

RES, UM TERMO MEDIEVAL ESQUECIDO*

RES, UN TERMINE MEDIEVALE DIMENTICATO

Paul Gilbert S.I.**

Tradução do italiano: Ibraim Vitor de Oliveira***

RESUMO

Na lista dos *transcendentais* proposta por Tomás de Aquino em *De veritate*, aparece o termo *res*, que se traduz como “coisa”. Na contemporaneidade, supõe-se que *res* integre a ideia de um objeto (*ob-iectum*) capaz de ser percebido, física ou mentalmente, e que possui uma consistência “em si” antes de ser “para nós”. Segundo Kant, a “coisa em si” jamais poderá ser conhecida. Antes, porém, Tomás de Aquino perguntava sobre os critérios que nos permitiriam reconhecer a consistência interna de uma “coisa” e, portanto, a legitimidade de atribuir o predicado “real” a uma “coisa” que pudesse estabelecer a possibilidade de conhecimento objetivo das “coisas”. Para abordar criticamente a relação entre “coisa” e “real”, o artigo considera a questão a partir de Anselmo de Aosta e Tomás de Aquino. Estes dois autores estão unidos num projeto comum na perspectiva de Henrique de Lima Vaz que identifica a pesquisa de Tomás de Aquino com uma expressão típica de Anselmo, *fides quaerens intellectum*. Essas propostas medievais ainda fazem sentido para o pensamento atual? Para responder a essa questão, seguiremos a reflexão de Lima Vaz sobre o desenvolvimento do tomismo em nosso século.

PALAVRAS-CHAVE: *res*; Tomás de Aquino; Anselmo de Aosta; Lima Vaz; tecnociência.

RIASSUNTO

Nella lista dei *transcendentali* proposta da Tommaso d’Aquino nel *De veritate*, vediamo apparire il termine *res*, che si traduce con “cosa”. Nella contemporaneità, si suppone che il termine *res* integri l’idea di un oggetto (*ob-iectum*) suscettibile di essere percepito, fisicamente o mentalmente, con una consistenza “in sé” prima di essere “per noi”. Secondo Kant la “cosa in sé” non sarà mai conosciuta. Prima, però, l’Aquinato poneva la domanda di sapere quali sarebbero i criteri che permettono di riconoscere la consistenza interiore di una “cosa”, e quindi la legittimità dell’attribuzione del predicato “reale” a una “cosa”, stabilendo la possibilità di conoscenza oggettiva delle “cose”. Per affrontare criticamente la relazione tra “cosa” e “reale”, l’articolo considererà la problematica a partire da Anselmo d’Aosta e Tommaso d’Aquino. Si verà che questi due autori sono uniti in un progetto comune nella prospettiva di Henrique de Lima Vaz quando identifica la ricerca dell’Aquinato con una espressione tipica di Anselmo, *fides quaerens intellectum*. Queste proposte medievali hanno ancora un senso per la riflessione attuale? Per rispondere a questa domanda, seguiremo la riflessione di Lima Vaz sul divenire del tomismo nel nostro secolo.

PAROLE CHIAVI: *res*; Tommaso d’Aquino; Anselmo d’Aosta; Lima Vaz; tecnoscienza.

* Tradução recebida em 17/01/2025 e aprovada para publicação em 23/01/2025. O texto original em italiano, inédito, se encontra na seção *Artigos do dossiê* neste presente número da *Sapere aude*, p. 702-735.

** Doutor em filosofia pela Universidade de Louvain-la-neuve. Professor titular emérito da cátedra de Metafísica da Pontificia Università Gregoriana (Roma). E-mail: gilbert@unigre.it.

*** Doutor em filosofia pela PUG, Roma. Professor do Departamento de Filosofia da PUC Minas. Editor-chefe da revista *Sapere aude*. E-mail: ibramvitorivo@gmail.com.

INTRODUÇÃO

No primeiro artigo da primeira questão disputada *De veritate*, Tomás de Aquino propõe uma “dedução” dos transcendentais, em cuja lista aparece o termo *res*, que, em português, se traduz por “coisa”. Segundo o *Vocabulário filosófico* de André Lalande (2002, p. 139), *coisa* é “tudo o que pode ser pensado, suposto, afirmado ou negado”, ou seja, mais ou menos qualquer “coisa”. Nas práticas linguísticas contemporâneas, porém, assume-se que o termo *res* (*chose* em francês, *cosa* em italiano e espanhol, *coisa* em português, *Ding* em alemão e *Thing* em inglês) deva integrar a ideia de um objeto (*ob-iectum*) suscetível de ser percebido, física ou mentalmente, e que, portanto, tem uma consistência “em si” antes mesmo de ser “para nós”. Tal solidez é a tal ponto “em si”, que Immanuel Kant pôde sustentar que a expressão “coisa em si” significa qualquer realidade na sua mais íntima interioridade, sendo inacessível a qualquer conhecimento cientificamente determinado e determinante, também com relação aos próprios discursos filosóficos, mesmo que tenham o privilégio de enunciar essa mesma impossibilidade, como o próprio Kant pensou e praticou.

A inclusão feita por Tomás de Aquino da palavra *res* no rol dos transcendentais, com o pressuposto de que não se trate de uma fantasia insuportável para a razão humana, impõe, por sua vez, a questão de saber quais critérios nos permitiriam reconhecer a consistência interna de uma “coisa” e, logo, sobre a legitimidade de se atribuir o predicado “real” a uma “coisa”; e mais, diz-se de um predicado usado em contextos de reivindicações científicas de conhecimento objetivo de “coisas”. Nesse contexto crítico do conhecimento objetivo, de fato, a pretensão de tocar o “real” (uma forma predicativa do substantivo *res*) parece decisiva, mas também assaz “misteriosa”.

Do ponto de vista de uma reflexão filosófica, que tem a tarefa clássica de ascender aos primeiros princípios do pensamento humano, é estranho hoje que o termo “coisa” esteja entre os transcendentais; que uma “coisa” seja julgada “real” não é um problema para a nossa cultura. Não parece óbvio, porém, que essa mesma cultura saiba que “coisa” significa “real”. O nosso artigo considerará essa questão a partir de dois autores, um do século XI, Anselmo de Aosta¹, e outro do século XIII, Tomás de Aquino². Acreditamos que esses dois autores estejam, de algum modo, unidos em um projeto comum, evidenciado por Henrique Cláudio de Lima Vaz,

¹ Citaremos os textos de Anselmo de acordo com a edição crítica de F. Schmitt, indicando em primeiro lugar, a página e, depois, as linhas.

² O texto de Tomás de Aquino que será motivo de análise é o *De Veritate*, q. 1-9.

em um artigo de 1998³, ao inserir uma expressão típica de Anselmo (2002, p. 94: 7), “a fé que busca pelo intelecto (*fides quaerens intellectum*)”, para caracterizar a pesquisa de Tomás de Aquino. No entanto, esses dois autores têm perspectivas muito diferentes. Em primeiro lugar se verá que a ótica de Anselmo é propriamente teológica, interna a uma discussão sobre o modo de falar das pessoas unidas na *Trindade*. Num segundo momento, se verificará que o ponto de vista de Tomás é tipicamente filosófico, podendo ser colocado como análise de um léxico que seja capaz de acompanhar uma reflexão “ontológica” sobre o *ens* ou o *ente* em geral. Pergunta-se, será que essas propostas medievais ainda fazem sentido para o pensamento atual? Com intuito de responder a essa pergunta, no terceiro tópico deste artigo, seguiremos a reflexão de Lima Vaz sobre o desenvolvimento do tomismo em nosso século.

1 ANSELMO D’AOSTA

Sabe-se que o termo *res* (*coisa*) não tinha apenas um significado empírico ou físico na tradição medieval da filosofia. Tomemos, como exemplo, a obra de Anselmo de Aosta. Em seu primeiro livro, *Monologion* (de 1076), algumas ocorrências do termo *res* nos parecem muito interessantes. Não podemos neste artigo examinar todos os episódios do vocábulo *res* no inteiro opúsculo. Para o nosso propósito, será suficiente investigar três passagens que se sucederam na elaboração da publicação do *Monologion*: o Primeiro capítulo, o “Prólogo” e uma “Carta” que Anselmo enviou ao seu mestre Lanfranco. Posteriormente, analisaremos outros textos do Doutor Magnífico.

No Primeiro capítulo do *Monologion* (2002, p. 13: 3-8), o autor ressalta que o tema de sua pesquisa considera uma natureza que é “o ponto maximamente elevado de tudo o que existe (*summam omnium quae sunt*)”, um ser do qual “todas as outras coisas que existem recebem dele próprio a condição de ser, e sobretudo de ser um bem (*omnibus rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt at quod aliquomodo bene sunt*)”. Trata-se, portanto, de uma *res* superior que é tomada não apenas de um ponto de vista “ontológico”, mas também “ético”. No “Prólogo”, obviamente escrito como uma introdução ao volume que ele havia terminado de compor, Anselmo (2002, p. 8: 2-3) disse que seu opúsculo poderia ser julgado por seus alunos “*vilem rem*” (*uma coisa de pouco valor*). Ao revelar a origem de seu texto, o motivo pelo qual o escreveu, ele afirma que seus alunos lhe solicitavam um livro didático para que pudessem revisar suas anotações do curso. Tal pedido não foi recebido sem dificuldade por Anselmo que,

³ Trata-se do artigo de Lima Vaz, *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*.

segundo ele, tinha, de fato, muitos motivos para não responder às solicitações de seus alunos. Dentre as dificuldades, talvez a principal fosse que ele não se sentia à altura da *re ipsa* (*da própria coisa*) que se pedia. *Res* aqui significa elaborar um livro para os alunos, e não apenas um livro físico (Anselmo, 2002, p. 7: 13). Na carta a Lanfranco (que foi escrita depois da redacção do “Prólogo” para ser incorporada ao documento enviado ao seu venerado mestre), Anselmo (2002, p. 5: 15-16) escreve que a sua intenção era muito mais pedir uma confirmação de afeição: “que mostre se alguma coisa falta ou se congratule comigo se alguma coisa o estimula (*si res indiget exhibeat, aut si res exigit congaudeat*)”. Aqui, o termo *res* significa simplesmente o assunto de que se fala e do como lidar com isso.

É importante ressaltar que a palavra *res* aparece pouco no segundo livro de Anselmo (1078), o *Proslogion*, como se a perspectiva deste texto não a exigisse. Todavia, no segundo capítulo, Anselmo (2002, p. 101: 9-10) distingue duas situações especulativas: “é diferente o estar de alguma coisa no intelecto e o entender que tal coisa exista (*aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse*)”. O texto, muito denso, coloca em oposição duas situações para uma *res*: ser *in intellectu* e ser sem lugar preciso. No último caso, a *coisa* existe apenas “fora” do intelecto, mas ainda assim perceptível por ele, sem estar dentro dele, ou seja, uma *res* que surge na experiência do intelecto o qual percebe que não encerra em si tudo o que é “coisa”. Um pouco adiante, surgem outras expressões significativas dentre as quais o *esse in re* (*ser por si*):

mas, certamente, daquilo do qual não se pode pensar alguma coisa maior não pode estar apenas no intelecto. Se o que é maior estiver, pelo menos, no intelecto, pode-se pensar que ele exista também na realidade”⁴.

