

SABEDORIA DOS PRINCÍPIOS

Mário Ferreira dos Santos

A SABEDORIA DE TODOS OS TEMPOS

"Tu és o imutável Supremo que nos é mister conhecer; tu és o alto sustentáculo e a alta morada do universo; tu és o guardião imperecível das leis eternas; tu és a alma sempiterna da existência".

(Baghavad Gitâ - cap. 11 - v. 18)

"Eu proclamarei ainda para ti a sapiência suprema - o mais alto de todos os saberes - tal que, conhecendo-a, todos os sábios se dirijam para a perfeição Suprema".

(Baghavad Gitâ - capo 14 - V.1)

"A Filosofia é um apetite da sabedoria divina, o anelo de assemelhar-se a Deus, tanto quanto é possível ao homem".

Pitágoras

"A sabedoria, pela qual somos sábios, é uma participação da sabedoria divina".

Santo Tomás

"Muita sabedoria unida à mediana santidade é preferível à muita santidade com pouca sabedoria."

Santo Inácio de Loyola

"Se me oferecessem a sabedoria com a condição de guardá-la para mim, sem comunicá-la a ninguém, não a quereria".

Sêneca

"Para exercer um ofício, começa-se pela aprendizagem, para praticar a sabedoria, é necessário havê-la estudado".

Demócrites

"Os homens que sempre falam a verdade são os que mais se assemelham a Deus".

Pitágoras

"Sê amigo da verdade até ao martírio; não sejas, porém, seu apóstolo até a intolerância".

Pitágoras

"A verdade não está afastada da natureza humana. Se o que consideramos como verdade estivesse afastado da natureza humana não poderia aceitá-lo como verdade".

Confúcio

Não se trata, pois, de propor mais uma filosofia, mas de encontrar, afinal, o que anela toda filosofia: a *sophia* suprema.

CAPÍTULO I MATHESIS MEGISTE

Máthesis Megiste é uma expressão dos pitagóricos, que, traduzida para o nosso idioma, significa *instrução suprema*. Pitágoras dizia aos discípulos haver um conhecimento do qual os homens tinham uma posse virtual, atualizada em parte apenas por alguns sábios, transmissível aos discípulos, os quais, para poderem assimilá-la devidamente, seria mister estarem preparados.

Os primeiros passos consistiam no fundamento, que era a Matemática, a Lógica, a arte de raciocinar e a Música. Com essas três disciplinas iniciais, prepararia ele as mentes dos discípulos para que pudessem penetrar nesse conhecimento, que é a súpula e o ápice de todo conhecimento possível a nós, caminho para uns, perdido, para outros apenas ainda não revelado, mas que levaria o ser humano à nítida compreensão dos fundamentos de toda e qualquer ciência.

Máthesis Megiste era a *suprema instrução*. A palavra *Máthesis* tem sua origem em dois radicais, *ma*, *man*, que significa pensamento e *thesis*, que significa *posição*. Propriamente, *Máthesis* quer dizer *pensamento positivo* e *megiste*, superlativo de *mega*, significa máximo, ou seja: o máximo pensamento positivo.

Quando falamos em pitagóricos, queremos nos referir aos que realmente seguem o pensamento genuíno do mestre de Samos, muito embora seja matéria discutível, como ainda veremos. Para

os pitagóricos, a *Máthesis Megiste* era uma linguagem que servia como metalinguagem para a ciência alcançável pelo homem.

Podemos classificar a linguagem do homem em quatro tipos: a linguagem chamada *pragmática*, comum ao homem nas suas conversações quotidianas; a *linguagem religiosa*, que é uma *linguagem simbólica*, metafórica e alegórica, usada nos livros religiosos; a *linguagem científica*, na qual o homem dá, a pouco e pouco, conceitos nítidos às coisas por ele classificadas, de modo a transformar esses conceitos em verdadeiros instrumentos de trabalho; e finalmente, a *linguagem divina ou filosófica*, como chamam muitos, que é a da *Máthesis Megiste*, ápice de todas as linguagens, onde os conceitos atingem a sua máxima pureza, válidos em todos os setores do conhecimento humano.

Assim a *Máthesis Megiste* constrói um universo de discurso válido para todas as esferas do conhecimento humano, enquanto que as diversas disciplinas têm o seu universo de discurso apenas delimitado ao seu campo. A *Máthesis Megiste* procura, assim, uma linguagem universal.

