

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

Adriano Martinho Correia da Silva

A latinização do vocabulário grego do ser no *de Hebdomadibus* de Boécio

São Paulo
2015

Adriano Martinho Correia da Silva

A latinização do vocabulário grego do ser no *de Hebdomadibus* de Boécio

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Estêvão

São Paulo
2015

da SILVA, A.M.C. A latinização do vocabulário grego do ser no *de Hebdomadibus* de Boécio. 2015. 85f. Dissertação (mestrado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Nesta investigação tenho por fim estudar a *translatio* da lexicografia conceitual que parte do verbo grego ser (*einai*) chegando ao verbo latino ser (*esse*) à luz do *de Hebdomadibus* de Boécio. Neste percurso me deparo com a embriologia da doutrina dos transcendentais, na qual ser, bem e um são convertíveis ou coextensivos, como também me deparo com uma metafísica do bem, herdada pela Escolástica, pela qual tento especular Boécio em seu exercício filosófico, que consiste em tentar esclarecer o modo pelo qual as substâncias são boas nisto que são, contudo não são bens substanciais.

Palavras-chave: Filosofia antiga, filosofia tardo-antiga, filosofia medieval, filosofia da linguagem, metafilosofia

da SILVA, A.M.C. The latinization of the Greek vocabulary of being in Boethius' *de Hebdomadibus*. 2015. 85f. Thesis (Master's degree) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

The aim of this study is the *translatio* of the conceptual lexicography following the Greek verb be (*einai*) through the Latin verb be (*esse*) in light of Boethius' *de Hebdomadibus*. Throughout this journey I find myself facing the embryology of the doctrine of transcendentals, in which being, goodness and one are convertible or co-extensive, and I also face a metaphysics of goodness, inherited by the Scholastics, through which I then try to speculate Boethius in his philosophical endeavour, consisting in trying to clarify how substances are good in that they are, though they are not substantial goods.

Keywords: Ancient philosophy, late ancient philosophy, medieval philosophy, philosophy of language, metaphilosophy

Este estudo jamais teria sido realizado sem a impactante influência e exemplo de Moacyr Ayres Novaes Filho, que já em meu primeiro semestre de filosofia na USP em 2006 mostrou a mim e aos meus colegas de turma o procedimento e a seriedade com que se deve levar o estudo dos filósofos clássicos (quer antigos, quer modernos). É mister também mencionar o meu orientador de iniciação científica, Marco Antonio de Avila Zingano, que vim a reconhecer, dado todo o tempo em que acompanhei seu trabalho, como investigador sério e *scholar*, conhecido e reconhecido por todos aqueles professores estrangeiros a quem interpelei durante minha jornada filosófica (de McDowell aos professores de Paris I). Menciono também a grande influência e o exemplo do professor Paulo Fernando Tadeu Ferreira, que enquanto estudante de filosofia antiga sempre foi o modelo que eu tomara como inspiração (isto embora meu caráter “akrático” tenha me impedido de me aproximar de seu paradigma). Cabe também agradecer Cristina de Souza Agostini, sem quem eu jamais teria conseguido superar os obstáculos burocráticos que cercaram a preparação para a BEPE da Fapesp, que me permitiu passar seis meses em Paris, aproveitando suas quase insuperáveis bibliotecas, como a da ENS. A Paulo agradeço ainda por, em um café na Anpof em Curitiba em 2012, ter feito com que eu enxergasse que minha pesquisa do *de Hebdomadibus* de Boécio passava pela noção tardo-medieval de transcendentais e por ter me alertado para o trabalho de Jan A. Aertsen sobre este tópico. A Cristina agradeço também por me sugerir a leitura atenta do livro V da *República*, em que o verbo ser é dito “ser alguma coisa” e “estar em algum lugar”. A Gustavo Barreto Vilhena de Paiva agradeço pela sugestão de estudar Boécio e não Porfírio no mestrado com o professor José Carlos Estêvão. Nunca esquecerei de seu essencial apoio em uma fase de transição e incerteza acadêmica entre 2009 e 2011.

Aqui aproveito também para destacar a importância do financiamento acadêmico por parte do CNPq, durante minha iniciação científica (“O realismo aristotélico em questão”, orientado pelo professor Marco Zingano, entre 2008 e 2010), como também durante os sete primeiros meses de mestrado. Foi-me também de suma importância o financiamento de meu mestrado propiciado pela Fapesp, seja pelos 17 meses de bolsa no país, seja pelos outros 6 meses de bolsa de estágio no exterior, no ano de 2013, sob a supervisão do simpatíssimo professor da Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Christophe Grellard, jovem acadêmico que, do mesmo modo como seus colegas, tratou-

me como igual (não enquanto o excepcional pesquisador e professor de filosofia que ele é, mas como *fellow* estudante de filosofia). Vi em Paris 1 um departamento sem muitos recursos financeiros, mas com algo muito mais importante: lá, mesmo a filosofia antiga e a medieval vivem e respiram. O ambiente jovial e cheio de frescor de Paris 1, ou de seus novos e jovens professores e pesquisadores a organizar sérios colóquios e o mais, acalenta esperança de que a filosofia lá não esteja morta, como mero objeto de antiquário ou peça de museu.

E aqui uma palavra sobre o departamento de filosofia da USP, em que me formei. Em primeiro lugar, faço menção às secretárias, sempre prestativas e colaborativas com toda a parte burocrática que qualquer instituição enfrenta: Marie, Maria Helena e Geni, sem vocês quase ninguém conseguiria levar adiante o trabalho que diz respeito a papelada, os compromissos, os prazos, as metas, os cronogramas, as bolsas; enfim, tudo aquilo que discentes e docentes contamos sempre com vocês, seu apoio, auxílio, guia e conselho de como proceder. Em segundo lugar, quanto a biblioteca, bibliotecárias e bibliotecários, devo dizer que a Biblioteca Florestan Fernandes, e sua constante atualização (por meio de aquisições diversas, e constantes, seja por meio da FAP-Livros ou não) é até superior à biblioteca de Paris 1, embora, claro, esteja ainda aquém da BNF e da biblioteca da ENS, que tive o privilégio de consultar durante minha pesquisa em estágio em Paris. Com isto quero dizer o seguinte: em um país como o Brasil, ter acesso a uma biblioteca como a Florestan Fernandes, com funcionários bem treinados, prestativos e bem informados foi um privilégio. Temos todas as condições vindouras para competir com as universidades de elite do mundo. E o financiamento de pesquisa, capacitação, etc., de agências de fomento como Fapesp, Capes, CNPq, etc., é um dos melhores do mundo. As condições para que se pesquise a sério neste país estão dadas. Basta aproveitá-las. Por isso, não haveria como deixar de mencionar e agradecer a todos os que colaboraram com seu esforço para que o maquinário acadêmico (uspiano ou não) persista em pleno funcionamento, a despeito das forças do atraso, do retrocesso, de parte bastante minoritária de uma comunidade que vive e age ainda como se o Muro não tivesse sido posto abaixo.

Agradeço àqueles que sempre estivemos mais próximos, sem deixar que ninguém desanimasse: André de Deus Berger, Daniel Fujisaka, Mizael Souza, André Scholz, Gustavo Barreto Vilhena de Paiva, Robson Muraro e Joel Pinheiro da Fonseca, enquanto estive conosco no grupo do Cepame. Agradeço também a recepção e o companheirismo que recebi de Rafael Gargano em 4 rue Titon. Sem ele por lá, as coisas teriam sido muito

mais difíceis. Woodson, Niklas, Lisa, amigos que fiz por lá, carregos sempre no coração.

Quero mencionar ainda algumas pessoas sem cuja amizade e apoio essa dissertação não teria sido levada a termo. No fim do percurso, as palavras gentis de Maria Luz (minha melhor e mais antiga amiga) e Luiz Felipe Panelli, o último por constantemente me perguntar se eu já havia feito o depósito da dissertação. Faço menção também a meus melhores amigos, aqueles a quem digo qualquer coisa e que dizem qualquer coisa a mim, sempre com o senso crítico e de galhofa à flor da pele: Joel Pinheiro, Ricardo Marques e Daniel Nagase (embora a vida e o politicamente correto tenham suavizado o último).

Há outras pessoas cujos caminhos cruzamos e que me tornaram melhor pelo embate intelectual e espiritual. A todas essas pessoas agradeço pela menção a Rafael Falcón (como também talvez por meio de Ronald Robson e Martim Vasques da Cunha). Os três representam algo de não trivial que permeia um outro espírito brasileiro desta época.

E agradeço ao conversacionalista, servidor público (no sentido mais próprio dos termos), mestre e orientador com quem aprendi, na prática, como é um bom professor, um homem em cujo espírito e ânimo vi o que de melhor a FFLCH pode esposar no que diz respeito à humanidade. A condição de existência deste trabalho se chama José Carlos Estêvão, e todos os defeitos desta dissertação se devem ao autor dela, por não ouvir a tempo a voz da prudência.

À minha família, meu pai, minha mãe, meu irmão, serei eternamente grato por todo o carinho, o amor, a paciência, que sempre nutriram por mim e o demonstrando a cada segundo de nosso convívio. Leais, corajosos, amorosos, amo vocês e sem seu apoio eu jamais completaria este trabalho.

PREÂMBULO	9
I. ARQUEOLOGIA OU GENEALOGIA COMO MÉTODO METAFILOSÓFICO	9
II. DIFICULDADE EXEGÉTICA DO SEGUNDO AXIOMA DO <i>DE HEBDOMADIBUS</i>	11
III. ESCLARECIMENTO OU CLARIFICAÇÃO FILOLÓGICO-DIACRÔNICA DA LEXICOGRAFIA CONCEITUAL DO SER	13
INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO I: ARQUEOLOGIA FILOSÓFICA TENTATIVA OU EMBRIOLOGIA DA DOCTRINA DOS TRANSCENDENTAIS E DA METAFÍSICA DO BEM (DA GRÉCIA CLÁSSICA À ROMA EM RUÍNAS)	21
CAPÍTULO II: O SEGUNDO AXIOMA DO <i>DE HEBDOMAFIBUS</i> À LUZ DE UM OUTRO ENTENDIMENTO DO VERBO SER E DE SUA LEXICOGRAFIA CONCEITUAL.....	34
II.1 GENEALOGIA DA LEXICOGRAFIA CONCEITUAL DO VERBO SER E SUA RELAÇÃO COM A EMBRIOLOGIA DA DOCTRINA DOS TRANSCENDENTAIS	34
II.2 UM APARENTE EXCURSO SOBRE OS USOS DO VERBO GREGO SER NO <i>SOFISTA</i> DE PLATÃO E SUA DISCUSSÃO ANGLO-ANALÍTICA NO SÉCULO XX.....	36
II.3 ÉTIENNE GILSON E O ERRO EM TORNO DA SUPOSTA SINONÍMIA ENTRE SER E EXISTIR NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA	44
CAPÍTULO III: DIACRONIA DAS INTERPRETAÇÕES DO SEGUNDO AXIOMA DO <i>DE</i> <i>HEBDOMADIBUS</i> E O PAPEL DA FILOLOGIA NO ESCLARECIMENTO DO QUE, SEGUNDO PIERRE HADOT, SIGNIFICA <i>FORMA ESSENDI</i>	48
CAPÍTULO IV: COMO ENTENDER O <i>DE HEBDOMADIBUS</i>	67
I.1 EXPOSIÇÃO DOS AXIOMAS.....	67
I.2 A SOLUÇÃO DO PROBLEMA DO <i>DE HEBDOMADIBUS</i>	72
PROLEGÔMENOS PARA UMA CONCLUSÃO	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	83

“Plato, as we have seen, seems never to have brought his ‘highest Ideas’ into a single system, but in the Good of the *Republic* and the *Philebus*, the Existence of the *Sophistes*, the Truth of the *Philebus*, and the One of the Idea-number theory, we find the sources of the original list of transcendentals — Bonum, Ens, Verum, Unum — which the schoolmen treated as standing above the categories and being true of all that is.”

W.D. Ross in *Plato’s Theory of Ideas*, 1951, p.245

I. ARQUEOLOGIA OU GENEALOGIA COMO MÉTODO METAFILOSÓFICO

As tarefas do filósofo original e do filósofo acadêmico, profissional universitário, coincidem ocasionalmente. Ambos se encontram no esforço filosófico de compreensão da arquitetura do mundo, dos fenômenos, dos conceitos, da mente, da razão ou da alma. Com frequência se está em busca da *arkhē*, do princípio, ou do *gignesthai*, do gerar, do gestar, da gênese ou da origem. O fazer filosófico sempre envolve, portanto, um trabalho arqueológico ou genealógico, seja ele fidedigno e confiável, como talvez quisesse Aristóteles em seu labor doxográfico, seja ele artificial e teatral como nos diálogos platônicos¹. Faz parte do trabalho do filósofo profissional, ligado a uma estrutura universitária, lidar com algum tipo de metodologia filosófica, quer a explicita, quer não; também aqui inclui-se tomar posição numa linha de filosofia da história, seja ela clara para o próprio acadêmico ou não. Toda escolha e toda decisão é um posicionar-se em um

¹ Os diálogos platônicos são artificiais e teatrais porque se passam em cenários ou situações que, por mais que sejam verossímeis, devem ser tomados como ficcionais, mesmo que haja similitude com fatos e lugares históricos. Sobre isso e sobre o papel filológico a que estamos submetidos seja desde Plutarco, seja desde já o período ático clássico, vale citar as palavras de Pepin, sobre posição de Plutarco, em seu “Philólogos / Philósophos” (in BRISSON, L. et al. (orgs.), *Porphyre. La Vie de Plotin, II: Etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris 1992, p.487): “[...] de ce fait, poursuit Plutarque, la situation diffère peu aujourd'hui, où une participation à ces banquets socratiques appartient aux « philologues » (φιλολόγοις), tout comme à ceux-là mêmes qui, alors, dinaient effectivement. En d'autres termes, lire aujourd'hui le récit des banquets socratiques introduit au coeur des débats philosophiques dont ils étaient le théâtre : loin de s'opposer à elle, la philologie conduit à la philosophie”.

campo de visão. Além disso, há ainda as ferramentas metafisológicas (embora também filosóficas) com que se trabalha e discute; a elas, por vezes, se recorrendo sem as por em questão. Ora, como se define uma definição e qual é o conceito de um conceito? O que significa todo esse vocabulário filosófico (ou lexicografia conceitual, como direi adiante) e quais são as implicações de tomá-lo por suposto, como uma informação partilhada por todos e de mesma intensionalidade², sendo desnecessária explicação ou esclarecimento? Ora, é justamente aqui que se faz necessária uma filologia filosófica que vise esclarecer, de acordo com uma arqueologia ou genealogia diacrônica, o que um filósofo quer dizer com um certo termo ordinário vertido em conceito filosófico.³ Há, claro, limites para até onde se pode chegar com tal método de trabalho, mas o estudo presente se filia a essa tradição ou modo de entender um texto filosófico qualquer, isto é, à luz da história da filosofia e do desenvolvimento etimológico de uma lexicografia conceitual que encerra uma arquitetura filosófica, uma visão de mundo plasmada em uma linguagem própria — quer dizer, um vocabulário filosófico e metafísico que é modular das peças ou das partes do mundo, pois a realidade é composta de *rei*, isto é, coisas. Menciono aqui como exemplo próximo deste método diacrônico de trabalho os dois livros de Charles H. Kahn⁴ sobre o verbo ser em grego e o esforço de Etienne Gilson⁵ registrado também em dois livros, menos filológicos, mas ainda assim de contribuição fundamental para o

² Isto é, soma de atributos que constituem um termo ou objeto. Com isto quero simplesmente dizer que o que fulano toma por “x” (ou seja, a intensão do termo ou do objeto) pode não ser o mesmo que sicrano entende por tal. Poder-se-ia aqui fazer um paralelo com a intenção enquanto direção do olhar ou da visão para um aspecto de um objeto; assim o objeto pode ser intencionado (visado) de modos diferentes e ter intenções diversas para sujeitos cognoscentes diversos, formulando conceitualmente uma *intensão* lógico-semântica do objeto que é diversa da de outrem. Claro é, porém, que um termo (diferentemente de um objeto) tem intensão lógico-semântica mas não tem intenção fenomenológica. Em suma, a intensão de um termo ou de um objeto é sua definição, sua essência, isto é, “um algo” em que consiste ou que é.

³ Tome-se, por exemplo, o caso do termo grego *ousia*, que em grego ático corrente significava a propriedade ou posse material que uma certa pessoa detém.

⁴ KAHN, C.H. *The Verb Be in Ancient Greek* (1973; reimp. Indianapolis, Hackett, 2003) e *Essays on Being* (Oxford, OUP, 2009). O primeiro livro é um estudo clássico sobre o verbo grego ser partindo de Homero, argumentando, contra Benveniste *et al.*, que o uso primeiro do verbo seria copulativo e não existencial e arrolando também os possíveis usos locativo e veritativo de *einai*; o segundo livro é uma coletânea de papers e artigos.

⁵ GILSON, É. *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948, reimp. 1994) e *Being and Some Philosophers* (Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949). Lembro que o primeiro livro aqui mencionado de Gilson não é um comentário ao *De Ente et Essentia* de Tomás, é um livro sobre conceitos que giram em torno do ser em um estudo diacrônico do tema.

entendimento semântico-filosófico da noção de ser e de suas derivações diacrônicas pela história da filosofia.

II. DIFICULDADE EXEGÉTICA DO SEGUNDO AXIOMA DO *DE HEBDOMADIBUS*

O foco de minha pesquisa é o *de Hebdomadibus* de Boécio e o problema de fundo que anima esse opúsculo: por serem (*simpliciter*), as substâncias também são boas, mas não são ‘substancialmente’ boas (pois somente Deus pode ser substancialmente bom). Para resolver a questão, Boécio recorre a nove axiomas, que por si só engendram novas dificuldades.

Já no segundo axioma, vislumbra-se três conceitos ou expressões conceituais não definidos por Boécio e que exibem uma rica fusão filosófica: *esse*, *id quod est* e *forma essendi*. Além disso, no mesmo axioma Boécio afirma que tal “ser mesmo” (*ipsum esse*) ainda não é (*nondum est*), mas só passa a consistir (em algo) quando aceita ou toma a forma que o faz ser (isto é, a *essendi forma*).⁶ Na edição de Stewart e Rand (revista por Tester, 1973, p.40), seguindo terminologia aristotélica, *esse* é tomado por *to einai*, *id quod est* por *to ti* e *consistere* por *hypostēnai*.

Como levar a cabo um trabalho de interpretação e elucidação, que vise esclarecer conceitos filosóficos, sem que se recorra a uma filologia filosófica que clarifique, com auxílio também etimológico, o significado desses termos e expressões? A dificuldade se adensa quando no axioma (iii), seguinte, recorre-se à noção de participação para postular que *quod est* pode participar em/de algo, mas *ipsum esse* não, pois a participação só se efetua/obtem quando algo já é em decorrência de ter adquirido ser (*cum esse suscepit*).

Seguindo o que foi dito antes, arrolo a hipótese de que, em função da linguagem ordinária e das noções comuns serem matéria bruta do vocabulário filosófico e da

⁶ O texto latino do segundo axioma é: *[d]iversum est esse et id quod est; ipsum uero esse nondum est, at uero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*. Argumento, como explico adiante, que se deve pressupor o uso copulativo elíptico de “*est*” e de “*consistit*”, ou seja, “é [algo]” e “consiste [em algo]”. Tal uso é diverso do uso existencial. Ser algo ou consistir em algo não necessariamente implica existir, seja lá qual for o significado das noções de existir e de existência. Um unicórnio é “um algo” de que se fala. Mesmo “algo” que não é o caso, que não é nem verdadeiro nem verossímil, ainda assim é algo. Deste modo, deixando de lado o significado preciso do que seja a noção de existência, pode-se dizer que seu conceito não é coextensivo ao conceito de “algoidade” (ou *quidditas*, quiddidade), a propriedade que indica o que algo é, ou a propriedade que algo tem de ser algo.

tentativa de explicação ontológica do mundo (isto é, como o mundo e as coisas se dão e se organizam), é preciso supor que não só se pode falar em um ser puro e infinito (o *ipsum esse* boeciano, donde o uso linguístico do infinitivo latino *esse*, seguindo o grego *einai*) como também “ser” sempre é “ser [algo]” e consistir sempre é “consistir (em algo)”, recuperando aqui a noção de cópula elíptica a que G.E.L. Owen recorria em sua discussão sobre o verbo ser no *Sofista* de Platão,⁷ contra a opção pelo sentido existencial do verbo, tal como feita por F.M. Cornford⁸, A.E. Taylor⁹, e mais tarde, Lesley Brown¹⁰, entre outros.¹¹

Donde se poder dizer que algo é ou algo ganha consistência enquanto substância a partir do momento em que toma parte ou participa desse ser puro e infinito (*ipsum esse*), não sendo previamente algo em ato, e sim tendo a potência de ser (algo), mas apenas vindo a ser (algo de fato) ao receber sua forma essencial (*essendi forma*).¹² Ter *ousia* (essência) é ser algo (ter uma propriedade, um lastro, riqueza ou posse), e ser algo, dito de outro modo, é ser uma substância que toma parte ou participa do *ipsum esse* (o ser mesmo, infinito e informe¹³), recebendo uma *essendi forma* (forma essencial, forma do

⁷ OWEN, G.E.L. “Plato on Not-Being” in FINE, G. (org.). *Plato I: Metaphysics and Epistemology* (Oxford, OUP, 1999), pp. 416-54.

⁸ CORNFORD, F.M. *Plato's Theory of Knowledge: The Thaetetus and The Sophist* (Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935; reimp. Dover, 2003).

⁹ TAYLOR, A.E. *The Sophist and The Statesman* (Londres, Thomas Nelson and Sons, 1961).

¹⁰ BROWN, Lesley. “Being in the Sophist: A Syntactical Enquiry” in FINE, G. (org.). *Plato I: Metaphysics and Epistemology* (Oxford, OUP, 1999, pp. 455-78) e “The Verb ‘To Be’ in Greek Philosophy: Some Remarks” in *Companions to Ancient Thought: Vol. 3 Language* (Cambridge, CUP, 1994, reimp. 1999).

¹¹ Tal discussão sobre o uso do verbo *einai* ou *estin* no *Sofista* de Platão é relavante aqui dado que na edição e tradução de Stewart e Rand dos *Opuscula* e da *Consolação* para a Loeb quase sempre se traduz o verbo latino *esse* por existir. A locução latina repetida à exaustão por Boécio, “*in eo quod sint*”, sempre é traduzida, nessa edição, por “*in virtue of their existence*”. Claramente esta dissertação seguirá uma outra linha exegética, mais literal, que não toma gratuitamente “ser” como sinônimo de “existir”. Visto que me proponho a estudar a latinização do vocabulário grego do ser em Boécio e principalmente no *de Hebd.* é de se esperar que eu, quando necessário, saia do eixo sincrônico do texto chave deste trabalho para compreender a lexicografia filosófica da obra em um eixo diacrônico, indo às raízes gregas e a debates que digam respeito à questão ou a ela auxiliem iluminar.

¹² A modalidade de potência está implícita no texto do axioma [iii] quando Boécio afirma que “[*q*]uod est participare aliquo potest”.

¹³ Acrescendo o adjetivo “informe”, implico divergência com a interpretação de L.M. de Rijk e de J.S. Filho, que o segue (Scott MacDonald também o faz, em seu paper de 1988, “Boethius's Claim That All Substances Are Good” in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol.70, pp.245-79). Os três tomam “ser” e “forma” como sinônimos, do mesmo modo como tais conceitos seriam

ser) e, portanto, passando a consistir em “algo” (*quid*), em uma “coisa” (*res*, termo também utilizado por Boécio),¹⁴ motivo pelo qual se diz deiticamente “‘isto’ que é (algo)” (*id quod est*). Argumento pelo uso elíptico do verbo ser, que denota um *quid* (algo, coisa) e sua *quidditas*, “algoidade”/“queidade”, o fato de que algo é algo e de que consiste em algo de que se pode falar e que se pode definir, indicando-lhe a essência.

III. ESCLARECIMENTO OU CLARIFICAÇÃO FILOLÓGICO-DIACRÔNICA DA LEXICOGRAFIA CONCEITUAL DO SER

Mas o que justifica um trabalho sobre a latinização do vocabulário grego do ser? Por que alguém haveria de se debruçar novamente sobre as traduções de Boécio, seus comentários, ou ainda sobre suas obras mais originais, como os ditos *Tratados Teológicos* ou a *Consolação da Filosofia*?

Ora, Boécio é sabidamente peça chave na transmissão e na recepção da lógica grega no ocidente medieval latino. Grande parte do vocabulário filosófico-metafísico que se usa hoje em dia, mesmo que se queira afastar dos patronos da filosofia, é ele ainda assim trabalho de mestres como Cícero, Quintiliano, Vitorino, Agostinho e Boécio. Quer dizer, o entendimento que temos da filosofia grega, quer se o queira, quer não, é ele dado por uma terminologia forjada por latinos. Mesmo os vocábulos *substance* e *essence*, da língua anglo-saxã, provêm dos termos latinos *substantia* e *essentia*. Assim como também o próprio verbo ser (*be*) em inglês provém de uma raiz do proto-indo-europeu, **bhu-*. Mesma raiz que dá origem, em grego, ao verbo *phyō* (nutrir, gerar) e à noção de *physis* (natureza).

Por sua resistência, mesmo em língua anglo-saxã, faz-se mister que o estudo da lexicografia filosófica greco-latina receba luz dos estudos filológicos contemporâneos. Fazer filosofia em nosso tempo pode ser também fazer metafilosofia, fazer filosofia da

sinônimos no *de Trinitate* (de Boécio). Neste caso, argumentarei adiante, a interpretação de Pierre Hadot e de Alain de Libera, que nisto se filia a Hadot, parece-me mais próxima da leitura correta do texto.

¹⁴ Tomo *quid*, *res*, *substantia* e *id quod est* como sinônimos. Segundo entendo, *essendi forma* não é sinônimo de *esse*, pois a forma essencial de uma substância é aquela que a instancia, isto é, que a torna única e individual (como no grego *tode ti* das *Categorias*). Aqui talvez se fizesse necessário discutir o problema envolto nos termos gregos *idea*, *eidos*, *morphē* (o penúltimo em Aristóteles é usado para tanto forma, como espécie) em relação com o termo latino *forma*, que traduz os três termos gregos, embora *specie* traduza também *eidos*.

linguagem e fazer metafísica (no sentido em que uma metafísica enceta uma visão de mundo, quer dizer, um modo de ver e entender a ontologia e a hierarquia do mundo e das coisas); também pode significar refazer a genealogia de um vocabulário e averiguar a possibilidade de existência de um fundo linguístico comum, que, por sua vez, poderia jogar luz em nossa compreensão dos filósofos antigos (acento em Platão e Aristóteles), tardo-antigos (Vitorino, Agostinho, Boécio) ou medievais (Tomás de Aquino *et al.*).

