

José Guilherme Bandeira Antunes Sutil

A IRRENUNCIABILIDADE DA EXISTÊNCIA: TOMÁS DE AQUINO A PARTIR DA ANÁLISE LÓGICA CONTEMPORÂNEA

Dissertação de Mestrado em Filosofia, orientada pelo Doutor Mário Avelino Santiago de Carvalho, apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2017

Faculdade de Letras

**A IRRENUNCIABILIDADE DA
EXISTÊNCIA: TOMÁS DE AQUINO A
PARTIR DA ANÁLISE LÓGICA
CONTEMPORÂNEA**

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Dissertação de Mestrado
Título	A IRRENUNCIABILIDADE DA EXISTÊNCIA TOMÁS DE AQUINO A PARTIR DA ANÁLISE LÓGICA CONTEMPORÂNEA
Autor/a	José Guilherme Bandeira Antunes Sutil
Orientador/a	Doutor Mário Avelino Santiago de Carvalho
Júri	Presidente: Doutor Henrique Carlos Jales Ribeiro Vogais: 1. Doutor António Manuel Martins 2. Doutor Mário Avelino Santiago de Carvalho
Identificação do Curso	2º Ciclo em Filosofia
Área científica	Filosofia
Especialidade/Ramo	Filosofia
Data da defesa	20-7-2017
Classificação	19 valores

AGRADECIMENTOS

Antes de mais expresso o meu agradecimento ao Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho pela disponibilidade para orientar esta dissertação e pela infinita paciência que teve comigo, sem o qual este trabalho não teria sido possível. Agradeço também aos restantes professores de Filosofia da Faculdade de Letras com os quais contactei ao longo deste percurso e cujo ensinamento me permitiu aceder a um mundo de infinita riqueza e variedade.

Por fim agradeço à minha família, em particular à minha Mãe e ao meu Pai, cuja ausência é diariamente notada e sentida. Se há móbil por detrás do percurso que figura ao longo destas páginas ele é o de procurar sustentar que a existência tem o primeiro lugar, que tudo aquilo que existe representa uma indubitável vitória sobre o nada e que, desse modo, estamos justificados quando acalentamos uma genuína esperança no que respeita ao futuro.

LISTA DE ABREVIÇÕES

DEE	<i>De ente et essentia</i>
In Meta	<i>Sententia super Metaphysicam</i>
In PA	<i>Sententia Libri Posteriorum Analyticorum</i>
In Peri herm	<i>Expositio Libri Peri hermeneias</i>
QDP	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
QDSC	<i>Quaestio disputata de spiritualibus creaturis</i>
QDV	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
Quodl	<i>Quaestiones de quodlibet</i>
SCG	<i>Summa contra Gentiles</i>
ST	<i>Summa theologiae</i>
Super Sent	<i>Scriptum super libros Sententiarum</i>

NOTAÇÃO SIMBÓLICA UTILIZADA

A notação a ser utilizada ao longo deste trabalho será a utilizada por Irving M. Copi et al., na obra *Introduction to Logic – Fourteenth Edition* e que corresponde à comumente denominada notação Peano-Russell.

Designação	Peano-Russell	Português
Negação	$\sim p$	não- p
Conjunção	$p \cdot q$	p e q
Disjunção	$p \vee q$	p ou q
Condicional	$p \supset q$	se p então q
Bicondicional	$p \equiv q$	p se, e somente se, q
Igualdade	$p = q$	p é igual a q
Quantificador universal	$(x) (\varphi x)$	para todo o x , x é φ
Quantificador existencial	$(\exists x) (\varphi x)$	para algum x , x é φ

Índice

Agradecimentos	3
Lista de abreviações	4
Notação simbólica utilizada	5
Resumo.....	7
Abstract.....	7
Introdução.....	9
1. Os indivíduos e a sua existência	21
1.1 A implicação existencial	21
1.2 A pressuposição existencial.....	27
2. Existência e predicação	35
2.1 A incomensurabilidade entre sujeito e predicado	36
2.2 A estrutura de atribuições primárias de existência	42
2.2.1 Um interlúdio – análise e comparação do argumento anselmiano e da terceira via tomista.....	61
3. Os sentidos da palavra existência	83
3.1 Equacionamentos tradicionais	87
3.2 Equacionamentos analíticos tradicionais.....	97
4. Conclusão	116
5. Bibliografia	124
5.1 Tomás de Aquino.....	124
5.2 Metafísica	124
5.3 Lógica / Filosofia da Lógica.....	130

RESUMO

A nossa tese – *A Irrenunciabilidade da Existência: Tomás de Aquino a Partir da Análise Lógica Contemporânea* – procura discernir um modo como a *metafísica do ser* de Tomás de Aquino pode estabelecer um diálogo frutuoso com um idioma filosófico contemporâneo, nomeadamente aquele que é representado pela lógica moderna e pela filosofia analítica. A nossa hipótese será a seguinte: longe de se constituir como um momento do pensar filosófico já datado e superado, a reflexão de Tomás em torno da problemática da existência permanece uma interpelação tão premente e relevante nos nossos dias como o foi aquando da sua enunciação original no século XIII.

Neste sentido começaremos por refletir em torno do modo como a relação entre proposições ou as fórmulas lógicas e a existência concreta de indivíduos no mundo foi sendo pensada, quer na lógica clássica quer na lógica moderna.

Num segundo momento procuraremos discernir a distinção lógico-formal entre sujeitos e predicados, ao que corresponderá uma distinção ontológica entre objetos e propriedades. A partir daqui passaremos ao modo como se formam atribuições primárias de existência e dedicaremos algum espaço a uma leitura e comparação do célebre argumento de Anselmo e à terceira via de Aquino.

Num terceiro momento iremos notar a forma como a *revolução tomista* se fez sentir no quadro teórico que a precedia, passando pelas dificuldades que um pensamento que atribui um genuíno papel à existência deverá defrontar. Para isso deveremos também lidar com o modo como a existência é habitualmente tratada na filosofia analítica.

Finalmente, no último momento do nosso trabalho iremos sugerir um modo de pensar a relação entre a essência e a existência de qualquer entidade e entre esta e o próprio existir subsistente.

ABSTRACT

Our thesis – *The Inexorable Existence: Thomas Aquinas From Contemporary Logic Analysis* – seeks to discern a way by which the metaphysics of being of Thomas Aquinas can establish a fruitful dialogue with a contemporary philosophical language, particularly that which is represented by the modern logic and analytic philosophy. Our hypothesis is the following: far from being set up as a moment of philosophical thinking already dated and overcome, the reflection of Thomas on the problems of existence remains as urgent and relevant today as it was at the time of its original enunciation in the 13th century.

In this sense we start by ponder the way in which the relationship between propositions or logical formulas and the concrete existence of individuals in the world was thought either in classical logic or in modern logic.

Secondly, we will discern the logical-formal distinction between subjects and predicates, which will match an ontological distinction between objects and properties. From here we will proceed to the way in which primary assignments of existence possess and dedicate some space to a reading and comparison between the celebrated argument from Anselm and the Aquinas' third way. In a third moment, we will notice how the Thomistic revolution occurred in the theoretical framework that preceded it, noting the difficulties that a thought that assigns a real role to existence must face. To this we must also deal with the way in which existence is usually treated in analytic philosophy.

Thirdly, we will notice how the Thomistic revolution occurred in the theoretical framework that preceded it, noting the difficulties that a thought that assigns a real role to existence must face. To this we must also deal with the way in which existence is usually treated in analytic philosophy.

Finally, at the last moment of our work, we will suggest a way of thinking about the relationship between the essence and the existence of any entity and between this and the subsistent existence.

INTRODUÇÃO

Qual o sentido de ousar empreender um estudo da metafísica de Aquino, em particular do seu pensamento da *existência*, a partir da filosofia analítica contemporânea¹? Não deveria aquela ser estudada antes na sua formulação historicamente determinada? Não deveria esta ser desenvolvida autonomamente nos seus próprios pressupostos sem precisar de dar atenção a temas que não são, originariamente, os seus? Um primeiro ensaio de resposta talvez passe por afirmar que a atividade filosófica é una e que muito do pensamento contemporâneo ocorre em torno de preocupações que já tinham sido objeto de reflexão noutras épocas. Desse modo é útil para os investigadores atuais terem em atenção aquilo que sobre esse mesmo assunto já foi dito e pensado. Por outro lado, o próprio estudo da filosofia medieval terá proveito em considerar os desenvolvimentos que ocorreram no que respeita ao estudo dos temas que tinham sido objeto da atenção dos seus maiores pensadores².

¹ O século XX foi um período de intensa atividade no seio do tomismo, que se estendeu aos nossos dias, com a emergência de diversas abordagens que passavam pelo diálogo com diferentes tradições da filosofia moderna e contemporânea e que também foi acompanhada por uma renovada atenção ao Tomás histórico. Antes de mais Garrigou-Lagrange, que representará o que ocasionalmente é apodado de *paleo-tomismo*, suportado nas interpretações de Tomás Caetano e João de São Tomás, que hoje em larga medida é visto como um momento da historiografia tomista superado pela investigação posterior. Marie-Dominique Chenu embora tendo começado como discípulo de Garrigou-Lagrange acabou por se distanciar do seu mestre, optando por um estilo inteiramente original na sua reconstrução da doutrina do Doutor Angélico. Segundo ele é necessário considerar três grandes veios que convergem em Tomás, representados por Aristóteles, Agostinho e Dionísio, o *Areopagita*. Para Chenu, o pensamento neoescolástico tinha descartado os problemas da existência, da ação, do devir e do tempo, tornando-se uma filosofia de essências, que apenas atende ao não-contingente, ao universal e a relações ideais e imutáveis, em suma, aquilo que pode ser objeto de *definição*. Para superar este estado de coisas deveria deixar para trás as incontáveis gerações de manuais de um tomismo *barroco* e ver antes em Tomás um auxílio ou um recurso renovado, capaz de servir as exigências contemporâneas de um pensar que pretenda desbravar novos domínios no que respeita às relações entre a razão e a fé. Devemos também lembrar a investigação protagonizada por Cornelio Fabro e L. B. Geiger que destacou os inegáveis elementos platónicos e neoplatónicos presentes no pensamento de Aquino. Mais próximo dos nossos dias, mas explorando o mesmo filão, teremos Vivian Boland e Gregory Doolan, com a sua ênfase no *exemplarismo*, ou seja, na conceção que vê nas *ideias divinas* os arquétipos de tudo aquilo que existe. Jan Aertsen explorou, por sua vez, a importância que a doutrina dos *transcendentais* encontra no sistema do Doutor Angélico. Seria falta grave esquecer uma das maiores manifestações do tomismo nos nossos dias, o *tomismo transcendental*. Iniciado por Maréchal, contou nas suas fileiras com outros importantes nomes como Lonergan, Rahner, Lotz, Coreth e nos nossos dias será continuado por Norris Clarke. A figura privilegiada de diálogo desta corrente do tomismo é, naturalmente, Kant, mas não esquece outras figuras da filosofia moderna e contemporânea, nomeadamente Hegel e Heidegger. Caracterizador deste movimento é o princípio de que no próprio ato de apreensão cognoscitiva das entidades materiais que compõem a nossa experiência, indiretamente apreendemos o próprio ato de conhecer *em si*, que pelo seu dinamismo imanente se movimenta já no horizonte ilimitado do próprio Ser. Étienne Gilson é a imponente figura que marca o *tomismo existencial*, com a sua ênfase no *ato existencial*, *actus essendi*, entendido como a pedra angular de todo o pensamento metafísico de Tomás de Aquino. Depois de Gilson esta corrente será prosseguida por Joseph Owens, por John Wippel, autor de um estudo monumental da metafísica de Aquino e por Lawrence Dewan. Por sua vez Thomas O'Meara enfatiza a natureza teológica da obra de Aquino, preocupação que enforma todo o seu pensamento. Para lá do mundo anglo-saxónico deveremos mencionar Pasquale Porro e Jean-Pierre Torrell, que fazem um estudo minucioso do pensamento de Tomás de Aquino, propondo uma reconstrução de conjunto e integrando-o com as circunstâncias biográficas da composição de cada obra.

² Cf. Norman Kretzmann et al., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 3. Será relevante mencionar desde já que a citada obra constituiu-se como um marco,

Se, como William Vallicella nos diz³, no coração da filosofia está a metafísica e no âmago desta reside a questão pela existência, isso permite-nos desde já situar a natureza da nossa investigação: ela é, apropriadamente, um exercício de metafísica. Para lá desta o outro ramo da filosofia que nela mais claramente marcará a sua presença será a lógica. A explicação para isso será dupla: porque (i) a lógica, nos próprios escritos dos autores escolásticos, ocupou mais espaço do que qualquer outra especialidade filosófica e foi-lhe dada uma importância que ela não repetiu em mais nenhum momento da história da filosofia⁴ (o que nos dá uma justificação histórica para esta opção) e (ii) para o próprio Aquino a lógica não é algo inteiramente separado da realidade, mas existe uma concordância entre a *ordem da predicação* e a *ordem do ser*⁵.

Já do lado da lógica (ou da filosofia analítica) parece-nos que a relevância desta relação poderá ser mais claramente apreciada se a abordarmos a partir da problemática da *verdade*. A justificação para este ponto de entrada reside no modo como o *sentido* de uma proposição é, amiúde, identificado com as condições nas quais o seu valor de verdade pode ser estabelecido, ou seja, as condições nas quais ela é verdadeira. O que está em consideração neste momento será o que Ernst Tugendhat, na sua leitura de Aristóteles, apoda de ser *veritativo*⁶. Uma vez que os distintos usos do verbo *ser* – seja para exprimir existência, identidade ou predicação – ocorrem, invariavelmente, no contexto de uma proposição, estes usos assumem um papel relativamente subalterno em relação ao primeiro uso apontado. Ora, para Tugendhat seria justamente o posterior desenvolvimento medieval, que vai tornar a *verdade* apenas mais um transcendental, a fazer esquecer esta superioridade que o sentido veritativo gozava.

logo no momento em que foi lançada, na historiografia da filosofia medieval num contexto anglo-saxónico. Esse enquadramento é visível no espaço que as secções em torno de temáticas da lógica ocupam no volume. Isso terá aspetos positivos, mas também faz esquecer importantes contribuições do pensamento medieval para outras áreas do saber, como, por exemplo, a teologia filosófica. Talvez isto se deva a um viés que é imediatamente perceptível numa observação que Kretzmann faz na *Introdução* da obra: a de que a filosofia medieval estaria, até então, refém num gueto do qual deveria ser resgatada. Ora, tal afirmação é profundamente injusta para importantes nomes que ao longo do século XX contribuíram para a redescoberta do verdadeiro tesouro que é esse período da filosofia.

³ Cf. William F. Vallicella, *A Paradigm Theory of Existence – Onto-Theology Vindicated* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), xi.

⁴ Cf. Kretzmann et al., *The Cambridge History*, 4.

⁵ Cf. L. B. Puntel, *Em busca do objecto e do estatuto teórico da filosofia*, trad. de Nélcio Schneider (São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010), 41.

⁶ Cf. Ernst Tugendhat, *Traditional and Analytical Philosophy – Lectures on the Philosophy of Language*, trad. de P. A. Gorner (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 41.

O que é necessário perceber, antes de mais, é que a distinção entre o *ser como verdadeiro*, o *esse ut verum* tomasiano, e o *ser* no seu sentido focal e primário, ou seja, o que exprime a existência real de alguma entidade atual, é o que permite diferenciar a lógica da metafísica⁷. O que está em consideração no primeiro sentido, que é o que aqui nos ocupa, é o modo como uma proposição é, internamente, articulada e como aquilo que ela enuncia (ou o estado de coisas⁸ que ela descreve) é afirmado ou negado, o que ocorre em proposições como ‘é o caso que ‘o *Kenshin*⁹ é acastanhado” ou ‘não é o caso que ‘o *Kenshin* é listrado’. O *ser como verdadeiro* é, desse modo, simplesmente o *verdadeiro lógico*, pelo que o que está em consideração é a verdade de um *dictum*, ou seja, de uma proposição, não respeitando diretamente a qualquer coisa existente. O *verdadeiro lógico* distingue-se, deste modo, da *verdade* como transcendental ou como *verdadeiro ontológico*. Não obstante, o que determina que uma proposição específica seja verdadeira ou falsa é a ocorrência real daquilo que ela descreve. Do facto de o *Kenshin* ser, concretamente, de pelagem acastanhada segue-se a verdade do primeiro *dictum* apresentado e a falsidade do segundo.

A possibilidade de uma articulação entre as posições clássicas da filosofia analítica e a metafísica tomista reside, justamente, neste *locus*. O *esse ut verum* ocorre, antes de mais, num contexto proposicional, que é o habitualmente considerado pela filosofia analítica, mas inclui uma referência ao ente real, ou seja, ao objeto atualmente existente, que cumpre o papel de termo ao qual o juízo se refere. Esta é, segundo a tese que aqui propomos, a razão instintiva à própria lógica filosófica para ela se abrir ao pensamento de Aquino. Numa proposição afirma-se (ou nega-se) que a um determinado sujeito seja atribuída uma certa propriedade e isso ocorre porque é numa proposição que nós ajuizamos acerca da existência real de entes concretos. Em suma, a verdade não é outra coisa que não a conformidade ou correspondência entre o modo como as coisas realmente são e aquilo que sobre elas é dito numa proposição. É porque o *verdadeiro lógico* está fundado no *verdadeiro ontológico* que a *verdade do conhecimento* pode ser também *conhecimento do verdadeiro*. Por outro lado, pode-se também considerar que as entidades lógico-matemáticas, o que é particularmente verdadeiro no caso dos números

⁷ Cf. Alejandro Llano, “‘Being as True’ according to Aquinas”, *Acta Philosophica*, vol. 4 (1995), fasc. 1, 75.

⁸ Um estado de coisas é, simplesmente, uma determinada combinação de *particulares*, das suas *propriedades* e das suas *relações*. Um estado de coisas pode *verificar-se* ou *não se verificar*, consoante seja atual ou não. Note-se que uma *proposição* que descreva um estado de coisas que se *verifica* é *verdadeira*, caso contrário é *falsa*, ou seja, os estados de coisas são as entidades em virtude das quais determinadas proposições são verdadeiras. Como se percebe se as *proposições* são *portadoras de um valor de verdade*, os estados de coisas são *geradores de valor de verdade*.

⁹ *Kenshin* é o nome de um dos meus gatos atuais. Irá ser utilizado ao longo deste trabalho como o exemplo paradigmático de um *nome próprio*, possuindo *tanto* referência *como* portador (em ambos os casos, naturalmente, o próprio gato *Kenshin*).

naturais, são abstrações de um outro gênero de entidades que, por sua vez, não são abstração de nada, ou seja, dos particulares concretos.

A história do tomismo¹⁰ ao longo do século XX teve como um dos seus marcos o movimento conhecido por *círculo de Cracóvia*¹¹. A relevância da referência a este grupo para o nosso trabalho reside na importância que ele concedia às relações entre a filosofia, a linguagem e a lógica e esta na sua encarnação moderna, ou seja, enquanto lógica matemática. Surgindo na sequência da *escola Lviv-Varsóvia*, a lógica aparece aqui como o instrumento que permite aferir a correção da linguagem e dos raciocínios filosóficos o que não implica que os membros deste círculo pretendessem (como alguma filosofia analítica mais tarde fará) reduzir a filosofia à análise da linguagem. Tal traço marca uma fundamental diferença entre esta escola e o *círculo de Viena*: enquanto este último pretendia que a metafísica fosse encarada como um discurso destituído de sentido, aquela pretendia simplesmente que toda a inquirição filosófica estivesse de acordo com os mais elevados padrões de ordem e rigor. Apesar de se escutarem algumas vozes discordantes, para quem a lógica formal implicaria um radical positivismo, outros viram nela os instrumentos de rigor e precisão que seriam indiscutivelmente úteis para os seus propósitos de repensar o tomismo. Apesar do seu inegável interesse o objetivo desta escola passou, essencialmente, por formalizar argumentos precisos constantes nos textos do Doutor Angélico. É por essa razão que encontramos os argumentos acerca da imortalidade da alma ou os relativos à existência de Deus trazidos até à linguagem da lógica simbólica¹². No entanto, isto ainda deixava de lado aquela que é a questão essencial de toda a metafísica de Aquino, a saber, a própria existência.

É chegado o momento apropriado para tentarmos determinar o que será aqui entendido por *filosofia analítica*, conceito que apresentámos acima. Por ele entenderemos aquela tradição de pensamento que parte de Frege (para alguns também de Brentano) e inclui imediatamente figuras como Russell ou Wittgenstein, que coletivamente constituem os seus fundadores. Algumas das suas características distintivas passam pela procura de uma argumentação

¹⁰ Por *tomismo* entendemos, e seguindo declaradamente a definição que John Haldane apresenta no *Oxford Companion to Philosophy*, todo aquele empreendimento filosófico-teológico que toma a filosofia de Tomás de Aquino como ponto de partida para as suas próprias especulações.

¹¹ Cf. Ryszard Puciato, “Thomism and Modern Formal Logic. Remarks On The Cracow Circle”, *Axiomathes* 4 (2) (1993), 169-191.

¹² Vejam-se, a título de exemplo, o ensaio intitulado “The Five Ways” de Joseph M. Bochenski, constante no livro *The Rationality of Theism*, (Ed.) Adolfo García de la Sienra ou o de Jan Salamucha “The Proof *Ex Motu* For The Existence of God: Logical Analysis of St. Thomas Arguments”, publicado em *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, (Ed.) Anthony Kenny.

rigorosa e clara¹³; a defesa (assumida pelo próprio Frege) da objetividade do conhecimento; a tese, que será de maiores consequências para o nosso estudo, apresentada por Michael Dummett, por exemplo no seu *Origins of Analytical Philosophy*, de que uma análise da estrutura do pensamento¹⁴, que é o verdadeiro objeto da filosofia, apenas pode ser alcançada mediante uma análise da estrutura da linguagem¹⁵. A filosofia analítica singulariza-se, como tal, por tomar a filosofia da linguagem como a base de toda a filosofia¹⁶.

O mesmo Michael Dummett, no ensaio *Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?*, informa-nos que a filosofia analítica, que define como pós-fregeana, se distingue da filosofia precedente por colocar no centro da filosofia já não a epistemologia, como fez toda a filosofia moderna, mas a lógica, gesto pelo qual esta reassume uma importância próxima da que tinha tido durante o período escolástico. A importância da identificação das categorias linguísticas para o nosso estudo reside no facto de que para os autores que por nós serão lidos é esta que permite determinar as categorias correlativas propriamente ontológicas. Ou seja, a linguagem reflete a ontologia. Como nos diz Puntel em *Estrutura e Ser*, as implicações mais importantes da linguagem são as suas implicações ontológicas, de maneira que a semântica e a ontologia de uma linguagem filosófica são os dois lados de uma mesma moeda.

¹³ O que nos pode fornecer uma justificação para ver nela uma interlocutora contemporânea privilegiada do escolasticismo, uma vez que já este deu a maior importância à Lógica e à Filosofia da Linguagem.

¹⁴ Não se deve confundir o que aqui Dummett pretende denotar com o termo *pensamento* (*thought*) com a sua aceção psicológica (*thinking*).

¹⁵ Como Wittgenstein o coloca nas *Investigações Filosóficas*, na proposição 371, “A essência manifesta-se na Gramática” ao que se adiciona a proposição 373, “Que espécie de objeto uma coisa é, di-lo a gramática”.

¹⁶ Apesar da tentativa de definição do que se entende por *filosofia analítica* que ensaiámos isso não nos faz esquecer que tal pretensão não só é polémica, como pode até ser imprópria. Note-se que a *filosofia analítica* é comumente tida como *anglo-saxónica* e contraposta à *filosofia continental*. A questão será: mas qual é a diferença que essa oposição exprime, ou seja, qual é o carácter que a *filosofia analítica* possui e que está ausente da *filosofia continental* (ou vice-versa)? Não pode ser a mera origem individual de cada filósofo, pois se assim fosse Frege, Wittgenstein ou Carnap não poderiam ser contados entre os analíticos. Outrossim no que respeita na atenção à linguagem ou à lógica. Bastar-nos-ia recordar títulos como as *Investigações Lógicas* de Husserl ou o curso de Heidegger em torno da lógica, editado com o revelador título *Lógica – A pergunta pela essência da linguagem*. Por fim, seria grave omissão esquecermos a imponente figura de Franz Brentano, alemão (portanto, continental por nascença) e precursor quer da *fenomenologia* quer da *filosofia analítica*. Como refere Jales Ribeiro no artigo “Bertrand Russell e a filosofia analítica no século XX: Actualidade e posteridade de Russell”, a designação *filosofia continental* foi criada pelos próprios filósofos analíticos. É o mesmo autor que em “Não há método nem métodos da filosofia analítica: não há «filosofia analítica»” sublinha a inexistência de qualquer modo de pensar e de filosofar que seriam inerentes a esta tradição e que a singularizariam da filosofia de modo geral. Da nossa parte a utilização de tal epíteto decorreu, essencialmente, de uma motivação pragmática, uma vez que os autores que foram por nós, primariamente, lidos procedem a um *modo de filosofar* que tem como declarada figura inspiradora o próprio Gottlob Frege. Não obstante, será necessário reconhecer que o projeto intelectual que norteia o seu pensamento representará uma viragem (mais uma...) no seio dessa tradição, marcada como era nos seus primórdios por um declarado projeto de eliminação da *metafísica*. A questão da *filosofia analítica* para os nossos intentos é, portanto, secundária. Se tivéssemos o arrojo de expressar a pretensão de tentar caracterizar este nosso curto estudo e situá-lo em algum domínio do *filosofar* a nossa escolha seria, justamente, esta, a saber, o de ser (uma tentativa de) um ensaio de *metafísica*.

O que foi dito pode aparentar ser uma tese recentíssima, congeminada por uma filosofia de feição maioritariamente logico-matemática, mas, na verdade, é algo fundacional na própria filosofia. É já Aristóteles que nas *Categorias*, lidos conjuntamente o capítulo 2 (1a16 a 1b8) e o capítulo 4 (1b25 a 2a10), nos diz que antes de mais o que está em questão na geração de sentido é a relação, ou, para utilizar o próprio termo do Estagirita, a combinação que se estabelece entre itens linguísticos que cumprem diferentes papéis numa proposição¹⁷. É essa combinação que gera proposições que podem ser verdadeiras ou falsas (ou seja, que são portadoras de um valor de verdade). Note-se, pois, que se aquilo de que se fala é da relação entre itens que cumprem diferentes papéis, é natural que se conclua que a presente consideração remete para proposições da forma ‘sujeito-predicado’. Por outro lado, é relevante notar que já neste momento é às proposições que se atribui a função de serem as portadoras primárias do valor de verdade. Dir-se-ia, então, que a verdade de uma proposição não é outra coisa que não o modo como a combinação dos itens linguísticos de uma proposição, ou seja, a sua estrutura interna, é capaz de remeter para itens que já não são linguísticos, mas antes extralinguísticos, ou seja, objetos atualmente existentes no mundo. Mesmo que Aristóteles não aceitasse¹⁸, sem mais, a tese de que a estrutura da linguagem espelha a estrutura da realidade, é indesmentível que acreditava na presença de uma relação entre itens linguísticos e extralinguísticos, pelo que a teoria das *categorias* não é apenas uma teoria acerca da linguagem, mas é também uma teoria da realidade.

O que vem sendo dito justificará a nossa pretensão de procurar aferir a possibilidade da construção de um diálogo frutuoso, para ambas as partes, entre a filosofia analítica e o tomismo. Ainda assim isso não nos deve fazer esquecer que para levar tal projeto a bom porto será necessário repensar estas duas tradições e afrontar algumas das posições mais habituais. A filosofia analítica surge, por um lado, como teoricamente fragmentada, entendendo-se por isso o facto de ela fundamentalmente se constituir em torno de temas específicos, faltando-lhe uma reflexão sobre a realidade no seu todo, ou seja, sobre o ser. Para lá disso ela, desde as suas origens, surge com um certo pendor anti metafísico, mercê da formação lógica, matemática e com proveniência das ditas *ciências duras* dos seus principais praticantes. O simples termo *metafísica*, neste contexto, refere-se aquelas proposições que não podiam ser reduzidas a constatações de factos, ou seja, que não representavam o mundo tal como ele é.

¹⁷ Cf. J.M.E. Moravcski, “Aristotle’s Theory of Categories”, in: *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, ed. J.M.E. Moravcski (London: Macmillan, 1967), 126.

¹⁸ Cf. Moravcski, “Aristotle’s”, 145.

Também a *existência* tendia a ser eliminada das cogitações, por ser nada mais do que a negação do número zero (Frege), por não ser atribuível a indivíduos (Russell) ou por ser simplesmente aquilo que é expresso pelo quantificador existencial (Quine).

Será interessante dedicar, desde já, mais algum espaço à leitura de um filósofo que corporizou uma das críticas mais radicais a todo e qualquer projeto metafísico e que se apresentava então como um dos expoentes do próprio pensamento analítico. Falamos de Carnap¹⁹ e em particular do seu célebre artigo de 1932, cujo título imediatamente revela um projeto que não podia ser mais contrário ao percurso que aqui procuramos encetar, uma vez que ele pretendia nada menos do que eliminar toda a metafísica por intermédio da análise lógica da linguagem. Segundo Carnap o desenvolvimento da lógica moderna possibilitou o delineamento de uma resposta à procura da validação da metafísica. Se os seus críticos pretéritos a declararam como uma ciência falsa, incerta ou estéril, teria sido a lógica a lançar sobre ela, tal como sobre toda a ética ou a teoria dos valores, o estigma de ser, simplesmente, um discurso carente de sentido.

As afirmações metafísicas consistiriam em simples sequências de palavras que, ainda que aparentemente constituíssem uma proposição, seriam, após análise lógica, reveladas como pseudo-proposições. Para este filósofo uma linguagem é constituída por *vocabulário* e *sintaxe*, ou seja, por um *conjunto de palavras possuidoras de um sentido* e por *regras que indicariam como as proposições poderiam ser formadas a partir destas palavras*. Deste modo, uma pseudo-proposição pode ser de dois tipos: i) as palavras que a constituem não têm sentido, e ii) ainda

¹⁹ Aproveitamos este momento para assinalar que já no século XIX Augusto Comte tinha defendido o *fim da metafísica*. Para Comte a metafísica estaria destinada a ser substituída pela ciência tal como a própria metafísica já tinha ocupado o lugar que anteriormente era da teologia. Neste último estado seria alcançada a consciência de que o conhecimento genuíno era limitado a *factos* determinados mediante *observação*, pelo que o conhecimento das *coisas últimas* (a essência da realidade, a criação do universo, a alma ou Deus) seria impossível. Note-se que para Comte a metafísica é, simplesmente, um passo intermédio, onde se exprimiria o descontentamento e a rejeição da teologia, abrindo, através dessa tomada de posição crítica, o caminho à ciência. Ainda assim qualquer sistema metafísico caracterizar-se-ia, justamente, por não ter em atenção qualquer espécie de consideração empírica do mundo, ou seja, por não recolher nenhum contributo a partir do influxo da experiência, mas por ser uma pura variação conceptual em torno de temas que ainda eram, essencialmente, teológicos.

Não sendo o tema do nosso trabalho uma crítica ou análise ao *positivismo* de Comte, ainda assim não nos iremos inibir de lembrar como a avaliação por parte de representantes daquele tipo de conhecimento que o filósofo e sociólogo francês tinha como o derradeiro sobre as consequências da ação do positivismo para a sua atividade está longe de ser unanimemente *positiva*. John Barrow, em *Impossibilidades*, descreve como Comte julgava que o conhecimento da composição química das estrelas distantes jamais poderia ser alcançado pois não seria possível qualquer experiência sensorial direta (a mesma é determinada por *espectroscopia astronómica*, ou seja, por estudo do espectro da radiação que elas emitem), ridicularizou a descoberta do planeta Neptuno e opôs-se à utilização do conceito de *átomo*, pois acreditava que a estrutura última dos corpos deve transcender sempre o nosso conhecimento. Influenciado por Comte e pelo positivismo, Ernst Mach era, por direito próprio, um grande físico e também um positivista que negava a existência de átomos. Em suma, o positivismo revela-se como incapaz de justificar o próprio tipo de conhecimento que ele toma como qualitativamente superior e final.

que as palavras tenham sentido são combinadas de um modo que comete um erro de sintaxe. Para Carnap a metafísica comete estes dois tipos de equívocos e, na verdade, não é constituída por nada mais do que pseudo-proposições. Uma palavra tem um sentido se designar um conceito e quando não o consegue fazer trata-se de um pseudo-conceito. Existem, portanto, palavras sem sentido que terão surgido quando, na história de uma língua, uma palavra perdeu o seu sentido sem adquirir um novo.

Uma palavra (para dar o exemplo do próprio Carnap, *pedra*) pode ocorrer de variadas formas na linguagem, mas a mais simples proposição bem formada sintaticamente na qual ela ocorre é denominada *proposição elementar*. Por exemplo, *x é uma pedra*, na qual qualquer categoria de objetos pode ocupar o lugar da variável (uma categoria seria, por exemplo, objetos materiais, propriedades de coisas, relações entre coisas, números, etc.). O sentido de uma proposição consiste nas condições segundo as quais ela é *verdadeira* ou *falsa*, no seu *valor de verdade*: por exemplo, 'este diamante é uma pedra' é uma proposição *verdadeira* e 'esta maçã é uma pedra' é uma proposição *falsa*. Uma *proposição elementar* terá, desse modo, a forma *x é um y*.

A significação de uma palavra pode ser dada mediante a sua redução a outras palavras. O exemplo que Carnap utiliza é o da palavra *artrópode*. Esta palavra pode ser substituída pela descrição 'animal com o corpo segmentado e pernas articuladas'. A proposição elementar *a aranha é um artrópode*, é uma conclusão que resulta da dedução lógica (da análise) das premissas *a aranha é um animal*, *a aranha tem o corpo segmentado*, *a aranha tem pernas articuladas* e qualquer uma destas é deduzível da proposição elementar. Desta maneira o sentido do termo *artrópode* é fixado. Cada termo ou palavra de uma língua é reduzível a outras palavras que remetem, em última análise, para uma *proposição protocolar*, na qual o seu sentido tinha sido adquirido. Esta, por sua vez, não era mais do que a descrição de uma experiência sensorial ou percepção imediata.

Toda a sequência de palavras, ou seja, toda a proposição, tem sentido se e apenas se for possível demonstrar e fixar a sua dedutibilidade a partir de proposições protocolares e, por outro lado, uma palavra tem sentido apenas se as proposições nas quais ocorre forem redutíveis a proposições protocolares. O sentido de uma palavra é, portanto, totalmente determinado pelas suas condições de verdade, pelo seu método de verificação e pelas relações de dedutibilidade que ela implica. Todo o termo com sentido deve, em última instância, remeter para uma experiência empírica, para a relação com algo que ocorre no mundo,

abstraindo de toda a imagem mental ou sentimento que lhe possa estar associado. Todo o termo com sentido deve, portanto, remeter para algo que é empiricamente dado e toda a proposição na qual este termo ocorre deve ser redutível a uma proposição protocolar.

É a partir deste enquadramento teórico que Carnap se propõe a avaliar a metafísica e o primeiro termo que escolhe é *princípio*, que surge em expressões como *princípio do mundo*, *princípio da existência* ou *princípio do ser*. Várias respostas foram dadas, ao longo da história da filosofia, à pergunta pela essência daquilo que cumpriria este papel: a água, o número, a vida, o espírito, a ideia, o inconsciente, o bem, enumera o autor. Para determinar o sentido do termo *princípio* deveríamos, então, começar por determinar as suas condições de verdade: em que condições a proposição '*x é princípio de y*' é verdadeira ou falsa. A pergunta é, portanto, pelo critério de aplicação do termo *princípio*: em que circunstâncias é apropriado dizer '*x é princípio de y*'. Para Carnap as possíveis respostas, '*y é gerado por x*', '*o ser de y depende do ser de x*' ou '*y existe na dependência de x*', são afirmações vagas e ambíguas. O termo *geração* é apropriadamente utilizado quando, empiricamente, é observável que coisas do tipo *y* resultam, invariavelmente, da presença de coisas do tipo *x*. No entanto, segundo Carnap, aquilo que o metafísico faz é utilizar o termo para designar uma relação de um tipo completamente diferente, não sendo, portanto, tomado no seu sentido originário e não fornecendo nenhum critério que justifique esse uso. Assim, conclui, neste novo uso o termo não tem qualquer sentido, pois perdeu o seu sentido originário e não adquiriu nenhum novo. Para Carnap, desse modo, todo o sentido devidamente determinado de um termo deve ser apto a poder ser sujeito a uma confirmação empírica. Todos os termos que não têm um sentido definido (porque, inclusivamente, o seu sentido é oscilante, ou seja, são utilizados para denotar coisas variadas ao longo do tempo) são destituídos de sentido. Dessa maneira, todo o léxico metafísico tradicional será equiparável a qualquer palavra que tivesse sido, mesmo agora, inventada.

O outro tipo de pseudo-proposições que Carnap supõe são aquelas que resultam, como se disse acima, da combinação de palavras que singularmente possuem sentido, mas que são articuladas de um modo que não permite nenhum sentido. Cometem, portanto, erros de sintaxe, ainda que a sintaxe gramatical das línguas naturais possa ser respeitada, não deixando de ser pseudo-proposições. Este facto, para Carnap, mostra como a sintaxe das línguas naturais é inapropriada de um ponto de vista lógico. A sintaxe gramatical não corresponde fielmente à sintaxe lógica, pois não estabelece todas as distinções de categorias necessárias. Daqui Carnap retira a radical conclusão que numa linguagem que fosse construída segundo as

normas da sintaxe lógica as proposições da metafísica nem sequer poderiam ser expressas. As proposições da metafísica seriam desqualificadas mesmo perante os *contos de fadas*, pois um conto fictício poderia ser verdadeiro (embora não o seja), mas as proposições metafísicas seriam simples sequências de palavras destituídas de sentido.

Daqui Carnap lança-se ao ataque da *cidadela* da metafísica, a própria questão da existência. Esta decorreria de erros na utilização do verbo *ser* nas diversas linguagens. A ambiguidade do verbo *ser* começar-se-ia logo a fazer sentir no facto de, por vezes, ser utilizado como cópula (como em ‘eu sou português’) e noutras para designar a existência (como em ‘eu sou’). Para Carnap, no uso existencial o verbo aparenta desempenhar o papel de predicado. Ora, segundo ele já Kant teria demonstrado como a existência não pode ser entendida como um predicado. Utilizando a lógica formal moderna Carnap retira a conclusão que a existência não poderia ser aplicada a objetos ou sujeitos, mas apenas a predicados. Todo o juízo existencial seria respeitante a um predicado e nunca a um sujeito, pelo que de ‘eu sou português’ não se poderia deduzir que ‘eu existo’, mas sim que ‘um português existe’. Dessa maneira, segundo Carnap, o facto de a linguagem natural expressar a *existência* por um verbo pode levar a estes equívocos de considerar que ela pode ser tratada como um predicado.

A confrontação com o projeto *carnapiano* não poderia ser concluída na brevidade necessária a uma *introdução* marcando, em certa medida, o nosso trabalho na sua totalidade. Ainda assim é relevante observar o que um filósofo, que não é suspeito de ter mantido qualquer particular simpatia *metafísica*, o já mencionado Quine, tem a dizer a este respeito. Este, no seu ensaio *Two Dogmas of Empiricism*, distingue como o segundo dogma do *empirismo*, o *reducionismo*, ou seja, a pretensão, que encontrámos no texto de Carnap, de que toda a proposição com sentido seja equivalente a uma construção que parte de termos que se referem à experiência imediata. Quine leva-nos, logo no início do seu texto, a pensar como o *sentido* em Kant pode ser entendido como puramente analítico. Aqui, um enunciado é analítico quando a sua verdade pode ser estabelecida somente em virtude da sua conotação e independentemente dos factos. Ora, o problema desta tese já foi posto a descoberto pelo exemplo de Frege: os enunciados *estrela da manhã* e *estrela da tarde* nomeiam o mesmo planeta (*Vénus*), mas têm sentidos diferentes. Isto será ainda mais claro se nos lembrarmos que durante séculos os antigos astrónomos gregos e egípcios julgaram que se tratava de dois corpos celestes diferentes. Tanto assim era que a *estrela da manhã* foi chamada de *Phosphoros* (*o que traz a luz*) e a *estrela da tarde* de *Hesperus*. A percepção de que, afinal, *Phosphoros* é *Hesperus*,

tratou-se de um efetivo avanço no conhecimento astronómico e não pôde ser estabelecido por mera reflexão em torno do significado dos nomes, mas resultou de uma efetiva confirmação empírica. Esta diferença corresponde à clássica distinção entre *intensão* (*sentido*) e *extensão*. O que é relevante para a nossa discussão é que contra a tese de Carnap, Quine procura distinguir claramente entre o significado e a referência, eles são parte de teorias distintas.