Um dos setores da *Máthesis Megiste* mais conhecido de nós, cuja linguagem é universal, é o da Matemática, já que esta faz parte daquela, que, por ser genérica, é uma espécie de Metamatemática, uma metalinguagem, à qual poderíamos reduzir, de certo modo, as outras linguagens, que o ser humano pode construir nas diversas disciplinas.

Ora, chegamos à conclusão, ao observar a obra de grandes filósofos, que todos captaram algo que constitui, pelo menos parcialmente, a matéria da *Máthesis Megiste*. Em toda Filosofia vamos encontrar a *descoberta* (vamos empregar este termo provisoriamente), ou a *revelação* de uma série de adágios, que são considerados como verdades *per se notas*, quer dizer, verdades evidentes de per si, que não necessitam de demonstração, e que vão servir, então, de instrumento àquela disciplina, e estas descobertas se acentuam na obra dos realmente grandes filósofos, onde observamos que todos esses adágios, que são achados, muitos indutivamente, outros através de reduções eidéticas, vão constituir uma espécie de universo, com uma coesão tão rígida, que, no fundo, todos eles dependem de um único princípio que, eideticamente, é a fonte e a origem de todos, que deles poderiam ser deduzidos, desde que dispuséssemos de um método capaz de extrair os juízos contidos, virtualmente, nesses princípios fundamentais. Essa realização nós poderíamos fazer hoje, como vamos demonstrar nesta obra, fundando-nos em vinte e cinco séculos de ação no setor da Filosofia.

Afirmavam os pitagóricos que essa ciência era conhecida de Pitágoras, o qual não pôde transmiti-la aos discípulos, por não os ter encontrado capazes de recebê-la, pois se diz que de tal se queixou a Teano, sua esposa, e à sua filha, Muia, que foram os seus melhores discípulos, razão pela qual guardava ainda, como secreta, não que ele pretendesse que assim permanecesse, mas que, para ser difundida, necessitava ouvidos de ouvir, olhos de ver.

Pitágoras foi um esotérico apenas prático, e não teórico. Não pretendia conservar o conhecimento para uma elite, como afirmaram os seus inimigos; pois na verdade, desejava que o conhecimento se difundisse. Mas para que esse conhecimento superior fosse acessível a muitos, era mister preparar os que deviam recebê-lo. Sem essa preparação, sem essa iniciação, tal conhecimento não seria devidamente assimilado, e poderia ser um fator de novas confusões. E conseqüentemente, era imprescindível constituir grupos capazes de disseminá-lo, mas sempre preparando, previamente, os que deveriam recebê-lo. Em suma, Pitágoras queria ser o bom semeador; semear não sobre terreno árido, mas sobre terreno devidamente preparado para receber a semente.

Este é um dos pontos mais importantes, e sobremaneira ético de todo movimento esotérico, no sentido de Platão, no de Aristóteles, no de Pitágoras, o pensamento que se oculta, não com intenção de dá-lo apenas a um grupo de escolhidos, mas simplesmente que esse pensamento está oculto, não pode divulgar-se se não encontrar os capazes de recebê-lo, não, porém, para permanecer oculto; em suma, Pitágoras pretendia, com a organização de seu famoso Instituto, criar mestres, aptos a disseminarem o conhecimento, capazes de previamente prepararem os que deveriam recebê-lo. Seriam, assim, bons semeadores, como na parábola de Cristo.

Máthesis Megiste, conseqüentemente, pretende ser o ápice do conhecimento, o ponto de convergência de todas as disciplinas, quando especulativamente tratadas; portanto, terá, como seu objeto, o princípio (*arkhé*), pois o busca. Em torno do *princípio*, ou em torno da *arkhé*, como chamavam os gregos, vai girar a sua especulação, cuja expressão encontramos no Evangelho de S. João, quando ele diz: No princípio (*arkhé*) era o *Verbum* (o *Logos*), e o *Verbum* (o *Logos*) estava em Deus; *Logos*, aqui, com o precípua sentido de sabedoria (*sophia*), como o veremos oportunamente.

Quer dizer, o princípio tem de naturalmente confundir-se com o que em todas as idéias religiosas é considerado Deus. Este é sempre considerado, em todas elas, como o princípio de todas as coisas. A *Máthesis* não se dedica a estudar Deus enquanto Deus, mas o *princípio enquanto princípio*. Distinta, portanto, é a sua especulação, sem excluir a possibilidade de se dar uma fundamentação matemática ao pensamento teológico.