O problema é saber se tal aposta filosófica pode levar a algum lugar. Boécio em *Contra Êutiques e Nestório* afirma, usando caracteres gregos, que os latinos tomam *ousia* por *essentia* e *hypostasis* por *substantia*. O termo *hypostasis* é de nascença estóica, é usado por Filo de Alexandria, no contexto do judaísmo helenístico e da versão da Torá para o grego (conhecida como *Septuaginta*, anterior em alguns séculos a Filo). Porém o que Filo toma por *hypostasis* é o mesmo que Plotino entende pelo termo? O que Boécio toma por hipóstase corresponde ao que Plotino entende por tal? Aqui far-se-ia necessário estudar a intervenção de Porfírio e Vitorino, como também averiguar se Hadot tem razão ao atribuir um notório comentário anônimo ao *Parmênides* de Platão a Porfírio, que, ao contrário de seu mestre, não veria o Uno ou o Bem como estando acima do Ser, engendrando-o; para o Porfírio de Hadot, haveria um “Ser” infinito e puro, acima de qualquer realidade possível, diferente da primeira hipóstase plotiniana, que está aquém do Uno ou do Bem (vide as primeiras linhas de *Enéadas* VI.9).

Prosseguindo e remetendo ao meu ponto fundamental, exposto acima, em que seria útil tal arqueologia ou genealogia do vocabulário filosófico ou lexicografia do ser? Ora, tome-se o exemplo das *Categorias* e de *Metafísica* Zeta. O que exatamente é *to on, tode ti, to ti, to ti esti(v), to ti en einai, ousia, einai*, ou mesmo *hypokeimenon, eidos (specie), idea (forma), eidos (forma), morphē (forma)*? Por que Aristóteles critica o que ele entende pela doutrina das ideias de Platão, sendo que usa — até que ponto de maneira conceitualmente diversa? — os mesmos sinônimos que Platão usava para *idea*, ou seja, *eidos e ho estin*?

No início de sua tradução das *Categorias*, Boécio verte *ousia* em *substantia* e *hypokeimenon* em *subiectum*. Mas por que Boécio, em seu *Contra Êutiques e Nestório*, afirma que os latinos tomam *ousia* por *essentia*? E por que, mais curiosamente ainda, quando escreve seu comentário às *Categorias*, inspirado assumidamente desde o início em Porfírio, toma *hypokeimenon* tanto por *substantia*, como por *subiectu*?

De todo modo, o ponto é que uma reflexão e um estudo, como o que aqui proponho, visa alcançar uma mínima coerência terminológica para que se esclareça

conceitos e se possa alcançar empatia e entendimento na discussão intersubjetiva ou entre pares. Se há alguma unidade entre tais termos de Platão a Boécio, só é possível afirmá-lo ou negá-lo depois de longa reflexão, e não de pronto. É impossível dizer já, reduzindo cada tratado ou livro a sua própria especificidade, como se cada obra filosófica fosse uma ilha encerrada em si, a ser estudada apenas em seus próprios termos sincrônicos, como se não houvesse toda uma longa história (ou diacronia) por trás de tais termos ou mesmo de tais questões ou tomadas de posição. Ou será possível negar de antemão que, quando Aristóteles afirma em *Metafísica* Z.3, seguindo a tradução da Clarendon,

[i]t is agreed that some perceptible things are substances, so we will search for it among these first, for it is of advantage to proceed by stages towards that which is more intelligible. All learning comes about in this way, proceeding by means of what is by nature less intelligible towards what is more intelligible. Just as the task in conduct is to start from what is good for us and to make what is entirely good also good for us, so here the task is to start from what is more intelligible to us and to make what is by nature intelligible also intelligible to us[.]

— ou seja, “a tarefa (no que diz respeito à) conduta (humana) é começar do que é bom para nós e tornar o que é *inteiramente bom* também bom para nós” —, há certa proximidade com a posição boeciana em sua metafísica do bem, que no *de Hebd.* começa por tentar entender como as substâncias são boas porque são e porque, vemos depois, elas provêm do Bem substancial? O ponto é bastante próximo, a despeito da diferença contextual. Em um caso, Aristóteles traça um paralelo entre o modo de investigação da Ética em relação ao daquele da Metafísica. No outro, Boécio tenta entender metafisicamente a relação entre bem e ser — em que, a despeito de qualquer distância, pouco longe está do esforço investigativo do primeiro livro das duas *Éticas* aristotélicas, que também estão bastante próximas de todo o esforço investigativo ético e metafísico de Platão em *República* VI, mesmo que Aristóteles vise refutar, em suas duas *Éticas*, o que ele entendia como a doutrina platônica das ideias no caso específico da Ideia do Bem. Por que então, dado esse rico contexto diacrônico de investigação, alguém haveria de se deter apenas no próprio texto boeciano e ignorar toda a história da filosofia?

Ora, o próprio esforço que anima minha pesquisa é ele metafilosófico e provém de uma aposta diacrônica e científica: há algo fundamentalmente errado em se usar uma terminologia latina para estudar filósofos gregos, fazendo retroagir (*retrojecting*) termos latinos equívocos para um vocabulário já ele todo mais que ambíguo em grego. Com isso, porém, de forma alguma quero eu cair no clichê pseudo-científico que aposta no estudo

da filosofia grega apenas com os termos gregos, não percebendo que é impossível a um contemporâneo (seja um alemão do XIX, um inglês do XX ou um brasileiro do XXI) deixar de lado o caldo histórico-linguístico que o antecede e o condiciona. Quer dizer, é preciso sim entender que Aristóteles e também Platão usam o termo *ousia* em mais de um sentido (*ousia* enquanto essência ou substância; *ousia de* no sentido de essência de alguma coisa; etc.). Mas qual é a diferença entre *essentia* e *substantia*? Não se deve avançar a aposta etimológica e aproximar vernáculos?

O substantivo *essentia* é da família do verbo *esse*, assim como *ousia* é da família do verbo *einai*; *hypokeimenon* e *hypostasis* estão intimamente ligados a *subiectum* e *substantia*. Fazem parte de étimos ligados a deitar, estar debaixo de, ou simplesmente estar (estar (de pé), em grego, *histēmi*; em latim, *sistō/sistare* ou *stō/stāre*); assim como o substantivo existência é de proveniência locativa e tem sua origem no mesmo verbo *sistō/sistare*, da raiz do proto-indo-europeu **sta(h)-/*ste(h)-*, que também dá origem ao grego *histēmi*, de que *stasis/histasthai* (em *hypo* + *stasis/histasthai*) são também parentes.

Já *hypokeimenon* provém de uma nominalização participial (*keimenon*) do verbo *keimai*, que significa deitar, jazer; é justamente o que está debaixo, tendo significado próximo tanto de *subiectum* (*sub* + *iaciō/iacere*, ou mesmo *jacio* ou *jacere*, como no português jazer) e de *substantia* (*sub* + *-stare/-sistare*). Em suma, trata-se literalmente de “o que está debaixo”, seja no caso de subjacente (*sub* + *(i/j)acere*), seja no de substrato (*sub* + *sternere*), seja no de sujeito (*sub* + *(i/j)acere*), seja no de substância¹⁵ (*sub* + *stāre/sistare*).

Há quem diga que é um erro confundir o sentido filosófico-conceitual de um termo ou expressão com seu sentido etimológico. Mas diante de tanta confusão provinda não só de traduções, que são sempre interpretações ou versões, mas também de exegeses auto-proclamadas *ipsis litteris*, não se faz necessário um trabalho de fundamentação linguística do vocabulário filosófico ligado ao verbo ser e a suas nominalizações? Enquanto não se o fizer, tudo que restará, séculos por vir, é falta de critério e escolha aleatória ou ao léu de uma vontade exegética egocêntrica de um *scholar* que se sobrepõe ao texto (“eu entendo assim, fulano entende de tal modo, sicrano de tal outro”).

¹⁵ Seguindo a etimologia para o verbete *substantive* do Merriam-Webster, tal palavra provém do latim tardio e está ligada a *substance*, i.e. substância.

Ora, e por que entendem de tal ou qual modo? Qual é o critério? Minha posição é a de que o critério deve ser uma filologia filosófica e arqueológica, que desnude a gênese ou a origem da linguagem filosófica na linguagem comum.

Mostro agora o percurso com que se dará esta dissertação e a finalidade de cada capítulo. De início escrevo uma seção, que poderia ser dita um excuro propedêutico ao tema que anima a pesquisa, quer seja, a latinização do vocabulário grego do ser. Originalmente, minha intenção era apenas demonstrar a dependência genética da terminologia filosófica dos axiomas a partir do peculiar neoplatonismo aristotélico de Boécio, que, como tantos outros em sua época, tinha por intenção mostrar a concordância fundamental entre o filósofo da Academia e o do Liceu.

Curiosamente, com efeito, já nos axiomas do *de Hebdomadibus*, encontra-se o uso de noções ora filo-aristotélicas, como *esse (einai)* e *id quod est (to on, ousia* enquanto substância), ora platônicas, como a doutrina da participação (*metheksis*) — pois *id quod est* só passa a ser (algo), recebida sua *forma essendi*, ou a partir do momento em que toma parte ou participa de *esse* (ser). Mais interessante ainda é que as duas possibilidades excogitadas por Boécio, ser por participação (solução platônica) ou ser por substância (solução aristotélica) são por ele, adiante, recusadas como insuficientes, pois, ao cabo, as substâncias só são boas, enquanto são, porque provêm do Bem substancial, isto é, Deus.

De modo que seria interessante comparar a solução de Boécio com as de Proclo, Pseudo-Dionísio, Agostinho e até Platão, que talvez não coloque o Bem como para para além de *einai* (*esse*, ser), mas apenas para além da substância (donde uma leitura diferente da frase *epekeina tes ousias*)¹⁶ —, assim o Bem estaria apenas para além da substância ou da essência.

A dissertação tem como rumo o caminho seguinte. O primeiro capítulo é um excuro propedêutico sobre a questão dos transcendentais, sua origem e genealogia na Grécia Clássica e seu desenvolvimento na Grécia Helenística e no mundo tardo-antigo de Porfírio, Proclo, Vitorino, Agostinho, Boécio e Pseudo-Dionísio. Refaço o percurso da questão seguindo a primeira obra de Aertsen, quero dizer, suas partes mais relevantes a

¹⁶ Aqui vale citar um artigo mais ou menos recente de David T. Runia, de 2003, para o *Festschrift* dedicado a Jan A. Aertsen pela *Miscellanea Mediaevalia 30 (Die Logik des Transzendentalen — Festschrift für Jan A. Aertsen)*. Neste artigo, “‘Beyond beingness in dignity and power’ — Plato’s Doctrine of the Good” (pp.487-500), o autor argumenta por uma leitura contextual do corpus platônico, em que, na verdade, o Bem não seria transcendente ao Ser, e sim possivelmente coextensivo. No mesmo artigo há menção a um outro artigo que também vai na mesma direção: M. Baltes, “Is the Idea of the Good in Plato’s Republic Beyond Being?” in: M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot etc. 1997, 3-24.

minha pesquisa, embora Aertsen se debruce com maior peso sobre a história dos transcendentais focada em Aquino (ainda, porém, fazendo menção a seus antecessores), e ofereço também, neste primeiro capítulo, uma leitura comparativa da *Consolação da Filosofia* ao par de alguns dos *Tratados Teológicos*, mostrando como os transcendentais bem, uno e ser aparecem aí claramente interrelacionados.

Já no segundo capítulo eu me debruço sobre o segundo axioma do *de Hebdomadibus* e busco compreendê-lo ensaisticamente por meio de uma lexicografia conceitual do verbo ser acompanhada de arqueologia filosófica da embriologia da doutrina dos transcendentais. Este, aliás, é o dorso metódico da dissertação, que não é mais que um exercício filosófico de compreensão de termos e expressões conceituais, de sua concatenação e articulação por meio de uma questão, sua investigação e sua solução. Além disso, escrevo uma seção, ainda neste segundo capítulo, sobre os diversos usos do verbo *einai* no *Sofista* de Platão e como a filosofia anglo-analítica se esforçou durante o século XX em compreender as funções e o sentido do verbo grego ser em tal diálogo platônico. Fazê-lo pode parecer fugir à questão que anima a dissertação, mas é justamente nesse debate entre professores de filosofia, classicistas, helenistas do mundo anglófono que nasce o arcabouço léxico-conceitual que permite que eu ataque o texto do *de Hebdomadibus* sob um enfoque não trivial. É claro que o método ou a abordagem de estudo que aqui acabo por esboçar vai além de tal debate. É preciso recorrer às noções de arqueologia e genealogia conceitual – e aqui findei por me basear muito no interessante trabalho que Catarina Dutilh Novaes vem realizando sobre tal metodologia, ao meu ver, metafilosófica e holista. A terceira seção do segundo capítulo consiste em uma crítica à posição trivializante de Étienne Gilson que, em seu professorado, acabou em uma série de publicações defendendo o ponto, sobre o qual nem Pierre Hadot parece discordar, de que ser, em filosofia, é sinônimo de existir. Para compreender filósofos como Vitorino e Boécio é preciso suspender mentalmente tal prejuízo e tentar entender o que eles (principalmente no caso de Vitorino) estabeleceram como significando a noção latina, de cunhagem tardo-antiga, de *ex-sistentia* (é justamente Vitorino em seu *Contra Arium* que desenvolve filosoficamente tal noção, embora o verbo *ex-sistere* já fosse usado anteriormente no mundo latino clássico). Porém, para uma melhor apreciação do que Vitorino, e também Boécio, querem dizer por *Ex-sistentia* como traduzindo *Hypostasis* é preciso, repito, suspender o prejuízo que Gilson introduziu na historiografia filosófica de que ser e existir convergem cabalmente.

O terceiro capítulo poderia ser uma continuação do segundo, mas acabou ganhando contornos próprios, e nele me dedico a refazer junto com Pierre Hadot o *status quaestionis* das interpretações dadas ao segundo axioma do *de Hebđ.*, de maneira a mostrar, ao cabo, que nem as interpretações filosóficas foram suficientes para dar conta do que está ali em jogo, nem a filologia pode ser o instrumento decisivo; no fundo, só uma abordagem que consiga ser ao mesmo tempo filológica e filosófica é capaz de superar as contradições entre as diversas exegeses filosóficas e a insuficiência da filologia tomada como solução final.

O quarto capítulo, por sua vez, retoma o projeto inicial, reescrito à luz de toda a bibliografia adquirida durante o período da pesquisa. O foco deste capítulo recai não na metodologia axiomática usada por Boécio, mas sim nos conceitos e expressões conceituais por ele adumbrados nos tais axiomas. Importa entendê-los, à luz da história da metafísica ocidental (mormente platônico-aristotélica) naquilo que ela diz respeito à questão que Boécio se propõe solucionar: como as substâncias são boas (por ser (*simpliciter*)), sem que sejam elas quer bens substanciais, quer substancialmente boas — só o Bem (Deus) é substancialmente bom ou uma substância boa por si. Na segunda seção deste capítulo mostro como Boécio rejeita tanto que as substâncias sejam boas por participação (solução platonizante), como por substância (solução aristotelizante). Aqui se dá o momento crucial em que a originalidade do autor da *Consolação* se mostra de maneira mais clara, pois é pela vontade do primeiro bem que se deve entender o fato de que as coisas são boas nisto que são.

Este capítulo se volta a análise e explicação do *de Hebdomadibus* sob o ponto de vista de uma das contribuições à constituição da doutrina dos transcendentais, ao mesmo tempo que perfaz uma metafísica do bem. Com isto quero argumentar que a compreensão sincrônica do texto de Boécio pode e deve dar-se sob a luz da diacronia de uma doutrina filosófica que tem sua gênese na Antiguidade Clássica, seu desenvolvimento na Antiguidade Tardia e sua maturação última na Baixa Idade Média. A abordagem mais completa que se tem hoje da doutrina dos transcendentais é a de Aertsen¹⁷ e a exposição da dependência de Boécio em relação a seus antecessores imediatos (Porfírio e Vitorino) foi feita por Pierre Hadot em dois artigos¹⁸ e em livro¹⁹.

Não há como compreender a lexicografia filosófica do ser e da metafísica do bem ensinados pelos axiomas do *de Hebdomadibus* sem que se volte à discussão de o que Boécio quer dizer pelo infinitivo latino *esse* (ser) e pela expressão *id quod est* (isto que é) e sem investigar se tais conceitos provêm do vocabulário metafísico do ser de Platão e de Aristóteles.

É preciso lembrar que Platão, em *Rep.* VI 509b, discutindo a dependência da gênese da substância ou da essência (*ta ousia*) em relação ao bem (*to agathon*), afirma que o bem está *epekeina tes ousias* (para além da substância ou da essência). Já Aristóteles, em sua crítica à Ideia platônica do Bem, tanto em *EE.* I.8, quanto em *EN.* I.6, afirma que o bem é coextensivo ao ser, o primeiro sendo dito de tantas maneiras quanto o último.

Não vejo como argumentar que o problema de Boécio no *de Hebd.* não tem como antecedente ou antecessora a discussão que, à primeira vista, separa Platão e Aristóteles. Boécio é melhor compreendido e se torna mais interessante à medida que se o põe no contexto do desenvolvimento de uma doutrina dos transcendentais, que tem Platão e

¹⁷ AERTSEN, J.A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas* (Leiden, Brill, 1996) e *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez* (Leiden, Brill, 2012).

¹⁸ HADOT, P. “La distinction de l'être et de l'étant dans le ‘De hebdomadibus’ de Boèce” in *Miscellanea Mediaevalia II*, Berlin, 1963, 147-53 e “Forma essendi : interprétation philologique et interprétation philosophique d’une formule de Boèce” in *Les Études Classiques* 38, 1970, 143-56.

¹⁹ ID., *Porphyre et Victorinus*, (Paris, Études Augustiniennes, 1968).

Aristóteles como fundadores de um campo semântico (o vocabulário filosófico concernente ao ser) sobre o qual se funda uma doutrina metafísica do bem, do ser e também do uno. Vale ainda lembrar aqui que um dos textos-base sempre citado na discussão dos transcendentais e da metafísica do bem na Baixa Idade Média é o *de Hebd.*

Assim, não se trata de anacronismo ou de projeção de doutrina alheia ao texto, mas sim de mera observação factual de dependência genética (da teoria dos transcendentais em relação ao texto fundador de Boécio e do mesmo em relação a uma tradição anterior).

*

Cabe discutir nas próximas páginas a questão que diz respeito a se *ser* é mais ou menos extenso que *bem*, ou se um é coextensivo ao outro, mostrando ao cabo que bem, um/uno e ser são, segundo Boécio, coextensivos, dado o tratamento da natureza do bem na *Consolação* e a convertibilidade (ou coextensividade) entre ser e um no *Contra Êutiques e Nestório*.

Dois percursos serão percorridos. Ambos passam de algum modo pelo *epekeina tes ousias* de *Rep.* VI 509b, ou seja, pelo ponto de vista platônico de que o bem está para além da *ousia*.

Por isso começarei expondo essa passagem, e em seguida como ela é recuperada por Plotino em *Enéadas* VI.9, e então quero mostrar como é próximo o texto boeciano da *Consolação* quando trata da natureza do bem, o que tem uma correlação muito próxima com uma passagem de *Contra Êutiques e Nestório*.

A segunda parte consiste na análise da diacronia que Jan A. Aertsen estabelece para o bem como transcendental, embora com isto eu não queira implicar que a filosofia antiga ou tardo-antiga usasse tal termo; de modo algum, aliás; tudo que se quer é fazer a pré-história desta questão, porém de maneira não anacrônica, imputando aos antigos uma doutrina que só surgiria séculos mais tarde. Começo então citando a passagem que dá início à questão, *Rep.* VI 509b:

Portanto deverias também dizer que não só as coisas que conhecemos devem seu ‘ser conhecido’ ao bem, mas também o seu ‘ser’ [se deve ao bem], embora o bem não seja ser, mas seja superior a ele em grau e poder.

Trata-se exatamente do contexto em que Platão, por meio do personagem Sócrates, introduz o Sol como símile do Bem, para explicar as condições de possibilidade do conhecimento. O Sol serve para explicar a Ideia do Bem, sendo pelo bem que as coisas são conhecidas, e mais do que isso, sendo pelo bem que as coisas são (*simpliciter*). Porém daí não se pode dizer que ser e bem estejam no mesmo nível, pois o bem está *epekeina tes ousias*, isto é, para além da *ousia*. Como Aertsen, em seu capítulo sete sobre o bem como transcendental, simplesmente ignora Plotino e o texto de *Enéadas* VI.9, passo agora ao neoplatônico e então a Boécio. Depois de fazê-lo, entretanto, volto a Aertsen, e analiso a crítica aristotélica à Ideia do Bem tanto em *Ética Nicomaqueia*, como em *Ética Eudemia*, e também a relação entre o que diz Aristóteles nas *Éticas* e o que diz Boécio na *Consolação* sobre o bem como fim.

Concentro-me rapidamente em Plotino por um motivo muito simples: tanto ele quanto Boécio introduzem uma correlação entre *ser* e *um*, ou entre *ser* e *ser uno*. Plotino o faz no contexto em que associa *ser* e *bem*, e Boécio o faz no contexto em que analisa a natureza do bem, embora o movimento de seu argumento na *Consolação* se volte também a *ser* e *um*, o que aproxima esta passagem ao último tratado de Plotino, a que nos endereçamos agora.

O nono tratado da sexta enéada de Plotino tem como tema *o bem ou o um* (ao que tudo indica coextensivos), e se inicia com o lema de que *é em virtude da unidade que o ser é ser*. Como o ponto aqui é comparar o argumento de Plotino ao de Boécio no que diz respeito a ser e bem, pode-se fazê-lo mostrando o compasso textual de cada um. Assim se inicia o primeiro capítulo do tratado supracitado de Plotino:

É em virtude da unidade que seres são seres. Isto é igualmente verdade das coisas cuja existência é primária e de todas aquelas que em algum grau são enumeradas entre os seres. O que poderia ser exceto enquanto uma coisa una? Privada de unidade, uma coisa deixa de ser aquilo de que ela é chamada [...]. Até casa e navio demandam unidade, *uma* casa, *um* navio; perdida a unidade nada permanece do mesmo modo, nem magnitudes contínuas poderiam existir sem uma unidade inerente; separe-as e seu próprio ser é alterado na medida da perda de unidade.²⁰ (grifos meus.)

A conclusão geral de Plotino é de que há graus de ser e de unidade, e que quanto mais ser algo tem, mais uno o é. Além disso, ser é ser uno. Onde não há unidade não há

²⁰ Tradução minha cotejada com a tradução da Loeb, *Plotinus with an English translation* VII, trad. A.H. Armstrong, *Enneads* VI. 6-9 (Cambridge, Harvard University Press, 1988), baseada no texto grego de Henry e Schwyzer (*Plotini Opera* III, Oxford Classical Texts, 1982).

ser, onde não há ser não há unidade. E visto que o tema deste tratado identifica bem e um, pode-se dizer que ser, um e bem são, com algumas qualificações que não cabem no momento, convertíveis um ao outro.

Vejamos agora o que diz Boécio quando trata da natureza do bem em *Consolação* III.11. Já de início, Dama Filosofia, com quem Boécio dialoga, pergunta-lhe o quanto este daria valor ao vir a saber o que o bem mesmo é (*bonum ipsum quid sit agnoveris*), ao que Boécio responde que infinitamente, pois assim viria também a conhecer Deus, que é o bem (*deum quoque qui bonum est continget agnoscere*).

Um pouco adiante, a interlocutora de Boécio o convence de que “as coisas que são boas porque diferem entre si tornam-se boas quando passam a ser um/unas” (*ibid.* 18-20) e que, pois, tornam-se boas em virtude da unidade, quer dizer, por se tornarem um/unas (*ibid.* 20-21). Avançando, sua interlocutora também o persuade de que tudo que é bom o é por participação no bem (*omne quod bonum est boni participatione bonum*, (*ibid.* 22-23)) e que “o um e o bem são o mesmo” (*idem esse unum atque bonum*, (*ibid.* 24)). Donde a conclusão geral de que (*ibid.* 27-39):

[...] tudo que é (*omne quod est*) dura e subsiste enquanto é um/uno, e perece e é destruído tão logo deixe de ser um/uno [...]. Por exemplo, nos seres vivos [...] enquanto o corpo e a alma continuam juntos e permanecem como um, chama-se o resultado um ser vivo; mas quando a unidade é dissolvida pela separação dos dois, claramente [o composto] perece e não é mais algo vivo. E o corpo mesmo, enquanto permanece em uma forma pela conjunção de seus membros (*Ipsum quoque corpus cum in una forma membrorum conjunctione permanet*), é visto como tendo aparência humana (*humana visitur species*); mas se suas partes são separadas e dispersadas, a unidade do corpo é destruída e então ele deixa de ser o que era.

Ensina-nos (*ibid.*, 96-100) a Dama Filosofia que há um amor de si (*sui caritas*) que tem como origem uma coerção natural, que não parte de um movimento da alma mas sim da Providência que dá a suas criaturas uma resistência natural, quer dizer, por sua própria natureza as criaturas desejam resistir o máximo possível, isto é, continuar vivendo até o ponto que a constituição natural do ser vivo o permita.

Não há, assim, nada que nos possa fazer duvidar de que todas as coisas desejam a continuação de sua sobrevivência e, ao mesmo tempo, evitam sua própria destruição (*ibid.*, 100-103). Prossegue Boécio, por meio da personagem que o ensina: “aquilo que busca subsistir e resistir deseja ser um” (*quod subsistere ac permanere petit id unum esse desiderat*). Afinal, destruída a unidade nada resta que subsista. Donde se concluir que todas as coisas desejam a unidade (*omnia igitur unum desiderant* (*ibid.*, 103-104)) e que

a unidade é o mesmo que o bem (*unum id ipsum esse quod bonum (ibid., 109)*). Ainda, prossegue a interlocutora de Boécio, deve-se dizer que todas as coisas buscam o bem (*cuncta igitur bonum petunt (ibid., 110)*) e conversamente o bem é aquilo que é desejado por todas as coisas (*ipsum bonum esse quod desideretur ab omnibus (ibid. 111-112)*). De modo a encerrar o seu tratamento quanto à natureza do bem, e sua convertibilidade ao um/uno, Boécio ainda ensina que se há algo em cuja direção todas as coisas se movem, tal é o sumo bem (*si quid est ad quod universa festinent id erit omnium summum bonorum (ibid., 115-116)*); e assim Boécio é lembrado, ao cabo, de que o fim de todas as coisas é justamente o que é desejado por todos, e visto que tal é o bem, deve-se dizer que o bem é o fim de todas as coisas (*rerum omnium finem bonum esse fateamur (ibid., 123)*).