Segundo Quine a teoria verificacionista do significado reduz o sentido de uma proposição ao próprio método que permitiria confirmá-lo ou refutá-lo empiricamente. Uma proposição analítica seria aquela cuja confirmação não estaria dependente do contexto preciso no qual se procedesse à sua avaliação, pelo que ela seria sempre confirmada. Desta maneira, enunciados sinónimos seriam aqueles que fossem confirmados pelo mesmo método empírico, pelo que o problema é transposto para a caracterização deste método. A conceção que estava presente em Carnap é aquela que Quine denomina de um *reducionismo radical*, na medida em que a relação entre a proposição e as experiências que a confirmariam seria a de uma constatação direta. Um termo para ter *sentido* deveria estar sempre relacionado com um dado dos *sentidos*. No entanto, como Quine nos diz, o próprio Carnap acabou por perceber a impossibilidade de reduzir todos os enunciados sobre o mundo físico a enunciados sobre a experiência mais imediata. O que parece daqui resultar é uma posição afim daquela que, por exemplo, Puntel, na esteira de Dummett, identifica como o *Princípio do Contexto*, ou seja, que as palavras ou termos não significam algo individualmente, mas apenas no contexto de uma sentença.

Ainda assim, o que nos ocupará em primeiro lugar neste trabalho será estudar o modo como estes autores empreendem a tarefa de construir uma reflexão, no contexto da própria filosofia analítica, nela inserindo a *existência* naquele que é o seu lugar de direito, claramente perspetivado pelo dominicano, o assunto central de toda a filosofia. Afinal, o que é que tem (se é que tem) Tomás a dizer aos filósofos desta era? Qual é o seu ensinamento, ele que fez da *existência* a sua principal preocupação?²⁰ A resposta a esta questão será tanto mais importante quanto a razão que nos motiva na elaboração desta reflexão não é tanto de natureza histórica (como seria um projeto que passasse, fundamentalmente, por tentar perceber aquilo que Tomás de Aquino escreveu), mas de procura por uma resposta às questões: *O que é isso de existir? O que é ser? Porque é que o universo existe?* Tratar-se-á daquilo que também Wittgenstein, na proposição 6.44 do *Tractatus*, identificava como o *místico*: “o que é místico é que o mundo exista, não *como* o mundo é”. A nossa preocupação neste trabalho

²⁰ Iremos manter esta questão para já em suspenso para a recuperar no último momento do nosso trabalho.

será, portanto, de uma efetiva natureza metafísica, não histórica. A hipótese que aqui será explorada é que para percebermos de um modo adequado a *existência* a figura do Aquinatense é incontornável, tal como deveremos utilizar e considerar as consequências da lógica formal moderna.

I. OS INDIVÍDUOS E A SUA EXISTÊNCIA

Num estudo dedicado às relações entre a lógica e a metafísica em torno da problemática da existência será útil começar por assinalar como é uma característica que se estende desde o *silogismo aristotélico* até à *lógica de predicados* moderna a assunção de que as proposições ou as fórmulas utilizadas apenas podem ser adequadamente interpretadas quando são satisfeitas, pelo menos, por um objeto.

I.1 A implicação existencial

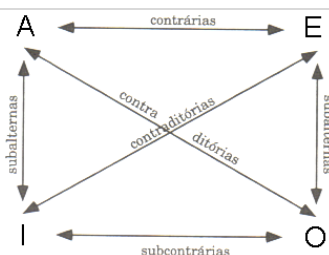
[1] No caso do silogismo aristotélico essa implicação está inscrita nas próprias relações que se estabelecem entre as diversas proposições categóricas, em particular as tipificadas no célebre *quadrado de oposição*. A integridade da doutrina apenas pode ser mantida quando numa proposição universal, afirmativa ou negativa, o termo geral se refere a uma propriedade que deve ser satisfeita, pelo menos, por um objeto. O que foi dito torna-se facilmente perceptível quando recordamos as relações que os diversos tipos de proposições estabelecem entre si. As proposições universais relativas a qualidades opostas são *contrárias*, o que significa que não podem ser ambas verdadeiras²¹, as proposições particulares de qualidades opostas são *subcontrárias*, o que significa que não podem ser ambas falsas²² e as proposições particulares são *subalternas* às universais de idêntica qualidade, o que significa que a verdade destas últimas implica a verdade das primeiras²³. Não obstante, nenhuma destas relações se mantém quando as propriedades universais não são satisfeitas por nenhum objeto atualmente existente. Neste caso a verdade da universal afirmativa não implica a verdade da particular afirmativa, as proposições universais são ambas verdadeiras e as particulares falsas²⁴.

²¹ Por exemplo, *Todos os homens são mortais* (Todo o S é P) e *Nenhum homem é mortal* (Nenhum S é P).

²² Por exemplo, *Alguns homens são mortais* (Algun S é P) e *Alguns homens não são mortais* (Algun S não é P).

²³ Se a proposição *Todos os homens são mortais* é verdadeira, então a relativa a um homem particular no que respeita à mesma qualidade, digamos *Sócrates*, deve ser de idêntico sinal.

²⁴ Como sucederia se considerássemos uma proposição como *Todo o unicórnio é um cavalo*, uma vez que no mundo não existe nenhum objeto que satisfaça as qualidades consideradas, digamos o atributo de ser um animal idêntico a um cavalo e com um chifre helicoidal na testa.



O modo pelo qual os lógicos medievais salvaguardaram o *quadrado de oposição* deste problema passou por atribuir ao *termo sujeito* da proposição uma função referencial: os termos estão *no lugar* dos objetos particulares que caem sob a sua definição e quando aqueles não se referem a nenhum objeto atualmente existente, então são simplesmente vazios²⁵. A isto corresponde a asserção *Terminus supponit pro re*: o termo está *no lugar* da coisa²⁶, de onde se retirava a conclusão de que toda a proposição afirmativa cujo sujeito não denotasse algo existente no mundo seria falsa. Por outras palavras: toda a proposição afirmativa é verdadeira, se e apenas se, a propriedade significada pelo predicado realmente está unida ao objeto significado pelo sujeito.

É a teoria medieval do *suppositum* que se vai constituir como o ponto de articulação dos aspetos expostos. Ainda que, originariamente, signifique apenas a imposição de um sujeito gramatical a um verbo numa proposição, pelo que era inteiramente absorvida por uma teoria gramatical, acaba por evoluir e designar o próprio substrato ontológico de uma proposição²⁷. É ainda necessário considerar que a função de sujeito na proposição pode ser desempenhada por nomes que remetem para uma *espécie* – e que, desse modo, denotam uma natureza ou forma universal²⁸, que é identificada pela designação de *significatio* – e também por termos que se referem a um determinado objeto concreto²⁹, que é designada por *appellatio*. Ora, é justamente a partir de uma teoria da apelação que uma teoria da suposição se desenvolverá. Dessa maneira, “um nome exerce a função de sujeito na proposição apenas em relação às coisas que existem atualmente”³⁰. No que a este aspeto diz respeito notemos que ainda que em proposições do género ‘O gato é um mamífero’ o que está em consideração é uma determinada natureza universal e, portanto, o sujeito não está nas vezes de um objeto

²⁵ Cf. Gyula Klima, “Existence and Reference in Medieval Logic”, in: *New Essays in Free Logic*, ed. Edgar Morscher e Alexander Hieke (Dordrecht: Springer, 2001), 198.

²⁶ Cf. Jacques Maritain, *An Introduction to Logic* (London: Sheed & Ward, 1946), 60.

²⁷ Cf. Amândio A. Coxito, *Lógica, Semântica e Conhecimento – Na Escolástica Peninsular Pré-Renascentista* (Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981), 204.

²⁸ Como em ‘O gato é um mamífero’.

²⁹ Como em ‘O gato é listrado’.

³⁰ Coxito, *Lógica*, 205.

individual, a verdade é que o fundamento último da verdade de tal proposição é a presença real de certos e determinados objetos que possuem certas e determinadas características. Em suma, a proposição ‘o gato é um mamífero’ é verdadeira porque *existem* gatos individuais. A existência de uma determinada espécie não é mais do que a presença real dos entes individuais que a constituem. O tipo de proposições considerada corresponderá ao que Ockham denomina de *suposição material ou pessoal*, na qual o termo³¹ considerado, no caso *gato*, está *no lugar de* ou *supõe* todos os gatos concretos atualmente existentes.

Ainda que seja, historicamente, uma tese atribuível em particular ao projeto nominalista, o princípio de que o mundo é constituído por “objetos concretos, os únicos que podem ser considerados como existentes”³² é relevante para o trajeto a ser seguido neste nosso estudo. ‘O que existe?’, perguntamos. A resposta é sempre a mesma, apenas variando de acordo com o idioma filosófico no qual ela é formulada: *substâncias primeiras, objetos ou entes*. O *suppositum* relaciona-se, como nos diz Geach³³, com o sujeito de uma proposição do mesmo modo que um predicado se relaciona com uma forma ou natureza genérica.

Para clarificarmos este aspeto consideremos a seguinte proposição:

I.I.I ‘Sócrates é sábio’.

Esta proposição é verdadeira, se e apenas se, a sabedoria é uma qualidade real de Sócrates, se nele inere ou, o que é o mesmo, se a sabedoria de Sócrates realmente existe. No entanto, isto apenas pode ser o caso se o próprio Sócrates existir. Desta maneira, se Sócrates não existisse a proposição (I.I.I) era falsa, como falsas eram todas as proposições possíveis que tivessem ‘Sócrates’ como sujeito. A conclusão da análise até agora conduzida é levar-nos a perceber como a doutrina do silogismo tradicional repousa em pressupostos existenciais que não devem ser omitidos.

É relevante e proveitoso desde já considerar o modo como a existência possui peculiaridades, ainda assim, que a distinguem de qualquer predicado trivial. Consideremos uma proposição universal afirmativa, **A**, como ‘Todos os gatos miam’. A proposição universal negativa, **E**, é algo como ‘Nenhum gato mia’. A proposição singular afirmativa, **I**, é “Alguns

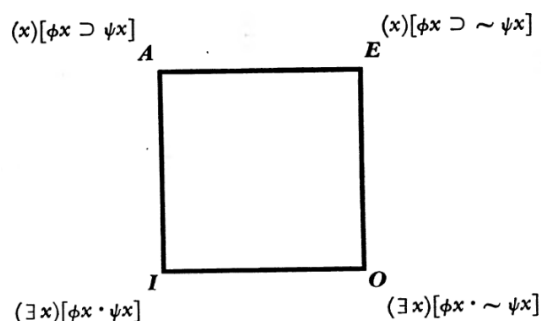
³¹ Um *termo* é, simplesmente, uma palavra capaz de referir ou de se aplicar a um ou mais objetos. Veja-se no que a respeito a esta definição o ensaio de James F. Ross, “Analogy As a Rule of Meaning For Religious Language”, em *Aquinas – A Collection of Critical Essays*, ed. Anthony Kenny (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976), página 98.

³² Coxito, *Lógica*, 215.

³³ Cf. Peter Geach, “Nominalism”, in: *Aquinas – A Collection of Critical Essays*, ed. Anthony Kenny (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976), 152.

gatos miam” e a singular negativa, **O**, “Alguns gatos não miam”. As diversas relações entre as proposições verificam-se sem se levantar qualquer problema ou nuance. Ora, consideremos agora uma proposição como ‘Todos os gatos existem’. Esta proposição é universal afirmativa, portanto do tipo **A**, e não aparenta causar-nos problemas de maior. Não obstante, o mesmo já não se pode sustentar acerca da correspondente universal negativa ‘Nenhum gato existe’, pois, aparentemente, estamos a considerar, num primeiro momento, um determinado tipo de objetos que, num segundo momento, negamos. Mais perturbadora ainda é o que se verifica no caso das proposições particulares, a afirmativa, ‘Alguns gatos existem’, e a negativa, ‘Alguns gatos não existem’. Aparentemente qualquer uma delas implica a consideração de objetos que não existem, sendo que os objetos atualmente existentes seriam como que um domínio particular de um universo mais alargado. Ademais, a particular negativa aparente ser convertível numa proposição do género ‘Algumas coisas são gatos que não existem’ ou, de um modo ainda mais flagrante, ‘Existem gatos que não existem’³⁴. Esta breve consideração servir-nos-á de alerta para a natureza singularíssima que a existência tem, em particular para um aspeto ao qual dedicaremos mais algum espaço num momento posterior: como já o próprio Aristóteles nos adverte, por exemplo, numa célebre passagem da *Metafísica*³⁵, a existência *não* é um género generalíssimo, não é uma determinação *quiditativa*, pelo que os objetos existentes não são como que um tipo particular de objetos. Ninguém alcança a existência subindo a *árvore de Porfírio*³⁶.

[2] Quanto à lógica de predicados moderna existem certos aspetos que a distinguem do que foi constatado na análise precedente relativa ao silogismo aristotélico. Isso é imediatamente perceptível no próprio modo como o *quadrado de oposição* surge após formalização.



³⁴ Cf. Alex Orenstein, *Existence and the Particular Quantifier* (Philadelphia: Temple University Press, 1978), 21.

³⁵ *Metafísica*, 998b22.

³⁶ Cf. Cf. William F. Vallicella, “Existence – Two Dogmas of Analysis”, in: *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*, ed. Daniel D. Novotný e Lukáš Novák (New York: Routledge, 2014), 49.

A formalização faz uso, como é imediatamente perceptível, dos quantificadores existencial e universal e envolve um sucessivo parafraseamento da proposição original, em particular no modo como a proposição categórica original vai ser reinterpretada como uma condicional. Dessa maneira,

1.1.2 ‘Todos os homens são mortais.’

vai ser analisada do seguinte modo:

1.1.3 ‘Dada qualquer coisa no universo, se ela é humana, então, ela é mortal.’

Uma vez que o pronome ‘ela’ é empregue, em ambas as ocorrências, como referindo-se à palavra anterior ‘coisa’ e têm, desse modo, o mesmo referente indefinido, qualquer uma delas pode ser substituída pela letra x . Utilizando ainda a notação formal para substituir o conectivo condicional ‘se __ então __’, temos:

1.1.4 ‘Dado qualquer x no universo, x é humano \supset x é mortal.’

Introduzindo o *quantificador universal* e substituindo os predicados monádicos ‘__ é humano’ e ‘__ é mortal’ pelas letras maiúsculas H e M , respetivamente, temos:

1.1.5 ‘ $(x) (Hx \supset Mx)$ ’.

Substituindo as letras representativas dos predicados específicos considerados pelas letras gregas *phi* (Φ) e *psi* (Ψ), que são utilizados para representar qualquer predicado possível, ficamos com a seguinte expressão:

1.1.6 ‘ $(x) (\Phi x \supset \Psi x)$ ’³⁷.

³⁷ Cf. Irving M. Copi et al., *Introduction to Logic – Fourteenth Edition* (Essex: Pearson Education Limited, 2014), 445.

O que daqui é relevante para a nossa reflexão é que, como já vimos, no silogismo aristotélico a proposição universal tinha implicação existencial para a proposição singular de idêntico valor. Da proposição (I.1.2) seria possível derivar legitimamente:

I.1.7 ‘Existe (pelo menos) um homem e ele é mortal.’

No entanto, em lógica formal moderna a aceitação desta conclusão implicaria que fosse formalmente válida a passagem de (I.1.6) a:

I.1.8 $(\exists x) (\Phi x . \Psi x)$ ³⁸.

Ora, esta inferência não é válida e tudo o que se pode concluir de (I.1.6) é dado no condicional que nela está inscrita: não que ‘existe (pelo menos) um objeto que possui a propriedade Φ e a propriedade Ψ ’, mas simplesmente que ‘de tudo aquilo que existe se algo é de tal modo que ele possui a propriedade Φ , então ele também possui a propriedade Ψ ’.

Aplicando esta percepção a (I.1.2) não seria possível dela concluir que ‘existe (pelo menos) um Homem e ele é mortal’, ou seja, a proposição (I.1.7), mas simplesmente ‘existe algo que se é um Homem, então ele é mortal’. Por outras palavras, de tudo aquilo que existe se algo é um Homem, então é também mortal. Eis a razão pela opção maioritário que os lógicos modernos fazem, logo a partir de Boole, de não aceitar que as proposições universais (afirmativa, **A**, e negativa, **E**) tenham uma *implicação existencial*.

[3] As diferenças entre a lógica clássica e a lógica moderna/matemática tornam-se imediatamente evidentes quando consideramos o modo como avaliam diferentemente um argumento com a seguinte forma:

I.1.9 Todo o A é B.
 \therefore Algum B é A.

Esta forma surge-nos, no imediato, como uma forma *válida*, estando presente em argumentos tão triviais quanto o seguinte:

³⁸ Cf. E. P. Bos e B. G. Sundholm, “History of Logic: Medieval”, in: *A Companion to Philosophical Logic*, ed. de Dale Jacquette (Oxford: Blackwell Publishing, 2002), 29.

1.1.10 Todos os gatos são animais.

∴ Alguns animais são gatos.

No entanto, em lógica matemática o argumento acima exposto seria traduzido do seguinte modo:

1.1.11 $(x) (Gx \supset Ax)$

∴ $\exists x (Ax \cdot Gx)$

No qual, na notação utilizada, Gx simboliza ‘ x é um gato’ e Ax ‘ x é um animal’ e que, como já tivemos ocasião de analisar, é uma inferência inválida. A razão pela qual o primeiro argumento é válido deve-se à premissa adicional implícita de que, pelo menos, um gato existe. Ou seja, todos os termos envolvidos num silogismo aristotélico remetem para algo atualmente existente no mundo, enquanto que a lógica moderna permite a presença de termos vazios porque destituídos da referência a algo existente, ou seja, sem denotação. Não obstante isto não deverá fazer pensar que a lógica moderna é isenta de pressuposições existenciais e é para estas que agora nos voltamos.

1.2 A pressuposição existencial

[1] Curiosamente ainda que, como vimos, a lógica moderna não aceite que as proposições universais possuam uma implicação existencial ela tem em si um pressuposto que é de considerável maior relevo para os nossos intentos, a saber, a pressuposição de que os modelos não são vazios por definição, de maneira que a proposição $(\exists x) (x=x)$, ou seja, ‘algo existe’, é verdadeira em todos os modelos³⁹. Por outras palavras, as formalizações padronizadas da lógica são válidas apenas em domínios não-vazios. A justificação para este princípio repousa no facto de na lógica de predicados um indivíduo ser equacionado como um *argumento* possível das funções proposicionais consideradas, pelo que um domínio de indivíduos apenas pode ser considerado em relação a uma função ou funções para as quais esse domínio seja apropriado e, do mesmo modo, é destituída de sentido a sugestão de que funções proposicionais possam ser apropriadas a domínios vazios, uma vez que estas como que seriam destituídas de argumentos admissíveis, o que é uma hipótese absurda⁴⁰.

³⁹ Cf. Kenneth Kunen, *Set Theory* (London: College Publications, 2011), 11.

⁴⁰ Cf. William Kneale e Martha Kneale, *O Desenvolvimento da Lógica – 2ª Edição*, trad. de M. S. Lourenço (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980), 715.

O que foi dito torna-se facilmente perceptível quando consideramos uma inferência simples realizada por *introdução do quantificador existencial* ou *generalização existencial*:

1.2.1 Φv

$\therefore (\exists x) \Phi x$

No exemplo dado do facto de que, no caso, v^{41} tem a propriedade simbolizada por Φ é legítimo inferir que ‘algo é’ (ou ‘existe’) um objeto que atua como portador da mencionada propriedade. Ou seja, é assumido que toda a constante utilizada denota algum objeto realmente existente. A tentativa de construir *lógicas livres* (ou *inclusivas*, como lhes chamará Quine), que seriam libertas de uma semântica referencial, que decorre da interpretação existencial canónica dos quantificadores, leva a que uma inferência tão fundamental seja recusada. Dessa maneira, a abordagem canónica envolve o necessário pressuposto de que existe, pelo menos⁴², um indivíduo no universo ao qual os argumentos que envolvem quantificadores se devem aplicar, ainda que o próprio Russell venha posteriormente a renegar este princípio dos *Principia Mathematica* por colocar em questão uma pretensa *pureza lógica*. A própria função proposicional ‘ $(\exists x) \Phi x$ ’, como já foi aludido em cima, é verdadeira, se e apenas se, admite pelo menos uma substituição verdadeira da *variável ligada* nela presente.

Relembremos que aquando da nossa discussão da *implicação existencial* constatámos como da proposição **A**, ‘ $(x) (\Phi x \supset \Psi x)$ ’, não era legítima a derivação de uma proposição **I**, ‘ $(\exists x) (\Phi x \cdot \Psi x)$ ’. No entanto, de uma proposição de tipo **A** pode-se, de facto, derivar ‘ $(\exists x) (\Phi x \supset \Psi x)$ ’, no mencionado pressuposto de que existe pelo menos um objeto. Assumindo que o domínio sobre o qual se procede à quantificação não pode ser vazio extrai-se a legitimidade da derivação ‘ $(x) \Phi x \supset \exists x \Phi x$ ’.

É relevador assinalar como a habitualmente denominada *lei da identidade*, que pode ser formalizada do seguinte modo ‘ $(x) (x = x)$ ’ e expressa o trivial princípio que *qualquer objeto é igual a si próprio*, permite extrair inferências *existenciais*⁴³. Será útil ensaiar uma tentativa de demonstração deste aspeto e é esse exercício que agora se oferece. O *princípio da identidade* é um princípio da lógica proposicional e tido como universalmente verdadeiro, ou seja, como

⁴¹ A letra grega *nu* (v) é convencionalmente utilizada para representar todo e qualquer símbolo individual.

⁴² Ainda que, naturalmente, possam existir no domínio considerado *mais* do que um indivíduo. Aliás, como surge na mencionada obra de Copi, página 461, um argumento que envolve quantificadores deve ser verdadeiro independentemente do número de indivíduos que existem, conquanto exista, *pelo menos*, um.

⁴³ Cf. Herbert Hochberg, “Logicism and its Contemporary Legacy”, in: *Philosophy of Logic*, ed. de Dale Jacquette (North Holland, 2006), 488.

uma tautologia. O princípio da identidade implica a validade de ' $p \supset p$ ', que se lê 'se p , então p ', e de ' $p \equiv p$ ', que se lê ' p se, e somente se, p '. A identidade pode referir-se a dois tipos de relações diferentes, a *identidade qualitativa* e a *identidade estrita* ou *numérica*⁴⁴. A primeira refere-se aos juízos que atestam que dois objetos são *diferentes*, mas, ainda assim, possuidores de um certo número de características comuns, como quando dizemos que dois copos de cristal do mesmo serviço são *iguais* entre si: quando colocados ambos numa prateleira estão lá *dois* copos e não apenas *um*. A *identidade numérica*, e será esta a relevante para a lógica, refere-se aquela que ocorre quando dois termos diferente denotam o mesmo *objeto*: a já referida igualdade entre *a estrela da manhã* e *a estrela da tarde* é deste tipo. A *identidade numérica* é uma propriedade universal: tudo é idêntico a si mesmo ou, de um outro modo, nada é diferente de si mesmo, de maneira que podemos asseverar, com Quine, que *não existe nenhuma entidade sem identidade*.

Consideremos agora a seguinte proposição em linguagem natural:

1.2.2 A Lua é o Satélite da Terra.

O que aqui nos é oferecido é uma afirmação de identidade entre os termos 'Lua' e 'Satélite da Terra', pelo que deverão ser substituíveis entre si. Em linguagem formal a proposição é traduzível do seguinte modo (em que o termo 'Lua' é substituído pela letra ' x ' e 'Satélite da Terra' por ' y '):

1.2.3 $(x,y) [(x = y) \supset (\Phi x \equiv \Phi y)]$

A formalização exposta permite concluir que duas entidades são idênticas apenas quando as propriedades que podem ser afirmadas de uma são igualmente afirmáveis da outra, ou seja, dois termos são o mesmo quando são mutuamente substituíveis. Ora, se algo exemplifica a propriedade significada por ' Φ ', digamos a , então isso significaria que ' Φa ' e, se assim é, através da regra exposta em (1.2.1) poder-se-ia deduzir que:

1.2.4 Φa $\therefore (\exists x) \Phi x$

⁴⁴ Cf. Guido Imaguire, "A substância e as suas alternativas: feixes e tropos", in: *Metafísica contemporânea*, org. de Manfredo Araújo de Oliveira et al. (Petrópolis: Editora Vozes, 2007), 278.

Ou seja, *algo* é Φ e isso pressupõe que esse *algo* exista. Dir-se-ia, então, que tudo aquilo que existe deve ser idêntico consigo mesmo, mas *apenas* enquanto existe pode, de facto, ser idêntico consigo mesmo. O princípio que está em ação no presente raciocínio pode ser expresso segundo o adágio latino '*Nihile nullae proprietates sunt*', ou seja, nada do que existe é inteiramente destituído de propriedades ou, numa leitura ainda mais vincadamente existencial, o que não existe não tem propriedades e poderia ser formalizado do seguinte modo:

$$1.2.5 (x)(\sim(\exists y) y = x \supset (\varphi)\sim\varphi x)^{45}$$

Se nada existisse, então nada poderia ser idêntico consigo mesmo e o *princípio da identidade* não seria válido. Em jeito de síntese, poder-se-ia gizar o seguinte argumento contra a possibilidade de um mundo vazio:

1.2.6 Tudo é idêntico a si mesmo.

1.2.7 Mas apenas na medida em que algo existe pode este ser idêntico a si mesmo.

1.2.8 Logo, algo existe (e é idêntico a si mesmo).

Em linguagem formal o anterior argumento poderia ser vertido do seguinte modo:

- | | |
|------------------|-----------------------------|
| 1. $(x) (x = x)$ | Axioma |
| 2. $a = a$ | I, Exemplificação Universal |

Não existe nenhuma regra de inferência formal que permita de ' $a = a$ ' concluir ' a ' e, daí, que ' $(\exists x) (x = a)$ ', por *generalização existencial*. A *eliminação da identidade* permitiria, simplesmente, inferir a partir de i) ' $a = b$ ' e ii) ' $b = c$ ', que iii) ' $a = c$ '. No entanto, na *exemplificação universal*, que ocorre na linha (2), a variável individual x é substituída por um termo individual que serve para referir indivíduos de um dado domínio de quantificação. Em suma, a função ' $(x) (x = x)$ ' deve possuir argumentos, como no exemplo dado ' a ', à qual a mesma se deve aplicar e que correspondem, por sua vez, a objetos. É a proposição resultante que pode ser avaliada quanto ao seu valor de verdade, o que é o mesmo que dizer que apenas se ' a ' for realmente igual a ' a ' (devendo para isso, antes de mais, *existir*) pode a proposição ser verdadeira. Caso nada existisse que pudesse ser apto a servir como, pelo menos, uma

⁴⁵ Cf. Orenstein, *Existence*, 106.

atribuição de objeto como argumento para a função (x) ($x = x$), então esta seria impossível⁴⁶ e toda a proposição gerada a partir dela seria falsa. Recuperando o aforismo *quineano* supramencionado, *nenhuma entidade sem identidade*, poderíamos com idêntico acerto afirmar o princípio recíproco, *nenhuma identidade sem entidade*.

No entanto, deve reconhecer-se, a tentativa de dar uma tradução formal do argumento informal previamente apresentado é um projeto problemático e, talvez, não em pouca medida destinado ao fracasso. Isto deve-se ao facto de a lógica formal padrão de primeira ordem fundar-se sobre determinados pressupostos que é incapaz de tornar plenamente expressos. São eles i) que tudo existe⁴⁷ e ii) que algo existe. *Que algo existe* é não só evidente como inegável, afinal qualquer um de nós está certo que pelo menos uma coisa, *ele mesmo*, existe. No entanto, não é possível verter esta percepção fundamental, a de *eu existo*, na linguagem da lógica formal de primeira ordem. Repare-se que na medida em que a lógica formal traduz proposições existenciais como '*existem gatos*' em proposições quantificadas como '*alguns mamíferos são gatos*' ela pressupõe que o domínio de quantificação não é vazio e que do mesmo não fazem parte objetos *inexistentes*. Não obstante, esta propriedade da linguagem da lógica de predicados não pode ser formulada nela própria.

O que se procurou defender no momento precedente foi i) a impossibilidade de reduzir a *existência* à *identidade* e ii) que a afirmação desta última pressupõe sempre a primeira. A distinção radical entre *existência* e *identidade* pode ser por nós apreciada se refletirmos adequadamente em torno de um simples juízo de existência. Quando digo que o '*Kenshin existe*' não estou simplesmente a dizer que o mesmo é *auto idêntico*, tal como quando digo que '*O Tom*⁴⁸ *já não existe*' o seu sentido não é o mesmo da proposição '*O Tom já não é o mesmo*', como se ele tivesse perdido (ou adquirido) alguma propriedade essencial. Se alguém me perguntasse acerca do *Tom* e eu o informasse que ele já tinha, entretanto, morrido isso poderia causar-lhe espanto, mas jamais alguém ficaria espantado por uma qualquer entidade permanecer igual a si mesma. O próprio *Tom*, depois da sua morte, não perdeu a sua identidade, mas a sua *existência*. A prova disso é que o mesmo termo continua a aludir ao

⁴⁶ Como é impossível a função proposicional '*x é um unicórnio*', pois não há nenhuma de atribuição de objetos possível que a torne verdadeira, uma vez que não há nenhum objeto no mundo que lhe possa servir como argumento.

⁴⁷ *Tudo existe* no sentido em que não devemos considerar que os objetos que *não existem* ou não são atuais têm, ainda assim, alguma espécie, ainda que diminuída, de *ser*. Em suma, a existência não deve ser tida como um conceito que se aplica a alguns objetos, mas não a outros, pelo que definiria a pertença a uma determinada classe de objetos.

⁴⁸ O *Tom* foi o gato que me fez companhia durante 15 anos e que, infelizmente, já morreu.

mesmo indivíduo, ou seja, o nome próprio⁴⁹ ‘Tom’ não perdeu a sua *referência*, mas o seu *portador*. Foi o *portador* do nome que desapareceu, mas não o seu *referente* e a demonstração deste aspeto é que continua a ser possível enunciar proposições verdadeiras a seu respeito, como ‘O Tom tinha os olhos azuis’ ou ‘O Tom era um gato arraçado de siamês’. Desta maneira ainda que tudo aquilo que existe seja idêntico a si mesmo, a existência *não* é simples auto-identidade. Quando dizemos que *algo existe* não pretendemos significar o mesmo que quando dizemos que *algo é auto idêntico* e, do mesmo modo, quando dizemos que tudo existe não estamos, simplesmente, a parafrasear o princípio lógico da identidade.

A relação entre a *lógica* e a *metafísica* é da maior importância, razão pela qual é justificado atribuir-lhe mais algum espaço desde já. Principiemos com uma tentativa de esclarecimento do primeiro termo: o que é a *lógica*? No sentido de dar resposta a esta questão procuremos, antes de mais, situá-la: ao que é que o *lógico* dedica a sua atenção? A resposta só pode ser, naturalmente, a *linguagem*. Não obstante, aquilo que interessa ao *lógico* é um uso particular da linguagem, o seu uso *informativo*, pois é este que emprega *proposições*, que são afirmadas ou negadas, e que são, por sua vez, encadeadas entre si constituindo *argumentos*⁵⁰.

Uma *proposição* é, por sua vez, a expressão completa de um pensamento, que afirma que algo é (ou não é) o caso (isto não implica que o que é afirmado numa proposição o seja feito de um modo categórico, pois pode bem ser condicional) e que é portador de um *valor de verdade*. Uma *proposição atômica* será aquela que é constituída por um termo singular e por um predicado simples⁵¹ e uma *proposição molecular* é formada pela associação de várias proposições atômicas, sendo que o valor de verdade de uma proposição molecular decorre da coordenação do valor de verdade das proposições atômicas que a constituem. É a proposição que é apta a ser, por si mesma, *Verdadeira* ou *Falsa*, e para que o atual valor de verdade seja determinado é necessário distinguir as diversas partes ou constituintes lógicas que a compõem⁵².

⁴⁹ Aproveita-se este momento para esclarecer o que se entende por *nome próprio*. Um *nome próprio* é uma expressão utilizada para referir um, e apenas um, objeto específico. Assim sendo, os *nomes próprios* distinguem-se de todos os outros tipos de *designadores*, como os *nomes comuns* ou as *descrições*.

⁵⁰ Cf. Copi et al., *Introduction to Logic*, 69.

⁵¹ Cf. Barry Miller, *From Existence to God – A Contemporary Philosophical Argument* (London: Routledge, 1992), 17.

⁵² Cf. Michael Dummett, *Frege – Philosophy of Language* (New York: Harper & Row, Publishers, 1973), 4. O que é dito no corpo do texto poderá ser facilmente compreendido se considerarmos o caso de uma qualquer proposição. Vamos considerar algo como ‘O Kenshin é um gato’. Imediatamente percebemos o sentido do que é dito, nomeadamente, que ‘Kenshin’ é o *nome próprio* de um representante individual da espécie *Felis catus*. Para perceber o sentido da proposição no seu todo foi necessário apreender o sentido de cada constituinte da frase isoladamente: os artigos (definido e indefinido), o *nome próprio* (que refere uma entidade singular) o verbo *ser* (que, no caso, cumpre uma função de predicação) e o *nome comum* (que remete para uma *natureza* geral). O

Como vimos as proposições são *portadoras de valor de verdade*, mas torna-se neste momento necessário explicitar o modo preciso como elas cumprem este papel. Naturalmente a resposta apenas pode ser a seguinte: uma proposição é verdadeira se a ela corresponder um facto realmente existente no mundo⁵³. Uma proposição não é, como tal, simplesmente verdadeira, mas há algo que a torna verdadeira, há algo *em virtude do qual* ela é verdadeira. Uma proposição como ‘O casaco que tenho vestido é vermelho’ é verdadeira devido à relação que ela tem com um facto concreto, nomeadamente o de o casaco que tenho sobre os ombros neste momento *ser*, realmente, vermelho. O que torna uma proposição verdadeira não pode ser outra proposição, mas apenas algo que é por natureza *extra proposicional*, em suma, um facto. Note-se que a relação considerada é claramente assimétrica. A verdade da proposição é justificada pela ocorrência de um determinado facto, mas o inverso não é correto. Esta assimetria mostra-nos como aquilo com o qual estamos a lidar não é redutível a puras relações *bicondicionais* entre proposições. Para percebermos o óbvio contraste consideremos, por exemplo, um *Teorema de De Morgan*, ‘ $\sim (p \cdot q) \equiv (\sim p \vee \sim q)$ ’. No presente caso verifica-se uma total simetria entre a parte da proposição que está à esquerda do sinal de equivalência e a que está à direita e não se pode inteligivelmente pretender que a primeira *fundamente*, de algum modo, a segunda (ou vice-versa). A relação entre os dois momentos da equação é *lógica*. Já a que se verifica entre a proposição relativa à cor do casaco e o facto do mundo que a fundamenta é *ontológica*. É a ocorrência real de determinados factos que torna as respetivas proposições verdadeiras. É na existência real de um facto, portanto, que o fundamento ontológico da verdade proposicional ou alética⁵⁴ reside; é na relação que uma proposição contingente estabelece com um indivíduo externo que o seu valor de verdade é determinado. Enquanto as proposições contingentes podem ser, ou não, verdadeiras, não existem factos

sentido da proposição, no seu todo, advém do modo como no seu seio são coordenados diferentes termos, investidos já previamente de um sentido próprio. É por isso que, numa proposição, o sentido do termo é *primário* e o da própria proposição *secundário*. Contrastemos a proposição anterior com a seguinte: ‘O Mxyzptlk é um Yōkoi.’. Ora, nem ‘Mxyzptlk’ nem ‘Yōkoi’ são termos dotados de qualquer sentido (no primeiro caso mudei uma letra em *Mxyzptlk* que, já de si, é o nome de uma personagem fictícia de banda desenhada da ‘DC Comics’; no segundo caso mudei, novamente, uma letra em *Yōkai*, que é um tipo ou uma classe de entidades sobrenaturais no folclore japonês), mas são antes meros agregados de letras que inventei neste preciso momento. Ora, se os termos que constituem a proposição não têm sentido, a própria proposição é igualmente destituída de qualquer sentido.

⁵³ Cf. Vallicella, *Paradigm Theory*, 24.

⁵⁴ *Alético* é aquilo que diz respeito à verdade. Uma proposição pode ser possivelmente verdadeira, necessariamente verdadeira ou contingentemente verdadeira. A negação de uma proposição necessariamente verdadeira é uma impossibilidade. As modalidades apresentadas – possibilidade, necessidade e contingência – são aléticas pois correspondem a modos de verdade.

que sejam *inexistentes* ou *falsos*. Em suma, a teoria da verdade proposicional deve estar fundada sobre entidades que são ontologicamente existentes.

2. EXISTÊNCIA E PREDICAÇÃO

Será a partir deste momento que iremos começar a lidar diretamente com o modo como a problemática da existência se *revela na* (ou *vem à*) linguagem, o que constitui o momento mais substantivo do nosso trabalho. À guisa de introdução ao método que irá ser seguido consideremos a seguinte proposição:

1.2.9 Sempre que alguém faz festas ao *Kenshin*, então ele é bondoso.

Para que o seu valor de verdade possa ser devidamente determinado é necessário reconhecer diversos constituintes: antes de mais o nome próprio '*Kenshin*', depois as expressões ' faz festas' e ' é bondoso, o operador proposicional 'se então ' e, por fim, o predicado de segundo nível 'sempre que , '. No caso, quer a expressão ' faz festas' quer ' é bondoso' sinalizam-nos a presença de *predicados* (ainda que as citações expostas não sejam, elas mesmas, predicados uma vez que estes sendo afirmados *acerca de um outro* não podem ser isolados do contexto de uma proposição) sendo que, como já foi aludido, um *predicado* é tudo aquilo que pode ser dito de alguma outra coisa. Os predicados atribuídos a objetos são de primeiro nível, os que são atribuídos a propriedades de primeiro nível são de segundo nível e assim sucessivamente. Mais importante que a expressão concreta em que o predicado ocorre é o seu *sentido predicativo*. Por exemplo, nas proposições 'O *Kenshin* é meigo' e 'O *Kenshin* é carinhoso' a expressão predicativa é diferente, mas o sentido é o mesmo. Note-se que a proposição é um todo estruturado, no qual as diferentes partes lógicas estão articuladas entre si e que podem ser identificadas mediante *análise*. A *análise* constitui-se como o processo converso da *história estrutural* de uma proposição. No caso de (1.2.9) ela seria algo como isto:

- a) De proposições como 'O José faz festas ao *Kenshin*' e 'O Hugo é bondoso' removem-se os nomes próprios '*José*' e '*Hugo*' para obter os predicáveis ' faz festas ao *Kenshin*' e ' é bondoso'.
- b) Insere-se o mesmo nome próprio, '*Hélder*', nas lacunas para formar duas proposições, '*Hélder* faz festas ao *Kenshin*' e '*Hélder* é bondoso'.

- c) Articulam-se as duas proposições com a introdução do operador proposicional ‘se ___ então ___’ para formar a proposição ‘se o *Hélder* faz festas ao *Kenshin*, então ele é bondoso’.
- d) Remove-se o nome próprio ‘*Hélder*’ da proposição para formar o predicável ‘se ___ faz festas ao *Kenshin*, então ___ é bondoso’.
- e) Adiciona-se o predicado de segundo nível ‘Para qualquer um, ___ ele ___’ para formar ‘Para qualquer um, se ele faz festas ao *Kenshin*, então ele é bondoso’.

Dito isto à guisa de introdução, consideremos a seguinte proposição atômica:

1.2.10 O *Kenshin* é *pointed*⁵⁵.

Teremos mais a dizer em relação a este género de proposições num momento posterior, mas para já o que nos interessa destacar é que a determinação do valor de verdade da proposição anterior requer a consideração de dois constituintes, que são *i*) o *Kenshin* e *ii*) a sua típica coloração maioritariamente acastanhada. Note-se que o sentido da proposição no seu todo resulta da apreensão do sentido dos *constituintes* que a compõem: no caso é necessária a compreensão do sentido do nome próprio ‘*Kenshin*’ e do predicado ‘___ é *pointed*’ para que o sentido da proposição seja reconhecido.

