

## Ética e metafísica

### RESUMO

O discurso sobre o ato de ser pressupõe também uma discussão sobre a *práxis*, de modo que ética e metafísica estão relacionadas. Considerando em que consiste a metafísica ao confrontar diversas concepções sobre o tema, o presente trabalho pretende clarificar as implicações que o ato de ser têm na liberdade, tomando o ente nas sua dupla dimensão ao mesmo tempo inteligível e singular e explicando a dialética entre vontade e inteligência.

**Palavras-chave:** Metafísica; Ética; Liberdade.

### ABSTRACT

The discourse about the act of being also requires a discussion about the *práxis*, so that ethics and metaphysics are related. Considering what metaphysics consists of when comparing different views about that subject, this paper attempts to explain the implications the act of being has on freedom; contemplating the state of being in the simultaneous duality of its dimensions --intelligible and singular, and explaining the dialectic between will and intelligence.

**Keywords:** Metaphysics, Ethics, Freedom.

---

\* Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma. Professora da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte. E-mail: : claudiamroliveira@gmail.com

## Introdução

Paul Gilbert, no livro *A paciência de ser*, afirma que a “metafísica se dedica ao ato de ser e ela medita sobre o ritmo de seu desenvolvimento” (2005, p. 213). Ora, o agir ético é um dos atos humanos por excelência. Através dele nos exprimimos no nosso ser mais próprio. Em conseqüência, refletir sobre o ato de ser supõe pensar a respeito da *práxis* e da sua finalidade. O discurso metafísico, portanto, encontra-se intimamente articulado com a ética. Propomos nesse texto meditar, então, sobre a relação possível e ou necessária que existe entre ética e metafísica. Mas o que entendemos por ética e por metafísica? O que define e caracteriza cada uma dessas ciências? Como podemos relacioná-las? Com o intuito de refletir a respeito dessas questões esclarecemos, em primeiro lugar, o que entendemos por metafísica. Em seguida mostraremos que o discurso sobre o ato de ser implica necessariamente na afirmação da liberdade. Concluiremos o texto afirmando relação necessária entre a ética e a metafísica.

### O que é metafísica?

Andrônico de Hodes, meio século antes da era cristã, ao catalogar os escritos de Aristóteles criou o termo metafísica para designar os quatorze livros do *corpus* aristotélico que vinham *depois* dos oito livros da física. Embora não tivessem um título comum, o conjunto dos quatorze livros, classificados por Andrônico, gozavam de certa unidade de conteúdo. Em conseqüência, muitos estudiosos acreditam que a atribuição do nome metafísica a esses livros não é mero acaso, mas está diretamente relacionada com o próprio conteúdo dos textos, que tratam do princípio primeiro, de uma forma englobante ou, ainda, de um ente primeiro (cf. GILBERT, 2004, p. 10).

Contudo, a chegada tardia da palavra metafísica na tradição intelectual do ocidente e os seus diferentes usos ao longo da história tornaram complexa a compreensão de seu significado. O termo metafísica goza na atualidade de certa ambigüidade. Com o intuito de esclarecer o que entendemos aqui por metafísica indicaremos as cinco definições correntes apresentadas por Gilbert (1992, p. 18-25). As definições discutidas por ele correspondem aparentemente às quatro definições apresentadas por José Gomez Caffarena, na obra *Metafísica Fundamental* (1969, p. 39-52), publicada pela primeira vez em 1969. Após meditar a respeito das diversas definições apresentadas por esses autores, e juntamente com eles, procuraremos indicar o que entendemos por metafísica.

A primeira definição de metafísica apresentada por Gilbert (1992, p. 18) nos remete a Aristóteles, para quem a metafísica “no sentido mais estrito” é “a ciência do ente enquanto ente” e dos “princípios essências do ente e do conhecer.” (IV 1, 1003a; IV 2, 1003b; cf. CAFFARENA, 1969, p. 44). Como todas as ciências, ela dispõe de um objeto material e de um objeto formal. O ente, isto é, a coisa conhecida, objeto material da metafísica, está em íntima relação com o objeto formal, isto é, com o modo de relacionar-se do espírito ou da inteligência com o ente. A metafí-

sica depara-se, então, com o problema de saber quais são as condições da “unidade do ente conhecido e do modo de conhecê-lo” que podem “tornar-se objeto de um conhecimento adequado.” (GILBERT, 1992, p. 20).

Caffarena (1969, pp. 45-46) defende que o pensamento cristão, ao assimilar e interpretar a filosofia aristotélica, conferiu definição diferente ao termo metafísica. Temos, então, o que Gilbert indica como sendo a segunda definição. A metafísica é entendida como “a parte da filosofia que busca a explicação racional do real movendo da experiência, mas superando-a e conferindo primazia a realidades que a transcendem.” (GILBERT, 1992, p. 20). Ela é, pois, como explica Caffarena (1969, p. 45), a “ciência do mais plenamente imaterial”, ou ainda, a ciência que possui o maior grau de abstração e que consiste num saber sobre Deus e sobre a alma. Nesse sentido, Gilbert (1992, p. 21) afirma que “o problema da segunda definição diz respeito, pois, à possibilidade racional dos entes mais elevados que o sensível”.