Para mostrar, finalmente, saindo da *Consolação*, que, ao que tudo indica, Plotino e Boécio estão em concordância quanto à múltipla convertibilidade entre bem, um/uno e ser, recorro ao texto de *Contra Êutiques e Nestório*, em que Boécio afirma cabalmente que “o que não é um/uno, não pode ser; pois ser e um/uno são termos convertíveis, e o que é um/uno é” (*quod enim non est unum, nec esse omnino potest; esse enim atque unum convertitur et quodcumque unum est est (Contra Êutiques e Nestório IV.36-39)*).

Aqui espero ter mostrado então que a decisão filosófica de Boécio, ao enunciar no início do *de Hebdomadibus* que as substâncias são boas em virtude de serem, pode ser entendida à luz de parte da *Consolação*, que na prosa dedicada à natureza do bem põe como equivalentes (ou termos convertíveis) uno e bem. Todas as coisas visam ao uno e visam ao bem. Mais ainda, no *Contra Êutiques e Nestório*, como acabo de mostrar acima, Boécio se compromete com a tese literal de que *esse* e *unum* são também convertíveis entre si, o que permite afirmar, afinal, que ser, bem e uno são coextensivos.

*

Volto-me agora à tese sobre o bem como transcendental, e sua história, assim como exposta no capítulo sete do livro supracitado de Aertsen. De início temos a recuperação da máxima tomasiana de que, citando e traduzindo do original e não de Aertsen, “tudo que é, qualquer que seja seu modo de ser, é bom enquanto é ser” (*omne igitur quod est, quocumque modo sit, inquantum esse ens, bonum est (Summa contra Gentiles, III.vii.8)*), donde se poder inferir que Tomás está no campo de Aristóteles e Boécio no que diz respeito à coextensividade entre bem e ser, e no campo contrário a Platão e Pseudo-Dionísio. Antes de prosseguir faz-se necessário introduzir algumas precauções,

ressaltando a especificidade deste meu trabalho. Não interessa aqui o contraponto que Aertsen introduz entre Max Scheler e Emmanuel Levinas de um lado e, do outro, Tomás e “uma velha tradição dominante na filosofia ocidental”, no dizer de Theo de Boer citado por Aertsen (p.291, n.3). Nem muito menos interessa diretamente a filosofia de Tomás. Seu papel principal nesta dissertação diz respeito à recepção de um velho problema filosófico decorrente da Antiguidade Clássica, que opusera Aristóteles a Platão, e que é retomado por Plotino e Boécio, como vimos acima. Problema filosófico este de que, como parece, Tomás trata em alguma boa parte sob a ótica do *de Hebdomadibus*. Se não, vejamos o que diz Aertsen à p.291:

Um tratado que foi central nas reflexões medievais sobre o bem foi o *de Hebdomadibus* de Boécio. Em conexão com uma passagem na discussão de Boécio sobre a questão ‘como as substâncias podem ser boas em virtude do fato de que têm ser quando elas não são bens substanciais?’, Tomás introduz uma diferença entre ser e bem, uma diferença que é frequentemente negligenciada por críticos modernos. Não há só convertibilidade, mas há também não-identidade, o que surge da *ratio* distintiva do bem. Porque tem o caráter de ser ‘perfeito’ e ‘final’, o ‘bem’ é o último na ordem dos transcendentais.

A partir daqui Aertsen refaz a história da questão passando brevemente por Platão, Aristóteles, Pseudo-Dionísio, maniqueus, Agostinho e Boécio. Como eu já antecipara, ele simplesmente ignora Plotino. As seções finais deste seu capítulo são dedicadas a pontos mais específicos da filosofia de Tomás e não me interessam aqui. Aertsen, porém, faz um trabalho que é bastante útil para a compreensão da recepção do problema por Boécio e é por isso que o utilizo aqui. Às vezes, porém, ele faz concessões demasiado fortes à leitura e à filosofia de Tomás. Nesses momentos, a contraposição a partir de outros comentadores será suficiente para qualificar suas afirmações. Sigamos, pois, a sua análise diacrônica da questão.

Platão, em *Rep.* VI 509b, como já ficou claro acima, diz que o bem está para além da *ousia*. O contexto da passagem é o da apresentação da Ideia do Bem como reguladora da *paideia* dos líderes da pólis ideal. Para Platão seria, portanto, “uma ilusão achar que conhecer todas as outras coisas exceto o Bem é de qualquer utilidade, pois (o Bem) é o que toda alma persegue e aquilo em vista de que ela faz tudo’.”²¹ Como se sabe, é neste contexto que Platão apresenta a analogia do Sol como símile do Bem, pois neste mundo visível em que habitamos o Sol é causa não só da visibilidade das coisas, mas também de

²¹ Aertsen, *ibid.*, p.292.

sua geração e crescimento, donde paralelamente no mundo inteligível o Bem ser a causa não só da verdade das coisas que conhecemos, mas também de seu próprio ser. Diz-nos Aertsen:

O Bem mesmo não é uma essência, mas supera o ser ‘em dignidade e poder’. A transcendência do Bem prova ser baseada em sua causalidade: é o princípio e ‘mestre’ do ser. Ainda assim, essa transcendência não parece ser construída por Platão como significando que o Bem é oposto ao ser, pois adiante (518b) ele chama o Bem de ‘o mais claro do ser’. (*id., ibid.*, p.292.)

Não é preciso dizer que esta visão platônica de *epekeina tes ousias* está em oposição diametral a tese transcendental do bem como coextensivo ao ser. As obras de Platão, ponto retomado por Aertsen, eram desconhecidas na Idade Média, à exceção do *Timeu*. Se Tomás toma conhecimento da tese platônica da anterioridade do bem em relação ao ser, ele o faz por meio da crítica aristotélica à Ideia do Bem e também por Dionísio, o Areopagita, que escreveu um *De divinis nominibus*, em que retomava o ponto platônico.

De modo semelhante ao que fará Boécio na *Consolação*, em *Ética Nicomaqueia* I.6 (e em *Ética Eudemia* I.8) Aristóteles discute o que o bem é e em que consiste a felicidade humana. É nesse contexto que o Estagirita afirma ser mais amigo da verdade do que de Platão e dos platônicos, que defendiam a Ideia do Bem e a existência de um Bem universal que é *per se*.

Dos vários argumentos que Aristóteles lança contra a existência de um universal tal como a Ideia do Bem, segundo Aertsen, de acordo com a formulação tomasiana, o segundo seria o mais importante (1096a 23-29), baseado no argumento de que o bem se diz nas diversas categorias, assim como o ser. Para Tomás, interpretando Aristóteles, a Ideia é a razão e a essência daquilo que dela participa. Se não há uma razão não pode haver uma Ideia, e não há uma razão comum das diversas categorias, pois não se predica algo delas de maneira unívoca. Como já se disse acima, o bem é dito de tantos modos quanto o ser:

[O bem] é encontrado em todas as categorias: na categoria da substância, o Bem é Deus e o intelecto; na de qualidade, virtude; na de quantidade, medida; na de relação, o útil. A conclusão deve ser, portanto, que não há um Bem que é a Ideia comum ou razão de todas as coisas boas. (*id., ibid.*, p.294.)

A ênfase do argumento aristotélico recai na diversidade do bem, enquanto em Tomás é porque o bem percorre todas as categorias que então se o pode dizer convertível com o ser. Ainda segundo Aertsen, o argumento de Aristóteles na *Ética* foi interpretado no século XIII como indicação de transcendentalidade do bem: “o bem não é transcendente, isto é, separado, mas pertence aos *communia*” (p.295).

O problema é que ao se enfatizar a dispersão categorial do bem, tal noção acaba por perder sua unidade, que deve poder ser garantida considerando-se que “a predicação universal do bem não parece ser um caso de homonímia por mero acaso” (*op.cit.*). Aristóteles, assim, elabora três possibilidades que poderiam assegurar esta unidade (1096b27-28), mas não defende nenhuma delas como a resposta mais apropriada. Diz-se que uma coisa é boa (i) em decorrência de provir de alguma outra coisa, ou (ii) em vista de ser ordenada em relação a uma outra, ou ainda (iii) por analogia. Aertsen aqui recorre a dois textos centrais de Aristóteles, que ele o diz serem para a doutrina medieval de analogia. *Metafísica* IV.2 trata da unidade do ser como condição de possibilidade da unidade da filosofia primeira. O outro texto se resume à passagem supracitada da *Ética*. A mão de Tomás pode ser sentida com força na interpretação desses textos, pois, como propaga Aertsen, Tomás põe as três soluções acima mencionadas sob o “cabeçalho” da analogia. O Bem, assim, é dito de muitas coisas não por razões diversas, mas por analogia, isto é, por proporção. A predicação do bem se dá por analogia em consequência de sua transcendentalidade, podendo ocorrer de três maneiras: “de acordo com a dependência de um primeiro princípio, de acordo com a ordenação a um fim, ou de acordo com uma proporção a diferentes sujeitos, por exemplo, tal como a visão é o bem do corpo, o intelecto é o bem da alma”. Segue Aertsen (ainda p.295): “os dois primeiros modos se referem a um bem separado, o terceiro, que Aristóteles mesmo chamava ‘analogia’ refere-se a um bem que é inerente às coisas. De acordo com Tomás, Aristóteles preferiria o terceiro modo, visto que neste caso algo é dito ‘bom’ mais propriamente, isto é, na base de denominação intrínseca”.

A seguir Aertsen volta-se a Pseudo-Dionísio, também conhecido como Dionísio, o Areopagita, que escrevera, como já se mencionou acima, um *De divinis nominibus*, em que dizia ser o Bem um dos nomes de Deus (*ibid.* 2.3, *Patrologia Graeca* 3, 640b). Bem seria o primeiro nome a se dar a Deus, anterior até a Ser. A precedência do Bem deriva de sua causalidade, assim como em Platão; estando acima de tudo que há, manifesta-se de maneira mais plena pela processão de criaturas a partir de Deus. A causalidade do Bem abarca tanto o que é, como o que não é, enquanto a causalidade do Ser abarca apenas o

que é. Portanto Pseudo-Dionísio toma em consideração o Bem em anterioridade ao Ser. Em *De malo* 1.2, Tomás nota que Pseudo-Dionísio segue a orientação do pensamento de Platão ao tomar o bem como anterior ao ser (*bonum preordinans enti*). Explica Aertsen:

A razão para tanto é que os platônicos tomavam a matéria primária como um ‘não-ser’, visto que sua essência não possuía forma. No entanto, a matéria primária é ordenada em relação ao bem, um sinal de que ela se dirige em maior grau ao ser. Agora, um axioma dos platônicos é que uma causa é maior à medida que sua causalidade se estende a mais coisas. Disto se segue que o Bem é uma causa mais universal que o Ser. (*id., ibid.*, p.296.)

Mostrado como Pseudo-Dionísio de algum modo recupera a tese platônica e Aristóteles a ela se opõe, cabe agora passar pelo problema que os maniqueus apresentam ao tomar o mal como substancial. Sabe-se que daqui sai a clássica contraposição agostiniana, que mais tarde será retomada por Tomás, isto é, o mal como mera privação do bem. Tal posição não parece dizer respeito diretamente a Boécio, mas já no início de seu *de Trinitate*, ele diz esperar fazer honra ao que aprendera com Agostinho. Como nesse momento apenas repasso uma breve história da metafísica do bem, seguindo Aertsen, por mais que agora pareça infrutífero tratar do problema levantado pelos maniqueus, mais tarde ter-se-á mais elementos para mostrar como exatamente Boécio recebeu Agostinho sob este prisma.

Por ora, pois, exponho e analiso brevemente o que Aertsen tem a dizer sobre os maniqueus, Agostinho e Tomás, para logo em seguida enfrentar a exposição e análise do próprio *de Hebdomadibus* sob o prisma tomasiano de Aertsen.

A grande novidade que os maniqueus trazem à metafísica do bem e do mal é a afirmação de que não necessariamente ser é ser bom (negando imediatamente a convertibilidade entre bem e ser), pois há coisas que são más por natureza. É, assim, impossível defender que luz e trevas, vida e morte, alma e corpo tenham uma mesma origem (no bem); ademais, para os maniqueus o bom fruto provém da boa árvore, assim como o mau fruto provém da má árvore. O maniqueísmo ensina que há uma cisão natural entre dois princípios primordiais, o Pai da Luz e do Bem, isto é, Deus, e o Príncipe das Trevas, também chamado, segundo Aertsen, *Hyle* (quer dizer, matéria). Há, porém, um ganho com o maniqueísmo, visto que embora se reconheça a realidade do mal no mundo, ao mesmo tempo não se imputa a Deus seja a origem do mal, seja sua criação. A grande fonte para o conhecimento medieval do maniqueísmo é, sem dúvida, Agostinho, que tanto em *Confissões* VII relata os percalços por que passou para se libertar desta visão de

mundo dualista, como em seu *De natura boni* desafia os maniqueus por duas vias: na primeira parte da obra (caps. 1-23) ele se utiliza meramente de argumentação racional, e na segunda se vale da autoridade de textos bíblicos que proclamam a universalidade e a bondade da criação divina, como o versículo 31 do primeiro capítulo do *Gênesis*: “e viu Deus tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom”. Agostinho se utiliza de três proposições para refutar os maniqueus, sendo duas delas aceitas pelos próprios. São elas:

- (i) o Bem Supremo é Deus, que é bem imutável;
- (ii) todos os bens provêm apenas dEle;
- (iii) toda natureza enquanto tal é boa.

A refutação parte de que é inconsistente não aceitar a terceira tese e introduzir um outro tipo de natureza, isto é, uma natureza má, que não tenha origem em Deus. Segundo Aertsen:

Toda natureza possui três características, que Agostinho chama de bens gerais (*generalia bona*): *modus*, *species* e *ordo*. Ele não explica essas noções, mas elas expressam o ser, a forma específica, e respectivamente a finalidade de cada coisa. Onde esses três constituintes estão ausentes, não há bem e não há natureza. Cada natureza, portanto, é boa. Conquanto uma coisa seja boa, ela é. (*id.*, *ibid.*, p.298.)

Tomás, de sua parte, faz diversas referências ao “erro dos maniqueus”. Segundo ele, o que é comum a diferentes coisas deve ser redutível a um princípio; visto que todas as coisas são concordes em que são, elas partilham em comum uma *ratio essendi*, portanto devem ser redutíveis a um princípio que é a causa universal do ser. Só que ser enquanto tal é bom, o que se comprova por toda coisa desejar ser. Donde então o ponto de vista maniqueísta ser impossível. Aertsen encerra esta seção sobre o maniqueísmo com a seguinte conclusão:

[...] podemos concluir que a tese medieval da transcendentalidade do bem foi preparada filosoficamente tanto pela crítica de Aristóteles à Ideia do Bem de Platão e a crítica de Agostinho à doutrina maniqueísta. A tese de que ‘todo ser é bom’ também tem um fundo religioso. É a expressão da universalidade do ato divino da criação. (*id.*, *ibid.*, p.298.)

Passamos diretamente agora à exposição de caráter tomasiano por Aertsen do *de Hebdomadibus* de Boécio. Partindo já do prisma interpretativo tomasiano temos que Tomás defende ao mesmo tempo a identidade entre bem e ser, e também uma diferença

real entre ambos. Neste momento basta dizer que para não haver contradição é suficiente que haja identidade sob um aspecto e diferença (real) sob outro aspecto. Vejamos o que Tomás tem a dizer a respeito em sua *Suma Teológica* (I.v.1 obj.1): “Eu percebo que na natureza o fato de que as coisas são boas é uma coisa, o de que elas são é outra coisa”. A diferença entre bem e ser é então real e não só conceitual. Segundo Tomás, a questão inicial do *de Hebdomadibus* só é significativa se se toma por suposto que todas as coisas são boas.

Ele constrói a seguinte linha dedutiva para explicar tal suposto: (a) tudo tende ao seu semelhante (premissa concorde ao nono axioma do *de Hebd.*); (b) tudo que é busca ou tende ao bem (premissa defendida como comum aos que têm conhecimento, axioma (i) do *de Hebd.*, ilustrado por Tomás pela definição aristotélica de que o bem é o que todas as coisas desejam.)

De (a) e de (b) se segue que *tudo que é bom*, visto que aquilo que tende ao bem deve ser bom. Aertsen chama a essa conclusão, do ponto de vista do século XIII, de “asserção de transcendentalidade” (*transcendentality claim*). Segundo o professor alemão essa asserção subjaz à questão “como todas as coisas são boas” e é essencial para o entendimento da exposição de Boécio.

A saída boeciana para a compreensão de seu problema no *de Hebd.* parte de um como que experimento mental em que devemos remover de nossas mentes a presença do primeiro e divino bem. Qual seria a implicação imediata disto para o bem das coisas? Ora, tal seria a não identidade entre o ser das coisas e o seu ser bom. As coisas então ainda seriam boas, mas seu ser substancial não mais seria bom. E por que é necessário aceitar essa não identidade?

Considere-se uma substância que é branca, redonda, pesada e boa. No caso em que as substâncias não fossem diferentes de seus atributos, então se poderia equiparar a própria substância a seu caráter redondo, pesado, branco e bom, e tais atributos se verteriam ou se equiparariam uns aos outros, o que é contrário à natureza.

Já no caso em que as substâncias nada fossem senão boas, aí então não haveria mais lugar para a pluralidade e para distinção entre elas. Só pode haver uma e apenas uma coisa que é simplesmente boa e nada mais: o primeiro princípio.

Na hipótese de que todas as coisas boas nada mais fossem que boas, então elas seriam equivalentes a esse primeiro princípio. Mas visto que elas não são idênticas a ele, segue-se por exclusão que elas não são apenas boas. Em um mundo em que não houvesse Deus, pois, nada poderia ser bom apenas em virtude de ser. O último ponto que verte a

fórmula de que “o ser mesmo das coisas é bom em virtude de sua relação com o primeiro bem” em “as coisas são boas por meio da bondade divina” será tratado por Aertsen no capítulo 9, seção 6 (pp.400-404) do livro que analisamos aqui.

É importante que na redação do primeiro capítulo o acompanhemos nessa versão exegética, pois é em decorrência dela que poderei mostrar que Aertsen toma a interpretação de Tomás em seu valor de face, visto que ele a considera uma leitura fidedigna do *de Hebd.*, embora em algumas momentos admita a ocorrência de reinterpretação da doutrina boeciana por parte de Tomás.

Voltemo-nos a não-identidade entre ser e ser bom que Tomás esclarece em sua *Súmula Teológica* (I.v.1). Tomás aí nos mostra que ser e bem são conceitualmente diversos, pois “bem” acrescenta o aspecto de “desejabilidade” ao de ser, embora *in re* “bem” e “ser” possuam identidade.

Dessa diferença conceitual, porém, resulta uma diferença real, a daquela entre ser absoluto (*ens simpliciter*) e bem absoluto (*bonum simpliciter*). Ser, para Tomás, é ser em ato. Assim ser em sentido atual e absoluto deve estar contraposto a ser potencialmente. O ato primário é o ser substancial ou essencial de cada coisa. É-se em ato por seu ser substancial se, por exemplo, se é ser humano. Acrescendo-se atualidade à substância, tal como ser branco, algo é dito em algum respeito ou, mais literalmente, algo “é segundo algo” (*ens secundum quid*), pois essas atualidades derivativas dizem respeito a algo que já é ou já está em ato. O mesmo se aplica conversamente ao bem. Algo é bom se é perfeito, pronto e acabado, completo, donde ter a característica de ser final (*rationem ultimi*). Algo, assim, é dito bom *simpliciter* se alcançou a perfeição última e completa por meio de atos acrescidos ao seu ser substancial. Doutra parte, algo que tenha ser substancial, mas não a perfeição completa deve ser dito bom segundo algo ou em respeito de algo, porque tem alguma perfeição conquanto é um ser. Ser um ser humano é um bem, mas tal não pode ser dito equivalente a ser um bom ser humano. Boécio defender que ser e ser bom são diversos é explicado por Tomás nos termos de uma diferenciação entre *ser em absoluto* e *bem em absoluto*.

Há, segundo Aertsen, uma aparente ordenação inversa entre ambos: o que ser *simpliciter* é, enquanto ser, só é bom inicialmente, isto é, como bem imperfeito e incompleto (aquele algo que é dito bom segundo algo); enquanto o que é bem *simpliciter* é acidental em aspecto ontológico, isto é, de acordo com o ser que só é ser segundo algo. Sem dizer abertamente, defende Aertsen (p.317), Tomás estaria reinterpretando o ponto de vista de Boécio, pois para o último o “ser substancial das coisas não é bom por si

mesmo, visto que tal é próprio [apenas] do bem divino” (p.318). Deixemos Aertsen explicar o ponto (ainda p.318):

Ainda assim, [Boécio] deve atribuir uma certa bondade ao ser substancial [do homem], pois de outra maneira a asserção de transcendentalidade não poderia ser mantida. Sua solução [consiste] em que o ser substancial é bom em virtude de sua relação com o primeiro bem. Pois Tomás [tem de lidar] tanto com a não-identidade do ser e do ser bom [...], como com a divisão categorial do ser em substância e acidente. Contudo, diferentemente de Boécio, ele toma até o ser substancial como bom. É bom em um certo respeito em virtude de seu próprio ato de ser. Em atos acidentais cada coisa completa o bem inicial de seu ser substancial. O bem está tanto na categoria de ser substancial como nas categorias de ser acidental — e tal é precisamente a marca de um transcendental.

O verbo ser engendra todo um vocabulário filosófico, e dele surgem noções tais como “ente” (*ens, ousia*), “essência” (*essentia, ousia*), “isto que é” (*id quod est, to on*), “isto que é ser” ou “quididade” (*quid quod erat esse (quiditas), to ti ēn einai*), etc.

II.1 GENEALOGIA DA LEXICOGRAFIA CONCEITUAL DO VERBO SER E SUA RELAÇÃO COM A EMBRIOLOGIA DA DOCTRINA DOS TRANSCENDENTAIS

Até que ponto não há uma ligação entre a doutrina dos transcendentais, a ser desenvolvida séculos mais tarde, e o “ser” (*esse*) boeciano, que não é sinônimo de existir, mas que é predicativo ou copulativo por excelência? Ou, ainda, deve-se tomar o *esse* boeciano como caudatário da metafísica do *Êxodo*, em que Deus se auto-define como “eu sou aquele que sou” ou terá o *esse* boeciano do *DH* um fundo lógico-gramatical, advindo da experiência daquele que traduziu e comentou para o latim a *Isagoge* de Porfírio e as *Categorias* e o *de Interpretatione* de Aristóteles? Note-se, aliás, que o “ou” acima pode ser exclusivo ou inclusivo. Talvez seja o caso (e provavelmente o é) de que a teologia, a metafísica, a lógica, a gramática e a ética se encontrem numa encruzilhada filosófica em Boécio. O breve de *Hebd.*, hermético, parece perpassar toda uma série de disciplinas, questões, que dizem respeito a uma metafísica do bem, que funda uma ética, sem deixar de lado seja a teologia (pois Deus tem seu lugar preservado), seja a lógica e a gramática, voltadas para um vocabulário filosófico ou, como dizemos neste trabalho, lexicografia do ser. Porém por que então se deveria traduzir a questão que move o *DH* como “de por que as substâncias são boas porque são (...)” e não, como sói ocorrer, “de por que as substâncias são boas porque existem (...)”? Aqui a transcendência categorial ou coextensividade entre bem, ser e uno ganha um papel preponderante para o entendimento do texto e pela escolha de tradução como sinto desse entendimento. Ora, em primeiro lugar é preciso dizer que Boécio, assim como nós brasileiros falantes do português, coetâneos do século XXI, tinha a sua disposição os verbos ser (*esse*) e existir (*ex-sistō*). Contudo ele fez uma escolha deliberada pelo verbo ser. Não me parece educado, pois, ainda que toda tradução seja já uma interpretação (mesmo quando literal), simplesmente trocar “ser” por “existir”, como

se daí não pudesse resultar nenhuma consequência exegetica (filológica) e filosófica.²² Em segundo lugar, predicar-se o “ser” de algo é o mesmo que se predicar a bondade e a unidade de algo, com a ressalva de que possivelmente há uma gradação do ser, do ser bom e do ser uno, embora haja coextensividade entre tais. É justamente porque o verbo ser tem um sentido e um uso radicalmente copulativo ou predicativo e não existencial que (i) não se deve verter ou traduzir “ser” por “existir” com tanta facilidade e sem peso de consciência e é justamente de tal caráter predicativo e de tom gramatical que provêm os predicativos que transcendem as categorias: ser “bom”, ser “uno”, ser “verdadeiro”, ser “belo”, ser “algo”. No caso de Boécio, porém, restrinjo-me nesta dissertação a marcar tal característica lógico-predicativa, mas metafísica, no caso de ser e bem (*de Hebd.*), bem e uno (*Cons.*) e ser e uno (*Contra Eutyches et Nestorius*), embora seja preciso pôr em relevo o caso da gramática filosófica que permite entender desde Platão o verbo ser como passível de uma cópula elíptica (isto é, ser é ser (algo)). Para esclarecê-lo, recorro a importante discussão sobre tal problema no século passado, que se deu entre G.E.L. Owen e Lesley Brown quanto ao uso copulativo elíptico (segundo Owen) ou existencial (segundo Brown) do verbo ser no *Sofista* de Platão. Todo o modelo linguístico-filosófico a que recorro neste trabalho tem como inspiração o trabalho de Charles H. Kahn e de G.E.L. Owen. Por isso não há como seguir adiante sem explicá-lo minimamente. Aqui não me interessa o *Sofista* em si, seus problemas, etc. Interessa o instrumental linguístico-filosófico que Owen remonta (inspirado em parte em Kahn) e interessa pôr em questão a facilidade com que se passa de ser a existir na filosofia antiga e tardo-antiga. Afinal, sabemos que Descartes traduz o seu *cogito ergo sum* como *je pense, donc je existe*, mas tal passagem do ser ao existir se dá no século XVI (tradição francesa que parece inspirar Gilson em seu *L'être et l'essence* a dizer que “ser” é sempre “existir”, mas já o veremos na crítica de Kahn a Gilson, logo depois de expormos o ponto de Owen).

²² Nesta dissertação distinguirei entre (i) o plano léxico-linguístico, que diz respeito à formação de palavras, sua etimologia, (ii) o plano filológico, que tomo como sinônimo de estabelecimento e interpretação de texto e (iii) o plano filosófico, que diz respeito a conceitos, questões e problemas num âmbito já não meramente que o da linguagem. Para mim, não há estudo filosófico que não perpassasse os dois primeiros planos. O que não quer dizer que o que não se adegue a este ponto de vista não seja filosófico (tal seria um absurdo), mas sim que não concebo o meu exercício filosófico pessoal de maneira distinta.