O autor decerto está pensando aqui no *maius quam* do seu “argumento”. Na reta final do *Proslogion*, no capítulo 24 (2002, p. 118: 2-3), retorna ao léxico *res*, distinguindo um duplo sentido, segundo o qual o termo é de fato válido não somente para toda criatura, mas também para todo ato criador: “não aquela [alegria] que experimentamos nas coisas criadas, mas uma alegria tão diferente assim quanto o criador difere da criatura” (*non qualem in rebus creatis sumus experti, sed tanto differentem quanto differt creator et creatura*)”. Note-se que a passagem para o *in re* depende da ativação da *cogitatio*, só depois se dá o movimento do

⁴: “Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est” (Anselmo, 2002, p. 101: 16-17).

intelecto. Mais abaixo, Anselmo (2002, p. 118: 8) fala de “coisas deleitáveis (*rebus delectabilibus*)”. O critério que discrimina os dois usos é interno à experiência cognitiva, de acordo com o que se poderia esperar desse segundo opúsculo.

Portanto, a experiência cognitiva de Anselmo integra um momento de *cogitatio*, termo que poderíamos bem traduzir por “pensar”. Em *De veritate* (1080-1085), cap. 3, Anselmo (2006, 108: 7-8) usa esse vocábulo de tal maneira a refletir o aspecto que acabamos de ver no *Proslogion*. Ele insiste no fato de que “dizemos ser verdadeiro também o pensamento quando, com a razão ou de qualquer outro modo, ele é o que pensamos que seja; e falso quando não é (*cogitationem quoque dicimus veram, cum est quod aut ratione aut aliquo modo putamus esse; et falsam, cum non est*)”. *Esse* (*ser*) não tem aqui um significado existencial ou empírico, mas sim intencional, como se diria em fenomenologia. Em sua explicação, Anselmo (p. 180: 11-12) realmente permanece na análise do ato de pensar, conectando agora o conceito de *cogitatio* com o de *rectitudo*: “nada se diz verdade do pensamento mais retamente do que a sua própria retidão (*nihil rectius dicitur veritas cogitationis quam rectitudo eius*)”. Doravante, a questão é saber o que significa o termo *rectitudo*. Para ser breve, digamos que *reta* é a realidade que existe segundo aquilo pelo qual foi feita, sua identidade essencial. Por exemplo, um livro é feito para ser lido. Se não for destinado à leitura, não estará de acordo com a essência de um livro e, portanto, não será um livro de verdade. Para Anselmo, há uma convergência entre ser verdadeiro e estar em conformidade com sua natureza ativa. Pode-se então colocar a questão da seguinte forma: qual será a natureza da *cogitatio*, para que coisa ela foi feita? Uma resposta óbvia emerge imediatamente: para que seja compreendido o que existe de acordo com as modalidades apropriadas da coisa pensada. Somos então remetidos ao *De grammatico* do Doutor Magnífico.

O *De grammatico* (1080-1085) é um pequeno tratado muito inovador. Neste texto de lógica, Anselmo introduz uma distinção entre dois tipos de relação próprios de cada palavra, a *significatio* e a *appellatio*. Algumas páginas do tratado requerem atenção especial. Segundo Anselmo (1968, p. 159: 26-27): “é bastante claro que a palavra ‘gramático’ não é um apelativo da gramática, mas da pessoa, e que é significante apenas da gramática (*sufficienter probatum est grammaticum non esse appellativum grammaticae sed hominis, nec esse significativum sed grammaticae*)”. O *appellativum* designa uma realidade, nesse caso, uma pessoa, o gramático. O *significativum* não remete a uma coisa real, mas ao conhecimento ou qualidade que uma pessoa humana pode possuir. Claro que a palavra “gramática” também significa um livro, mas

na composição do termo “gramático”, ela não é usada como livro, mas sim por aquilo para o qual ela foi criada, ou seja, para ajudar uma pessoa a se comunicar com outras que compartilham da mesma língua e de suas regras particulares. A palavra “gramática” adquire, portanto, um “sentido” real na ocorrência de uma troca verbal, além do seu significado lexical. O vocábulo “gramático” (apelativo) refere-se, por sua vez, a uma pessoa que faz aquilo para o qual a “gramática” (significante) é destinada: o gramático “sabe falar uma língua corretamente”. A palavra “gramático” não é, portanto, apenas significante, mas também um apelativo. Já o termo “gramática” propõe uma “essência” significativa, disponível para a prática sensata; a palavra “gramático” designa uma pessoa que é capaz de usar corretamente essa mesma essência, ou seja, de realizar aquilo para o qual ela foi feita, alcançando assim o nível do “sentido”, além da “significação”.

Essas nossas observações lexicais são importantes para se compreender a disputa entre Anselmo e Roscelino de Compiègne, alguns anos depois, no início de 1090, porém, num campo linguístico puramente teológico. Podemos também destacar que, se o registro da disputa com Roscelino assumia o léxico da teologia trinitária, o problema para Anselmo se coloca dentro de uma questão mais fundamental para a fé, à luz de seu livro *Cur Deus homo?* (de 1098), um texto de soteriologia. Ora, para responder a uma questão teológica é necessário identificar o léxico específico do discurso teológico, isto é, cristão para Anselmo e para nós; em outros termos, o discurso sobre a Encarnação ou o “ser no mundo”, e portanto trata-se de aceder ao estatuto ontológico de uma “coisa”.

Do ponto de vista da lógica trinitária, a questão se refere ao “três” da “unidade” divina. Aqui, não podemos ignorar um texto de Agostinho que provocou longas discussões entre os autores eclesiásticos da Idade Média:

as coisas das quais é necessário desfrutar plenamente são então o Pai, o Filho e o Espírito Santo, isto é, a Trindade, que é a mais excelsa de todas as coisas, uma coisa comum a todos os que dela desfrutam; se é que se possa chamá-la de coisa e não de causa de todas as coisas, e se ainda o termo ‘causa’ é aqui apropriado⁵.

Pode-se aqui notar a consonância entre “coisa” e “causa”, assim como há entre *res* e *reor* (ser persuadido, calcular) ou *ratus* (determinado, ratificado, fixado), conduzindo a

⁵ Conferir Agostinho, *De doctrina cristiana*, 1, 5: “res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea; si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa”.

compreensão do termo *res* na direção dos fatos empíricos. Daí a preocupação dos teólogos diante das propostas de Roscellino.

Eis pois a posição de Roscellino, conhecida por Anselmo mediante uma carta que lhe enviara um monge chamado João, e que citava a seguinte passagem controversa do heresiarca:

se as três pessoas são, de fato, uma só coisa e não três coisas por si, como três anjos ou três almas, de tal modo a serem a mesma e idêntica coisa no querer e em potência, conclui-se que com o Filho se encarnaram o Pai e o Espírito Santo⁶.

A resposta de Anselmo insiste sobre o aspecto “ontológico” do problema, a saber: “para que se compreenda diligentemente o modo como as relações são chamadas coisas e qual tipo de coisas, e se as mesmas relações fazem algo concernente à substância [...] ou não”⁷. Não podemos pensar que existam “três” na unidade de Deus, sem pensar que esses três não sejam algo como três “coisas”. A perspectiva de Anselmo, do *Proslogion* (p. 94: 7) em diante, será sempre “a fé que busca pelo intelecto (*fides quaerens intellectum*)”. Eis porque aqui se faz necessária uma análise filosófica. Então, quando falamos de “coisas”, filosoficamente de que “coisa” estamos falando?

A *Carta* 129 de Anselmo responde de maneira superficial ao pedido do monge João. O problema, porém, fascinou o Doutor Magnífico, que então escreveu uma resposta articulada, tão detalhada que teve de escrever duas versões subsequentes, sendo a última obviamente a mais desenvolvida e que apresenta o texto mais reflexivo e expressivo do pensamento do autor.

Essa última versão parte de uma afirmação de Roscellino: as palavras “alma” ou “anjo” são válidas para uma infinidade de substâncias semelhantes, mas todas são reais por si mesmas. Essa situação lógica não valeria também para o termo “deus” que integra as três pessoas? “Dois anjos ou duas almas não se dizem de alguma coisa única e idêntica numericamente”⁸. Mais adiante, Anselmo escreve que “a afirmação e a negação de uma única e mesma coisa não são simultaneamente verdadeiras”⁹. A questão lógica se refere ao predicado de uma substância, sendo “alma” e “anjo” substâncias não físicas ou empíricas, mas igualmente consistentes em si

⁶ Conferir Anselmo, *Lettere* (p. 128: 9-11): “si tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est”.

⁷ Conferir Anselmo, *Lettere* (p. 129: 14-17): “Sic tamen, ut diligenter intelligatur quomodo ipsae relationes dicantur res et cuiusmodi res, et si aliquid faciunt eadem relationes circa substantiam [...] an no”.

⁸ Conferir Anselmo, *De Incarnatione Verbi* (p. 13: 14-15): “Nempe de nulla una et eadem numero re duo angeli dicuntur aut due animae”.

⁹ Conferir Anselmo, *De Incarnatione Verbi* (p. 14: 24-15:1): “De una quippe et eadem re non est vera simul affirmatio et eius negatio”.

mesmas, como uma “coisa” sensível. O princípio aristotélico da não contradição funciona aqui perfeitamente. Portanto, na teologia trinitária, se se sustenta que Pai e Filho são da mesma substância, então “se o Filho se encarnou, o Pai também se encarnou (*est autem filius incarnatus, est ergo pater quoque incarnatus*)”¹⁰. Roscellino insistia de fato que, no léxico usual, entre um pai e seu filho há a unidade de uma comunidade de substância (humana), mas que há também uma diferença numérica e, portanto, de substância pessoal. Anselmo então responde que Roscelino “não compreende o que está dizendo (*non intelligit quod dicit*)”¹¹.

Gostaria agora de fazer um parêntese e relatar um fato redacional estranho. Parece-me não ser satisfatório referir-se a Roscellino apenas pela fé. Falta aqui um maior empenho da *ratio*. Roscellino realmente deu alguns passos para trás após sua condenação por um sínodo em Soissons (em 1093), mas apenas por prudência política e temporariamente. O problema era que o heresiarca precisava de algo mais para mudar suas teses, e Anselmo lhe poderia dar. Como? Eis o fato estranho. Notamos que nas duas versões sucessivas da carta *De incarnatione Verbi* (de 1093), o autor jamais se refere à teoria da *appellatio* que o *De grammatico* distinguia de *significatio*. A *Carta* nunca usa o termo *appellatio*, mas usa o termo *significatio* por cinco vezes¹². Anselmo teria renunciado à lógica que havia recriado poucos anos antes?