A metafísica também é correntemente definida como “parte da filosofia que determina as condições *a priori* do conhecimento” (GILBERT, 1992, p. 21). Típica a partir de Kant, essa definição, que entende a metafísica como “ciência dos princípios da razão.” (CAFFARENA, 1969, p. 46), impõe-se a partir da filosofia moderna e, de modo especial, com o racionalismo dos séculos XVII e XVIII. Nesse contexto, tem lugar a distinção proposta por Francisco Suárez (1548-1617) entre a metafísica geral, posteriormente denominada ontologia, e a metafísica especial.

Outra definição corrente veio ao encontro das inquietações apresentadas pela filosofia existencialista nos últimos decênios. De acordo com ela, a metafísica deve ser compreendida como ciência que “busca o sentido do real e principalmente da vida humana, assumindo um ponto de vista antropológico.” (GILBERT, 1992, p. 23). Caffarena (1969, p. 48-49) a define como “*ontoaxiologia*”. Gilbert (1992, p. 23) esclarece que, a partir dessa definição, a metafísica não é vista apenas como uma ciência formal, mas é entendida como “uma meditação que pretende legitimar o valor primeiro na direção do qual a nossa existência está orientada”. Essa quarta definição, que recebeu acento a partir de Heidegger, coloca em evidência a preocupação do homem em relação ao destino e à história (cf. GILBERT, 1992, p. 24-25).

A quinta e última definição, considerada por Gilbert (1992, p. 25) como sendo a mais fraca, afirma que “é metafísica cada conhecimento aprofundado sobre a natureza das coisas”. Ela é fraca porque vaga. As noções de “conhecimento aprofundado” e “natureza das coisas” são gerais. Não nos ajudam a compreender adequadamente em que consiste a metafísica (GILBERT, 1992, p. 25).

Ora, o que então é metafísica? Como podemos compreendê-la a partir dessas várias definições? A esse respeito, Caffarena (1969, p. 49-50) nos faz uma advertência importante. Não devemos pretender encontrar uma definição “muito solene e perfeita”, mas devemos nos contentar “com algo que descreva suficientemente a função da metafísica para o homem, e indique o seu conteúdo de um modo que não seja puramente exterior”. Ele defende, então, que a metafísica “é, antes de tudo, um deliberado colocar em questão; também um sistema de possíveis solu-

ções para as questões *últimas*.” (CAFFARENA, 1969, p. 50). Ou ainda, que a metafísica “é um questionar radical [...] que vai até as próprias raízes de toda problemática, que não deixa nada sem ser questionado, não assume gratuitamente nenhum pressuposto, nem o toma emprestado de nenhum ‘saber’ anterior” (CAFFARENA, 1969, p. 51).

Também atento à complexidade e à dificuldade de encontrar definição definitiva e exclusiva para a metafísica, Gilbert defende que ela “inscreve-se inevitavelmente em uma história na qual se exprime com tendências diversas” e que, portanto, é necessário reconhecer “que a expressão de tal interesse varia de acordo com as culturas, de acordo com o estado das ciências e de acordo com o próprio gênio de cada metafísico.” (GILBERT, 2003, p. 10).

Contudo, apesar de reconhecer a diversidade entre os significados da palavra metafísica, Gilbert propõe articular todos eles mostrando que não se excluem, mas que cada um coloca o acento sobre um aspecto diferente já presente na definição aristotélica que apresenta o ente conhecido intimamente articulado com quem o conhece (Cf. GILBERT, 1992, p. 25). Nesse sentido ele afirma que

Todos [os significados] são, entretanto, compreendidos no primeiro que articula o ente conhecido com quem o conhece. O segundo insiste sobre os entes que seriam os primeiros, o terceiro sobre as formas intelectuais daquele que conhece; o quarto apresenta a totalidade das atividades da pessoa implicada na afirmação do princípio. (GILBERT, 1992, p. 25).

Ao adotar tal posição, Gilbert defende que a missão da metafísica consiste em “conhecer o real a partir do desejo e da admiração mais do que por meio das determinações que impõem a ele as nossas explicações conceituais” (1992, p. 9). Ao contrário dos manuais que “fornecem conceitos claros para resolver problemas bem circunscritos”, a metafísica “medita sobre o que escapa a qualquer solução deste gênero, sobre o mistério que concerne ao homem no mais profundo de todo o seu ser.” (GILBERT, 1992, p. 5). Ela assume, pois, como tarefa desdobrar “o que está dobrado em nosso questionamento mais vasto e mais originário”. Ela “vai desde nossas pesquisas explícitas sobre a razão ou o sentido de nossas vidas até as condições que tornam possível essa pesquisa”. Ao entender a metafísica como “reflexão atenta ao todo sistemático e a cada um de seus elementos.” (GILBERT, 2003, p. IX), Gilbert afirma, então, que “a questão metafísica se volta agora sobre o sentido que confere a todos os atos humanos a sua orientação e a sua unidade” (2003, p. 17).

