

A FILOSOFIA DO ATO DE SER E RAIMUNDO LÚLIO (RAMON LLULL)

Esteve Jaulent

SÍNTESE – Apresentam-se, em forma de sintética perspectiva histórica, alguns dos temas principais da metafísica do ser, de modo a mostrar a articulação do pensamento filosófico desde Parmênides a Tomás de Aquino, salientando-se no fim de cada período as conquistas que ficaram em aberto. A seguir, expõe-se a metafísica luliana, afirmando-se que esta seguramente consistiria numa tentativa de continuar a especulação e o aprofundamento sobre o ato de Ser, a partir do ponto alcançado pela especulação anterior. O trabalho pode ser visto portanto como uma chave para a leitura das obras lulianas.

ABSTRACT – In historical synthetic form, some of the main items of metaphysics of being are showed. So as to show, we also see the concatenation of philosophical thought from Parmenides to Thomas Aquinas, evidencing at the end of each period the advances that can be made in the future. After that, the lullian metaphysic is resumed, saying that it certainly would consist in one attend of continuation and dipping concerning the act of Being, from the point obtained by last speculation. The work can be interpreted like a key for the lecture of lullians' works.

O objetivo desta Nota não é tanto aprofundar na Soção luliana de ato quanto mostrar como o pensamento de Raimundo Lúlio se articula com a velha corrente filosófica que, após a descoberta de Parmênides, empenha-se em fundamentar o real no Ser. Lúlio teria sido, portanto, não só um místico ou um missionário, mas um autêntico filósofo. Particularmente, para os que acreditam que o eixo do filosofar gira em torno do problema do Ser.

O trabalho consistirá numa visão sintética do pensamento dos grandes expoentes da filosofia do Ser – Parmênides, Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino – apresentando-se logo a seguir alguns traços da concepção luliana, de molde a ficar patente a inserção de sua filosofia na seqüência das descobertas anteriores.

Parmênides (540-460 a. C.)

A maior parte das dificuldades que surgem quando se pretende explicar, de uma maneira completa e unitária, a realidade e seu conhecimento pelo homem, originam-se no fato de que aquela, por ser algo atual, tem movimento e dinamismo, ao passo que o pensar humano, ao tentar explicar essa realidade, a imobiliza, escondendo sua atualidade. Este é o motivo de que estejam fadadas ao insucesso tanto as tentativas de explicar a realidade a partir do pensamento, quanto as que, limitando o universo dos entes reais ao conjunto dos entes naturais,¹ pretendem explicar o conhecimento a partir destes.

Para conseguir-se, porém, uma única explicação com validade conjunta para a realidade e para o pensamento, resta um caminho: fundamentar ambos no ato de Ser.

Parmênides foi o primeiro a perceber que tanto a imensa multidão dos entes, como as diferenças que os constituem como determinações distintas umas das outras, são. Constatou que tudo o que é, exerce um ato de ser. Foi assim o primeiro a perceber o Ser como princípio de tudo.

Seu sistema, todavia, não se pode considerar completo, porque, sem dar-se conta, conduziu toda a atenção do filosofar para a atividade de pensar, tirando importância ao objeto pensado. Ora, como não há ato de pensar sem objeto pensado, colocar a ênfase apenas no ato de pensar, aumenta a distância que nos separa do ente real, dificultando sua compreensão. Foi justamente esse desvio do bom caminho que empreendera, o que o levou a afirmar que o ser das coisas sensíveis – como também o ser das diferenças – em certo sentido não é. A partir dessa conclusão, passou a desprezar tanto as coisas quanto as diferenças.²

A noção de Ser de Parmênides resultou assim uma noção estática e imobilizadora. Conseguiu unificar tudo no pensamento a um custo enorme: o custo de perder as diferenças. Parmênides perpetra, com a sua noção de Ser, o mesmo salto que praticam todos os idealistas. Como os entes se nos entregam no pensamento, afirmam que Ser é idêntico ao Pensar. O eleata percebeu que o pensamento é a instância desde a qual nos damos conta de que as coisas são, e disso concluiu que pensar e Ser são o mesmo. “*É uma e a mesma coisa o pensar e aquilo por força do*

¹ Para os temas de Teoria do Conhecimento baseei-me em Francesc CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987.

² Parmênides consumou esse desprezo após ter dado os dois passos seguintes:

a) Deu-se conta de que o ser emerge do não-ser. “Um pássaro é pássaro, não sendo cachorro”, dizia. Portanto, não ser cachorro é solidário, em certo modo, de ser pássaro. Ser pássaro, em definitiva, emerge de não-ser cachorro. Por isso, o ser emerge do não-ser. Palavras, pensamentos e coisas, na opinião de Parmênides, são não-entes.

b) Por outro lado, as diferenças entre os entes vêm depois do ser dos próprios entes. A afirmação da unidade do pássaro, por exemplo, está antes que a afirmação de suas diferenças. Antes do “pássaro não ser o não-pássaro”, como atesta o princípio de contradição, está a afirmação “o pássaro é”. Parmênides preferiu ficar com a unidade fornecida pelo Ser.

Ora, se as determinações, as diferenças, as coisas, os entes, são não-entes, e o ser vem antes das diferenças, abandonemos essas diferenças e centremos nosso estudo no Ser que lhes dá unidade. (Para esta parte e a seguinte, dedicada a Platão, Cf. Jesus DE GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987, pp. 71-82.)

qual há pensamento”.³ O que pensamos é apenas o pensamento do que é. Se o Ser está presente no pensamento, o pensamento mesmo será o Ser. Esta conclusão de Parmênides, se não for bem entendida, dará origem a muitas confusões.

Parmênides parece concluir que o ser da coisa coincide com o pensamento porque descobre que pensar o nada é não pensar. “*Sem o ser, no qual se expressa o pensamento, não encontrarás o pensar; com efeito, fora do Ser, não há pensar nem o pode haver.*”⁴

Muitos séculos deveriam se passar até se descobrir uma formulação menos ambígua que afirmasse que tanto o ente real como o pensado têm o Ser como fundamento.

Em breves palavras, cabe dizer que Parmênides, como todos os primeiros filósofos, procurava um princípio unitário explicativo da realidade, de tudo quanto é real, e o situou no Ser. Ao identificar, no entanto, Ser e Pensar, concluiu que essa unidade procurada vem dada, estabelecida, pelo pensamento. Sem dar-se conta, colocou o acento da investigação filosófica na atividade de pensar.