O santo monge, há poucos meses feito bispo de Canterbury, seguiu outros caminhos para convencer Roscellino. Ele retoma a antiga estratégia que tinha usado no seu *Proslogion* quando, depois de ter articulado o famoso argumento do “algo tal que nada maior pode ser pensado (*maius quam cogitari non possit*), correndo assim o risco de não poder dizer nada sobre a essência de Deus *sempre maior*, se deixa estimular pelo princípio anunciado no *Monologion*, o argumento de uma essência dialética. De fato, lemos no primeiro livro de Anselmo (2002, p. 29: 19): da natureza “suprema”, “é necessário que lhe sejam distribuídos todos os predicados, cuja afirmação é sempre melhor do que a negação (*necessesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum*)”. O *Monologion* continuava assumindo muitos parâmetros da lógica da época, mas o *Proslogion* é que escolhe referências que vêm diretamente da fé cristã. Os parâmetros da justiça e da misericórdia, que, na perspectiva humana, não são conciliáveis, são unidos na fé cristã e unificados pela razão, porque, mesmo no âmbito humano, mas sensível à revelação cristã, é melhor que assim seja do que o contrário. O *Proslogion*, capítulos 8 a 11 sobre a justiça e a misericórdia, realiza, portanto, o critério do *Monologion* para reconhecer a

¹⁰ Conferir Anselmo, *De Incarnatione Verbi* (p. 15: 11-12).

¹¹ Conferir Anselmo, *Lettere* (p. 129: 272).

¹² Conferir Anselmo, *De Incarnatione Verbi* (p. 11: 24; p. 13: 25; p. 17: 3; p. 29: 6 e 20).

melhor e mais consistente solução para a indeterminação do *melius* (o *melhor*), que também é *maius* (o *maior*).

Nessa operação, existe inclusive uma espécie de passagem da narrativa evangélica para o nível do pensar. Na carta *De Incarnatione*, temos algo assim, a passagem por uma narrativa que esconde a linguagem, mas que uma análise cuidadosa pode revelar. Trata-se da metáfora do rio, na qual não intervém mais a ontologia da substância e dos seus acidentes, mas uma reflexão que se baseia na linguagem e o que por ela é indicado, como a *appellatio* do *De Grammatico*, cujo sentido não nega os significados determinados pelo sistema de seu vocabulário, mas vai além: “vejamos todavia se nas realidades criadas, sujeitas à lei do espaço, do tempo e da composição de partes, se possa encontrar em certa medida o que se nega em deus”¹³. Segue a metáfora do rio, ou melhor, do “Nilo”, que é ao mesmo tempo fonte, riacho e lago, tendo a cada momento as propriedades adequadas à sua situação em relação ao todo. No final de sua argumentação, Anselmo terá mostrado a Roscelino, com a metáfora do rio (uma *coisa*), que a sua argumentação perde valor, sendo o termo *res* correto para falar da realidade trinitária.

2 TOMÁS DE AQUINO

Mais de um século e meio é o intervalo entre Anselmo e Tomás de Aquino. Importante lembrar que o século XII, mais do que qualquer outro, foi o período que conheceu o maior esforço de ajuste do vocabulário filosófico. Assim, Marie-Dominique Chenu (2016, p. 424) pôde escrever que “*res naturae* (*coisa da natureza*) – em oposição a *natura rei* (*natureza da coisa*) –, na qual se sustenta certo futuro para o então gênero neutro latino de *res*, é um excelente resultado da especulação trinitária, forçada a contrapor existência pessoal e natureza abstrata”. No século XII, a palavra *res* significa claramente uma “coisa” da natureza sensível. Mas, poder-se-ia perguntar, o uso do termo *res* na reflexão tomista sobre os transcendentais não conservaria um dos seus significados mais antigos, a saber, o da *res* como indeterminação ou abstração extrema do que é pensado? Recorde-se, porém, que abstrato significará um conceito válido para a junção de muitas coisas do mesmo gênero, sem qualquer atenção às particularidades e à realidade de cada coisa agrupada no conceito. Entretanto, quando Tomás afirma que a *res* é o transcendental mais próximo do *ens*, qual seria sua verdadeira intenção¹⁴?

¹³ Conferir Anselmo, *De Incarnatione Verbi* (p. 31: 10-12): Videamus tamen an in rebus creatis, quae et loci et temporis et compositionis partium legi subiacent, inveniri possit aliquatenus hoc quod negat in deo.

¹⁴ O termo *res* constitui um caso especial do vocabulário filosófico, a tal ponto que o centro de pesquisa lexicográfica da Universidade Sapienza de Roma compilou um inteiro volume para seu estudo, intitulado *Res. Atti del III*

2.1 Uma problemática a ser revista

Ficou claro, quando examinamos alguns textos de Anselmo, que o termo *res* tem mais de um significado. Já na mentalidade de Roscellino parece que ele tenha apenas o valor de uma substância quase empírica, de coisas bem definidas, representáveis (como, por exemplo, quando se fala de “pai” e de “filho”), de tal modo que Anselmo teve que orientar a sua reflexão para outro tipo de linguagem, menos “empírica” mas ainda narrativa e, portanto, “representativa” das “coisas”, quando usa a linguagem metafórica da nascente, dos rios, etc. Seja como for, pensar o vocábulo *res* como um termo abstrato continua difícil. Um dos autores do volume *Res*, George Théodule Guilbaud (*Res*, 1982, p. 15), escreveu, após sua pesquisa sobre a *Regra de São Bento*, que, “por um lado, *res* se refere a objetos, não quaisquer objetos, mas a objetos materiais, na maioria das vezes *de rebus monasterii* [sobre as coisas do mosteiro]. Por outro lado, *res* é uma palavra abstrata: *de hac re dicens* [sobre aquela coisa que está sendo dita]”, ou seja, uma palavra que indica a “coisa” da qual se fala¹⁵ e que poderia ser algo completamente diferente de uma coisa física, por exemplo, quando digo “números”, “lei física”, “palavra”, etc. Segundo Jacqueline Hamesse, Boaventura de Bagnoregio (autor do século XIII) viu melhor do que outros que, em seu tempo, havia duas maneiras totalmente diferentes de entender a palavra *res*, e que ambas se tornaram um bem comum. Por exemplo, lê-se no seu *Comentário às sentenças* (L. I, q. 2, dist. 25, dub. III), “o termo *res* vem de *reor*, *reris*, e indica um ato da alma; de outro modo, esse mesmo vocábulo significa o que é *ratus* e indica uma estabilidade da natureza; e assim *res* designa, ao mesmo tempo, estabilidade e consenso quanto à entidade”¹⁶.

A posição de Tomás de Aquino, contemporâneo de Boaventura, ambos naturais do sul da Itália, está, no entanto, menos ligada à etimologia do termo. No volume *Res*, o jesuíta Roberto Busa (p. 105-136) publicou um artigo sobre Tomás de Aquino que se concentra nos resultados obtidos por suas análises para criar o que viria a ser o *Index thomisticus*, uma obra colossal que pesaria toneladas de cartões perfurados¹⁷. O artigo de Busa (*Res*, p. 113) nos ensina muitas coisas sobre as relações entre alguns termos que nos interessam e que, na obra do Aquinate, mostram grande reciprocidade, por exemplo, *realis* com *realiter*. Ele menciona o vocábulo *res* em particular na seção intitulada *ens et res* (*ente e coisa*), com clara referência à

Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo. O volume reúne trabalhos de pesquisadores que utilizaram de equipamentos informáticos que tinham à disposição para os respectivos estudos, constituindo uma das primeiras investigações desse gênero na história universitária.

¹⁵ A correspondência entre *res* e *causa* (causa física, mas também causa judicial) não é apenas um fato linguístico.

¹⁶ Atente-se para o âmbito jurídico ou de decisão dos vocábulos: *reor* e “culpável”; *ratus* e “completo”.

¹⁷ Hoje está acessível em rede: *Index thomisticus*.

*I Sententiae*¹⁸ (dist. 25, q. 1, a. 4): “Se as três pessoas podem ser ditas três coisas (*Utrum personae possint dice tres res*)”. Nesse texto, Tomás se vale da *quiditas* (*quididade*) que, por um lado, designa a entidade singular percebida fora da alma, mas que, por outro lado, é apreendida pelo intelecto. O significado de *res* é, então, ambíguo: tem sentido de “alguma coisa estável e fixo por natureza (*aliquid ratum et firmum in natura*)” e também de inteligibilidade. Outra seção do artigo, *Ratio et res, logicum et reale*, refere-se a *I Sententiae* (dist. 2, q. 1, a. 3: “Se a pluralidade das noções, segundo as quais os atributos se diferem, esteja apenas no intelecto ou também em Deus (*Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu vel etiam in Deo*)”.

Tomás apresenta uma composição especulativamente forte dos transcendentais no início da *Questione disputata “De veritate”* (q. I, a. 1, c.) em que o termo *res* aparece na sua singularidade. A proposta de Tomás parece ser absolutamente original. Eis como o texto foi estruturado:

Ente

in se (*por si*)

positivamente: *res* (*coisa*)

negativamente: *unum* (*uno*)

ad aliud (*para outro*)

negativamente: *aliquid* (*algo*)

positivamente: *bonum et verum* (*bom e verdadeiro*)

Nosso artigo trata essencialmente do transcendental *res*. Para entender esse termo corretamente, precisaremos de algumas explicações preliminares sobre a forma como Tomás apresenta a sua proposta. Começemos com uma observação fundamental. O autor distingue *ex abrupto* dois pontos de vista: o *ens in se* (o ente *por si*) e o *ens ad aliud* (o ente *para outro*). Aqui, o *aliud* é a alma, ou seja, as nossas principais capacidades de nos relacionarmos com as coisas, inicialmente pela capacidade “apetitiva” (mediante a qual se compreende quais coisas são um *bonum* desejável) e, depois, pela capacidade intelectual de assimilar o que de fato é conveniente (esse é o momento do intelecto ou do “*verum*” – do “*verdadeiro*”).

Assim, a nossa primeira questão teria uma formulação kantiana: como se poderia falar do *ens in se* sem antes passar pela necessária revolução copernicana e pela análise de nossas

¹⁸ Os *Comentários às Sentenças* de Tomás de Aquino foram compilados entre os anos 1252 e 1255.

possibilidades intelectivas subjetivas? Nesse caso, a distinção entre os transcendentais *in se* e *ad aliud* terá algum sentido? Com quais critérios racionais poderíamos reconhecer que as nossas propostas sobre o *ens* concebido *in se* têm algum sentido, se antes não houvesse uma preparação metodológica para habilitar tal resultado? Trata-se aqui de uma questão sobre a possível cognoscibilidade dos primeiros princípios, ou mais precisamente dos princípios que a reflexão declara “primeiros”.