Adotando essa concepção de metafísica mais atenta ao mistério, aos atos e ao destino do homem defendemos, então, com Caffarena e com Gilbert, seguindo a tradição aristotélica, que a metafísica é a “ciência do ente enquanto ente” e dos princípios fundamentais do ente. Mas, o que isso significa? O que se entende como ente?

O ente é *aquilo* que é. Ele se constitui a partir de uma dialética fundamental entre a forma que permite compreendê-lo inteligivelmente e a ação ou realidade ativa que o define. Gilbert esclarece que

O ente é *aquilo* (estado) que é (ação); a sua fórmula total reúne um aspecto formal e um aspecto ativo; *aquilo* indica a determinação que, entrando na definição, é por essência formal; é diz respeito à ação, ao ato de ser, ao indicativo presente. A expressão “aquilo que é” é carregada do vínculo da inteligibilidade formal do verbo “ser” (o seu estado substantivado [particípio] pronto por uma definição) com a sua realidade viva (o seu ato no gerúndio). Estes dois aspectos são unidos dialeticamente. (1992, p. 52).

A inteligência acolhe o ente e o exprime através de uma forma lógica. O ente, por sua vez, possui uma estrutura inteligível que se revela e se doa ao espírito cognoscente. Contudo, realidade ativa, o ente ultrapassa a lógica. Ele é dinâmico, em ato. A dinamicidade do ente faz com que reconheçamos os limites dos nossos discursos. A diferença entre o ser para nós e o ser em si gera a admiração ou o assombro diante do real que se revela mas que, ao mesmo tempo, se esconde para além da inteligência que o pretende dizer.

Ao colocar em evidência tanto a dimensão lógica quanto a dimensão ontológica do ente, a metafísica deve ser capaz de articulá-las dialeticamente conferindo um justo valor a cada uma delas. A metafísica que se fecha em apenas uma dessas dimensões é limitada. Como dizer, então, de modo adequado o ente? Devemos pensá-lo a partir de uma dialética entre a essência e o existir.

## A essência e o existir

A essência é a categoria que exprime “a inteligibilidade intrínseca da substância”, ou seja, a “capacidade que tem a substância de estar presente à inteligência”. Gilbert a define ainda como “a categoria da presença do ente ao intelecto” (1992, p. 57-58). Ora, o “ente é aquilo que é”. Portanto, ao mesmo tempo, ele “é aquilo” e “é”. Logo, se por um lado, “o demonstrativo ‘aquilo’ designa a causa formal, as definições”, por outro lado, “o verbo ‘é’ significa a atividade efetivamente exercida no presente, o ser que se cumpre, que se tem em exercício, a sua causa final.” (GILBERT, 1992, p. 61). Compreendido nesse sentido, o verbo “é” corresponde ao “existir”. O verbo “existir” exprime, pois, o verbo indicativo “é” que atualiza o infinitivo “ser”. Ele pode ser compreendido “no sentido de ser concretamente, atualmente, presente entre as coisas das quais fazemos experiência” (GILBERT, 1992, p.61).

A inteligibilidade intrínseca da substância, expressa pela categoria de essência, é formal. Ela pode ser dita pela inteligência através de conceitos que universalizam e unificam a experiência. A substância individual, por sua vez, é singular. Ela existe. O existir tem como “tarefa” singularizar a essência, isto é, o “seu destino é fazer ser singularmente toda essência em si universal.” (GILBERT, 2004, p. 231). Como, então, pensar e articular esses dois princípios no discurso metafísico de modo a conferir um justo valor a cada um deles?

A essência e o existir não podem ser compreendidos como dois princípios separados e independentes que compõem o real. Por um lado, “não há essência

que possa ser realmente sem ato de ser”. Por outro, também não “há ato de ser que possa ser realmente sem essência.” (GILBERT, 2004, p. 232). Como, então, articular a dimensão lógica da essência e a dimensão ontologia do existir na compreensão do ente?

As filosofias antigas, ao pretenderem pensar o ente, acabaram por conferir primazia à sua dimensão lógica. Como defende Lima Vaz (2002, p. 71), elas “obedecem sem exceção ao paradigma epistemológico que circunscreve necessariamente o domínio do inteligível ao âmbito da pergunta *o que é? (ti esti; quid est?)*” (Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 113-122). Devem, pois, ser compreendidas como filosofias da *essência*.

Na atualidade, por outro lado, o existencialismo num movimento de recusa das filosofias da essência afirmou a precedência absoluta do existir. Pensar, no entanto, o ato de ser sem a essência acabou por conduzir à angústia, ou como em Sartre, à náusea.

Como, então, conferir um justo valor à essência e à existência? Como atribuir um núcleo ontológico fundamental ao ente, capaz de conferir inteligibilidade ao ato de ser? Como pensar o ato de ser sem correr o risco de perder de vista a sua singularidade e unicidade?