2.1 A incomensurabilidade entre sujeito e predicado

Antes de prosseguirmos convém que seja, desde já, estabelecido o que a proposição considerada *não é*. A análise tomista da predicção (e que a análise moderna repete) não pode ser incluída num modelo que poderia ser denominado de *teoria dos dois nomes*⁵⁶, um tipo de análise que deverá ser associado a Ockham, mas já não imputável a Aquino⁵⁷. Segundo esta conceção uma predicção verdadeira resultaria da conjugação de diferentes nomes do mesmo objeto, sendo que a cópula seria a marca da identidade dos dois nomes, da forma ‘___ é ___’. Se este género de análise parece ser adequado quando se trata de proposições do género

⁵⁵ *Pointed* é o esquema de coloração da pelagem típico dos gatos siameses: tons mais claros, predominantemente acastanhados, mas também com algumas zonas brancas, ao longo do corpo e extremidades (orelhas, cauda, patas e focinho) escuras.

⁵⁶ Cf. Peter Geach, “Form and Existence”, in: *God and the Soul* (Bristol: Thoemmes Press, 1994), 65-74.

⁵⁷ Cf. Desmond Paul Henry, *Medieval Logic & Metaphysics* (London: Hutchinson University Library, 1972), 53.

‘Vénus é a Estrela da Manhã’, é claramente desajustado no que respeita a uma proposição com a forma de (1.2.10). Pois numa proposição como esta há uma óbvia disparidade entre as categorias semânticas do *sujeito* e do *predicado*. A distinção pode ser explicitada mantendo que o *sujeito* e o *predicado* estão entre si numa relação de *expressões completas* para *expressões incompletas*. *Expressões completas* incluem os *nomes próprios* e *proposições* (que podem ser articuladas, mediante a utilização de conectores lógicos, com outras proposições ou sentenças), enquanto que *expressões incompletas* compreendem os já mencionados *predicados* e também *conectores relacionais* e *funcionais*⁵⁸. Um *predicado* é uma *expressão incompleta* porque não é mais do que um padrão numa determinada proposição. Assim sendo, um *predicado* é inseparável da proposição onde ocorre e do *sujeito* ao qual é associado. Em suma, se numa proposição o *sujeito* utilizado refere, diretamente, um objeto individual, o *predicado* é verdadeiro *daquilo que* o *sujeito* nomeia⁵⁹. Os objetos são os referentes ontológicos dos elementos lógico-linguísticos que são os *nomes próprios*, enquanto que os *conceitos* são os referentes dos *predicados*. Um *predicado* é, portanto, um termo descritivo geral, que corresponde a uma *forma* ou um *‘nomen naturae’*⁶⁰ e não pode ser tratado como um *nome próprio*, porventura abstrato, com o risco de surgirem graves equívocos. O dominicano presenteia-nos com uma análise deste mesmo tópico na *Summa Theologiae*. Passando-lhe a palavra:

“Pois ente pertence aquilo que tem existência – ou seja, aquilo que subsiste no seu próprio existir. Mas as formas, os acidentes e similares são chamados entes, não como se eles próprios existissem, mas porque algo existe por eles; como a brancura é apelidada de ente, na medida em que o seu *sujeito* é branco por ela. Assim, de acordo com o Filósofo, acidente é mais propriamente dito *de* um ente do que *um* ente. Desta maneira, como dos acidentes, das formas e de outras coisas não-subsistentes similares é dito que eles co-existem e não que eles existem, pelo que eles devem ser chamados de *concriados* no lugar de *criados*; ao passo que, de um modo apropriado, as coisas criadas são entes subsistentes.”⁶¹.

⁵⁸ Cf. Dummett, Frege, 38.

⁵⁹ Cf. Barry Miller, *A Most Unlikely God – A Philosophical Enquiry* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1996), 52.

⁶⁰ Cf. G.E.M. Anscombe e P.T. Geach, *Three Philosophers* (Oxford: Basil Blackwell, 1961), 78.

⁶¹ ST I^a q. 45 a. 4 co.: “Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.” [destaques meus]. Aproveita-se esta primeira citação para dar conta que todas as traduções para português de Tomás de Aquino no corpo do texto foram feitas a partir de prévias traduções do latim para o inglês. O texto com o qual se lidou, portanto, não foi o texto original.

E ainda:

“Em resposta deveremos dizer que existe uma tripla diversidade entre as coisas designadas por nomes. Pois algumas são entes completos fora da alma; e entre estes estão os entes completos, como um homem ou uma pedra. Alguns não são nada fora da alma, como os sonhos ou a efabulação de uma quimera. E alguns têm um certo fundamento na realidade fora da alma, mas a sua justificação formal é completada pela operação da alma, como é claro no caso dos universais. Pois a humanidade é algo na realidade, mas não existe como universal, pois não existe nenhuma humanidade comum a muitos exterior à alma. Mas quando é concebida pelo intelecto, um conceito adicional é-lhe imposto pela operação do intelecto, em respeito ao qual é chamado de espécie.”⁶².

Em suma, o único referente apropriado para uma proposição é um objeto, ou seja, uma entidade completa. Para recuperar o exemplo de Aquino: uma qualidade não deve ser analisada como se correspondesse a um *objeto abstracto*, como a *brancura*. Um exemplo desse tipo de uso equivocado é o do anúncio de detergente de roupa que pretende ‘devolver a *brancura* aos seus lençóis’. Uma reformulação já não enganadora da frase anterior seria algo como ‘este detergente torna os seus lençóis novamente brancos’. A contraparte ontológica da inadmissibilidade lógica de desunir o predicado do sujeito é a impossibilidade de libertar, por completo, uma propriedade da sua inerência a um objeto.

Será relevante assinalar que o reconhecimento de que uma proposição é um todo integrado, pelo que constituído por (pelo menos) duas partes que se articulam entre si, em que cada uma delas cumpre um papel ou uma função que lhe é própria e, por isso, irreduzível à outra, tem uma longa e ilustre história⁶³. Está já presente em Platão, no *Sofista*, na análise que vai de 262a a 262d, na qual o ‘Hóspede de Eleia’ leva a que ‘Teeteto’ reconheça que, para a formação de uma proposição (*logos*), devem ser *ajustados* entre si um *nome* (*onoma*), que nomeia diretamente uma determinada entidade no mundo, e um *verbo* (*rhema*), que atribui uma determinada ação à entidade identificada pelo nome. A mesma percepção estará em Frege e na distinção que este estabelece entre entidades *completas* e *incompletas* ou *insaturadas*. Este

⁶² *Super Sent.*, lib. I d. 19 q. 5 a. 1 co.: “Respondeo dicendum, quod eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species.”

⁶³ Cf. David Braine, *Language and Human Understanding: The Roots of Creativity in Speech and Thought* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2014), 402.

aspecto é extremamente subtil e será, no nosso entendimento, em G. Anscombe e em P. Geach que deveremos procurar o seu esclarecimento.

Se atentarmos ao capítulo sobre Aquino no *'Three Philosophers'* percebemos que é necessário distinguir entre o que os autores denominam de *formas tout court* (ou *formas simpliciter*) e entre *formas individualizadas*. Estas últimas deverão ser consideradas como aquelas que estão presentes *num* indivíduo⁶⁴. Por exemplo, falando expressamente acerca de Sócrates podemos referir algo como 'a sabedoria de Sócrates'; se no seu lugar considerássemos o seu discípulo, então teríamos 'a sabedoria de Platão'. Ora, a expressão que corresponderia ao primeiro tipo seria algo como 'a sabedoria de _', que, como é imediatamente perceptível, surge como uma proposição fundamentalmente incompleta. Seguindo, mais uma vez, Geach de perto, da nossa parte parece-nos que a melhor analogia possível encontra-se na matemática, em particular no modo como uma *função matemática* é definida.

O que é, afinal, uma *função*? Talvez a mais simples definição possível seja a seguinte, “uma função é uma *norma* que, perante um determinado número, permite calcular um outro”⁶⁵ (destaque meu). Ou seja, uma função é um determinado processo que permite computar certos objetos como valores, a partir de outros objetos dados como argumentos. Uma definição mais extensa seria algo como o seguinte: uma função, f , é um conjunto de pares ordenados de tal maneira que se $\langle x, y \rangle$ e $\langle x, z \rangle$ pertencem a f , então $y = z$. O conjunto de todos os x 's, de tal maneira que $(x, y) \in f$, é chamado de *domínio*. O conjunto de todos os y 's é chamado de *contradomínio* ou *conjunto de chegada*⁶⁶. Como se percebe, para cada x corresponde um, e apenas um, y , pelo que y é dito o valor de f em x (ou a imagem de x por f) e a notação habitualmente utilizada é a seguinte: $y = f(x)$. Uma função f de X para Y é representada formalmente deste modo: $f: X \rightarrow Y$ ⁶⁷. Um *par ordenado* é um determinado par de indivíduos que satisfazem uma certa relação entre si e que, por isso podem ser tratados como se fossem um único objeto. Note-se que num *par ordenado* a ordem pela qual os indivíduos satisfazem essa relação é relevante. Para o ilustrar consideremos a relação 'x é pai de y'. No caso de x ser substituído por 'Aristóteles' e y por 'Nicómaco', a frase resultante é verdadeira, mas se substituirmos x por 'Nicómaco' e y por 'Aristóteles' a frase será falsa.

⁶⁴ Anscombe e Geach, *Three*, 80.

⁶⁵ Keith Devlin, *Matemática: A Ciência dos Padrões* (Porto: Porto Editora, 2002), 86.

⁶⁶ Cf. Paul J. Cohen, *Set Theory and The Continuum Hypothesis* (New York: W. A. Benjamin, Inc., 1966), 51.

⁶⁷ Cf. Fernando Sousa da Pena e Maria Virgínia Miranda, *Teoria dos Conjuntos* (Lisboa: Instituto Piaget, 2006), 130.

Consideremos uma função tão simples quanto a seguinte: $y = \sqrt{x}$. Como é imediatamente perceptível esta corresponde ao modo como a raiz quadrada de qualquer quantidade considerada pode ser calculada. O procedimento poderia ser esquematizado para alguns exemplos do seguinte modo:

X		y
25	\sqrt{x}	5
100	\sqrt{x}	10
10	\sqrt{x}	3.16227766
0.04	\sqrt{x}	0.2
0	\sqrt{x}	0
-9	\sqrt{x}	E

O quadro acima permite-nos perceber vários aspetos. O primeiro é que a função da ‘raiz quadrada’ apenas admite como argumentos possíveis números positivos (é esta a razão do erro na última linha), estes constituem o *domínio* da função. No caso da primeira linha da tabela apresentada o cálculo poderia ser assim apresentado: $f(25) = \sqrt{25} = 5$. Ou seja, para o argumento 25, o valor (ou imagem) da função é 5. O conjunto de todas as imagens possíveis constitui o *contradomínio* da função.

Para distinguirmos com clareza o paralelo consideremos agora uma *função proposicional*. Uma *função proposicional* é uma expressão da forma ‘ fx ’ que é passível de dar origem a uma *proposição* quando um símbolo apropriado substitui a ocorrência da variável. Por exemplo, ‘ x é um gato siamês’ é uma função proposicional. Ora, a função proposicional abrange todos os possíveis valores de x , por exemplo, ‘o *Kenshin* é um gato siamês’ e ‘o *Tom* é um gato siamês’. Aquilo que a função proposicional define é um determinado *conjunto* de proposições. Ora, utilizando o *quantificador* apropriado é possível considerar ou o *produto lógico* de todas as proposições dessa forma ou a sua *soma lógica*. No primeiro caso afirmamos que *todas* as proposições dessa forma são verdadeiras (pelo que utilizamos o *quantificador universal*), no

segundo caso que *pelo menos uma* das proposições dessa forma é verdadeira (pelo que utilizamos o *quantificador particular ou existencial*)⁶⁸.

Vamos imaginar que eu instruía a alguém que me trouxesse dois gatos. Ele não teria qualquer problema em perceber a instrução que lhe tinha sido fornecida. Agora vamos supor que eu, num arroubo de excentricidade, lhe dizia antes algo como ‘Traz-me a ‘raiz quadrada de nove’ gatos.’. Esse alguém acharia, naturalmente, a minha frase estranha, mas ainda assim mais uma vez não teria dificuldade em perceber o sentido da mesma: o que eu queria era que ele me trouxesse todos os meus três gatos. O momento fundamental chega agora... Vamos supor que eu dizia somente ‘Traz-me a raiz quadrada de gatos.’. Ora, a minha instrução causaria perplexidade no ouvinte, que apenas me poderia responder ‘A raiz quadrada de quê?’. Uma função matemática é uma expressão fundamentalmente incompleta, que apenas adquire um sentido na medida em que lhe é atribuído um número como argumento e que, dessa maneira, lhe possibilita que um valor seja calculado. A tese, então, é que um predicado é uma expressão tão incompleta quanto uma função matemática e que, portanto, uma propriedade (que é o correlato ontológico do predicado) é uma entidade incompleta.

O aspeto que está a ser exposto poderia ser reforçado do seguinte modo. Vamos supor que eu dizia a alguém: ‘O *Kenshin* é um gato. O *Sano* é um gato. O *Yahiko* é um gato.’. Perante isto esse alguém retorquia-me da seguinte maneira: ‘Então e que gato é esse que é, simultaneamente, o *Kenshin*, o *Sano* e o *Yahiko*?’. A minha resposta apenas poderia passar por lhe notar a profunda confusão que ele estava a fazer, uma vez que ele confundia *nomes próprios* com *predicados* (e *objetos* com *propriedades*). Estas duas classes de entidades são irreduzíveis uma à outra. A expressão predicativa ‘_ é um gato’ na proposição ‘O *Kenshin* é um gato’ denota, portanto não uma *forma simpliciter*, mas uma *forma individualizada* que é inseparável do próprio *Kenshin* e que não pode ocorrer em mais lado nenhum.

Ainda assim seria impreciso pensar-se que a análise (canónica) moderna e a tomista são indistinguíveis entre si, pois elas diferenciam-se mediante as condições de verdade que invocam. Uma proposição da forma da que está em (1.2.10) é, de acordo com a análise moderna, interpretada como uma afirmação de pertença a um conjunto ou como referindo-se aquelas propriedades cuja possessão ou carência constitui o critério pelo qual um objeto é ou não denotado por um termo. A proposição (1.2.10) seria verdadeira, se e apenas se, o *Kenshin* fosse um membro do conjunto de todas as coisas de coloração *pointed* (constituindo

⁶⁸ Cf. Frank Plumpton Ramsey, *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays* (London: Routledge, 1931), 8.

o considerado conjunto a *extensão* do termo) ou se o *Kenshin* possuísse a propriedade *pointed* (sendo esta propriedade considerada como que uma entidade abstrata platônica e correspondendo à *intensão* do termo). No entanto, como já tivemos ocasião de mencionar, na ontologia de Aquino não existem propriedades abstratas, mas substâncias e as *suas* formas individualizadas, sejam estas substanciais ou acidentais⁶⁹. Neste contexto o que torna (I.2.10) verdadeira é a atualidade da coloração *pointed* do *Kenshin*.

2.2A estrutura de atribuições primárias de existência

Desviemos agora a nossa atenção para o verbo da proposição, que é o verbo *ser*. A função imediata que ele cumpre é ligar o sujeito e o predicado de modo que daí resulte uma nova unidade sintática, que é justamente a proposição. No entanto, e recuperando a análise já iniciada em momento anterior, ele retém a função que possui quando surge como predicado absoluto, ou seja, denotar existência real. Consideremos uma proposição como:

I.2.11 O *Kenshin* é.

O verbo aqui significa a *existência* do objeto referido pelo sujeito de uma forma *absoluta*, ou seja, o seu próprio ato de ser. Já numa proposição como (I.2.10) significa a existência ou a atualidade do sujeito já não de uma forma absoluta (*simpliciter*), mas com *qualificação* (*secundum quid*), ou seja, no que respeita ao sentido do predicado que lhe é atribuído. No caso significa não a existência do *Kenshin*, mas a existência da coloração *pointed* do *Kenshin*, ou seja, não considera a existência ou a atualidade do *Kenshin* de uma forma absoluta, mas no que respeita à sua coloração. Notemos que a proposição (I.2.10) é verdadeira apenas se o *Kenshin* realmente existir e como ele é, essencialmente, um gato, a existir sequer ele apenas pode ter uma natureza felina. Isto torna-se evidente quando o verbo *ser* não é utilizado como um predicado absoluto, mas como uma cópula que liga ao sujeito um *predicado essencial*. No caso teríamos:

I.2.12 O *Kenshin* é um gato.

⁶⁹ Cf. Gyula Klima, "Theory of Language", in: *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies e Eleonore Stump (New York: Oxford University Press, 2012), 371.

O verbo ser cumpre ainda a função de significar a existência ou o *ato de ser* do *Kenshin*, mas expressamente impõe a determinação da essência felina ao *ato de ser* que ele tem, o que indica o modo preciso como o *Kenshin* existe: para ele existir é existir-enquanto-gato⁷⁰. Já na proposição (I.2.10) o que lhe é atribuído é uma determinação accidental. Aí a existência do *Kenshin* é afirmada não de um modo absoluto, mas no que respeita ao acidente significado pelo predicado, no caso a sua coloração. Eis porque a função copulativa na proposição é exercida por um verbo que, primariamente, significa *existência real* de objetos individuais. Como o próprio Aquino o coloca:

“A razão porque ele [Aristóteles] mantém que o verbo ‘é’ *co-significa* composição é porque ele não significa composição primariamente, mas secundariamente; pois ele primariamente significa o que é percebido numa atualidade absoluta: pois ‘é’, quando dito simplesmente, significa existir em ato, e dessa maneira ele atua como um verbo. No entanto, uma vez que a atualidade, que é o que o verbo ‘é’ principalmente significa, é a atualidade de toda a forma, seja ela substancial ou accidental, quando pretendemos significar que qualquer forma ou ato realmente inere num sujeito, significamo-lo por intermédio do verbo ‘é’, seja de uma forma absoluta ou com qualificação.”⁷¹.

A apresentada teoria de predicação pode ser apelidada de *teoria da inerência* e expressa do seguinte modo:

A predicação de um termo comum F a um indivíduo u é verdadeira se e apenas se a forma significada por F em u é atual, ou seja, *existe*⁷².

Consequentemente para cada afirmação de predicação, singular, afirmativa e verdadeira deve *existir* uma forma individual, que é traduzida na proposição pela atribuição do predicado ao sujeito. No entanto, essa forma individual não deve ser tida como possuidora de existência (ou seja, como ente) do mesmo modo que os objetos individuais aos quais inerem. Ainda

⁷⁰ Todo o ente *existe* como aquilo que ele mesmo é, com qualificação, ou seja, *existe-enquanto-f*, sendo f um termo representativo de uma espécie geral. O *Kenshin existe-enquanto-gato*, do mesmo modo que o Cristiano Ronaldo, por exemplo, *existe-enquanto-homem*.

⁷¹ *In Peri herm.*, lib. I l. 5 n. 22: “Ideo autem dicit quod hoc verbum est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est, vel simpliciter vel secundum quid: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum est significat compositionem.”.

⁷² Cf. Gyula Klima, “The Semantic Principles underlying Saint Thomas Aquinas’s Metaphysics of Being”, *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996), 106.

assim, quer em atribuições de propriedades essenciais quer em propriedades acidentais o que é atribuído é genuinamente real⁷³. Já uma afirmação do género ‘Homero é cego’ não afirma a existência de algo como a cegueira no sujeito da proposição, mas antes a inexistência da visão em Homero. Para este a presença da sua cegueira não é a existência de algo para lá da inexistência da sua visão. Em predicções de privações o verbo não simboliza a presença de algo verdadeiramente existente, pois a privação é justamente o negativo de uma qualidade positiva oposta que, esta sim, teria *ser* caso estivesse presente. Ainda assim, a cegueira é, de alguma forma, presente, ainda que remeta sempre para a qualidade da qual ela é a ausência. O ser das privações é, por isso, uma pura existência de razão, um *esse rationis*, pois a sua presença deriva não só do modo como as coisas mesmas são, mas também do modo como a realidade é concebida pelo espírito humano. O verbo *ser* tem, por isso, um uso focal, primário, que é expresso aquando da atribuição de existência real a substâncias primeiras. Os seus usos secundários são os que ocorrem em predicções formais, ou seja, quando uma propriedade essencial ou acidental é atribuída a um objeto.

Uma atribuição absoluta de existência seria algo com a seguinte forma:

1.2.13 x é (ou existe).

Já a atribuição de um predicado essencial (ou substancial) seria algo como:

1.2.14 x é S

⁷³ Apesar de ser apenas uma metáfora (e de, por isso, dever ser recebida com os cuidados que todas as metáforas merecem) Barry Miller utiliza uma imagem que será útil para se perceber esta relação entre *particulares concretos* e *propriedades*. Vamos considerar uma *almofada de alfinetes*. Ora, ela fará as vezes de um particular. Cada alfinete que pode ser espetado na almofada representa uma *propriedade*. Poderíamos ter um alfinete que representasse, por exemplo, a cor. Quanto mais alfinetes colocássemos na almofada mais complexa seria a entidade. Alguns alfinetes representariam *propriedades essenciais* e outros *acidentais* – Miller não o diz, mas esta será uma das limitações da metáfora, como notámos no corpo do texto *propriedades essenciais* deverão ser tidas como exemplificadas *pelo* indivíduo e não *no* indivíduo. Note-se desde já que não é admissível a hipotética existência de uma *almofada* desprovida de qualquer *alfinete*: isso corresponderia a um *particular nu*, cuja possibilidade será rejeitada. O momento chave da presente reflexão é agora: vamos supor que temos um singularíssimo alfinete que representa a *existência*. A questão é: como devemos pensar a relação entre a propriedade e o particular? No caso habitual o particular (como a almofada) já *está aí* para que lhe possa ser atribuída a propriedade. Não obstante, no caso do *alfinete* da existência não se deveria considerar qualquer espécie de presença prévia da almofada. Se a existência é *aquilo pelo qual alguma coisa não é nada*, então simplesmente não está disponível qualquer particular previamente a *receber* a existência. Digamos, antes da almofada existir ela não pode ser sequer referida e, portanto, é verdadeiramente inconcebível. Isso significa que no caso singularíssimo da existência precisamos de outra metáfora para traduzir a sua relação com qualquer particular.

Uma atribuição de predicação de existência completa, qualificada de acordo com o significado do seu predicado essencial seria algo com o seguinte esquema:

1.2.15 x é (atual) de acordo com o modo de algo que é S ⁷⁴.

No que respeita ao *Kenshin* teríamos algo como:

1.2.16 O *Kenshin* é (atual) de acordo com algo que é um gato (ou, numa formulação alternativa, de acordo com a sua *felinidade*).

Uma vez que, como teremos oportunidade de estudar mais aprofundadamente em momento posterior, em todo o ente ocorre uma distinção real entre a existência e a essência⁷⁵, então o que é afirmado em (1.2.15) é distinto do que surge em (1.2.13), ou seja, o que é determinado numa predicação qualificada é distinto do que é significado numa predicação absoluta. A qualificação impõe uma determinação e, conseqüentemente, uma limitação ao sentido do predicado aquando de uma atribuição *inqualificada* ou absoluta. Um ente apenas pode existir de acordo com a determinação imposta pela sua essência: ele apenas pode ser (existir) de acordo com o *modo de ser* (ou seja, de acordo com a essência) que é próprio da espécie à qual pertence. O *Kenshin* apenas pode existir de uma determinada forma, como um gato existe. Existir (ou viver) de um outro modo (como um Homem, por exemplo) seria para ele, simplesmente, deixar de ser aquilo que é, ou seja, de existir. Para o *Kenshin* ‘existir’ é sinónimo de ‘existir-enquanto-gato’. Apenas no caso singularíssimo de uma instância na qual *não* ocorre distinção entre a sua essência e a existência seria uma predicação qualificada coincidente com uma predicação absoluta: nesta circunstância a qualificação não imporá nenhuma determinação ou limitação ao predicado posto de uma forma absoluta. Essa instância simplesmente é. Será, por isso, *existência absoluta*, *pura existência* ou *existência subsistente*. Tal

⁷⁴ Cf. Klima, “Theory”, 382.

⁷⁵ Seguindo Pasquale Porro em *Tomás de Aquino – Um Perfil Histórico-Filosófico*, página 26 a 29, poderíamos apresentar sucintamente a justificação desta afirmação do seguinte modo: o que não pertence ao conceito de uma essência vem de fora e não faz dela parte; dos entes que compõem a nossa experiência é possível uma consideração da sua essência sem atender à questão se eles existem ou não; isso significa que a existência é diferente da essência e se acrescenta a ela. Da nossa parte, portanto, parece-nos que a tese a defender é a de uma distinção real entre *essência* e *existência*, evitando quer a posição posterior representada por Egídio Romano, para quem a *essência* e a *existência* diferem entre si como duas *coisas*, quer a representada por Henrique de Gand, para quem a *essência* e a *existência* de um determinado objeto têm significados distintos (portanto, diferentes *intensões*), mas que não podem ocorrer separadamente (portanto, têm a mesma *extensão*), pelo que a *essência* e a *existência* são simplesmente diferentes aspetos do mesmo conteúdo *quiditativo* de uma coisa.

como a atribuição de existência a um acidente é diminuída em relação à sua atribuição a substâncias primeiras (como veremos este é um dos primeiros momentos em que somos forçados a considerar diferentes modos de existência), também a atribuição de existência a entidades cuja identidade ou essência é daquela distinta é diminuída em relação à atribuição de existência a uma entidade cuja essência *não* seria distinta da sua existência. Dessa maneira ainda que os objetos da nossa experiência sejam epistemologicamente anteriores, pois são mais claramente conhecidos, eles existem num sentido derivado ou secundário.

A relação entre a lógica e a metafísica pode ser equacionada de um outro prisma. Consideremos uma sentença como:

1.2.17 O triângulo é uma figura geométrica de três ângulos e três lados.

Uma proposição como esta é uma definição geométrica e puramente formal, que torna explícita a natureza ou o significado de um termo. Como é uma proposição puramente analítica a sua verdade é necessária e intemporal. Não há nada que possa suceder no Céu ou na Terra que afete o seu valor de verdade. No entanto, com a exceção das mencionadas proposições analíticas, a *verdade* e a *falsidade* não são propriedades necessárias das proposições⁷⁶. Atente-se ao notório contraste com a proposição (1.2.10). Se a Janeiro de 2017 a proposição é *verdadeira* houve, no entanto, um tempo antes do *Kenshin* nascer.

O aspeto considerado não só é de indiscutível importância para o nosso estudo, como também de extrema complexidade pelo que vamos aqui dedicar-lhe mais algum espaço. Entre as diversas contribuições para o pensamento que devemos ao Estoicismo está a conceção segundo a qual os portadores primários de valor de verdade são as proposições⁷⁷. Ora, quando a proposição considerada é uma frase geral, entendendo por esta uma proposição universalmente quantificada de um modo que não admite qualquer restrição ou existencialmente quantificada com o verbo no presente, mas interpretado intemporalmente, a proposição não pode mudar de valor de verdade nem de sentido, desde que o significado das palavras constituintes se mantenha constante⁷⁸. Desta maneira, o *quantificador particular ou existencial* tende a ser compreendido de uma forma intemporal, por exemplo como ‘algo foi,

⁷⁶ Cf. Christopher John Fards Williams, *What is Truth?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 89.

⁷⁷ Cf. Ricardo Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism* (Aldershot: Ashgate, 2005), 34.

⁷⁸ Cf. Kneale e Kneale, *Desenvolvimento*, 160.

é ou será⁷⁹. Uma vez que uma ocorrência do quantificador existencial é interpretada como uma sucessão (finita ou infinita) de disjunções, cada uma delas correspondendo aos diversos *exemplos de substituição* admitidos, o desafio maior com o qual esta interpretação se tem que defrontar é o estatuto dos indivíduos (e dos acontecimentos) futuros que, aquando da enunciação da proposição, são ainda apenas possíveis.

A solução estoica para esta problemática é interpretar o princípio segundo o qual ‘*cada proposição é verdadeira ou falsa*’ não de acordo com a tese de que cada proposição preditiva será verdadeira ou falsa no momento que é determinado pelo seu indicador temporal, mas que cada proposição referente a um estado de coisas futuro é *já* verdadeira ou falsa. Uma vez que a proposição (I.2.10) é verdadeira a Maio de 2014 (a data de nascimento do *Kenshin*), então a Janeiro de 2014 (ou a qualquer data anterior a essa) ela era já sempre verdadeira.

O argumento precedente estará dependente da possibilidade de o *Kenshin* poder ser concebido e constituir-se como o referente de uma proposição antes mesmo de existir. Ele pressupõe, portanto, que os indivíduos previamente a existirem estão, de alguma maneira, já *aí*. A primeira cautela a ser tomada será ter a consciência de que a doutrina apresentada *não* é tomista, pois Tomás expressamente, quando reflete em torno da problemática da criação no *De Potentia*, afirma o seguinte: “Deus no mesmo ato dá existência e produz aquilo que recebe existência, pelo que não se segue que este ato requeira algo pré-existente.”⁸⁰. A descrição apresentada estará mais de acordo com os sistemas de Avicena, Henrique de Gand e, nos nossos dias, Alvin Plantinga. Como veremos Avicena foi um dos primeiros a reconhecer o incontornável papel ontológico que a existência deve cumprir. A dificuldade com a qual se deparou deve surgir em todo o sistema que afirme a primazia da existência e a relativa dependência ontológica atribuída à essência, pois se esta é destituída de toda a positividade, então *nada* está presente sobre o qual a existência poderá, posteriormente, sobrevir.

Para percebermos o modo como o filósofo persa procura contornar esta dificuldade é necessário ter em consideração, antes de mais, a sua doutrina da indiferença da *essência*. Uma essência não é nem universal, nem particular, nem atualmente existente ou atualmente inexistente⁸¹. Se assim é, isso significa que a essência pode ser tomada em si mesma, em sentido absoluto, independentemente da sua realização num indivíduo atual. Em si mesma a essência

⁷⁹ Cf. David Braine, *The Reality of Time and the Existence of God – The Project of Proving God’s Existence* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 87.

⁸⁰ QDP., q. 3 a. 1 ad 17: “quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti”.

⁸¹ Cf. Jules Janssens, “Henry of Ghent and Avicenna”, in: *A Companion to Henry of Ghent*, ed. Gordon A. Wilson (Leiden: Brill, 2011), 68.

não é mais do que a própria essência⁸², que não é, sequer, dependente da sua consideração por um intelecto divino, pois se assim fosse uma consideração absoluta das essências estaria ainda sujeita a um tipo de existência, mesmo que fosse algo como uma pura existência intelectual na mente de Deus. A essência, como tal, pode ser pensada mesmo prescindindo de toda a forma de existência, ainda que, de facto, ela nos apareça sempre acompanhada por, pelo menos, uma forma de existência, seja ela física ou mental⁸³. A existência neste sistema, como será constatado por Averróis, não pode ser mais do que um acidente.

Esta indiferença da essência em relação à existência é herdada por Henrique de Gand de Avicena⁸⁴. A essência torna-se, diríamos deste modo, como que um intermediário entre a criatura plenamente determinada e as ideias divinas. A essência da criatura já se distingue da ideia divina por ser possuidora de uma existência que lhe é própria, o *esse essentiae*, pelo que ao nível da criatura, ou seja, ao nível dos objetos singulares da nossa experiência, encontra-se ainda o *esse existentiae*. A criatura emerge como uma entidade compósita, resultado da convergência do ser da essência e do ser da existência. Assim, uma essência pode ter uma existência que não é meramente ideal, mesmo que não seja exemplificada por nenhum objeto. Não seria por ser destituída de *esse existentiae* que uma essência se tornaria menos real. No entanto, como se percebe, tudo aquilo que tem *esse existentiae* deve ter também *esse essentiae*⁸⁵.

Já Alvin Plantinga considera a presença, em qualquer objeto, de uma propriedade particular: a propriedade de *ser aquele objeto particular* ou a propriedade de *ser idêntico aquele objeto particular*, que ele denomina de *haecidade*⁸⁶, que pode ser definida do seguinte modo: *haecidade* é uma essência, *E*, que é *única* de um determinado objeto *x*, de tal maneira que *x* possui *E* essencialmente e não é possível que um objeto distinto de *x* possua *E*. Curiosamente Plantinga qualifica uma posição deveras próxima da que adotamos no nosso trabalho, para dela se demarcar. Apoda-a de *atualismo* e caracteriza-a do seguinte modo: o *atualismo* é aquela

⁸² Cf. P. Porro, *Tomás de Aquino – Um Perfil Histórico-Filosófico*, trad. de Orlando Soares Moreira (São Paulo: Edições Loyola, 2014), 25.

⁸³ Cf. Porro, *Tomás de Aquino*, 85.

⁸⁴ Cf. Mário Santiago de Carvalho, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), 274.

⁸⁵ Cf. Giorgio Pini, “Scotus and Avicenna on What it is to Be a Thing”, in: *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse e Amos Bertolacci (Berlin: De Gruyter, 2012), 380.

⁸⁶ Cf. James E. Tomberlin e Peter Van Inwagen (ed.), *Alvin Plantinga* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985), 92. Como o próprio Plantinga esclarece na citada obra, em particular na página 79, não só esta concepção pode ser remontada até Boécia e, particularmente, Duns Escoto, como a própria terminologia é herdada do Doutor Subtil.

posição que nega que os objetos que não existem têm, ainda assim, alguma espécie de *ser*, pelo que não é verdade que alguma coisa exista que não seja atual e ainda (a consequência que é claramente repudiada por Plantinga) que não existe nada que seja possível, mas não atual. A tese do *atualista* é, portanto, que nada é, nem é possível que seja, um objeto não existente. Não obstante, naturalmente poderiam ter existido outros objetos que não aqueles que realmente existem. O que se nega é que as coisas que não existem de alguma maneira *sejam*: não há objetos que não existem.

Ora, Plantinga aceita o princípio com o qual terminámos o parágrafo anterior, mas avança com uma nuance: é verdade que não há objetos que não existem, mas de alguma maneira as *essências não exemplificadas* ainda são. Ora, entre essas *essências não exemplificadas* reside aquilo que Plantinga denomina de *haecidades*: como mencionámos, seria a propriedade de ser *aquele mesmo* objeto ou a propriedade de ser *idêntico* com aquele objeto. Como reconhece Plantinga, para o *atualista*, Sócrates, caso não tivesse existido, não seria nada de todo, ou seja, ele não seria ainda assim uma entidade que podia ter existido, mas, por acaso, não existia. Mais ainda, caso Sócrates nunca tivesse existido nenhuma das suas propriedades existiria, incluindo a sua *haecidade*, e nenhuma proposição poderia ser formulada acerca dele.

A solução de Tomás para a aporia apresentada será considerada num momento posterior deste trabalho, mas para já o que importa destacar é que a doutrina do Aquinatense não aprova o recurso que passa por atribuir uma existência própria às essências. Ainda assim deve ser sublinhado que a existência não corresponde a uma característica empírica, perceptível através dos sentidos, que faça parte da descrição de um objeto singular e não pode, conseqüentemente, ser conceptualizada do mesmo modo. Se se diz que ‘um gato é’, que ‘o castanho é’ ou que ‘quatro quilos de peso são’ não se está a sustentar uma relação de igualdade ou equivalência entre ‘gato’, ‘castanho’ e ‘quatro quilos’. Em cada uma destas proposições a existência simplesmente desaparece de vista, para se tornar sinónima daquilo que ela mesma afirma. Se se afirmar que ‘um gato é’ simplesmente estamos a dizer que algo, uma substância, é aquilo mesmo que ela é, no caso um gato. No caso, quando digo ‘o *Kenshin* é’, tudo aquilo que estaria a afirmar é que ele é *ele mesmo*; para ele *ser* ou *existir* é ser ele próprio, de tal maneira que perder a identidade seria o mesmo que deixar de existir. O que estamos a assistir é ao ressurgimento de uma conceção que já encontrámos. O que é existir? É ser idêntico a si mesmo, é ser a sua própria essência. A indagação pela existência torna-se coincidente com a busca pelo ‘*quid est*’, pela quididade. Dizer que um ente é significa o mesmo que dizer que ele é um ente e ser um ente é ser, simplesmente, uma determinada essência. A substância, que é

a sua essência e é fixada na sua *definição*, é o seu próprio ser e é por ela que qualquer ente é uma realidade. O que existe? A essência e nada mais, no seu máximo grau de atualidade. Tudo o que existe é uma essência individual, um objeto ou uma substância, assim como a essência individual é o que existe. Poder-se-ia pensar que, ainda assim, neste momento seria legítima a pergunta ‘mas porque é que, afinal, cada essência existe?’, ao que alguém responderia que essa pergunta simplesmente não faz sentido: ela existe porque é o que ela é e nada mais há a dizer. A existência de qualquer objeto é, simplesmente, o próprio objeto e a existência como algo distinto dos indivíduos desaparece de consideração. Para qualquer objeto x , a existência de x seria simplesmente o próprio x , pelo que não existiria qualquer diferença entre x e a existência de x e nenhuma diferença entre x e o facto de x realmente possuir existência⁸⁷. Não existiria nada na realidade que corresponderia a algo que os indivíduos partilhariam e em virtude do qual eles existiriam. Ainda assim é necessário destacar que esta resposta (que não será aquela a ser explorada neste trabalho) já diverge daquela que é a abordagem maioritária na tradição analítica. Esta, como já foi sugerido e será analisado mais demoradamente num momento posterior, divorcia por completo a existência dos indivíduos: aquela poderá ser a propriedade de um conceito, de uma classe ou de uma função proposicional, talvez a propriedade relacional de ser exemplificada ou de ter, pelo menos, um exemplo de substituição verdadeiro.

O mundo descrito é um mundo que desconhece a distinção entre a essência e a existência e que, por isso, reduz a segunda à primeira. A existência individual de uma criatura é a sua própria essência. Para o *Kenshin* existir seria apenas continuar a ser um gato, a possuir a sua natureza, ou essência, felina. Persistir na existência não é mais do que continuar a possuir a mesma essência e perder a existência seria deixar de ser um gato⁸⁸.

Esta questão é capital para a própria possibilidade de se desenvolver uma *metafísica* no sentido estrito (tomista) do termo. Pois a *metafísica* é aquela ciência ou aquele discurso que considera tudo *aquilo* que existe, simplesmente enquanto *existente*. Aquilo que existe é sempre um ente, ou seja, uma essência ou uma natureza individual. Neste ponto qualquer seguidor de Tomás não pode deixar de concordar com a visão precedente. A existência é, antes de mais, a existência de alguma coisa determinada na realidade, pois de outro modo seria uma mera abstração, talvez um princípio transcendental, mas já não ontológico. Primeiramente o nosso encontro com a existência dá-se por intermédio de entes particulares que existem. No

⁸⁷ Cf. Vallicella, *Paradigm Theory*, 30.

⁸⁸ Cf. A. Kenny, *São Tomás de Aquino*, trad. de Maria Manuela Pessegueiro (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1981), 97.

entanto, aquilo para onde o tomista desvia em especial a sua atenção é para o segundo momento da definição, para o exercício de existência, para o *existir* ou o *ato de ser* ele próprio. Sem a possibilidade de singularizar a *existência* não há metafísica.

O Aquinatense herda a doutrina da distinção entre a existência e a essência dos pensadores muçulmanos Alfarabi e Avicena que, por sua vez, se inspiraram numa célebre anotação feita por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores* entre duas modalidades de questionação, a que tem como fito o que algo é e a que indaga se ele é⁸⁹. Esta descoberta, a da realidade da existência como algo distinto da essência, é o grande marco da história da metafísica e a sua condição de possibilidade. A segunda grande revolução, que corresponde à contribuição do dominicano, passa por corrigir a prioridade que no sistema aviceniano é ainda privilégio das essências. O que é *verdadeiramente real*? A história da ontologia é, não em pouca medida, a sucessão de diferentes respostas que foram elaboradas para esta pergunta. No cerne da realidade o pensador persa colocava a *essência*, imutável e idêntica a si mesma, detentora de um *ser* que lhe é próprio, independentemente da sua eventual atualização num objeto existente. A *existência*, em sentido próprio, é exterior à *essência* e sobrevem-lhe como um *acidente*. A grande realização de Tomás é perceber que a ordem inversa é a verdadeira: é a *essência* que deriva da *existência*⁹⁰. O correto não será afirmar que um qualquer ente existe porque é uma essência, mas sim que tem uma essência porque existe. A *existência* não é extrínseca aquilo que existe, mas é o que de mais íntimo nele há⁹¹. A distinção entre a *essência* e a *existência* é famosamente sustentada por Tomás de Aquino no quarto capítulo de *O ente e a essência* do seguinte modo:

“O que não faz parte do conceito da essência ou da quiddidade vem de fora e entra em composição com a essência, pois nenhuma essência se pode conceber sem os elementos que são partes da essência. Ora, qualquer essência ou quiddidade se pode conceber, sem que conceba nada a respeito do seu ser. Efetivamente, posso conceber o que é o Homem ou a Fénix e apesar disso ignorar se existem entre as coisas da natureza. Logo, é evidente que o ser se distingue da essência ou da quiddidade, exceto no caso de existir alguma coisa cuja quiddidade seja o próprio ser.”⁹².