É preciso reconhecer que o eleata deu um primeiro passo fundamental, que por sua vez se desdobra em três importantes descobertas. Afirmou que o Ser é o princípio de toda a realidade; que o Ser é uma atividade – constituída na sua opinião por um pensar; e finalmente, concluiu que, sempre que pensamos, pensamos algo. Três descobertas que a Humanidade não poderia ter perdido nunca mais, mas que, infelizmente, ao longo da história, a filosofia repetidas vezes abandonou.

Afastando-se da deficiente concepção parmeníada do Ser, alguns a rejeitaram de vez, e procurarão na linguagem, ou na atividade prática do homem, novas instâncias que possam dar unidade às determinações. Outros concluirão que é a sociedade, com os seus costumes, ou o homem concreto quem, ao falar, estabelece as determinações e diferenças. Protágoras, por exemplo, dirá que o homem é a medida de tudo. Afastando-se o pensamento filosófico da noção de Ser proposta por Parmênides, as determinações ficaram à mercê da subjetividade e das mudanças sociais.

Contudo, Parmênides não preservou as distinções e as diferenças entre as coisas, patentes aos olhos de todos. Por isso mesmo, veremos a filosofia continuar a sua busca racional do princípio explicativo e unitário da realidade, mas esforçando-se agora por preservar a distinção das coisas e das suas diferenças ao mesmo tempo que conserva a unidade do pensamento. Também procurará explicar melhor o Ser, definindo em quê consiste essa atividade que Parmênides identificava com a atividade de pensar. Por outro lado, caberá indagar finalmente qual pensar se identificará com qual ser? Isto é, como se correspondem a estrutura do real e a do pensamento? Compreende-se assim que será necessário também delimitar melhor o papel da inteligência, como conhecedora e ordenadora de realidades.

³ PARMÊNIDES, ZENON, MELISO (Escuela de Elea), *Fragmentos*, Aguilar, 1975, p. 52. Tradução do autor.

⁴ Id. Id.

Platão (427-347 a. C.)

Platão preferiu explicar a realidade a partir do pensamento.

Lamentava-se por Parmênides não ter dado a atenção necessária à identidade que necessariamente todo ente deve possuir. Com efeito, na opinião de Parmênides, o Ser converteria inexoravelmente – como outro Midas – todas as coisas em si mesmo. Platão queixa-se claramente, no diálogo *Parmênides*, dessa radicalidade, afirmando que “*se nos recusarmos a conceder uma forma a cada ser, não se saberá mais para onde dirigir o pensamento; pois não se admite que haja para cada um dos seres uma forma sempre idêntica*”.⁵ De fato, ao não aceitar-se uma forma sempre idêntica para cada ente, cai-se necessariamente no subjetivismo.

Platão, porém, escapará do subjetivismo dizendo que o mundo da realidade verdadeira é o mundo do pensamento, o mundo das Idéias, o mundo do *Logos*. Só nele encontra-se a identidade e a estabilidade do real. O que não quer dizer que no platonismo o mundo dos corpos não possua qualquer realidade. Tem realidade, sim, mas imperfeita e débil. A inferior realidade que possui lhe advém justamente da realidade das formas. No platonismo a realidade radica prioritariamente nas formas; vem pois do alto e torna-se mais tênue à medida que vai descendo até chegar ao nível mínimo de realidade das coisas corporais.

A idéia eleática do Ser inteligível e estático continuará pois indicando, no platonismo, a exigência originária do pensamento, mas articular-se-á agora numa multiplicidade de formas inteligíveis. As idéias ou formas platônicas determinam as possibilidades de Ser. As formas são poderes do Ser, no sentido de não implicarem qualquer contradição com o próprio Ser. Em outras palavras, existirá a forma circular e a forma quadrada, mas não pode existir a forma circular-quadrada. As formas, cada uma delas única e indivisível e situada fora das outras, dividem, a partir de Platão, o império do Ser.

O mundo sensível que nos rodeia, diz Platão, é uma imitação dessas formas. As coisas corporais não são formas, mas são semelhantes às formas. A teoria da participação platônica resolve-se pois numa imitação. As coisas copiam, por imitação, as formas, multiplicando-as.

Contudo, a participação platônica, sendo formal, será insuficiente para explicar a composição que constitui o indivíduo concreto material.⁶

Além do mais, há no platonismo uma hierarquia tal nos graus de conhecimento que no fundo será impossível conciliá-los. Da mesma maneira que, na concepção platônica, a intensidade da realidade vai se perdendo à medida que se desce em direção ao mundo sensível, também o conhecimento dessa realidade será múltiplo, conforme se tratar do conhecimento que tem lugar no mundo estáti-

⁵ *Parmênides*, 135, bc. Tradução de Mário FERREIRA DOS SANTOS, Livraria e Editora Logos Ltda. São Paulo, 1958, p. 102.

⁶ Segundo Platão, preexistia uma Idéia tanto para os gêneros, como para as espécies. Havia pois uma Idéia de “animal” e outra de “homem”. Afirmava isso, por não distinguir ente as perfeições “puras”, que podem coexistir no sujeito com qualquer outro gênero de perfeição, e as “mistas”, que as excluem, como por exemplo, “ser corpóreo”, “ser branco”, etc. Cf. Francisco P. MUÑIZ, *La “quarta via” de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios*, Revista de Filosofía, III (1944) n. 10-11, pp. 409-411.

co das Idéias, ou, por exemplo, do que é permitido às almas humanas neste mundo sensível e material, de realidade tão efêmera e passageira. Platão considera este mundo como sendo inteligível pela alma humana, só porque ele remete para a forma ou Idéia, denunciando desta maneira sua condição de aparência, e sugerindo o que não é aparência. Mas, como o homem não pode conhecer de uma maneira exaustiva as Idéias, a função do mundo sensível será apenas sugerir o transcendente. A obra platônica, no tema do conhecimento, preenche-se de metáforas e conclui que o homem converge para as Idéias, sem nunca atingi-las plenamente. Quando o discurso platônico pretende explicar a relação entre os dois mundos – o Inteligível das Idéias e o sensível – cederá lugar à narrativa mítica.

Por outro lado, a participação formal pelo mundo sensível, obriga a tornar a estrutura desse universo material idêntica à estrutura das idéias ou conceitos. Por isso, o que se predica das coisas materiais se predicará, segundo Platão, sempre por participação; isto é, como se predica o gênero da espécie, dado que a espécie participa do gênero.⁷

A participação platônica deve ser vista, portanto, como uma tentativa de reduzir à unidade a totalidade do real, sem sacrificar, como fez Parmênides, a diversidade por causa da unidade. Mas ao situar a realidade plena no mundo das Idéias, e atribuir uma realidade inferior ao mundo corporal, colocou as bases para uma concepção tal de conhecimento que implica sempre o confronto entre objeto e sujeito, o que levanta uma barreira intransponível entre Idéias e realidade.