Há dois caminhos que poderiam sustentar essa possibilidade: a intuição e a redução transcendental. A possibilidade da intuição de primeiros princípios não é, porém, legítima, assim como não é legítima a pretensão geral de que um discurso racional possa se apoiar sobre qualquer intuição. De fato, toda intuição depende de quem a possui. Nenhuma intuição pode ser, portanto, universal. Para ser universal, a imediatez da intuição deveria ser demonstrada em um discurso e se tornar, assim, um bem comum; mas nesse caso, não seria mais uma intuição. A percepção dos primeiros princípios jamais será significativa se um caminho possível e legítimo não for indicado para que todas as pessoas razoáveis possam adotá-lo. O problema é pragmático. Aristóteles (*Metafísica*, Γ/IV 1006a 13), quando tenta demonstrar a necessidade da não contradição como primeiro princípio, isto é, sem o qual nenhum discurso racionalmente convincente será possível, não tem outra saída senão se referir à ocorrência, ao acontecer de uma conversação entre duas pessoas. A demonstração aqui não é nem *a posteriori* nem *a priori*, mas pragmática, ou melhor, *performativa*; ela é, de fato, da ordem da prática de uma razão dialogante. Decerto, é na efetivação de uma experiência da prática racional que se pode descobrir os princípios que necessariamente se impõem aos interlocutores.

2.2 A incompreensão de Kant

Para Tomás, assim como para a tradição aristotélica, não parece necessário, e nem mesmo plausível, justificar previamente a estrutura da redução transcendental, já que ela se mostra muito evidente na prática racional. Por isso, não se pode justificar o primeiro princípio, como bem já havia estabelecido Aristóteles no segundo livro da *Metafísica*. O primeiro princípio requer apenas uma atenção especial ao que estamos fazendo, no exato momento em que se realiza a própria atividade de falar de forma sensata, dando crédito às condições transcendentais dessa mesma ação. Por isso, para irmos adiante, será preciso nos deter por um momento numa certa ambiguidade da palavra “transcendental”.

Para Kant, se, por um lado, o método filosófico deve ser transcendental, por outro, deve-se rejeitar a teoria clássica dos transcendentais. Segundo sua perspectiva, os transcendentais da tradição são inúteis, porque podem ser perfeitamente integrados às categorias da razão. O filósofo alemão organiza essas categorias nas duas edições da *Crítica da razão pura* (CRP) e acredita que elas estão em perfeita ordem e que formam um sistema completo. Além disso, afirma que podemos reduzir os três transcendentais clássicos, que, segundo ele, são o *unum*, o *verum* e o *bonum*, nas três categorias da quantidade, a saber, unidade (*unum*, a coerência), pluralidade (*verum*, a pluralidade) e totalidade (*bonum*, a totalidade). Kant (CRP, B113) salienta que, na antiga tradição, mesmo se os transcendentais “não fossem contados entre as categorias, eles deveriam valer, no entanto, [...] como conceitos *a priori* de objetos. Nesse caso, porém, o número de categorias aumentaria, o que não pode acontecer”.

Com relação a esse acepção, não conseguimos entender Kant. Na tradição aristotélica, por exemplo, são inúmeros os diferentes tipos de sistemas categoriais. O tipo gramatical, ou seja, o que está presente no livro das *Categorias*, é o mais evidente, embora haja muitas questões sobre a possível conexão entre a função gramatical e as categorias da ontologia. Contudo, elas não são comparáveis às categorias da física, isto é, à potência, ao ato e à *entelecheia*. Poder-se-ia perguntar: o sistema dos transcendentais clássicos não poderia ter uma peculiaridade que não fosse nem lógica, nem física, nem ontológica, mas de uma experiência mental ou espiritual original? Não deveríamos lembrar a Kant, por exemplo, que a reflexão de Aristóteles sobre o princípio da não contradição tem uma evidência que nada deve a um sistema categórico, que é assistemático?

Vejamos, pois, como Kant procede para sustentar sua crítica ao antigo sistema de transcendentais, uma rejeição desenvolvida na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, certamente para responder às censuras levantadas pela primeira edição. Em algumas páginas da segunda edição, na “Analítica dos conceitos” (CRP, B113-115), o autor rejeita de fato a ideia de que os transcendentais clássicos (*unum*, *verum*, *bonum*) tenham algum significado original, considerando-os meros elementos fundamentais de um simples conceito cujo critério de possibilidade é só uma boa definição na qual se tenha uma conjunção de unidade, de verdade e de totalidade: “a unidade do conceito, a verdade de tudo o que daí possa ser diretamente derivado e, finalmente, a completude do que foi dali extraído, constituem tudo o que é necessário para a produção da totalidade do conceito” (CRP, B115). Os antigos acreditavam na possibilidade de se alcançar a “coisa em si” mediante os conceitos. Para Kant, diversamente,

não temos acesso à *coisa em si*, que permanece além de qualquer possibilidade de compreensão racional e até mesmo além da linguagem com a qual buscamos conhecer a realidade.

Kant (*CRP*, B114) continua sua crítica aos transcendentais deixando claro como a interpretação clássica extrapola a possibilidade racional a ponto de se abandonar à ilusão. Os transcendentais “deveriam ter sido entendidos num sentido propriamente material, isto é, como pertencentes à possibilidade das próprias coisas (*Dinge*)”, mas não à sua realidade atual. Os antigos, de fato, não tinham o olhar atento de Kant sobre as condições do conhecimento científico moderno. Essa ignorância fez com que eles transferissem para a ontologia, isto é, para a representação de coisas ônticas, uma estrutura que, no entanto, é mais fundamental do que as outras categorias, gramaticais ou físicas. Para demonstrar sua tese, Kant observa que a reflexão antiga passou sem atenção crítica por três momentos: em primeiro lugar, o *ens* concebido como forma lógica ou categórica, depois, atribuído a realidades empíricas, e, finalmente, conduzido a uma nova formalidade denominada transcendental. Ao final dessa interpretação crítica da tradição, Kant conclui que os sistemas conceituais dos antigos não podiam oferecer à reflexão filosófica qualquer possibilidade de compreensão racional das coisas reais.

2.3 A intenção tomista

Decerto Kant não conheceu, de modo algum, a tradição dos transcendentais em suas apresentações mais autênticas. É possível ainda que uma compreensão adequada da tradição tenha se tornado impossível em consequência de uma cultura na qual a palavra *Ding* não tinha outro significado senão o de material ou empírico. No entanto, a mesma crítica que Kant faz aos transcendentais formais já era do conhecimento de Tomás de Aquino (*De veritate* q. 1, a. 1, resp., 75), ao escrever que há diferentes maneiras de se falar sobre o *ens*:

[...] quando o modo expresso é um modo especial de ente. Com efeito, há diversos graus de entidade segundo os quais se entendem os diversos modos de ser, e de acordo com esses modos de ser se entendem os diversos gêneros das coisas: a substância, com efeito, não acrescenta qualquer diferença ao ente que designe alguma natureza agregada ao ente, mas com o nome de substância se exprime certo modo especial de ser, a saber, o ente por si, e o mesmo ocorre com os outros gêneros¹⁹.

¹⁹ “Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit super ens aliquam differentiam quae desi gnet aliquam naturam superadditam enti sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus”.

Na sequência de transcendentais, no entanto, de acordo com os clássicos, um transcendental subsequente diz algo que o transcendental precedente não tinha como significar. Tomás Aquino (*De veritate* q. 1, a. 1, resp., 77) especifica de fato que “de outra maneira, quando o modo expresse for um modo geral que acompanha (*consequens*) todo ente, e esse modo pode ser entendido duplamente: primeiro, enquanto acompanha (*consequitur*) todo ente em si; depois, enquanto acompanha um ente com relação a outro”²⁰. Chamamos a atenção sobre a palavra *consequens*, à qual retornaremos mais tarde; ela significa uma diferença de um transcendental para outro. Por exemplo, *res* não significa o mesmo que *ens*, assim como uma “qualidade” significa um aspecto gramatical accidental e deve ser determinado com outros aspectos da mesma substância. A *res* não é um acidente do *ens*.

Certamente posso dizer *ens* sem pensar no que estou dizendo, por exemplo, sem perceber que posso atribuir esse termo a tudo o que existe, indiferentemente se se refere a esta ou àquela coisa, como sugerem todos os manuais de ontologia. Quando, em vez disso, me dou conta de que estou dizendo *ens*, posso reflexivamente notar que essa simples palavra tem uma capacidade interna tal que possa também significar que “algo existe”, que essa palavra possa significar uma certa consistência própria, a saber, o que de fato se exprime com termo *res*. Os outros transcendentais no *De Veritate* de Tomás, *res* (coisa), *unum* (uno), *aliquid* (algo), *bonum* (bom), *verum* (verdadeiro), também se apresentam na progressividade de um evento que se estrutura quando busco tomar consciência de todas as condições que me permitem pensá-lo, de pensar o *ens*. É certo que, para a tradição, os transcendentais são conversíveis uns com os outros, mas isso não significa que eles possam ser confundidos. Sua sequência é rigorosa e não permite qualquer variação; sua distinção vem do fato de serem internos a um ato articulado para se pensar o *ens*. Todos dizem que a palavra *ens* não é vazia de significado, que é confiável, que com ela se pode contar, que é a primeira palavra, o primeiro transcendental, o nome do primeiro princípio, o qual vem antes de ser dito, antes de se tornar um vocábulo.

Realmente, a palavra *ens* (*ente*) vem antes de tudo, podendo assim ter o privilégio do absoluto, da não dependência. *Res* (coisa) depende de *ens*, e *ens* não depende de *res*. A configuração de um sentido confiável necessita da posição do próprio *ens*. Assim se expressa Tomás (*De veritate* q. 1, a. 1, resp., 75):

²⁰ “Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens, et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unum ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud”.

como nas demonstrações é necessário valer-se de princípios evidentes por si mesmos ao intelecto, do mesmo modo devemos proceder ao investigar o que é cada coisa; de outro modo, em ambos os casos se iria ao infinito, e assim pereceria totalmente a ciência e o conhecimento das coisas (*rerum*). Com efeito, aquilo que por primeiro o intelecto concebe como mais evidente, aquilo a que o intelecto dirige todas as suas concepções é o ente (*ens*), como Avicena diz no princípio de sua *Metafísica* [1, 6], por isso, é necessário que todas as outras concepções do intelecto sejam obtidos por adição ao ente²¹.