⁸⁹ Cf. Marcin Tkaczyk, “A Debate on God: Anselm, Aquinas and Scotus”, in: *Ontological Proofs Today*, ed. Mirosław Szatkowski (Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012), 118-119.

⁹⁰ O esclarecimento desta relação de passagem permanecerá, para já, em suspenso, para ser recuperado no último momento do nosso trabalho.

⁹¹ Cf. E. Gilson, *Thomism – The Philosophy of Thomas Aquinas*, trans. by Laurence K. Shook e Armand Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2002), 166.

⁹² DEE, cap. 4: “Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse”.

O que Aquino nos tentará aqui fazer perceber é que se algo não é constituinte da nossa compreensão do que é uma determinada essência, é porque esse algo entra em composição com ela a partir de fora. Uma determinada essência pode ser compreendida abstraindo da questão de determinar se ela realmente existe ou não. No exemplo de Aquino, nós podemos perceber qual é a essência de um Homem ou de uma Fénix sem daí poder extrair qualquer conclusão acerca da sua existência (ou falta dela). Consequentemente, a existência (ou, no idioma de Aquino, o *esse*) é distinta da essência⁹³. Deste modo, para cada objeto que existe *não* é verdade que a sua existência seja, simplesmente, aquilo que ele mesmo é. Pelo contrário, a existência de cada ente contingente envolve uma relação com a existência-ela-mesma. Este género de teorias que afirma uma *distinção entre os indivíduos e a sua existência* pode assumir várias formas, como aquela de acordo com a qual a existência é uma propriedade dos objetos individuais ou a conceção segundo a qual cada indivíduo exemplifica a propriedade universal da existência.

A discussão em torno da distinção entre *essência* e *existência* tem uma longa história com momentos mais antigos e outros mais recentes. Para o ilustrar (reforçando a tese que pretendemos defender neste trabalho) vamos neste momento ler o modo como um autor contemporâneo, com credenciais no pensamento analítico, mas dialogando com a grande tradição metafísica ocidental, David Oderberg, defende a mencionada distinção⁹⁴. O princípio fundamental desta tese é o de que a existência real de uma entidade individual, para utilizar o nosso exemplo mais usual, do *Kenshin*, e a sua essência individual apesar de serem ontologicamente inseparáveis – não se pode verdadeiramente ter a essência do *Kenshin* separada da sua existência, uma vez que é esta que torna aquela atual – são realmente distintas.

Esta tese torna-se plausível se nós pensarmos que qualquer um de nós consegue apreender a sua essência independentemente de ajuizarmos que ele é, realmente, existente. Seguramente mais nenhuma personagem tem figurado tão intensamente ao longo destas páginas quanto o *Kenshin* pelo que, por esta altura, já todos sabemos claramente do que falo quando falo do *Kenshin*: falo do meu pequeno gato arraçado de siamês. Não obstante, quem ler estas linhas, percebendo claramente o que digo acerca do que o *Kenshin* é pode, ainda assim, ser *agnóstico* acerca da sua existência. Suporia talvez que, precisando para este trabalho de um exemplo,

⁹³ Cf. Gaven Kerr, *Aquinas's Way to God* (New York: Oxford University Press, 2015), 10.

⁹⁴ Cf. David S. Oderberg, *Real Essentialism* (New York: Routledge, 2007), 121-151.

limitei-me a *efabular* um gato arraçado de siamês e chamei-lhe *Kenshin*. Na verdade, na leitura que este *agnóstico* fará dos exemplos apresentados esse ceticismo não faz com que mude coisa alguma.

Mesmo para aquele que acredita que o *Kenshin* existe há variadíssimos aspetos acerca deste que lhe escapam: sabe que ele é um gato arraçado de siamês e nada mais. O que isto implica é que nós podemos apreender uma essência de uma entidade individual sem termos que apreender a sua essência *completa*. Naturalmente de muitos objetos no mundo é verdade que deles sabemos alguma coisa (e não sabemos outro tanto... ou talvez mais). Eu sou perfeitamente capaz de conduzir um automóvel e perfeitamente incapaz de reparar um motor de arranque. A questão é a seguinte: se deixarmos de lado um determinado aspeto caracterizador de uma entidade estou a fornecer dela uma descrição incorreta? Seguramente que alguém que conhece apenas o que disse acima do meu gato, mas que desconhece, por exemplo, que ele gosta de pescada cozida não fica, por isso, com uma compreensão do *Kenshin* fundamentalmente equivocada. No entanto, alguém que desconhecesse que as baleias amamentam os filhos e soubesse apenas que elas são animais marinhos (pensando então que elas eram peixes) seguramente que teria uma compreensão errada. Ora, como vimos o *agnóstico* em relação à existência do *Kenshin* seguramente que não tem dele uma ideia totalmente equivocada: afinal, entende-o, sempre que depara com uma ocorrência do seu nome, como aquilo que ele é, um gato arraçado de siamês e não, digamos, como uma cadela cruzada de *fox terrier* (como é a minha cadela, a *Luna*). A existência não é, como tal, constituinte da essência de entes contingentes.

Neste mesmo género de teorias surgem aquelas que afirmam que a existência é uma propriedade, mas não uma propriedade de indivíduos, podendo ser, por exemplo, uma propriedade de propriedades, uma propriedade de segundo nível ou a propriedade de ser exemplificado. A existência do *Kenshin* consistiria na exemplificação da propriedade de ser um gato. Como o *Kenshin* é um gato particular a sua existência deveria ser a exemplificação de uma propriedade que não poderia ser multiplicada, ou seja, que apenas poderia ser exemplificada por um (e apenas um) indivíduo no mundo. Mais ainda, por *precisamente* este indivíduo que o *Kenshin* é. Aquando da consideração das diversas conceções analíticas teremos mais a dizer em relação a este aspeto, mas podemos desde já observar que é possível distinguir no interior desta opção que consiste em entender a existência como uma propriedade de níveis superiores duas modalidades fundamentais: a já mencionada que vê a existência como uma propriedade de propriedades, em particular a propriedade de ser exemplificada, e a que

a entende como uma propriedade de mundos ou de domínios, nomeadamente a propriedade de ter pelo menos um membro (ou seja, de não ser vazio).

Quanto ao segundo momento um aparente problema desta tese é ter como consequência a sugestão, que se situa no limiar do absurdo, segunda a qual as proposições ou os juízos existenciais não remetem, no final de contas, para algo diretamente no mundo, mas para um domínio abstrato ou quase-abstrato e para o qual certas modalidades de discurso seriam apropriadas. Pelo contrário, como já foi enfaticamente defendido, todas as proposições pressupõem que o domínio de discurso ao qual se aplicam *não* é vazio. Ademais, será de legitimidade duvidosa a tentativa de quantificar sobre todas as coisas ou objetos de discurso de uma só vez devido aos paradoxos lógicos, famosamente estudados pelo próprio Russell e por Cantor, que são gerados por intermédio desse gesto⁹⁵. Ou seja, não só o domínio não pode ser vazio como também não pode ser exaustivo, pelo que existem sempre mais objetos do que aqueles sobre os quais se efetua o procedimento de quantificação⁹⁶.

Seguindo Barry Miller podemos sumariamente apresentar a posição que aqui é defendida do seguinte modo:

Nenhum indivíduo concreto pode ser referido antes de existir.

Se nenhum indivíduo concreto pode ser referido antes de existir, então ele não pode sequer ser concebido antes de existir.

Logo, nenhum indivíduo concreto podia ser concebido antes de existir⁹⁷.

Antes do *Kenshin* vir à existência não existia sequer a possibilidade da sua existência, pelo que ele não é como que a atualização de uma potencialidade que, de alguma maneira, já *lá* estava. A existência do *Kenshin* é, portanto, uma novidade absoluta na história do mundo e é-o de tal forma que insere como que uma fratura no tempo. Antes do seu nascimento ele era inconcebível e indizível: sobre ele nada podia ser dito, fosse verdadeiro ou falso. Tudo muda com a sua vinda à existência, o universo de discurso expande-se: é agora possível falar-se acerca do *Kenshin*. Essa mudança é tão fundamental que nem o seu futuro desaparecimento apagará essa alteração. O *Kenshin* é, *agora*, algo. Existe como aquilo que ele mesmo é, um

⁹⁵ Cf. Braine, *The Reality of Time*, 92-93.

⁹⁶ Poder-se-ia talvez ilustrar este ponto, não sem algum humor, com a célebre passagem de Shakespeare em *Hamlet*, “Existem mais coisas no céu e na terra, Horácio, Do que são sonhadas na tua filosofia”.

⁹⁷ Cf. Miller, *Existence*, 50.

pequeno gato arraçado de siamês e por isso jamais poderá desaparecer e tornar-se, simplesmente, nada, como se o mundo pudesse ficar completamente indiferente à sua passagem. Esse alheamento é impossível porque com ele o próprio mundo mudou essencialmente e mesmo depois do *Kenshin* desaparecer poderei continuar a falar, a contar histórias, acerca do meu gato de olhos azuis e focinho negro. Esta será uma reelaboração e reinterpretação possível das célebres palavras de Aquino no *De Potencia*, questão VII, artigo II: a existência como o ato de todos os atos e a perfeição de todas as perfeições.

Uma outra importante faceta desta relação a ser esclarecida desde já é a distinção que termos como *contingência* possuem quando considerados na metafísica ou na lógica. Um ente é contingente quando existindo poderia, ainda assim, nunca ter existido. É esta a contingência que afeta o *Kenshin* e é, portanto, uma *contingência ontológica*. Já no que respeita à proposição ‘*existem gatos*’ o que está em consideração é uma outra forma de contingência que poder-se-á designar de *contingência alética*. No caso a proposição é *verdadeira*, mas poderia muito bem ser *falsa*. Como imediatamente se percebe a segunda forma é fundada na primeira, uma vez que o valor de verdade da proposição categórica universal é determinado pela *existência real* de gatos individuais. O que determina o valor de verdade de uma proposição é, portanto, a relação que estabelece com um objeto externo. Uma proposição contingente requer um fundamento ontológico. Como se vai tornando evidente, uma explicação ajustada *do que* é para uma proposição contingente ser verdadeira deve possuir os recursos suficientes para explicar *porque* é uma proposição verdadeira. Como já Aristóteles nos adverte no nono livro da *Metafísica*, “não és branco por pensarmos que és branco, mas porque és branco, nós, que afirmamos isso, estamos na verdade”⁹⁸. No sentido oposto, apenas na medida em que um *facto* possui uma estrutura é que ele pode ser representado por intermédio da estrutura lógica de uma proposição. Em jeito de síntese do que foi sendo considerado poderíamos concluir que o conceito da existência é o conceito daquilo que é, necessariamente, *extra concetual*, pois é o que determina os indivíduos a serem atuais, reais ou existentes, não podendo ser compreendida em termos existencialmente neutrais. Qualquer teoria ou conceção que tente compreender a existência em termos existencialmente neutrais deve falhar enquanto explicação da *atualidade* ou da *existência real* de qualquer objeto. Deste modo a existência não pode, ela própria, ser um conceito, mas é antes uma determinação intrínseca das próprias coisas. Do mesmo modo que com a verdade, uma explicação adequada e unificada do que é para um indivíduo existir deve possuir os recursos adequados que permitam responder à busca

⁹⁸ *Metafísica* 1051b8.

pela justificação da sua existência. Uma teoria adequada da existência deverá, portanto, ter uma referência aquilo que constitui a existência real de um objeto, aquilo que o faz ser *algo* em oposição a *nada*.

O que foi sendo dito pode ser alvo de um outro tipo de análise, talvez de um pendor mais claramente metafísico, mas que nos conduz à mesma conclusão da leitura anteriormente exposta, a saber, que há uma pressuposição absoluta da existência, prévia inclusivamente a todo e qualquer procedimento de *logicização*.

A posição que pretende descortinar na lógica uma independência de todo o pressuposto existencial deverá, para ser coerente, sustentar que a mesma seria indiferente quanto à eventual *inexistência* de todo e qualquer objeto e, daí decorrente, deveria ser capaz de sustentar a coerência e possibilidade do *nada absoluto*. Ora, o *nada absoluto* não passa de um *pseudoconceito*, um *flatus voci*, impensável e *auto contraditório*. Assim é porque a tentativa de o determinar, para o poder pensar, implica que a ele seja atribuído o que ele exclui liminarmente, a saber, algo que o poderia especificar. No entanto, qualquer *algo* é sempre um determinado modo do Ser. O *nada absoluto* é uma noção paradoxal e absurda justamente porque envolve ou articula sempre aquilo que recusa à partida, precisamente um qualquer modo do Ser. A *possibilidade* é ela mesma sempre possibilidade-de-Ser e nunca pode, portanto, ser possibilidade-de-ser-do-nada-absoluto⁹⁹. Se procurarmos traçar uma afinidade com o célebre (mas breve) apontamento de Kant na *Crítica da Razão Pura*¹⁰⁰ acerca do nada, das diversas divisões consideradas pelo pensador prussiano as que nos importarão será a primeira (na qual nós pensamos num conceito para o qual não é dada nenhuma intuição de algum objeto que caia no seu escopo, ou seja, em que temos um conceito vazio, uma vez que carece de objeto) e a quarta (o *nihil negativum*), que se trata do impossível, porque contraditório, ou seja, quando efabulamos um conceito cujo conteúdo é contraditório, como um círculo quadrado ou, no exemplo do próprio Kant, uma figura retilínea de dois lados. Ora, o primeiro modo de *nada* distingue-se do quarto, pois este é logicamente impossível enquanto que aquele é meramente impossível para nós, uma vez que não pode ser dada nenhuma intuição que corresponda aquele conceito. O primeiro modo de nada é, portanto, uma mera ficção, um *ens rationis*, mas não contraditório, enquanto o quarto é um conceito oposto a toda a possibilidade e que, como

⁹⁹ Cf. L. B. Puntel, *Estrutura e Ser*, trad. de Nélio Schneider (São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008), 592.

¹⁰⁰ A reflexão de Kant em torno do *nada* situa-se de A 290 a B 349.

tal, se suprime a si próprio¹⁰¹. Ora, se procurarmos situar o nada absoluto de entre alguma destas divisões naturalmente apenas poderá ser deste último. No entanto, há um outro momento no *corpus* dos seus escritos no qual o pensador de Conisberga ainda mais claramente dilucida este aspeto. Devemos procurar já não no Kant da *Crítica da Razão Pura*, mas no Kant pré-crítico, justamente n' *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. No caso o que nos importa é a sustentação do princípio de que nada é possível a menos que alguma coisa seja atual ou, numa formulação positiva, se algo é possível então alguma coisa deve atualmente existir, que se constitui como o fundamento daquela possibilidade¹⁰².

Note-se que a conclusão que brota do raciocínio precedente, a de que necessariamente algo existe, *não é*, para já, a afirmação mais forte de que 'algo existe necessariamente'. A primeira é, simplesmente, uma modalidade *de dicto* e a segunda uma *de re*; por outras palavras, a primeira é atribuída à *frase* e a segunda a uma *coisa*. Utilizando o jargão dos *mundos possíveis*¹⁰³ para mais claramente determinar a diferença entre as duas proposições, a primeira diz-nos que um mundo possível não pode ser vazio e a segunda que há um objeto que existe em todos os mundos possíveis.

A demarcação que anteriormente foi exposta entre a *identidade* e a *existência* é a que ocorre entre esta última e todas as conceções ontológicas que sejam *existencialmente neutras*, entendendo por esta designação a pretensão de reduzir a *existência* a uma propriedade afim que todos os objetos atuais possuíssem. Alguns outros candidatos seriam a propriedade de ser o valor de uma variável ligada, de ser localizável no sistema espaço-temporal ou, simplesmente, a propriedade de ter propriedades. Nenhuma destas possibilidades captura aquilo que é para um objeto individual existir e a prova disso é a de que qualquer uma destas conceções ontológicas seria válida ainda que, por hipótese, se concebesse que nenhum objeto existe. Se se mantiver que 'existir' é sinónimo de 'ser-se portador de um determinado conjunto de propriedades' esta relação manter-se-ia ainda que nenhum objeto realmente existisse. A insusceptibilidade de ela ser falseada pela inexistência real de todo e qualquer objeto é a prova de que a teoria é incapaz de capturar aquilo em que consiste a *existência real ou atual*.

Este género de conceções o mais que pode atingir é a descrição das propriedades que cada objeto singular deve possuir *no pressuposto* de que, realmente, existe. Em suma, o máximo que

¹⁰¹ Cf. Carol A. Van Kirk, "Why did Kant bother about 'nothing'?", *Southern Journal of Philosophy* 28 (1) (1990), 133-147.

¹⁰² Cf. Peter Byrne, *Kant on God* (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007), 40.

¹⁰³ Um *mundo possível* é, simplesmente, um modo como as coisas podem ser. A problemática dos *mundos possíveis* é imensa e não nos é sequer possível aflorá-la, mas a utilização desta expressão permite clarificar as teses em confronto. O nosso uso do termo é, portanto, motivada por questões pragmáticas, sendo que nos vamos isentar de discutir os problemas que emergem respeitantes à determinação precisa da natureza dos mundos possíveis.

uma concepção deste género pode alcançar é ser *extensionalmente* correta. Não são, portanto, teorias acerca *da* existência, mas acerca *do que* existe, sendo que, em concordância com o que foi explanado, a *existência* deve ser distinguida *daquilo que* existe. É à *existência* que se atribui aquilo que Plotino no nono tratado da sexta *Enéada* imputava ao *uno* ou à *unidade*: é pela *existência* que aquilo que existe pode existir¹⁰⁴. Uma teoria válida da existência deverá desenvolver-se a partir da existência real de um objeto atual, pois apenas desse modo poderá dar conta daquilo em que ela consiste.

O que foi atrás referido é de capital importância para o nosso trajeto: antes de mais *o que* existe são os objetos, os entes, da nossa experiência quotidiana. Este livro que tenho ao meu lado na mesa existe, este computador no qual escrevo estas linhas existe, este gato que dorme no sofá embalado pelos raios de sol que entram pela janela existe. É com a pura facticidade, com o *datum* da existência concreta que, aqui e agora, se impõe aos nossos sentidos e ao nosso juízo, que toda a reflexão metafísica pode ter o seu início. Se, como nos diz Platão celebrenemente no *Teeteto*, em 155d, e Aristóteles repete na sua *Metafísica*, em 982b 10, toda a filosofia tem o seu início com o espanto, com algo nos surpreende e maravilha, a *maravilha* de todas as *maravilhas* é que *algo* exista, ainda que, como veremos no momento oportuno, para alguns este assombro não é mais do que uma ilusão a ser dissipada, sendo que, não nos coibimos desde já de advertir, o aparente absurdo desta tese é que tenta uma explicação *existencialmente neutra* da própria *existência*. Antes de mais, portanto, a *existência* é a existência *dos* indivíduos e não pode ser divorciada deles. É do genitivo subjetivo que aqui se trata, pois a existência real de um objeto é aquilo *pelo qual* ele é algo e não *nada*¹⁰⁵. Há, portanto, uma cesura absoluta entre *existência* e *não-existência* e é a sua constatação que aqui nos conduzirá.

Reparemos que as conclusões dos dois parágrafos precedentes parecem conflitar entre si: por um lado a questão metafísica anda em torno da existência ela mesma, ou seja, é fundamentalmente sobre *a* existência e não sobre *o que* existe, mas, por outro, aquilo com o qual deparamos no mundo é com diferentes entes que, eles sim, existem. A solução para esta tensão apenas poderá ser aludida ao longo do nosso estudo, sendo que o que se poderá, desde já, dizer é que a plena determinação do modo como cada indivíduo existe situa-o numa relação com o *existir*. O *Kenshin* existe, mas, de um modo que será esclarecido mais adiante, a sua existência é distinta daquilo que ele mesmo é; já o outro polo da relação deverá ser

¹⁰⁴ *En.* VI, 9, 1: “Todos os seres pela unidade são seres” (tradução minha a partir da versão espanhola).

¹⁰⁵ Cf. Vallicella, *Paradigm Theory*, 10.

caracterizado inversamente, ou seja, pela identidade entre a existência e a sua essência. O *Kenshin* é, por isso, ontologicamente dependente do outro momento da relação e essa dependência, naturalmente, apenas pode ser assimétrica. Afinal, o que aqui se trata é da pura presença ontológica do *Kenshin*: porque ele é *algo* e não *nada*. Este aspeto é determinante, pois, afinal, alguém poderia colocar em questão que a presença ontológica do *Kenshin* merecesse (ou requeresse) qualquer consideração adicional. É necessário demonstrar que esta posição não é satisfatória e não o é porque para cada indivíduo que existe é concebível que ele nunca tivesse existido. O *Kenshin* (ou qualquer outro objeto contingente) existe porque a isso é determinado, ou seja, porque estabelece uma relação com algo que o determina a existir, tendo esse outro polo da relação que ser *atualmente existente* (pois apenas assim a explicação da existência do *Kenshin* não seria existencialmente neutra) e de um modo diverso do próprio modo (contingente) de existir do *Kenshin*. Torna-se neste momento necessário atender à distinção entre *propriedades internas* e *externas* que, por sua vez, pressupõem a diversidade entre *propriedades essenciais* e *acidentais*. Uma *propriedade essencial* de um objeto é uma propriedade sem a qual esse objeto não existiria, sendo que nem todas as propriedades de um particular são essenciais. *Propriedades relacionais* são aquelas que se estabelecem entre dois ou mais objetos, sendo que quando as *propriedades relacionais* são também *essenciais* para um objeto são consideradas *internas*. Por exemplo, é uma propriedade essencial da cidade de Coimbra que ela se situe a norte da cidade de Lisboa. Retornando ao caso do *Kenshin* é evidente que a relação que ele estabelece com aquilo que o determina a existir não pode ser externa, pois uma relação externa é aquela cuja ausência não afeta a existência ou as propriedades essenciais de um objeto. Desse modo, se a existência do próprio objeto consiste nessa relação é evidente que ela apenas pode ser interna.

A *existência* deverá, portanto, *existir* de um modo subsistente ou paradigmático, pelo que a ciência *do ser* só é possível se o próprio ser ocorrer ou se puser a si mesmo de um modo absoluto. O nosso objeto de reflexão será composto pelos *existentes* e pelo *existir*. Entre ambos ocorre uma cesura fundamental, pelo que os dois polos da relação existem de um modo radicalmente diverso. Isto implica que não devemos pensar como que num terceiro modo de existir, de alguma forma neutral e anterior aos dois momentos da relação, e que seria determinado posteriormente como infinito ou finito, necessário ou contingente¹⁰⁶. A existência contingente do *Kenshin* advém da sua não-identidade com *a* existência e com a *sua* própria existência; o outro polo é caracterizado precisamente pela identidade com *o* existir e

¹⁰⁶ Cf. Vallicella, *Paradigm Theory*, 22.

com o seu existir pelo que será considerado como necessariamente existente ou, numa formulação mais certa, como existir subsistente (ou paradigmático). Note-se que esta consideração não é nem acessória nem a mera exploração de uma *região* particular do universo do discurso, mas surge como uma condição necessária no processo mediante o qual a existência de um objeto atual é plenamente compreendida e justificada. Por outras palavras, a existência (de um ente) deve remeter e estar ancorada num existente, pelo que uma teoria da existência deve ser também a teoria de um existente. Se, por absurdo, o existir subsistente não existisse, então nada existiria, pois tudo *o que existe* existe na medida em que *tem* existência.

De um modo mais formal o argumento poderia ser apresentado do seguinte modo:

- 1 (Pelo menos) alguns dos entes existentes são contingentes. (Observação empírica)
- 2 Se existem entes contingentes, então deve existir o existir subsistente (ou necessário).
- 3 O existir subsistente existe. (*Modus Ponens* 1,2)
- 4 Deus é o único existir subsistente. (Definição)
- 5 Deus existe. (3,4)

Suponhamos que a proposição (3) é falsa, ou seja, que não existe nenhum existir subsistente. Vamos identificar essa proposição como (3b), que seria simplesmente algo como 'não é verdade que (o existir subsistente existe)'. Então, por *Modus Tollens*, entre (2) e (3b) deveríamos concluir que 'não é verdade que (existem entes contingentes)', ou seja, simplesmente concluiríamos que *não existem* entes contingentes, o que está em contradição com a premissa (1) e, muito mais relevante, é contrário a toda a nossa experiência (composta, precisamente, por entes contingentes) e ao mais elementar bom-senso. Infelizmente o *diabo* (salvo seja!) está nos detalhes e o argumento pode ser atacado colocando em questão a premissa (2). A premissa (2) é a decisiva no argumento e, acrescentaríamos, é em larga medida o objetivo da metafísica sustentá-la. Note-se, pois, o seguinte: no tomismo a metafísica, a teologia filosófica e a filosofia da criação são diferentes momentos da mesma disciplina de onde se conclui que a teologia filosófica não é a simples indagação de uma região ontológica particular. Pelo contrário, a teologia filosófica constitui-se como o próprio fundamento da metafísica, mas também como a sua meta ou conclusão. A teoria do *ser* (ou do *existir*) é *constitutivamente* teológica, e esta é alcançada mediante a primeira. Digamos, só na medida em

que cada ente (*ens*) é remetido até ao próprio existir subsistente (*ipsum esse*) é que ele adquire plena consistência ontológica.

Para reforçar esta afirmação façamos uma passagem (ainda que breve) por Descartes. O filósofo francês sustentou uma versão particular do argumento ontológico, na qual da natureza de Deus, definido como o ser perfeito, não pode deixar de fazer parte a existência. Ora, alguém pode manter-se cartesiano – por exemplo, cultivando com enlevo o método de nada aceitar que não seja claro e distinto – e recusar este exemplo particular do argumento; mais ainda, alguém pode manter-se cartesiano e não aceitar sequer que o ser perfeito exista. Tal como alguém pode manter-se cartesiano e recusar a distinção entre *res cogitans* e *res extensa*: basta estender o mecanicismo próprio do mundo material ao mundo espiritual e sustentar que eles são um só. Nessa suposição tudo o que se assiste é a uma economia das regiões ontológicas admitidas: eliminadas as regiões da substância pensante e da substância perfeita, tudo o que sobra é a substância material.

O ponto decisivo da presente argumentação é este: no caso de Tomás ninguém se pode pretender ser seu seguidor quanto ao modo de pensar a existência e sustentar, paralelamente, que não existe tal coisa como o próprio existir subsistente, uma vez que este é o ponto arquimédico no qual repousa todo o seu edifício metafísico. Poderá continuar a ser, naturalmente, um estudioso de Tomás, vendo nele um determinado momento histórico – quiçá majestoso – do pensar filosófico, mas já não poderá encontrar nele uma injunção tão premente hoje em dia como no século XIII. Enfim, já não poderá ver no tomismo um sistema de pensamento vivo.

2.2.1 Um interlúdio – análise e comparação do argumento anselmiano e da terceira via tomista

Tendo em atenção o modo como terminámos o momento anterior do nosso estudo é justificado inserir desde já uma breve consideração do argumento único de Anselmo no *Proslogion* e da *via* tomista que tem com ele maiores semelhanças, a terceira via, que é justamente a via do possível e do necessário. Existem múltiplas e variadas análises e formalizações do argumento de Anselmo e, da nossa parte, achámos por bem seleccionar a reflexão de Gyula Klima¹⁰⁷ e será ela, portanto, que aqui nos irá guiar.

¹⁰⁷ Gyula Klima, “Saint Anselm’s Proof: A Problem of Reference, Intentional Identity and Mutual Understanding”, in: *Medieval Philosophy and Modern Times*, ed. Ghita Holmström-Hintikka (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000), 69-87.

O primeiro aspecto que devemos mencionar é que se é verdade, também em Anselmo, que *tudo existe*, ou seja, que a nossa ontologia é fundamentalmente constituída por objetos realmente existentes, ainda assim é possível considerar objetos que sejam totalmente ideais, puros entes de razão. Se apenas os objetos reais merecem o epíteto, *inqualificado*, de objetos, ainda assim o domínio da variável é expandido para abarcar, inclusivamente, puros entes de razão. O princípio a operar será, simplesmente, este: algumas coisas que não existem podem, ainda assim, ser pensadas. Em suma, nós podemos pensar acerca de puros objetos de pensamento (e referi-los numa proposição) sem que isso implique que eles, realmente, existam, ou seja, que sejam objetos genuínos. Aquilo que o argumento requer é que o arguente aceite que a descrição ‘aquele maior do que o qual nada se pode pensar’ se refere pelo menos a um objeto de pensamento, existindo no intelecto, mesmo que não conceda que se trate de um objeto real.

Desta maneira, uma reconstrução possível do argumento será a seguinte:

(1) Deus é o objeto de pensamento do qual não se pode pensar em nenhum outro maior.

Vamos supor que:

(2) Deus é um puro objeto de pensamento (ou seja, Deus é pensado, mas não existe).

Mas então:

(3) Qualquer objeto que além de existir apenas no pensamento também exista na realidade é maior do que um objeto que apenas exista no pensamento.

Considerando que:

(4) Pode-se pensar que Deus existe na realidade.

Então:

(5) Alguns objetos de pensamento são maiores do que aquele objeto de pensamento do qual não se pode pensar em nenhum outro maior. (1,2,3,4)

O que seria uma contradição, pelo que devemos abandonar a premissa que a motivou, nomeadamente (2), ou seja, que Deus é um puro objeto de pensamento e que não existe na realidade. Logo, Deus existe na realidade.

O argumento precedente apresentado em linguagem natural pode ser formalizado utilizando ‘*x*’ e ‘*y*’ para representar diferentes objetos de pensamento, ‘*d*’ para representar ‘Deus’, ‘*M*() ()’ para representar o predicado diádico ‘pode-se pensar que ... é maior do que

_, 'I()' para representar o predicado monádico '... existe apenas no intelecto', 'R()' para representar o predicado monádico 'pode-se pensar que ... existe na realidade'.

$$(1) d =_{df.} \iota x . \sim(\exists y)(M(y)(x))$$

Esta primeira linha simplesmente exprime a compreensão de 'Deus' que está em ação no argumento anselmiano: Deus é o único objeto (x) do qual não se pode imaginar que exista um outro objeto (y), de tal maneira que y seja maior que x . Note-se que a definição é essencialmente negativa e, longe de enunciar as notas essenciais que caracterizariam o seu objeto, aquilo que ela nos fornece é também uma advertência contra o equívoco de identificarmos Deus com algum termo que seja superável na ordem do pensável.

$$(2) I(d)$$

A segunda linha indica-nos que Deus existe apenas no intelecto.

$$(3) (x)(y) (I(x) . R(y) \supset M(y)(x))$$

Aquilo que esta fórmula nos diz é que para todo o x e para todo o y , se x existe apenas no intelecto e y existe na realidade, então y é maior do que x . Em suma, aquilo que existe na realidade e no intelecto é maior do que aquilo que existe somente no intelecto.

$$(4) R(d)$$

Esta linha simplesmente traduz formalmente a premissa (4) do argumento em linguagem natural, ou seja, que é concebível que Deus exista na realidade.

$$(a) (I(d) . R(d) \supset M(d)(d))$$

[2, 3, 4, Exemplificação Universal]

$$(b) I(d) . R(d)$$

[2, 4, Introdução da Conjunção]

$$(c) M(d)(d)$$

[4a, 4b, *Modus Ponens*]

Esta última linha mostra-nos que dada a assunção expressa em (2), ou seja, que Deus existe apenas no intelecto, e dada a assunção expressa em (4), ou seja, que é pensável que Deus exista também na realidade (além de exclusivamente no intelecto), nós obteríamos a afirmação absurda de que Deus é maior do que Deus.

$$(d) (\exists y)(M(y)(d))$$

[4c, Generalização Existencial]

Esta linha da demonstração formaliza a (absurda) hipótese segunda a qual alguma coisa poderia ser maior do que 'aquele maior do que o qual nada pode ser pensado', que é tão-somente o nome perifrástico de Deus.

$$(5) (\exists y)(M(y)(\iota x . \sim(\exists y)(M(y)(x))))$$

[1, 4d, Substituição dos Idênticos]

A linha anterior torna-nos mais evidente a conclusão à qual já tínhamos sido conduzidos: admitir que a veracidade da premissa (2) conduzir-nos-ia à afirmação paradoxal de que alguma coisa é maior do que 'aquele maior do que o qual nada pode ser pensado'. É possível tornar a

contradição ainda mais explícita caso a expressão $(\exists y)(M(y)())$ seja abreviada como $P()$. Desse modo a linha (5) seria abreviada como:

$$(5a) P(x) \cdot \sim P(x)$$

Na qual a contradição já é explícita, uma vez que (5a) seria lida como ‘Pelo menos um item não é P , mais nenhum item não é P e esse item é P ’. Esta definição contextual poderia ser simbolizada como:

$$(5b) (\exists x)(\sim Px \cdot (y)(\sim Py \supset x=y) \cdot Px)$$

Ou seja, uma coisa, e apenas uma coisa, não é P e essa mesma coisa é P . Para tornar a contradição totalmente patente bastar-nos-ia neste momento a seguinte transformação:

$$(5c) (\exists x)(\sim Px \cdot Px)$$

Como as proposições (1), (3) e (4) têm que ser aceites como verdadeiras, resta-nos rejeitar (2) como falsa. Em suma, uma vez que Deus não pode existir *apenas* no intelecto Ele deve *a)* existir no intelecto e na realidade ou *b)* não existir *nem* no intelecto *nem* na realidade. No entanto, como Deus é pensado ele existe *pelo menos* no intelecto. Assim a alternativa *b)* é falseada, o que nos demonstra a necessidade de *a)*, ou seja, Deus deve existir no intelecto e na realidade.

No entanto, Anselmo não fica por aqui. A discussão apresentada refere-se à *prova* do capítulo 2 do *Proslogion*, mas no capítulo seguinte o Doutor Magnífico procede a uma expansão *modal* do argumento, que expressamente convoca os operadores de *necessidade* e de *contingência*. O argumento será reformulável do seguinte modo:

- (6) Consideremos a descrição ‘aquilo que não se pode pensar como não existindo’.
- (7) Compreender esta descrição é pensar em algo que ‘não se pode pensar como não existindo’.
- (8) Mas seguramente ‘aquilo que não se pode pensar como não existindo’ é maior do que ‘aquilo que se pode pensar como não existindo’.
- (9) Assim, se ‘aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado’ fosse algo que pudesse ser pensado como não existindo, então alguma coisa poderia ser pensada como maior do que ‘aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado’, o que é absurdo.
- (10) Então, ‘aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado’ não pode ser pensado como não existindo.

Em suma, ‘aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado’ não só existe como não pode ser pensado como não existindo, ou seja, é necessário. O momento decisivo do argumento corresponde, na reconstrução apresentada, à premissa (4), ou seja, ao momento no qual é

explicitamente afirmado que é *concebível*, noutros termos, é *possível* que Deus exista na realidade. Para formalizar a prova de que a *possibilidade* de ‘aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado’ implica a sua *necessária* existência é necessário introduzir os operadores modais de *contingência* (\diamond) e de *necessidade* (\square), além da simbologia utilizada até agora. Utilizando ‘ Mxy ’ para representar o predicado diádico ‘ x é maior do que y ’ a noção de ‘aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado’ poderia ser formalizado do seguinte modo¹⁰⁸:

$$1.2.18 \sim\diamond(\exists y)Myx . \sim\diamond(\exists y)(\sim x=y . \sim Mxy)$$

Sendo que a formalização apresentada simplesmente nos diz que não é possível que exista algum y , de tal maneira que esse y seja maior do que x e não é possível que exista algum y , de tal maneira que não sendo x igual a y , x não é maior do que y . Ou seja, não só não é possível que alguma coisa seja maior do que ‘aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado’, como ‘aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado’ é necessariamente maior do que tudo aquilo que possa existir.

Vamos estipular que a proposição (1.2.18) é abreviável numa fórmula como ‘ Sx ’, que simplesmente afirma que ‘ x é um ser supremo’. Dessa maneira, a proposição de que alguma coisa é um ser supremo seria representável por ‘ $(\exists x)Sx$ ’ e a proposição que afirma que é *possível* que alguma coisa seja um ser supremo seria representável por ‘ $\diamond(\exists x)Sx$ ’. A prova desenvolve-se por *redução ao absurdo* e admite que o quantificador modal de possibilidade é definível pelo de necessidade do seguinte modo: ‘ \diamond ’ é definido como ‘ $\sim\square\sim$ ’, ou seja, *possível* é aquilo que *não* é necessariamente falso, como se constatará de seguida.

-1 $\diamond(\exists x)Sx$	[Premissa]
2 $\sim(\exists x)Sx$	[Prova Indireta]
3 $\sim\square\sim(\exists x)Sx$	[1, Definição de ‘ \diamond ’]
4 $\square\sim(\exists x)Sx$	[2, Introdução de ‘ \square ’]
5 $\square\sim(\exists x)Sx . \sim\square\sim(\exists x)Sx$	[3,4 Conjunção]
6 $(\exists x)Sx$	[2-5 Prova Indireta]

Para já não são necessárias mais delongas com o argumento de Anselmo. Passemos, portanto, à terceira via. Mais uma vez existem várias formalizações propostas do argumento,

¹⁰⁸ Robert E. Maydole, “A Modal Model for Proving the Existence of God”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 17, N° 2 (Apr., 1980), 135.

por exemplo, a de Bochenski¹⁰⁹, a do já mencionado Maydole¹¹⁰ e, que será aquela que iremos aqui seguir, a de Paul Weingartner¹¹¹. A razão para esta escolha prende-se, antes de mais, porque a versão de Weingartner é mais facilmente apreensível do que a de Bochenski e quando comparada com a de Maydole é mais breve. A de Maydole tem 57 passos enquanto que a de Weingartner tem 20 passos. Naturalmente num trabalho com um espaço limitado isto são méritos que não deverão ser desprezados. Ainda assim a nossa apresentação formal do argumento não será exatamente a de Weingartner, pois sempre que nos parecer que ele foi excessivamente lesto e suprimiu passos intermédios na demonstração, nós, por uma necessidade de clareza, optamos por incluí-los (o que sucede por duas vezes). Antes de mais apresentamos a seguinte reconstrução da prova em linguagem natural:

- (1) Encontramos na natureza (no universo) objetos (entes) que existindo poderiam não existir.
- (2) Os objetos que são gerados e que se corrompem são aqueles que existindo poderiam não existir.
- (3a) Mas é impossível que estes objetos sempre tenham existido;
- (3b) Pois aquilo que pode não existir, num determinado momento não existia.
- (4) Logo: se tudo aquilo que existe podia não existir, então seria possível que num determinado momento passado nada existisse.
- (5a) Se isto fosse verdade, então mesmo agora (no momento presente) nada haveria na existência;
- (5b) Porque aquilo que não existe apenas começa a existir por ação de algum objeto que já está em existência.
- (6) O que significaria que nada existiria presentemente, o que é absurdo.
- (7) Dessa maneira deve existir algum objeto cuja existência é necessária.
- (8) Cada objeto necessário ou deve a sua necessidade a um outro objeto (isto é, é causado) ou não (isto é, é incausado).
- (9) Se causado por um outro objeto é impossível ir até ao infinito na ordem dos objetos necessários.
- (10) Logo, deve existir um objeto que é necessário e que não recebe a sua necessidade de nenhum outro (isto é, é incausado).
- (11) Este objeto é Deus.

¹⁰⁹ Joseph M. Bochenski, "The Five Ways", in: *The Rationality of Theism*, ed. Adolfo García de la Sienra (Amsterdam: Rodopi, 2000), 63-92.

¹¹⁰ Robert E. Maydole, "The Modal Third Way", *International Journal for Philosophy of Religion* 47 (2000), 1-28.

¹¹¹ Paul Weingartner, *God's Existence. Can it be Proven? – A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas* (Frankfurt: Ontos Verlag, 2010), 75-86.

Na seguinte formalização será necessário esclarecer antecipadamente a seguinte simbologia: $GERx$ significa 'x é gerado', $CORx$ significa 'x é corrompido', Cxy significa 'x causa y', C^∞ significa 'o processo causal torna-se infinito', EXx significa 'x existe', \diamond significa 'é possível', \square significa 'é necessário', $COM_t y$ significa 'y começa no momento t' e $EX_{t_0}x$ significa 'x existe no momento t_0 ($t_0 =$ presente). Os números entre parênteses remetem para a reconstrução do argumento em linguagem natural.