Para se entender os termos da discussão são necessárias algumas observações conceituais preliminares. Em primeiro lugar, há uma distinção sintática entre um uso completo ou absoluto e um uso incompleto do verbo ser. Na sentença “x’ é” trata-se do uso completo; na sentença “x’ é ‘y’” trata-se do uso incompleto. Em segundo lugar, dois usos semânticos correspondem a cada um dos dois usos sintáticos. Ou seja, no uso sintático completo, a sentença “x’ é” significa “x’ existe” (uso semântico existencial) ou “x’ é o caso” (uso semântico verídico). O dito uso sintático completo, portanto, ora tem um sentido existencial, ora um sentido veritativo. Já no uso sintático incompleto, “x’ é ‘y’” pode ter um sentido copulativo ou predicativo, ou um sentido de identidade. No sentido copulativo, predicar “y” de “x” significa o mesmo que dizer que “y” é um atributo de “x”. No sentido em que “x’ é ‘y’” implica uma identidade, trata-se obviamente de estabelecer uma equivalência ou igualdade entre os termos. Donde resulta o seguinte esquema:

I. Uso sintático completo

I.i sentido existencial

I.ii sentido veritativo

II. Uso sintático incompleto

II.i sentido copulativo

II.ii sentido de identidade

Todos esses usos acabaram sendo complexificados no decorrer do debate. Há pelo menos três desvios em relação à classificação acima. O primeiro deles, defendido por Owen (1971), transforma o uso sintático completo em incompleto, em se argumentando que “x’ é” não passa de cópula elíptica, podendo ser reescrito como “x’ é [‘algo’]”. O segundo desvio, sugerido em um artigo de Matthen (1983), defende algum peso existencial para o uso incompleto copulativo; assim, afirmar “x’ é ‘y’” teria como consequência a existência de “x”. O terceiro e último desvio foi arrolado por Brown (1986), que engendra uma outra maneira de se interpretar o uso sintático completo, a que ela chama (C2) (“*complete two*”), em que o uso sintático absoluto (ou completo) permite complemento. Acima se disse que há um debate de cunho anglo-analítico, que surge a

partir da “tradução-comentário” de Cornford ao *Sofista* de Platão, em 1935. A seguir, traço um breve resumo de tal debate, com a terminologia exposta logo acima e o faço com a finalidade de, posteriormente, fornecer uma posição própria na discussão, por fim mostrando por que uma certa leitura traz mais ganhos que as outras. A evolução das posições pode ser sumarizada em três fases:

(i) Fase inicial em que o uso completo do verbo ser é tomado como existencial. Aqui há duas importantes “traduções-comentário” que caminham nessa direção, a de Cornford de 1935 e a de Taylor, publicada postumamente em 1961. Além disso, há dois importantes artigos de Ackrill, publicados na década de 1950, que pouco depois são causa de uma reação exegetica.

(ii) Fase intermediária em que começa a reação às “traduções-comentário” de Cornford e Taylor e aos artigos de Ackrill. Os principais representantes desta fase são Malcolm, Frede, Owen e Vlastos. É justamente então que o uso completo passa a ser visto semanticamente como uma cópula elíptica. Também é nas décadas de 1960 e 1970 em que Kahn volta seus escritos à questão dos sentidos e usos do verbo grego ser, que poderiam ser resumidos como tendo o intuito de, primeiro, provar que o uso incompleto e copulativo é o mais importante e o mais comum na língua grega clássica, colocando em último plano a noção de existência, e, segundo, arrolar um novo sentido para o uso completo, o sentido veritativo (como também o vivencial, em que “Homero não é” significa que “Homero não está vivo”).

(iii) Fase atual, em que há uma tentativa de unificação do uso completo e existencial com o uso incompleto e copulativo. O principal artigo é o de Lesley Brown, “*Being in the Sophist*” (1986).²³ Hoje em dia há uma tendência mais ou menos uniforme em se defender a sobredeterminação dos usos. Porém o sucesso ou o insucesso da tentativa de Brown, a mais importante, depende de uma análise de seu artigo, cuja tese principal me parece se não falsa, ao menos problemática.

²³ A versão do artigo de que me utilizo é a da revisão publicada na coletânea de Gail Fine (1999). Portanto a paginação aqui citada corresponde a esta edição.

Sigo agora um certo itinerário. Em um primeiro momento, exponho como se dá a argumentação de Brown. Em um segundo, tento mostrar por que ela é inconsistente, na medida em que assume o instrumental adversário e o camufla. Em um terceiro e último momento, discuto a interpretação dela contra a de Owen, focando algumas passagens relevantes do *Sofista*, nas quais se dão decisões interpretativas cruciais para o entendimento do uso e do sentido do verbo grego ser em linguagem filosófica. Uma das primeiras questões com que Brown lida é se afinal de contas há ou não há uma distinção explícita, corroborada textualmente por Platão, entre o uso existencial e o uso copulativo do verbo ser em grego.²⁴ São três as possibilidades: (1) a distinção textual entre os usos existe e é suficiente para resolver os problemas com que o diálogo lida; (2) a distinção é necessária, mas não é estabelecida textualmente; (3) a distinção textual não existe, nem é necessária. Brown afirma que (3) é a posição de Owen em seu artigo “*Plato on Not-Being*” (1971)²⁵ e que o principal objetivo dele era mostrar que o *Sofista* é um ensaio sobre problemas de referência e predicação, e não de existência. Haveria, segundo ela, duas maneiras de se caracterizar um uso completo, porém o modo de Owen seria o menos plausível. A caracterização alternativa do uso completo teria como efeito imediato tornar a distinção entre os usos mais tênue do que se considerou tradicionalmente. Seria possível, a partir dessa nova compreensão sintática, reescrever as construções incompletas do verbo ser como construções completas. E, com a condição de que se reconhecesse a continuidade entre os dois usos, não haveria efeito colateral algum em se tomar o uso completo como “*weakly existential in force*”.²⁶

A consequência dessa continuidade entre os usos seria a de que não mais se pudesse tomar a distinção entre ambos como parte da resposta platônica às dificuldades herdadas dos eleáticos, especialmente no caso de Parmênides. E aqui Brown concorda com Owen, embora acredite que, por não compreender a contento a natureza do uso completo do verbo ser, Owen teria sido levado à tese pouco crível de que os problemas do *Sofista* não dizem respeito à noção de existência e que nos pontos mais relevantes do diálogo o verbo ser deveria ser tomado como incompleto e predicativo ou copulativo.

²⁴ *Ibid.*, p.456.

²⁵ Reimpresso em 1999, como penúltimo artigo da coletânea organizada por Gail Fine, acima mencionada (cf. nota 23 desta dissertação). O último artigo do livro organizado por Fine é a resposta de Lesley Brown a G.E.L. Owen, que estudamos presentemente, neste excursão.

²⁶ *Ibid.*, p.456.

E aqui volvemos ao ponto inicial: mesmo que Platão não distinga entre um e outro uso, e isso deve ser melhor investigado, porque mesmo Brown chega a dizer²⁷ que essa distinção é possível em certa passagem do *Sofista*, ainda assim é necessário tomar uma posição quanto ao que Platão visa significar ao conjugar o verbo ser de tal ou qual modo, em qual ou tal contexto. Se há alguma relevância neste excuro que escrevo, o qual para agora perante o leitor desta dissertação, esta é a busca de alguma compreensão de o que Platão quer dizer ao usar o verbo ser no *Sofista*.²⁸ Ou seja, o que se quer dizer quando se afirma “o que não é’ não pode ser dito”? Como compreender esse “o que não é”? Trata-se do uso existencial em que então se deve verter “o que não é” em “o que não existe”, ou se trata do uso copulativo elíptico, no qual se estaria falando em “o que não é [algo]”? Isso no contexto da leitura que, de um lado, Brown (1986) e, de outro, Owen (1971) oferecem. Mas ainda talvez se pudesse defender que Platão aí se referia a afirmações falsas e o verbo ser teria então o sentido veritativo de “o que é o caso”. A expressão platônica *to mē on* poderia, desta forma, ser entendida simplesmente como sinônima de “o que não é (o caso)” e seria traduzida simplesmente como “o falso”.²⁹ Com efeito, não seria possível pensar “o falso” (e não, como se quis, “o não existente”). O problema então estaria na ordem de decidir se o *Sofista* é coerente se se tomando caso a caso, cada uma dessas possíveis traduções como a candidata mais adequada; além, claro, do passo anterior que pressupõe decidir quanto à adequação mesma de cada uma dessas traduções no contexto em que o verbo ocorre nas passagens mais relevantes.

Voltando ao artigo de Brown, sua primeira parte consiste nisto: (i) assumir, com Owen, que Platão não distingue textualmente entre um e outro uso e que tal, no final das

²⁷ *Ibid.*, p.462, n.11.

²⁸ No fundo, o interesse não se volta apenas ao uso do verbo no *Sofista*, mas também no *Parmênides* e em outros diálogos. Por ora, porém, e apenas como força de apresentação do problema de uma outra compreensão do verbo ser, escrevo essas páginas, de modo a que o leitor possa entender uma de minhas motivações de fundo, no estudo do *de Hebd.* de Boécio, em que todo um vocabulário filosófico ou lexicografia filosófica rondando o verbo ser ganha enorme peso filosófico (e também teológico), tendo sido Boécio leitor de Platão e Aristóteles, e tendo ele expresso seu desejo de traduzir e comentar toda a obra destes dois filósofos áticos, de maneira a mostrar que, no fundo, estavam em acordo (um *Leitmotiv* comum em quase toda a Antiguidade Tardia neoplatônica e aristotélica).

²⁹ Ter-se-ia uma tautologia do tipo “o que não é o caso’ não pode ser afirmado [com verdade]” ou “o que não é o caso’ não é [de fato ou na realidade]”. Ou ainda, “o falso’ não pode ser afirmado [com valor de verdade]”. A expressão grega *to mē on* significaria apenas “o falso”, “o que não é o caso”, “o inverídico”. Donde, não seria necessário falar em “existência” (*ex-sistentia*) em situação histórica em que tal noção não existe (não tem lugar, não está lá), mas em que a noção de verdade (*alētheia*) e de verdadeiro (*alēthinos, alēthes*) é de suma importância.

contas, não é relevante; (ii) Owen tem uma caracterização malformada do que seja o uso completo, ao passo que Brown propõe uma outra, cuja consequência seria o fim da razão de ser da própria distinção entre usos (ou mesmo que não houvesse o fim da distinção de usos, estes seriam “contínuos”, não teriam grande quebra linguística, lógica ou filosófica). A segunda parte do artigo não nos deve interessar, pois se trata apenas de um resumo feito por Brown do artigo de Owen e já expus, de minha parte, a terminologia com que o debate se dá no início deste falso excuro a este capítulo da dissertação, versando sobre uma outra compreensão do verbo ser. Cabe agora expor a terceira parte do artigo, na qual Brown defende o que ela considera ser sua contribuição original ao debate, uma nova definição do uso completo. A primeira alegação de Brown contra Owen nesta terceira parte do artigo é que ele não definira explícita ou claramente os termos — repetidos à exaustão neste meu excuro — completo e incompleto; em vez disso, Owen usa as expressões “predicado de um lugar” (*one-place predicate*) e “predicado de dois lugares” (*two-place predicate*), que correspondem ao que também se conhece como uso monádico e uso diádico, sendo que, ainda, ambos correspondem ao uso completo e ao uso incompleto de um verbo, no caso o verbo ser. Brown também destaca o fato de que Owen atribui um sentido substantivo (afinal, se ser é existir, tal uso substantivo implica a noção tácita de existência) à construção completa e um sentido conectivo (ora, toda cópula nada mais faz senão ligar um sujeito a um predicado) à construção incompleta.³⁰ Mas antes de expor a crítica dela a esta terminologia oweniana, cabe clarificar o que se chamou acima de *one-place predicate* (correspondendo ao uso monádico) e *two-place predicate* (correspondendo ao uso diádico). Ora, considerando-se a proposição “‘x’ é”, tem-se apenas um lugar ocupado. O que está em jogo aqui é o fato de que a sentença “‘x’ é” é plenamente informada por apenas um predicado (e aqui a noção de predicado nada tem a ver com a noção gramatical de predicado). Já quando se afirma “‘x’ é ‘y’”, aí há dois lugares ou predicados. Neste caso, tanto “x” como “y” são os predicados (assuntos), daí a expressão “predicado de dois lugares” (ou *two-place predicate*). Já o uso monádico do verbo ser consiste em construí-lo como predicado de um lugar, ou seja, apenas “x” seria predicado de “(...) é” na sentença “‘x’ é”. Por sua vez, o uso diádico consiste em construir uma sentença do tipo “‘x’ é ‘y’”, em que se tem dois predicados (assuntos, *assūptus*; “assumidos”, aquilo de que se fala) ou o que se está a chamar de “predicado de dois lugares”. Aplicando a terminologia exposta acima a de Owen, tem-se que ele considera o

³⁰ *Ibid.*, p.459, n.5.

verbo ser em um sentido substantivo quando ser significa existir, ou seja, quando se trata do caso de predicado de um lugar. Já quando o verbo ser é tomado em um sentido conectivo ou copulativo, tem-se o caso de predicado de dois lugares. Mas qual é a crítica de Brown aos termos “substantivo” e “conectivo”, tal como usados por Owen? Do modo como ela define o uso completo (o uso completo dois, (C2)), ele é potencialmente conectivo, porque permite um complemento; e o uso incompleto é frequentemente substantivo, no sentido de que tem alguma força semântica em seu papel como cópula. Ou seja, já na nota de número cinco do artigo de Brown,³¹ ela antecipa a conclusão de que o verbo ser, mesmo quando em um uso incompleto e copulativo, carrega algum significado, e este significado é o de existência. Brown oferece duas possíveis caracterizações do uso completo do verbo ser em grego,³² sendo a segunda original: uso completo um (C1), que não tem, nem permite complemento e uso completo dois (C2), em que não há necessariamente complemento, mas em que um complemento poderia ser usado. Segundo ela, a primeira caracterização (uso completo um, (C1)) foi assumida comumente pela maioria dos comentadores, mas a segunda (uso completo dois, (C2)) é preferível. Para tornar seu ponto mais claro, ela oferece dois tipos de exemplo contrastantes; ao cabo, o leitor de Brown estaria convencido de que o segundo tipo de exemplo explica em definitivo como se deve entender o verbo grego ser. No primeiro exemplo, ela explora a ambiguidade do verbo inglês *grow*, que, em um caso, significa cultivar (alguma fruta, por exemplo) e, no outro, crescer. Assim se tem o seguinte quadro:³³

- (1a) Jane está cultivando tomates (*Jane is growing tomatoes*);
- (1b) Jane está crescendo (*Jane is growing*).

É óbvio que no uso dito completo ou intransitivo (1a) o verbo inglês *grow* significa algo totalmente diferente do que significa quando usado de modo incompleto ou transitivo (1b). Um pouco adiante,³⁴ ela nota também que (1a) é predicado de dois lugares (“Jane’ está cultivando ‘tomates’”), em uso diádico do verbo *grow*, enquanto (1b) é predicado de

³¹ *Ibid.*, p.459.

³² *Ibid.*, p.459.

³³ *Ibid.*, p.459.

³⁴ *Ibid.*, p.460.

um lugar (“Jane’ está crescendo”), em uso monádico do verbo *grow*. Mas, segundo Brown, não é com este primeiro tipo de exemplo que o verbo grego *ser* se deveria entender, mas sim com o segundo tipo de exemplo:³⁵

(2a) Jane está ensinando francês (*Jane is teaching French*);

(2b) Jane está ensinando (*Jane is teaching*).

Em seguida, ela traça uma série de distinções entre o segundo e o primeiro tipo de exemplo: (i) enquanto (1a) não implica, nem é implicado por (1b), (2a) implica (2b); (ii) enquanto (2b) implica “Jane está ensinando algo”, (1b) não implica “Jane está crescendo (‘algo’)”; (iii) como corolário de (ii), quem ouvisse (1b) e perguntasse “crescendo o quê?” mostraria incompreensão de (1b), enquanto a réplica a (2b), “ensinando o quê?”, é perfeitamente adequada. E, logo em seguida, Brown mostra a chave de sua própria refutação, que ela com certeza tenta evitar com a seguinte advertência: “[e]mbora (2b), como (1b), contenha um uso intransitivo ou completo do verbo em questão (pois ‘está ensinando’ em (2b) certamente não é elíptico, embora o uso, sem dúvida, derive de usos do tipo (2a)), ele é bem mais próximo semanticamente de seu respectivo transitivo ou incompleto do que (1b) é em relação a seu respectivo”.³⁶ Mas onde exatamente está o prenúncio de refutação? Em “*está ensinando* em (2b) certamente não é elíptico”. Ora, por que “certamente não é elíptico” se justamente é possível perguntar “ensinando o quê?” ou se é possível dizer que quem ensina necessariamente ensina algo? Aqui finalmente se pode ver que a grande jogada de Brown, embora ela lute contra essa percepção durante todo seu artigo, é transformar o “incompleto elíptico” (IE) de Owen no que ela auto-intitula (C2), ou uso completo passível de complemento. Em outros termos, o problema do chamado uso (C2) do verbo “ensinar” é que ele pode ser tomado também como copulativo elíptico (ou incompleto elíptico, como quer Brown). Em termos gramaticais, o verbo “ensinar” em “minha irmã está ensinando” pode ser de fato tomado como sintaticamente intransitivo e completo; mas em “minha irmã está ensinando francês” o verbo não é mais intransitivo, mas sim transitivo, e transitivo com objeto direto (no caso, francês, pois “minha irmã está ensinando francês” e “francês é o objeto direto da sentença). Ou seja, embora a proposição “alguém ensina” possa ser tomada como intransitiva ou completa, assim que se pergunte “ensina ‘o quê?’”, a resposta a este “o

³⁵ *Ibid.*, p.460

³⁶ *Ibid.*, p.460

que” implica a passagem do verbo para uma forma transitiva ou incompleta — fato gramatical que Brown não parece querer notar. Mas, ainda assim, é possível dar um passo a mais e se defender que na sentença “Jane ensina” trata-se de um uso copulativo elíptico do verbo — isto é, se alguém ensina, necessariamente “ensina (algo)”. Dessa forma, cai por terra a invenção de Brown de um segundo uso completo (C2) para *einai*, o qual permitiria um complemento, mas não o exigiria; o que ela faz, mostra-se, no fim das contas, nada mais que uma transformação do instrumento da cópula elíptica em um segundo tipo de uso sintático completo do verbo, que ela chama (C2). Parece que seu grande trunfo consiste em tomar para si uma jogada adversária, dar-lhe lugar e nome novo e, por fim, dizer que a própria jogada do time adversário mostra incompreensão das regras do jogo. Por fim, pelo fato de a jogada estar de nome novo, agora no campo do time de Brown, ainda seria preciso reconhecer que tudo o que o adversário faz tem uma íntima relação com o que o time de Brown se propõe a fazer. Isto é, toda predicação seria preñe de um peso existencial; ou o mesmo que Kahn, depois de assumida correspondência com Brown,³⁷ passa a chamar de “sobredeterminação” (*overdetermination*) do uso predicativo ou copulativo em relação ao existencial. Os dois usos, assim, teriam alguma unidade — ao meu ver forçada, já que, como Kahn mesmo já defendera³⁸, a noção de existência não emerge de maneira independente na filosofia grega clássica. Cabe, como encerramento, mencionar pelo menos uma passagem em que toda a discussão acima poderia ter sua aplicação. Faremos isso com a expressão *to mē on*³⁹ (ao pé da letra, “o que não é”). É interessante observar que, só para essa expressão, há pelo menos três interpretações hoje consagradas:⁴⁰ a de “não existente” (como defendida por Heinemann, 1983), a de “não ser algo” (Owen, 1971)⁴¹ e uma que tenta pôr fim na distinção entre “não existir” e “não ser algo”, que é a de Brown (1986). Aqui, por ora, pode-se recuperar o que se dissera anteriormente, mas agora argumentando abertamente a favor de Owen, visto que, como se pôde ver, o que Brown faz nada mais é que se apropriar do instrumento da cópula elíptica, camuflando-o de uso completo, que ela chama de (C2). Por isso não é possível

³⁷ Kahn (2003).

³⁸ Kahn (1976).

³⁹ Platão, *Sofista* 236-241.

⁴⁰ Brown (1986), p.466.

⁴¹ Trata-se também da leitura de Malcolm (1967).

conciliar, como quer Brown, o significado de “não existir” (uso completo e existencial) com o de “não ser algo” (uso incompleto e copulativo). O que é possível dizer é que ainda há uma outra possibilidade, pouco explorada pelos comentadores, mencionada e rejeitada em nota por Brown,⁴² que é a de o verbo “ser” ter sentido veritativo na passagem em questão. Poder-se-ia até propor a união entre o uso completo e veritativo e o uso incompleto e copulativo no caso, visto ainda que toda predicação necessariamente tem de funcionar nos termos de verdade e falsidade. Assim, haveria uma nova chave de leitura possível a ser explorada, mas isso caberia a um trabalho voltado apenas para este assunto em particular, e que não me interessa nesta dissertação, a não ser como prolegômeno a uma outra compreensão do verbo ser *tout court*.⁴³

II.3 ÉTIENNE GILSON E O ERRO EM TORNO DA SUPOSTA SINONÍMIA ENTRE SER E EXISTIR NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Em um trecho sobre a ontologia tomasiana, Gilson diz a respeito de “isto que é” que é composto de um “isto que” e de um “é”, sendo o último o “existir que é próprio da substância”:

Dans l'*id quod est*, il y a l'*id quod*, et il y a l'*est*, c'est-à-dire, d'une part, ce sujet propre de l'exister qu'est la substance en tant que telle et, d'autre part, l'exister qui est l'acte propre de la substance. Transporté à l'intérieur de la notion générale d'être, ce clivage s'exprime dans la formule connue : l'être est « ce qui a l'exister ». Ce n'est d'ailleurs pas sans raison que ce qui possède l'exister (*esse habens*) prend le nom d'être (*ens*); en effet, le terme même d'être (*ens*) dérive de celui qui désigne l'acte d'exister (*esse*). Ainsi que le dit saint Thomas, *hoc nomen ens ... imponitur ab ipso esse*. Entendons par là, comme lui-même le précise dans un autre passage, que le terme d'*ens*, qui signifie principalement et directement la chose (*res*), consigne pourtant toujours l'acte d'exister.⁴⁴

Ainda “o ser é ‘aquilo que tem o existir’” (em nota, “*ens dicitur quasi esse habens*”), donde se pode perguntar por que *l'être* e não *étant* é usado para verter *ens* e por

⁴² *Ibid.*, n.15, p.465.

⁴³ Para que não haja dúvida, “*tout court*” aqui serve apenas para dizer “em sentido amplo” em oposição a qualquer sentido restrito, em que o verbo ser poderia ser tomado. Trata-se, assim, de uma distinção de espectros. Embora curta e breve, esta dissertação não versa a respeito do verbo ser em um espectro reduzido, e, sim, amplo, como é patente ao leitor, já numa primeira vista.

⁴⁴ GILSON, É., *L'être et l'essence* (1948), p.122.

que *l'exister* corresponde a *esse* (mais propriamente “ser”)? Assim, na leitura de Gilson se tem que “aquilo que tem o existir (*esse habens*) leva o nome de ser (*ens*)” e “o termo mesmo para ser (*ens*) deriva daquilo que designa o ato de existir (*esse*)”. Por fim, “o termo *ens*, que significa principalmente e diretamente a coisa (*res*) frequentemente também significa, pois, o ato de existir”. Ora, se o verbo “existir” e a noção de “existência” são extrínsecos ao vocabulário latino, tomasiano, acima usado, por que se esforçar para dizer que *ens*, substantivo participial de *esse*, significa também o “ato de existir” (*actus essendi*), se tal é obviamente ligado à raiz verbal de *esse* (ser)? E mesmo que uma tal versão seja possível, mesmo que se possa dizer que todo o vocabulário ligado ao verbo ser acima tem um valor existencial, ainda assim tal é questionável e, ademais, uma interpretação mais literal, que conserve o uso verbal de ser, é preferível por ser mais justa à letra do texto. Se, como proponho nesta dissertação, ser significa principalmente ser alguma coisa e se, como Gilson mesmo lembra acima, *ens* significa principalmente e diretamente a coisa (*res*), por que não dizer que dado que *ens* é a forma nominal do verbo ser, que significa a coisa, o verbo ser é principalmente um verbo quiditativo, pois com frequência significa o *quid*, quer dizer, o “que”, donde justamente a *quidditas* ser a essência de “isto que” (*to ti, id quod*) ou da coisa (*res*) ou da substância (*ousia* enquanto *hypokeimenon, substantia*)? Essência (*essentia*) que se diz também *ousia* enquanto *to ti ēn einai* ou *quod quid erat esse (quidditas)*. Curiosamente, Gilson mesmo parecia fornecer uma alternativa próxima a essa que aqui defendo, poucas páginas antes, citando Descoqs:

Nous nions donc de façon absolue que l'existence, contredistinguée adéquatement de l'essence, constitue un concept métaphysique exprimant une réalité qui n'implique pas formellement une essence et qui s'oppose par elle-même irréductiblement à l'essence. De ce point de vue, l'existence opposée à l'essence, l'excluant ou en prescendant, n'est qu'une forme logique parfaitement vide ... Bref l'existence, *existentia, id quo formaliter ens constituitur actu*, n'est pas un concept, mais un *pseudo-concept*. Quant à l'esse (on perfection), à l'être proprement dit (nous n'avons malheureusement pas en français de mot pour distinguer *ens* et *esse*), il n'y a pas à l'opposer adéquatement ou réellement à l'essence : c'est identiquement l'*ens ut participium*, c'est-à-dire la réalité individuelle, objet d'intuition soit sensible, soit intellectuelle, qui, en tant que réelle, est telle et d'où notre intelligence est naturellement ordonnée à abstraire la quiddité. L'*esse* réel implique formellement l'essence, ou n'est pas.⁴⁵

⁴⁵ DESCOQS, P., *Thomisme et scolastique* (1926), p.112 *apud* GILSON, É., *ibid.*, pp.112-3, n.2

Ora, meu ponto é justamente que a existência não é mais que uma forma lógica perfeitamente vazia ou um pseudo-conceito. Aqui alguém poderia inquirir por que outrém haveria de se preocupar tanto com a noção de existência e por que esse outro alguém se precaveria tanto pela versão de ser em existir. Em primeiro lugar é preciso dizer que uma das lições elementares para quem se ocupa com a história da filosofia é o cuidado com anacronismos. Ora, se não se deve falar em “subjetividade” na Antiguidade ou talvez no Medievo, por que se deveria falar em “existência” com tanta tranquilidade e sem esforço genético ou diagnóstico de origem? De fato, usa-se o verbo existir já na Antiguidade Clássica, mas sem o sentido existencial que ele adquire nas *Meditações Metafísicas* de Descartes. Vitorino e Boécio usam inclusive o substantivo *ex-sistentia*, mas o mesmo não parece ter o significado cartesiano que a noção de existência adquire na Modernidade. Então se chega à resposta a segunda pergunta: sendo o historiar filosófico uma atividade ou um esforço, de caráter preciso, é necessário que ao se abordar uma questão filosófica — como a translação do vocabulário grego do ser para o latim ou a metafísica do bem, ambos parte do *de Hebdomadibus* — o historiador ou o especialista atente continuamente para a letra do texto com que trabalha. Ora, é bem possível que o caráter existencial que Descartes dá para seu *cogito ergo sum* não seja o mesmo que um filósofo latino do período clássico ou da Antiguidade Tardia daria para o verbo *esse* ou mesmo para o verbo *ex-sisto*. E eis mais uma razão por que não se deve entender *in eo quod sunt* (“visto que são”) do problema do *de Hebd.* como “visto que existem”. Porém como a questão é maior que apenas a escolha de tradução em Boécio e como Gilson é o grande proponente de que se tome “ser” por “existir”, empresto aqui parte desta dissertação para desenrolar este problema que quer se queira de filologia, quer de filosofia, parece ter todo o caráter de um problema de gramática filosófica. E é justamente de uma gramática filosófica do verbo ser que surge não só a metafísica do bem (de Platão aos extertores do Medievo), como a metafísica do uno (de Parmênides até o fim da Baixa Idade Média) e da doutrina dos transcendentais, que aparece em Boécio com a coextensividade entre bem, ser e uno e em Pseudo-Dionísio com a doutrina dos *divinis nominibus*. Voltando ao ponto anterior, em que Gilson toma ser como existir e em que a posição de Descoqs é mencionada para que se a critique, é interessante notar que, no desenvolvimento de seu contra-argumento, Gilson diz que “[i]l reste donc possible, pour une ontologie qui ne soit pas un « chosisme » intégral, de composer l'exister avec l'essence et de l'en distinguer”⁴⁶. Aqui, porém, não

⁴⁶ *Id.*, *ibid.*, p.114.

há muito que dizer contra Gilson, afinal tudo que ele advoga em oposição à tese que critica é um nome: “coisismo”. Contraste-se tal posição às palavras de Courtine sobre a “tinologia”, conceito adumbrado por Aubenque⁴⁷:

Le raisonnement platonicien est donc ici le suivant: dire quelque (*ti*), c'est toujours en vérité dire quelque “un” (*hen ti*). Le *ti* est donc lui-même nécessairement *semeion tou ontos*. Et dire l'un, c'est aussi dire l'être (cf. 238 B) : d'après nous, le nombre dans son ensemble, c'est de l'être : *arithmon de ton sumpanta ton onton tithemen*. Or c'est cet interdit platonicien de la ‘tino-logie’ [...].⁴⁸

Ou seja, seguindo Platão, dizer uma coisa ou dizer algo (*ti*) é sempre dizer “um” ou dizer “algo uno” e tal é o mesmo que dizer o ser. E o estudo desse assunto, seguindo a sugestão de Aubenque, não deveria se chamar necessariamente “ontologia”, mas poderia se chamar “tinologia”, quer dizer, o estudo da coisa enquanto coisa (*ti, res*), que não deixaria de ser o estudo de “aquilo que é” ou de aquilo que tem a potência de ser ou de aquilo que (já) é em ato. Por isso, ao contrário do que sugere Gilson um pouco adiante, não é preciso necessariamente conceber “existentes”, que são “finitos dados pela experiência” como compostos, por um lado, de “isto que ele é” (sua substância ou essência) e, por outro, do “ato de existir” — que o professor francês toma como correspondendo a *esse*:

On est donc conduit, pour rendre raison des existants finis donnés dans l'expérience, à concevoir chacun d'eux comme composé de « ce qu'il est » (sa substance ou essence), et de l'acte d'exister, ou *esse*, en vertu duquel cette substance ou essence existe.⁴⁹

E aqui é de estranhar que Gilson tome “substância” como sinônimo de “isto que algo é” (em francês, *ce qu'il est*) quando poucas páginas antes ele citara Ross para esclarecer que no livro Zeta da *Metafísica*, *ousia* era usado ora no sentido de substância (“isto que é”, “algo”), ora no sentido de essência (“isto que algo é”).⁵⁰

⁴⁷ AUBENQUE, P. Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l'“étant” et “le quelque chose”. In: AUBENQUE, P. (ed.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991, pp.365-385.