Platão, contudo, representa um progresso na descoberta do Ser. Fragmentou a forma única principal que Parmênides tinha atribuído ao Ser, em muitas outras

⁷ Com efeito, se o homem participa de fato na "animalidade", essa participação é diferente segundo se considere a "animalidade" no indivíduo concreto ou na essência abstrata de homem. Na essência abstrata, "animal" corresponde ao gênero, é pura possibilidade e significa o todo. Na composição do indivíduo humano concreto, todavia, não sucede assim. O composto humano concreto é um todo formado por duas partes realmente distintas, uma matéria, que é potência real – o corpo –, e uma forma que é ato – a alma – ambas as partes em conjunto concorrendo para a constituição da substância corpórea. Ora, de onde tiramos as notas de "animal" – gênero – e de "racional" – diferença específica – que constroem a definição da espécie homem? De modo algum poderia-se entender que "animal" corresponda à matéria e "racional" à forma, pois se podemos predicar ambos da espécie – podemos dizer "o homem é animal" e "o homem é racional" – não podemos dizer que "o homem é o corpo", nem que "o homem é a alma". Pois bem, é justamente isto que fez Platão ao afirmar que "o racional bipede é uma forma".

Tomás dirá que o correto é tomar "animal" – o gênero – da parte material na substância, e "racional" – a diferença específica – daquilo que é formal nela. A natureza sensitiva, ou "animalidade", é de fato a matéria ou o suporte da natureza intelectual, ou "racionalidade", que constitui a diferença específica do homem. "Sicut enim in genere substantiae, differentia, quae praedicatur de genere, et advenit ei ad constitutionem speciei, comparatur ad ipsum ut actus et forma, ita etiam in aliis definitionibus. Non enim est intelligendum, quod differentia sit forma, aut genus sit materia, cum genus et differentiae praedicentur de specie, materia autem et forma non praedicentur de composito: sed hoc dicitur, quia genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale. Sicut genus hominis est animal, quia significat aliquid habens naturam sensitivam; quae quidem materialiter se habet ad naturam intellectivam, a qua sumitur rationale, quae est differentia hominis. Rationale vero significat aliquid habens naturam intellectivam. Et inde est quod genus habet differentias potestate, et quod genus et differentia proportionantur materiae et formae, ut Porphyrius dicit. Et propter hoc etiam hic dicitur "quod actus", idest differentia, praedicatur "de materia", idest de genere; et similiter est in aliis generibus." (In VIII *Metaph.*, lect. 2, 1697)

das quais os entes participariam em maior ou menor grau, determinando-se assim os graus de perfeição em que o real se encontra hierarquizado. No platonismo todas as formas – a do movimento, a da unidade, a da atividade, a do repouso, a da identidade, e até a do não-ser e infinitas mais – situam-se na ordem do ser, pois, como já foi dito, são possibilidades de Ser.⁸

Aristóteles (384-322 a. C.)

Para Aristóteles, o Ser é o princípio constitutivo do real. Tudo quanto é real, o é pelo Ser, mas, logo a seguir, o filósofo descobre duas maneiras de ser real que se combinam em todas as coisas: o real atual e o real potencial. O real atual é o que existe presentemente, enquanto que o real potencial, embora possa ser pensado, não existe presentemente. Esta divisão da realidade em atual e potencial servirá para fundamentar as determinações do ser. Assim Aristóteles não precisa mais cancelá-las e dizer, como fez Parmênides, que só existe verdadeiramente o Ser.

Aristóteles articula o Ser com a multidão de entes determinados e móveis, dizendo que o movimento é também um ser, um ser atual. O movimento, na definição aristotélica, é o ato do ente que está em potência, e na medida em que se encontra em potência. O movimento permite atualizar, portanto, uma forma que se encontra em potência no ente, delimitando uma nova presença, manifestando o ser sob uma nova determinação.

Aristóteles, rejeitando a teoria platônica das formas ideais e preexistentes, colocou-as nos entes como seus princípios constitutivos. Descobre pois a atualidade das formas, quer das que existem no ente natural, constituindo-o, quer das que se encontram no pensamento: as formas pensadas. É dele a conhecida frase segundo a qual o ente – aquilo que tem ser – diz-se em diversos sentidos, não equivocados, que se podem reduzir a dois: o ente referido ao real, e o ente referido à expressão verdadeira, seja esta pensada ou falada. Dois sentidos do termo ente, pois: o ente real e o ente-verdade.

Esta distinção é importante, pois se refere a duas ordens distintas: a ordem real e a ordem do pensamento.⁹ A afirmação “os homens mortos não existem”, é uma proposição verdadeira; trata-se de um ente-verdade. Já a pergunta “qual é maior: o número dos homens mortos ou dos homens vivos?”, situa-se no plano dos entes reais. Não se deve confundir os dois planos ou ordens, pois em cada um deles o termo ser tem um sentido diferente.¹⁰ Ao se responder, por exemplo, que “é maior o número dos homens vivos pois os homens mortos não existem”, incidir-se-ia neste erro, ao usar-se da ambigüidade do termo ser.

Esta distinção aristotélica permitirá a separação da metafísica e da lógica. A lógica trata do ente enquanto verdadeiro e a metafísica do ente enquanto ente. O

⁸ Para explicar a distinção entre as formas, Platão terá de admitir a mútua comunicação entre elas.

⁹ Para esta parte, Cf. Alejandro LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, pp. 236-262.

¹⁰ Há contudo uma relação entre os dois sentidos do ente. Um é o fundamento do outro. Se digo que “a maçã é verde”, essa proposição será verdadeira se a maçã for realmente verde. A forma verde, atual, da maçã é pois o fundamento da proposição “a maçã é verde” ser verdadeira. Portanto o *verum transcendental* é o fundamento do *ente ut verum*.

ente verdadeiro situa-se pois no âmbito lógico-semântico e será estudado amplamente pela filosofia analítica.

A seguir, Aristóteles dirá que tanto o ente real como o ente verdadeiro podem ser atuais ou potenciais, e afirmará que o princípio de contradição só tem validade se referido ao ente atual. É fácil achar exemplos para o primeiro caso. Para o segundo – o ente-verdade-potencial – basta reparar que podem ser verdadeiras duas proposições contraditórias; por exemplo: “estes alunos poderão ser filósofos” e “estes alunos poderão ser não-filósofos”. O princípio de contradição, só tem validade quando as proposições possuem o verbo ser em tempo presente. Aristóteles descobre assim que o princípio de contradição está ligado à atualidade do ser.