Os critérios para distinguir os transcendentais destacados por Tomás não decorrem do acaso, de uma descoberta progressiva, mas são reconhecidos com rigor, a ponto de se poder falar de uma “dedução” dos transcendentais. Em primeiro lugar, se apresentam os transcendentais do *ens in se* (o ente por si), e depois os do *ens ad aliud* (o ente para o outro). É preciso ainda dizer que, internamente a esses dois casos, há um momento negativo e outro positivo, numa ordem para os transcendentais do *ens in se*, e em outra oposta para o *ens ad aliud*. Quanto ao método de distinção dos transcendentais, Kant tinha razão, mesmo que não cite o texto *De veritate* de Tomás. Para Kant, deve-se desenvolver o “pensar” de modo analítico (a qualidade, a quantidade, a relação); para Tomás, por sua vez, começa-se pensando o *ens* e depois em tudo o que é necessário de acordo com a ordem do pensar.

A atenção meticulosa ao próprio texto de Tomás convida a uma leitura rigorosa e dinâmica dos transcendentais, organizada em torno de duas palavras que formam o centro do discurso: *ad aliud* (para outro), ou seja, no presente caso, *para* (na direção de) a alma, segundo o *De anima* de Aristóteles²². Kant se incomodava com esse ritmo de dedução, pelas razões de formalidade sobre as quais já discorremos. Para então estimular a leitura de Tomás, sugiro uma releitura do poema de Parmênides (fr. 8, r. 34): antes de afirmar que “o mesmo é pensar e aquilo por causa do qual existe o pensamento”, o poeta de Eleia canta a beleza do caminho em direção à deusa que nos revela o eterno sentido das coisas. O pensar não é, de fato, uma atividade autogerida, produzida pelo próprio pensamento, mas uma resposta a uma subordinação, a um dom já dado, de modo que, para se pensar realmente, é preciso primeiro ir à escola da deusa, ouvir e receber sua mensagem e querer ser fiel a esse primeiro dom. Parmênides revela com efeito o profundo significado de “ser” ao qual corresponde o “pensar”, um sentido então

²¹ “Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic perire et omnino scientia et cognitio rerum; illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae [1, 6]; unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens”.

²² Segundo Aristóteles, no *De anima* ((III, 5 430a14-15), “a alma conhece todas as coisas”.

redescoberto por Tomás. Pensar é sempre uma atividade da alma em resposta a um convite do que é, do que existe.

Passemos agora para um comentário sobre o termo *consequens* (o que acompanha) que sempre segue a posição do *ens*. Começemos com os termos que mostrem alguma sequência imanente e que expressem um modo de identidade, como diz Tomás (*De veritate*, q. 1, a. 1, 77), “um modo que acompanha todo ente em si (*uno modo secundum quod consequitur omne ens in se*). As palavras que expressam esse primeiro estado de espírito são *res* (estado de espírito positivo) e só depois *unum* (modo negativo). A composição do texto de Tomás exige de nós grande atenção com relação à sequência de termos ali oferecidos, uma sequência que não pode ser assumida desordenadamente. Notemos pois que, por enquanto, não podemos incluir na reflexão as atividades da nossa alma, as nossas capacidades mentais, isto é, as dinâmicas do desejo e da nossa inteligência, os quais operam apenas na segunda lista dos transcendentais, quando entra em cena o *ens ad aliud*. Aqui *aliud* é a nossa alma com as suas faculdades e os transcendentais que lhe correspondem: o *bonum* para a dinâmica do desejo e o *verum* para a inteligência; *bonum* e *verum*, por assim dizer, são as determinações essenciais dessas duas atividades da alma (*vontade* e *inteligência*). Mas antes dessas duas determinações estão a própria realidade e seus transcendentais, a saber, *res* e *unum*.

Por outro lado, precisamos reconhecer que não se pode dizer nada sobre o *ens*, nem mesmo que seja *res* e *unum*, se não formos atingidos pelo seu aparecer, se ele não se mostrar a nós de algum modo. Não sermos nós a impor ao *ens* suas determinações, mas a razão nos obriga a pensar que, em primeiro lugar, o próprio *ens* vem de si em nossa direção para nos encontrar. É por isso que eu proponho chamar de “sentimento” a nossa capacidade de sermos tocados pelo *ens* que, de si, vem ao nosso encontro, permitindo-nos acolhê-lo como *ens in se* (*ente por si*), sem interpretá-lo segundo as nossas possibilidades, nós que já somos *aliquid* (*alguma coisa – aliud quid*). Em outros termos, não podemos determinar o *ens*, exceto enquanto *res* (*coisa*) que, por sua vez, é uma palavra efetiva e radicalmente indeterminada, mas que indica uma consistência confirmada pelo *unum* (*uno*) ao se dizer *uma coisa*. A *res* é em si mesma indeterminada, e não temos possibilidade de determiná-la, a menos que apliquemos “ao que aparece” a nós expressões que digam as nossas possibilidades de encontro. Nesse caso, a *coisa* será determinada a partir de nós mesmos, a partir do estado de nossa alma, e já não será mais a *coisa em si*.

Não são raras as experiências que temos de nos vermos livres de nós mesmos para acolher o que existe. Antes, se poderia dizer que são experiências geradoras no nosso modo de ser com relação ao que existe, a qualquer *ens*. Pensemos, por exemplo, no *cogito (ergo) sum* (*penso [logo] existo*) de Descartes no *Discurso sobre o método* e nas *Meditações*. Tenho a *sensação* de existir quando vejo interiormente que estou pensando. Posso tomar consciência disso reflexivamente, isto é, reconhecer que vivo com esse *sentimento* de ser eu, mesmo que o reconheça como se fosse algo diferente de mim, fora de mim, mas na impossibilidade de negar que sou eu, embora eu nunca consiga me definir de forma exaustiva. A percepção do sentimento de mim vai muito além dos limites do conhecimento que posso adquirir sobre mim. Não seria assim que aparece o sentimento do “il y a” (*existe*) alguém, você ou eu, ou alguma coisa? Emmanuel Lévinas (1986) recusava o “il y a” de uma ontologia genérica, do *ens* como forma abstrata, mas não contra o “il y a” de uma realidade que me aparece sem que eu possa nomeá-la ou circunscrevê-la. Uma existência da qual não posso me apropriar, uma presença que me aparece exigindo de mim um comprometimento, o respeito infinito pelo rosto que vem em minha direção, independentemente dos contornos da sua face. Não teríamos nesses casos o evento de um *ens* que é um *res*?

Quando Tomás diz ser a *res* o “primeiro transcendental” do *ens*, provavelmente está se referindo ao ponto de partida considerado pela fenomenologia contemporânea, do qual temos uma intuição ou impressão original: em qualquer intuição ou impressão, há algo que se doa no próprio modo de se dar. Poderíamos aqui nos remeter ao § 24 das *Ideias I* de Edmond Husserl (2002) e à sua posição do “princípio de todos os princípios”, à sua afirmação de que “tudo o que se dá originalmente na intuição [...] deve ser assumido como isso se dá”. À percepção ou ao intuído original, corresponde uma doação originária. No princípio de toda intuição ou impressão, há “um” *ens* que não é uma forma abstrata fechada em si, mas é, em si mesmo, um movimento inicial que nos surpreende. Se não existisse a *res*, nunca poderíamos conhecer algo que fosse consistente, mesmo sem poder fixá-lo conceitualmente; e jamais poderíamos dizer que nosso conhecimento seria realmente válido, nem que poderia ser realmente *in progressum*, evoluindo em direção ao melhor. O *ens* que é uma *res* orienta e dinamiza nossa pesquisa.

Uma última reflexão sobre a *res* em Tomás. A *res*, do ponto de vista do *ens in se*, é um transcendental positivo; o transcendental *unum* é, em vez disso, negativo. Esse modo de distinção entre o *res* e o *unum* é, segundo o Aquinate (*De veritate*, q. 1, a. 1, 77), uma inspiração de Avicena:

Em primeiro lugar, isso se dá duplamente, porque algo se exprime no ente afirmativa ou negativamente. Mas não se acha algo afirmativo dito de modo absoluto, que possa ser entendido em todo ente, a não ser a sua essência, segundo a qual se diz ser; e assim se impõe esse nome “coisa” (*res*), que difere de “ente” (*ens*), segundo Avicena no princípio da *Metafísica*, pelo fato de “ente” se tomar do ato de ser (*actu essendi*), enquanto o nome “coisa” exprime a quiddidade ou a essência do ente (*quiditatem vel essentiam entis*)²³.

A essência, porém, não seria essência de uma substância? Mas a positividade da essência *res* não deve ser confundida com a positividade da substância. Um breve estudo da etimologia dos termos será suficiente para esclarecer a situação. O termo “essência” na verdade se refere ao verbo *esse* (essência), enquanto substância se refere a “estar” (substância).

3 HENRIQUE DE LIMA VAZ

A Idade Média está distante de nós. Henrique de Lima Vaz não tira, porém, dessa observação alguma justificativa para que se possa filosoficamente dela se esquecer. A filosofia é, sim, obra da cultura, e as culturas, mesmo que mudem com o passar tempo, não deixam de ter raízes no passado. Recordamos, por exemplo, que muitos modos pagãos de vida ainda permanecem em culturas que foram cristianizadas há séculos. Sabemos disso sobretudo através de herdeiros da modernidade como Geog W. Hegel e outros filósofos da sua “escola”. Um filósofo contemporâneo de modo algum pode ignorar a Grécia. É importante lembrar de onde viemos para não nos precipitarmos nas novidades que surgem hoje, como se elas fossem sinais de um começo absoluto. Seria ingenuidade tal consideração. Embora hoje estejamos vivenciando uma mudança de época, não podemos rejeitar a convicção de que também existem continuidades históricas. Obviamente, o passado não se recomeça, mas vale a pena reencontrar nele aspectos da nossa humanidade dos quais hoje nos lembrados. A ideia de progresso humano pode ser matizada, mas sem exageros.

Lima Vaz (1998) observou claramente, em artigo escrito há quase 30 anos, sob a influência de muitos filósofos, alemães entre outros e em particular Martin Heidegger, que a crise que conhecemos hoje advém de uma limitação da ação humana às possibilidades ditadas pela tecnociência, uma redução histórica que tem um potencial destrutivo raramente visto na

²³ “Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae (I, 6), quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis”.

humanidade. A explosão da bomba atômica em Hiroshima, em 1945, permanece na consciência universal como um sinal de excelência e, ao mesmo tempo, de extremo perigo para a humanidade. É impossível decidir hoje qual teria sido a melhor ação a se tomar em 1945, forçar o fim imediato de uma guerra e assim evitar mais mortes, ou provocar um desastre humano mortal por muitos anos e não apenas em uma cidade do Japão!