	1	$\exists x (GERx . CORx)$	[Entimema de (2)]
		Esta primeira linha simplesmente formaliza-nos o pressuposto de que existem objetos no mundo que são, simultaneamente, gerados e corruptíveis.	
(2)	2	$(x) [(GERx . CORx) \supset (\diamond EXx . \diamond \sim EXx)]$	[Premissa empírica]
		O que a fórmula anterior nos diz é simplesmente que para todos os objetos gerados e corruptíveis a sua existência é tão concebível (ou possível) quanto a sua inexistência.	
(1)	3	$\exists x (\diamond EXx . \diamond \sim EXx)$	[Modus ponens 1,2]
		Ou seja, alguns objetos tanto podem existir como não.	
	4	$\exists x (\diamond \sim EXx)$	[Eliminação da conjunção 3]
		Para alguns objetos a sua inexistência é, como tal, concebível.	
	5	$(x)[(t)EX_{tx} \supset \square EXx]$	[Princípio aristotélico]
		O que esta fórmula nos indica é que tudo aquilo que existe em todos os momentos passados e futuros (ou seja, é sempiterno) é necessário.	
(3b)	5a	$(x)[\diamond \sim EXx \supset \exists t \sim EX_{tx}]$	[De 5]
		Tudo aquilo que pode não existir (que, portanto, é contingente) teve a sua origem num determinado momento do passado, ou seja, não pode ter existido desde sempre.	
(3a)	6	$\exists x \exists t (\sim EX_{tx})$	[Modus ponens 4,5a]
		Aquilo que não pode ter existido desde sempre começou a existir num determinado momento do passado, pelo que, antes desse momento, esse algo não existia.	
(4)	7	$(x)(\diamond \sim EXx) \supset \diamond \exists t(x)(\sim EX_{tx})$	[Premissa empírica]
		Se para todo o objeto é possível que ele não exista, ou seja, se todo o objeto é contingente, então é possível que num determinado momento do passado nada existisse.	
(5b)	8a	$\exists t(x)(\sim EX_{tx}) \supset \sim \diamond \exists y \exists t (COM_t y)$	[Premissa empírica]
		Se num determinado momento do passado nada existisse, então não seria possível que alguma coisa alguma vez tivesse começado a existir.	
	8b	$\sim \diamond \exists y \exists t (COM_t y) \supset \sim \exists x (EX_{t_0}x)$	[Premissa empírica]
		Se não fosse possível que alguma coisa tivesse começado a existir, então não seria verdade para algum objeto que ele existisse no momento presente.	

(5a)	8c	$\exists t(x)(\sim EX_{tx}) \supset \sim \exists x(EX_{t0x})$	[Silogismo hipotético 8a, 8b]
		Se num determinado momento passado nada existisse, então não seria verdade para algum objeto que ele existisse no momento presente.	
(5a)	9	$\diamond \exists t(x)(\sim EX_{tx}) \supset \diamond \sim \exists x(EX_{t0x})$	[Introdução de \diamond 8c]
		Se é possível que num determinado momento passado nada existisse, então seria possível que não fosse verdade que para algum objeto ele existisse no momento presente.	
(6)	10	$\sim(\diamond \sim \exists x(EX_{t0x}))$	[Premissa Empírica]
		Não é verdade que seja possível para algum objeto que ele não exista no momento presente.	
	11	$(x)(\diamond \sim EXx) \supset \diamond \sim \exists x(EX_{t0x})$	[Silogismo hipotético 7, 9]
		Se para todo o objeto é possível que ele não exista, então é possível que nada exista no momento presente.	
	12	$\sim(x)(\diamond \sim EXx)$	[Modus tollens 10, 11]
		Não é verdade que para todo o objeto ele possivelmente não exista.	

Vamos suspender neste momento a demonstração para que se possa fornecer uma justificação satisfatória do próximo passo. Existem quatro relações fundamentais entre a *quantificação universal* e a *existencial*. São elas as seguintes:

$$[(x)\phi x] \equiv [\sim(\exists x)\sim\phi x]$$

$$[(\exists x)\phi x] \equiv [\sim(x)\sim\phi x]$$

$$[(x)\sim\phi x] \equiv [\sim(\exists x)\phi x]$$

$$[(\exists x)\sim\phi x] \equiv [\sim(x)\phi x]$$

A regra que nos importa mais diretamente é justamente a última exposta. Aplicando-a, de um modo não canónico, à fórmula na linha (12) obtemos o seguinte resultado, ' $(\exists x)(\sim\diamond\sim EXx)$ ', ou seja, para algum x não é verdade que ele possivelmente não exista. Ora, se não é possível *não-p*, então necessariamente p . No caso presente, se para algum x não é verdade que ele possivelmente não exista, então de algum x é verdade que ele necessariamente existe, ou seja, ' $\exists x(\Box EXx)$ ', que será a nossa linha (13).

	13	$\exists x(\Box EXx)$	
(8)	14	$(x)[\Box EXx \supset \exists y(Cyx . x \neq y)] \vee \exists x[\Box EXx . \sim \exists y(Cyx . x \neq y)]$	[Princípio da lógica]

- Todos os objetos necessários poderão ser ou *a*) causados por outrem ou *b*) incausados.
- (9) 15 $(x)[\Box EXx \supset \exists y(Cyx . x \neq y)]$ [Prova indireta]
- Vamos assumir que todos os objetos necessários são causados por um outro objeto que os precede na cadeia causal.
- 16 $(x)[\Box EXx \supset \exists y(Cyx . x \neq y)] \supset \exists y_1 \exists y_2 \dots [Cy_1 y_1 . y_1 \neq y_2 . Cy_2 y_1 . y_2 \neq y_1 \dots]$ [Premissa ontológica]
- Se assim for, então cada entidade necessária é causada a existir pelo elo imediatamente anterior da cadeia causal.
- 17 $(x)[\Box EXx \supset \exists y(Cyx . x \neq y)] \supset \exists y_1 \exists y_2 \dots [Cy_1 y_1 . y_1 \neq y_2 . Cy_2 y_1 . y_2 \neq y_1 \dots] \supset C\infty$ [Premissa ontológica]
- Se assim for, então a cadeia causal torna-se infinita.
- 18 $\sim C\infty$ [Premissa ontológica]
- Não é verdade que o processo causal seja infinito.
- 19 $\sim(x)[\Box EXx \supset \exists y(Cyx . x \neq y)]$ [Modus tollens 17, 18]
- Não é verdade que todas as entidades necessárias sejam, igualmente, causadas.
- (10) 20 $\exists x[\Box EXx . \sim \exists y(Cyx . x \neq y)]$ [Silogismo disjuntivo 14, 19]
- Então deverá existir uma entidade necessária e incausada.
- 21 $Dx \equiv_{def.} \Box EXx . \sim \exists y(Cyx . x \neq y)$
- Deus é definido como uma entidade necessária e incausada.
- 22 $\exists x Dx$ [Substituição dos idênticos 20, 21]
- Logo, Deus existe.

Existe um conjunto de perplexidades com as quais qualquer leitor da *terceira via* invariavelmente depara, a saber, *i*) qual o motivo que leva o Doutor Angélico a continuar a sua prova quando, num passo intermédio, que corresponde à nossa linha (13) ele já obtém a afirmação da existência de uma entidade necessária e *ii*) que ele aceite a existência de *várias* entidades necessárias e não apenas de uma. Esta observação permite-nos, desde já, analisar a prova como sendo constituída por dois momentos fundamentais: o que estabelece que existem entidades necessárias e o que demonstra que uma delas é também incausada.

A razão para esta perplexidade prende-se com a noção de *necessidade*, de raiz aristotélica, a operar na terceira via. Contrariamente ao que se poderia supor, a noção de *entidade necessária* que ela convoca não deve ser traduzida como ‘*entidade na qual a sua existência é parte constituinte da sua essência*’, mas antes algo como ‘*entidade que é imutável, sempiterna e imperecível*’. A noção de *necessidade* a operar na via é, portanto, esta ‘*x é necessário*’ $\equiv_{def.}$ não

é possível para x existir de uma outra maneira'. Ora, perante tal definição é imediatamente perceptível que esta noção de necessidade está intimamente relacionada com o *tempo*, de tal maneira que podemos definir *necessário* como 'aquilo que é sempre verdadeiro', como 'o que é sempiterno' ou 'o que é incorruptível'. Reciprocamente, aquilo que é sempiterno e incorruptível é, também, necessário. A noção de *contingente* é definida de um modo afim, ou seja, como aquilo que ocorre ou existe num determinado momento, mas não noutra. Se x é meramente possível, então x existe num determinado momento, mas não noutra.

A reconstrução de Weingartner defronta, diretamente, uma das críticas habitualmente convocadas contra a *terceira via*, a saber, que o argumento comete um exemplo da falácia da permutação de quantificadores, ou seja, uma transição ilegítima de uma frase da forma ' $(x) \exists y \varphi xy$ ' para uma da forma ' $\exists y (x) \varphi xy$ '. No caso, assim se desenvolve a crítica, o argumento extrairia da premissa de que (a) 'Para todo o objeto é verdade que num determinado momento ele não existe' a falaz conclusão de que (b) 'É verdade que num determinado momento nenhum objeto existe'. Formalmente seria a passagem de (a') ' $(x) \exists t \sim EX_{tx}$ ' a (b') ' $\exists t (x) \sim EX_{tx}$ '¹¹². A passagem soa-nos como imprópria pois é evidente que entidades temporárias e corruptíveis podem, no limitado período de tempo em que existem, exercer (ou sofrer) mudanças causais noutras (ou sofrer os efeitos das mudanças causais exercidos por essas outras)¹¹³. Assim seria concebível, apesar de (a) ser verdadeira, a hipotética existência de uma cadeia causal infinita de entidades corruptíveis e temporárias, que se estenderia cada vez mais no passado, sem nunca ter sido verdade num determinado momento que nenhuma entidade existia.

Note-se que a formulação do argumento apresentado *não* apresenta tal premissa. O que se sustenta, no caso da sua reconstrução em linguagem natural na proposição (4) e em linguagem formal na proposição (7), é que seria *possível* que a cadeia causal chegasse ao seu término num dado momento do passado, antes do qual nada existiria e, de facto, essa é uma das alternativas. O argumento requer apenas que aceitemos que 'do *nada*'¹¹⁴ não pode surgir

¹¹² Veja-se a análise de Anthony Kenny em *The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, página 56. Note-se que a simbologia que aqui apresentamos não é rigorosamente a de Kenny, pois achámos por bem traduzi-la para aquela que é utilizada por Weingartner. Seja como for a diferença é apenas de pormenor.

¹¹³ Esta noção, a de uma entidade *existente* como aquela capaz de agir causalmente sobre outras entidades (sendo que as entidades da nossa experiência são também aptas a *sofrer* – digamos – os efeitos dessa ação causal) é fundamental no nosso trabalho. O que é que existe? Existe aquilo capaz de exercer ação causal sobre outros objetos e aquilo capaz de sofrer essa mesma ação causal (regra geral as entidades com as quais deparamos no mundo cumprem ambos os papéis). Este atributo – o de não ser *causalmente inerte* – é a marca de um *particular concreto*.

¹¹⁴ O *nada* de que se fala é o *nada absoluto*. Seria a total negação da existência, a supressão de todas as entidades.

alguma coisa' e que, portanto, se em algum momento do passado *nada* existisse, então também *nada* existiria no presente. Em suma, a possibilidade da inexistência absoluta de qualquer coisa no passado implicaria a possibilidade de inexistência de qualquer coisa no presente (proposição 9 da reconstrução formal). Ora, é impossível que alguma coisa não exista no momento presente. Uma vez que tal hipótese é obviamente falsa, segue-se que alguma coisa existe necessariamente (13).

A segunda parte da via inicia com uma disjunção que é exaustiva: de todas as coisas necessárias (incompactíveis) ou elas são *a*) todas causadas ou *b*) uma delas é incausada. A primeira é recusada porque levaria a um regresso ao infinito. Assim, somos levados a aceitar a segunda alternativa da disjunção. Ora, neste momento algum contendor poderia retorquir e sustentar algo como 'Mas porque é que deveremos recusar um regresso ao infinito? Não vejo qualquer razão de princípio para o recusar liminarmente à partida'. Ora, é a esta questão que Paul Weingartner já não nos fornece uma resposta e é aqui que nos devemos virar para Barry Miller¹¹⁵.

Vamos considerar o seguinte esquema causal:

I)... & (X é causa de Ψ) & (Ψ é causa de Ω) & (Ω é causa de A) & (A é causa de B) & (B é causa de C) & ...

Uma cadeia causal desta forma é ambígua no que respeita à questão de determinar se cada membro da cadeia causa sem ele próprio ser causado naquilo mesmo do qual ele é causa. O ideal será apresentar um exemplo para clarificarmos este ponto. Vamos supor a árvore genealógica de uma família e, para simplificar, vamos apenas considerar as mães. Um exemplo de uma cadeia causal deste tipo seria algo como:

II) ... & (Mariana é mãe de Vicentina) & (Vicentina é mãe de Alda) & (Alda é mãe de Lurdes) & ...

A questão que importa responder é a seguinte: poste tal série ser estendida ao infinito ou deve ter um término? Na verdade, aparentemente a segunda alternativa deve ser recusada. Pensemos no seguinte aspeto: a série I é, tão-somente, a que identifica a minha mãe, a minha avó, a minha bisavó e a minha trisavó. Ora, quando perguntei à minha mãe como se chamava

¹¹⁵ Miller, *Existence*, 96-113.

a mãe da sua mãe ela disse-me, simplesmente, um nome, ‘Vicentina’. ‘A mãe da minha avó é a Vicentina’. Tal proposição não carece de qualquer informação suplementar para veicular um sentido. Em suma, a ocorrência de um membro da série é explicada pela sua geração a partir do membro anterior. Cada filha é explicada pela sua mãe. Naturalmente, nós poderemos acrescentar os nomes dos progenitores passados, mas isso apenas torna a nossa explicação mais completa. Note-se, pois, que a enunciação das causas de *a*, por exemplo, é também a justificação ou a explicação de *a*. É aquilo que determina que *a* ocorra e, portanto, é também a sua justificação. A conclusão a retirar desta observação é a de que a *causa* de alguma coisa é também parte integrante do seu *sentido*.

Assim sendo, neste género de séries é possível uma sucessão infinita de membros. Não é logicamente absurdo (apesar de ser, indiscutivelmente, estranho) supor uma sucessão infinita de familiares que se estenderia ilimitadamente no passado (ou, para utilizar outro exemplo, de um infinito conjunto de vagões de comboio que se movem num inacreditavelmente longo caminho-de-ferro no qual a presença de qualquer locomotiva que os puxe é indefinidamente diferida). A razão para isso é que cada elo da cadeia é explicado (ainda que, repetimos, a explicação possa não ser completa) pelo membro que o precede.

O que foi dito já nos indicia a forma lógica que uma sequência causal deve possuir para ter necessariamente um término e essa determinação deve ser feita por contraste com a forma lógico-linguística da série I. Assim sendo, uma sequência causal que possua, necessariamente, um término deve ser constituída por expressões que não sejam explanatórias quando tomadas isoladamente, ou seja, por *frases abertas* e não por *frases fechadas*¹¹⁶. Em suma, para a expressão causal no seu todo exigir um término nenhuma das suas partes constituintes pode ser fechada.

Quanto à hipotética série, que será denominada de série III, já podemos antever algumas das características que ela deverá possuir. Naturalmente ela deverá iniciar por algo como ‘*a* é causado a *G*¹¹⁷ por *_*’. Ora, a nossa discussão precedente já nos permitiu perceber que para a série, no seu todo, exigir um término, a lacuna na função proposicional utilizada não deve ser

¹¹⁶ Uma *frase aberta* é uma frase na qual pelo menos uma variável não está no âmbito de um quantificador. Por exemplo, em $[(Fx \cdot Gy) \vee (x) (Fx \cdot Gy)]$, a primeira ocorrência de *x* está livre, a segunda e a terceira ocorrências de *x* estão ligadas e ambas as ocorrências de *y* estão livres. A expressão no seu todo é, como se percebe, uma fórmula aberta. A relevância para o nosso problema pode começar a ser percebida se observarmos que uma fórmula deste género não pode ser avaliada como verdadeira ou falsa. Apenas após uma determinada atribuição de objetos como valores a todas as variáveis que nela ocorrem é que a expressão seria suscetível de lhe ser atribuído um valor de verdade.

¹¹⁷ Como é evidente, uma vez que toda esta decisão ocorre num contexto em que o que nos ocupa é o (ou uma determinada versão do) argumento cosmológico, então *G* deverá ser substituído por ‘*existir*’.

preenchida somente por um termo singular, mas por uma expressão mais longa e que seja, fundamentalmente, aberta. Ainda assim, se a é causado por b , é evidente que b lá deve figurar, sendo que quer a quer b (ou qualquer um dos termos a utilizar) não devem representar uma propriedade, ou seja uma *entidade incompleta*, mas um objeto, ou seja uma *entidade completa*. Apenas *entidades completas* podem ser causalmente eficientes.

Recuperando a série I, nós notámos que cada membro precedente da série não tem que ser causalmente eficiente (pode, inclusivamente, já nem existir) quando um membro posterior exerce a sua ação causal. Ora, na série III o inverso deverá ser enfaticamente afirmado. Na série III o que deve ser relacionado não poderão ser, como tal, proposições, mas apenas *partes incompletas* de proposições, que não poderão veicular qualquer sentido isoladamente. A série III seria, portanto, algo como:

III) a é causado a G por [b na medida em que é causado a G por (c)].

Ora, (c) não representa apenas c , mas ‘ c na medida em que é causado a G por $_$ ’, o que faz com que III seja uma *frase aberta*¹¹⁸. Para o tornar totalmente explícito bastaria reformulá-la do seguinte modo:

IV) a é causado a G por [b na medida em que é causado a G por { c na medida em que é causado a G por...}

O aspeto decisivo passa por observar que ainda que outros membros da cadeia causal sejam adicionados a IV, ela permanece sempre uma frase aberta e assim será mesmo que o número de membros considerados aumente sem qualquer limite aparente, simplesmente repetindo infinitamente o mesmo processo apresentado. Isto levaria a que, contrariamente ao pretendido, nunca estivesse disponível qualquer causa (ou seja, nenhuma explicação) para a , mas ele permaneceria sempre injustificado e incausado. Assim sendo, numa série IV deve estar presente um membro que feche ou termine a série, com o risco de ela ser, simplesmente, destituída de sentido.

Retornemos ao modo como o *tempo* deverá ser equacionado em tal cadeia causal. Como vimos na série I não é necessário considerar que a ação causal de b e a ação causal sobre b são

¹¹⁸ Um exemplo, quiçá mais claro, de uma frase aberta seria ‘ $_$ bebeu cicuta’.

contemporâneas. Como já tivemos ocasião de apontar Vicentina pode tornar-se mãe de Alda mesmo depois de Mariana já ter falecido. Por contraste, como na série causal *IV* qualquer espaço não pode ser ocupado unicamente por um termo singular, isso significa que a ação causal de *b* apenas pode ocorrer na medida em que é contemporânea da ação causal sobre *b*. Digamos, *b* apenas pode causar algo na medida em que ele próprio é causado. Assim sendo a série *IV* seria representável do seguinte modo:

IV) *a* é causado a *G* por [*b* na medida em que é causado a *G* por {*c* na medida em que é causado a *G* por (*d* na medida em que é causado a *G* por (*m*))}]

A diferença fundamental entre os primeiros tipos de séries e a série *IV* é, então, que naquelas é possível afirmar que cada momento da cadeia causal é verdadeiramente efeito do momento que o precede (e apenas deste) e causa daquele que lhe sucede. Já nesta última *não* é verdade que cada momento causal seja unicamente efeito do momento que o precede nem a causa única do momento que se lhe segue. Aliás, seria muito mais certo manter que aquilo que cada elemento da série faz é *transmitir* uma ação causal que o precede do que afirmar que ele é, genuinamente, o iniciador de qualquer causalidade. Assim, se removermos o primeiro membro neste último tipo de série ficamos simplesmente com uma frase aberta que não é suscetível de descrever coisa nenhuma. De modo afim tal cadeia causal não seria capaz de causar nada. Reformulando *IV* para expressamente considerar a existência (e identificando o primeiro membro) ficaríamos com:

IV') *a* é causado a *existir* por [*b* na medida em que é causado a *existir* por {*c* na medida em que é causado a *existir* por (*d* na medida em que é causado a *existir* por (*m*))}]

Aqui chegados gostaria de inserir uma observação que, não se encontrando em Miller, parece-me ainda assim pertinente. A questão será, a relação causal que nos ocupa é estritamente relativa a uma sucessão temporal ou tem uma outra forma? De um outro modo, a ação causal sobre um determinado membro da série, digamos *a*, está restringida ao estrito momento no qual *a* começa a existir ou não? A pergunta é relevante porque se a resposta for a primeira alternativa da disjunção, então a ação do primeiro membro da série, no nosso caso

m, está limitada a causar aquele que é o elemento imediatamente seguinte. Assim sendo quando *a* começasse a existir *m* poderia, inclusivamente, já nem existir.

Será assim? Poderemos supor a ação de algo como uma *inércia metafísica*, pela qual qualquer ente já em existência tem tendência a manter-se nesse estado independentemente de qualquer ação externa? Vamos considerar um pequeno rouxinol que está a cantar empoleirado num ramo. Ora, o seu canto tem uma *estrutura* interna que lhe é própria e que pode ser analisada. Tem também um outro constituinte que é mais relevante para os nossos intentos, o canto é provido de uma certa *existência*. O que se percebe não só pelo facto de que posso ouvi-lo enquanto o pássaro o canta, mas posso também gravá-lo e ouvi-lo mais tarde. Não obstante, o canto do rouxinol não tem qualquer *inércia existencial*. Enquanto está a ser cantado ele deve todo o seu existir ao rouxinol: ele existe, mas é uma existência que é totalmente dependente da própria existência do pássaro que o canta. Ele participa no ser do rouxinol, do mesmo modo que os *efeitos* participam do ser das *causas*. Nem a estrutura interna do canto assegura a sua continuidade na existência: quando o rouxinol cessa de cantar, o canto cessa de ser. O ser da causa está, realmente no ser do efeito¹¹⁹. Tomás di-lo do seguinte modo, “Deus é o que de mais íntimo há em cada coisa, do mesmo modo que o existir de cada coisa é o que de mais íntimo nele há”¹²⁰ e afirmando que de Deus é dito que Ele está em todas as coisas, na medida em que lhes dá o seu próprio existir e natureza¹²¹. O que isto significa é tão-somente o seguinte: que a criação não é apenas um ato exercido num momento remoto no passado, talvez no *Big Bang*, mas que as criaturas permanecem endividadas ao seu Criador, pelo influxo de existência que a cada momento Ele lhes fornece, de tal maneira que se suspendesse tal ato o próprio Universo¹²² cessaria de existir, tal como o canto cessa de existir no momento em que o rouxinol cessa de cantar. Eis porque a questão de saber se o Universo teve o seu início em algum momento preciso no passado (de tal maneira que apenas um número finito de estados foi transcrito desde então até agora, pelo que recuando no tempo – e na ordem das causas – alcançaríamos uma *primeira causa incausada*¹²³) é de somenos para o argumento apresentado.

¹¹⁹ Étienne Gilson, *The Spirit of Thomism* (New York: Harper Torchbooks, 1966), 70.

¹²⁰ *Super Sent*, lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 co.: “Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei”.

¹²¹ Cf. *Super Sent*, lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 co.: “et in qualibet re esse dicitur in quantum dat rebus proprium esse et naturam”.

¹²² Por *Universo* entendemos, como Barry Miller define na página 131 no *From Existence to God*, tudo aquilo que é ou um *particular concreto* ou *exemplificado por* particulares concretos.

¹²³ Esta versão do argumento é habitualmente denominado de *argumento cosmológico do kalam* e é esquematizado por William Lane Craig, na página 63 de *The Kalam Cosmological Argument*, com a seguinte forma (bastante sintética, diga-se): 1 – Tudo aquilo que começa a existir tem uma causa para a sua existência; 2 – O Universo começou a existir; 3 – Logo, o Universo tem uma causa para a sua existência.

O que foi sendo considerado ao longo do parágrafo posterior permite iluminar o género de causalidade que o argumento convoca. Note-se que aquilo que motivou o argumento não é o facto de que algumas entidades *começam* a existir, mas a simples evidência de que elas *atualmente* existem. Em suma, o que importa não é se uma determinada entidade começou a existir, mas que para ela ‘existir’ é ‘existir sempre condicionalmente de_’ ou ‘na dependência ontológica de_’. Para recorrer ao nosso exemplo mais utilizado: afirmar que o *Kenshin* existe é uma expressão elíptica para uma análise mais completa como seria a seguinte: ‘o *Kenshin* (existe na dependência ontológica de *m*)’.

Tendo em atenção as considerações apresentadas será legítima a seguinte questão: é a conclusão do argumento de Anselmo a mesma que a terceira via? Por outras palavras, ‘*aquele maior do que o qual nada se pode pensar*’ é a entidade imutável e incausada de Tomás? Da nossa parte parece-nos que a resposta será positiva caso se desenvolva a percepção fundamental de Anselmo de um modo que não entenda o seu pensamento como um caso particular (quicá paradigmático) de um modo de pensar Deus que o toma simplesmente como *o ser perfeito*¹²⁴. É a partir desta compreensão que este género de teologia filosófica parte para, a partir daí, caracterizar o divino.

O trajeto de pensamento poderia ser esquematizado do seguinte modo... *Deus* é entendido como um *ser absolutamente perfeito*. Daí segue-se que ele deve ser possuidor de todas as características acerca das quais se poderia defender que é melhor possuí-las do que não. Se uma determinada propriedade (*F*) contribui para a excelência da entidade que a possui, então um ser perfeito tem *F*; de outra maneira ele não tem *F*. Se tudo aquilo que é *F* é superior aquilo que *não é F*, então *Deus é F*. Deus, portanto, possuiria o conjunto máximo de propriedades positivas que, consistentemente, podem ser atribuídas a uma única entidade e apenas estas, ou seja, Deus não tem nenhuma propriedade negativa. Um exemplo talvez ajude a tornar a questão mais clara. Consideremos a *sabedoria*. Seguramente tudo aquilo que não é sábio seria melhor se o fosse. Assim é, pelo menos, entre os homens. Logo, Deus tem a sabedoria no seu *máximo grau*, ou seja, é *omnisciente*.

Vamos apresentar um outro exemplo dado por Barry Miller para esclarecer a problemática que de momento nos ocupa. Vamos considerar uma grandeza física como a velocidade. A questão a apresentar será: a velocidade tem algum limite? A resposta será: sim, tem dois

¹²⁴ Veja-se, como exemplo deste modo de pensar, aplicando-o à interpretação do próprio Anselmo, o ensaio de Brian Leftow intitulado “Anselm’s perfect-being theology”, editado no *The Cambridge Companion to Anselm*.

limites. Um superior e um inferior. O limite superior será o da velocidade da luz, acima do qual nada se poderá movimentar no universo, e o limite inferior será, simplesmente, o objeto estar em repouso. Ora, o seu limite superior é uma velocidade por direito próprio, 299 792 458 metros por segundo, mas o limite inferior (0 metros por segundo, ou seja, um objeto imóvel) simplesmente *não* é uma velocidade sequer. Um último exemplo que apresentaremos não se encontra em Miller, mas acreditamos que vai no mesmo sentido. Consideremos um qualquer cone. Agora vamos imaginar que existe um conjunto de planos paralelos ao plano da sua base que vão seccionando diferentes ‘fatias’ do cone, à medida que subimos no seu eixo. Cada uma dessas ‘fatias’ corresponde a um círculo, cuja circunferência tem o maior raio possível (ao menos naquele cone particular) quando corresponde ao círculo da base e que vai diminuindo à medida que subimos no eixo. Ora, esta série é ordenada para um *limite* que é aquele que é definido no momento em que chegamos ao vértice do cone. Quando executamos a intersecção do cone por um plano perpendicular no vértice já não obtemos uma *circunferência*, mas um *ponto*. Uma série poderá ter, portanto, dois tipos de limites, um *limite simpliciter* e um *caso-limite*. A diferença entre ambos é que um *limite simpliciter* de uma série de F 's é ainda um F , enquanto que um *caso-limite* de uma série de F 's já não é um F ¹²⁵.

Ora, aqui chegados o que importará determinar é o tipo de entidade que pode fechar a série *IV*. O que nos importa saber é o que é que distingue m das outras causas que considerámos no nosso esquema, a , b , c ou d . A resposta a esta questão deverá igualmente esclarecer porque é que nenhuma destas outras causas pode fechar a série. Começemos então... Antes de mais será necessário lembrar que uma entidade, antes de nascer, não pode ser, nem em princípio, concebida. A razão é simples, antes de nascer nenhuma entidade se pode constituir como o referente de nenhuma proposição. Para o provarmos consideremos o seguinte exemplo:

- a) O primeiro filho de Kate Middleton e de William tem os olhos castanhos.
- b) Charlotte tem os olhos azuis.
- c) O terceiro filho de Kate Middleton e de William tem os olhos azuis.

Na proposição *a*) ocorre uma *descrição definida* – digamos, algo como ‘um x , e apenas um x , é o primeiro filho de Kate Middleton e de William e esse x tem os olhos castanhos’ – que, no caso, é verdadeira, uma vez que há uma entidade no mundo, o príncipe George, que satisfaz

¹²⁵ Cf. Miller, *Unlikely*, 4.

a considerada descrição, ou seja, a proposição denota um indivíduo singular (é essa a sua extensão). Note-se que a mencionada proposição não é, expressamente, acerca de George, mas acerca da conjugação dos predicados ‘_ é o primeiro filho de Kate Middleton e de William’ e ‘_ tem os olhos castanhos’ e o que sustenta é que esta conjugação admite um, e apenas um, exemplo de substituição possível. Este aspeto será por nós recuperado num momento posterior, mas podemos desde já antecipar que este sentido, o de que ‘alguma coisa é φ ’, em que φ pode ser substituída por qualquer *propriedade* de primeiro nível é o sentido expresso pelo *quantificador particular* (ou *existencial*).

A proposição *b*) é fundamentalmente diversa de *a*) porque nela ocorre um *nome próprio*. Como teremos oportunidade de expor adiante a nossa opção é a de recusar que um *nome próprio* possa ser simplesmente traduzido numa *descrição*. Se uma *descrição* identifica um determinado referente mediante o seu conteúdo descritivo ou modo de apresentação, um *nome próprio* refere um, e só um, objeto *específico*. No caso de *b*) a frase é verdadeira, uma vez que o seu referente (a própria princesa Charlotte) tem os olhos azuis.

As duas primeiras frases são, como tal, verdadeiras uma vez que uma delas denota e a outra refere uma entidade atualmente existente no mundo e aquilo que as frases afirmam de cada uma das crianças corresponde a um estado de coisas real. Ora, o problema da terceira frase é que não existe presentemente qualquer objeto que satisfaça as propriedades consideradas. Pode, evidentemente, vir a existir no futuro alguém que satisfaça (ou não) as propriedades consideradas (seguramente que não é logicamente impossível que Kate e William venham a ter mais um filho e que ele tenha os olhos azuis). O problema é que se a proposição fosse exprimida neste momento ela não poderia denotar nenhum particular concreto atualmente existente (ou alguma vez existente no mundo), pelo que não estão de momento reunidas quaisquer condições que permitam que o seu valor de verdade possa ser estabelecido. Em suma, a proposição *c*) no momento em que estas linhas são escritas é, simplesmente, desprovida de sentido.

Ora, se em toda a entidade existente for estabelecida uma distinção entre ela mesma e a sua existência, então isto leva-nos às seguintes conclusões... *i*) Por um lado a *existência individual* de um qualquer objeto particular não é ela própria um ente, ou seja, uma entidade completa de pleno direito; o que isto significa é que tal como com propriedades ordinárias são os objetos singulares que individualizam a *sua* existência, que deve ser tida como uma entidade incompleta. *ii*) Por outro lado, para qualquer particular concreto distinto da sua

existência ele não é sequer concebível antes de existir. *iii*) Assim se para qualquer entidade existente, digamos 'a', for necessário distinguir entre 'a' e a sua existência, então é necessário reconhecer a presença de dois *constituintes* quando se constata que 'a' existe. *iv*) Mas se assim é, então quer 'a' quer a 'existência de a' deveriam poder ser reconhecidas antes de 'a' existir (recordemos que o sentido de uma proposição deriva do sentido dos seus constituintes, não o contrário, pelo que estes devem ter prioridade sobre aquela). *v*) No entanto, como já se viu em *(ii)* isso é impossível.

Apesar da dificuldade com a qual deparamos é evidente que ela tem que ser superável, afinal alguma coisa, por exemplo o *Kenshin*, existe. Ora, é uma evidência que o *Kenshin* é bastante capaz de completar, ou de individualizar, a sua existência. No entanto, se nenhum dos dois constituintes identificados até agora é capaz de cumprir tal papel, então deverá ser uma outra entidade que o faz, vamos chamar-lhe 'm'. Uma vez que o *Kenshin* é inconcebível até ao momento em que é gerado, então do *Kenshin* apenas se pode conceber que ele próprio existe na medida em que, efetivamente, começa a existir. Ou seja, não se deve imaginar uma situação na qual o *Kenshin* é prévio à sua existência concreta, mas ele e a sua existência são, digamos, contemporâneos. Do *Kenshin* não se pode dizer que ele está, de alguma maneira, já presente no mundo antes de efetivamente ter começado a existir. Ainda assim, apesar de o *Kenshin* e da sua existência serem contemporâneos, uma vez que ele, de facto, existe (ou seja, é uma entidade *atual* no mundo), então podemos dizer que, num certo sentido, previamente à sua conceção, era *possível* que ele viesse a existir. Esta afirmação é problemática e parece quase paradoxal, mas diríamos que a dificuldade pode ser superada se supusermos uma *prioridade do atual em relação ao potencial*. Porque o *Kenshin* presentemente é atual (ou existe), pode-se dizer que a sua existência era possível (mesmo antes dele ser concebido). Uma entidade fantástica que nunca é atualizada (nem o pode ser), como a quimera – um monstro mitológico parte leão, parte bode e parte serpente – é, na verdade, impossível.

Aqui chegados vamos recapitular as conclusões do parágrafo anterior. O *Kenshin*, indiscutivelmente, existe. Isso faz com que ele seja uma entidade, além de atual, também possível. Ou seja, num certo sentido o *Kenshin* era ontologicamente possível mesmo antes de existir (basta-nos invocar o princípio de que aquilo que é *atual* deve ser também *possível*, uma vez que a suposição contrária – que o atual pode ser impossível, por exemplo, que eu estar, neste momento, a comer uma maçã apesar de ser uma ocorrência indiscutível era, ainda assim, há cinco minutos atrás, uma impossibilidade – é, claramente, absurda). No entanto, o *Kenshin* previamente a ter sido concebido não podia constituir-se como o referente de nenhuma

proposição. Ele era, portanto, *inconcebível*. Assim, deverá existir alguma entidade que é não só o que determina que o *Kenshin* atualmente exista, mas na qual reside inclusivamente a pura possibilidade ontológica que o *Kenshin* venha a existir. Essa entidade é, novamente, ‘*m*’, que é não só aquilo pelo qual o *Kenshin* atualmente existe, mas também aquilo pelo qual é inclusivamente *possível* que o *Kenshin* exista.

Ora, a questão que imediatamente se impõe é a que busca a razão porque deve ser ‘*m*’ e não uma outra qualquer causa intermédia. Vamos supor, que, na verdade, uma outra causa, por exemplo ‘*a*’, poderia cumprir esse papel. No entanto, se em ‘*a*’ ocorre uma distinção entre ela mesma e a ‘*existência de a*’ nós teríamos, novamente, que considerar dois constituintes ontológicos e encontrar-nos-íamos na mesma dificuldade em que estávamos quando apenas considerávamos, isoladamente, o *Kenshin*. Assim, quer em relação ao *Kenshin*, quer em relação a qualquer outra entidade atual, aquilo pelo qual ele existe deverá ser uma entidade, ‘*m*’, na qual não ocorre uma distinção entre *aquilo que ela mesma é* e a *sua existência*. Ela deverá ser ontologicamente *simples*. Ora, é esta cesura ontológica, esta dissimilitude entre o limite da série e os seus membros que bloqueia o regresso ao infinito e permite que a série causal seja fechada. O que nos permite retirar mais esta conclusão inesperada, a saber, se aquando da leitura que fizemos da terceira via notámos que a noção de necessidade que nela primariamente atua é uma que convoca as noções afins de incorruptibilidade e de perpetuidade, o desenvolvimento da análise parece implicar que passemos adiante de tais noções e nos preparemos para aceitar uma outra, da qual estas são dependentes. Mais do que uma entidade que é simultaneamente incorruptível e incausada, a terceira via permite-nos antever uma instância que é o próprio existir.

Retornemos a Anselmo. A grande percepção que se encontra no Doutor Magnífico para a questão que, de momento, nos ocupa, mais do que qualquer argumento particular do *Monologion* ou do *Proslogion*, encontra-se logo na primeira linha do Capítulo III do *Proslogion*: “(...) [Deus] existe tão verdadeiramente, que nem se pode pensar que não exista.”¹²⁶ e mais à frente “Existes pois tão verdadeiramente, Senhor meu Deus, que nem se pode pensar que não existes. (...) se qualquer espírito pudesse pensar algo mais perfeito que tu, erguer-se-ia a criatura acima do Criador, e julgaria do Criador, o que é enormemente

¹²⁶ António Soares Pinheiro (trad.), *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval* (Braga: Faculdade de Filosofia, 1982), 88.

absurdo”¹²⁷. Se Deus existisse contingentemente, então ele não seria Deus¹²⁸. Em suma, a existência de Deus não pode ser contingente. Ora, a terceira via apresenta-nos Deus, num primeiro momento, como aquela única entidade que é, simultaneamente, necessária e incausada. O que nos parece, portanto, é que a compreensão que está inscrita quer no texto de Anselmo quer na terceira via de Tomás é a mesma.

O que foi afirmado deve-nos levar a supor que deverá existir um modo de pôr à parte Anselmo da crítica que pode ser lançada aos seus discípulos atuais, a saber, de que, para eles, Deus é simplesmente o *maior* membro da série composta pelos objetos que existem no Universo. Ora, para cumprir tal desiderato vamos assumir a hipótese que se deve tomar em atenção o III capítulo do *Monologion*, pois é aí que Anselmo apresenta a sua *via da existência*¹²⁹. O argumento será o seguinte:

- (1) Tudo o que existe ou (*a*) existe por algo ou (*b*) por nada.
- (1a) Mas não pode ser (*b*), porque nada existe por nada.
- (2) Então, (*a*) tudo o que existe não existe senão por algo.
- (3) Aquilo pelo qual todas as coisas existem ou é (*c*) múltiplo ou (*d*) uno.
- (3a) Mas não pode ser (*c*) uma vez que:
 - (3a₁) Ou a multiplicidade é reconduzida a uma unidade pela qual a multiplicidade existe, caso em que teríamos (*d*), ou
 - (3a₂) Cada um dos elementos da multiplicidade existe *por si*, ou
 - (3a₃) Os elementos da multiplicidade existem reciprocamente uns pelos outros.
- (3b₁) Se (3a₂) então cada elemento existiria por si na medida em que partilharia uma mesma natureza que lhes permitiria existirem por si, pelo que teríamos (3a₁).
- (3b₂) É impossível (3a₃) pois se assim fosse um determinado elemento da multiplicidade, por exemplo *e*₁, seria simultaneamente *causa* e *efeito* de um outro elemento da multiplicidade, por exemplo *e*₂, o que seria absurdo.
- (4) Assim, tudo aquilo que existe não existe senão por algo uno (*d*).
- (5) Assim, tudo aquilo que existe não existe senão por um outro, com a exceção do uno, que existe *por si*.

Ora, aquele que existe *por si* tem que ser soberanamente existente, o que marca a sua distinção em relação a tudo o resto que existe, que não existe senão por ação da causa única do existir de todos os entes. Assim sendo, parece-nos, quer neste argumento do *Monologion*

¹²⁷ Pinheiro, *Opúsculos*, 88.

¹²⁸ Cf. Marcin Tkaczyk, “A Debate on God: Anselm, Aquinas and Scotus”, in: *Ontological Proofs Today*, ed. Mirosław Szatkowski (Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012), 124.

¹²⁹ Cf. Maria Leonor L. O. Xavier, *A Questão da Existência de Deus – Uma Disputa Medieval* (Sintra: Zéfiro, 2013), 22.

quer no argumento do *Proslogion*, aponta o Doutor Magnífico para uma entidade que não deve ser considerada, simplesmente, como parte constituinte da série de tudo aquilo que existe, nem sequer como primeiro elemento dessa série. Diríamos, recuperando a distinção já apresentada, que *aquele maior do que o qual nada se pode pensar* mais do que um *limite simpliciter* é um *caso limite* na ordem de tudo aquilo que existe. Assim sendo poder-se-á sustentar que o argumento de Anselmo aponta para a mesma entidade que a terceira via tomista.