A partir disso, está aberto o caminho para identificar a substância, o ente de maior atualidade. Aristóteles partirá da linguagem, isto é, do mais externo para o mais interno, pois entende que o ser das coisas, captado pelo pensamento, viabiliza-se sempre no âmbito da linguagem. De fato, pensamos com palavras; pensamos as propriedades dos entes atribuindo predicados a sujeitos. Aristóteles parte, pois, da predicação. Os predicados, porém, têm uma atualidade inferior à dos sujeitos. Ao formular o juízo “a maçã é verde” atribui-se a cor verde ao sujeito maçã, e o princípio de contradição rege este juízo, pois a maçã não pode ser verde e vermelha ao mesmo tempo. Mas em tempos diferentes, sim; o que significa que o sujeito maçã deve ser mais atual que seus atributos. O sujeito, portanto, é mais duradouro que seus predicados. Aristóteles alcança assim um sujeito real, ao qual chamará de substância, como sendo o mais intensamente atual.

O princípio de contradição rege também as substâncias; mas nesse caso deve ser formulado de outro modo. Dir-se-á que “a maçã não pode ser e não ser ao mesmo tempo”. Além do mais, Aristóteles declara existirem diversos níveis de substâncias, umas mais atuais que as outras: as corrompíveis e as que são geradas; as espirituais, etc.. Portanto, se há diferentes níveis de atualidade, deverá haver uma substância que seja mais atual que todas, cuja atualidade seja completa, isto é, que careça de toda potência,¹¹ e na qual se cumprirá o princípio de contradição em toda a sua plenitude. Este caminho levou Aristóteles até o motor imóvel, o Ato Puro, Deus.

Aristóteles apresenta desta maneira um conjunto de realidades substanciais e acidentais em cada um dos três âmbitos da realidade – o mundo da palavra, o das idéias e o da natureza – possuindo cada uma delas diversos graus de atualidade. Ao mundo das substâncias corresponderão no nosso pensamento as definições e, em geral, a ciência regida pela lógica. Mas a identidade, a necessidade que as coisas têm – substâncias e acidentes – não é a mesma em cada caso. Uma será a lógica do ser vivo, outra a da pedra; e entre os seres vivos, uma será a lógica que rege as ações humanas e outra a que rege as ações animais. Suas atualidades são diferentes.

Do mesmo modo, a identidade, a necessidade, a determinação, a estabilidade que se encontra no âmbito do pensamento, também não será a mesma em cada

¹¹ Sobre a causalidade de uma perfeição única da qual outros a recebem em parte, cf. Francisco P. MUÑOZ, *opus cit.* *Revista de Filosofia*, III (1944) n. 10-11, pp. 387-433 e *Revista de Filosofia*, IV (1945) n. 12, pp. 51-102. 409-411.

pensamento. Por isso, se o princípio de contradição estabelece uma lógica para as idéias e outra para os entes da natureza, isso não significará que essas duas lógicas sejam idênticas. Com outras palavras, no aristotelismo, a ordem e a conexão das idéias não é idêntica à ordem e à conexão que se encontra nas coisas. Mas há ordem e conexão nos dois casos.

Muito se avançou na descrição do Ser. Aristóteles se aproxima bastante daquela primeira unificação buscada pela filosofia, pois consegue encarar a multidão dos entes – do menos atual ao mais atual, o Ato Puro – sob uma única perspectiva: a perspectiva do Ser. Contudo, embora tenha conseguido uma unidade nessa concepção, percebe-se que encontra certa dificuldade em ver de que maneira essa unidade se realiza no mundo real. Tendo acertado em colocar a forma intrínseca ao ente, situa, como Platão, a origem do ser na forma; fecha o ser na forma, não explicando o porquê da existência de formas diferentes umas das outras.

Para Aristóteles, o ser chega aos entes pela forma. Mas não esclarece adequadamente como isso se dá. Aristóteles permanece num formalismo entitativo. Cumpre distinguir melhor a forma do ato. Às vezes, tem-se a impressão de que, ao seu ver, as formas antecedem ao ato.

Ato e forma se equivalem só num certo sentido, pois como os autores posteriores deixarão patente repetidas vezes, o ato se exerce sempre desde uma determinada forma. Mas é só. A forma carece do ato de ser para ser forma, pois o Ser é o ato de todos os atos. A concepção aristotélica do ato permanece sob a ótica da substância, e em última instância, da forma. Fechando desta maneira o ato de ser na forma, Aristóteles não tira da sua noção de ato tudo quanto poderia tirar. O ato, em si mesmo considerado, é atualidade, atividade, e poder ilimitados. A riqueza do ato é infinita e, assim, tanto pode estabilizar a substância na sua forma, como aperfeiçoar o ente mediante sua operatividade. Só a título de exemplo, observe-se que o ato, na substância, fecha-a em si mesma; mas o ato no pensamento, abre a substância para os outros entes, fazendo-a sair de si para ser mais.

Além do mais, ao fechar o ser na forma de cada ente, Aristóteles fecha também a atividade do ente nos limites da forma. A finalidade dessa atividade será pois a forma. Por este caminho não se explica convenientemente a conexão das atividades de todos os entes. No aristotelismo, cada substância possui todos os elementos necessários que lhe permitem ser e agir, e subsiste separada por um fosso de todas as outras. O conjunto das substâncias aparece como um sistema no qual cada ente finito tem em si mesmo a sua explicação.

Qual seria na concepção de Aristóteles o princípio unificador das substâncias? A resposta é: um princípio extrínseco a elas, causa eficiente de todos os movimentos e causa final de todos eles: o Primeiro Motor. Mas este é um Ato Puro, e só; isto é, um ato a mais entre os outros, apenas privilegiado pela sua condição de ser o fim de tudo.

Será preciso ainda mostrar a realidade de uma dependência bem mais profunda e intrínseca de cada ente com seu princípio unificador, a dependência de todas as substâncias em relação ao Ser.¹² Será preciso estabelecer o Ser como prin-

¹² Cf. Bernard MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'etre d'après Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain, 1963, p. 15

cipio de tudo, da multidão de coisas que são, foram e serão e também das que poderiam ser e nunca serão.

Para tanto, haverá que romper com o formalismo grego e situar o Ser antes das formas. O Ser é antes da forma. A identidade do ente provém do Ser, não da forma; por isso, conhecer os entes é conhecer seu ser, embora sempre que encontrarmos um ente existente, será existente numa determinada forma, e conheceremos seu ser ao conhecer sua forma.

O Ser é o princípio da identidade do real, dessa necessidade de serem iguais a si próprios, tanto os entes naturais como os pensamentos. O Ser sustenta o ente e seu agir, portanto, a ele deve creditar-se a estabilidade de cada pensamento. Uma boa noção de ato de ser esclarecerá o que é o conhecimento, e por sua vez, quanto mais se saiba o que é conhecer, poder-se-á falar do ser com maior exatidão.