⁴⁸ MEINONG, A. *Théorie de l'objet et présentation personnelle* (trad. COURTINE, J-F e LAUNAY, M. & introd. COURTINE, J-F. Paris, Vrin, 2000, p.13.

⁴⁹ *Id., ibid.*, p.116.

⁵⁰ Embora Boécio chegue em seu *Contra Êutiques e Nestório* a definir e a tomar *essentia* como o que os gregos chamavam de *ousia*, a distinção entre *substantia* e *essentia* não aparece em Boécio

O segundo axioma do *de Hebdomadibus* assera que *esse* ainda não é e que *id quod est* só passa a ser quando recebe a *forma essendi*. Para entender o que Boécio quer dizer com a expressão *forma essendi*, faz-se mister recapitular a recepção desse axioma por seus comentadores na Baixa Idade Média, quer dizer, na Escolástica mas também mais contemporaneamente no final do século XIX e no século XX. Para tanto, seguirei as linhas guia traçadas por Pierre Hadot. Este, em seu modelar artigo de 1970, escrito especificamente sobre este tópico, começa sua recensão por João Escoto Erígena (talvez, na verdade, Remígio de Auxerre⁵¹), que tomava *esse* como sinônimo do ser de Deus e confundia o ser da coisa com o ser de Deus. Ora, o ser da coisa pré-existe na inteligência presciente divina e se confunde com o ser de Deus, visto que em Deus jamais poderia haver outro que não Deus. Já *id quod est* é dito *est atque consistit* no processo de criação, quer dizer, quando as ideias divinas começam a se realizar. Tal realização se dá por meio de uma determinação progressiva do *esse*, em que o mesmo se configura em gêneros e espécies. Finalmente, a *forma essendi* é interpretada por Erígena como a hierarquia dos gêneros e espécies que se especializam e determinam gradualmente o que uma vez foi o *esse* em sua indeterminação originária. Gilberto de Poitiers associa *esse* à noção de *subsistentia*, presente no *Contra Eutyc. et Nestor.* de Boécio; ou seja, a substância segunda em seu sentido aristotélico: gênero e espécie. *Id quod est* é associado a *subsistens*, a substância primeira, o sujeito individual a que se atribui gênero e espécie. *Esse* é dito que ainda não é (*nondun est*), pois, separada de seu sujeito por uma operação do espírito, a substância é ainda puramente abstrata. *Id quod est* se diz que é e consiste (*est atque consistit*) pois advém da mistura de matéria e forma. Dizer que aceita a *essendi forma* é o mesmo que dizer que toma parte de *esse*, a saber, a substância segunda.

em menção sua, mas tal aparece no próprio uso (seja por sinonímia entre outros termos ou não) que Boécio faz dos mesmos. Porém que tal apareça já assim na obra de Boécio (*circa* séc. VI) e gere, na versão e interpretação das filosofias de Platão e Aristóteles em outras línguas, enormes confusões exegéticas e dificuldades várias (seja para um exegeta oxoniano no séc. XX, seja para um acadêmico da Unicamp no séc. XXI) é o que exige um trabalho que esta dissertação sugere que seja feito e que aqui faço em muito módica parte.

⁵¹ *Apud* G.Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden, 1966, pp.37-38.

Claurembaud d'Arras tinha *esse* por Deus mesmo, que ele também dizia o *primum bonum*; *id quod est* era visto como o ente, a coisa concreta que é, quer dizer, a partir do momento em que ela toma parte da forma primeira. Diz-se então que o ser ainda não é (*nondum est*), visto que ainda não é um ente, não participa do ser, pois é o próprio ser. Tomás de Aquino compara *esse* a *currere*, que designa o ato de correr, em abstrato, pois não refere um sujeito; *id quod est* é comparado a *currens*, que por sua vez aponta um sujeito, isto é, aquele que corre, significando-o concretamente. Pode-se dizer que *currere* não corre, pois não pode ser atribuído a ele mesmo, ao contrário de *currens*, que de certo modo "corre", pois indica participação no ato de correr. Já *esse* designa abstratamente o ato de ser, que não tem sujeito, à exceção de Deus; pois em Deus, o sujeito é o ato de ser mesmo, Deus é *esse subsistens*. Por sua vez, *id quod est* designa o ente, o sujeito concreto que recebe o ato de ser. Deve-se, porém, tomar cuidado em não identificar *forma* e *esse*; o correto é dizer que *id quod est* recebe o ato de ser sob uma certa forma; está é dita princípio do exercício do ato de ser por um sujeito concreto; ainda mais uma vez, a *forma* não é *esse*, ela o determina, limita-o, permite-lhe concretizar-se. Assim, pode-se tomar a expressão *forma essendi* como uma forma determinada de exercer o ato de ser. Segundo Hadot, os comentadores medievais teriam feito uma interpretação filosófica que ia de acordo com o que eles queriam encontrar no filósofo, calhando no caso de ser Boécio. Poder-se-ia dizer que precisavam do texto de uma autoridade para firmar um ponto que eles mesmos queriam afirmar. Assim, cada um deles teria reencontrado em Boécio o seu próprio sistema filosófico, projetando-se no autor da *Consolação*.

Retomando: a *forma essendi*, para João Escoto Erígena, consiste na determinação progressiva de *esse* em gêneros e espécies; consiste na substância segunda aristotélica, segundo Gilberto de la Porrée; ela é Deus mesmo, forma de todas as coisas, do ponto de vista de Claurembaud d'Arras e, por último, ela é a forma específica de acordo com a qual cada ente possui o ato de ser, nos dizeres de Tomás de Aquino. Ainda segundo Hadot, por outro lado, os intérpretes modernos teriam se esforçado para determinar com mais precisão aquele que seria o verdadeiro pensamento de Boécio. Não obstante, a maioria deles se satisfaz em usar um método filosófico. Eles estariam mais preocupados em fazer valer uma noção pré-concebida do que seria para eles o ser, em vez de se deterem em uma investigação daquilo que Boécio mesmo teria como o significado de ser. K. Bruder interpreta *esse* como ser no sentido de existir em oposição à quiddidade ou à essência. Este ser é dito ainda não ser (*nondum est*) pois a existência concreta só se dá quando da união entre o ser e a essência. Por sua vez, *id quod est* é tomado como a coisa individual

existente, a substância que subsiste, pois é a essência individual que a determina. Assim, *forma essendi* é tomada como a forma que é o ser e que é princípio do existir concreto. K. J. Brosch não vê distinção entre essência e existência em Boécio, ele toma *esse* como essência específica (por exemplo, a humanidade) e *id quod est* como essência total ou concreta (o que seria, por exemplo, a socraticidade). Assim, dir-se-ia que o ser ainda não é (*esse nondum est*) pois *esse* não tem, por si e em si, acidentes. A essência específica de que fala Brosch é *forma essendi* graças a qual a essência específica, isto é, *id quod est* pode ser. P. Duhem, por seu turno, entende *esse* como essência, *id quod est* como coisa concreta e *forma essendi* como forma específica que constitui a essência e que engendra a existência em concreto. G. M. Manser defende a tese de que os axiomas de Boécio descrevem a participação do ser categorial no ser transcendental. E o que ele quer dizer com isso? Ora, o ser transcendental (*esse*), por ele mesmo, ainda não é (*nondum est*), mas o ser categorial vem a ser um *quod est*, um sujeito ou *suppositum*, subsistindo graças a uma forma determinada, ou seja, *forma essendi*, que é, pois, a essência que limita e determina *esse*, incluindo aí a existência. É. Gilson toma *esse* como o existir puro que é Deus e o *quod est* como substância criada que só existe enquanto informada por *ipsum esse*. Assim, *forma essendi* é Deus mesmo, visto como a forma a que tudo que é real deve sua existência. L. De Raeymaeker entende *esse* como perfeição específica, quiddidade, como, por exemplo, a humanidade própria ao homem que é Pierre, restando a *id quod est* a função de sujeito em concreto. Donde, P. Hadot conclui que a tendência entre os comentadores mais contemporâneos é a de tomar *esse* como sinônimo de *forma*, sem que se precise a significação exata que eles atribuem à segunda parte da fórmula "*forma essendi*". Tomam, com efeito, *ipsum esse*, de que fala Boécio, como *forma*. Porém se separam entre si no que diz respeito à definição e ao esclarecimento de *esse*. K. Bruder e É. Gilson tomam *esse* por existir, e, no caso de Gilson, *esse* ainda é uma outra maneira de falar de Deus enquanto tal. H. J. Brosch, P. Duhem e De Raeymaeker entendem por *esse* a essência específica, graças a qual a coisa concreta pode ser. G. M. Manser, por sua vez, assinala *esse* ao ser transcendental, isto é, a forma ou essência que delimita a existência. O último comentador do *DH* a ser escandido por Hadot é G. Schrimpf, que se esforçou para analisar o emprego do termo conceitual *esse* e da expressão conceitual *id quod est*, neste tratado de Boécio. Schrimpf então tenta mostrar como a noção de *ipsum esse* resulta por abstração, quer dizer, separando-se *esse* de todas as suas relações possíveis, vindo tal conjunto conceitual a significar tanto o ser absoluto, fonte de todo o ser, como também o ser da coisa individual. Porém, dada a extrema concisão boeciana,

Schripf vê-se obrigado, a fim de reconstruir o conjunto da teoria, a introduzir um material conceitual estranho a Boécio. Assim, *esse* é definido como o fundamento (*Grund*) da coisa individual (*id quod est*), sendo sua “realidade global” (*Gesamtwirklichkeit*) que, a seu turno, é independente do tempo. Tal realidade global, a princípio pré- ou a-temporal, vem a ser visível na coisa individual em um modo existencial que por sua vez é espaço-temporal. O “*est*” das expressões “*esse nondum est*”, “*id quod est*” e “*est atque consistit*” designa, pois, a existência no espaço e no tempo. A fim de se tornar sensível no espaço e no tempo, *esse* teria necessidade da coisa individual; já esta teria necessidade de *esse* para ser conhecida. Deste modo, *forma essendi* faz o papel de *esse* da coisa individual como princípio constitutivo de tal coisa. O *esse* da coisa individual corresponde (em algum grau ou em alguma medida) a *esse* absoluto e pode ser dito um momento do ser absoluto, que justamente vem a ser visível na coisa individual.

Aqui continuo a seguir Hadot, para em seguida expor sua própria proposta e colocá-la em questão, pelo menos no ponto em que Hadot se queixa da falta de amparo textual para os avanços de Schripf, que contudo não deixam de fazer sentido, ou em bom grau parecem, se não necessariamente extraíveis do texto boeciano, ao menos esclarecê-lo, mesmo que com postulações anacrônicas, em se tendo que Boécio não conheceu nem a filosofia, nem a imaginação, nem a língua dos alemães. De todo modo, prossigo com as críticas de Hadot, que argumenta que o esforço de seus predecessores foi insuficiente, de maneira que ele mesmo arrola uma nova posição, a qual vem a ser de cunho filológico. Assim, segue Hadot, na reconstrução de Schripf, certos elementos não encontram acolhida no texto boeciano; quer dizer, em parte alguma nas lições de Boécio encontra-se permissão para se falar em um modo de existência espaço-temporal, ou ainda em uma relação entre as noções de *esse* e de *id quod est* e nossas faculdades de conhecimento. Poder-se-ia dizer que Schripf tenta preencher certas lacunas doutrinárias, as quais não têm suporte imediato no arcabouço do *de Hebd.* A reconstrução de Schripf tem como ponto de partida algumas fórmulas de Boécio que então são usadas para elaborar um modelo possível de teoria do ser, mas este modelo, diz Hadot, não é o de Boécio. Ou ainda, não há o que permita dizê-lo. Com efeito, Schripf não procuraria situar na tradição filosófica as noções que elocubra. Ele se contenta com meros adjetivos sem precisão, tais como “estóico”, “aristotélico”, “neoplatônico”, sem que forneça referências e sem esclarecer a quais conceitos específicos, nessas tradições filosóficas, correspondem as noções de Boécio, que Schripf mesmo define (poder-se-ia dizer, a-historicamente). Ademais, nenhum dos intérpretes mais contemporâneos precisam em

qual situação histórica exatamente haveria de se localizar a distinção proposta por Boécio em seu segundo axioma do *DH* entre, de uma parte, *esse* e, de outra, *id quod est*. E aqui Hadot chega a seu ponto central: essa busca pela origem da distinção, procura esta de caráter filológico, é o que nos poderia fazer finalmente compreender com clareza tal distinção. O que então caracterizaria os axiomas de Boécio, no dizer de Hadot, é a oposição entre *esse*, tomado absolutamente, e *id quod est*. Deste modo, para que seja possível situar os axiomas do *de Hebd.* em alguma tradição filosófica, faz-se mister localizar os textos quer gregos, quer latinos, em que *esse* ou *to einai* se oponha de maneira análoga a *id quod est* ou *to on*. Hadot confessa que textos em que tal se encontra são muito raros e que ele mesmo só conhece dois; por um lado, um fragmento de um comentário anônimo sobre o *Parmênides* de Platão, que Hadot mesmo editara em 1968, atribuindo-o a Porfírio, e, por outro lado, algumas passagens, de caráter porfiriano, da obra de Mario Vitorino. Tanto em Porfírio, como em Vitorino, *einai* e *on* dizem respeito à primeira e à segunda hipóstases, ligadas, assim, a realidades divinas, o que em um primeiro momento não estaria explícito nos axiomas de Boécio. Porém, curiosamente, a estrutura das relações entre *einai* e *on* em Porfírio é exatamente a mesma que há em Boécio quanto a *esse* e *quod est*. Ainda, em Boécio, *esse* transcende *quod est*, pois, como consta nos axiomas III e VI, *esse* de nada participa, e sim *quod est* participa de *esse*. Tal é, segundo Hadot, a tradição porfiriana. Nela, *to einai* é anterior a *to on*, não se toma *to einai* como sinônimo de *to on* e este último participa do primeiro. Tal relação de anterioridade tem como fundamento uma relação de participação. Assim, paralelamente, a relação de *esse* e *id quod est* funciona como uma relação de participação.

Talvez pareça críptico o que está escrito acima de maneira sumariada. Tento então esclarecer o que Hadot faz em seu resumo, acima parafraseado. Antes, porém, é preciso fazer uma observação: *to einai* (o artigo grego *to* verter-se-ia em português pelo artigo definido masculino singular “o”) sempre é usado por Hadot com o respectivo artigo francês *le*, em sua forma contrata, com substantivo seguido de vogal, logo *l'einai* e também *l'id quod est*. Trata-se, assim, de uma mistura de francês com latim, em que Hadot opta pelo uso do artigo, quando poderia usar tais termos sem que os precedesse pelo mesmo. Isto tem consequências filosóficas? Talvez. Nesta dissertação, contudo, sempre busco apresentar os termos e fórmulas conceituais de Boécio sem artigo — sempre apenas *esse* e sempre apenas *id quod est* —, pois faço menção a seu uso gramatical

(e/ou filosófico),⁵² sem delimitação ou determinação ostensiva, que seria a do artigo —, tal como tais noções ou locuções nocionais aparecem no latim, sem artigo. Dito isto, o que Hadot tentou mostrar até o momento é basicamente que *to einai* (ou *l'être*, ou, vernaculamente, “o ser”) é a primeira hipóstase porfiriana (e aqui é preciso marcar que o sistema porfiriano, como também o vitoriano, tem diferenças em relação à ontologia plotiniana); assim como, em segundo lugar, *l'on, l'id quod est* (ou, vernaculamente, “o isto que é”, talvez “o ente”, embora Boécio não use *ens* em seus *Tratados Teológicos*) é a segunda hipóstase neoplatônica em sua versão porfiriana e vitoriniana. Com efeito, quando Boécio profere que “(o) ser” de nada participa e que “(o) isto que é” (talvez “(o) ente”) participa de “(o) ser” para que possa ser e subsistir, tem-se obviamente uma relação não só de dependência (ontológica) mas também de participação — pode-se tranquilamente dizer que a consequência neste caso é que “o ente” toma parte do “ser” para que possa “subsistir”, e como “subsistir” é literalmente “estar debaixo” (*sub- + stare*), “o isto que é” ou “a coisa” (*res*) está debaixo do ser (tomando-lhe parte, resguardando-se nele), (o ser) que, pois, constitui (o) *id quod est* enquanto algo que é, ou enquanto coisa ou substância constituída e que subsiste graças a um “*Grund*”, um fundamento, cujo nome é “ser”. A segunda hipóstase (*to on, id quod est*), assim, está “abaixo” em graus de ser e em termos de importância e dependência em relação à primeira (*to einai, esse*), mas a segunda hipóstase também se deve dizer, pois assentada, “acima” da primeira hipóstase, ser puro, que em termos de importância é superior e o é “estando por baixo” (quer dizer, fundamentando, servindo de sustentáculo), pois a segunda hipóstase (*id quod est*) tem como fundamento ou chão ontológico a primeira hipóstase (*esse*), em um esquema de *metheksis* (ou *metekhein*, tomar parte, inerir em algo), que talvez não seja tão diferente da ideia de *hyparkhein*. Ao participar ou tomar parte (*metekhein*) se pode dizer que “y” inere a ou é dito de (*hyparkhein, kategoriain*) x. Onde se deveria estudar a relação entre sujeito, subjacente ou substrato (*hypostasis*) e substância (*ousia* primeira no contexto das *Kategoriai* ou *Praedicamenta* de Aristóteles). E visto que *Ex-sistentia* em Vitorino serve para verter a *Hypostasis* neoplatônica, tem-se que seu uso do termo existência nada tem a ver com a noção moderna de existência, tal como adumbrada por Descartes, que então precisaria ter sua arqueologia ou genealogia refeita, para que se tome ciência de como a palavra foi usada e modificada com o tempo, desde

⁵² Embora quando o próprio autor original os usa com artigo, cabe usar o artigo da língua original, grafando *to einai* e *to on*.

Cícero na Antiguidade Clássica, passando por Vitorino e Boécio na Antiguidade Tardia e Alto Medievo até a Baixa Idade Média e seus estertores. Assim, *ex-sistere* não é o existir da fórmula “*je pense, donc je suis*” (o verbo *être* usado no sentido de existir). Mesmo talvez na fórmula clássica “*to be or not to be*”, usa-se aqui o verbo “ser” não no sentido de “existir” (seja lá qual for a pseudo-noção de “existir”), mas no sentido de viver. Hamlet, assim, estaria preocupado em escolher entre viver (*to be*) ou não viver (*not to be*). Suas preocupações estariam longe das preocupações do filósofo francês que põe em dúvida sua própria “existência”, esta não no sentido de continuar a viver ou dar cabo de sua vida, mas no sentido de “ser (ou não ser) uma coisa de fato”, “ser (ou não ser) algo que está aí entre o reino das coisas”. Ou, se o mundo é tudo que é o caso, Descartes quereria, na verdade, saber se dentre todas as coisas que podem ser o caso, René Descartes faz parte de “tudo que é o caso” (o mundo (das coisas que são o caso)). Por fim, é possível que existir possa ser reduzido à noção verídica de “ser (o caso)” ou, desenvolvendo um pouco mais, de “ser (o caso) e fazer parte ou participar de tudo que é (o caso)” ou de tudo que “existe”. Deste modo, ter-se-ia uma resposta para o significado dessa noção “mágica” que permeia a história da linguagem humana e que parece um pseudo-conceito advindo das fabulações de um filósofo enrolado em seu robe à fogueira numa noite fria. Uma resposta, assim, à pergunta: o que significa “existir”? Ora, “existir” significa ser o caso em um mundo possível (ou atual, sabe-se lá).

Voltando à lição de Hadot, é interessante notar a versão ou transformação no núcleo léxico-filosófico das *Categorias (Praedicamenta)* de Aristóteles em que “atribuir” (*katēgoreisthai*) é deixado de lado, por Porfírio e também por Boécio,⁵³ em favor do verbo “participar” (*metekhesthai*). Assim, pode-se dizer que se *id quod est* é, tal se explica porque “isto que é”, o ente (ou também a substância primeira, *he protē ousia*) participa de *esse*, recebendo o ser. Hadot argumenta que o primeiro predicado que *id quod* tem a si atribuído, *est*, implica que há uma distinção entre *esse* tomado por si e em si e *est* tomado enquanto predicado; quer dizer, trata-se de “ser em si”, por um lado, e de “ser recebido” ou de “ser doado”, por outro. Tal distinção também ocorreria na tradição porfiriana (caso Porfírio seja de fato o autor do comentário anônimo ao *Parmênides*), pois *to on* participa de *einai* em si, recebendo, pois, um ser derivado; em outros termos, participando de *to einai*, o ente (*ens* mas também *to on*) é engendrado, ser este (o que diz respeito ao ente,

⁵³ Hadot escreve uma nota remetendo a este interessante ponto (*op.cit.*, p.149, n.34): PORFÍRIO, *Isagoge*, p.19, 5 (ed. Busse), como também *ibid.* p.16, 3 e BOÉCIO, *In Isag.*, p.113, 16 (ed. Schepps-Brandt).

que é), *to on* copulado por *to einai*. Se o *id quod est* “é”, tal se dá porque ele participa do ser. A noção lógico-sintática aristotélica de atribuição ou predicção tem como contraparte ou implicação metafísica que, ao se predicar ou afirmar de um ente, um ser ou um “isto que...”, que “é” — na tradição neoplatônica porfiriana (a que os latinos e latinizadores Vitorino e Boécio se filiam) — que a substância individual (*to ti, protē ousia*) tem uma relação de dependência quanto ao ser (ou talvez quanto à ideia ou forma platônica do ser). Se se pudesse afirmar com segurança que a noção de *ex-sistentia* dos tardo-antigos corresponde à moderna noção de existência — isto é, a nossa —, então seria possível dizer também que a substância, que é individual, ou o indivíduo, tem como condição de engendramento, subsistência ou mesmo (condição de) existência a sua participação na forma (platônica) do ser, que seria uma das maneiras de se compreender isto que Boécio chama de *forma essendi*. Há dois modos ou maneiras com que se pode dizer o ser (*einai*) porfiriano ou vitoriniano. Há o ser puro, anterior e superior ao ente, e há o modo derivado, no qual o ser (*einai*) é recebido pelo ente e a ele se ajunta predicativamente. A mesma relação fica evidenciada no axioma (vi) do *de Hebd.* de Boécio, em que se enuncia que *id quod est* (cujo *est*, “é”, é derivado) participa de o que é o ser (puro e absoluto) e é (quer dizer, “é” de modo derivado). Assim, como diz Hadot, Boécio distinguiria também, pois, o ser em si (“que é o ser”, *quod est «esse»*) do ser predicado (*(id quod) «est»*). Se o suposto Porfírio, autor do comentário anônimo ao *Parmênides*, elabora uma doutrina em que *to einai* transcende *to on*, tal se deve pela necessidade de esclarecer ou solucionar um problema relativo à noção chave de participação. Em seu diálogo *Parmênides*, Platão, na formulação da segunda hipótese, postula o caso em que o Um «é». O que significa o mesmo que dizer que o Um recebe o predicado «*est*». E, segue Platão, se o Um «é», então o Um participa da *ousia* (essência ou, segundo Hadot, também «ser», visto que Platão não faria distinção entre ambos. Aqui Platão, segue Hadot, aplica o princípio geral de sua teoria da predicção ou da atribuição, em que ao se predicar “branco” de algo, se está dizendo que ser branco é o mesmo que participar da Ideia ou da Forma da Brancura em si. Deste modo, predicar-se (ou se dizer), de algo, que «é» significa o mesmo que dizer que este algo participa da forma da Essência, pois, mais uma vez, segundo Hadot, Platão não distinguiria *ousia* (essência) e *einai* (ser). Porém para um neoplatônico como Porfírio (ou Vitorino ou Boécio) tal quadro conceitual traz uma série de dificuldades, visto que a segunda hipótese do *Parmênides* de Platão corresponde à segunda hipótese plotiniana, quer dizer, a Inteligência (isto é, a primeira Essência ou Substância), a primeira hipótese platônica correspondendo, inversamente, à

primeira hipóstase plotiniana, o Um, que transcende toda essência. Assim, pergunta-se Hadot, como admitir que há, antes da primeira *ousia* ou do primeiro *on*, uma *ousia* superior, um *on* superior, de que a segunda hipóstase plotiniana participa? Porfírio, ou o autor do comentário anônimo ao *Parmênides*, tenta argumentar que Platão fala por enigma, pois ele, Platão, emprega o termo *ousia*, na verdade, referindo ou designando o *einai* puro, visto que se o Um é, ele é porque participa do *einai* puro.⁵⁴ Mas como Porfírio ajambra a anterioridade do *einai* puro em relação a *to on* e à *ousia*? Hadot explica que no tocante a *to on* há composição entre o sujeito e o predicado *est*, enquanto no que diz respeito ao *einai* puro o mesmo é absolutamente simples (ou seja, (ou seja, não admite composição); *to einai* é a atividade do ser, separada de toda relação possível a um sujeito e a um predicado; trata-se de uma atividade pura (*energein katharon*, como diz o autor do comentário anônimo ao *Parmênides*)⁵⁵. Essa simplicidade absoluta pode ser, pois, identificada à simplicidade do Um, que, prossegue Hadot, Plotino concebera como “ato sem sujeito”⁵⁶. Desse modo, o *einai* de Porfírio é a ideia de “isto que é”, a ideia do que se chama ente.⁵⁷ Ideia esta que fundamenta a atribuição do predicado *est* ao ente, quer dizer, a atribuição do predicado *est* ao sujeito que “é”. E tal atividade é, passo contínuo, a atividade pura e transcendente do ser de que o ente participa. Diz-nos Hadot que o ente é o primeiro sujeito que recebe o ser, o primeiro sujeito em que o ser derivado se acopla ao sujeito enquanto seu predicado. Tudo isto para quê? A base do artigo de Hadot de 1970, ou seu *Leitmotiv* e ideia guia, é justamente utilizar o arcabouço crítico-diacrônico que ele adquirira ao longo do fim da década de 1950 e durante toda a década de 1960, em que ele editara, traduzira e comentara não só o *Adversus Arium* de Vitorino precedido por seu *ad Candidum* (esta obra, na verdade, editada e coligidos os manuscritos por Paul Henry), como também o comentário anônimo ao *Parmênides*, que ele atribui (e nisto não podemos asseverar com certeza se ele está correto, pois há disputas) a Porfírio, sem contar o seu esforço de escrever uma espécie de biografia filosófica sobre Mário Vitorino. Com efeito, durante todo esse período, Hadot dedicou sua carreira filosófica a um certo período particular da história do neoplatonismo (vindo pouco depois a voltar sua atenção com mais afinco a estudar e pôr a público sua interpretação de certos tratados específicos das

⁵⁴ *Ibid.*, p.151.