As dimensões éticas de um fato técnico jamais são abordáveis serenamente. Pensemos, por exemplo, no fenômeno da chamada “inteligência artificial” que invade todos os ângulos da nossa existência humana. Os fenômenos que surgem da tecnociência envolvem a totalidade das possibilidades humanas mediante sua produção extraordinária e espetacular, a ponto de ofuscar e cegar nossa imaginação; a nossa humanidade pode até ganhar muitas coisas, mas corre o risco de perder vários aspectos que hoje julgamos indispensáveis à nossa essência, particularmente nos domínios da ética e da política.

Parece que a questão problemática seja, sobretudo, o senso da objetividade. A ciência contemporânea tem a reputação de ser “objetiva”, por ser capaz de transformar eficientemente as coisas que estão à nossa disposição graças a ferramentas que escolhemos como úteis. Mas não haveria aqui alguma inconsistência, já que agora estamos confundindo “coisa” (e portanto *res*) e “objeto”? O *objeto* é manuseado porque, estando “lançado *ob*” diante de nós, e, assim, podemos dispor dele conforme nossas decisões e os desejos que as animam. Segundo Lima Vaz (1998, p. 41):

Na relação de objetividade que prevalece na nossa cultura, a realidade do mundo passa a oscilar cada vez mais entre a objetividade produzida pela atividade técnica e materializada nos objetos da produção técnico-industrial de um lado e, de outro, a objetividade dada ao ser humano na sua experiência original e fundante – experiência metafísica por definição – da transcendência do Ser sobre a finitude dos seres. [...] Nossos semelhantes no século XXI viverão talvez mais dramaticamente do que nós essa interrogação, na medida em que seu universo humano será cada vez mais ocupado pelos objetos técnicos em incessante produção. Irá a objetividade técnica oferecer-se, finalmente, como único alimento à carência metafísica do nosso espírito? Ao contrário, tudo nos leva a crer que, em meio à abundância sem fim dos objetos técnicos, mais aguda se fará no ser inteligente e livre a fome de um alimento mais substancial para o espírito. Onde buscá-lo senão na tradição teológico-religiosa e na tradição metafísica?

O estudo da história da filosofia tornou-se indispensável, não pela diversidade de teses que nela se encontram, mas pela continuidade das questões que nela se fazem presentes. Hoje, a questão da “coisa” continua atual, precisamente porque ela desapareceu das culturas tecnocráticas, ofuscadas pelos sucessos da tecnociência que nos prometem uma vida nova e

feliz. Uma felicidade futura, decerto com muitos “objetos”, mas provavelmente sem “coisas”. Um famoso autor atual, coreano e alemão que leciona em Berlim, Byung-Chul Han (2023), deu a um de seus livros sobre inteligência artificial esse brilhante título: *As não-coisas*. Pode-se dizer que a ausência de “coisas” tenha ocorrido por causa do ofuscamento das distensões da temporalidade. A tecnociência é uma ciência que precipita toda objetividade no instante de um presente líquido. É fascinante a rapidez das inúmeras informações que a inteligência artificial fornece e que invadem nossas decisões. Hoje, um “clique” decide por nós, de vez em quando, irremediavelmente. A característica da *não-coisa* dos objetos provem do fato de que as ciências contemporâneas são todas matemáticas. Até mesmo as ciências humanas viraram estatísticas. A possibilidade de ser é a de ser calculável, e a base da matemática não é mais definida pela realidade das coisas. Inclusive as medições da astronomia, isto é, do universo, perderam qualquer significado prático para o comum dos mortais que nele vive.

A abstração matemática da realidade, condição da ciência e, portanto, da comunicação social e da cultura, elimina a percepção da temporalidade humana como condição de existência. Segundo Lima Vaz (1998, p. 32),

a formação histórica da chamada modernidade está provavelmente chegando ao seu fim. O que virá depois não será uma qualquer pós-modernidade mas a passagem da modernidade como programa de civilização para a modernidade como forma definitiva de uma nova civilização. Essa forma já opera e já remodela nosso mundo e nosso ser, sem que talvez sua presença seja experimentada em todos os efeitos da sua ação transformadora. É a forma do existir sob a norma da tecnociência, regendo todos os campos da nossa atividade: o conhecimento, o agir ético, o agir político, a criação artística, o trabalho.

A atenção da filosofia pelo equilíbrio de muitos aspectos do ser humano não teria mais qualquer importância? Ou isso importa mais do que nunca? Todos esses aspectos poderão ser reduzidos a sequências de 1 e 0 geridas pelos algoritmos? Faz-se necessário, mais do que nunca, uma palavra sobre filosofia sistemática, atenta precisamente à totalidade do ser humano, ainda que na prática essa sistemática totalizante nunca se realize, nem mesmo na própria filosofia. A diversidade de características humanas é tão complexa que é impossível vivenciá-las todas com a mesma atenção. A filosofia pode, no entanto, mostrar de onde viemos, o que temos esquecido do passado, o que poderia ter sido abandonado, mas também o que não podemos jogar fora sem atingir de modo irremediável a nossa essência. Tal discernimento tem alguns critérios, sobretudo o bem das pessoas e das nossas sociedades, e não o da satisfação de deixar o passado para entrar na era desconhecida (e portanto fantástica) da pós-humanidade. A racionalidade do

discernimento se baseia em um princípio simples: ao eliminar um aspecto da síntese constitutiva do humano, não se produz uma pós-humanidade, mas uma humanidade diminuída. Não se pode esquecer que a temporalidade e sua distensão são uma característica da vida e da humanidade. A insistência da cultura matematizada sobre o imediato e o instante está mudando radicalmente a sensibilidade em temporalidade, em experiência vital. O sentido da vida, assim, se tornou problemático.

Lima Vaz não se inquietava exageradamente pela situação que desconhecia na sua época, em 1998, mas pelos possíveis perigos que havia antevisto com base numa representação linear dos desenvolvimentos tecnológicos.

A rápida aceleração da história e a sucessão quase vertiginosa dos eventos, das ideias, das invenções técnicas, das modas, bem como a sua disseminação imediata no tecido mundial das comunicações, não dão lugar à expectativa de rupturas profundas e revolucionárias. O solo da história, salvo inesperadas catástrofes, parece definitivamente estabilizado e firmado para suportar o fluxo enorme e contínuo da produção simbólica e material da nossa civilização tecnicizada (Lima Vaz, 1998, p. 29).

Em 1998, a globalização da tecnociência e da cultura já estava a caminho, mas ainda não com a violência que se manifesta hoje. Um sinal disso é o obscurecimento das formas simbólicas de nossas sociedades em um estilo original, não universal ou genérico.

Contudo, a Lima Vaz não faltava esperança. Segundo ele (1998, p. 30), era ainda possível prever que “o horizonte filosófico do século XXI será traçado a partir do exercício de rememoração cuja intenção fundamental é pensar a história da filosofia como elemento intrínseco da estrutura teórica do filosofar”. O ensino filosófico do futuro, pelo menos em nível cultural, não poderá se contentar em ser meramente acadêmico. A excelência da competência acadêmica em relação ao pensamento dos autores continuará sendo indispensável, mas sobretudo no nível do saber ou de uma cultura universitária; diversamente, as necessidades culturais da vida imediata hoje são outras, e sem dimensões éticas claras. O esquecimento da ética é um fato de uma cultura, desde sempre presente na humanidade, mas hoje é fonte de grande inquietação. O problema é destacado por Lima Vaz de forma precisa: trata-se, – com o esquecimento da ética ou da rejeição da sua importância para a vida humana, com a eliminação progressiva de qualquer valor na cultura da tecnociência globalizada –, de levar ao extremo da divisão a distinção entre as *culturas* e a *natureza*, ainda pior, de eliminar a tensão entre o *verdadeiro* e o *bem*, removendo do verdadeiro qualquer dimensão de bem. A consequência dessa situação é o predomínio da solidão e do narcisismo sobre o senso social, ou melhor, sobre

o senso comum. A potência da tecnociência subjuga o *horizonte de desejo* daqueles que a ela se entregam cegamente na busca do sucesso individual e empírico. Segundo Lima Vaz (1998, 31-32),

com o advento e o predomínio da tecno-ciência, a transformação cultural do ser humano passa a apresentar uma assimetria crescente entre os dois termos do processo, a *natureza* e a *cultura*. Assistimos, com efeito, a uma ruptura que se aprofunda, do equilíbrio até então trabalhosamente mantido pela humanidade entre o *natural* e o *cultural*, e que tem subsistido não obstante o processo histórico contínuo que vai ampliando o domínio da *cultura* sobre a esfera da *natureza*. Tal ruptura representa um evento de civilização cujo imenso alcance apenas começamos a medir e que será sem dúvida olhado um dia como o evento inaugural de uma modalidade do existir histórico radicalmente nova, a ser vivida por aquele que será conhecido como sendo propriamente o *homem moderno*.

4 DIACRONIA: A TEMPORALIDADE DO DESEJO

Haverá alguma relação entre essa situação contemporânea e a proposta filosófica de Tomás? Certamente que sim. Contudo, ela não surgirá na imediatez de um confronto, mas aparecerá se considerarmos os atos humanos em seu complexo sistemático. No entanto, precisamos ainda aprimorar a compreensão do termo sistemático. Um sistema pode ser entendido como uma estrutura na qual todos os elementos se referem mutuamente de forma precisa e sincronizada, ou seja, todos juntos ao mesmo tempo (*sistema sincrônico*). Suponha-se a organização de uma administração, de uma empresa e, obviamente, de um Estado; se houver mudanças em um elemento, por exemplo, um ministro do governo, todo o sistema de poder político terá que ser restabelecido. O mesmo vale para uma organização universitária, etc. Existem também sistemas não sincrônicos, mas *diacrônicos*, nos quais os elementos se sucedem em ordem cronológica, uns antes dos outros, sem que se possa inverter a ordem de aparecimento de cada um deles. De um lado, os *sistemas sincrônicos* são puramente racionais e não sofrem mudanças internas sem mudar a si mesmos; do outro, os *sistemas diacrônicos* são vitais e exigem mudanças estruturais, passando de um nível para outro.

Em um sistema sincrônico, todos os elementos têm o mesmo valor e podem ser intercambiáveis, desde que tenham qualidades semelhantes para gerenciar sua posição no sistema. Num governo, por exemplo, nem todos serão capazes de chefiar determinado segmento da organização estatal, por razões de percursos de vida e de competência técnica, mesmo se todos pudessem fazer o trabalho de outros (frequentemente os ministros de governo mudam de ministério permanecendo no mesmo governo ou em governos sucessivos). Em uma estrutura

diacrônica, a situação é diferente. No processo de formação de qualquer tipo, geral ou aplicado, sempre se começa com um ensino simples de base e depois se passa para situações cada vez mais complexas. Essa diacronia é válida para um engenheiro de usinas nucleares, para um jardineiro, para qualquer profissão. O ensino estruturado em uma sociedade não pode ignorar a necessidade de uma progressividade de habilidades. Um jardim de infância não é uma sala de aula universitária, e nem todas as crianças um dia acabarão em uma dessas salas. Uma revista em quadrinhos não é um romance em que a narrativa discursiva exige atenção mental contínua, enquanto os quadrinhos cativam o olhar e ensinam instantaneamente. Entretanto, a imaginação cria sugestões, que a razão crítica depois transforma em realidade.