Para de Finance (1955, p. 33-39), é necessário encontrar um caminho que permita superar os extremos da “mortificação do existir” ou da “mortificação da essência”. No primeiro caso, o existir é pensado de maneira puramente formal. Ele se transforma em mero objeto da inteligência. A singularidade e riqueza do ato de existir deixam de ser consideradas. O ser é pensado como “coisa”. Por outro lado, no segundo caso, o existir é pensado na sua singularidade como puro movimento, sem nenhuma consistência ontológica. Em conseqüência, a atualidade do sujeito não pressupõe nenhum tipo de orientação. A inteligibilidade formal conferida pela essência é, então, negada.

A pergunta que surge é, pois, a seguinte: de que maneira pode ser encontrado o justo equilíbrio entre esses dois modos de pensar? Como articular a essência e o existir? Como pensar e dizer o ato de ser?

Lima Vaz defende que, apesar do esforço de pensadores tais como Aristóteles, Plotino e Avicena na direção de encontrar um modo adequado de pensar o existir, a relação entre essência e existência apenas foi adequadamente afirmada quando Tomás de Aquino a pensou, não como relação entre substância e acidente, mas sim a partir das idéias de ato e potência.

Gilbert (2004, p. 230) reconhece como passo decisivo na história da metafísica o fato de Avicena (1037) ter afirmado distinção real dentre essência e existir. De acordo com ele, “dizer que a distinção entre a essência e a existência é real libera a substância da sua única necessidade inteligível e lhe reconhece a resistência aos saberes formais”. A essência, graças a sua unicidade, não se confunde com nenhuma outra coisa. Ela é “nela mesma, exclusivamente o que é”. O existir, por sua vez, é pensado como um acidente extrínseco que se acrescenta à essência. Contudo, “se o existir é um acidente universal, ele o é, para Avicena, de maneira única”. Ele “não se acrescenta à essência como o riso a humanidade”. A

sua missão é fazer com que “toda essência em si universal” seja singularmente. (GILBERT, 2004, p. 231).

Gilbert (2004, p. 231) defende ainda que a “reflexão de Santo Tomás segue inicialmente a mesma linha que Avicena, mas mantém mais viva sua intenção inicial”. Isso porque, como defende Lima Vaz, a síntese elaborada por Tomás de Aquino entre a *participação* platônica, o *substancialismo* aristotélico e o *criacionismo* bíblico-cristão, tornou possível afirmar a inteligibilidade do *esse* como *ato de existir* (cf. LIMA VAZ, 2002, p. 187; 1986, p. 16). De Finance (1955, p. 50) esclarece que “a originalidade do tomismo é ter visto na existência não um acidente extrínseco da essência, mas sim o seu ato íntimo e a fonte da sua positividade”. Gilson (1948, p. 77) também defende que o esforço de Tomás de Aquino consistiu em “colocar a essência como em potência em relação ao ato de existir”. Enquanto ato, o existir atualiza a essência conferindo a ela inteligibilidade.

Ao interpretar Santo Tomás, Gilbert afirma que para ele “a essência não se dá a ela mesma o ser”. O ente “é composto de essência e de *actus essendi* ou existir.” (2004, p. 231). Por um lado, “graças a sua essência, o que existe pode ser compreendido”. Por outro, “graças a sua existência, o que é compreendido se funda de um modo superior aos seus conceitos.” (GILBERT, 2005, p. 18). O ato de ser constitui-se, pois, como “o verdadeiro princípio de individuação” (GILBERT, 2005, p. 19).

Ao afirmar a distinção real entre essência e existir e, ao mesmo tempo defender que o existir é “a perfeição mais interior do ente.” (GILBERT, 2004, p. 233), Santo Tomás aponta na direção de um “excedente gratuito de que não pode dar conta a inteligibilidade da essência” (GILBERT, 2004, p. 232). Sendo assim,

A reflexão descobre no pensamento mais que sua exposição *signate*. Há nela um ato *exercite* que está na origem de *sua* essência. O pensamento reflexivo percebe-se então, ele mesmo, como o modelo de todo existente reflexivo, de tudo o que é pondo-se (*stans*) fora (*ex*) de si. (GILBERT, 2004, p. 233).

Ora, “por-se (*stans*) fora (*ex*) de si” é, justamente, o que define o existir. A palavra existir vem do latim *ex-sistere*. O *ex* significa “fora de”. A palavra “*sistere*”, originada do grego “*istème*”, tem o sentido de “ser presente, em pé de maneira firme e disponível para todo tipo de ação possível.” (1992, p. 61-62). O verbo existir aponta, pois, na direção de “um ato de saída de si ou de êxtase”. Logo, “existir é ser em êxtase na sua expressão; é exercitar o próprio ato, colocar-se fora de si; é em certo sentido alterar-se, passar em um outro, sem porém alienar-se.” (2003, p. 18).