⁵⁵ <Porfírio>, in *Parm.*, XII, 25-26, *apud* Hadot, p.151, n.41.

⁵⁶ Plotino, *Enéad.* VI.8.20 2-15, *apud* Hadot, p.151, n.43.

⁵⁷ <Porfírio>, In *Parm.*, XII.32: *ōsper idea tou ontos*, *apud* Hadot, p.151, n.44.

Enéadas de Plotino, nas décadas de 1980 e 1990; todos os artigos desta época, aquém dos livros, coligidos recentemente em três tomos). O que me interessa em especial, porém, é o resultado deste esforço do *scholar* francês, quando em dois artigos (1963, 1970) ele aplica o conhecimento que resultara de sua pesquisa editorial e exegética no que tange a Porfírio e Vitorino, filiando Boécio a uma tradição metafísica bastante peculiar e própria, visto tratar-se de uma versão original do neoplatonismo plotiniano, que ocorrera nos estertores da Antiguidade Tardia, quando o crepúsculo matutino da Alta Idade Média fazia raiar suas primeiras fagulhas de luz no horizonte temporal histórico (o que é o caso de Boécio, mas ainda não o de Agostinho e Vitorino, que viveram pouco mais de cem anos antes). Dito isto, feito este pequeno excursus explanatório, voltemo-nos para a exposição de Hadot para (i) vermos e entendermos sua exposição de Porfírio e Vitorino ao passo em que (ii) vemô-lo esforçando-se por mostrar como essa sua exposição, segundo o *modus operandi* filológico-filosófico e diacrônico de Hadot, ilumina, segundo a própria intenção auto-declarada do autor do artigo, o que quer que Boécio queira significar com a expressão conceitual *forma essendi*, ponto pivô para a compreensão do *de Hebd.* de Boécio. Antes, porém, um *caveat*: não só vejo limitações no esforço de Hadot (e as mostrarei adiante), mas, ao mesmo tempo, não vejo como, nem por quê, esse artigo foi ignorado pela produção bibliográfica mais recente, a partir de 1980 até a década de 2000 (à exceção honrosa de alguns como Ralph McInerny e John Marenbon): não há qualquer sinal, nem nota, de que Scott MacDonald, Jan A. Aertsen, L.M. de Rijk, Te Valde e Juvenal Savia Filho tenham dado qualquer atenção ao artigo de Hadot de 1970, que é pedra de toque na histórica peirástica ou no exercício de compreensão da fórmula *forma essendi*, sem a qual não se problematiza hermeneuticamente a contento nem o axioma (ii) do *de Hebd.*, nem o tratado ou opúsculo boeciano como um todo. Mais sobre isso, entrementes, no terceiro e final capítulo desta dissertação. Portanto todo aparato lexicográfico, filológico e conceitual a que Hadot chama atenção serve para iluminar ou esclarecer a própria atividade filosófica de Boécio em seus axiomas e no corpo do próprio texto do *de Hebd.*, que enuncia uma *quaestio* em busca de sua *resolutio*, a qual, como já antecipado acima, exporei e analisarei com mais vagar no terceiro capítulo desta dissertação, após todo o trabalho preparatório e propedêutico realizado e exposto neste estudo até o momento. Assim, Hadot então toma *id quod est* como paralelo (ou, em seus próprios termos, equivalente) a *to on* do Porfírio do comentário anônimo a ele atribuído por Hadot e ao Vitorino do *ad Candidum* e do *Adversus Arium*. Retomo agora o curso da exposição para que possamos finalmente entender o erro que Hadot quer imputar aos

intérpretes modernos por ele recenseados (e por mim exposto acima, no começo e no meio desta seção). Mais uma vez: “isto que é” pode ser tomado como *to on* porfiriano (e até platônico ou aristotélico?), o que significa o mesmo que “o sujeito que é”, com a composição que tal implica entre o sujeito que recebe o ser e o ser que é recebido. O erro da maior parte dos intérpretes seria, segundo Hadot, tomar o “isto que é” como designando a coisa individual. Porém, segue Hadot, a coisa individual implica uma composição entre a substância e seus acidentes, e disto, argumenta nosso exegeta francês, Boécio não fala. De maneira contrária, com efeito, a noção de ente (*ens, to on*) — a qual, note-se de passagem, Boécio não usa nos chamados *Tratados Teológicos* ou *Opuscula Sacra*, reservando o termo para suas traduções e comentários lógicos — implica apenas a dualidade de um sujeito (o “isto que...” e de um predicado (a saber, o “... é”). Explicar tal atribuição do predicado ao sujeito exige apenas que, em consonância com princípios platônicos, se deve pressupor a existência prévia do predicado *est* de um modo absoluto, tomando como ponto de partida, mais uma vez, a existência prévia do ser puro. O *esse* é, pois, tal ser puro, ser em si, que, e continuo seguindo Hadot, não é pura abstração, mas assim como em Porfírio (e, de novo, também em Platão e Aristóteles?), uma atividade eficaz, visto que sem determinação qualquer. Já o “isto que é” não é, obviamente, o ser em si, mas, com efeito, o ser enquanto relacionado a um sujeito, o ser de coisa qualquer. Não se trata mais, neste último caso, do ser absoluto e indeterminado, pois se tem agora um ser determinado e limitado. Alguém aqui, alheio ao texto de Hadot, poderia objetar que um mesmo ponto foi exaustivamente repetido; porém é Hadot mesmo que bate incessantemente no mesmo sino, sob o mesmo diapasão. E aqui se deve perguntar não só por que motivo, como também aonde ele quer chegar com esta sua cantilena. E ele o continua fazendo, apresentando uma comparação entre o arsenal supostamente porfiriano, ao passo que traça paralelo com certas posições e afirmações boecianas até que chega ao fulcro filológico — que não deixa de ser filosófico — do que poderia significar a expressão *forma essendi*. Assim, sigamos Hadot por mais alguns parágrafos e vejamos, afinal aonde ele chega com seu trabalho comparativo e no que isto difere do que os comentadores modernos (como os medievais) disseram e defenderam como a leitura correta do *de Hebdomadibus*. Tem-se que o suposto Porfírio do comentário anônimo diz que o ser recebido pelo ente é derivado e Boécio afirma que *non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluxerit* (“o seu ser mesmo não pode ser senão enquanto tenha procedido do primeiro ser”, na tradução de Juvenal); donde Hadot conclui que participação é, em Boécio, derivação, o que seria o mesmo que Porfírio classifica como “continuidade e

degradação”. Hadot conclui de que o *esse* em si, absoluto, *nondum est*, segue-se que o *esse* mesmo não pode receber o predicado *est*, visto que se o ser mesmo recebesse o predicado “é” ele não seria mais uma atividade simples e pura, e sim um sujeito ao qual seria acoplada a atividade do ser derivado. Desta forma, o ser em Boécio tem a mesma característica transcendente do ser no suposto Porfírio. Ele é sinônimo do *primum esse* e do *primum bonum*, ou seja, de Deus — o que remonta à doutrina platônica tardia,⁵⁸ quer Boécio tenha tido acesso direto a ela, quer não, de que Deus é a medida de todas as coisas, presente em *Leis IV*. Já o *id quod est*, ao contrário, se correspondendo mesmo a *to on*, não seria, pois, em Boécio, uma segunda hipóstase, e sim um conceito geral mais próximo de ente, comum a todos os entes. Pergunta-se finalmente Hadot se, à luz dessa comparação entre a doutrina do ser do suposto Porfírio com a de Boécio, seria possível elucidar o sentido de *forma essendi*.⁵⁹ Como, porém, essa expressão é sem paralelo em Boécio (ou seja, tratar-se-ia de um *hapax*), deve-se explicá-la por todo seu contexto. Uma primeira maneira de entender *forma essendi*, depois de retrair as leituras medievais e modernas, e de mostrar os possíveis paralelos entre o suposto Porfírio e Boécio, segundo Hadot, seria a entender *essendi* como um genitivo de definição, em que se toma *esse* como sinônimo de *forma*. A tradução da segunda metade do segundo axioma ficaria nos seguintes termos: “o *id quod est* é e subsiste assim que tenha recebido a forma que é o ser”. Neste caso, argumenta Hadot, se há de perguntar de que ser se trata, se do ser em si ou se do ser recebido pelo ente. Muitos intérpretes optam pela primeira interpretação, em que a forma é sinônima aqui do ser em si, mas seguindo sua própria interpretação exposta até aqui, o professor francês nos explica que se trata de um ser derivado do ser em si, ao qual se acopla a um sujeito, tratando-se de um “ser predicado”, não absoluto, e sim relativo a um sujeito, um ser determinado e particularizado. Admite-se, assim, que *forma* é idêntica ou sinônima ao ser recebido pelo ente? Hadot aqui busca apoio nos axiomas (iii) e (vi): ente é tão logo tenha recebido o ser e o ente participa do ser para (poder) ser. Haveria então um claro paralelo entre *esse suscipere* e *accipere formam essendi*. Conclui

⁵⁸ A passagem em que Platão o afirma, em dissonância com o famoso dito protagórico de que o homem é a medida de todas as coisas, parece, aliás, bastante próxima ao espírito do axioma (ix) do *de Hebd.*: “então que vida concorda com Deus e com se tornar um seu seguidor? Somente uma, expressa para todos no velho ditado de que ‘igual concorda com igual, medida com medida’, mas coisas que não têm medida não concordam nem consigo mesmas nem com as coisas que têm (medida). Deus, porém, deve ser a medida de todas as coisas, e não o homem, como os homens comumente dizem” (*Leis IV* 716C, tradução própria).

⁵⁹ *Ibid.*, p.152.

disto Hadot que a *forma essendi* corresponde ao primeiro predicado que o sujeito recebe, ao qual se juntam outros predicados, para constituir o *esse aliquid*, como a animalidade e a racionalidade, sendo os predicados assimilados às formas, tendo *forma*, segundo Hadot, um sentido próximo ao de *proprietas* ou de *qualitas*, sendo *forma essendi* a propriedade do ser, a “essencialidade”. Essa, porém, segundo Hadot, é uma possibilidade de interpretação entre outras. Ou seja, até aqui ele não decide por uma interpretação única do que signifique precisamente a fórmula *forma essendi*, embora delimite as explicações possíveis por seu aporte filológico-histórico, por assim dizer, que faz com que a construção da lexicografia conceitual em torno do verbo ser, em Boécio, dependa do comentário do suposto Porfírio (e não Pseudo-Porfírio, porque se o comentário foi escrito por ele ou não, ou quem o escreveu, ainda está sob disputa). Seja como for, Hadot encerra esta pequena seção ou esta possibilidade exegética, propondo uma tradução para a segunda metade posterior do segundo axioma: “o ente é e subsiste depois de haver recebido a propriedade do ser, a ‘essencialidade’”.

Por fim, antes de partir para as considerações finais sobre as decisões filológico-filosóficas que tomou para interpretar a expressão *forma essendi* (como também, pouco depois, sobre o método utilizado e sobre a orientação geral que ele mesmo Hadot dava para a filosofia), o professor francês ainda põe em exame duas traduções, disponíveis à época em que escreveu o artigo. À tradução da Loeb que lhe estava à vista, a de Stewart e Rand,⁶⁰ Hadot chama metonimicamente de “os tradutores ingleses do *de Hebdomadibus*” e a eles atribui a interpretação de que *forma essendi* significa a forma que dá (à coisa concreta) o seu ser — “[a] thing is and exists as soon as it has received the form which gives it Being”⁶¹. Aqui *essendi* não define *forma*, e sim designa o resultado da ação da *forma*, quer dizer, a última dá o ser à coisa, faz com que ela (a coisa)

⁶⁰ A edição que Hadot cita é a sexta, de 1953, mas a edição e tradução remontam a 1918, com introdução escrita e publicada a partir da segunda edição, de 1926, em que os dois autores tomam sua tradução como a primeira jamais feita, “The *Opuscula Sacra* have never before, to our knowledge, been translated” (p.xiv, 7.^a ed., 1968) o que faz pensar que se vivia e se vive ainda sob uma certa idade das trevas disto que se chama em inglês de *scholarship*, mas que parece um fenômeno inicialmente alemão, típico do séc. XIX, pensando, por exemplo, na edição do *opus* aristotélico por Immanuel Bekker, do léxico aristotélico por Bonitz; isto embora devamos a principal edição do *opus* platônico a um escocês, John Burnet, que compilou e editou os manuscritos para a versão OCT (Oxford Classical Texts) de Platão, entre 1900 e 1907. De todo modo, voltando a edição e tradução de Stewart & Rand, revista por Tester em 1973, também é interessante ressaltar o débito exegético que eles devem a Escoto Erígena e a Gilberto de Porrée: “In reading and rendering them [the *Opuscula Sacra*] we have been greatly helped by two mediaeval commentaries: one by John the Scot [...], the other by Gilbert de la Porrée”.

⁶¹ Citado por Hadot, *ibid.*, p.153, n.51.

seja (venha a ser). Assim, nesta leitura do texto boeciano, a substância resulta da união da forma e da matéria. Dado isto, Hadot rejeita esta interpretação por suas consequências: nela, a forma substancial, como a humanidade, que tem como partes a animalidade, a racionalidade, corresponde a determinações posteriores ao ser. Boécio, porém, toma o ser como o primeiro predicado disto que se chama ente (o que estaria implícito na própria noção de um *id quod... est*, de um isto que... é) e, ademais, segundo Hadot, o ser é a condição de todos os outros (seres), em vista de que o ser dos entes deriva imediatamente do ser em si. Introduzir uma forma substancial, que seria princípio do ser da coisa, teria como implicação permear a ontologia boeciana por um elemento que lhe é estranha, quando se tem, nos axiomas do *de Hebd.*, uma relação direta, sem mediação, entre o ser e o ente.

Já à tradução de Rapisardo, Hadot chama, mais uma vez por sinédoque, de “o tradutor italiano”. Nela, tem-se a seguinte leitura: “[p]ortanto ‘isto que é’ é e subsiste depois de ter recebido seu modo de ser próprio. Esta leitura, pois, seria coerente com a chamada “tradição porfiriana” em que, como já visto exaustivamente, o ser em si é absolutamente universal e indeterminado, não significando, portanto, nem o ser de qualquer coisa, nem um “ser-alguma-coisa”. Assim que o ser se torna o ser de alguma coisa, em que ele se torna o predicado de um sujeito, tal ser não é mais puro, ele é recebido e derivado, ele é o ser disto que se chama ente ou, numa maior extensão, entes. Desta maneira, o ser recebido pelos entes se apresenta sob uma forma particular. A implicação disto é que a “o ser”, que é recebido e derivado, intercala-se uma diferença, que o distingue do ser puro, universal e indeterminado. Nesta linha, tal diferença (ou diferenciação) se diferencia mais e mais, num primeiro momento genérico, depois específico, e então individual. Originalmente, esse processo de diferenciação se funda em uma alteridade pura, que liga o ser puro ao ser que é próprio ao ente, donde seu caráter participativo ou derivativo. E este também seria o motivo por que Vitorino define o ente como o outro ao que se afixa uma forma.

Assim, Hadot chega à conclusão final no que diz respeito a sua investigação filológica, e esta conclusão aponta para duas soluções possíveis, a seu ver: de um lado, tem-se que o ente é porque recebe a propriedade de ser, por outro, o ente é tão logo receba a sua forma própria de ser ou adquira sua maneira própria de exercer o ato de ser. Em acordo com a interpretação que oferecera até agora, como foi exposto até aqui, Hadot prefere a segunda linha interpretativa, que lhe parece mais conforme à dependência

histórico-filosófica de Boécio em relação a seus predecessores (e influências) mais próximos, a de Porfírio e Vitorino.

E então o professor francês parte para as considerações finais de caráter metodológico e metafilosófico. Em primeiro lugar está em questão a aparente dicotomia entre método filosófico e método filológico e, em segundo, Hadot parte para uma questão ainda mais geral, que é consoante com o espírito que anima esta dissertação mesma, e que faz com que se recapitule a citação de Pepin, contida na primeira deste trabalho, no Preâmbulo: “[...] ler hoje em dia o relato dos banquetes socráticos nos introduz no coração dos debates filosóficos dos quais eles são o teatro: longe de se opor a ela, a filologia conduz à filosofia”. Quer dizer, embora no primeiro caso se trate de uma questão de aparência meramente metodológica, no segundo a mesma aparece mesclada com a primeira, mas em uma chave metafilosófica, dizendo respeito ao que se quer com a filosofia e o que significa fazer filosofia.

Embora isso possa parecer fugir ao tema do significado dos termos do segundo axioma do *de Hebd.*, principalmente no tangente à expressão *forma essendi*, o que está em jogo é o exercício filológico (e também filosófico) em que Hadot se empenhou para coligir as múltiplas interpretações de cunho filosófico dadas ao segundo axioma — sejam as medievais, sejam as mais próximas de nós — para mostrar como elas são insuficientes para dar conta do que está em questão nas distinções do segundo axioma entre *esse, id quod est e forma essendi*.

Não só insuficientes, mas incoerentes entre si.⁶² Porém, entre os intérpretes medievais, Hadot destaca o primeiro deles (Escoto Erígena ou Remígio de Auxerre) e Tomás de Aquino como os que têm as interpretações, a seu ver, mais interessantes, Erígena porque estava mais próximo do universo de pensamento de Boécio e Aquino devido a seu gênio filosófico, que o teria guiado e feito com que ele aprofundasse intuitivamente as fórmulas de Boécio. Só que apenas o uso de métodos filológicos é insuficiente para que se ache uma resposta satisfatória aos problemas terminológicos e conceituais no vocabulário metafísico de Boécio, que, por assim dizer, quando posto em movimento por meio da relação entre seus conceitos, não é claro o suficiente para que se extraia dali uma doutrina metafísica ou mesmo um simples ajambrado que se possa com certeza dizer conforme a seus enunciados, que precisam de instrumental que lhe é alheio para que se possa tentar montar o quebra-cabeça conceitual, axiomático e filosófico

⁶² *Ibid.*, p.154.

engendrado pelo autor da *Consolação*. Mas se a filologia é insuficiente e o comentário filosófico se mostra parcial e contraditório (quando posto diacronicamente e se analisa os vários autores e seus *scholia*), o que fazer diante disso?

Vejamos em que Hadot pode nos auxiliar e o que ele tem a dizer, no fim de seu artigo, sobre esse problema de cunho metodológico e metafilosófico. Ora, assinala o professor francês o fato de que a aplicação isolada de um método filológico não é capaz de fornecer respostas satisfatórias. Há, claro, um ganho em se comparar os textos gregos frente aos latinos, mas tal abordagem falha quando se intenta reconstruir filosoficamente a ontologia em que essas fórmulas ganham sentido. De acordo com ele, estiveram em marcha, em seu artigo, três movimentos intelectuais: num primeiro momento, a análise estrutural do grupo de noções adumbradas nas fórmulas de Boécio, depois o mesmo no que diz respeito a Porfírio e, por fim, o enfrentamento de ambos em busca de um modelo possível de ontologia, o qual só poderia resultar de uma reflexão filosófica, em vista de que tal reconstrução só seria possível se guiada sob exigências que são elas mesmas de coerência filosófica — quer dizer,⁶³ a filologia tem sua utilidade no desdobramento de problemas textuais (seja de estabelecimento, seja de interpretação), até no que diz respeito ao reconhecimento de uma dependência genética entre uma produção textual e outra (no nível do discurso), porém só uma *synopsis* (visão de conjunto filosófica), no sentido platônico, permitiria uma verdadeira compreensão do que está em jogo.

Apesar de apontar para a importância da filosofia no entendimento do que está em questão, Hadot admite que se o poderia acusar de dar importância demasiada à filologia em sua abordagem textual contrastiva, de modo que se poderia dizer que ele vê pejorativamente a noção de interpretação filosófica. Nesse momento, em defesa própria, ele recorre ao livro XII das *Confissões* de Agostinho para explicar sua posição metodológica. Lá, Agostinho contrapõe dois tipos de discussão exegética, um em que se discutiria a fim de saber o que Moisés realmente quis dizer, exegetas vários discorrendo sobre as intenções de Moisés e cada um deles tentando passar a impressão de conhecer aquilo que Moisés de fato quis fazer significar as palavras por ele usadas; Agostinho, porém, não se interessa por tal maneira de interpretar as coisas, não importando para ele se o sentido dado às fórmulas mosaicas corresponde de maneira precisa ao que Moisés quis que elas significassem. Aquilo que lhe interessa é descobrir nessas palavras um sentido que seja parelho à verdade filosófica e teológica. Assim, o importante não são os

⁶³ Aqui expando o ponto de Hadot, sob um certo viés interpretativo próprio.

diversos sentidos que os vários exegetas dão às fórmulas mosaicas, desde que esses diversos sentidos repliquem a verdade. O próprio Moisés e, mais importante, o Espírito Santo que falaria por seu intermédio, quereria que todas essas verdades pudessem ser descobertas nas fórmulas empregadas. Donde, conclui Hadot, seja qual for o verdadeiro sentido que se interponha, pode-se quedar seguro de que este foi valido pelo autor.

A última sentença, obscura, pode ser esclarecida pelos trechos do livro XII das *Confissões* citados por Hadot em nota.⁶⁴ Em XII, 23, 32, Agostinho distingue a investigação da *veritas* e a investigação da *voluntas*; em 18, 27, é dito que pouco importam as discordâncias respectivas ao sentido valido pelo autor, com a condição de que os sentidos propostos correspondam ao das verdades. E, finalmente, em 31, 42, o verdadeiro sentido é a plenitude de todas as verdades que se pode descobrir nas fórmulas do autor.

Antes de seguir com o ponto que Hadot quer firmar, uma pergunta: qual é o critério para se saber se “os sentidos propostos corr[e]spondem ao das verdades” ou que se chegou ao “verdadeiro sentido” por meio da “plenitude de todas as verdades que se pode descobrir nas fórmulas do autor”? E, no último caso, como se saber se se alcançou a “plenitude de todas as verdades [...]”? Ou melhor, qual é o critério para se distinguir o verdadeiro sentido do falso nas fórmulas de um autor, mesmo que se surpasse a busca do sentido valido (investigação da *veritas*) em prol do sentido dito verdadeiro (investigação da *veritas*)? Este é um dos muitos problemas que se pode encontrar no artigo de Hadot (como pressupor que ser e existir ou ser e existência são sinônimos ou sempre que Platão fala em *ousia* a palavra tem a mesma extensão significativa que *einai*, mesmo que tais afirmações sejam senso-comum interpretativo); ou seja, o artigo de 1970, no fim das contas, mostra-se insuficiente para estabelecer um método hermenêutico, hesita entre um tipo de leitura filológica e um filosófico — chegando a reconhecer a insuficiência da primeira e a necessidade da segunda pouco depois de mostrar a insuficiência da última — e parece fazer sua leitura depender da autoria porfiriana para o comentário anônimo a *Parmênides*. Mostrarei na conclusão desta dissertação (ou em seus prolegômenos) que muitos desses pressupostos não são necessários (às vezes são mesmo errôneos em suas assunções), como, ao mesmo tempo, o artigo de Hadot apresenta um enorme ganho na explicitação de erros dogmáticos nas interpretações filosóficas ou filosofantes sobre o significado do vocabulário ontológico boeciano, como também, se estendido, poderia

⁶⁴ *Ibid.*, p.155, n.58.

permitir enxergar o caráter problemático da gramática filosófica de Platão e Aristóteles que, no uso de uma lexicografia conceitual no que diz respeito a *einai*, *ousia*, *to on*, *eidōs*, *idea*, etc., são semanticamente confusos ou, ao menos, deixam à posteridade o trabalho de tentar sanar a ambiguidade de uma série de vocabulários (ontológico, epistêmico, ético-político) específicos e “interdisciplinares”, mesmo porque a regionalização das áreas do conhecimento acima mencionada, embora geneticamente dependente do platonismo e do aristotelismo, vem a adquirir sentido outro (e também difuso) na contemporaneidade. Ou o que significa, por exemplo, “metafísica” quando o Círculo de Viena contra ela se revolta e o que significa metafísica no decorrer da história ou para Andrônico de Rodes? Mesmo neste último caso, historicamente mais delimitado, ainda assim há polissemia e indeterminação conceitual, visto que “metafísica” poderia significar tanto literalmente os livros anteriores aos livros da *Física*, como também o estudo ou os estudos anteriores (ou propedêuticos) ao estudo da física ou da natureza, como, por fim, a ciência ou o estudo do que está para além da natureza, sentido em que os medievais parecem ter tomado o termo — “metafísica” sendo “transfísica”. Assim, o artigo de Hadot, de caráter peirástico-tentativo e cético-investigativo, pode ser lido como uma exortação a que se tome a filosofia não como exposição escolar de assunções previamente adquiridas e já enrijecidas, mas como exercício quer espiritual, quer intelectual, embora o primeiro termo possa não ser academicamente correto e, no mais das vezes, tomado de maneira escapadia, o segundo, embora mais asséptico, pode fazer com que se tome a filosofia como um mero jogo sem maiores implicações, um passatempo casual com vistas a descompromissada “diversão” intelectual (ou até meramente mental), sem que a vida da pessoa seja afetada ou transformada por aquilo que lê e que possivelmente introjetaria como algo de valor a ser encarado ou contemplado.