Fim do Interlúdio

Podemos, desde já, constatar a emergência de uma das singularidades da existência: ela não é um conceito abstrato e imposto pela mente do sujeito epistémico aos objetos, mas é algo que é essencialmente *extra concetual*. Esta distinção é de capital importância para que ela não seja removida do seu apropriado domínio, o das *coisas*. Fazê-lo seria tornar a existência um princípio *transcendental* e já não *ontológico*. A mencionada alternativa é a que opta pela leitura alternativa sugerida pela ambiguidade da proposição '*a existência dos indivíduos*'. O que importa agora é o *genitivo objetivo*, pelo que a existência torna-se inteiramente exterior aos indivíduos, é algo que lhes é concetualmente imposto, em relação ao qual eles são tidos como membros de uma classe ou como constituintes de um conceito. Uma consequência aparentemente contraintuitiva, se não mesmo inaceitável, desta tese é a que de dos próprios objetos que são abarcados por esse conceito não se pode dizer que *existam* ou que *não existam*.

A possibilidade a explorar neste trabalho é a de que, num sentido próprio, a existência é um princípio ontológico, pelo que é algo necessariamente *extra concetual* e que se deixa ver na existência dos indivíduos. É, como tal, uma concepção realista, não só no que respeita às coisas que existem, mas também em relação à existência dessas mesmas coisas.

3. OS SENTIDOS DA PALAVRA EXISTÊNCIA

A filosofia tem o seu início com o espanto de alguém que, reconhecendo-se ignorante, tem o desejo de saber. É porque deseja saber que o Homem *pergunta*, porque ainda não é tudo aquilo que pode vir a ser. Segundo Tomás, no *Comentário aos Analíticos Posteriores*, tudo o que pode ser perguntado ou sabido é redutível a quatro tipos fundamentais de questões: (i) se o atributo de alguma coisa ou objeto afirmado numa proposição é um facto, da forma ‘é o caso que *x*?’ (*quia*), (ii) qual a razão ou o fundamento da afirmação de uma proposição, da forma ‘porque é o caso que *x*?’ (*propter quid*), (iii) se a coisa existe, da forma ‘existe *x*?’ (*an est*), (iv) o que é a coisa, qual a sua natureza, ou qual a sua justificação, da forma ‘o que é *x*?’ (*quid est*). Enquanto as duas primeiras questões são complexas, uma vez que remetem para uma composição de *sujeito* e *predicado*, as duas últimas são simples¹³⁰.

Naturalmente, entre estas diversas modalidades de questionação estabelece-se uma ordem. As questões de facto têm precedência relativamente às que buscam uma explicação ou uma justificação, mas as primeiras devem remeter para as segundas, uma vez que será nestas que reside a sua razão de ser. Digamos que mesmo o conhecimento de um facto (por exemplo, que hoje de manhã se formou um arco-íris perto da minha morada) apenas pode fazer parte de uma descrição científica do mundo se for relacionado com uma explicação (uma justificação ou uma descrição científica do modo como os arco-íris se formam). Uma pergunta da forma ‘o que é *x*?’ remete para uma definição, que é a expressão de uma essência. Como aquilo que não existe não tem uma essência e, como tal, nenhuma definição, a prioridade da questão ‘*an est*?’ é manifesta, ainda que para podermos tentar responder, positiva ou negativamente, a uma pergunta da forma ‘existe *x*?’ , por exemplo, ‘existem gatos?’, deve-se ter alguma conceção, ainda que mínima, da natureza dos objetos sobre os quais se indaga a existência. Como diz o dominicano, “Mas ‘se uma coisa é’ não pode ser estabelecido a menos que seja conhecido previamente o que é significado pelo nome”¹³¹. Ou seja, por um lado um qualquer ente ou objeto apenas pode ser plenamente conhecido a partir da sua prévia descoberta e investigação, mas, por outro, é necessária alguma noção da sua essência para que se possa sequer iniciar o processo de determinação factual da sua existência. O aparente paradoxo com que nos deparamos pode, no entanto, ser solucionado se for feita a distinção entre uma *definição*

¹³⁰ Cf. Jan Aertsen, *Nature and Creature – Tomas Aquinas’s Way of Thought* (Leiden: E.J. Brill, 1988), 13.

¹³¹ Cf. *In PA*, lib. 1 l. 2 n. 5: “Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen”.

nominal e uma *definição real*: a última apenas está acessível quando a realidade da própria coisa foi determinada, mas a investigação conducente a essa determinação para ter o seu início requer apenas a primeira¹³². Tomás reflete este importante aspeto do seguinte modo:

“Pois uma vez que aquilo que não existe não tem quiddidade ou essência, é impossível saber o que é algo que não existe; mas poder-se-ia saber o sentido de um nome ou ter uma noção composta por vários nomes. Assim, alguém poderia saber o sentido da palavra *hircocervus*¹³³, porque significa um animal composto de cabra e de veado, mas é impossível saber o que o *hircocervus* é, porque nada na realidade é um *hircocervus*.”¹³⁴.

O que é existir? Pergunta esta que quase nos perturba o ouvido na sua estranheza. Talvez um dos motivos que explicam esta sensação reside na tensão que subsiste na própria formulação da pergunta apresentada. Pois *definir* significa apresentar uma proposição (o *definiens*) que estabelece e esclarece o sentido de uma expressão (o *definiendum*)¹³⁵. Existindo, tradicionalmente, diversos tipos de *definição*¹³⁶, um exemplo com uma ilustre e longa história recorre à invocação do *género* e da *diferença específica*, *per genus et differentia*, como diz o adágio latino. A classificação segundo este modelo pressupõe que os objetos que fazem parte de uma determinada classe têm entre si alguma propriedade comum, mas que essa mesma classe é ainda passível de ser subdividida em diversas subclasses, pelo que cada membro de uma destas subdivisões terá uma outra propriedade comum entre os restantes membros, mas que não é compartilhada pelos membros de outras subclasses. A característica que define esta distinção é apelidada de *diferença específica*. A vetusta definição de *Homem* como ‘*animal racional*’ é talvez o mais célebre exemplo de definição por género e diferença. A espécie *Homem* é subsumida ao género *Animal* e o que traça a distinção entre o *humano* e as restantes espécies é a presença da *racionalidade*. Este ilustre modo de definição científica tem duas

¹³² Cf. C. F. J. Martin, *Tomas Aquinas – God and Explanations* (Edinburg: Edinburg University Press, 1997), 55.

¹³³ *Tragelaphus* ou *hircocervus* é o nome de uma criatura fantástica que é concebida como tendo características simultaneamente de cabra e de veado.

¹³⁴ *In PA*, lib. 2 l. 6 n. 2: “Quia enim non entis non est aliqua quidditas vel essentia, de eo quod non est, nullus potest scire quod quid est; sed potest scire significationem nominis, vel rationem ex pluribus nominibus compositam: sicut potest aliquis scire quid significat hoc nomen *Tragelaphus* vel *Hircocervus*, quod idem est, quia significat quoddam animal compositum ex *hirco* et *cervo*; sed impossibile est scire quod quid est *Hircocervi*, quia nihil est tale in rerum natura.”

¹³⁵ Assim será quando consideramos uma *definição nominal*; já no caso de uma *definição real* devemos desviar a nossa atenção para os próprios objetos ou coisas que o termo a definir denota. Veja-se, no que a isto diz respeito, a seguinte entrada na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Gupta, Anil, "Definitions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/definitions/>>.

¹³⁶ Algumas delas serão as seguintes: *definições estipulativas*, *definições lexicográficas*, *definições aclaradoras* ou *definições teóricas*.

importantes limitações que, em nenhum outro lado, se fazem sentir de um modo tão candente quanto no caso da *existência*. Por um lado é um método que apenas se aplica a *propriedades* que sejam *complexas* e que, portanto, sejam decomponíveis (ou analisáveis) em elementos mais fundamentais e não a *propriedades simples e irreduzíveis*; por outro, as propriedades *universais*, que se aplicam a tudo aquilo que existe, estão igualmente fora do seu escopo uma vez que estas não podem ser incluídas num *género* mais abrangente – ainda que a *existência* não deva ser pensada como um *summum genus*. Será apropriado não deixar esta afirmação injustificada, mas fornecer-lhe desde já a devida fundamentação. Este aspeto é diretamente considerado pelo próprio Tomás na *Summa Contra Gentiles*, Livro I, capítulo 25, parágrafo 6:

“Agora, que o ser não pode ser um género é provado pelo Filósofo da seguinte maneira. [i] Se o ser fosse um género teríamos que discernir uma diferença através da qual ele fosse determinado a uma espécie. [ii] Mas nenhuma diferença participa do género de tal maneira que o género é incluído na noção da diferença, pois se assim fosse o género seria incluídos duas vezes na definição da espécie. [iii] Antes, a diferença é exterior ao que é compreendido como da natureza do género. [iv] Mas não pode existir nada que seja exterior ao que é compreendido como ser, se o ser é incluído no conceito das coisas das quais é predicado. [v] Assim, o ser não pode ser determinado por nenhuma diferença. [vi] O ser não é, desse modo, um género.”¹³⁷

Desde logo o modo como Aquino inicia o texto parece-nos fazer crer que o processo de inferência utilizado será o *reductio ad absurdum*. Seguindo os passos de William Vallicella poderemos reformular o argumento da seguinte maneira, na qual as letras entre parênteses retos remeterão ao momento correspondente no texto original:

- 1 – O ser (ou a existência) é um género. (*Prova Indireta*)
 - 2 – Todo o género é determinado a uma espécie por uma *diferença específica*. (*Definição*)
 - 3 – Se o ser é um género então possui várias espécies e dada uma qualquer espécie singular, *E*, ela seria distinta de outras espécies, por exemplo, *F*, *G* ou *H*, por uma diferença específica que apenas a espécie *E* possuiria. (*De 1 e 2, por exemplificação universal*) [i]
- Mas,
- 4 – Nenhum género é incluído na diferença específica que determina a espécie do género em questão. Para recuperar o exemplo já dado, o género *animal* não é incluído na diferença

¹³⁷ SCG, lib. I cap. 25 n. 6: “Quod autem ens non possit esse genus, probatur per philosophum in hunc modum. Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. Et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur igitur quod ens non sit genus.”

específica *racional*, de maneira que por simples análise deste último não podemos inferir o primeiro. Por outras palavras, não há nada na noção de *racional* que implique que tudo aquilo que seja *racional* seja também um *animal*¹³⁸. Por outro lado, como o próprio Aquino diz em [ii], se o género *animal* estivesse incluído na espécie *racional*, então o género *animal* estaria duplamente presente na definição de *Homem*. Por outras palavras, se ‘Homem =_{df} animal racional’ e ‘Racional =_{df} animal dotado de razão’, então ‘Homem =_{df} animal animal dotado de razão’. Em suma, seria o mesmo que dizer ‘o Homem é racional, e enquanto racional um animal, e um animal’, o que é uma formulação absurda. *Animal* deverá ocorrer apenas *uma* vez na definição de *Homem*.

5 – De (4) pode-se concluir que se o ser fosse um género *não* estaria incluído ou implicado na diferença específica por intermédio da qual aquele estaria cindido em espécies. [iii]

Mas,

6 – O ser aplica-se a tudo, na medida em que tudo existe. Dessa maneira toda a possível diferença específica teria sempre que ser incluída no domínio do ser e jamais poderia estar além dele (pois, nessa hipótese, seria simplesmente *nada*). [iv] e [v]

Logo,

7 – Se o ser fosse um género então a diferença específica estaria e *não* estaria incluída no ser. (Conjunção entre 5 e 6)

Logo,

8 – O ser não é um género. (*Reductio* 1,7) [vi]

A pergunta ‘*o que é a existência?*’ apresenta uma outra tensão pois aparenta confundir os dois últimos âmbitos de questionação apresentados. A pergunta ‘*o que é?*’ (*quid est?*) remete para a essência inteligível dos existentes, enquanto que a existência, ‘*se ele é?*’ (*an est?*), se refere à sua pura *presença ontológica* no mundo. O aspeto aparentemente paradoxal da questão reside no facto de que ela parece endereçar-se à natureza, à essência, de algo que é de outra ordem. A condição de possibilidade da formulação da pergunta é que a própria existência das coisas no mundo tenha, ela mesma, uma estrutura inteligível, aberta à indagação. Apenas é possível inquirir ou indagar pela existência quando ela não é simplesmente um *facto bruto*, um puro *datum* oposto a toda a inteligibilidade. Em acordo com o que nos diz Tomás, a *verdade* é

¹³⁸ Este aspeto será particularmente verdadeiro no caso de Tomás de Aquino, uma vez que ele dedicou extenso espaço à consideração de entidades racionais, que fariam parte do mundo natural, mas que não seriam humanas, os anjos. Um exemplo extraído do nosso horizonte cultural atual poderia ser a inteligência artificial.

a conformidade da coisa com o intelecto¹³⁹. É o isomorfismo entre o ser, o pensamento e, acrescentamos, a linguagem, que nos permite conhecer a realidade a partir de conceitos imanentes ao nosso próprio intelecto. A correção de um juízo existencial – de que realmente existe um x na sua frente – depende da capacidade do sujeito epistémico afirmar a presença de algo que, passiva e não-intencionalmente, ele experiencia¹⁴⁰.

3.1 Equacionamentos tradicionais

[1] A natureza problemática da questão considerada tem a sua expressão histórico-sistemática na impossibilidade de a mesma ser enquadrada na célebre *Árvore de Porfirio*. A mencionada *Árvore* tem na sua raiz os objetos individuais atualmente existentes e na sua copa o género generalíssimo. Consideremos os meus três gatos atuais, o *Kenshin*, o *Sano* e o *Yahiko*. Enquanto indivíduos de pleno direito eles não podem ser divididos em termos mais básicos e são subsumidos na *Espécie especialíssima* do ‘Gato’. O *Género ínfimo* no qual esta espécie se integra é o do ‘Animal’ articulado com a *Diferença específica ‘Irracional’*. Os termos intermédios têm dois aspetos ou faces, enquanto os termos extremos apenas têm um aspeto ou face. Dessa maneira *Animal* é espécie do *Género subalterno ‘Animado’* e determinado pela *Diferença ‘Sensível’*. Este, por sua vez, é espécie do próximo *Género subalterno ‘Corpo’* e determinado pela *Diferença ‘Vivo’*. Por fim, este é espécie do *Género supremo ‘Substância’*, determinado pela diferença ‘Composta’ e, com isto, chegamos ao topo da *Árvore de Porfirio*. Dessa maneira, quem dissesse do *Kenshin* que ele é uma ‘substância composta, corporal e viva, animada, sensível, animal, irracional, pertencente à espécie *Felis catus*’, teria enunciado tudo aquilo que, lógica e ontologicamente, se poderia com acerto afirmar dele.

Na *Árvore de Porfirio* não existe, portanto, sequer vestígio da *existência*. Ela foi completamente removida de toda a consideração. A proposição geral de existência:

1.3.1 Existem gatos.

Seria reformulada como:

1.3.2 Alguns mamíferos são gatos.

No próximo momento poderia ser afirmado que:

¹³⁹ Cf. QDV, q. 1 a. 2 s. c. 2: “veritas est adaequatio rei et intellectus”.

¹⁴⁰ Cf. Victor Preller, *Divine Science and The Science of God – A Reformulation of Thomas Aquinas* (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1967), 157.

1.3.3 Alguns animais são gatos.

Daí, subindo a *Árvore de Porfirio*, passaríamos a:

1.3.4 Alguns seres vivos são gatos.

Novamente subindo mais um degrau, chegaríamos a:

1.3.5 Alguns corpos são gatos.

No topo da *árvore* estaríamos, tão somente, implicados com a seguinte afirmação:

1.3.6 Algumas substâncias são gatos.

A atribuição primitiva de *existência* simplesmente desapareceu de consideração. Uma proposição da forma '*F's existem*' é parafraseada como '*alguns G's são F's*', na qual *G* corresponde a um *género* superior a *F*. A *existência* é removida em favor da *quantificação lógica*. No topo da *Árvore* chegamos a um *género* generalíssimo, de máxima extensão e mínima compreensão, desprovido de todo o conteúdo e abstraindo de todas as diferenças.

[2] Vem a propósito a consideração imediata do modo como num processo de análise lógica moderna este mesmo gesto é repetido. Se se afirmar que '*Existem gatos domésticos*' esta proposição tem o mesmo valor de verdade que '*Alguns gatos são domésticos*'. A diferença de relevo entre ambas prende-se com o facto da *existência* que na primeira proposição era explicitamente afirmada, na segunda permanece como que uma *pressuposição* implícita. Ainda mais reformulando a proposição nesse sentido de uma progressiva e cada vez mais acentuada *neutralidade existencial* podemos reformulá-la como '*Alguns animais são simultaneamente domésticos e gatos*' ou '*Existem animais que são simultaneamente domésticos e gatos*'.

Note-se que a início a *existência* era associada aos *gatos domésticos*, depois passa a ser associada simplesmente aos *gatos*, para agora ser associada a *animais*. Neste momento dá-se um novo passo ainda mais radical e reformula-se a proposição de modo a que o que é afirmado é que '*existem coisas que são animais, domésticos e são gatos*'¹⁴¹, que pode ser formalizada do seguinte modo:

1.3.7 $(\exists x) [(Gx \cdot Dx) \supset (Ax)]$

¹⁴¹ Cf. Braine, *The Reality of Time*, 87.

Onde Gx simboliza ‘ x é um gato’, Dx ‘ x é doméstico’ e Ax ‘ x é um animal’. A proposição (I.3.7) ler-se-ia ‘se algo é um gato domesticado, então ele é um animal’. Por fim é ainda adicionalmente considerado que ‘*coisa*’ e ‘*objeto*’ são conceitos puramente formais (ou intensionalmente vazios) e simbolizados na proposição por uma variável. Por outras palavras, o ‘*objeto*’ proposicional não representa ou significa nada, mas corresponde apenas a uma regra que define uma determinada classe de proposições. Cada proposição singular pertencente a essa classe partilha o mesmo protótipo lógico, pelo que a variável corresponde ao conjunto de todos os valores que ela pode assumir. A variável, portanto, não remete para o que os símbolos significam, mas apenas para a simbologia utilizada. A função Fx representa uma classe de proposições, da qual fazem parte Fa , Fb ou Fc e é um constituinte lógico de todas as proposições elementares que determinam o seu valor. Dessa maneira a proposição ‘*Existem gatos domésticos*’ é vertida numa proposição do género “*é verdade para mais do que um valor que ‘ x é um gato doméstico*”¹⁴², pelo que *existir* é ser um elemento de um domínio de quantificação.

[3] Começemos uma tentativa de análise destas perspectivas a partir do primeiro momento. A sua apreciação permite-nos vislumbrar o modo como a própria revolução tomista se fez sentir no quadro de uma ontologia aristotélica que a precedia. *O que é ser?* Para um aristotélico esta pergunta é sinónima desta outra, ‘*o que é a substância?*’¹⁴³. Esta é o que permanece *aquilo mesmo que ela é*. O ‘*é*’ é um *aquilo*, ou seja, o que faz com que ela seja algo (em oposição a *nada*) não é o facto de *existir*, mas o de *ser isto-e-aquilo* que ela mesma é. Afinal, tudo o que se pode dizer está dado na *tábua das categorias*. Das dez categorias a primeira e fundamental é a *substância*, as restantes são puramente *acidentes*: *quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, situação, hábito, ação, paixão*. Em nenhum lado vislumbramos a *existência* e se assim é ela apenas pode ser... coisa nenhuma.

Não obstante, poder-se-ia sustentar que a nossa preocupação não é de natureza puramente histórica. Ainda que o próprio Aristóteles tivesse omitido a *existência* entre as categorias accidentais isso não implicava que, necessariamente, estivéssemos constrangidos a tomar a mesma opção. A lista apresentada pelo Estagirita podia não ser exaustiva. No entanto, mesmo considerando a mencionada benevolência, a *existência* aparenta ter características que a diferenciam de todo o outro acidente: a sua adição a um objeto não lhe aumenta o tamanho,

¹⁴² Cf. A. J. Ayer, *Russell and Moore – The Analytical Heritage* (London: Macmillan Press, 1971), 192.

¹⁴³ Cf. Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers – Second edition* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952), 46.

não lhe modifica a forma, não a torna branca ou preta ou de qualquer outra cor. Ela parece aplicar-se, indiscriminadamente, a todas as categorias do mesmo modo. Contrariamente a outras propriedades, que são *classificatórias*, a sua atribuição a um determinado conjunto de objetos não implica a distinção deste em relação a um outro conjunto contíguo ao que ela não se atribuiria (como a atribuição da propriedade ‘*animal detentor de glândulas mamárias*’ permite distinguir a classe dos mamíferos da das aves, por exemplo).

Este seria o sentido da célebre afirmação de Kant segundo a qual a existência não é um predicado real. *Um predicado real* é tudo aquilo que determina o sujeito ao qual é atribuído, pelo que aumenta a *intenção* do conceito considerado ao mesmo tempo que reduz a sua *extensão*. Por exemplo, se se adiciona o conceito *listrado* ao de *gato* o conceito resultante tem maior intensão e menor extensão do que o conceito original. Se alguém me chegasse a casa e eu lhe dissesse ‘Traz-me um gato’, qualquer um dos meus três gatos atuais cairia sob (ou exemplificaria) o conceito fornecido; já se eu dissesse ‘Traz-me um gato listrado’ apenas um dos gatos satisfaria a instrução. Ora, se a elocução fosse antes ‘Traz-me um gato existente’ a instrução dada não diferiria em conteúdo da original. Será aqui que deveremos inserir as observações de David Londey e de Christopher Williams. O primeiro convida-nos¹⁴⁴ a refletirmos na situação absurda daquele pastor que todos os dias inspeciona o seu rebanho com o objetivo de separar as ovelhas existentes das não existentes, procurando aquelas que possuem o estigma da existência. O segundo¹⁴⁵ leva-nos a perceber a diferença de sentido entre uma afirmação que nos diz que ‘as flores de jasmim brancas têm um odor agradável enquanto que as amarelas não têm qualquer odor’ e aquela que nos diz que ‘os ranúnculos azuis existem’. A primeira pode ser comprovada cheirando uma variedade de espécimes de flores de jasmim brancas e amarelas, de modo a separar aquelas, que têm odor, destas, que não têm. Como provocadoramente Williams nos chama a atenção, de que modo se distingue uma investigação destinada a esclarecer esta segunda questão da primeira? Poderíamos começar repetindo a mesma metodologia, mas rapidamente chegaríamos a uma situação desconcertante. Pode-se cheirar uma flor para determinar se ela existe ou não? Ou a existência é algo que se escuta ou se vê? Quando me aproximo do *Kenshin* consigo ouvi-lo a respirar. É a existência algo que os seres vivos fazem como respirar, só que de um modo ainda mais silencioso? Se me tivessem dito que os ranúnculos azuis não existem, como deveria

¹⁴⁴ Cf. Barry Miller, “In Defence of the Predicate ‘Exists’”, *Mind*, New Series, Vol. 84, No. 335 (Jul., 1975), 339.

¹⁴⁵ Cf. C. J. F. Williams, *Being, Identity and Truth* (Oxford: Oxford University Press, 1992), I.

proceder? Deveria inspecionar vários espécimes de ranúnculos azuis antes de concluir que nenhum deles existe e que esta variedade carece de existência? Seguramente faria sentido uma afirmação do género “Eu tenho três gatos: um é riscado e os outros dois não”, mas faria sentido que alguém dissesse ‘Eu tenho quatro gatos: três existentes e um inexistente.’? Talvez ainda mais supondo que, a cada noite, alguém levaria a cabo a tarefa de separar o conjunto total por pares: numa divisão dormiriam dois gatos existentes e numa outra um existente e um inexistente.

Os aparentes paradoxos anteriormente descritos serão reconsiderados num momento posterior, mas ainda assim é relevante observar desde já que a propriedade de ‘não se ser uma propriedade classificatória’ não é exclusivo da existência. Consideremos a propriedade de ‘ter propriedades’. Ora, cada indivíduo partilha desta propriedade; digamos, a todo o objeto particular é possível atribuir esta ou aquela propriedade. Portanto, a propriedade de ter propriedades pode ser inteligivelmente entendida como uma propriedade de primeiro nível (ou seja, ser atribuída a indivíduos), mas não é classificatória. Assim sendo nós não podemos legitimamente deduzir a partir da premissa de que a existência não é uma propriedade classificatória a conclusão de que ela não pode, de todo, ser atribuída aos indivíduos.

A razão pela qual a *existência* é uma noção particularmente difícil, a tal ponto que resiste à definição, prende-se com o facto de ser de tal modo fundamental que não é *analisável*, ou seja, não pode ser decomposta em constituintes mais básicos. Uma vez que não a podemos definir, tudo o que podemos fazer é descrevê-la. A partir daí podemos afirmar que existir é não estar meramente em potência, mas ser atual. Eis porque a existência é, primariamente, a atualidade de uma essência.

[4] No que respeita à polissemia que o verbo *ser* apresenta a tradição na qual o Aquinatense se insere já tinha reconhecido a distinção entre entes reais (*entia realia*) e entes de razão (*entia rationes*). A mais ampla análise que Tomás dedica a esta questão encontra-se no segundo livro do *Comentário às Sentenças*:

“Respondemos dizendo que o Filósofo mostra como ‘ser’ é predicado de muitas maneiras. Pois num sentido ‘ser’ é predicado como é dividido nos dez géneros. E neste sentido ‘ser’ significa algo existente na natureza das coisas, seja uma substância, como um homem, ou um acidente, como uma cor. Noutra sentido ‘ser’ significa a verdade de uma proposição; como quando é dito que uma afirmação é verdadeira quando afirma aquilo que é, e uma negação é verdadeira quando nega o que não é; e este ‘ser’ significa composição produzida pelo intelecto formador de juízos. Assim, sempre que é dito que algo é ser no primeiro sentido também é ser no segundo sentido: pois aquilo que tem existência natural na natureza das coisas pode ser significado por uma proposição afirmativa, p. ex. quando é dito que uma cor é, ou um homem é. Mas nem

tudo o que é um ser no segundo sentido é também um ser no primeiro sentido: pois de uma privação, como a cegueira, nós podemos formar uma proposição afirmativa, dizendo: ‘A cegueira é’; mas a cegueira não é algo na natureza das coisas, mas é antes da ausência de um ser: e assim mesmo das privações e das negações é dito que são seres no segundo sentido, mas não no primeiro. E ‘ser’ é predicado de diferentes maneiras de acordo com estes dois sentidos: pois tomado no primeiro sentido é um predicado substancial e é concernente à questão ‘o que é?’ [*quid est?*], mas tomado no segundo sentido é um predicado acidental... e é concernente à questão ‘algo é isso?’ [*an est?*]¹⁴⁶.

E ainda:

“Primeiro ele [Aristóteles] divide o tipo de ente que é exterior à alma, que é o ente completo, de acordo com as dez categorias. Em segundo lugar ele considera um outro modo de ente, de acordo com o qual ele existe apenas na mente (...)”¹⁴⁷.

Ente possui, portanto, um sentido focal, normativo e primário. A análise a que Aquino submete as atribuições de existência segue uma estrutura analógica. Aquilo que é denominado em cada utilização do termo mantém-se constante, mas o seu modo de significação varia. Para utilizar o exemplo familiar: pode-se dizer que um dado alimento é *saudável*, que um ambiente é *saudável*, que um estilo de vida é *saudável* ou que um organismo vivo está *saudável*. A variação de sentido refere-se aquilo que causa saúde, que restitui saúde ou que tem saúde. Os vários sentidos de um termo comum estão ainda relacionados com uma utilização primitiva, que constitui o seu sentido focal e que está implicado nos seus usos derivados¹⁴⁸. Retornando à nossa discussão *ente* é atribuído, primitivamente, a uma substância primeira. Dessa maneira a divisão entre *ente de razão* e *ente real* não é uma divisão similar à que ocorre entre, por

¹⁴⁶ *Super Sent*, lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 co.: “Respondeo dicendum, quod philosophus ostendit quod ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens quod per decem genera dividitur: et sic ens significat aliquid in natura existens; sive sit substantia, ut homo; sive accidens, ut color. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis; prout dicitur, quod affirmatio est vera, quando significat esse de eo quod est; et negatio, quando significat non esse de eo quod non est; et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens et dividens advenit. Quaecumque ergo dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum: quia omne quod habet naturale esse in rebus, potest significari per propositionem affirmativam esse; ut cum dicitur: color est, vel homo est. Non autem omnia quae sunt entia quantum ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum: quia de privatione, ut de caecitate, formatur una affirmativa propositio, cum dicitur, caecitas est; nec tamen caecitas aliquid est in rerum natura; sed est magis alicujus entis remotio: et ideo etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum, sed non quantum ad primum. Ens autem secundum utrumque istorum modorum diversimode praedicatur: quia secundum primum modum acceptum, est praedicatum substantiale, et pertinet ad quaestionem quid est: sed quantum ad secundum modum, est praedicatum accidentale ... et pertinet ad quaestionem an est.”

¹⁴⁷ *In Meta*, lib. 5 l. 9 n. 5: “Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente, ibi, amplius autem et esse significat.”

¹⁴⁸ Cf. Ralph McInerny, *Studies in Analogy* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 76-77.

exemplo, animais detentores de glândulas mamárias e aqueles outros que não as possuem, de tal maneira que cada uma destas classificações constitui uma subclasse tão legítima quanto a que lhe é anteposta, mas é uma distinção na qual apenas aquilo que se qualifica como *ente real* merece o epíteto *não* qualificado de ente. O *ente de razão* é, como tal, uma espécie de ente diminuído ou com qualificação, enquanto que um *ente real* é, simplesmente, um ente. O mesmo sucede quando pospomos, por exemplo, ‘_ de baloiço’ a ‘cavalo’. O epíteto ‘_ de baloiço’ quando acrescentado ao substantivo desqualifica-o. Um ‘cavalo de baloiço’ é apenas um brinquedo e simplesmente não é um cavalo genuíno.

No que respeita a Aquino o próprio afirma que o verbo *ser* possui uma função dupla¹⁴⁹. O uso para denotar algo que é pertença de uma das dez categorias aristotélicas¹⁵⁰ (ou seja, o ser de algo que é ou uma substância – por exemplo, um gato – ou um acidente – por exemplo, uma cor) e o seu uso *veritativo*, ou seja, o que serve para exprimir *a verdade* de uma *proposição*, detentor de uma forma lógica do género ‘é o caso que _’¹⁵¹. É o seu primeiro uso que remete para a existência de um objeto na realidade. Como escreve Tomás, “num outro sentido *existência* significa o ato de um ente enquanto é um ente, i. e., aquilo pelo qual algo é denominado um ente atual na realidade; e desta maneira a existência é apenas atribuída a objetos reais”¹⁵². Como se percebe e o próprio Tomás enfaticamente afirma o que é dito no primeiro sentido é também dito no segundo, mas nem tudo o que é verdadeiro no segundo sentido é também ente no primeiro sentido. Como já foi mencionado em momento anterior deste trabalho a afirmação de uma privação, como a cegueira, pode ser verdadeira sem que lhe corresponda algo com existência real na ordem das coisas. Um ente é, por isso, algo genuinamente existente, seja isso uma substância de pleno direito ou um acidente. Como escreve o próprio Tomás:

“O termo substância significa não somente o que existe em si mesmo – pois a existência não pode ser um género, como foi demonstrado no corpo do artigo; mas, também significa uma essência que tem a potencialidade para existir deste modo –

¹⁴⁹ Cf. *Quodl IX*, q. 2 a. 2 co: “Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividit. Et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur.”

¹⁵⁰ Cf. Hermann Weidemann, “The Logic of Being in Thomas Aquinas”, in: *The Logic of Being*, ed. Simo Knuuttila e Jaakko Hintikka (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986), 181.

¹⁵¹ Cf. Martin, *Thomas Aquinas*, 55.

¹⁵² *Quodl IX*, q. 2 a. 2 co.: “Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis(...).”

nomeadamente, de existir em si mesmo; esta existência, no entanto, não é a sua essência.”¹⁵³.

Note-se, pois, que uma substância e um acidente não existem de um modo unívoco. Afinal, do *Kenshin* e da sua cor não se pode manter que existem do mesmo modo: um acidente é algo que é dito de uma substância, pelo que a existência de um acidente é idêntica à sua *inerência* a uma substância de pleno direito. Os acidentes existem num outro, enquanto que as substâncias existem em si mesmas. Ocorre, por isso, como que uma imperfeição num acidente, uma vez que a sua própria essência é inerir num outro. Para a existência de um acidente, digamos A, é necessária a existência de uma substância, digamos S. No entanto, como observa Vallicella¹⁵⁴, esta necessidade não é causal ou lógica, mas é antes ontológica. O modo de ser das substâncias é o fundamento ontológico do modo de ser dos acidentes, pelo que podemos concluir da discussão precedente a necessária consideração de diferentes *modos* de existência.

No segundo sentido o verbo *ser* cumpre a função de responder à questão se «*algo é 'isto-e-aquilo'*» ou, de acordo com a formulação do próprio Aquinatense aquando da sua discussão da *natureza do mal* na *Summa Theologiae*, é o que responde à questão ‘*isso existe?*’¹⁵⁵. Para Hermann Weidemann esta distinção é a que corresponde aquela outra primeiramente avançada por Peter Geach entre dois usos *existenciais* do verbo: o que conota um sentido de *atualidade* e um outro cujo sentido é o de que ‘*algo é ϕ* ’¹⁵⁶. Esta distinção é fundamental para o curso do presente escrito, uma vez que, como observa Geach, o primeiro sentido é atribuível a objetos individuais, mas o segundo não.

Michael Dummett recusa esta distinção entre dois usos do verbo com a justificação que isso tornaria o verbo ‘*ser*’ (e ‘*existir*’) totalmente equívoco, uma vez que um dos seus usos corresponderia à utilização de um predicado de primeiro nível e o outro a um quantificador, pelo que pertenceriam a categorias lógicas distintas¹⁵⁷. No entanto, está disponível uma solução para esta dificuldade, que passa por afirmar que o modo como a palavra é utilizada

¹⁵³ ST I^a q. 3 a. 5 ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est. Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia.”

¹⁵⁴ Vallicella, *Paradigm Theory*, 21.

¹⁵⁵ Cf. ST I^a q. 48 a. 2 ad 2.

¹⁵⁶ Cf. Peter Geach, “What Actually Exists”, in: *God and the Soul* (Bristol: Thoemmes Press, 1994), 65-74. Os termos utilizados no corpo do trabalho remetem para os originais de Geach, ‘*actuality*’ e ‘*there is*’.

¹⁵⁷ Cf. Dummett, *Frege*, 386.

num sentido entra no modo como ela é utilizada no outro sentido¹⁵⁸, pelo que o vínculo que é afirmado entre cada uso é *analógico*.

Para aqueles que ainda mantêm reservas quanto à aceitação de dois sentidos distintos do verbo *existir* permitam-me que desenvolva o seguinte raciocínio colhido, em larga medida, no próprio Barry Miller¹⁵⁹. A 7 de Setembro de 1936, no jardim zoológico de Hobart, a capital do estado australiano da Tasmânia, morreu *Benjamin*, o último lobo-da-tasmânia. O lobo-da-tasmânia era uma criatura singularíssima: um mamífero marsupial, carnívoro e semelhante a um lobo. A morte de *Benjamin* foi também a *morte* da sua espécie, o seu desaparecimento foi também o *desaparecimento* da sua espécie. Até aquele fatídico dia a *existência* (de segundo nível) da sua espécie não era mais do que a própria *existência* (de primeiro nível) do *Benjamin*. Até ao momento da morte do *Benjamin* seguramente que se poderia dizer ‘alguma coisa é um lobo-da-tasmânia’ e, a partir daí, que ‘não é verdade que ‘alguma coisa é um lobo-da-tasmânia’’. Como é evidente, este é o sentido de *existir* que é traduzível no uso do quantificador e refere-se não a nenhum indivíduo, mas a uma propriedade, no caso a propriedade de *ser um lobo-da-tasmânia*.

Repare-se que quando acima falámos de *morte*, *desaparecimento* ou de *existência* quer em relação a um indivíduo quer em relação a uma espécie isso não implica nem que o sentido do termo em ambos os usos é exatamente o mesmo, nem que esta diferença de uso o torne totalmente equívoco. Pois há um certo vínculo de sentido quando falamos do *desaparecimento* de uma espécie ou o *desaparecimento* de um indivíduo. Seguramente que o uso de segundo nível, no qual a *existência* é aplicada a uma espécie, é legítimo, mas isso não implica que o uso de primeiro nível não o seja. A prova disso será simples... Vamos supor que no preciso momento em que o *Benjamin* expirava estava no jardim zoológico uma pequena criança que não sabia ao certo qual era a sua espécie. Para a criança o *Benjamin* era apenas um cão e quando ele morreu ela simplesmente disse que ‘O *Benjamin* morreu. Ele já *não existe* mais.’. Ora, o defensor de uma estrita conceção de segundo nível seguramente que apontaria algo como o seguinte à criança: ‘Desculpa, não podes dizer isso. O *Benjamin* não *deixou de existir*, porque ele nunca *existiu* sequer. A *existência* é uma propriedade de nível superior e, por isso, tudo aquilo que podias dizer até agora é que ‘*existiam* lobos-da-tasmânia’ e a partir de agora deverás dizer que ‘*não é verdade que ‘existam* lobos-da-tasmânia.’’. Para anular esta advertência bastava à criança retorquir com um mero ‘O que é um lobo-da-tasmânia?’.

¹⁵⁸ Cf. C. J. F. Williams, *What is Existence?* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 70.

¹⁵⁹ Cf. Barry Miller, *The Fullness of Being* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2002), 45.

Antes de mais o que é reconhecível é a existência de singulares. São eles que iniciam mudanças causais no mundo e também que as sofrem. Ninguém é capaz de afagar a espécie do gato, apenas podemos fazer festas ao *Kenshin* ou ao *Sano*, em suma, a gatos individuais. A imaginada criança de que falamos seguramente que quando crescesse poderia vir a saber o que era a espécie do lobo-da-tasmânia, mas isso não inviabiliza em nada a sua observação: o que morreu ali, antes de qualquer outra coisa, foi um indivíduo. Era ele que até aquele momento era *algo* e, a partir daí, nada mais. Afinal, quem era capaz de *morder*, no sentido mais literal do termo, alguém até aquele momento era justamente o *Benjamin*, não a sua espécie (ou a propriedade geral de ‘ser um lobo-da-tasmânia’).

O defensor da estrita concepção de segundo nível poderia retornar e dizer algo como o seguinte: ‘Bem, um lobo-da-tasmânia é a espécie do *Benjamin*. O *Benjamin* era o último lobo-da-tasmânia. Em certa medida podias dizer até agora que ‘alguma coisa e apenas uma coisa é o ‘último lobo-da-tasmânia’ ou que ‘a propriedade de ser o ‘último lobo-da-tasmânia’ é exemplificada apenas uma vez’, mas não mais do que isso.’ Esta nova investida poderia fazer com que a criança iniciasse o seguinte diálogo:

‘- Mas o *Benjamin* sempre foi o último lobo-da-tasmânia?

- Bem, não. Em 1930 um agricultor, infelizmente, matou a tiro um outro animal no norte da ilha da Tasmânia. Até esse momento existiam, pelo menos, dois indivíduos. Claro, o *Benjamin* teve progenitores e supondo que alguém descobrisse a toca onde ele estava com os pais não faria sentido dizer: ‘Ali está o último lobo-da-tasmânia e mais outros dois lobos-da-tasmânia que são os seus pais.’

- Afinal, nessa altura o *Benjamin* não satisfazia a descrição ‘o único indivíduo que é o último lobo-da-tasmânia’...E era necessário que o *Benjamin* fosse o último sobrevivente da sua espécie ou era possível que o outro animal morto em 1930 tivesse sobrevivido ao próprio *Benjamin*?¹⁶⁰

- Bem, não. O outro animal poderia ter sobrevivido ao próprio *Benjamin*.

- Mas se assim fosse o *Benjamin* não seria o último lobo-da-tasmânia.

- Sim, tens razão. Nessa altura deveríamos congeminar outra descrição que permitisse identificar o próprio *Benjamin*.

- Para mim o *Benjamin* é apenas o *Benjamin*...’

¹⁶⁰ Bem, a imaginada criança poderia não ter grandes conhecimentos de zoologia, mas nada impedia que ela tivesse algumas noções de lógica...

Como veremos na próxima secção as observações da nossa *criança* estarão longe de serem inocentes e será pensar as suas consequências aquilo a que nos dedicaremos.