Para Gilbert (2004, p. 234) “a prioridade do ato sobre a potência traduz a prioridade do existir sobre a essência, do único sobre suas apresentações universalmente acessíveis.” Ao conferir primazia ao existir, a metafísica coloca em evidência o dinamismo constitutivo do ente. O ente atualiza a sua essência apenas à medida que, através de seu ato de ser, num movimento dinâmico, sai de si mesmo em direção a algo diferente de si, que o atrai e o faz ser ele mesmo. Mas, por outro, ao sair de si, o ente não deixa de ser si mesmo. Ele mantém a sua identidade, ou

ainda, a sua *ipseidade*. O ente é, pois, um ser-em-si que se abre e se põe em movimento para fora de si. E ao colocar-se em movimento, o ente confere sentido ao que ele é de modo único e singular.

Ora, o que caracteriza o ato de ser? Em direção ao que ele tende? Qual o seu fim? Como o ente se realiza no movimento de saída de si, a partir de si?

## Ato de ser e liberdade

Como defende Gilbert (2005, p. 29), o “ato de ser não pode ser pensado ao modo de um princípio estático que, unido a outro princípio estático, a essência, formaria a substância, nem tampouco como um ato altivo e inacessível aos conhecimentos de nossa história”. Ora, na tradição aristotélica, o ato significa “o movimento dinâmico que constitui o ente em sua realidade mais própria”. Portanto, o ente se distingue do “conceito formal bem fixado e universal”. Ele é “ativo” (GILBERT, 2005, p. 129). Contudo, entendido como princípio de individuação, ao mesmo tempo em que torna possível a distinção entre os entes, “o ato de ser une todos [eles] sob sua luz inteligível.” (GILBERT, 2005, p. 134). A metafísica, portanto, deve pensar o ente numa dialética entre a essência e o existir.

Por um lado, a essência exprime a inteligibilidade própria do ente que pode e deve ser acolhido pela inteligência. Por outro, o ente não é uma forma lógica. Ele existe atualmente. O ato de existir singulariza a essência universal e unifica as manifestações múltiplas do ente que “é” e que, portanto, se exprime no seu dinamismo.

Ora, ao meditar a respeito do ato de ser, a metafísica se vê, necessariamente, confrontada com a questão da liberdade. De Finance, ao comentar a respeito da metafísica de Tomás de Aquino, explica que “a metafísica do agir, no tomismo, resulta da metafísica do ser”, isto acontece porque “a afirmação da existência exige a afirmação da atividade.” (1960, p. 1). Logo, para o tomismo o agir não é acidente em oposição ao ser (cf. DE FINANCE, 1960, p. 2). A necessidade de pensar a realidade ativa do ente não é extrínseca. Ela brota do interior do próprio exercício intelectual que pretende explicitar e meditar a respeito do ente.

A inteligência ao interrogar a respeito dos entes reconhece o dinamismo do seu próprio ato. O ato da inteligência não é exercido apenas por potências intelectuais do espírito, mas engaja a totalidade do homem. A vontade exerce importante papel no ato da inteligência. Ela coloca em “relevância o êxtase do espírito conhecente”. Portanto, se, por um lado, “de maneira geral, o conhecimento tem um caráter nocional e seus instrumentos são imanentes ao intelecto”, por outro, “o dinamismo espiritual orientado para a transcendência, pertence antes à vontade.” (GILBERT, 2004, p. 199).

Lima Vaz também se propõe explicitar esse duplo movimento da inteligência e da vontade. Ele defende que os princípios de *limitação eidética*, de *ilimitação tética* e de *totalização* devem orientar o caminhar do sujeito através do *logos* (1991, p. 151-152). Pensar e refletir sobre a realidade supõe ser capaz de delimitá-la, ou melhor, pressupõe a capacidade da inteligência humana de dizer o real através de

categorias. O princípio da limitação eidética sugere, pois, que o ser seja dito naquilo pelo qual ele é inteligível. Mas, as categorias elaboradas pela inteligência humana são sempre limitadas e formais. São, pois, incapazes de dizer o ser na sua singularidade e unicidade. O princípio de *ilimitação tética* corresponde ao movimento da inteligência que ao elaborar as categorias aponta, ao mesmo tempo, para a limitação de cada uma delas e exige que o sujeito se empenhe ainda mais na direção de encontrar o sentido de ser. O princípio de totalização, por sua vez, aponta na direção da identidade entre o ser dito pela categoria e o ser singular que ultrapassa e está para além da formalidade lógica do conceito.

O movimento da inteligência que pretende ser capaz de dizer o ente - que é, ao mesmo tempo, inteligível e singular -, supõe um empenho não apenas do sujeito inteligente, mas sim do sujeito na sua totalidade. Isso significa que também a vontade deve estar desde o início empenhada no pensar e meditar sobre o ato de existir. O espírito cognoscente caracteriza-se, pois, por uma dialética imanente entre inteligência e vontade. A inteligência orienta a vontade. A vontade move a inteligência. Ao descrever essa intercausalidade de razão e vontade, Lima Vaz afirma que “a inteligência *julga* a retidão da vontade e a vontade *impera* o assentimento da inteligência” (2000, p. 35). Ele esclarece que essa dialética assegura “à inteligência o conhecimento intuitivo dos princípios e inclina a vontade à adesão espontânea ao bem.” (LIMA VAZ, 2000, p. 37). Ora, o exercício dessas duas faculdades do espírito, unidas por um laço indissolúvel, permite que o espírito se realize na sua liberdade.