Os estudos psicológicos sobre a evolução do cérebro impõem evidências que não podemos ignorar. Aristóteles observou na primeira página de sua *Metafísica* que o caminho do conhecimento começa com a experiência dos sentidos, em particular com os olhos, e vai para a conceituação mental, seguindo um caminho de integração de elementos cada vez mais complexos. Jamais se percorre esse caminho em um instante. Vejo nessa situação uma das causas mais significativas da crise provocada pelo uso da rede de computadores. Não teria chegado o momento de criticar esse “sistema” totalmente sincrônico que fornece muita informação de imediato, mas sem organizá-la por importância, deixando esse problema à decisão de cada pessoa, formada ou não? A mentalidade que considera que tudo é igual a tudo provoca grande paralisia mental diante da massa de informações que recebemos sem conseguir apreciar seu valor significativo. A dinâmica diacrônica própria da vida não exigiria, ao contrário, uma ordem para que ela não se perca em situações que acabarão se revelando sem saída?

Os filósofos são geralmente professores de filosofia. O ensino de filosofia deve ser organizado como qualquer outro ensino; participa, assim, da experiência humana de uma temporalidade que visa a um fim mediante um progresso. A necessidade de respeitar a temporalidade de qualquer percurso pedagógico vale para a construção de um curso sobre um determinado autor ou para estudos sobre um ponto especial, mas também sobretudo no caso da composição de um curso sistemático, uma vez que a ideia de um curso sistemático suscita a pretensão de ensinar um sistema seguro de si e, portanto, fechado.

Porém, um curso sistemático de filosofia, especialmente de metafísica, poderia não se destinar ao fechamento da reflexão, como o faz a “ontologia”, que escolhe como ponto de partida um conceito formal de “ente”. Uma observação de Lima Vaz sugere uma possível

orientação diferente, e libertadora: “queremos referir-nos à teoria do dinamismo intelectual no conhecimento objetivo, estudada nos textos de Tomás de Aquino por Joseph Maréchal e seus discípulos” (Lima Vaz, p. 39). Podemos ver neste nosso artigo que, no início da “questão disputada” *De veritate*, Tomás considerou que o “ente por si” indica uma transcendência que não é uma representação, mas uma chamada à atenção da mente. A reflexão sobre o dinamismo intelectual promovida por Maréchal poderia de fato esclarecer o significado das intenções cognitivas, isto é, da razão e do intelecto.

Acredito que essa chamada toque a alma humana, que é essencialmente intencional, isto é, desejosa. Ora, o desejo humano precisa de tempo para se orientar, mesmo que nunca atinja seu objetivo, que não é precisamente uma “coisa”. Como dizer essa “não-coisa”? A tecnociência que se entrega à inteligência artificial extrai seu dinamismo da formalidade de algoritmos matematicamente estruturados. A questão agora é saber se, nessa situação, o desejo humano possa alcançar o seu objetivo, sem que tenha um algum fim específico. Maréchal, de quem Lima Vaz extrai a abertura da sua reflexão fundamental, deu origem a uma tradição filosófica denominada de “dinamismo intelectual”. Não poderia essa tradição estar em contato com a da fenomenologia husserliana, em particular com ênfase na intencionalidade, que, por certo, não está isenta de influência da filosofia tomista?²⁴

Afirma-se que as mudanças que estamos vivenciando hoje nos remetem a uma verdadeira mudança de época, e que não são apenas variações em uma era. Pode-se duvidar que a natureza radical de tal declaração seja apodítica. Os desenvolvimentos históricos, mesmo que dramáticos, pertencem à natureza humana, do contrário, não seriam a expressão de qualquer uma de suas possibilidades em um contexto de continuidade. O uso da inteligência artificial, no entanto, parece representar o estado de uma cultura que, hoje, se globaliza muito rapidamente, mas isso está longe de ser uma interferência *in toto*. Sustento que o *desejo* que anima todas as potências humanas não é de hoje, e que, agora, como sempre, ele não anima a totalidade das nossas potencialidades. Retenho ainda que a filosofia é a única capaz de evidenciar essa totalidade ao articular suas partes integrantes. Portanto, ousa afirmar que todas as crises que a humanidade conhece surgem de algum desequilíbrio nessa totalidade articulada. Em outros termos, é através de suas crises que a humanidade descobre a potência de seu *desejo* de base. Tal perspectiva expressa de certa forma a tese da fenomenologia sobre a intencionalidade e, portanto, o interesse que os fenomenólogos de fato têm pelo *desejo*.

²⁴ Essa influência foi revelada por vários estudos sobre as fontes de Husserl, mediante Brentano.

Em um livro recente, *Dalla ragione allo spirito. La dinamica affettiva del conoscere umano*²⁵, de 2023, busquei esclarecer melhor essa perspectiva referente ao *desejo* e a tecnociência. Entre os muitos pontos que forçam a velha cultura a se transformar, certamente estará a tecnociência contemporânea que muda nossa maneira de nos relacionar com a natureza, com as outras pessoas e com a esfera dos valores. Portanto, o confronto com a tecnociência que anima nossos desejos se torna de fato urgente. Segundo Paul Ricoeur, o *desejo* humano é animado e estruturado de três modos: o *desejo de ter*, o *desejo de poder* e o *desejo de valer*. A crise atual diz respeito sobretudo ao *ter* e, portanto, às duas outras características (*poder* e *valer*) que dele dependem. A questão filosófica é, portanto, formulada da seguinte forma: como se exerce o desejo de *ter* ou de *possuir*?

CONCLUSÃO

As nossas sociedades ocidentais, que com a Modernidade renunciaram ao *valer* para confiar ao *poder* a função social de agregação, se veem absorvidas pelo *ter*. O *valer*, que antes estava submetido à política, hoje depende de políticas econômicas. A inteligência artificial, cuja prática parece livre de qualquer intencionalidade ética imanente, determina, em última análise, os mundos da política e, portanto, dos valores. O tema filosófico da *res*, portanto, parece ser tudo menos secundário. Com a Modernidade e a disputa sobre o significado da distinção entre objetividade e subjetividade, com a vitória moderna da objetividade e de uma subjetividade calculista, como o abandono da subjetividade espiritual, assistimos à descoberta de novas *coisas* e à eliminação dos objetos antigos e modernos que desaparecem entre os operadores 1 e 0 da inteligência artificial e dos “cálculos” dos algoritmos.

Mas não seriam tais operadores *não-coisas* como nominou Byung-Chul Han em seu livro mencionado acima? No início do século XVII, os novos instrumentos de observação permitiram ver objetos que a Bíblia jamais tinha visto e aos quais a matemática dava um

²⁵ O próprio livro de Paul Gilbert (2023, p. 16-17) se articula nessas três partes: *ter* (concernente ao conhecimento e ao verdadeiro), *poder* (referente à prática do bem), *valer* (relacionado à criação artística e ao belo, também ao que indica alguma apreciação de valor, isto é, à sabedoria). “A sucessão dessas partes é organizada indutivamente, enquanto cada parte não completa o próprio projeto e permanece na insatisfação caso não passe para a parte sucessiva. Tal sucessão segue conjuntamente o crescimento de dinamismo que neles habita, e que parte da economia (conhecer a nossa casa para dela tomar posse), depois para a intersubjetividade (viver atento ao mistério dos outros) e culmina no reino dos valores (inserir no cotidiano as dimensões transcendentais evidenciadas)”. Assim, *ter*, *poder* e *valer* são três “modos diferentes de ser com relação às coisas, com os outros e com as realidades que transcendem tanto o “eu” quanto o “outro”, são modos que revelam como cada realidade se apresenta a nós segundo o próprio modo de ser” (Gilbert, 2023, p. 22). N.T.

significado que contestava a verdade da letra “revelada”, mas que permitiam descobrir novas realidades. Essas novas realidades eram, no entanto, realidades efetivas, um continente, uma sociedade desconhecida, a estrutura do corpo concreto, às quais dificilmente podemos chamar de *não-coisas*. A inteligência artificial certamente consegue criar *não-coisas*, por exemplo, indicar relações estatísticas entre um algoritmo e a sua capacidade de intervir numa superfície química que reage às informações para “imprimir” algo. Entretanto, uma relação não é uma *coisa*, mas uma ligação entre coisas. A inteligência artificial não produz diretamente uma série de objetos, mas ainda assim ajuda a produzir novos objetos, por exemplo, robôs que realmente intervêm no mundo real e causam reações que, sem eles, seriam improváveis, algumas das quais muito úteis para a humanidade. A inteligência artificial não apenas “aumenta” a humanidade do pós-humano, mas também ajuda a reparar o humano. A diferença entre essas duas possibilidades evidencia a importância crucial da *intenção* que preside o uso da inteligência artificial, a qual é considerada por nós do mesmo gênero de qualquer outro instrumento.

Sobre esse assunto, que coisa diria o Tomás de Aquino do *De veritate*? Não é possível saber, mas se pode afirmar que a tradição tomista, proveniente de Maréchal, a tradição do *dinamismo intelectual*, estaria à vontade nessas condições, desde que, no entanto, se mantivesse a *res* na dependência do *ens in se*, e não do *ad aliud*, medida pela capacidade da alma que deseja e entende. O que importa é o sentido transcendental e transcendente da *res* na qual a ciência pretende permanecer. Tal sentido é por vezes mal compreendido, quando ele visa a alcançar apenas as coisas reais e objetivas, o que seria muito limitante para o seu dinamismo. Nesse caso, seriam as tecnociências a limitar seu próprio horizonte, encerrando-o no imediatamente disponível tendo em vista o sucesso comercial.

REFERÊNCIAS

AGOSTINO. **La dottrina cristiana**. Traduzione di Vincenzo Tarulli. Roma: Città nuova, 1993.

ANSELMUS CANTUARENSIS. **Opera Omnia**. Franciscus S. Schmitt (Ed.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1968.

ANSELMO D'AOSTA. De Grammatico. In: ANSELMUS CANTUARENSIS. **Opera Omnia**. Franciscus S. Schmitt (Ed.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1968. p. 141-168.

ANSELMO D'AOSTA. **Perché un Dio uomo? e Lettera sull'incarnazione del Verbo**. Introduzione, traduzione e note a cura di Antonio Orazio. Roma: Città nuova, 2007.