Tomás de Aquino (1224/5-1274)

Tomás aplicou a doutrina do ato e da potência ao plano transcendental do Ser, superando o formalismo.

O Ato Puro de Ser, o ente que é o Ser (*Esse*) por essência, tem poder, diz Tomás, para ser causa de tudo o que pode ser. Tem pois uma potência ativa infinita. Esta causa é única, e é causa de todo o ser (*causa totius esse*).¹³

Sendo o *Esse* por essência – Deus – a sua própria operação infinita de conhecer, conhece-Se infinitamente pela sua própria *essência* e portanto conhece também a imitabilidade do seu *Ser*; isto é, as infinitas maneiras que seu *Ser* pode ser participado por outros. Desta maneira, forma em Si mesmo as idéias de todas as coisas que nada mais são que os possíveis modos de imitação. Ouçamos a Tomás: “*Ipsse (Deus) enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tale creatura cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae.*”¹⁴ As idéias divinas são, pois, os princípios de possibilidade de todas as coisas, isto é, de todas as *essências* e Deus é o fundamento ativo da possibilidade ideal do ser finito.

As *essências* correspondem pois ao pensamento divino na medida em que, conhecendo-Se Deus a Si próprio e as possibilidades de ser imitado por uma criatura, conhece também essa criatura. Contudo, o fato de uma *essência* ser posta na realidade ou permanecer como mera possibilidade no Pensamento divino dependerá exclusivamente da vontade criadora de Deus, fluindo todo *ato de ser* finito, criado, ao modo de uma emanção voluntária, do *Ser (Esse)* infinito de Deus.

Portanto, segundo Tomás, a Criação é uma difusão para o exterior da atualidade do próprio *Ser* divino à medida de suas idéias. “*Primum actus est universale*

¹³ Cf. Ignacio GUIU, *Ser y Obrar*, PPU, Barcelona, 1991, p. 101.

¹⁴ Cf. *Summa Th.*, I q. 15 a 12.

principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia prae-habens... Unde participatur a rebus non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius".¹⁵ Observe-se que Tomás diz que o ato de ser que flui de Deus para constituir o ente finito é parte e não é parte. No ente finito, o ato de ser finito é parte com a essência deste. Todavia, não é uma parte do Ser universal, pois este não tem partes, mas uma contração do mesmo segundo a medida da essência. Brevemente, Deus, ao criar um novo ente fazendo-o participar do Ser, põe simultaneamente também na realidade a sua *essência*, porque ela tem de ser proporcionada ao ser recebido: "*Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus sicut est unus actus influens omnes actus participatos.*"¹⁶

Em cada ente finito, seu ato de ser é ato com relação à essência. Isto significa que a essência das coisas é potência com relação ao ser (*potentia essendi*), isto é, não é nada fora do ato de ser que a atualiza. As essências não são nada antes de receberem o esse, a não ser que as consideremos na imanência do *Esse* criador, no qual não se distinguem da Essência criadora.

Com relação à constituição dos entes finitos, Tomás aceita e ultrapassa o hilemorfismo de Aristóteles ao afirmar que a forma dos corpos não é o ser, mas apenas princípio de ser,¹⁷ com o qual fica definitivamente esclarecido que o ser não é, como a forma, parte da essência. Assim fazendo, Tomás desloca o par ato-potência da ordem essencial (predicamental ou formal), situando-o na ordem do ser (transcendental ou real). Portanto, o ato de ser finito é o Ser (*Esse*) participado, e a essência finita é a potência atualizada por esse ato finito de ser; portanto, determinada e constituída como tal pelo próprio ato.¹⁸

Além do mais, todas as perfeições e toda a operatividade – potências e atos – dos entes tornar-se-ão realidade pelo ato de ser. O ato de ser, na concepção tomista, sustenta pois o ente, realizando-o como ente, e sustenta também cada potência e cada ato desse ente. O Ser é, pois, o ato de todo ato.

Tomás supera assim o formalismo, porque na sua concepção, a forma só é ato na medida em que está atualizada pelo Ser. Portanto, em relação ao Ser, a forma é potência.

Resumindo. Todo ente finito exerce o Ser de um modo parcial, participa do Ser – participação transcendental – e por conseguinte, depende do *ser* (ato de ser finito) para ser, e da *essência* para ser o que é. O ser é pois o princípio atual e a essência, o princípio potencial do ente finito. Ora, para que todos os entes se conservem no seu ser, é necessário que o Ser (*Esse*) divino os sustente continuamente no seu ser e no seu operar.

Mais um importante passo foi dado nesta já velha caminhada do pensamento filosófico atrás do princípio unificador do real. Tomás, ao diversificar as substân-

¹⁵ Cf. *STHEOL*, I q 75 a 5.

¹⁶ id. id.

¹⁷ Cf. *C. G.*, I, c. 27, n. 252: "Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium."

¹⁸ Cf. Ignacio Guiv, *opus cit.*, PPU, Barcelona, 1991, p. 71.

cias do ponto de vista do Ser, consegue explicar satisfatoriamente a diversificação das espécies. Com efeito, nem a participação formal platônica, nem a participação predicamental aristotélica podiam esclarecer a origem da multiplicidade das espécies por não ultrapassarem a univocidade formal.¹⁹ Não se pode esquecer que não basta uma participação, em maior ou menor grau, de uma perfeição qualquer para estabelecer-se uma graduação específica. Por exemplo, por ser mais ou menos branco não se deixa de pertencer à espécie brancura. Ora, quando é a própria forma ou essência a ter graus, por participar mais ou menos do ato de Ser, então sim que ocorre a diversificação específica. Essa participação porém não é mais unívoca mas análoga; todavia já permite a comparação das essências entre si. Até Tomás, as essências não eram comparáveis, pois eram consideradas exclusivamente do ponto de vista da *quiddidade*, agora, uma vez reduzida a multiplicidade formal à unidade, podem já todas elas serem consideradas na sua relação com o Ser.²⁰

A filosofia deverá contudo continuar a sua procura aprofundando-se cada vez mais na atualidade do Ser. Seria preciso pôr à luz a estrutura dessa atualidade característica íntima do Ser, origem de toda a causalidade. Tomás já salientou que a noção de ato tem uma dimensão dinâmica, agora será preciso penetrar ainda mais no dinamismo intrínseco a toda perfeição, pois já se sabe que o ato de Ser é o ato de todas as perfeições. Em boa parte, esse dinamismo consistirá em comunicar-se, expandir-se o ato para fora de si. É próprio da natureza de qualquer ato comunicar-se tanto quanto for possível; comunicar aquilo que se é. Mas, por quê? e como?