A realização do espírito pressupõe, necessariamente, a saída de si, a abertura ao que ele não é, o encontro com o outro. Gilbert esclarece que “o ato como ato é um êxtase, uma expansão fora de si, uma intenção rumo à alteridade.” (2004, p. 215). Portanto, “todo ato realmente meu requer uma co-ação.” (GILBERT, 2004, p. 216). O dinamismo e a abertura do meu existir exige a presença do outro, da alteridade. Tal presença se mostra como resposta a meu apelo. Como afirma Gilbert, “o ato é realizado quando outro me recebe aceitando minha unicidade, e também me pedindo para recebê-lo em sua unicidade”. Logo, “ser, para mim, é pôr-me para, com e por ti.” (GILBERT, 2004, p. 216-217). O meu ato de ser se realiza, portanto, na relação intersubjetiva, ou seja, na relação com uma pessoa que eu quero outra de mim, mas que, ao mesmo tempo, “se dirige ativamente a mim” (GILBERT, 2004, p. 216).

Ao abrir-se pela inteligência e pela vontade ao outro, o sujeito se comunica e acolhe a comunicação do outro. Evento fundamentalmente “de natureza *ética*” (LIMA VAZ, 2000, p. 74), o diálogo, ao supor ao mesmo tempo doação e acolhida, torna possível o reconhecimento e o consenso entre os sujeitos.

Como mostra Gilbert,

não há tradição viva sem a liberdade de falar, de escutar, de perguntar e de responder, de construir assim múltiplos projetos e de perseguir suas realizações. A novidade contínua da significação de nossas palavras resulta do engajamento mútuo de nossas liberdades em diálogo e da originalidade de seus projetos, da realidade sempre nova e única de cada encontro, do sentido em crescimento em cada evento livre. O encontro de liberdades que desde sempre desejam entender-se e podem fazê-lo, desperta para nós um sentido que vem. A partir dessa renovação contínua de nossos

encontros livres, o entendimento do passado e a riqueza de sua tradição têm acesso a uma evidência para o conhecimento sem dúvida provisória, mas já real e disponível para nosso futuro. (2005, p. 197).

Ora, ao comunicar-se no diálogo com o outro, o sujeito se abre a uma realidade que ele não é. A abertura dinâmica à alteridade não faz, no entanto, que o espírito se perca fora de si. O espírito não se aliena de si mesmo. Ao contrário. Ao sair de si, o espírito se afirma no seu ser mais próprio. O dinamismo de êxtase do espírito permite que ele se realize naquilo que ele possui de mais essencial: a sua liberdade. Podemos dizer, portanto, que é apenas no encontro com outra liberdade que a liberdade se realiza. Como esclarece Gilbert,

O outro é essencial à posição do si. Diante de mim, faz-me descobrir minha realidade tanto que minha limitação. Sendo-me oposto, faz que eu seja eu, *in me*, e não ele. O outro não é alienante, mas personalizante. Opondo-se a minhas pretensões de ser livre de toda determinação, confirma-me em meu limite e na minha realidade. (2004, p. 226-227).

No encontro com o outro eu me afirmo, portanto, como pessoa<sup>1</sup>. Enquanto pessoa sou ser-em-mim mesmo, incomunicável. Isso significa que não posso atribuir aos outros a responsabilidade por meus atos, nem por minhas decisões. Mas, por outro, enquanto pessoa sou um ser de relações e, portanto, um ser em comunicação. A unidade em-si que me define não permite que eu deixe de ser eu mesmo na relação com o outro. Contudo, é na relação com o outro que eu me afirmo e confiro sentido e dignidade ao meu próprio ser.

Contudo, o encontro com o outro nas situações históricas concretas não é necessariamente caracterizado pela reciprocidade entre o *eu* e o *outro*. Diversos fatores tecem a complexa e ambígua *situação* na qual vivem os membros de uma comunidade. Em conseqüência, o reconhecimento e o consenso são continuamente ameaçados pela possibilidade do conflito e da violência.

Entretanto, o dinamismo do espírito, no seu ato de ser, faz com que a intencionalidade da vontade permaneça aberta na direção da perfeita reciprocidade entre as liberdades. Mas, nenhum encontro concreto é capaz de saciar o dinamismo da vontade e da inteligência. O espírito “se engaja entre os entes, mas nenhum é verdadeiramente digno de uma adesão total que ele sabe reservada a um termo absoluto para o qual tende, mas que não pode encontrar porque é votado ao contingente.” (GILBERT, 2004, p. 207). Em conseqüência, a plena satisfação da vontade permanece, ao mesmo tempo, como necessária e impossível (GILBERT, 2004, p. 207).

A superabundância das faculdades do espírito revela a transcendência da liberdade que toma sempre distância de suas realizações (GILBERT, 2004, p. 210). As realizações concretas são sempre finitas e limitadas. Portanto, incapazes de saciar plenamente a superabundância das faculdades do espírito.