Seja como for, vejamos agora, como ponto de encerramento, a comparação, da maneira que Hadot a quer estabelecer, entre as palavras de Agostinho, que põe em paralelo dois tipos de investigação ou, mais precisamente, exegese, e a própria situação em que se encontrava o acadêmico francês há quase meio século atrás. Deixando de lado o aporte filológico que tomara até este momento, visto exhaustivamente acima, em prol agora de uma interpretação filosófica, Hadot traça um paralelo entre a querela agostiniana com seus adversários e o debate que ora se trava entre o que se diz “interpretação filosófica” e “interpretação filológica”. Por um lado, o filósofo, lendo um pensador antigo, tem menos consideração por o que o pensador “verdadeiramente” quis dizer e dá maior relevo aos significados filosóficos, que o “filósofo” pode descobrir no texto que

estuda. Por outro lado, o filólogo se esforça sobremaneira para adaptar a sua tradução e a sua interpretação ao “sentido efetivamente e historicamente válido pelo autor”, pretendendo ser possível descobrir seu sentido último.

O único motivo por que se poderia dizer que Hadot — argumenta o professor em sua defesa — toma pejorativamente a expressão “interpretação filosófica” (e não só a expressão, mas a atividade mesma) é porque os filósofos, leitores dos pensadores antigos, como o próprio Agostinho, leitor dos textos bíblicos, recupera (ou adapta) com muita facilidade, com a desculpa ou motivação da busca de um sentido verdadeiro ou filosófico, seu próprio sistema, só que se utilizando da autoridade de um outro ou, ao menos, interpretando o pensamento autoral alheio sob “uma problemática moderna que lhe é totalmente estranha [*étrangère*]”⁶⁵. O que ocorre com tal maneira de proceder resulta em um contrassenso total, impedindo qualquer leitura verossímil, do que poderia ser um diálogo real com os pensadores do passado, tendo-se em conta que a primeira atitude do filósofo deveria ser a da “docilidade”, em seu sentido etimológico, relacionado à capacidade de aprender, ou melhor, a capacidade de se nutrir e de beber das vivas fontes do pensamento antigo.

Porém, argumenta Hadot em sua síntese final, a despeito de a tarefa do filólogo ser a da exegese, ele não está a salvo de todo perigo, se deixar de lado cada interpretação filosófica quando enfrenta os pensadores da Antiguidade. Também uma leitura muito literal e superficial corre o risco de cair em contrassenso. Voltando à lição agostiniana, um texto contém uma série de significações ou uma variedade de sentidos, dependendo dos níveis espirituais com que se o encara. Não só isso é verdadeiro no que diz respeito a grande parte dos pensadores antigos, Boécio incluso, como tal explica por que esses pensadores, no mais das vezes, exprimem-se obscura e ambigualmente, visto que, deste modo, a verdade não fica confinada a um sistema de dogmas, mas em uma transformação da alma, que advém de exercícios espirituais, os quais o leitor mesmo se vê obrigado a praticar em busca de compreensão.

Enfim, a condição de entendimento do que está em jogo no texto dos pensadores antigos é que se refaça, por si mesmo, tais exercícios espirituais, fazendo o papel tanto de filólogo, como de filósofo, refazendo e revivendo percursos que Hadot qualifica como “reais, complexos, sinuosos, desviantes” e é por meio deles que “os mestres antigos conduzem seus discípulos”.

⁶⁵ *Ibid.*, p.156.

I.1 EXPOSIÇÃO DOS AXIOMAS

Boécio escreveu uma série de tratados teológicos. Aquele que nos interessa particularmente ficou conhecido como *de Hebdomadibus*, devido a uma referência textual esotérica a “septuanários”, que não se sabe ao certo se foram o número de dias em que ele discutira com um interlocutor, ou ainda, talvez, o número dos axiomas fundamentais para a discussão de sua questão (embora haja nove axiomas, eles poderiam ser reduzidos a sete). A questão que anima nossa pesquisa é a consolidação do vocabulário filosófico do ser, por meio da latinização de Aristóteles sob o neoplatonismo tardo-antigo; nisto Boécio é o maior representante, assim como sua obra mais original: o pequeno tratado *de Hebd.*, que versa justamente sobre a questão de como as substâncias podem ser boas sem que sejam bens substanciais. O estudo da consolidação do vocabulário lógico-metafísico do ser implica, em primeiro lugar, que ele não se nos apresenta pronto e acabado e que uma sua tradução exige adaptá-lo ao português filosófico, o que, por sua vez, implica um enorme esforço de tornar consistente o que ainda não é — e não apenas no caso do latim helenizado de Boécio. Em segundo lugar, há um risco, porque não há uma tabela de correspondência clara para o que Platão e Aristóteles chamavam de *ousia* e que se tornou em latim ora *substantia*, ora *essentia*. Isto sem contar que *esse* (infinitivo latino de ser) do texto boeciano parece por vezes ser melhor traduzido por essência e *id quod est* por substância — o que tornaria estranha a sua afirmação de que “essência” e “substância” são diversos, visto que ambos traduziriam então o grego *ousia*. Para uma compreensão satisfatória do texto boeciano é necessário recorrer às fontes gregas e entender não só como funciona a estruturação deste vocabulário nos filósofos helênicos clássicos, mas também como os latinos o entenderam, traduziram e desterritorializaram (como diria Courtine). Mas há um antecedente a este longo percurso: o próprio tratado de Boécio e como ele lida em seus axiomas com o vocabulário geral do ser para depois na formulação da questão e de sua solução o aplicar a um caso “ético”, “teológico”, “metafísico” no problema de as substâncias serem boas em virtude de ser, a despeito de não serem bens substanciais. Cabe mostrar o percurso percorrido por Boécio em seus axiomas que versam sobre o ser e suas derivações terminológicas no contexto das *Categorias* de Aristóteles

sob o viés do neoplatonismo porfiriano. Boécio apresenta nove axiomas, os quais discuto depois de expor uma sua suma:

(i) Concepções comuns podem ser de dois tipos: (a) *as que pertencem a todos os homens*, por exemplo a ideia de que se de dois iguais se tira duas grandezas iguais, as grandezas que restam são também iguais; (b) *as que pertencem apenas aos doutos*, por exemplo a ideia de que aquilo que é incorpóreo não é no espaço;

(ii) *Esse* (infinitivo latino do verbo ser) e *id quod est* (isto que é, ou a substância) são distintos. Além disso, Boécio afirma que o *esse* ainda não é e que *id quod est* é e subsiste quando aceita a *essendi forma*;

(iii) *Id quod est* participa de algo; *esse* não participa de algo. A participação se dá quando algo já é e algo só é porque já recebeu o ser;

(iv) *Id quod est* pode ter algo além do que ele mesmo é, mas *esse* nada tem de misto;

(v) Ser algo nisto que é (*esse aliquid in eo quod*) é diverso de ser algo (*esse aliquid*); no primeiro caso trata-se de um acidente, no segundo de uma substância;

(vi) O que participa do que é o ser participa de outro para “ser algo”; *id quod est* participa do que é o ser para ser;

(vii) O que é simples (*simplex*) possui unitariamente o ser (*esse*) e isto que é (*id quod est*);

(viii) No que é composto (*composito*) um é o ser (*esse*), outro o próprio é (*ipsum est*);

(ix) A diversidade é discorde e a semelhança é desejável. O que deseja algo mostra ser tal qual aquele mesmo que ele deseja.

Expostos os nove axiomas, faz-se necessário comentar os problemas exegéticos por eles engendrados. Os axiomas centrais são sem dúvida os de (ii) a (viii) e os axiomas (vii), que versa sobre o que é simples, e o (viii), que versa sobre o que é composto, poderiam ser mesclados sem prejuízo. Dado nosso enfoque, que é o estabelecimento de um vocabulário e de uma gramática filosófica do ser, é interessante não só destacar como Boécio usa seus termos, mas também como ele estabelece certas distinções que são marcas não apenas *de dicto*, mas *de facto* — e com isso quero contrapor o meramente discursivo ao que compõe um estado de coisas. Assim, partindo do axioma (ii) temos três noções latinas a serem entendidas não só lógica mas também metafisicamente. Boécio fala em *esse*, *id quod est* e *essendi forma*. Uma velha discussão filológica, que remonta a J.S. Mill, sobre os usos do verbo grego do ser, obriga-nos a perguntar o que Boécio significa com o infinitivo latino *esse* — se é que significa algo ou se se trataria de uma mera cópula predicativa; o infinitivo “ser” poderia, nominalizado, tomar-se como sinônimo de existência, palavra e conceito que têm sua gênese filosófica na Antiguidade Tardia. E, para além do que Boécio queira significar com *esse*, o que quer dizer a afirmação de que o *esse* ainda não é? A única solução a que podemos recorrer neste momento seria a de que o infinitivo de maneira geral não é apenas impessoal, como também não conjugado, ou seja, nem é atribuído a algo ou alguém, como simplesmente não se submete a um estado de coisas — simplesmente a nada diz respeito. Já a ideia de “isto que é” (*id quod est*), com o verbo ser conjugado na terceira pessoa do singular, diz respeito a algo ou a um estado de coisas. Se assim entendemos, a lição de Boécio seria a de que *esse* ainda não é, porque *est*, como predicado ou atributo, é posterior a *esse* mesmo, impessoal e não conjugado.

Diga-se apenas que quando Boécio afirma que *id quod est* só é quando aceita a *essendi forma*, ele provavelmente está dizendo que a substância (*ousia*, *id quod est*) se submete a uma espécie (*eidōs*, *forma*) e que esta subsunção se dá predicativamente pelo ser, numa interrelação entre essência (*ousia*) e forma (*eidōs*). Para finalizar o comentário a este axioma, é interessante anotar ainda uma distinção entre *ousia* e *ousia de*. Essa distinção pode nos permitir entender que não só no grego há uma distinção interna a essa homonímia, como ela seria a responsável por termos dois termos latinos associados a cada um desses usos. Quando se fala apenas em *ousia* fala-se em *substantia* (*tode ti*, *res* ou *id quod est*); já quando se fala em *ousia de* algo, fala-se na *essentia* de algo, a qual geralmente acompanha uma definição. E como toda definição é uma atribuição com o verbo *ser*, dar a definição de algo é dar a essência deste algo. E dar a essência é explicitar

“aquilo que algo é”; ou seja, a essência de algo é o mesmo que a essência da substância, que também pode ser dita substrato (*hypokeimenon*).

Os próximos axiomas permitem um comentário mais breve, pois neles não há uma afirmação da monta de “o ser mesmo ainda não é”. O axioma (iii) versa sobre participação. Assim há a afirmação de que *id quod est* participa de algo, mas *esse* não. Ensina-se também que algo só participa se é (*est*) e que só é (*est*) se já recebeu “ser” (*esse*). Aqui, quando Boécio faz menção a “receber o ser”, é possível uma leitura de “ser” como verbo e como cópula, de modo que se atribuísse um “é” predicativo e um predicado (acidente) a uma substância, ou seja de “ser” como um atributo lógico-predicativo que permita que se possa enunciar algo de outro (e não da noção de existência, pois mesmo quando Boécio usa o verbo *ex-sistere*, ele o usa como sinônimo de ser e não o contrário). O axioma (iv) afirma indiretamente que *id quod est* pode ser composto (vide axioma (viii)) pela afirmação direta de que ele pode (con)ter algo além do que ele mesmo é; afirma indiretamente também que *esse* é simples (vide axioma (ix)), pela afirmação direta de que nada (con)tem de misto. O axioma (v) parece dar ensejo à leitura lógico-predicativa do vocabulário grego do ser estabelecido prototipicamente nas *Categorias* de Aristóteles. Boécio aqui distingue substância e acidente, afirmando que a primeira pode ser descrita como *esse aliquid* e a segunda como *esse aliquid in eo quod*; ou seja, a substância se pode dizer “ser algo” — o que poderíamos verter como “algo que é” ou como “x é (y)”, pressupondo uma cópula elíptica — e o acidente se pode dizer “ser algo nisto que é”. Acima mencionamos uma possível cópula elíptica e é necessário esclarecer o que queremos dizer com a expressão. Na lógica aristotélica há enunciados típicos como “substância é acidente” (“x é y”). Nesses casos claramente o verbo ser é utilizado de modo predicativo ou copulativo, ligando sujeito (substância) a predicado (acidente).

Boécio, porém, está falando de “ser algo” e de “ser algo nisto que é”. No primeiro caso propomos verter “ser algo” como “algo (que) é”, o que teria como resultado uma cópula elíptica, isto é, a afirmação de que uma substância é (algo), sem se afirmar que algo é este; mas o que nos dá o direito de falar em uma cópula elíptica em vez de afirmar aqui que Boécio está tomando o verbo “é” (*est*) como sinônimo de existência? Porque, com efeito, é possível que com “ser algo” Boécio não queira dizer *ter um atributo*, mas existir. Assim, neste caso “ser” seria sinônimo de existir, só que, como acabamos de aludir acima, a leitura mais natural é a de ser como verbo essencialmente predicativo.

Os axiomas de (vi) a (ix) não são tão relevantes quanto os de (ii) a (v) e, além disso, os axiomas (vii) e (viii) retomam um ponto já tratado no axioma (iv), só que de

maneira mais complexa. O ponto mais importante trazido à tona pelo axioma (vi) é que há uma relação de participação entre *id quod est* e *esse* e que o primeiro só se pode dizer que é em decorrência do segundo. Assim, neste caso é preciso investigar não só como Boécio entende essa participação da substância no ser, como também, mais uma vez, se aqui há necessariamente a noção de existência e se o que Boécio chama de “ser” é, na verdade, em algum sentido, Deus. A última hipótese pode parecer absurda, mas é preciso lembrar que Boécio é um autor cristão e que *id quod est* poderia ser uma maneira de se referir a indivíduos ou substâncias criadas, que só passam a existir (ou “ser”) em decorrência de Deus, que em um linguajar plotiniano poderia se chamar de Um ou mesmo de Ser. É preciso lembrar também que o *de Hebdomadibus* é um dos *Tratados Teológicos*. Só que, ao mesmo tempo, Boécio jamais se utiliza de um linguajar teológico-metafísico que nos permitisse classificá-lo, neste caso específico, como um dos Padres da Igreja. Por este tratado isolado, aliás, seria até possível tomá-lo como um autor pagão. Por isso as perguntas: é possível tomar *id quod est*, neste e nos outros axiomas, como criatura e *esse* como marca da criação divina, sinônima de “existência”? No último caso, fique claro, a criatura participaria de algum modo do Criador (tomado como “Ser”, “Existência”). No fim das contas, veremos que algo próximo a isso é o caso no que diz à metafísica encetada pelo *de Hebd.*, exceptuando-se o uso do verbo “existir”, que quando aparece na pena de Boécio, como na de Cícero, pode ser tomado como copulativo e como sinônimo mesmo de ser.⁶⁶ O problema é que o vocabulário de criação, criatura, etc., não aparece no corpo do texto. Mas algo próximo a isto aparece, o que argumentamos na segunda seção deste capítulo.

Vejam os axiomas (vii) e (viii). No primeiro deles temos que “o que é simples” possui unitariamente *esse* e *id quod est*, ou seja, ser e substância são uma só coisa; já no axioma seguinte temos que, em se tratando de “o que é composto”, *esse* e *ipsum est* são diversos. Talvez a melhor maneira de se entender cada um desses axiomas seja considerando que em (vii) quando Boécio trata de “o que é simples” ele esteja se referindo a Deus, substância incriada e ente primeiro (de acordo com o cânon do livro Lambda da *Metafísica*). Já no axioma (viii) ele estabelece a diferença entre ser e o “é”

⁶⁶ KAHN (1973, reimpr. 2003), p.232: “[...] ‘what is’ was thus represented as *id quod exstitit*, ‘what has emerged.’ Since Cicero and Lucretius, *exsistere* (like other compounds of *stare*) had been employed as a literary and poetic substitute for *esse* in all its uses, including the copula construction. It is an historical problem, which remains largely unsolved, why this particular verb was singled out in the late medieval period to distinguish what we must now call the existential value of to be.”

predicativo e predicado (*ipsum est*), derivado do ser puro (*esse*), e por isso dele diferente. Neste caso, o papel de *ipsum* é fazer referência à cópula mesma ou ao “é” mesmo, cópula e predicado.

Por fim, o axioma (ix) diz respeito a um tema novo que de imediato não se refere à questão do vocabulário filosófico do ser. Trata-se de um ponto que será útil no desenvolvimento do problema que Boécio quer solucionar no *de Hebd*. Então é afirmado que a similitude é apetecível (*appetenda est*) e a diversidade é discorde, e que aquele que tem o apetite tende a ser tal como aquilo que deseja. A argumentação que se pode extrair deste axioma não é difícil de prever. A criatura deseja ou tende a seu criador, pois lhe é similar. Porém que seja semelhante não quer dizer que se identifique a ele; isto é, que a criatura seja semelhante ao criador não quer dizer que ela lhe seja igual. Só que esses termos que fazem muito sentido numa metafísica teológica cristã não aparecem desse modo neste texto boeciano. O que poderia ser um claro sinal de que o público com que Boécio dialoga é pagão — ou pelo menos os termos deste debate são caudatários de um cânon de leitura plotiniano-porfiriano de Platão e Aristóteles e não de um cânon exegético-teológico de caráter cristão.

I.2 A SOLUÇÃO DO PROBLEMA DO *DE HEBDOMADIBUS*

Muito já se falou, nos capítulos anteriores, sobre a embriologia da doutrina dos transcendentais, de como a questão de Boécio vinha de um caldo neoplatônico em que noções platônicas e aristotélicas apareciam como constituintes, e também já se deteve o suficiente sobre o significado de cada constituinte lexicográfico-conceitual dos axiomas. Porém agora é preciso sair do nível das células, a cujo funcionamento já propus explicação, e entender como o órgão mesmo funciona na prática. Quer dizer, como Boécio resolve seu problema a partir dos axiomas.

A questão de início é como, porque são, substâncias podem ser boas, sem que sejam substancialmente boas (ou bens substanciais), em vista de que, Boécio explica mais tarde, só Um pode ser substancialmente bom. Em um primeiro momento, Boécio formula um par de opostos platônico-aristotélico para tentar dar cabo de seu problema: ou as substâncias são boas por participação (acidentalmente) ou por essência (substancialmente). Mas, ora, Boécio mesmo diz que se fossem boas por participação então não seriam boas por si (o que vale também para todos os outros acidentes, como

branco), e pior: não tenderiam para o bem, o que Boécio estabelece no início do *de Hebd.* como condição *sine qua non* para as próprias substâncias.

Voltando ao preâmbulo ou às palavras iniciais do *de Hebd.*, pouco antes dos axiomas, cuja exposição acabamos de ver, é de se notar alguns pontos interessantes.

Primeiro, Boécio fala na obscuridade da questão (*quaestionis obscuritatem*) com que vai lidar e põe em destaque o problema que intende enfrentar, que não parte de uma mera possibilidade (um “se...”), ou hipótese, mas de uma concepção que parece comum a seu tempo: substâncias (*substantiae*), nisto que são são boas (*in eo quod sint bonae sint*), contudo não são substâncias boas (*cum non sint substantialia bona*); ou, numa ordem mais direta, que não a da letra do texto latino: substâncias são boas nisto que são, contudo não são substâncias boas (ou “boas por substância” ou “substancialmente boas”). E, não partindo de um “se...”, este pouco mais de clareza (*paulo evidentius monstrem*) que visa alumbrar sua questão obscura, é forçoso notar que parte de um “que modo” (*quomodo* no título posterior, *modum quo* no corpo do texto). Veremos, no decorrer desta seção, que esses modos são três: um “platônico” por participação, um “aristotélico” por substância e um “teológico” por vontade (de Deus, isto é, do bem primeiro). Para deixar claro: há uma diferença entre se dizer que “substâncias são boas” e que “há substâncias boas”. Por isso não é auto-contraditório dizer que substâncias são boas, mas não há substâncias boas (porque não são boas *simpliciter*, em si, e sim por um motivo, que consiste neste “que modo”, o qual Boécio visa alumbrar). Pior, o enunciado “substâncias são boas e substâncias não são boas” não fere o princípio de contradição com o simples esclarecimento de que o modo da primeira oração é um e o da segunda outro. No fim das contas veremos que o que provavelmente Boécio queria mostrar com este opúsculo ou pequeno escrito é que substâncias são boas porque são criadas ou defluem (*defluxit*) do primeiro bem (a saber, Deus), mas não são boas porque não são nem idênticas, nem semelhantes ao primeiro bem, isto é, porque não são Deus. Aparentemente, porém, Boécio não o podia dizer abertamente e com grande desenvoltura, seja porque ele acabasse por recusar a solução “platonizante” de um argumento por participação ou “aristotelizante” de um argumento por substância, em prol de um argumento “*ex creatio*” que apenas adumbra, sem usar a expressão, seja por qualquer outro motivo.

Segundo, em complemento ao ponto anterior, o público a que Boécio direciona a sua meditação a cada dia da semana ou a cada semana, é restrito. Pouco importa que se trate de uma missiva ou não, Boécio diz explicitamente estar partilhando a um outro as (ou aos) hebdômadadas (em) que verdadeiramente (*vero*) consigo mesmo comenta (*ego*

mihi ipse commentor) capaz de (*potiusque*) na memória suas especulações conservar (*ad memoriam meam speculata conservo*). Este público é restrito pois Boécio evita participar (*participo*) ou partilhar suas especulações com o vulgo ou com um desses cuja *lascivia* e *petulantia* não aguentam nada para além do “jocoso e risível” (tr. Juvenal). E aqui Boécio explica por que suas reflexões são escritas de uma maneira adversa a quem não consegue superar as obscuridades inerentes à brevidade (*obscuritatibus brevitatis*), restringindo seu escrito só a quem é digno de se conversar (*quod cum his solis qui digni sunt conloquantur*).

Terceiro, Boécio centra sua exposição em uma série de termos e regras com que junta o que seguindo faz (*terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam*). E o faz se inspirando em um procedimento que é comum na matemática e em outras disciplinas (*in mathematica [...] ceterisque etiam disciplinis*).

Temos um problema interessante e curioso com que lidar. Passados o preâmbulo e os “axiomas” (*praeposui terminos regulasque* em [15] e *praemissimus* pouco depois de [45]) chegamos à reformulação da questão (pouco antes de [50]) em um parágrafo que menciona as *communis sententia doctorum* — remetendo ao “axioma” (i) —, que neste caso específico, é lido à luz do axioma (ix): *quae igitur ad bonum tendunt, bona ipsa sunt* ([as coisas] que, pois, ao bem tendem, boas, elas mesmas, são), com a exceção de que se trocou o verbo apetecer (*appetō, appetere*) pelo verbo tender (*tendō, tendere*).

Interessante ou curioso porque Boécio enuncia uma série de pressupostos, usando-os, e formula seu problema de maneira optativa sobre de que modo [as coisas] (*sed quemadmodum*) são boas (*bona sint*), a saber, se por participação (*participatione*) ou se por substância (*substantia*), concluindo pelo absurdo de ambas as opções. Ora, não significaria isto uma destruição de tudo o que ele concebera e pressupora até agora? Ou isto implicaria que todos os axiomas se mantêm de pé, necessitando, porém, da concepção de Um ou de Deus, que, por sua vontade, faz com que as coisas defluam (ou venham a ser) e, por isso, as coisas são boas nisto que elas são? Aliás, como se interpretar este “*in eo quod est*”, esse “em” seria “locativo”-causativo ou “explicativo”-causativo, quer dizer, as coisas seriam boas nisto que elas são e “nisto” indica Deus ou elas são boas porque “são”, isto é, “ser” seria sinônimo de “ser bom”? A tradição parece tomar *in eo* como explicativo-causativo (“em virtude de”, “por causa de”, “pelo fato de que”, “porque”), mas o que impediria que fosse “locativo”? Além do mais, no segundo caso poderia haver confluência entre as leituras. Mas deixemos, por ora, essa consideração de lado e sigamos com o texto.

Vejamos então a partir de [55] a primeira hipótese explicativa, que, como a segunda, será descartada. Se as coisas fossem boas por participação, daí se seguiria que “por si mesmas de nenhum modo são boas” (*per se ipsa nullo modo bono sunt*), visto que o que é branco por participação “por si ‘nisto que é mesmo’ branco não é” (*per se in eo quod ipsum est album non est*); acrescenta Boécio que o mesmo vale para as outras qualidades (ou acidentes, acrescento). E se, pois, por participação são boas, elas mesmas por si de nenhum modo boas são: não, pois, ao bem tendem. Assim não são boas por participação, e sim por substância.