Em relação ao pensamento, Tomás afirmará que é uma operação da pessoa espiritual pela qual expressamos aquilo com o que previamente nos tínhamos identificado, graças à natureza espiritual do ser humano, aberta a todos os entes. Conhecer, é, pois, um ato expressivo que consiste em dizer o que se é. Será necessário aprofundar mais na natureza do conhecimento abstrativo e mostrar como não só alcança o nível da essência mas também o ser. Será necessário pôr em evidência o mecanismo da conversão para a imagem, mostrando como já na simples apreensão vê-se necessariamente a essência realizada no concreto singular.

Em resumo, faz-se necessário penetrar mais no significado desse íntimo dinamismo que atribuímos ao Ser. Desvendar por que motivo, quanto mais perfeito for o ser do ente, tanto mais a sua atualidade se concentra em si mesmo, tornando-se mais espiritual. Em definitiva, conviria penetrar mais profundamente em duas importantes questões: o sentido dos atos imanentes; e o sentido da perfeição dos entes.

Em decorrência dessa maior penetração no sentido da imanência, que acabará revelando a natureza do seu conteúdo, deveria levar-se às suas últimas conseqüências a tese tomista da fundamentação da consciência no ser. Essa tese reclama também um maior desenvolvimento em outros dois temas: a interpretação

¹⁹ A participação predicamental de um predicamento é unívoca, mas a participação predicamental do ente é análoga. Cf. Bernard MONTAGNES, *opus cit.*, p.67-69 e a *Table de concordance des arguments contre l'univocité des noms divins*, no Anexe II.

²⁰ Cf. Bernard MONTAGNES, *opus cit.*, p.106-107.

do conhecimento a partir do ato de ser, e um aprofundamento no conceito de pessoa humana.

Ainda com uma formulação mais sintética, poder-se-ia dizer que a tarefa da filosofia deve caminhar no sentido de esclarecer a metafísica do ato. Com palavras de Cornélio Fabro: “A tarefa do tomismo do futuro parece que deve ser, antes de mais nada, penetrar na exigência da proclamada imanência, trazendo-a dentro do problema essencial do pensamento, que é a fundamentação da consciência no ser, e do finito no Infinito: esclarecendo ao mesmo tempo porque o homem se procura no ser, e porque o ser se ilumina no homem, alicerçando-se assim os princípios próprios da metafísica do ato.”²¹

Raimundo Lúlio (Ramon Llull) (1232/3-1316)

Como diz Serverat, a meditação sobre o Ser é a primeira palavra do lulismo,²² o fundamento de todo seu edifício doutrinal. Lúlio começa seu enciclopédico *Libre de Contemplació* exortando todos à alegria, pelo fato de irmos a saber que Deus se encontra no Ser.²³ Estes primeiros capítulos do *Libre de Contemplació*, onde, com impressionante realismo, canta-se o Ser de Deus,²⁴ do homem,²⁵ do próximo,²⁶ têm sido prodigamente comentados e são já bem conhecidos. Para o escopo deste trabalho, basta dizer, por enquanto, que Lúlio considera o Ser divino uma pura atualidade simples e totalmente identificada com a sua Essência. O Ser (*Esse*) divino seria a única substância na qual essa identificação ocorreria.²⁷

No *Art de Contemplació*, lêem-se as seguintes palavras: “Divina essência, Tu és tão grande em bondade, grandeza, eternidade, que entre tu e a tua bondade, grandeza e eternidade, não há nenhuma diferença. Tu és essência e tu és Deus, pois entre deidade e Deus não há diferença. Adoro-te numa mesma coisa só: deidade e Deus, essência e ser; pois se deidade e Deus, e a essência e o ser, não forem uma mesma coisa sem diferença, tua grandeza seria finita e acabada, entre a tua bondade e o teu bem, e a tua eternidade e o teu Ser Eterno. Daí seguir-se-ia

²¹ Citado nas IX Jornadas Tomistas 1996, cf. <http://www.copyconcepts.com/vv1.htm>

²² Cf. Vincent SERVERAT, *L'etre et la joie: La philosophie de Ramon Llull dans le "Livre d'amic e amat"*, tesis para o doctorado na Université de Paris IV - Sorbone, 1990, p.37. Foi editada em 1993 por WODAN Studien zur mittelalterlichen Literatur (Greifswald), 469 p. Cito pela edição mimeografada.

²³ Cf. Ramon LLULL, *Libre de Contemplació*, em “Obres Essencials”, Editorial Selecta, Barcelona, 1960, vol. II, p. 108.

²⁴ “Ben seria raó que nós qui sabem que vós sóts en ésser, que-ns alegrássem en lo vostre ésser, per ço car és en ésser e no és en privació; car qui s’alegra de l’atrobament de les coses finides, gran meravella és si no s’alegra de l’atrobament de la cosa infinida.” *Libre de Contemplació*, id, p. 108.

²⁵ “Molt se deu alegrar l’home per ço com és en ésser, e no és privat d’ésser. Doncs nós, qui som certificats que som en ésser, alegrar-nos hem, car los cinc senys mostren l’ésser en qué som: car ab los ulls veem, e ab les orelles oïm, e ab lo nas odoram, e ab la boca gustam, e ab la carn sentim.” *Libre de Contemplació*, id, p. 110.

²⁶ “Com nós vejam nós mateix en aquest segle ésser en ésser, convén-se que cascú de nós que-ns alegrem los uns ab los altres entre nós mateix; car així-s deu cascú alegrar en l’ésser de son proïsme com és en lo seu mateix.” *Libre de Contemplació*, id, p. 111.

²⁷ “Deus est etiam bonitas optima, magnitudo maxima, etc. et e converso, mutando subjectum in praedicatum, Talis autem conversio atque praedicatio in nullo alio ente nisi in solo Deo invenire potest” Cf. *Liber de divina existentia et agentia*, I dist. in ROL VIII, op. 180, p. 112.

que uma coisa seria a tua deidade e outra Deus; e o mesmo do teu ser e da tua essência. E posto que a tua grandeza é infinita em bondade e eternidade, por isso, soberana essência, eu te adoro e abençoo-o numa pura atualidade simples de todas as tuas virtudes.”²⁸

Parece, pois, que a concepção luliana do Ser articula-se com as conquistas anteriores, em primeiro lugar, porque o filósofo maiorquino também vê o Ser infinito de Deus como atualidade simples.