<sup>1</sup> Sobre a noção de pessoa ver Oliveira (2013, p. 159-170).

Ao pensar a pessoa humana como ser racional e livre, ou ainda, como ser de razão e de vontade, Lima Vaz também afirma a superabundância do espírito humano. Para ele, ao fazer a experiência da própria subjetividade, o sujeito se reconhece como abertura ilimitada ao horizonte da verdade e do bem. Enquanto ser inteligente, ele faz a experiência de sua ilimitação que nunca se sacia com nenhum tipo de conhecimento particular, mas que se lança sempre além de todo saber adquirido. Enquanto ser de vontade, por outro lado, ele faz a experiência da insaciabilidade do desejo que não se realiza com nenhum bem particular.

O dinamismo espiritual da liberdade a define, pois, como abertura intencional ao horizonte que, pensado a partir das noções transcendentais clássicas, pode ser afirmado como horizonte da verdade e do bem. Porém, nenhum bem particular realiza a totalidade do bem, ou seja, nenhum bem particular é capaz de saciar a infinitude intencional da vontade que lança o espírito para fora de si. Gilbert, seguindo Blondel, defende que “a vontade querente não se encerra nunca em alguma de suas realizações, mesmo na mais prestigiosa possível”. Em consequência, não é possível alcançar a satisfação plena da vontade. A sua realização é impossível (2004, p. 207). Ela implicaria o cessar do movimento da liberdade. Ao contrário, é necessário afirmar o exercício renovado da finalidade (2003, p. 42), no qual a liberdade assume a responsabilidade por seus engajamentos mas, ao mesmo tempo, reconhece a sua transcendência em relação a cada um deles. Apenas tal exercício é capaz de manter ativo o dinamismo da liberdade.

Ora, ao afirmar o ato de ser como exercício de liberdade é necessário reconhecer, como afirma Gilbert, que “a experiência em que todo conhecimento se enraíza é de ordem ética.” (2004, p. 209). Isso porque o ato de ser supõe necessariamente o dinamismo e a atualidade da liberdade que se afirma a si mesma ao sair de si e encontrar e acolher o outro. Logo, meditar sobre o ato de ser é afirmar a liberdade que reconhece a sua responsabilidade diante do outro e do mundo, isto é, que se realiza apenas ao assumir “efetivamente seus engajamentos no mundo.” (GILBERT, 2004, p. 207). A reflexão sobre o existir implica, pois, reconhecer que “realizar-me a mim mesmo é, ao mesmo tempo, construir uma sociedade na contingência dos encontros e das situações históricas.” (GILBERT, 2004, p. 218). A metafísica está, portanto, intimamente articulada com a ética.

Além disso, a reflexão sobre o ato de existir supõe necessariamente um empenho do sujeito na sua totalidade, ou seja, supõe um engajamento do sujeito não apenas como ser racional, mas também como ser de vontade, isto é, como liberdade. Isso significa que meditar sobre o ato de ser tem necessariamente implicações éticas.

## Ética e metafísica: uma relação necessária

Ora, vimos que a metafísica é a ciência do “ente enquanto ente”. Ao definir o ente como sendo “aquilo” que “é”, a metafísica coloca em evidência uma dialética fundamental entre a forma que permite compreendê-lo inteligivelmente e a ação ou realidade ativa que o define. Todo esforço consiste, pois, em conferir o devido valor tanto à dimensão formal quanto à dimensão ativa do ente.

A essência e o existir, entendidos respectivamente como princípio formal e princípio final do ente, não compõem o real de modo separado e independente. Nenhum dos dois pode ser sem o outro: a essência não pode ser sem o ato de ser, nem o ato de ser pode ser sem a essência. Ao propor pensar a adequada articulação entre esse dois princípios, a metafísica deve ser capaz de dizer o ente, ao mesmo tempo, passivo e ativo, inerte e enérgico. Ela deve articular a dimensão lógica, ou ainda, a forma que permite que o ente seja compreendido inteligivelmente, e a dimensão ontológica que considera e confere prioridade a realidade ativa do ente. Isso significa que a metafísica deve se mover tanto no plano do saber universal quanto no plano do saber individual (GILBERT, 1991, p. 31). Ela deve ser capaz de conjugar e articular a epistemologia e a ética.

Contudo, ao afirmar a primazia do ato de existir, a metafísica defende a precedência da *ordo essendi* sobre a *ordo cognoscendi*, ou seja, da dimensão ontológica sobre a dimensão lógica (GILBERT, 2005, p. 67). Gilbert explica que

A reflexão metafísica, por motivos de método e porque ela é uma disciplina eminentemente intelectual, enfrenta primeiramente questões de ordem dogmática (o discurso e o verdadeiro); ela aborda em seguida os problemas da liberdade (a fala e o bem). Mas o que é primeiro para nós não o é em si. O esforço especulativo, uma vez reconhecido o princípio, deve inverter-se para entender o princípio a partir de sua principialidade. A metafísica mais rigorosa faz, pois, o discurso e o verdadeiro passar após a fala e a bondade. A liberdade se apresenta em primeiro lugar. (2005, p. 209).