ANSELMO D'AOSTA. **Lettere**. Traduzione di Aldo Granata. Milano: Jaca Book, 1988.

ANSELMO D'AOSTA. **La verità/De veritate**. Introduzione, traduzione e note a cura di Pietro Palmieri. Palermo: Officina di studi medievali, 2006.

ANSELMO D'AOSTA. **Monologio e Proslogio**. Testo latino a fronte. A cura di I. Sciuto. Milano: Bompiani, 2002.

ARISTOTELE. **De anima**. Testo greco a fronte. A cura di G. Movia. Milano: Bompiani, 2001.

ARISTOTELE. **Metafisica**. Testo greco a fronte. A cura di G. Reale. Milano: Vita e pensiero, 1998.

BUSA, R. Voces Realis-Realiter in St. Thomas Aquinas, cum appendice de voce "Res-rei". **Res**. Atti del III Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1982. 105-136.

BYUNG-CHUL HAN. **Le non-cose**. Come abbiamo smesso di vivere il reale. Torino: Einaudi, 2023.

CHENU, M.-D. **La teologia del XII secolo**. Traduzione di P. Vian. Milano: Jaca Book, 2016.

DESCARTES, R. **Discorso sul metodo**. Traduzione di trad. di M. Garin. Roma-Bari: Laterza, 1998.

DESCARTES, R. **Meditazioni metafisiche**. A cura di S. Landucci. Roma-Bari: Laterza, 1997.

FATTORI, M.; BIANCHI, M (a cura). **Res**. Atti del III Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1982.

GILBERT, P. **Dalla ragione allo spirito**. La dinamica affettiva del conoscere umano. Roma: Stamen, 2023.

HUSSERL, E. **Idee per una fenomenologia e per una filosofia fenomenologia**. Torino: Einaudi, 2002.

KANT, I. **Critica della ragion pura**. Milano: Bompiani, 2004.

LALANDE, A. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

LEVINAS, E. **Dall'esistenza all'esistente**. Traduzione di Fr. Sossi. Genova: Mairetti, 1986.

LIMA VAZ, Cláudio H. de. Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI. **Sintese nova fase**, Belo Horizonte, XXV, 80[1998], 21, p. 19-42.

PARMENIDE. **Della natura**. Testo greco a fronte. A cura di G. Reale. Milano: Rusconi, 1998.

TOMMASO D'AQUINO. **Le questioni disputate De veritate**, vol. I. Traduzione di R. Coggi. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992.

TOMMASO D'AQUINO. **Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo**. Testo italiano e latino. Trad. R. Coggi. Roma: Edizioni Studio Domenicano, 2001.

BIBLIOGRAFIA

Paul Gilbert S.I.

Paul Gilbert, filósofo belga(de Charleroi, 1945), doutor em filosofia pela Universidade de Louvain-la-neuve, professor titular da Cátedra de Metafísica da Pontificia Università Gregoriana de Roma, de 1986 a 2014, e Professor convidado em Paris, Kinshasa, América Latina. Detentor de vasta produção filosófica, em especial na área de metafísica, ontologia e fenomenologia. Paul Gilbert possui vários artigos e livros traduzidos no Brasil, dentre os quais, *A simplicidade do principio* e *A paciência de ser*, ambos pela Loyola. Depois do livro *Violence et compassion*, de 2009, com grande repercussão no cenário filosófico europeu, preparou uma segunda edição de *La semplicità del principio*, em italiano (2014), e publicou, em 2023, seu livro mais recente: *Dalla ragione allo spirito. La dinamica affettiva del conoscere umano*, no qual se averigua o impreterível dinamismo da afetividade no processo de conhecimento: “não existe conhecimento sem o desejo de conhecer”.

LIVROS PUBLICADOS

Metafísica

1) *La simplicité du principe. Prolegomènes à la métaphysique*, Namur, Culture et Vérité (*Ouvertures*, 13), 1994, 282 p. (avec *La patience d'être*: Prix Cardinal Mercier 1997, Université de Louvain; Prix quinquennal Polydore De Paepe 1996-2000, 'Classe des Lettres', Académie Royale de Belgique).

- Trad. it.: *La semplicità del principio. Introduzione alla metafísica*, trad. M.T. La Vecchia, edizione nuova, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna [*Manuale*], 2014, 284 p.
- Trad. esp.: *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica*, México, Universidad Iberoamericana (*Filosofía*), 2000, 394 p.

- Trad. bras. *A simplicidade do principio. Prolegômenos à metafísica*, São Paulo, Edições Loyola, 2004, 247 p.
- 2) *La patience d'être. Métaphysique*, Bruxelles, Culture et vérité (*Ouvertures*, 17), 1996, 325 p. (avec III: Prix Cardinal Mercier 1997, Université de Louvain; Prix quinquennal Polydore De Paepe 1996-2000, de la 'Classe des Lettres', Académie Royale de Belgique).
- Tr. it.: *La pazienza d'essere. Metafisica, l'analogia e i trascendentali*, trad. M.T. La Vecchia,, Roma, G&BPress (*Philosophia* 6), 2015, 396 p.
 - Trad. bras. *A paciência de ser*, São Paulo, Edições Loyola, 2005, 403 p.
 - Trad. esp.: *Metafísica. La paciencia de ser*, Salamanca, Sígueme (*Hermeneia*), 2008, 415 p.
- 3) *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, Milano, Vita e pensiero (*Metafisica e storia della metafisica*), 2003.
- 4) *Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être*, Paris, Éditions du Cerf (*La Nuit surveillée*), 2009, 320 p.
- Trad. it.: *Violenza e compassione. Saggio sull'autenticità d'essere*, di M.T. La Vecchia, Roma, G&BPress (*Philosophia* 5), 2015, 311 p.
- 5) *Le ragioni della sapienza. Introduzione alla filosofia*, Roma, Gregorian & Biblical Press (*Philosophia* 2), 2010, 159 p.
- 6) *Introduction à la réflexion philosophique*, Paris, Lessius (*donner raison*), 2018.
- 7) S. BIANCHINI – P. GILBERT, *Essere e parola. Un'introduzione alla metafisica*, Stamen (*L'umano e il divino*), Roma 2019, 229 p.
- 8) *Tournants et tourments en métaphysique*, Paris, Hermann (*De Visu*), 2020, 424 p.
Jésuites et philosophes. Des origines à nos jours, (*Petite Bibliothèque Jésuite*) Bruxelles, Lessius, 2020, 224 p.
- 9) *Dalla ragione allo spirito. La dinamica affettiva del conoscere umano*, Stamen, Roma, 2023.

Fenomenologia

1) *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, México, Universidad Iberomamericana (*Sophia*, X), 1996, 209 p.

2) P. GILBERT – S. PETROSINO, *Le don. Amitié et paternité*, Bruxelles, Lessius (*Donner raison*), 2003, 96 p.

- Trad. ital.: *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Genova, Il Melangolo, 2001, 105 p.
- Trad. sp. «El don» in V. DURÁN CASAS – J.C. SCANNONE – Ed. SILVA (org.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogota, Siglo del Hombre Editores – Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, 2003, 265-298.
- Trad. bras. «O dom» in *Síntese* 30 (2003) 159-186.
- Trad. romana: *Despre dar*, Cluj-Napoca, Galaxia Gutenberg, 2008.

3) N. BAUQUET – X. D'ARODES DE PEYRIAGUE – P. GILBERT (eds), «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du Credo*, Bruxelles, Lessius (*Donner raison*), 2012, 302 p.

4) C. CANULLO – P. GILBERT (a cura di), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Firenze, Le Lettere (*La ragione aperta*), 2014, 167 p.

Estudos medievais

1) *Dire l'Ineffable. Lecture du «Monologion» de saint Anselme*, Namur, Culture et Vérité (*Le Sycomore*), 1984, 304 p.

2) *Le Proslogion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Roma, Ed. Università Gregoriana (*Analecta Gregoriana*, 257), 1990, 284 p.

3) *Introduzione alla teologia medioevale*, Casale Monferrato (Al), Piemme (*Introduzione alle Discipline Teologiche*, 3), 1992, 176 p.;

- trad. espagnole: *Introducción a la teología medieval*, Navarra, Verbo Divino (*Introducción al estudio de la teología*, 3), 1992, 196 p.;
- trad. polonaise: *Wprowadzenie do Teologii Średniowiecza*, Kraków, Wydawnictwo WAM, 1997, 161 p.
- Tr. portugaise: *Introdução à teologia medieval*, São Paulo, Edições Loyola, 1999.

4) P. GILBERT – H. KOHLENBERGER – E. SALMANN (éds.), *Cur Deus homo. Roma, 21-23 maggio 1998*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo (*Analecta Anselmiana*), 1999, 859 p.

5) P. GILBERT (invito alla lettura di) e G. STANCATO (Scelta antologica e traduzione di), *Anselmo d'Aosta*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2001, 95 p.

Assuntos variados

1) P. GILBERT (a cura di), *La terra e l'istante. Filosofi italiani e neopaganesimo*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore (*Università*), 2004, 259 p.

2) P. GILBERT (a cura di), *Universitas Nostra Gregoriana. La Pontificia Università Gregoriana, ieri ed oggi*, Roma, Edizioni ADP (*Pubblicazioni varie*), 2006, 377 p.

3) P. GILBERT – N. SPACCAPELO (a cura di), *Il teologo e la storia. Lonergan's Centenary (1904-2004)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, 389 p.

4) P. GILBERT (a cura di), *Passione. Indagini filosofiche tra ontologia e violenza*, Assisi, Cittadella Editrice (*Religione e scienze umane*), 2007, 281 p.

5) A. TAT – P. GILBERT (a cura di), *Gustul speranței. Studii filosofice și teologice*, Cluj-Napoca, Editura Napoca Star (*Mirador*), 2009, 171 p.

6) P. GILBERT (a cura di), *L'uomo moderno e la Chiesa. Atti del Congresso. 16-19 novembre 2011*, Roma, Gregorian & Biblical Press (*Analecta Gregoriana*, 317), 2012, 488 p.

7) P. GILBERT, *Jésuites et philosophes. La philosophie dans la Compagnie de Jésus depuis ses origines*, Paris, Lessius (*Petite Bibliothèque Jésuite*), 2020, 224 p.

Além desses livros, Paul Gilbert publicou algumas traduções e uma infinidade de artigos em revistas especializadas de vários países. Os artigos concentram os seguintes assuntos: *Metafísica* | *Fenomenologia* | *Filosofia, mal e violência* | *Filosofia e cristianismo* | *Estudos anselmianos*

Para averiguação de lista completa de seus trabalhos publicados, conferir https://www.academia.edu/82389197/Bibliografia_Paul_Gilbert_2022_06_21