Além disso, percebe-se que sua postura supera também o formalismo por diversos motivos:

1) Embora o ato de ser exerça-se sempre desde uma determinada forma – desde uma essência²⁹ – Lúlio afirma que no caso de Deus não ocorre assim, pois Deus tem o Ser *per se* e não pela sua essência.³⁰ Esta postura já supõe que Lúlio concebe a essência como carente de um ato para a sua sustentação no concreto.³¹ Com efeito, quando o maiorquino define de um modo geral o seu conceito de natureza, diz explicitamente que a essência, nos entes concretos, é sustentada pelo seu próprio ser.³²

2) Além disso, Lúlio penetra claramente na constituição da atualidade do Ser quando diz que o Ser divino é formado pelas Dignidades,³³ ou Atributos divinos, cada uma delas conversíveis com as outras e por sua vez com a Essência divina:

²⁸ “Divina essência, tan est gran en bonea, eternitat, que enfre tu e ta bonea, granea, eternitat, no ha nulla diferència . Tu est essència e tu est Déu, car engre deïtat e Déu no ha diferència. Ador-te en una cosa mateixa, deïtat e Déu, e essència e ésser; car sí en deïtat e Déu, e essència e ésser, no eres una cosa mateixa sens diferència, la tua granea seria finida e termenada, e enfre ta bonea e ton bé, e ta eternitat e eternal, e serguir-s’ha que una cosa fos ta deïtat, altra cosa fos Déu; e açò mateix se seguiria de ton ésser e de ta essència. E car ta granea és infinida en bonea, eternitat, per açò, sobirana essència, ador-te e beneesc-te en una pura actualitat simple ab totes les virtuts tues.” *Libre d’Evas e d’Aloma e de Blanquerna*, cap. CIV, em “*Obres Essencials*”, Editorial Selecta, Barcelona, 1960, vol. I, p. 283.

²⁹ “Quidquid habet esse, habet esse per suam propriam essentiam.” Cf. Raimundus LULLUS, *Die neue Logik – Logica Nova*, Felix Meiner Verlag – Hamburg, 1985, Textkritisch herausgegeben von Charles LOHR, p. 66 B.

³⁰ “Substantia divina est spiritualis, insensibilis, inimaginabilis. Et cum essentia divina, quae est deitas, convertitur in identitate numeri cum substantia, ut sint una divina bonitas, infinitas, aeternitas; et sic de singulis proprietatibus Dei. Alioquin nisi divina essentia et divina substantia essent idem numero, substantia haberet esse per essentiam, et non per se, et essentia esset substantivata per substantiam, et non per se; quod impossibile est, ut in Deo non sit accidens. In ente enim infinito et aeterno accidens esse non potest. Ipsa vero divina divina substantia, cum sit infinita et aeterna, bona, magna, potens, etc., est ita bona, magna, aeterna, potens etc. per suam propriam naturalem et coessentialiam existentiam.” Cf. Raimundus LULLUS, *Die neue Logik – Logica Nova*, *opus cit.* p. 12.1

³¹ Segundo Lúlio, cada ente finito concreto compõe-se de um ato (*esse*) e da essência; a essência relacionando-se com o ato, como o abstrato ao concreto. Da mesma maneira como algo bom é o concreto de uma bondade que lhe corresponderia pela essência, de um modo geral pode afirmar-se que o ato (*esse*) é o concreto da própria essência. A essência é pois algo nocional, com uma positividade que consiste em dar consistência ao ato de ser. “Essentia est aliquid confusum, consideratum, per quam esse est consistens, quoniam sicut bonum est concretum suae bonitatis, quae sua essentia est, sic esse est concretum essentiae.” Cf. Raimundus LULLUS, *Die neue Logik – Logica Nova*, *opus cit.* p. 170.19

³² “Natura est essentia, in proprio esse naturali sustentata.” Cf. Raimundus LULLUS, *Die neue Logik – Logica Nova*, *opus cit.* p. 274, B.

³³ Para o tema das Dignidades lulianas consulte-se leopoldo ELJO GARAY, *Las Dignidades luliana, Estudios Lulianos*, 52-54 (1974) vol. XVIII, pp. 26-46.

“entre Tu – a divina Essência – e a tua bondade, grandeza... não há nenhuma diferença.” Além de situar as Dignidades no Ser (*Esse*) divino – e não na essência – Lúlio dirá também que “não são ociosas”; isto é, que, por serem puras atualidades, encontram-se sempre num dinamismo produtivo.

O ser (*esse*) dos entes finitos consistiria numa determinada *mixtio* dessas Dignidades, chamadas agora princípios universalíssimos, absolutamente primeiros ou primitivos, participadas pelas criaturas. Mas não se pode esquecer que sendo as Dignidades atualidades puras, o ente finito constituído por elas nada mais será do que outro ato, se bem finito, por ser uma degradação dos atos das Dignidades mensurada pela própria essência de cada ente. Uma participação, por conseguinte, no dinamismo e na produtividade do ato. O ente finito consistirá, na concepção luliana, numa atualidade dinâmica e produtiva, embora reduzida. Lúlio atribuirá a cada ente um ato próprio, um ato ditado pela sua própria natureza.

Saliente-se bem, não obstante, que as essências se sustentam no seu próprio ser graças à participação nas Dignidades ou “princípios principalíssimos”. Tudo, pois, – Deus, entes finitos e operatividade – aparece como apoiado, sustentado, num Ato ou em atos.³⁴

Resumindo. O Ser de Deus – pura atualidade – é concebido, pois, por Lúlio como constituído pelas Dignidades. Além do mais, à diferença das outras substâncias,³⁵ a substância divina converte-se com a própria Essência divina, havendo entre a Substância e a Essência divinas uma identidade numérica. Se em todas as criaturas a essência relaciona-se com o ato de ser como o abstrato com o concreto, em Deus dá-se uma identificação entre o abstrato – a Deidade – e o concreto – o Ato Puro divino.³⁶ No lulismo, portanto, concreto, significará sempre o atual. Em Deus, pelas Dignidades; nas criaturas, por uma mistura imperfeita delas.

Desse modo, todo o universo dos entes é visto pelo lulismo como uma constelação de atos. Desde o Ato simples e puro de Deus, até o ato dos seres finitos criados.³⁷ Contudo, o que constitui a contribuição mais original de Lúlio na explicação da atualidade do Ser é a sua teoria dos correlativos.³⁸

Embora já Agostinho e Algazel tenham-se referido aos correlativos dos atos de conhecer – o entendido, o entendimento e o entender – e de amar – o amado, o amante e o amor – Lúlio defende a sua aplicação a qualquer ato, e portanto tam-

³⁴ “Quaritur: Utrum natura possit esse sine actu sibi proprio? Et dicimus, quod non. Cuius ratio est, quia natura est essentia, in proprio esse naturali sustentata. In quo non posset esse sustentata sine principis primis, necessariis et coessentialibus sibi, scilicet naturativo, naturabili et naturare.” Cf. Raimundus LULLUS, *Die neue Logik – Logica Nova, opus cit.* p. 274, B

³⁵ Aristóteles afirma no livro V da *Metafísica* que toda substância é natureza. Lúlio usa o termo substância no sentido da “substância primeira” da Escolástica, e o de essência, no de “substância segunda” (abstrata).