O segundo argumento, em que se analisa a opção de as coisas serem boas por substância, implica que “isto que elas são” são bens — donde se poderia dizer que, neste caso, elas seriam essencialmente boas; isto que elas são elas têm a partir do ser (*id quod sunt autem habent ex eo quod est esse*) ou dito ainda de outra maneira: o próprio ser (*ipsum esse*) de todas as coisas (*omnium... rerum*) é bom (*bonum est*). Neste caso fica violada a própria “cláusula condicional” do opúsculo, pois aqui as substâncias são boas sendo bens substanciais (*substantilia bona*) e assim o são pois sua relação com a bondade não é a de participação ou, na letra do texto, “pois não participam da bondade” (*quoniam non participant bonitatem*). O resultado disto é que sejam semelhantes ao primeiro bem (*primo bono*) e, por isso, são esse bem mesmo (*ipsum bonum erunt*). Este passo do argumento é um tanto complicado e parece levar Boécio a uma falácia. De que algo seja semelhante a outro não se segue que seja esse mesmo outro. Só que se levando em consideração o contexto do argumento, Boécio parece se salvar, visto que se o ser mesmo das coisas é bom e as coisas são bens substanciais, então as coisas se identificariam ou se assemelhariam ao primeiro bem, confundindo-se com ele.

Boécio afirma que nada é mais verdadeiramente símile que si que o próprio (*nihil enim illi praeter se ipsum simile est*). Disso resultaria que todas as coisas que são (*omnia quae sunt*) são Deus (*Deus sint*). O que é absurdo ou algo nefasto de dizer (*dictu nefas*) e, dado tudo o que se aferiu acima, as coisas não são nem bens substanciais (e seu ser não é bom), nem são boas nisto que são — o que poria todo o projeto explicativo do *de Hebd.* abaixo —, nem participam da bondade (*nec participant bonitate*), não sendo boas de nenhum modo (*nullo modo*), donde quedamos num impasse.

Chegamos então ao ponto em que Boécio fornece uma solução para o impasse, por meio do que se poderia tomar como um “experimento mental”, embora tal expressão não seja exatamente adequada, visto que o filósofo que viveu no último quartel do século V e no primeiro do século VI não veio a conhecer o que viria a ser este tipo de argumento

na filosofia analítica, milênio e meio posterior a ele. De todo modo, o procedimento boeciano se assemelha àquele do geômetra que por meio, por exemplo, de linhas “hipotéticas” estende à vista o que em um primeiro momento não é evidente racionalmente. O próprio exemplo para o que fará, Boécio o toma da geometria: embora não se possa separar a matéria subjacente (*subiecta materia*) de um triângulo, ainda assim é possível fazê-lo por meio da mente, pela qual se pode especular (*speculatur*) o próprio triângulo (*ipsum triangulum*) e sua propriedade além da matéria (*propriatatemque eius praeter materiam*).

Boécio propõe um exercício *ex animo*, quer dizer, remover da alma temporariamente a presença do primeiro bem, o qual é sabido ser tanto pelos doutores e indoutos (*ex omnium doctorum indoctorumque*), como pelas religiões gentias dos bárbaros (*barbrarumque gentium religionibus*). Suspenso provisoriamente o primeiro bem, resta a questão de que, dado que todas [as coisas que têm] ser (*omnia esse*), enquanto são (*quae sunt*) [são] boas (*bona*), de que modo (*quemodmodum*) [são] boas (*bona*), possuindo ser (*esse possent*), se não defluíssem (*defluxissent*) do primeiro bem?

Aqui o autor da *Consolação* vê (*intueor*) que “o fato de que” (*esse*) [as coisas] são boas (*bona sunt*) [é] outro (*aliud*) que [o fato de que elas] são. Ou de maneira mais sucinta e direta: que as coisas são boas é diverso de que as coisas são; ou ainda, “são boas” não é o mesmo que “são”.

Donde, tome-se uma substância com os atributos de “boa” (*bona*), “branca” (*alba*), “grave” (*gravis*) e “redonda” (*rotunda*). Neste exemplo, por um lado tem-se a substância mesma, por outro seus atributos, que são a redondez, a cor e a bondade (*bonitas*). E tal é assim visto que se esses atributos fossem a própria substância, seus atributos seriam sinônimos, pois a gravidade (*gravitas*) seria o mesmo que a cor (*color*), esta seria o mesmo que o bem (*bonum*), e este último seria o mesmo que o primeiro atributo — o que a natureza não permite fazer (*quod fieri natura non sinit*). Assim, haveria separação nelas (*in eis*) entre ser (*esse*) e ser algo (*aliquid esse*), o que teria como consequência que as coisas são boas, mas não teriam o ser mesmo bom (*esse tamen ipsum minime haberent bonum*).

Fosse o caso de elas serem tão-somente boas, sem que fossem pesadas, coloridas ou extensas (*spatii dimensione distenta*), e se não tivessem qualquer outra propriedade (*qualitas*) exceptuando a de serem boas, então pareceriam ser princípio de coisas ou mais propriamente “pareceria”, pois um só é deste modo (*unum enim solumque est huiusmodi*), bom e nada mais.

Ademais, é de se perguntar como as coisas viriam a ser, dado que são compostas e não simples, sem que “isto que é somente bom” (*id quod solum bonum est*) não tivesse valido que fossem (*esse voluisset*). Assim, o primeiro bem é bom nisto que é (*in eo quod est bonum est*), porquanto é (*quoniam est*), ao passo que se diz serem boas (*bona esse dicuntur*) porque o ser delas (*esse eorum*) deflui da vontade do bem (*boni voluntate defluxit*). Donde, o primeiro bem é bom nisto que é, porquanto é (*primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est*), enquanto o segundo bem (*secundum bonum*) também é ele mesmo bom (*ipsum quoque bonum est*) porquanto flui disto cujo ser mesmo é bom (*quoniam ex eo fluxit cujus ipsum esse bonum est*). Do primeiro bem flui o ser mesmo de todas as coisas e ele é tão bom a ponto de ser dito bom nisto que é (*in eo quod est*). O ser delas mesmas (*ipsum igitur eorum esse*) é bom (*bonum est*) e doravante, pois, [é] nisto (*tunc enim in eo*).

Ainda resta, porém, um problema, pois mesmo que as substâncias sejam boas nisto que são, daí não implica que sejam semelhantes ao primeiro bem (*non sunt tamen similia primo bono*), pois qualquer o modo que as coisas sejam (*quoquo modo sint res*) o próprio ser delas não é bom (*non [...] ipsum esse eorum bonum est*), ainda que, vejam só, o ser mesmo das coisas (*ipsum esse rerum*) não poderia ser (*non potest esse*), a menos que proviesse ou defluísse do primeiro ser (*nisi a primo esse defluerit*), isto é, do bem (*id est bono*), donde o próprio ser [das coisas] é bom (*idcirco ipsum esse bonum est*), mas não é similar àquele pelo qual é (*nec est simile ei a quo est*).

Aquele pelo qual as substâncias são (boas), qualquer o modo que seja (*quoquo modo sit*), é bom (*bonum est*) nisto que é (*in eo quod est*), pois não é outro senão bom (*non enim aliud est praeterquam bonum*). Já no tocante à substância, até poderia ser boa (*bonum fortasse esse posset*), porém não poderia ser boa (*sed bonum [...] esse non posset*) nisto que é (*in eo quod est*).

Até seria possível dizer que participassem do bem, só que seu ser mesmo, o qual as substâncias não teriam por meio do bem, elas não o poderiam ter como bom.

Extraído o primeiro bem delas, por uma operação da mente ou do entendimento, mesmo que se as tomasse como boas, não seria possível considerá-las boas nisto que são e nem poderiam existir em ato sem que o verdadeiramente bom as produzisse (ou criasse), donde Boécio conclui que o ser das substâncias é bom, porém o que flui do bem substancial não lhe é semelhante — embora Deus crie o homem a sua imagem e semelhança, passagem do *Gênesis* com que Boécio jamais parece lidar. E mesmo no caso em que se pudesse dizer que as substâncias são boas, elas não poderiam ser boas nisto

que são a não ser que fluíssem do primeiro bem, porque, ao mesmo tempo, teriam sido (engendradas) fora do bem e não teriam sido (engendradas) a partir dele, visto que o primeiro bem é o ser mesmo, o bem mesmo e o ser bom mesmo — ponto interessante para quem busque na filosofia de Boécio parte de uma embriologia da doutrina dos transcendentais, visto que aqui bem e ser são ditos coextensivos, de maneira inequívoca, mesmo que o termo “coextensivo” não apareça na pena de Boécio.

Passando agora à parte final do texto do *de Hebd.*, Boécio esclarece dois pontos. No primeiro ponto, ele afirma que as coisas brancas não são brancas nisto que são. Poder-se-ia dizer que não são essencialmente brancas, mas apenas acidentalmente, com um *caveat*: as coisas são brancas porque fluíram da vontade de Deus para que assim fossem. Onde, Boécio separa, de um lado, o ser e, de outro, o ser branco. E Deus faz com que as coisas sejam brancas sendo (essencialmente) bom, mas ele mesmo não é branco. Logo, segue-se da vontade do bem que as coisas sejam boas nisto que são, mas a propriedade da brancura se segue daquele que não é branco. Paralelamente, algumas coisas são brancas seguindo a vontade daquele que não é branco, mas todas são boas nisto que são seguindo a vontade daquele que, sendo bom, assim quis. No segundo ponto, o autor da *Consolação* desfaz o engano de quem diante da afirmação de que todas as coisas são boas daí depreendesse que todas as coisas são justas, visto que foi o próprio justo quem quis que elas fossem. Porém “ser bom” diz respeito à essência (*esse essentiam*), enquanto “ser justo” diz respeito à ação (*esse actum respicit*). Em Deus o mesmo é ser e agir (*idem autem est in eo esse quod agere*) e, pois, “ser” e “ser justo” são idênticos (*idem igitur bonum esse quod justum*). Já para nós não é o mesmo ser e agir (*nobis vero non est idem esse quod agere*), visto que não somos simples (*non enim simplices sumus*). Ou seja, para nós não é idêntico “ser bom” e “ser justo” (*non est igitur nobis idem bonis esse quod justus*), mas é idêntico todos sermos nisto que somos (*sed idem nobis est esse omnibus in eo quod sumus*). Somos todos bons (*bona igitur omnia sumus*), mas não justos (*non etiam justa*). O bem é mais amplamente geral (*amplius bonum quidem generale est*), o justo é especial (*justum vero speciale*) e a espécie não descende a todos (*nec species descendit in omnia*). Portanto há as coisas justas (*idcirco alia quidem justa*), outras não (*alia aliud*), todas boas (*omnia bona*).

Alguém poderia objetar que este trabalho versou mais sobre Jan Aertsen e Pierre Hadot do que sobre Boécio (embora sempre que a obra de ambos estivesse em questão o assunto fosse o fundo histórico do universo mental e histórico-filosófico do autor da *Consolação*). Usei a palavra “mental” e aqui cabe tratar de outra possível objeção, quer se a formule, quer não, e a mesma é útil para esclarecer outro ponto metodológico (isto é, de abordagem); há uma distinção mais ou menos clássica entre o que por vezes se chama de história das mentalidades — na qual está inscrita até a obra e proposta educacional de Mortimer J. Adler, que falava nas “grandes questões”, na “grande conversação” e nos “grandes livros” —, história da filosofia e filosofia mesma. A cadeira universitária para a qual este trabalho é submetido não é a de “filosofia pura” (como se isso existisse), nem é a de história das mentalidades. Mas mesmo assim o que daqui resultou, no fim das contas, perpassou essas três regiões. Antes, porém, de lidar diretamente com as duas objeções levantadas acima, é forçoso notar que Boécio, não só filósofo, mas também “cônsul” ou “adido” cultural da Antiguidade Clássica nos estertores da Antiguidade Tardia, tinha um projeto de translação e tradução que passa por uma fase propedêutica relacionada ao *quadrivium* e ao que se veio chamar em algum momento de educação liberal — naquele sentido de que seria direcionada aos homens livres ou talvez “libertos de (alguma) ignorância”. Aqui vem à mente a passagem já cansada e batida do *Mênon* em que Sócrates ensina algum conteúdo geométrico a um escravo, como também a inscrição do pórtico da Academia platônica onde não entraria quem não soubesse geometria — e, talvez, não tivesse uma educação que o capacitasse para a contemplação de proporções e razões ou razão; ora, essa passagem em que o Sócrates platônico começa a expor a doutrina da reminiscência, reaparece no texto da *Consolação*, em que Dama Filosofia faz com que o filósofo agrilhado lembre de tudo o que esquecera. Embora o *de Hebdomadibus* não pareça adumbrar a doutrina da reminiscência, este opúsculo é escrito em um estilo escolar ou literário próximo ao “modo dos geômetras” e já no primeiro axioma (embora alguns não o tomem como axioma) distingue as concepções *hoi polloi*, ou melhor, dos comuns em contraposição às concepções dos doutos — isto é, a dos que provavelmente tiveram uma “formação liberal” e se aproximaram de textos e problemas filosóficos.

Todo esse rodeio excursivo para se voltar às duas objeções do início, que poderiam ser respondidas com uma pergunta: como lidar com um texto filosófico pondo-se à parte

a mentalidade não do povo à época, mas o espírito que anima as discussões e querelas filosófico-culturais do *Zeitgeist* em que este autor está inserido?

Aertsen, de um lado, permite inscrever Boécio numa história de longa duração, que é a da formação paulatina e acidentada disto que um dia se chamou de “doutrina dos transcendentais” (assim como McDonald, que aparece pouco nesta dissertação, insere Boécio na diacronia disto que o professor americano chama de “metafísica do bem”). Já Hadot, cujo artigo de 1970 sobre a questiúncula do significado de *forma essendi* virou aqui tema de exposição e discussão quase pormenorizada, insere Boécio, em seus trabalhos da década de 1960 e do início da de 1970, numa história de “curta duração” que forma uma tradição filosófica de reinterpretação da filosofia de Plotino que liga Porfírio a Vitorino e Boécio. Uma outra questão, que não temos ainda como abordar, é o papel de intermediação, tanto de influenciado, como de fonte de influência, exercido por Agostinho, tomado como autoridade por Boécio no início de seu *de Trinitate*.

Voltando a Hadot e a sua hipótese de que o autor do comentário anônimo ao *Parmênides* é Porfírio, cabe dizer que mesmo que ele esteja errado e tal escrito seja, por exemplo, de origem médio-platônica, ainda assim se poderia analisar não a dependência necessariamente direta dos “tratados teológicos” de Vitorino e Boécio, mas a dependência genética de uma mentalidade “ontológica” (de um certo tipo de discurso sobre o ser, com características bastante específicas e que refletem uma certa cosmovisão ou visão de mundo). Ora, se uma leitura a-histórica e “estrutural” do texto é cega e insuficiente — Boécio jamais explicita o que quer dizer com *esse*, *id quod est* e *forma essendi*, talvez por pressupor que sejam noções já adquiridas pelos doutos —, o que resta ao intérprete tentativo se não recorrer a uma história de certos tipos de mentalidade nos limites textuais e exotéricos (jamais “orais” e esotéricos)? Assim, tem-se o *corpus* platônico e aristotélico, suas inovações, suas filosofias próprias (mesmo que Platão nunca fale em seu próprio nome), e se tem também, dentro desse próprio *corpus* (e em outras fontes) uma série de fragmentos doxográficos que apontam para uma mentalidade pré-platônica e pré-aristotélica do que é a recepção por Platão do esforço filosófico ou filosofante que o influenciou e que preparou o ambiente mental (*mens*, curiosamente relacionado à memória) com que Platão mesmo lida, que é basicamente o dos pré-socráticos (*physiologoi*), o dos sofistas, o de Sócrates e dos escritores de *sokratikoi logoi*, o de seu coetâneo Isócrates, sem contar a tradição poética e política que o rodeia. Assim, o universo mental de um filósofo não é o de uma ilha de que ele é solitário rei. Todo texto, portanto, mesmo que integral, é o composto de fragmentos mentais e histórico-coletivos.

De todo modo, o que foi possível alcançar com esta dissertação? Alguma solução, alguma aplicação, algo que mudará a vida das pessoas? Não, o que se alcançou aqui consiste em uma série de apontamentos para o que pode ser um modo de se fazer filosofia hoje, a despeito do otimismo insuperável dos que a consideram morta, sepultada e superada. Trata-se aqui de propor não um desterro, mas de se considerar a filosofia como um exercício vivo de especulação e contemplação, do qual temos um vasto *corpus*, atualizado constantemente por filólogos e estudiosos em geral que se espera não considerarem o seu ofício o de desenterrar o passado morto de homens pré-científicos e “desatualizados”, que nada sabiam das “ciências duras” e das matemáticas e, por isso, nada têm a contribuir com o avanço da ciência e, portanto, o seu estudo é de um atraso atroz, de uma mentalidade de museu de mausoleus, de ídolos de um passado romantizado, que, para usar as palavras de Cálicles contra Sócrates, não deveria ser preocupação ou afazer de homens adultos — lembrando que Cálicles dizia isso sobre a filosofia mesma. E é aqui, diante dessas acusações, em que podemos encontrar o papel da filosofia, como exercício intelectual — para alguns até espiritual, no sentido de envolver a vida do fulano como um todo —, no qual se pode ter uma “visão sinóptica ou de todo” quanto a todas as disciplinas do conhecimento, não sendo por outra razão que quando um matemático se põe a questão “o que é a matemática?” ele está entrando no campo meta-teórico da filosofia da matemática (e o mesmo se pode dizer a respeito de todas as áreas do conhecimento).

Seja como for, como isto se trata das conclusões de um trabalho sobre a latinização de um certo vocabulário grego, apliquemos o que foi dito acima ao caso em questão. Platão, Aristóteles, Plotino, Porfírio, Vitorino, Agostinho, Boécio podem nada ter a acrescentar quanto às questões científicas, tecnológicas, prementes do dia. Mas isso só é assim porque eles já acrescentaram o que tinham de acrescentar, sua contribuição já está dada, só que a substância de sua contribuição não é algo certo e mesmo aqueles que deles se distanciam, no mais das vezes, tomam distância e marcam posição contra espantalhos ou caracterizações engessadas de suas filosofias, de seu vocabulário, que historicamente parte de um léxico estabelecido por *hoi polloi* para se tornar filosofante e instável (pensemos em que Platão e Aristóteles queriam dizer por *einai*, *ousia*, *eidos* e o que os latinos queriam dizer por *esse*, *essentia*, *substantia*, *forma*) e a implicação que esses termos adquiriram agora em nosso vocabulário ordinário de hoje, ou mesmo filosófico e científico. Quando um físico teórico ou um “matemático puro” pensa, eles podem até traduzir seus pensamentos para uma linguagem simbólica de tipo lógico-matemática, mas

suas noções comuns e sua visão de mundo não partem de um *blank slate* linguístico a-histórico e a-filosófico.

O objetivo deste trabalho que ora apresento a um departamento de filosofia não era resolver um problema em Boécio, em filosofia antiga ou medieval, mas apontar para um certo quadro constitutivo de conceitos, os quais sofreram uma *translatio*, uma revolução de um mundo cultural e filosófico para outro.

Mas para além de uma tomada de posição metodológica e metafilosófica, quais foram os ganhos específicos que se poderia apresentar aqui depois de um período de quase quatro anos? O primeiro deles diz respeito ao mistério que envolve o próprio título póstumo dado ao opúsculo hebdomadário, o qual se extrai de duas passagens do preâmbulo desse texto que, sendo uma missiva ou não, apresenta-se como um diálogo ao mesmo tempo interno e interlocutório, afinal Boécio visa partilhar a especulação que mantém consigo mesmo, a qual não partilha com o vulgo, que é mais afim do que não é sério e do que é risível. O segundo gira em torno do próprio problema que Boécio ataca no opúsculo, embora muitas coisas ainda não estejam claras (como, por exemplo, a leitura que alguns como de Rijk e Savian Filho fazem dos termos do segundo axioma, como se *esse* fosse sinônimo de *forma essendi*, em decorrência do empréstimo que fazem do *de Trinitate*, no qual ser é tomado como forma); o que significam as frases *in eo quod est*, “nisto que é”, e *in eo quod sint*, “nisto que são” e como interpretá-las? De todo modo, é interessante que na recepção de Platão e Aristóteles, Boécio acabe rejeitando por absurdo que as substâncias sejam boas, quer pelo modo de participação, quer pelo modo de substância. As coisas são boas porque seu ser deflui da vontade do primeiro bem e daí se pode afirmar que são boas nisto que são, contudo não são bens substanciais, porque só há um bem substancial; e que assim sejam é explicado pelo fato de que não são nem sequer símiles ao primeiro bem (ou primeiro ser). A originalidade de Boécio se explica pela rejeição quer da solução “platonizante”, quer da solução “aristotelizante”, em prol do que se assemelha a uma doutrina da criação, sem que a noção mesma de criação esteja envolvida. A bondade inerente ao ser das coisas é explicada pela vontade não de um criador, mas de um primeiro bem (identificado a Deus); e a vontade deste primeiro bem faz com que as substâncias defluam; assim, as coisas não são ditas boas nem por participação, nem por substância, mas por volição.

I. TEXTO INTEGRAL

BÆTHIUS, *Opera omnia*. Ed. Migne. PL, 63-64. Turnhout, Brepols, [1847] 1990-1994.

II. EDIÇÕES CRÍTICAS

BÆTHIUS, *De Consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. Ed. C. Moreschihi. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig, Saur, 2000 (reed. 2005).

III. EDIÇÕES CRÍTICAS DAS TRADUÇÕES LATINAS DE BOÉCIO

ARISTOTELES, *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii...* Ed. L. Minio-Paluello. Aristoteles latinus, I, 1. Bruges, Desclée de Brouwer, [1953] 1997.

ARISTOTELES, *Categoriarum Supplementa. Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii...* Ed. L. Minio-Paluello & B. G. Dod. Aristoteles latinus, I, 6. Bruges, Desclée de Brouwer, [1966] 1995.

ARISTOTELES, *De Interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii...* Ed. L. Minio-Paluello. CPMA. Aristoteles latinus, II, 1. Bruges / Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

IV. OUTRAS EDIÇÕES E TRADUÇÕES

BOECIO, *The Theological tractates. The Consolation of philosophy*. Transl. by H. F. Stewart, E. K. Rand, and S. J. Tester. Loeb. London, Hinemann, [1918] 1990.

BOÉCIO, *Escritos (opuscula Sacra)*. Intr. e trad. de J. Savian Filho. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

BOEZIO, *Consolazione della filosofia*. Intr., trad. e note di L. Obertello. Milano, Rusconi, 1996.

BOETHIO, “Porphyrii introduction in Aristotelis *Categorias* a Boethio translata” in PORPHYRE, *Isagoge*. Texte grec et latin, trad. par A. de Libera et A.-Ph. Segonds. Intr. et notes par A. de Libera. Paris, Vrin, 1998.

V. COMENTÁRIOS MEDIEVAIS

CLAREMBALD OF ARRAS, *The boethian commentaries of Clarembald of Arras*. Ed. and transl. by D. B. George and J. R. Fortin. Notre Dame, UP, 2002.

GILBERT OF POITIERS, “*On Boethius De hebdomadibus*”, ed. N. M. Häring, *Traditio*, New York, 1953, IX, pp. 177-211.

GILBERT OF POITIERS, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*. Ed. N. M. Häring. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966.

GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boethium*. Cura et studio L. Nauta. CCCM, 158. Turnholt, Brepols, 1999.

THIERRY OF CHARTRES, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his*

School. Ed. N. M. Häring. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus* in *Opera omnia*, t. L. Commissio Leonina. Cura et studio Fratrum prædicatorum. Paris, Cerf, 1993.

TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione: commento al libro di Boezio De ebdomadibus*. A cura di C. Pandolfi. Bologna, Studio Domenicano, 1995.

THOMAS AQUINAS, *An exposition of the On the hebdomads of Boethius*. Intr. and transl. by J. L. Schultz and E. A. Synan. Washington, CUA, 2001.

THOMAS AQUINAS, *Faith, reason and theology: questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Transl. with intr. and notes by A. Maurer. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987.

TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio. Questões 5 e 6*. Intr. e trad. de C. A. R. Nascimento. São Paulo, Ed. da UNESP, 1999.

THOMAS D'AQUIN, *L'être et l'essence: le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Deitrich de Frieberg*. Présentés et trad. par A. de Libera et C. Michon. Paris, Seuil, [1996] 1999.

VI. COMENTADORES CONTEMPORÂNEOS

AERTSEN, J. A., *Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas*. Leiden, Brill, 1996.

_____, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden, Brill, 2012.

BRISSON, L., et al. (orgs.), *Porphyre. La Vie de Plotin, II: Etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, Vrin, 1992.

BROWN, L., "Being in the Sophist: A Syntactical Enquiry" in FINE, G. (org.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. Oxford, OUP, 1999, pp. 455-478.

BROWN, L., "The Verb 'To Be' in Greek Philosophy: Some Remarks" in *Companions to Ancient Thought: Vol. 3 Language*. Cambridge, CUP, 1994, reimp. 1999.

CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge: The Thaetetus and The Sophist*. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935; reimp. Dover, 2003.

GILSON, É., *Being and some philosophers*. Toronto, Pontifical Inst. of Mediaeval Studies, [1949] 1952², ed. corr.

GILSON, É., *Existência na Filosofia de Sto. Tomás*. Trad. de G. P. Machado et al. São Paulo, Duas Cidades, 1962.

GILSON, É., *L'être et l'essence*. Paris, Vrin, [1948] 1987.

HADOT, P., "La distinction de l'être et de l'étant dans le 'De hebdomadibus' de Boèce" in *Miscellanea Mediaevalia II*, Berlin, 1963, 147-53.

_____, *Porphyre et Victorinus*. Paris, Études Augustiniennes, 1968.

_____, "Forma essendi: interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce" in *Les Études Classiques* 38, 1970, 143-56.

- KAHN, C.H., *The Verb Be in Ancient Greek*. Indianapolis, Hackett, 1973 (reimp. 2003).
- _____. *Essays on Being*. Oxford, OUP, 2009.
- MacDONALD, S., “Boethius’s Claim That All Substances Are Good”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 70, pp. 245-279.
- MARENBNON, J., *Aristotelian logic, platonism and the context of early medieval philosophy in the West*. Aldershot, Ashgate, 2000.
- MARENBNON, J., *Boethius*. Oxford, UP, 2003.
- MARENBNON, J., *The Cambridge companion to Boethius*. Cambridge, UP, 2009.
- OWEN, G. E. L., “Plato on Not-Being” in FINE, G. (org.). *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. Oxford, OUP, 1999, 455–78.
- PICKAVÉ, M. (org.), *Die Logik des Transzendentalen*, *Miscellanea Mediaevalia* 30. Berlin, De Gruyter, 2003
- RIJK, L.M. “Boèce logicien et philosophe. Ses positions sémantiques et sa métaphysique de l’être” in *Atti di Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, org. Luca Obertello. Roma, Herder, 1981, 141-56.
- _____. “On Boethius' Notion of Being. A Chapter of Boethian Semantics” in *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg*, org. Norman Kretzmann, 1-29. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- ROSS, W. D. *Plato's Theory of Ideas*. New York, Oxford University Press, 1953.
- SAVIAN, J., *A metafísica do ser em Boécio*. São Paulo, Loyola, 2008.
- TAYLOR, A. E., *The Sophist and The Statesman*. Londres, Thomas Nelson and Sons, 1961.