Devemos, então, reconhecer que o ente para nós, ou seja, o ente que acolhemos e dizemos através de nossos conceitos não se identifica completamente com o ente em si. Enquanto ato de existir, o ente não é “primeiramente de ordem formal e sim de ordem existencial.” (GILBERT, 2005, p. 219). Ele habita a linguagem. Mas, ao mesmo tempo, não se deixa aprisionar por ela. Ele apenas pode ser conhecido e acolhido de modo inteligível através da mediação de nossas palavras e de nossos discursos. Contudo, toda enunciação formal do ente é atravessada pelo dinamismo do espírito que aponta para a transcendência do ato de existir e, portanto, para a primazia da liberdade.

Ora, se levarmos em consideração a dimensão pragmática da linguagem, devemos reconhecer que todo dizer e pensar supõe necessariamente um fazer movido pela vontade. Meditar e refletir sobre o ato de ser pressupõe, portanto, um empenho da liberdade, que ao dizer ou pensar o ente, se compromete e se engaja no movimento da inteligência conferindo a ela o seu lugar, não apenas formal, mas real.

Com outras palavras: o espírito ao acolher pela inteligência o ente que se doa, o diz através de conceitos. Portanto, “o êxtase do espírito cognoscente não é uma errância fora de todos os limites e sim uma resposta a uma doação transcendente que irradia nos predicados do ente.” (GILBERT, 2005, p. 312). Entretanto, tanto o espírito quanto o ente que se releva a ele, transcendem as construções nocionais da inteligência. Graças a essa transcendência, o ato espiritual “é capaz

de renovar incansável e livremente suas representações mentais e de não se satisfazer com nenhum de seus conceitos.” (GILBERT, 2005, p. 84).

Portanto, nas proposições reais resplandece “o engajamento necessário de um ‘eu’ que preside a sua formação.” (GILBERT, 2005, p. 161). Ele está presente ativamente em toda enunciação e discurso. Ele ordena suas palavras, constrói seu próprio estilo discursivo, procura fazer-se compreender e convencer (GILBERT, 2005, p. 161). Mas, ao mesmo tempo, o eu engajado no enunciado, não permanece fechado em si mesmo. Ele se exprime através de uma língua que não é pessoal. O eu “não cria a seu bel-prazer as palavras e as regras que lhe permitem compor suas frases de modo inteligível.” (GILBERT, 2005, p. 162). Ao enunciar algo, ele está necessariamente aberto a uma cultura, a um mundo e a uma história que o ultrapassam. Além disso, ao dizer algo, o eu sai de si na direção de um interlocutor. O ato originário do eu, como afirma Gilbert, “não está livre de toda co-ação.” (GILBERT, 2005, p. 162). O ato humano tem lugar, necessariamente, “limitando-se diante de outrem e por outrem.” (GILBERT, 2005, p. 207). Justamente nesse movimento de saída de si em direção ao encontro dialógico com o outro, o eu se exprime na sua liberdade e, ao mesmo tempo, torna-se capaz de pressentir o princípio que está para além das liberdades finitas, mas que as funda (GILBERT, 2004, p. 209).

Ao pretender dedicar-se ao ato de ser, a metafísica tematiza o ato humano, ao mesmo tempo, “reservado em seu existir e exposto em suas expressões” (GILBERT, 2005, p. 207), como liberdade. Ato humano, por excelência, como mostra Gilbert, a liberdade “coloca em ação todas as mediações que nossas tradições estabelecem para tornar possíveis nossa vida comum e nossos intercâmbios.” (2005, p. 207). A metafísica, portanto,

não se contenta em meditar sobre o que seria o conceito mais geral, no topo da hierarquia mais completa. Se ela desconhece o ato e se ela pretende demonstrar suas proposições sem apresentar o movimento que constitui o ato em sua origem, ela jamais poderá assumir a unidade do universal singular. (GILBERT, 2005, p. 277).

A metafísica se dedica, então, ao ato de ser (GILBERT, 2005, p. 213). Ela reflete sobre o existir que ao afirmar-se dinamicamente na relação recíproca das liberdades, reconhece a transcendência de seu fundamento. Ora, entendida como metafísica da liberdade, a “ciência do ente enquanto ente” está intimamente articulada com a ciência da *práxis*, ou seja, com a ética. Epistemologia e ética se entrecruzam, pois, no discurso metafísico.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

CAFFARENA, J. G. *Metafísica fundamental*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.

DE FINANCE, J. *Existence et liberté*. Paris: Vitte, 1955.

\_\_\_\_\_. *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1960.

GILSON, E. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948.

LIMA VAZ, H. C. *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia V: introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

GILBERT, P. *A paciência de ser*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *A simplicidade do princípio: prolegomenos à metafísica*. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *La semplicità del principio: introduzione alla metafísica*. Casale Monferrato: Piemme, 1992.

\_\_\_\_\_. *Sapere e sperare: percorso di metafísica*. Milano: Vita e Pensiero, 2003.

OLIVEIRA, C. M. R. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.