³⁶ “Intellectus divinus est intellecta essentia. Intellectus divinus est intellectum divinum esse. Convertuntur ergo abstratum et concretum, ut puta essentia et esse.” Cf. *Liber de essentia e esse Dei, ROL I*, n. 232, De prima distinctione, *Palmae Maioricarum*, 1959, p. 363

³⁷ A própria criação terá um caráter profundamente dinâmico. Consistirá num único ato de Deus pelo qual se dá o ser, e se mantém nele, a todos os gêneros, espécies e indivíduos, cada um a seu tempo e lugar. Por sua atividade própria, cada ente tende a aumentar a perfeição concreta do universo.

³⁸ Para uma visão histórica da formação conceitual da teoria dos correlativos cf. Jordi GAYA ESTELRICH, *La teoria luliana de los correlativos*, Palma de Mallorca, 1979, 242 páginas.

bém a todas as Dignidades. Assim, não poderá existir uma ação engrandecedora sem algo engrandecedor e algo engrandecido. E igualmente com todos os verbos. O ato, portanto, conecta sempre uma origem e um resultado, uma potência e um objeto. A título de exemplo, a Bondade – Dignidade em Deus, princípio principá- lissimo nas criaturas – não pode ser tal se em si mesma não contém o *bonificável*, o *bonificador* e o *bonificar*. Por isso Lúlio define a Bondade como aquilo em razão do qual o bom opera o bem.

Finalmente, observe-se bem: os correlativos são do ato. A teoria dos correlati- vos³⁹ apresenta-se assim como um caminho que permitirá penetrar no ser de cada ente, na sua atualidade. Lúlio não diz apenas que o ato de ser é limitado pela essência; diz mais: afirma que a essência é sustentada no seu ato pelos correlati- vos do ato, e fornece um método para saber quais e como são.

Reconsidere-se agora a constelação de atos mostrada acima sob a ótica dos correlativos. Dizia-se que a essência era sustentada pelo seu próprio ato de ser; agora Lúlio dirá que o aspecto formal da essência virá constituído pelos correlati- vos desse ato que indiquem capacidade de atuar – bonificativo, magnificativo, volitivo, entendimento, etc. dependendo do número de princípios e do modo como forem participados por este ato concreto de ser; dependendo da “*mixtio*”; en- quanto que o aspecto material ou potencial da essência estará constituído pelos correlativos que indiquem o objeto desse atuar – bonificável, magnificável, inteli- gível, etc. id., id.

A título de exemplo, tome-se a matéria e a forma dos entes corporais, que são princípios da substância corporal. Quando as substâncias pertencem a gêneros ou espécies diferentes, os princípios materiais e os princípios formais são semelhan- tes, há analogia entre eles. E isso ocorrerá em todos os níveis essenciais. Pois bem, ao dizer que nenhuma essência poderia ser sustentada no seu ser sem os princípios primeiros, necessários e co-essenciais a si, que constituem seu ato pró- prio,⁴⁰ Lúlio indica, com os correlativos, um caminho para penetrar nessa analogia. Tanto pela analogia proporcional, que se encontra entre as relações de cada su- jeito com a sua essência, como pela analogia transcendental, que se dá entre as Dignidades e a “*mixtio*” concreta que constitui cada ente. Sob a ótica dos correlati- vos, as essências, sustentadas pelos atos próprios de ser, revelam-se clara- mente como modos e graus da perfeição de Ser. Deste modo, as essências são já relacionáveis e comparáveis entre si: os correlativos, por conseguinte, são o cami- nho para penetrar na unidade do real, tal como foi concebida por Lúlio.

Tendo em vista tudo o que se acaba de considerar, parece pois que a metafí- sica luliana pode ser considerada como uma tentativa de dar continuidade ao aprofundamento do ato, a partir do ponto alcançado pela especulação anterior.

Além do mais, o mesmo se poderia dizer com relação ao ato do pensamento. Por estarem todos os entes constituídos por uma determinada combinação (*mixtio*), em modo finito, das Dignidades ou Princípios, estes, além de serem prin- cípios ontológicos de todos os entes, serão também princípios de conhecimento. A *Arte* luliana pode ser vista como o sistema que permitiria relacionar todos os atos

³⁹ Cf. *Liber correlativorum innatorum*, ROL VI, op. 159.

⁴⁰ Veja-se nota 34.

a partir de seus princípios generalíssimos. Suas definições, regras, combinações e perguntas, representam um rico subsídio para quem a usa – o artista – com o objetivo de descobrir muitas verdades. Trata-se de uma estrutura que permite unificar todos os atos de pensamento e todos os entes, e que, por conseguinte, engloba todas as lógicas. A Arte luliana acabou por transformar-se numa réplica do *Logos*, simultaneamente demonstrativa e inventiva, passando a conter também, a título de Arte suprema, os princípios de todas as ciências, de tal forma que qualquer verdade poderá ser inferida da mesma a partir de seus princípios.

Sua *Arte*, pode ser vista, por conseguinte, como uma penetração no problema essencial do pensamento que é a fundamentação da consciência no ser, pois, de acordo com Lúlio, quer os entes quer a consciência, fundamentam-se no ser.

Gostaria terminar este trabalho com uma indagação. Alguns autores – Serverat, por exemplo, no texto citado acima⁴¹ – têm notado que uma vez aberta a especulação luliana com tanta força apresentando o tema do ser, este não aparece nas obras seguintes com a mesma intensidade e clareza. Não será que, para o mestre maiorquino, a sustentação de todos os entes, e de sua operatividade, pelo Ser, era algo tão evidente que não pensou na necessidade de explicitá-la?

⁴¹ “Alors que cet esser ouvrait joyeusement la méditation uullienne dans le Libre de Contemplació, c’est apparemment en vain qu’on le chercherait dans les ouvrages suivantes de Ramon Llull, du moins avec la même certitude et la même intensité. Surtout, cet esser en ésser va être absent d la liste de noms divins que Ramon Llull va se donner, au nombre de seize pour sa première méthode quaternaire, et au nombre de dix-huit pour sa méthode ternaire et définitive” SERVERAT, *opus cit.*, p. 53.