3.2 Equacionamentos analíticos tradicionais

É útil iniciar a presente secção com a determinação do sentido de vários termos que a vão marcar, como *propriedade*, *objeto* ou *exemplificação*. Uma *propriedade* é uma entidade passível de ser *exemplificada*, tal como, reciprocamente, toda a entidade *exemplificável* é uma *propriedade*. Note-se que toda a propriedade de pleno direito deve, ao menos, poder ser exemplificada por um objeto e, portanto, não deve conter uma contradição interna: algo como ‘figura geométrica que é circular e quadrada’ não é uma genuína propriedade, pois nada poderia exemplificar um atributo que é internamente inconsistente. Dessa maneira um *exemplo* ou um *espécime de propriedade* é definido em termos de inerência: uma propriedade *Q* é um *exemplo* ou um *espécime de propriedade* apenas se *Q* realmente inere *em* ou é atribuída *a* algo¹⁶¹. Esta noção, a de *espécime de propriedade*, é essencial na ontologia de Barry Miller, estando igualmente presente em Vallicella, pelo que será de capital importância o seu devido esclarecimento.

Da nossa parte consideramos que o adequado ponto de partida para perceber este aspeto é a atenção ao modo como, na experiência concreta, cada propriedade se encontra. Consideremos a já mencionada propriedade de ser-se meigo. Como já tivemos ocasião de referir o *Kenshin* é meigo tal como o *Yahiko* também é meigo. Podíamos facilmente considerar qualquer outra propriedade, como a sabedoria, pelo que nesse caso teríamos, utilizando exemplos clássicos, a sabedoria de Sócrates ou a sabedoria de Platão. Naturalmente podemos conceber coisas como a *meiguice enquanto tal* ou a *sabedoria enquanto tal*, mas isso não implica que estejam, de facto, presentes entidades que lhes correspondam¹⁶². Em conclusão, os universais podem ser concebidos, mas não têm ser (ou existência) real. Cada *espécime de propriedade* corresponde, como se percebe, a uma *propriedade real e acidental* e são, como tal, exemplificadas *em* objetos ou substâncias primeiras. Já *propriedades essenciais*, como a propriedade de ‘ser um gato’ (no caso do *Kenshin*) ou a de ‘ser um ser humano’ (no caso do Cristiano Ronaldo) são exemplificadas não *em* objetos individuais, mas *por* objetos individuais.

¹⁶¹ Cf. Vallicella, *Paradigm Theory*, 37.

¹⁶² Cf. Miller, *Unlikely*, 28.

Digamos, a propriedade de ‘ser um gato’ é exemplificada pelo próprio *Kenshin* e não no *Kenshin*¹⁶³.

Chegamos, enfim, à necessária caracterização do modo como tradicionalmente a filosofia analítica lida com a problemática da existência. Esta concepção apoia-se em dois estribos fundamentais e são eles que: *i*) ‘existe’ é sempre um predicado de segundo nível, nunca de primeiro nível; e *ii*) a existência é sempre uma propriedade de funções proposicionais e nunca de indivíduos¹⁶⁴. Em consonância com isto afirmações genéricas de existência, da forma ‘*F*’s existem’, como é o caso de ‘existem gatos’, seriam interpretadas como expressões elípticas para, como seria no caso do exemplo fornecido, ‘a função proposicional “__ é um gato” é satisfeita pelo menos uma vez’, o que em linguagem formal seria algo como ‘ $(\exists x)(x \text{ é um gato})$ ’. Desta maneira, a proposição ‘existem gatos’ não seria sobre nenhum gato particular, mas sobre o conceito ‘gato’ e o que lhe atribuiria seria a propriedade de ser exemplificado. Já uma proposição da forma ‘*a* existe’, em que no lugar de *a* é inserido um nome próprio qualquer, seria destituída de sentido, uma vez que, logo à partida, se *a* é um nome então deverá nomear algo ou seria uma pura emissão fonética sem qualquer correspondência com a realidade. Se iniciamos este trajeto motivados pela suposição da importância, da indiscutível relevância que a pergunta pela existência possui, esta abordagem parece-nos levar a uma conclusão frustrante, se não mesmo desoladora. ‘O que existe?’, perguntávamos. Pois a resposta agora parece ser um desolador ‘Nada. Nada existe.’. Ou melhor, de nenhum indivíduo é verdade que ele exista, porque a existência não é simplesmente uma propriedade dos indivíduos¹⁶⁵.

Em consonância com o que foi exposto no parágrafo anterior afirmações singulares de existência seriam tratadas essencialmente do mesmo modo. Para o ilustrar consideremos a seguinte proposição:

1.3.1.1 O *Kenshin* existe.

De acordo com a concepção *russelliana* segundo a qual ocorrências de ‘nomes próprios’ são, na verdade, ‘descrições definidas’ mascaradas a proposição (1.3.1.1) seria transformada em algo como:

¹⁶³Cf. Elmar J. Kremer, *Analysis of Existing – Barry Miller’s Approach to God* (London: Bloomsbury Publishing, 2014) 32.

¹⁶⁴ Cf. Miller, *Fullness*, 40.

¹⁶⁵ Cf. William F. Vallicella, “Reply to Davies: Creation and Existence”, *International Philosophical Quarterly*, Volume 31, Issue 2 (June 1991), 213.

1.3.1.2 O (meigo gato siamês do José Guilherme) existe.

Ora, com este lance alcançou-se o propósito de eliminar a atribuição de existência a um objeto particular representado na proposição pela presença de um *nome próprio*. A existência já não é atribuída ao *Kenshin*, mas ao ‘meigo gato siamês do José Guilherme’, que é simplesmente uma determinada classe de atributos e que, portanto, denota um conjunto possível de objetos. No entanto continua a ocorrer na proposição uma atribuição de primeiro nível de existência à mencionada descrição, marcada pela presença do verbo *existir*. O momento seguinte de uma análise desta natureza passará por eliminar essa ocorrência. A estratégia será aquela que já foi apresentada em momento anterior: a existência é removida em favor da quantificação. Teríamos, portanto, algo como:

1.3.1.3 Alguma coisa é o (meigo gato siamês do José Guilherme).

Com uma nuance: é necessário considerar não apenas que ‘algo é φ ’¹⁶⁶, mas que ‘exatamente uma coisa e apenas uma coisa é φ ’. Afinal, o *Kenshin* é um indivíduo pelo que seria absurdo sequer supor que dois (ou mais) gatos no mundo seriam o próprio *Kenshin*. Em suma, um e apenas um objeto pode satisfazer a descrição apresentada. A forma geral de uma análise desta forma é sempre a mesma: perante uma proposição da forma ‘F é G’, onde F representa um qualquer predicado, como no caso considerado seria ‘_ é o gato siamês do José Guilherme’, e G um outro predicado, como no exemplo concreto ‘_ é meigo’, seria analisado como sendo equivalente à conjunção das três afirmações seguintes:

- a) Existe, pelo menos, um F.
- b) Existe, no máximo, um F.
- c) Tudo aquilo que é F é também G.

Conjuntamente a análise em *a)* e em *b)* têm como consequência que existe um único indivíduo que é F. Parafraseando a proposição mais uma vez de acordo com este critério ficaríamos com:

¹⁶⁶ Utilizando a letra grega *fi*, como já foi mencionado, para representar qualquer predicado possível.

1.3.1.4 Uma coisa e apenas uma coisa é o gato siamês do José Guilherme e essa coisa é meiga.

Ou

1.3.1.5 A função proposicional ‘__ é o meigo gato siamês do José Guilherme’ é satisfeita exatamente uma vez.

Utilizando ‘ Sx ’ para representar ‘ x é o gato siamês do José Guilherme’ e o operador *iota* para a exigência de unicidade mencionada teríamos algo como:

1.3.1.6 $(\iota x)(Sx)$

Sendo que a fórmula em (1.3.1.6) poderia ser lida como ‘o único x que satisfaz a descrição (o gato siamês do José Guilherme)’. A letra M , utilizada para representar o predicado ‘_ é meigo’, poderá ser adicionada à fórmula como prefixo do seguinte modo:

1.3.1.7 $M(\iota x)(Sx)$

Uma vez que na proposição (1.3.1.4) não ocorre nenhuma negação é possível desconsiderar qualquer eventual ocorrência de uma *ambiguidade de âmbito* e traduzi-la como:

1.3.1.8 $(\exists x) [Sx \cdot (\forall y) (Sy \supset x=y) \cdot Mx]$ ¹⁶⁷

Retornemos ao momento inicial do nosso estudo. Afinal, o que o motivou foi a convicção de que o tópico da existência é de tal modo profundo que se há algo que seja, simultaneamente, maravilhoso e surpreendente esse algo é, justamente, que algo exista. Ora, a presente abordagem faz com que nos deparemos com uma conclusão inesperada: a existência parece, afinal, não ter nada de particularmente misterioso, mas é simplesmente um tema aparentado com o conceito de *número* – dizer que x 's existem é dizer que o número de

¹⁶⁷ Cf. Stephen Neale, *Descriptions* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1990), 31.

x 's é um ou superior¹⁶⁸. Não é dizer nada mais interessante, nada mais profundo, nada mais do que isto. Dizer algo como 'Existem gatos' não é nada mais do que a resposta à questão 'Quantos gatos aí estão?', sendo que a resposta também poderia ter sido simplesmente 'Alguns (um ou mais)'.

A proposição existencial, universal e afirmativa (I.3.1)¹⁶⁹ significaria que o número de gatos é *um ou superior* e uma vez que o conceito de número é predicado de conceitos e não de objetos a mencionada proposição simplesmente significaria que o conceito de gato é exemplificado ou, numa formulação alternativa, possui exemplos de substituição. Já uma proposição existencial, universal e negativa, **O**, como '*Unicórnios não existem*' significaria que o número de unicórnios é zero. Naturalmente, a partir daqui concluir-se-ia que a existência é uma propriedade de conceitos, a propriedade de ser exemplificado e não poderia legitimamente ser atribuída a objetos.

O que foi sendo dito pode num modo mais conspícuo ser expresso confrontando os dois argumentos seguintes:

- | | |
|---|--|
| <p>1) Existem gatos.
 <input type="radio"/> <i>Kenshin</i> é um gato.
 Logo, o <i>Kenshin</i> existe.</p> | <p>2) Os gatos são numerosos.
 <input type="radio"/> <i>Kenshin</i> é um gato.
 Logo, o <i>Kenshin</i> é numeroso.</p> |
|---|--|

O argumento (2) é imediatamente percebido como sendo deficiente, pois comete um exemplo da *falácia da divisão*. No exemplo fornecido ele comete o equívoco de tratar '(___) é numeroso' como uma propriedade de primeiro nível. No caso nenhum nome próprio é apto a ocupar a lacuna na função proposicional, mas apenas um predicado, ou seja, um representante de propriedades de primeiro nível, é que o pode legitimamente fazer. Um exemplo de uma propriedade de primeiro nível, ou seja, de objetos, é a cor. Consideremos o predicado de primeiro nível ' é listrado.'. Quando é atribuído a objetos individuais ele é apto a formar proposições com sentido, que podem ser verdadeiras ou falsas. A proposição 'O *Yahiko* é listrado' é uma proposição verdadeira, enquanto que 'O *Kenshin* é listrado' é falsa. Já numa proposição como 'Os gatos listrados são raros' o que está em consideração é um predicado de segundo nível na medida em que o predicado '(___) são raros' refere-se não a um qualquer objeto individual, mas à propriedade '*ser um gato listrado*' que, esta sim, é atribuída

¹⁶⁸ Cf. Peter Van Inwagen, *Ontology, Identity and Modality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 4.

¹⁶⁹ Recordemos: 'Existem gatos.'.

a objetos individuais. Ou seja, os únicos *argumentos* admissíveis para um predicado de segundo nível são predicados de primeiro nível e não nomes próprios.

De acordo com esta concepção, portanto, a existência é reduzida à exemplificação e à quantificação. Dizer ‘Existem gatos listrado’, ‘Alguns gatos são listrados’ ou ‘O conceito *gato listrado* é exemplificado’ é dizer sempre o mesmo¹⁷⁰. A negação de qualquer uma destas proposições simplesmente implicaria que ‘Nenhum gato é listrado’. Como se torna evidente se aquando da apresentação que fizemos acima de Aquino (e da sua leitura que, nomeadamente, Geach dele faz) percebemos que é necessário considerar dois sentidos ou duas modalidades diversas do verbo *existir*, o sentido de que ‘*algo é _*’ e o de que ‘*_ é atual*’, na presente opção o segundo sentido é, simplesmente, eliminado em total favor do primeiro. Se este trajeto fosse inteiramente bem-sucedido a existência deixaria inclusivamente de ser um tópico da metafísica para passar a ser exaustivamente tratado no estrito domínio da lógica.

Podemos neste ponto determinar mais claramente esta concepção. O princípio em torno do qual ela se organiza é a tese de que a existência *não* é um predicado. De um modo mais concreto: a existência não é uma propriedade de primeiro nível ou uma propriedade real dos objetos individuais. Estas teses são fundamentalmente negativas e, por isso, são acompanhadas das suas contrapartes positivas que já tivemos ocasião de aludir e que agora repetimos: a existência é um predicado de segundo nível ou uma propriedade de funções proposicionais¹⁷¹. Para a justificação do *dictum* ‘a existência não é um predicado’ são habitualmente convocados os seguintes argumentos:

- a) Uma vez que quando é afirmada uma propriedade de um objeto pressupõe-se implicitamente que ele exista, se a existência fosse um predicado então todas as proposições existenciais positivas seriam tautologias (ou analíticas);
- b) Reciprocamente, se a existência fosse um predicado então todas as proposições existenciais negativas seriam auto contraditórias¹⁷².

A desconsideração da existência enquanto predicado seria económica, pois libertar-nos-ia da necessidade de distinguir entre proposições existenciais gerais e particulares ou de proceder a determinações ulteriores no próprio âmago das proposições gerais. Consideremos

¹⁷⁰ Cf. Vallicella, “Existence”, 48.

¹⁷¹ Cf. Barry Miller, “‘Exists’ and Existence”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 40, No. 2 (Dec., 1986), 238.

¹⁷² Cf. Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Publications, 1952), 43.

o seguinte conjunto de proposições: ‘O *Tom* já não existe’, ‘O *Tom* começou a existir’ e ‘O *Tom* deixou de existir’. A dificuldade que estas proposições apresentam é a de que, aparentemente, para que possam ser convenientemente analisadas e o seu valor de verdade determinado é necessário apelar para a proposição ‘O *Tom* não existe’. Dessa maneira deveríamos estar dispostos a considerar como um predicado de primeiro nível legítimo ‘_ não existe’ e isso se estivermos disponíveis, em primeiro lugar, para sequer supor que ‘_ existe’ é, ele próprio, um predicado de primeiro nível. Em suma, se a *existência* é uma propriedade dos indivíduos, então a *não-existência* também o deverá ser¹⁷³. A estrutura do argumento é a seguinte:

1. Se ‘*a* existe’ é uma proposição significativa, então “~ ‘*a* existe”” também o é.
2. Mas “~ ‘*a* existe”” não é uma proposição significativa.
3. Logo, ‘*a* existe’ não é uma proposição significativa.

Notemos que as aparentes consequências destrutivas do argumento precedente afetariam todas as asserções singulares de existência, incluindo aquele que é porventura o mais célebre argumento da história da filosofia, o *Cogito* cartesiano. Esta consequência é, aliás, retirada sem grandes deferências por Carnap no artigo a que aludimos na introdução deste trabalho. Sem a possibilidade de proceder a atribuições singulares de existência, seguramente que não é legítimo a partir da evidência de que ‘penso’ extrair a conclusão de que ‘existo’. Repare-se: o *Cogito* não seria simplesmente falso, mas absurdo. Daqui em diante ninguém mais poderia pretender dizer algo com qualquer réstia de sentido quando emitisse juízos da forma ‘eu existo’, ‘o *Kenshin* existe’, ou (e esta mais do que qualquer outra, dada a resposta tomista a esta questão – *Deus est ipsum esse subsistens*) ‘Deus existe’. Para qualquer indivíduo seria tão absurdo afirmar que ele existe quanto que é numeroso. Neste sentido a conceção segundo a qual ‘a existência é exemplificação’ é, forçando um pouco a própria língua, *eliminacionista*, ou seja, a existência é simplesmente eliminada de toda a consideração.

A abordagem exposta é radicalmente anti metafísica. Note-se que a crítica kantiana fica, inclusivamente, aquém das consequências desta tese. Em Kant o que ocorria é que era negado que a existência fosse uma propriedade caracterizadora dos indivíduos, que pudesse entrar na sua descrição. Agora o que é mantido é que a existência não é atribuível aos indivíduos, pelo que proposições da forma ‘*a* existe’ são, simplesmente, destituídas de sentido, tal como são

¹⁷³ Cf. Barry Miller, “Negative Existential Propositions”, *Analysis*, Vol. 42, No. 4 (Oct., 1982), 182.

destituídas de sentido as doutrinas que pretendem ver uma diversidade de *modos de ser ou de existência*: a que ocorre na distinção entre modos de ser próprios de substâncias em contraste ao relativo a acidentes, na distinção entre o modo de ser de algo que existe na realidade e de algo que tem uma existência puramente ideal e, por fim, no contraste entre um modo de ser em que não se verifica uma distinção entre a sua essência e a sua existência (e que, portanto, é *a se*) e um no qual essa distinção é real (e que, por isso, é *ab alio*)¹⁷⁴. Pelo contrário, uma vez que, como iremos examinar com alguma minúcia de seguida, a existência é reduzida à exemplificação, tudo (desde uma partícula de poeira, uma rocha, o *Kenshin*, o Cristiano Ronaldo ou, até, Deus) existe exatamente do mesmo modo unívoco.

Como podemos perceber uma opção tradicional no presente horizonte filosófico é considerar a existência como sinónimo de *exemplificação*. A razão para isso prende-se com a já mencionada singularidade que atribuições de existência possuem: contrariamente à predicação de propriedades ordinárias, atribuições de existência não aumentam em nada a descrição de um dado objeto, tudo aquilo que fazem é informar-nos que uma dada descrição é exemplificada¹⁷⁵.

O objetivo particular no presente momento do nosso trabalho é procurar discernir uma resposta a esta tese. Ora, ela deve passar por perceber que ainda que haja uma indesmentível relação entre existência e exemplificação, elas não devem ser identificadas. A relação é afirmada uma vez que a exemplificação ocorre quando uma qualquer propriedade de primeiro nível, por exemplo *P*, é exemplificada por um indivíduo atualmente existente, digamos *a*. A relação de exemplificação é, desse modo, aquela que se estabelece entre uma propriedade e uma entidade completa que, desse modo, é apta a exemplificar a primeira. Naturalmente, nenhuma propriedade poderia, por absurdo, ser exemplificada por um objeto individual *inexistente*. Pelo contrário, como o próprio Gibson reconhece, apenas na pressuposição que um dado objeto existe é que podemos sequer começar a descrevê-lo, pelo que a existência de um objeto individual é uma condição ontológica prévia, imprescindível à exemplificação neste objeto de qualquer propriedade; por outras palavras, a existência é algo que tudo, necessariamente, tem. Para ilustrar este aspeto consideremos o conceito ‘*cavalo alado*’ e o objeto individual ‘*pégaso*’. Vamos supor que, contrariamente ao que foi defendido acima, ‘*algo é pégaso*’ ou ‘*pégaso subsiste*’ (ou seja, que, de alguma maneira, objetos inexistentes podem ser

¹⁷⁴ Cf. Vallicella, “Existence”, 52.

¹⁷⁵ Cf. Quentin Gibson, *The Existence Principle* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998), 7.

referidos) apesar do próprio 'pégaso' não existir. Dessa maneira pode-se manter que 'pégaso' exemplifica o conceito 'cavalo alado', mas, repare-se, ele continua a não existir. Afinal, quer o *Kenshin* quer o célebre *Gato de Cheshire* exemplificam o conceito de 'gato', mas apenas o primeiro tem *existência real*, dado que o segundo é uma mera personagem fictícia de um romance. Assim sendo, somos levados a concluir que a *exemplificação* é uma noção claramente distinta da *existência*¹⁷⁶. Se, pelo contrário, assumirmos que apenas objetos existentes podem exemplificar propriedades de primeiro nível, então a teoria que sustenta que a *existência* é *exemplificação* é circular, porque pressupõe, justamente, a existência de primeiro nível de objetos. Para que o conceito 'gato' possa ser exemplificado deverá existir, pelo menos, um gato individual (como o *Kenshin*) que, ele sim, num sentido primário do termo, possui existência.

Uma vez que uma propriedade a ser exemplificada apenas o pode ser por um indivíduo existente, a sua existência não pode ser reduzida à mera exemplificação de uma propriedade ou de um conceito, mas deverá envolver algo mais¹⁷⁷. Sendo a exemplificação um conceito relacional ela apenas pode corresponder à relação entre uma determinada propriedade e um indivíduo existente que a exemplifica, pelo que a exemplificação só pode ser um conceito ou propriedade de segundo nível. Daqui concluímos, mais uma vez, que a existência e a exemplificação não podem ser identificadas. Além disso podemos igualmente afirmar que a existência não pode consistir num conceito relacional, mas deverá antes ser entendida como uma determinação intrínseca das próprias coisas.

Repare-se que o modo como a concepção analítica tradicional lida com afirmações gerais de existência (ou de inexistência) é a sua grande força. A questão a investigar será se todas as asserções de existência são assimiláveis a proposições gerais e se estas, por sua vez, são adequadamente expressas de acordo com o paradigma da *exemplificação*. Repare-se, já agora, como esta concepção é antes de mais uma teoria semântica das proposições existenciais e não uma teoria ontológica acerca da existência. Ora, uma concepção adequada da existência deverá lidar com ambos os tópicos: o da *existência geral* e o da *existência singular*, percebendo que a primeira não faz sentido sem a segunda. Não há existência de segundo nível sem existência de primeiro nível: se um conceito ou propriedade é sequer exemplificado, ele é-o por um indivíduo que possui uma existência de primeiro nível ou singular.

¹⁷⁶ Cf. Vallicella, "Existence", 53.

¹⁷⁷ Cf. Vallicella, *Paradigm Theory*, 17.

Retornemos à conclusão apresentada segundo a qual aquele que diz ‘eu existo’ emite uma elocução tão destituída de sentido quanto o que diz ‘eu sou numeroso’. Não estará, afinal, esta mesma conclusão em tão flagrante contradição não só com toda e qualquer mínima noção de bom-senso, mas também com toda a nossa experiência possível, pelo que deverá ser liminarmente afastada por ser, ela sim, absurda? Como seria sequer pensável que dispensássemos todo e qualquer apelo para a existência singular se a própria noção de *exemplificação* a pressupõe? De resto jamais deve ser esquecido que a motivação para a elaboração de uma *teoria da existência* é, sempre, a incontornável presença dos indivíduos da nossa experiência: se uma concepção é incapaz de lidar ou de dar conta daquilo mesmo que a motivou, então deve ser descartada como claramente insuficiente.

Uma proposição geral de existência como ‘gatos existem’ pode facilmente ser reformulada ou parafraseada como algo do gênero ‘o conceito gato é exemplificado’, mas e quando consideramos proposições singulares como ‘o *Kenshin* existe’? A estratégia a aplicar é, como já tivemos oportunidade de verificar, a assimilação de proposições singulares de existência a proposições universais. Ora, para que esse lance seja legítimo, para que uma proposição como a que está em (1.3.1.3) seja uma adequada reformulação de (1.3.1.1), deverá conceber-se a presença de alguma propriedade individual, uma qualquer determinação estritamente individual da essência que assegure que a existência do *Kenshin* seja distinta não só da existência genericamente considerada, mas também da existência, por exemplo, do *Sano*¹⁷⁸. Afinal, o *Sano* e o *Kenshin* diferem um do outro enquanto indivíduos realmente existentes. Vamos supor que existe alguma propriedade como a ‘identidade-com-o-*Kenshin*’. No entanto, mesmo com esta concessão, notemos como esta propriedade apenas pode estar presente se o *próprio Kenshin* existir: ela envolve-o de uma maneira fundamental e é dele inteiramente parasitária. O *Kenshin* não existe na medida em que exemplifica esta suposta propriedade, mas mesmo a exemplificação desta mesma propriedade pressupõe, ela sim, a existência de primeiro nível do *Kenshin*. Em suma, esta propriedade, a ser sequer exemplificada, apenas poderia sê-lo pelo próprio *Kenshin* e, portanto, não pode ser nela que reside a resposta última à pergunta pela natureza da sua existência.

¹⁷⁸ Cf. Vallicella, “Existence”, 55.

Consideremos ainda o seguinte experimento mental: vamos supor que temos diante de nós dois gatos – o *Kenshin* e o *Tom* – e que eles são indistinguíveis entre si¹⁷⁹. Têm o mesmo esquema de coloração de pelagem, os olhos da mesma cor, o mesmo tamanho e o mais que se quiser considerar. Não se pode apelar para nenhuma propriedade empírica que os permita distinguir. No entanto, aqui estão eles: dois indivíduos numericamente distintos. Qual pode ser a razão desta distinção? Ora, se não é possível identificar nenhum carácter essencial que os diferencie, a razão desta distinção que permanece só pode ser de uma outra ordem, a saber, de que eles diferem na sua existência. Eles são diferentes enquanto *existentes*¹⁸⁰.

O quadro teórico que vai surgindo mostra-nos como a *exemplificação* é uma noção adequada para lidar com a relação entre indivíduos, por um lado, e propriedades ou conceitos, por outro, mas não pode ser ajustada como teoria da existência, uma vez que pressupõe justamente aquilo que importa perceber, a saber, a existência real de entidades individuais. Naturalmente a proposição ‘existem gatos listrados’ é verdadeira se, e apenas se, ‘alguns gatos são listrados’, mas esta segunda proposição, por sua vez, não pode ser avaliada a menos que estejam presentes, ou seja, *existam* realmente gatos individuais no domínio que considera. Em suma, a existência não pode ser reduzida à pura quantificação lógica.

Note-se que o seguidor do espírito de Tomás de Aquino não está constrangido a recusar a legitimidade de um uso genérico do verbo ‘existir’, que é traduzido pela utilização do *quantificador particular* e que se aplica univocamente a tudo aquilo que caia sob o seu domínio. Seguramente que ele estará disposto não só a aceitar, mas inclusivamente a defender, que ‘*algo é um gato*’, que formalmente seria traduzido por ‘ $\exists xGx$ ’, é uma expressão bem formada e completamente legítima. O que importa distinguir é esse sentido, o da existência genericamente considerada, que nos diz apenas que pelo menos um objeto do universo de discurso tem as características consideradas, da *existência individual*, que é aquela pela qual um indivíduo particular (digamos, o *Kenshin*) é *atual*, ou numa formulação alternativa, *real*, ou, de

¹⁷⁹ Na verdade os dois gatos nomeados apesar de serem ambos arraçados de siamês são consideravelmente diferentes. O *Kenshin* tem um focinho muito mais estreito que o *Tom* tinha, por exemplo. Não obstante, vamos supor, por causa do argumento, que eles eram de facto indistinguíveis entre si.

¹⁸⁰ Peter Geach, no ensaio “Form and Existence”, publicado em *God and the Soul*, na página 61, fornece uma análise formal deste mesmo tipo de argumento. A sua maior importância, diríamos, é a de que nos presenteia com uma razão suplementar para sustentar uma *distinção real* entre a essência de uma entidade e a sua existência. O argumento é o seguinte. Vamos supor que x e y são diferentes objetos, mas que têm idênticas propriedades, sendo que uma dessas propriedades é F . Ora, no que respeita a F -idade (digamos assim...), x e y são iguais. No entanto, quer x quer y existem independentemente um do outro. A prova disso é que x pode deixar de existir e y não ser minimamente afetado por essa ocorrência (ou vice-versa). O que demonstra que ‘aquilo pelo qual x (ou y) é F ’ é diferente de ‘aquilo pelo qual x (ou y) é (existe)’, pelo que provámos que a *forma individualizada* de x (ou y) é diferente da sua existência.

um modo mais extenso, *algo e não nada*¹⁸¹. Não que isso implique qualquer confusão entre a existência de um indivíduo e o seu conjunto de atributos caracterizadores, ou seja, a sua natureza. Pelo contrário, como já tivemos ocasião de mencionar, um dos elementos mais fundamentais da metafísica tomista é, justamente, o reconhecimento desta distinção, mas uma distinção que reside no próprio âmago do objeto existente, do próprio ente, e não entre a coisa existente e a classe de objetos nos quais ela se inclui. David Oderberg¹⁸² expõe este aspeto destacando que a distinção *não* deve ser entendida como ocorrendo entre a existência e a essência *metafísica*, querendo com isto dizer a essência abstrata, mas entre a essência como ela ocorre *num* determinado ente concreto e a sua existência.

Já o proponente de uma abordagem da existência que se atenha aos estritos limites do paradigma da exemplificação – que Vallicella apelida de uma *teoria ténue da existência* – deverá recusar, como já notámos, qualquer distinção entre a afirmação de que uma substância primeira existe e a de que um acidente existe. Ambos seriam, simplesmente, sujeitos ao procedimento de quantificação. Por exemplo, acabo de me aperceber que o *Kenshin* está com uma ligeira falha de pêlo na sua perna posterior direita. É indiscutível que esta falha é alguma coisa, em suma, existe: consigo vê-la distintamente e, pegando no *Kenshin* ao colo, posso deslizar os dedos ao longo da sua perna e sentir essa zona onde lhe falta alguma pelagem. No entanto, se recuarmos alguns dias (seguramente há uma semana) esta falha não estava presente e, daqui a mais alguns, ela voltará a não estar. Ela não é nada de todo, *a menos que* esteja presente *no Kenshin*. Em suma, esta falha de pêlo, ou seja, este acidente, é inteiramente dependente, no seu próprio existir, do *Kenshin*, ou seja, da substância à qual inere.

O que importa destacar é que para a conceção que reduz a existência à exemplificação quer o *Kenshin* quer a sua falha de pelagem, quer uma substância primeira quer um seu acidente, existem precisamente do mesmo modo. Há uma univocidade do sentido da existência, pelo que toda a conceção que implique uma diversidade de *modos de ser* é recusada. Reparemos que de acordo com esta conceção *não* é correto manter que o *Kenshin* é o fundamento ontológico da sua falha de pêlo: pelo contrário, cada um deles tem uma existência inteiramente distinta¹⁸³. Mas será esta tese sustentável? Na verdade aquela falha de pêlo não pode existir *independentemente* da sua inerência no *Kenshin*. Por outras palavras, um acidente não pode existir independentemente da sua relação de inerência numa substância primeira.

¹⁸¹ Cf. Vallicella, “Existence”, 62.

¹⁸² Cf. Oderberg, *Essentialism*, 121.

¹⁸³ Cf. Vallicella, “Existence”, 64.

Ademais, não há nada na natureza do *Kenshin* que implique que ele tenha que possuir uma falha de pêlo justamente naquela zona da perna. Em suma: não só aquela falha de pêlo não pode existir independentemente do *Kenshin*, como não há nada na natureza deste que implique que aquela sequer exista. Como poderia, então, aquela falha de pêlo ser dotado de uma existência independente e própria? Pelo contrário, ela existe *no Kenshin* e, portanto, possui um *modo de existência* distinto do deste.

Este é um aspeto central na nossa reflexão, uma vez que o que importa perceber é se uma proposição como (1.3.1.4) é uma tradução fiel de uma da forma de (1.3.1.1). Mais concretamente o que importará determinar é se uma ocorrência de um *nome próprio* pode ser integralmente traduzida numa expressão, mais ou menos complexa, constituída mediante a qualificação de um *nome comum*. Em suma, o que importa perceber é se um *nome próprio* é redutível a uma *descrição*. A tese assumida será a de Barry Miller, que aqui segue abertamente Kripke contra Frege e Russell, e pode-se desde já antecipar como a resposta a dar a este problema é negativa.

Antes de mais importa precisar o que se entende por um *nome próprio* ou por uma *descrição*. Ambos são expressões linguísticas que cumprem o papel de *designadores*, que são termos singulares capazes de designar um referente. Ora, os *nomes* referem um, e apenas um, objeto *específico*, sendo que, portanto, o objeto referido *não* varia de contexto de uso para contexto de uso. Os *nomes próprios* são, desse modo, *designadores rígidos*¹⁸⁴ uma vez que designam o mesmo objeto ao longo de todos os mundos possíveis nos quais esse mesmo objeto esteja presente (ou seja, exista)¹⁸⁵. Não se verificando esta conexão, então aquilo de que se trata é de um *designador não rígido ou acidental*. Ora, uma *descrição*, por mais determinada ou definida que seja, jamais pode ser um designador rígido, pois não é necessário que ela denote precisamente aquele indivíduo específico, uma vez que outros objetos poderiam satisfazer as propriedades consideradas noutros mundos possíveis. Não apenas isso, mas também o inverso. Noutros mundos possíveis este mesmo objeto poderia não satisfazer as condições que a descrição considera: para recuperar o exemplo do próprio Kripke, Moisés poderia nunca ter conduzido os Israelitas para fora do Egito, mas ter optado por uma vida acomodada na corte¹⁸⁶. Nestas condições uma proposição como ‘Moisés existe’ não é apropriadamente parafraseada como uma do tipo “*x* satisfaz a descrição ‘o único indivíduo que conduziu os Israelitas para fora do Egito’”.

¹⁸⁴ Cf. Christopher Hughes, *Kripke – Names, Necessity, and Identity* (Oxford: Clarendon Press, 2004), 19.

¹⁸⁵ Cf. Saul A. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 48.

¹⁸⁶ Cf. Kripke, *Naming*, 58.

É a partir do mencionado contexto que Barry Miller elaborará a sua tese. O primeiro aspeto a considerar é que uma descrição como a que ocorre em (1.3.1.4) o máximo que pode alcançar é a determinação de *precisamente um* indivíduo. Ou seja, ela pode ser de tal modo determinada que a sua extensão é singular. No entanto, ela não pode referir-se a um indivíduo *preciso*¹⁸⁷. Ora, o sentido de um nome não é mais do que o modo como ele remete para o seu portador. Enquanto que um *nome comum* remete para um conjunto de indivíduos de um determinado tipo, um *nome próprio* remete para um indivíduo preciso (coisa que nem as *descrições* nem os *nomes comuns* são aptos a fazer), pelo que o sentido de um *nome próprio* não pode ser capturado por uma *descrição* ou por um *nome comum*. No aspeto que nos importa a conclusão a retirar é a seguinte: a proposição (1.3.1.4) *não* é uma tradução inteiramente fidedigna, sem resto, de (1.3.1.1)¹⁸⁸.

Esta limitação apontada às descrições parece fazer todo o sentido. Afinal, pensemos, a descrição que está em (1.3.1.4) na verdade *não* é exclusiva do *Kenshin*. Ela podia perfeitamente ter sido utilizada para identificar o *Tom*: também ele era um gato arraçado de siamês e meigo. Ademais, poderia ter-me sido dado um outro gato da ninhada. Nesse caso nós teríamos um gato igual ao *Kenshin*, em tudo aquilo que se pudesse considerar, inclusivamente o facto de ser o *meu* gato, mas que não seria o *Kenshin*. Não seria este indivíduo único, absolutamente singular, que o *Kenshin* é. Ora, é justamente este aspeto que nos importa perceber: o que é para o *Kenshin* existir; porque é que ele, afinal, existe *de todo* (uma vez que poderia, perfeitamente, nunca ter existido).

O que foi sendo dito pode ainda ser sustentado de um outro modo. Vamos supor que toda a ocorrência proposicional de um *nome próprio* é integralmente substituível por uma reformulação na qual ele é removido e, no seu lugar, é inserida uma *descrição*. Se assim for, então uma proposição como:

1.3.1.9 O *Kenshin* está a comer pescada cozida.

Seria equivalente a:

¹⁸⁷ Cf. Miller, "In Defence", 340.

¹⁸⁸ Cf. Barry Miller, "Proper Names and Their Distinctive Sense", *Australasian Journal of Philosophy* Vol. 51, N.º. 3 (1973), 201.

1.3.1.10 O único indivíduo que é o meigo gato siamês do José Guilherme está a comer pescada cozida.

Enquanto consideramos as mencionadas proposições devemos ter em mente que o que nos ocupa presentemente é perceber as limitações da abordagem canónica na consideração de atribuições singulares de existência. No caso o que uma proposição como a que está em (1.3.1.9) nos permite perceber é o modo como o seu valor de verdade é determinado por um, e apenas um, indivíduo possível, a saber, o próprio *Kenshin*. Já no caso de (1.3.1.10) qualquer indivíduo (desde que satisfaça a descrição requerida) a pode tornar verdadeira. Em suma, a proposição (1.3.1.9) é, expressamente, acerca do *Kenshin*, enquanto que a que está em (1.3.1.10) não é acerca de nenhum indivíduo em especial. A proposição (1.3.1.9) é composta por dois constituintes: um *nome próprio* e um *predicado*. No caso, ‘*Kenshin*’ e ‘_ está a comer pescada cozida’. Já no caso da proposição (1.3.1.10) ela pode ser analisada como sendo constituída pela conjunção dos predicados de primeira-ordem ‘_ é o meigo gato siamês do José Guilherme’ e ‘_ está a comer pescada cozida’ e pela aplicação do predicado de segunda-ordem ‘(Exatamente uma coisa é de tal modo que) (ela _ e ela _)’ e o que ela nos diz é que a conjunção considerada admite um, e apenas um, exemplo de substituição possível. Ou seja, a segunda proposição não é acerca do *Kenshin*, mas de um gato que come pescada cozida. Ora, seguramente o *Kenshin* é capaz de tornar ambas as proposições verdadeiras, mas apenas a primeira é, expressamente, acerca dele. Note-se que de entre todos os gatos que existem ou alguma vez existiram no mundo apenas o *Kenshin* pode tornar a primeira proposição verdadeira, enquanto que no caso da segunda qualquer gato, desde que satisfaça as condições exigidas, pode cumprir esse papel¹⁸⁹.

Chega a altura de considerarmos a dificuldade representada pelas proposições existenciais negativas. Vamos considerar as seguintes proposições:

- 1) O *Gato de Cheshire* não existe.
- 2) Não existem leões alados.
- 3) O *Tom* não existe.

Aquilo que devemos ter em mente na presente discussão é que a dificuldade suscitada pelas proposições existenciais negativas é a de aparente ausência de *referência*. O motivo é simples:

¹⁸⁹ Cf. Miller, *Existence*, 190-191.

se para uma dada proposição, por exemplo ' a é F ', o objeto que é representado pelo sujeito da proposição, no caso ' a ', não existir, então o nome não teria qualquer referência e nenhuma predicação (muito menos uma predicação verdadeira) poderia ocorrer. Assim, numa preposição da forma ' a não existe' nós teríamos caído na situação paradoxal de utilizar um termo, como se ele tivesse referência, e, ao mesmo tempo, negar essa possibilidade. A solução canônica para lidar com esta dificuldade já foi por nós tratada e não vai ser aqui repetida, mas bastará lembrar que passa por recusar aceitar que a existência seja um predicado real e que ' a ' seja um nome próprio genuíno.

No caso dos exemplos fornecidos apesar de qualquer um deles ser constituído por uma proposição existencial negativa na verdade a forma lógica de cada uma delas é singular. Na proposição 1) o que se afirma é que o nome '*Gato de Cheshire*' não é um nome próprio genuíno. O que isto implica é que o nome '*Gato de Cheshire*' não corresponde a nenhuma entidade real no mundo, ao contrário do nome '*Kenshin*'. Assim, a frase 1) não é sobre o hipotético referente do sujeito da proposição (uma vez que ele não tem nenhum), mas sobre a própria expressão linguística '*Gato de Cheshire*'. A diferença entre este nome e o nome '*Kenshin*' não é, portanto, equivalente à diferença entre duas entidades atualmente presentes no mundo. A diferença entre ambos é que o nome '*Kenshin*' é o nome próprio de uma entidade efetivamente existente no mundo, enquanto que a expressão '*Gato de Cheshire*' tem, simplesmente, a aparência de ser um nome, uma vez que não nomeia nada.

No que respeita à frase 2) ela é formada não por um nome próprio, mas por um termo descritivo geral, por um termo conceptual, ou seja, o que está em consideração não é um nome próprio e o seu referente (uma entidade completa, ou seja, um ente), mas uma determinada conjugação de predicados (e o seu correlato ontológico, digamos, uma determinada conjugação de propriedades). Deste modo, a sua forma lógica não é algo como ' a não é F ' ou 'não é verdade que (a é F)', mas antes uma expressão quantificada da forma 'não é verdade que alguma coisa é F '. Formalizando cada uma destas frases a primeira seria ' $\sim Fa$ ' e a segunda ' $\sim \exists xFx$ '. Assim, na frase 2) a expressão 'leões alados' não é utilizada como se fosse um nome, mas como um predicado lógico e, portanto, seria reformulável como 'Não é verdade que alguma coisa seja um leão alado' que formalmente seria algo como ' $\sim(\exists x)(Lx.Wx)$ ', que nos informaria que a extensão da conjugação dos predicados '_ é um leão' (L) e '_ é alado' (W) é zero.

Já no que respeita à frase 3) ela diz respeito a um indivíduo singularíssimo que, inquestionavelmente, numa certa altura fez parte das entidades que existiam no mundo. O que esta frase diz é a triste verdade que o *Tom* já não existe ou, por outras palavras, já morreu (o que devia ser inteligível para qualquer falante de português). Tal frase é inquestionavelmente verdadeira e não sofre de nenhuma ausência de referente uma vez que com a morte do próprio *Tom*, como já foi mencionado, desapareceu o portador do nome próprio '*Tom*', mas este não perdeu o seu referente.

Ainda assim o problema com o qual estamos defrontados pode ser analisado de mais um ponto de vista e é agora que nos voltamos, novamente, para Barry Miller. O primeiro passo será perceber que a proposição '*O Tom não existe*' pode ser analisada de dois modos:

3') '*Não é verdade que (o Tom existe)*', e

3'') '*(O Tom) (não existe)*'.

A diferença entre ambas é que em 3') a negação é *externa* e em 3'') a negação é *interna*. Qualquer uma delas é inquestionavelmente acerca do *Tom*, mas diferem, na verdade, entre si naquilo que lhe atribuem. A primeira nega que a existência seja atribuível ao *Tom*, enquanto que a segunda lhe atribui a *não existência*¹⁹⁰. A diferença em questão seria comparável à diferença entre algo como '*não é verdade que (x é moral)*' e '*x (não é moral)*'. Ora, para tornar a diferença entre ambas explícita basta reformular o modo como o predicado é apresentado no segundo caso para '*x é imoral*'. Assim, no caso de uma análise em que a negação é tida como interna a proposição é interpretada como uma afirmação categórica acerca de uma determinada entidade e o que nos diz sobre ela é que ela é imoral. Já a primeira proposição simplesmente nega que essa entidade seja moral, pelo que é ambígua entre os dois termos da seguinte disjunção '*x é imoral* \vee *x é amor*'. Ora, uma vez que ser-se *imoral* não é o mesmo que ser-se, simplesmente, *amoral*, o que se conclui é que a diferença entre uma *negação interna* e uma *negação externa* é substantiva. Assim, para contornar a crítica de que tomar a *existência* como um atributo real de entes individuais implica que a *não existência* também o seja pode-se sustentar que tal conclusão não é inescapável, pois basta que uma negação de existência seja tomada como uma *negação externa*.

¹⁹⁰ Barry Miller, "Negative", 183.

No entanto, mesmo que se defendesse que a interpretação legítima era (3'') isso não implicaria que estaríamos condenados a admitir que a *não existência* é uma propriedade real, pois está à nossa disposição a distinção, introduzida por Peter Geach, entre *mudanças reais* e *mudanças Cambridge*. Uma *mudança real* é, simplesmente, uma mudança que causa uma alteração essencial na entidade na qual ocorre, no que se distingue de uma *mudança Cambridge*. Para perceber a distinção basta-nos considerar o seguinte exemplo... Consideremos uma barra de manteiga que está no frigorífico. Vamos supor que alguém a retira do frigorífico e a coloca no exterior num dia de intenso calor. A manteiga iria derreter. Ora, esta mudança que a manteiga sofreu, a passagem de um estado sólido a um estado líquido, é uma *mudança real*. Agora, consideremos a mesma barra de manteiga antes de ser comprada, quando ainda estava nas prateleiras do supermercado. Vamos supor que ela custava um euro, mas que mediante uma promoção passou a custar oitenta cêntimos. Esta mudança que a manteiga sofreu (a mudança de preço), uma vez que não tem qualquer efeito sobre o seu objeto, é substancialmente diversa da primeira e é aquilo que chamamos *mudança Cambridge*. O que Miller faz é estender o uso desta noção para as propriedades: se for uma propriedade cuja posse (ou ausência) provoca uma alteração substancial na entidade que a possui, então é uma *propriedade real*; se não, então é uma *propriedade Cambridge*. Para o exemplificar basta-nos pensar numa propriedade como 'ser-se famoso'. Para um indivíduo tornar-se famoso pode não causar qualquer espécie de alteração nele próprio e isso é tanto mais verdade quando, não poucas vezes, a fama é alcançada quando o próprio já morreu. Outro exemplo seria pensarmos em dois indivíduos nos quais um é pai do outro. Ora, quando o filho é criança ele é mais baixo do que o seu pai. No entanto, à medida que vai crescendo o filho, comumente, fica mais alto do que o seu pai. O pai, portanto, passou de ser 'mais alto do que o filho' a ser 'mais baixo do que o filho', mas essa alteração não foi real no pai. Toda a mudança foi no filho. No caso do pai a propriedade de ser mais baixo do que o seu filho é uma mera *propriedade Cambridge*.

O objetivo da discussão anterior foi, simplesmente, mostrar que nem todo o predicado representa uma propriedade real. Ademais a sugestão, que encontramos atrás, de que se um indivíduo não tem uma determinada propriedade, então é porque deve ter uma outra propriedade que está relacionada com a primeira (no caso seriam a *existência* e a *não existência*) esquece que já nem todas as propriedades ordinárias são deste tipo. Por exemplo, a cor. Uma determinada garrafa de vidro pode, de facto, ter uma cor: o vidro

pode ser verde, vermelho, ou o que for. No entanto, se se afirmar que ‘a garrafa não é colorida’, o que se está a dizer não é a proposição paradoxal segunda a qual ela tem uma cor e que essa cor é a negação de qualquer cor. O que se está a afirmar é que o vidro da garrafa é, simplesmente incolor, o que é um caso absolutamente trivial. Explorando ainda mais este exemplo dever-se-á frisar que se se diz que ‘a garrafa não é vermelha’, o predicado ‘_ não é vermelho’ não implica que a garrafa tenha uma outra qualquer cor alternativa, pois mais uma vez ela pode bem ser incolor. A conclusão a retirar será esta: a *existência* e a *não existência* não estão numa relação entre si como exemplos particulares de uma propriedade genérica. Apenas a *existência* pode ser realmente atribuída a objetos individuais, enquanto que a *não existência* não passa de uma *propriedade de Cambridge*.

4. CONCLUSÃO

A tarefa que nos resta neste momento final é (tentar) esclarecer o modo como a *existência* de uma dada entidade e essa mesma entidade se relacionam. Para o fazer deveremos igualmente defrontar a tarefa de perceber a ligação entre a essência e a existência e como aquela é dependente desta última.

O *ser humano* é uma entidade finita, dotada de um corpo, de sentidos e de inteligência. Quando ele vem *a si* depara com um mundo constituído por outras entidades individuais, também elas dotadas de um corpo, algumas com órgãos sensoriais e outras ainda igualmente detentoras de inteligência. Para conhecer aquilo que existe para lá de si mesmo ele está limitado, a início, aquilo que lhe chega por intermédio dos seus sentidos: como essa outra entidade responde ao toque, ao que ela soa, qual a sua cor, a sua forma e o que mais for identificável. O que percebemos são, portanto, as qualidades dessa coisa, os seus acidentes. É por esses acidentes que são por nós, diretamente, percebidos que podemos descortinar a sua essência, *aquilo que ela é*.

Permitam-me que sugira o seguinte experimento... imaginemos que, numa noite, a luz elétrica tinha deixado de ser fornecida, não havia luar nem qualquer outro vestígio de luminosidade. Vamos imaginar que, ainda assim, vou avançando, pé ante pé, no corredor da minha casa, tentando não esbarrar com as paredes. Até que, num determinado momento, algo me toca nas pernas. Debruço-me e sinto, na ponta dos meus dedos, um dorso macio e peludo. Avançando os dedos num sentido noto que o corpo se estreita e alonga – é a cauda – e quando o faço no outro sentido sinto as orelhas e o focinho. Sei então, imediatamente, o que ali está: um gato. Ou seja, consegui perceber, para lá dos *acidentes* materiais que nele inerem, a *essência* da entidade que ali está. Um gato é uma determinada espécie de mamífero, é uma entidade material, pelo que a sua *essência* não é apenas uma *forma*, mas inclui também referência à *matéria*, ao corpo pelo qual dei inicialmente conta que ele ali estava. Mais ainda, a sua matéria é quantitativamente determinada, singular. Bastou-me sentir o comprimento do seu pelo e a forma da sua cabeça para determinar *qual* gato ali está e, quando ele mia, tenho a certeza: é o *Kenshin*.

O que percebemos é que na *ordem do conhecimento* o que vem primeiro são os *acidentes*: é o modo como reage ao toque, a sua cor, aquilo a que soa e o que mais for. No entanto, na *ordem da realidade* o que tem prioridade é a *essência*. Os acidentes vêm e vão, mas a essência permanece: afinal, quando se aproxima o Verão o *Kenshin* perde pêlo, mas isso não implica

que ele mude, substancialmente, naquilo que é. O nosso experimento conceptual revelou-nos outro aspeto: no primeiro momento eu já sabia que alguma coisa ali estava sem ter ideia daquilo que ela concretamente era. Em suma, é possível saber que algo existe sem determinar que *tipo* de coisa ela é, mas repare-se que o inverso também é possível. O *agnóstico do Kenshin*, aquele que duvida que o *Kenshin* seja um gato realmente existente, toma, ainda assim, uma ocorrência do seu nome como representando um gato (ainda que fictício) e não tem qualquer dificuldade em imaginar um gato adequado à minha descrição (desde que, digamos, já alguma vez tenha encontrado um gato na vida). O que também nos revela outro aspecto: a existência do *Kenshin* e a sua essência são distintas; se assim não fosse o *Kenshin* existiria necessariamente e quem ouvisse o seu nome e percebesse a sua essência não poderia duvidar que ele existe¹⁹¹.

Aquando da nossa discussão da problemática em torno da relação entre um particular concreto e as suas propriedades chegámos a um modelo que dela dá conta: esse modelo é o da *inerência* e uma metáfora interessante para o perceber é a relação que se verifica entre uma *almofada de alfinetes* e os *alfinetes individuais* que nela podem ser espetados. Naturalmente, como todas as metáforas, esta também terá as suas fraquezas, afinal um alfinete individual é já uma entidade completa o que não sucede com uma propriedade. No entanto ela é, de facto, útil para perceber essa relação de dependência e de inerência que é caracterizadora das propriedades em relação aos objetos. Como notámos desde logo este modelo é incapaz de lidar com a existência e é para este aspeto que agora novamente nos viramos.

Porque esse modelo não é apropriado para dar conta da existência já foi por nós discutido, mas proporíamos que o mesmo fosse revisitado a partir de um autor que, até agora, ainda não foi mencionado. É ele Arthur N. Prior, que nos seus *Papers on Time and Tense* dá-nos¹⁹² a pensar que para podermos sequer pensar que um acontecimento possa ocorrer ou que uma entidade possa existir é necessário acompanhar essa questão com uma outra questão, a saber, ‘*quando é que é possível?*’. Por exemplo, seria *possível* que o príncipe George tivesse nascido de outros pais, que não Kate e William? A questão é logo problemática e aquilo para que Prior nos chama a atenção é que temos que adicionar à questão o problema de ‘*quando seria possível?*’. Seguramente não seria possível que George tivesse outros pais *depois* de ter sido concebido. É absurdo supô-lo. Dir-se-ia, então, que se poderia manter a tese de que seria possível que George tivesse outros pais *antes* de ter sido concebido.

¹⁹¹ Cf. David S. Oderberg, “How to Win Essence Back from Essentialists.” *Philosophical Writings* 18 (2001), 38-39.

¹⁹² Cf. Arthur N. Prior, *Papers on Time and Tense* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 70.

Ou será que não? A questão é que *antes* de George ter sido concebido simplesmente não está disponível nenhum indivíduo que possa ser identificado como ‘o George’ e que pudesse ser objeto dessa possibilidade. É quase paradoxal a situação em que nos encontramos. Antes de George ser concebido ele não existia de todo. Pelo que não se poderia afirmar que, já nessa altura, ‘é possível que o George exista’ porque, simplesmente, não existia nenhum George ao qual pudesse ser atribuída tal possibilidade. Começar a existir, ser concebido, não é uma *queda*. Os entes que encontramos no mundo – o *Kenshin*, o Cristiano Ronaldo, o George, eu próprio, ... – não tiveram nenhum tipo de pré-existência num *além mundo*, quiçá no *hiperurânio*, do qual foram expulsos, talvez por algum pecadilho cometido, sendo precipitados neste mundo de materialidade e corrupção. Porque George existe (é *atual*), pode-se dizer que ele é *possível*, mas isso não significa que antes dele ter sido concebido (ou seja, antes de ele ter *vido à existência*) houvesse alguma *possibilidade-de-ser-George*. Era possível, seguramente, que *Kate* e *William* tivessem *um* filho, mas não este filho (único, irrepetível) que é o George. Há uma citação de Peirce que Prior faz que é notável e sumariza perfeitamente tudo isto que fomos balbuciando: o (meramente) possível é necessariamente geral e apenas a atualidade, a força da *existência*¹⁹³, pode romper o fluxo do geral e produzir uma unidade discreta¹⁹⁴.

Então e quanto a Deus? A questão não é ociosa uma vez que Prior, justamente a partir de Aquino, vai pensar a problemática da criação. Uma *criação a partir do nada*, não é uma criação que toma o *nada* como um material pré-existente, pois o nada... é coisa nenhuma! *Antes* (a linguagem é imprópria, mas não haverá outra maneira de o colocar) de o mundo ser criado não existia *nada* que tivesse sequer a potencialidade para ser criado. Não existia sequer a *possibilidade-de-ser-mundo*.

A criação não deverá, portanto, ser entendida como

a) $(\exists x)(\text{Deus fez com que } x \text{ é } A)$,

Mas antes como

b) Deus fez com que $(\exists x)(x \text{ é } A)$ ¹⁹⁵.

¹⁹³ Destaque meu.

¹⁹⁴ Cf. Prior, *Time and Tense*, 72.

¹⁹⁵ Peter Geach, “Causality and Creation”, in: *God and the Soul* (Bristol: Thoemmes Press, 1994), 83.

Desta maneira na criação, no mesmo gesto, Deus *dá existência* e cria *aquilo que* a recebe. Eis porque uma expressão do género ‘o *Kenshin* entra na existência’ ou ‘o *Kenshin* é lançado na existência’, como se o *Kenshin* estivesse *já ali*, pronto a ser tocado (ou, de um modo mais enérgico, lançado) por Deus no momento da sua criação, são altamente impróprias e apenas podem ser metafóricas. Apenas a *partir do* momento que o *Kenshin* foi gerado (digamos, no ventre da gata que era a sua mãe) é que ele se torna um indivíduo identificável.

Começámos este trabalho perguntando pela existência e vendo nela, primariamente, aquilo pelo qual algo *não é nada*. No entanto, como se percebe do que foi dito a existência do *Kenshin* não é *apenas* aquilo em virtude do qual ele *não é nada*¹⁹⁶, mas é também aquilo em virtude do qual ele é um gato, é acastanhado, é meigo e tudo o resto. O que isto significa é que toda a *riqueza ontológica* do *Kenshin* é devida à sua existência. Eis porque é estéril pensar-se na existência como que sobrevivendo sobre um *substrato* que, de alguma maneira, já estava previamente constituído.

O próprio Tomás de Aquino, em alguns momentos, parece tentar dar-nos a pensar a relação entre o *particular concreto* e a sua *existência* tomando esta como *recebida* e *contraída* por aquele. Isto sucede, por exemplo, na *Summa Theologica*, “Mas, como a forma criada assim subsistente possui o seu ser e não o tem por essência, este necessariamente há-de ser recebido e contraído por uma determinada natureza e, portanto, não pode ser absolutamente infinito.”¹⁹⁷ e no *De spiritualibus creaturis*, “Dessa maneira, tudo aquilo que existe depois do Primeiro Ser, porque não é o seu próprio existir, tem um existir que é recebido em alguma coisa, pela qual o próprio existir é contraído.”¹⁹⁸.

Aquilo que está neste momento em consideração é, como tal, o modo como ao certo a *existência* e a *essência* de uma entidade concreta se relacionam, questão que mantivemos em suspenso até agora. Há um conjunto de perceções que atingimos no decurso da nossa reflexão que deveremos, neste momento, recuperar. Antes de mais que, em qualquer entidade, se assiste a uma distinção entre *aquilo mesmo que ela é* e *a sua existência*, de tal maneira que é à segunda que a primeira deve, por inteiro, não apenas a sua atualidade, mas o facto de ser *alguma coisa* de todo, cabendo-lhe, reciprocamente, *individuar* a segunda.

¹⁹⁶ Pelo que a existência não é um simples *atualizador* de uma determinada essência prévia, porque simplesmente não há nada que possa ser atualizado.

¹⁹⁷ ST I^a q. 7 a. 2 co.: “sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam”.

¹⁹⁸ QDSC a. 1 co.: “Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur”.

O modelo de Aquino segundo o qual a existência é *recebida* e *contraída* numa *forma individualizada* apesar de ser, inequivocamente, útil parece-nos que pode levar a pensar que aquilo que, neste caso, cumpre como que as funções de *recetáculo*, a *forma*, tem alguma atualidade *por si mesma*, hipótese que, como já tivemos ocasião de comentar, se deve recusar. Assim sendo, da nossa parte, preferimos o modelo de Miller de *limitado/limite*¹⁹⁹. Para o perceber vamos imaginar que temos um conjunto de bolas, feitas todas do mesmo material (vamos supor que são todas de borracha) perfeitamente esféricas à nossa frente, cada uma delas de diferentes tamanhos. Ora, se indagarmos acerca daquilo que as distingue entre si a resposta deverá ser: é a *superfície* de cada uma delas. É a superfície que cabe *delimitar* cada bola individual, sendo que ela pode ser mais ou menos *restritiva*: digamos, o diâmetro de cada bola pode ser maior ou menor, dependendo se a área da superfície da esfera aumenta ou diminui. Repare-se que a *superfície* de uma bola não é possuidora de nenhuma existência *independente da bola* da qual é superfície. Seguramente é impossível *separar* fisicamente a superfície esférica da bola da qual ela é superfície.

Permitam-me que apresente outro experimento que não se encontra em Miller, e por isso apresentamo-lo por nossa própria conta e risco, mas que nos parece interessante para perceber o que está em questão na presente análise. Imaginemos que, algures, existe um imenso oceano (ilimitado, de facto). Esse oceano, em alguns pontos da sua superfície, congelou. Nesses pontos existe, portanto, uma camada de gelo na superfície das águas. Desenvolvendo ainda mais esta imagem, vamos supor que na superfície dessa camada de gelo, em alguns locais, ela não é inteiramente lisa, mas que se começam a acumular pedaços de gelo. Dessa acumulação resultam diferentes formas, algumas são simples montes de gelo, outros são esferas, alguns começam a parecer-se com arbustos e uns outros (porque não?) adquirem formas mais subtis e sofisticadas. Como se fossem esculpidas. Podemos imaginar que, no meio daquela vastidão gelada, um bloco de gelo adquiriria a forma d'*O Pensador* de Rodin.

Ora, se indagarmos por aquilo que distingue este bloco de gelo de todos os outros deveremos notar que é a sua *forma*, é o modo como o gelo que o constitui é organizado e delimitado por um determinado padrão. Aquilo que faz com que aquele pedaço de gelo seja singular e distinto de todos os outros não é mais do que um limite, um padrão ou uma forma que é imposta ao gelo. Note-se que a forma daquele pedaço de gelo não tem qualquer atualidade por si mesma, mas é inteiramente dependente do gelo ao qual ela é imposta: antes

¹⁹⁹ Cf. Miller, *Fullness*, 115.

d'O Pensador surgir a sua forma não era nada e depois dele derreter ela voltará a não ser coisa nenhuma. Vamos complexificar um pouco mais o modelo supondo que *O Pensador* não é maciço e que o seu interior é, justamente, ocupado por água no estado líquido. N'O Pensador (ou em qualquer outro objeto existente neste imaginado *mundo de gelo*²⁰⁰) é necessário identificar três constituintes ontológicos fundamentais: o núcleo feito de água líquida, a camada de gelo que a envolve e a forma particular que essa camada de gelo assume.

Se perguntássemos 'o que é que existe?' neste mundo a resposta seria 'entidades individuais', feitas de gelo, naturalmente, mas o que importa notar é este aspeto: o que comporia a paisagem de tal mundo seriam objetos singulares, simples blocos de gelo ou outras estruturas com formas mais complexas, que se distinguiriam entre si pela forma particular que cada agregado de gelo possuiria. À pergunta 'o que é que distingue esta figura de gelo de um outro bloco de gelo qualquer?' deveríamos responder 'um determinado pedaço de matéria (gelo) enformado por uma determinada *forma*'. Já se perguntássemos 'o que é aquilo pelo qual cada entidade individual – como *O Pensador* – existe?' a resposta seria 'a água: é não só ela que sustém cada objeto particular, como o gelo não é mais do que água congelada e a forma nada seria se não fosse impressa num determinado agregado particular de gelo'²⁰¹.

Note-se que qualquer propriedade que a figura de gelo possa ter é fundamentalmente diversa da água que a suporta. Vamos supor que temos um simples cubo de gelo à nossa frente. Se se esculpir parte desse bloco para obter, por exemplo, a cabeça da figura d'O Pensador podemos afirmar que isso causa uma mudança real no bloco de gelo. Seguramente se considerarmos outras características da escultura que podem ser adicionadas ao bloco de gelo – a mão que suporta o queixo, a curvatura das costas, e qualquer outra que se possa considerar – a incorporação desses detalhes no bloco de gelo adiciona algo, determina-o e provoca-lhe uma mudança real. Já as perguntas 'o que é que a água adiciona à escultura de gelo d'O Pensador?' ou 'que mudança provoca a adição (ou a remoção) da água à escultura?' simplesmente são destituídas de sentido. Sem água simplesmente não existiria qualquer escultura (de gelo), pois é por aquela que a pura *presença* da escultura é possível. No caso da escultura de gelo, é o gelo (e para lá deste, a água) que sustém e permite a presença de qualquer forma que lhe possa ser imposta. Podendo a escultura ser mais requintada ou mais

²⁰⁰ Poderíamos sentirmo-nos tentados a chamar-lhe *Islândia*, mas, infelizmente, alguém já se lembrou de tomar este nome antes...

²⁰¹ A analogia tem, certamente, limitações e uma delas é o facto de que a água é uma substância *material*, coisa que a *existência* seguramente não é. Não obstante, parece-nos que as suas vantagens superam os seus inconvenientes.

simples, em qualquer caso ela apenas poderá existir no *pressuposto* que algum gelo está presente.

O *particular concreto*, realmente existente, no nosso mundo, cumpre o papel que a *forma* do bloco de gelo cumpria no mundo imaginado do exemplo anterior. O seu papel é o de singularizar, o de individuar a *existência particular* que lhe é própria. Antes de prosseguirmos importa especificar o que se entende por *propriedade quiditativa*. Uma propriedade *quiditativa* é algo análogo a uma *planta de uma casa* ou o plano de uma instalação elétrica²⁰². Ora, abstraindo da sua incorporação numa casa real uma *planta* não tem qualquer *atualidade* (ou *conteúdo ontológico*), mas tem um conteúdo que é puramente formal e que poderemos denominar de *conteúdo quiditativo*. Seguramente que a *planta de uma casa* deve registrar as dimensões que a mesma irá ter, os materiais que irão ser *utilizados*, mas não tem *atualidade* ou *conteúdo ontológico*. Não tem, em suma, *existência real* (estaria profundamente equivocado aquele que achasse que se poderia proteger de uma noite de tempestade recorrendo não a uma casa real, mas ao puro plano de uma casa...).

A própria *forma* está em – para utilizar o conceito metafísico clássico – *potência* no que respeita à *existência* (*esse*) que recebe. O núcleo ontológico de qualquer entidade é constituído pela própria *existência particular* pela qual ela é não só *algo* e *não nada*, mas também tudo aquilo que ela mesma é, tal como no nosso imaginado mundo de gelo o núcleo de cada escultura é nada mais do que a própria água. É a *existência* que permite não só a presença de *matéria* como também de qualquer *forma* que seja imposta à *matéria*, tal como é a água que dá conta da presença do gelo e de qualquer *forma* que lhe seja imposta. Tal como a forma da escultura de gelo do mundo imaginado acima, no mundo real qualquer entidade atualmente existente, digamos o *Kenshin*, tem um conteúdo *quiditativo* que o *faz ser aquilo* que ela mesma é. No caso do *Kenshin* é aquilo que o faz ser o pequeno gato arraçado de siamês que ele é. A distinção entre o *Kenshin* e a sua *quididade* é a que corresponde à distinção tradicional entre *subjectum/suppositum* e *natura/essentia/forma*²⁰³. O papel do conteúdo *quiditativo* de qualquer entidade é, portanto, *limitar* a sua própria *existência particular*, tal como a forma de uma figura de gelo estabelece até onde é que ela se pode estender. O conteúdo *quiditativo* de uma entidade é aquilo pelo qual ela *não* ‘existe simplesmente’, de acordo com a totalidade da *força* da *existência* (digamo-lo assim...), mas existe sempre como um *F*. Como uma entidade que é

²⁰² Cf. Miller, *Fullness*, 119.

²⁰³ Cf. Aertsen, *Nature*, 136.

subsumida dentro de uma *natureza genérica*. Como já tivemos ocasião de mencionar, para o *Kenshin* existir é *existir-enquanto-Gato*, tal como para o Cristiano Ronaldo existir é *existir-enquanto-Homem*. O limite da existência particular de cada ente é a sua essência.

O Universo no qual nos encontramos é, portanto, antes de mais um Universo *de existentes*, sendo que o aspeto *quiditativo* do mesmo não é mais do que uma *camada* ou uma *crosta* numa realidade cujo âmago é, para lá e antes de tudo o resto, *puro existir*. Cada ente particular manifesta um dos infindáveis (e limitados) modos como o *existir* pode ser exercido: como gato, como cão, como castanheiro, como Homem ou como qualquer outra entidade que *não seja* incoerente. No entanto, para lá da sua essência peculiar é pela existência que ela é vinculada a todos os outros membros que constituem o Cosmos do qual ela faz parte. É, antes de mais, numa *comunidade de existentes* que ela é integrada. Num momento ainda inicial deste nosso estudo perguntávamos qual era (se é que algum era) o ensinamento imperecível de Tomás, tão válido no século XIII, como no XXI (ou em qualquer outro). Diríamos que é justamente este: que de tudo aquilo que existe, por mais humilde que seja, se pode dizer que pelo simples facto de *ser* ele é já uma verdadeira *maravilha*, um genuíno *milagre*, pois nele o *nada* foi superado e na medida em que existe, é também um elo de uma cadeia que compreende todo o Universo, desde a entidade ontologicamente mais simples, passando por um gato – como o *Kenshin* –, por um Homem – como o Cristiano Ronaldo – ou por qualquer outra criatura que, num canto recôndito do Universo, por mais fugaz que seja, receba o *dom* da existência.

5. BIBLIOGRAFIA

5.1 Tomás de Aquino

Para todas as citações do texto original de Tomás de Aquino foi utilizado a página de internet *Corpus Thomisticum*, acessível no seguinte endereço: <http://www.corpusthomisticum.org/>. Utilizaram-se ainda as seguintes traduções:

DEE: O ente e a essência, trad. de Mário Santiago de Carvalho. Porto: Edições Afrontamento, 2013.

In Meta: Commentary on the Metaphysics, transl. by John P. Rowan. Chicago, 1961. Disponível online no seguinte endereço: <http://www.dhspriory.org/thomas/Metaphysics.htm>.

In PA: Commentay on the Posterior Analytics of Aristotle, transl. by Fabian R. Larcher. Disponível online no seguinte endereço: <http://www.dhspriory.org/thomas/PostAnalytica.htm>.

In Peri herm: Aristotle on Interpretation, transl. by Jean T. Oesterle. Milwaukee: Marquette University Press, 1962. Disponível online no seguinte endereço: <http://www.dhspriory.org/thomas/PeriHermeneias.htm>.

QDP: On The Power of God, transl. by the English Dominican Fathers. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952, reprint of 1932. Disponível online no seguinte endereço: <http://www.dhspriory.org/thomas/QDdePotentia.htm>.

QDSC: Disputed Questions on Spiritual Creatures, transl. by Mary C. Fitzpatrick and John J. Wellmuth. Milwaukee: Marquette University Press, 1949. Disponível online no seguinte endereço: <http://www.dhspriory.org/thomas/QDdeSpirCreat.htm>.

QDV: Truth, transl. by Robert W. Mulligan. Chicago: Henry Regnery Company, 1952. Disponível online no seguinte endereço: <http://www.dhspriory.org/thomas/QDdeVer.htm>.

Quodl: Miscellaneous Questions, transl. by Jason West. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983. Disponível online no seguinte endereço: <http://www.dhspriory.org/thomas/QDquodlib.htm>.

SCG: Summa Contra Gentiles – Book One: God, transl. by Anton C. Pegis. New York: Image Books, 1955.

ST: The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas - Second and Revised Edition – First Part, transl. by Fathers of the English Dominican Province Online Edition Copyright © 2009 by Kevin Knight. Disponível online no seguinte endereço: <http://www.newadvent.org/summa/>.

5.2 Metafísica

Aertsen, Jan. *Nature and Creature – Tomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E.J. Brill, 1988.

Aertsen, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1996.

Anscombe, G.E.M. e Geach, P.T.. *Three Philosophers*. Oxford: Basil Blackwell, 1961.

Aristóteles. *Categorias*, trad. de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.

Ashley, Benedict M.. *The Way toward Wisdom – An Interdisciplinary and Intercultural Introduction to Metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.

Boland, Vivian. *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas – Sources and Synthesis*. Leiden: E.J. Brill, 1996.

Braine, David. *The Reality of Time and the Existence of God – The Project of Proving God's Existence*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Burrell, David B.. *Aquinas – God & Action*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1979.

Byrne, Peter. *Kant on God*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007.

Catan, John R. (Ed.). *St. Thomas on The Existence of God – The Collected Papers of Joseph Owens*. New York: State University of New York, 1980.

Clarke, W. Norris. *The One and the Many – A Contemporary Thomistic Metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.

Coreth, Emerich. *Metaphysics*, trad. de Joseph Donceel. New York: Herder and Herder, 1968.

Craig, William Lane. *The Kalam Cosmological Argument*. London: The Macmillan Press Ltd, 1979.

Davies, Brian e Stump, Eleonore (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2012.

Doolan, Gregory T.. *Aquinas on The Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008.

Geach, Peter. *God and the Soul*. Bristol: Thoemmes Press, 1994.

Gibson, Quentin. *The Existence Principle*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Gilson, Étienne. *Being and Some Philosophers – Second edition*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952.

Gilson, Étienne. *The Spirit of Thomism*. New York: Harper Torchbooks, 1966.

Gilson, Étienne. *Thomism – The Philosophy of Thomas Aquinas*, trad. de Laurence K. Shook e Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2002.

Hart, Charles A.. *Thomistic Metaphysics – An Inquiry Into the Act of Existing*. Piscataway: Editiones Scholasticae, 2015.

Hasse, Dag Nikolaus e Bertolacci, Amos (ed.). *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin: De Gruyter, 2012.

Henry, Desmond Paul. *Medieval Logic & Metaphysics*. London: Hutchinson University Library, 1972.

Hochart, Patrick, “Guilherme de Occam – O Signo e a Sua Duplicidade”, in: *A Filosofia Medieval – Do Século I ao Século XV*, dir. François Châtelet. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

Holmström-Hintikka, Ghita. (ed.), *Medieval Philosophy and Modern Times*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2000.

Honderich, Ted. (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy – Second Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Hughes, Cristopher. *Kripke – Names, Necessity, and Identity*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Imbach, Ruedi e Maierù, Alfonso (ed.). *Gli studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1991.

Inwagen, Peter Van. *Ontology, Identity and Modality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

Kenny, Anthony (ed.). *Aquinas – A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976.

Kenny, Anthony. *São Tomás de Aquino*, trad. de Maria Manuela Pessegueiro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1981.

Kenny, Anthony. *The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. Oxon: Routledge, 2003.

Kerr, Fergus. *Twentieth-Century Catholic Theologians*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Kerr, Gaven. *Aquinas's Way to God*. New York: Oxford University Press, 2015.

Kirk, Carol A. Van. “Why did Kant bother about 'nothing?'”, *Southern Journal of Philosophy* 28 (1) (1990), 133-147.

Klima, Gyula. "The Semantic Principles underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being", *Medieval Philosophy and Theology* 5, 1996.

Knuuttila, Simo e Hintikka, Jaakko (ed.). *The Logic of Being*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.

Kremer, Elmar J.. *Analysis of Existing – Barry Miller's Approach to God*. London: Bloomsbury Publishing, 2014.

Kretzmann, Norman et al.. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Kripke, Saul A.. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Llano, Alejandro. "'Being as True' according to Aquinas", *Acta Philosophica*, vol. 4 (1995), fasc. 1, 73-82.

Lotz, Johannes B.. *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*, trad. de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

Macedo, J. M. Costa Macedo. "Anselmo e a Astúcia da Razão", *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, série II, vol. 12-13 (1995-1996), 247-316.

Macedo, J. M. Costa Macedo. "Anselmo e a Astúcia da Razão", *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, série II, vol. 14 (1997), 261-330.

Macedo, J. M. Costa Macedo. "Anselmo e a Astúcia da Razão (concl.)", *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, série II, vol. 15-16 (1998-1999), 213-326.

Martin, C. F. J.. *Tomas Aquinas – God and Explanations*. Edinburg: Edinburg University Press, 1997.

Maydole, Robert E.. "A Modal Model for Proving the Existence of God", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 17, N° 2 (Apr., 1980), 135-142.

Maydole, Robert E.. "The Modal Third Way", *International Journal for Philosophy of Religion* 47 (2000), 1-28.

McInerny, Ralph. *Studies in Analogy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

Mesquita, António Pedro. *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

Mesquita, António Pedro. *Varia Antiqua – Estudos de Filosofia Antiga*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

Miller, Barry. "Proper Names and Their Distinctive Sense", *Australasian Journal of Philosophy* Vol. 51, N° 3 (1973).

-
- Miller, Barry. "In Defence of the Predicate 'Exists'", *Mind*, New Series, Vol. 84, N°. 335 (1975).
- Miller, Barry. "Negative Existential Propositions", *Analysis*, Vol. 42, N°. 4 (1982).
- Miller, Barry. "'Exists' and Existence", *The Review of Metaphysics*, Vol. 40, N°. 2 (1986).
- Miller, Barry. *From Existence to God – A Contemporary Philosophical Argument*. London: Routledge, 1992.
- Miller, Barry. *A Most Unlikely God – A Philosophical Enquiry*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1996.
- Miller, Barry. *The Fullness of Being*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2002.
- Moravcski, J.M.E. (ed.). *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. London: Macmillan, 1967.
- Novotný, Daniel D. e Novák, Lukáš (ed.). *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*. New York: Routledge, 2014.
- Oderberg, David S.. "How to Win Essence Back from Essentialists." *Philosophical Writings* 18: 27-45, 2001.
- Oderberg, David S.. *Real Essentialism*. New York: Routledge, 2007.
- Oliveira, Manfredo Araújo de et al. (org.) *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- O'Meara, Thomas F.. *Thomas Aquinas Theologian*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014.
- Orenstein, Alex. *Existence and the Particular Quantifier*. Philadelphia: Temple University Press, 1978.
- Paterson, Craig et al.. *Analytical Thomism – Traditions in Dialogue*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2006.
- Pinheiro, António Soares (trad.). *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1982.
- Plotino. *Enéadas V-VI*, trad. de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1998.
- Porro, Pasquale. *Tomás de Aquino – Um Perfil Histórico-Filosófico*, trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola.
- Preller, Victor. *Divine Science and The Science of God – A Reformulation of Thomas Aquinas*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1967.

- Prior, Arthur N. *Papers on Time and Tense*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Puciato, Ryszard. "Thomism and Modern Formal Logic. Remarks On The Cracow Circle", *Axiomathes* 4 (2) (1993), 169-191.
- Puntel, Lorenz B. *Estrutura e Ser*, trad. de Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008.
- Puntel, Lorenz B. *Em busca do objecto e do estatuto teórico da filosofia*, trad. de Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.
- Salles, Ricardo. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Shanley, Brian J.. *The Thomist Tradition*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Sienra, Adolfo García de la. (ed.), *The Rationality of Theism*. Amsterdam: Rodopi, 2000.
- Szatkowski, Mirosław (ed.). *Ontological Proofs Today*. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012.
- Tomberlin, James E. e Inwagen, Peter Van (ed.). *Alvin Plantinga*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985.
- Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas: Volume 2 – Spiritual Master*, trad. de Robert Royal. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003.
- Torrell, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino – Sua Pessoa e Sua Obra*, trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- Vallicella, William F. "Reply to Davies: Creation and Existence", *International Philosophical Quarterly*, Volume 31, Issue 2 (June 1991).
- Vallicella, William F. *A Paradigm Theory of Existence – Onto-Theology Vindicated*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Weingartner, Paul. *God's Existence. Can it be Proven? – A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2010.
- Williams, Christopher John Fards. *What is Truth?*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Williams, Cristopher John Fards. *What is Existence?*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Williams, Christopher John Fards. *Being, Identity and Truth*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Wilson, Gordon A. (ed.). *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden: E.J. Brill, 2011.
- Wippel, John F.. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas – From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

Xavier, Maria Leonor L. O. *A Questão da Existência de Deus – Uma Disputa Medieval*. Sintra: Zéfiro, 2013.

5.3 Lógica / Filosofia da Lógica

Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, 1952.

Ayer, A. J. (Ed.). *Logical Positivism*. New York: The Free Press, 1959.

Ayer, A. J. *Russell and Moore – The Analytical Heritage*. London: Macmillan Press, 1971.

Barrow, John D. *Impossibilidade – Os Limites da Ciência e a Ciência dos Limites*, trad. de Maria Alice Gomes da Costa. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2005.

Braine, David. *Language and Human Understanding: The Roots of Creativity in Speech and Thought*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2014.

Branquinho, João et al. *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 2006.

Cohen, Paul J. *Set Theory and The Continuum Hypothesis*. New York: W. A. Benjamin, Inc., 1966.

Copi, Irving M. et al. *Introduction to Logic – Fourteenth Edition*. Essex: Pearson Education Limited, 2014.

Coxito, Amândio A. *Lógica, Semântica e Conhecimento – Na Escolástica Peninsular Pré-Renascentista*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981.

Devlin, Keith. *Matemática: A Ciência dos Padrões*. Porto: Porto Editora, 2002.

Dummet, Michael. *Frege – Philosophy of Language*. New York: Harper & Row, Publishers, 1973.

Dummett, Michael. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Dummett, Michael. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Jacquette, Dale (ed.). *A Companion to Philosophical Logic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

Jacquette, Dale (ed.). *Philosophy of Logic*. North Holland, 2006.

Kneale, William e Kneale, Martha. *O Desenvolvimento da Lógica – 2ª Edição*, trad. de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

Kunen, Kenneth. *Set Theory*. London: College Publications, 2011.

Maritain, Jacques. *An Introduction to Logic*. London: Sheed & Ward, 1946.

Mora, José Ferrater. *A Filosofia Analítica – Mudança de Sentido em Filosofia*, trad. de Fernando Leorne. Porto: Rés Editora, 1982.

Morscher, Edgar e Hieke, Alexander (ed.). *New Essays in Free Logic*. Dordrecht: Springer, 2001.

Neale, Stephen. *Descriptions*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1990.

Quine, Willard V. O. *From a Logical Point of View*. New York: HARPER TORCHBOOKS, 1963.

Ramsey, Frank Plumpton. *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*. London: Routledge, 1931.

Ribeiro, Henrique Jales. “Bertrand Russell e a filosofia analítica no século XX: Actualidade e posteridade de Russell”, *Revista Filosófica de Coimbra* Vol. 16, nº 31 (2007), 3-70.

Ribeiro, Henrique Jales, “Não há método nem métodos da filosofia analítica: não há «filosofia analítica»”, in: *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*, coord. Diogo Ferrer. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.

Scharff, Robert C. *Comte after Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Sousa da Pena, Fernando e Miranda, Maria Virgínia. *Teoria dos Conjuntos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.

Tugendhat, Ernst. *Traditional and Analytical Philosophy – Lectures on the Philosophy of Language*, trad. de P. A. Gerner. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Wittgenstein, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico * Investigações Filosóficas*, trad. de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.