Como estamos hoje vivendo em um mundo, onde outra vez a *banausia* está dominando; quer dizer, o espírito do especialista, que o desenvolvimento técnico, desenvolvimento científico e econômico forçaram, inevitavelmente os especialistas encontram uma dificuldade em ter uma linguagem comum entre si, para que possam comunicar-se. Ora, no decorrer dos 25 séculos, todos os filósofos pretenderam transformar a Filosofia em *Máthesis Universalis*, capaz de servir de ponto de comunicação. Todos pretenderam dar êsse sentido, pretenderam construir uma linguagem filosófica capaz de unificar os homens, para que pudessem entender-se, pertencentes que fossem às mais várias das disciplinas. Essa é uma intenção justa, e também, como veremos

mais adiante, fundada, justificada, e necessariamente temos de buscá-la, de maneira que grande parte da finalidade da *Máthesis*, não é apenas o conhecimento da verdade, mas, também, a busca de um instrumento, de uma linguagem apta a permitir que os homens se comuniquem, não descendo, como em geral fazem, ao que é inferior (como o esporte, que serve de tema comum para homens de cultura), mas que possam encontrar-se em linguagem mais elevada do que a da sua própria disciplina, e que estaria acima, e permitiria convergissem para um ponto comum.

Há conveniência em fazer a distinção entre a filosofia especulativa e a filosofia prática. A primeira procura estabelecer o verdadeiro e o falso, enquanto a filosofia prática, como filosofia construída pelo homem na sua atividade fática, naturalmente não tende para a verdade, nem para afastar-se do que é desconveniente; ou seja, tende mais para o certo e para afastar o errado.

Quando se analisa a ideogênese humana e as operações volitivas do ser humano, à proporção que aí se desenvolve a linguagem filosófica, alcançando as espécies inteligíveis expressas, trabalha com conceitos mais puros. O entendimento tende normalmente para o especulativo. A Filosofia Especulativa é o resultado das operações superiores do entendimento humano, e quando nós observamos a vontade, que é uma *orexis*, um apetite racional para o bem, observamos que a vontade tende a escolher, entre as coisas, aquelas que sejam apetecidas, porque estas são as que correspondem à conveniência da natureza de quem delas apetece. São boas por isso, porque satisfazem alguma necessidade, ou vem em benefício de quem as apetece. A vontade tende racionalmente para o bem, às coisas que são convenientes ao apetente. Essa *orexis* impulsiona, naturalmente o ser humano a toda realização prática, e nós a encontramos propriamente na prática do ser humano, e não em outros seres do nosso globo, porque estes outros seres não estão munidos de vontade. Pode-se, assim, considerar a Filosofia Prática como produto mais alto da vontade posta em ação; quer dizer, é a realização intelectual do homem sobre a sua própria prática, sobre a sua dramaticidade, sobre a sua ação ao dominar as coisas, ao organizá-las, ao possuir uma visão do seu mundo, que é, em suma, ainda, um produto da vontade. Assim o entendimento, levado às suas últimas conseqüências, alcança a Filosofia Especulativa, e a vontade, nas suas máximas realizações, realiza a Filosofia prática. De forma que precisamos devidamente distinguir esses dois mundos.

Há grandes discussões na Psicologia e nos referimos, aqui, não à que se vulgariza hoje, mas à filosófica, à Filosofia da Psicologia, que é esta tratada especulativamente. Um dos grandes problemas que surgem para ela, e que vão naturalmente penetrar em outros campos do conhecimento, consiste em saber qual é a natureza do entendimento e a natureza da vontade. Se ambos são apenas funções de um mesmo princípio, ou se são originados de dois princípios diferentes. Essas discussões não vamos fazê-las, nem delas tratar agora, porque serão facilmente resumíveis mais adiante.

Nós apenas podemos dizer que os resultados, como a *Máthesis* irá demonstrar, só podem ter uma fonte: a origem é a mesma. A vontade humana tem que ter a mesma fonte, a origem tem de ser a mesma. Não pode ser explicada pela físico-química, como pretendem alguns psicólogos modernos, porque a escolha do bem, a escolha de valores, não se resolve pela físico-química. Nem podemos explicá-la pela mecânica; conseqüentemente, temos de buscar outra fonte, outra origem para explicar a vontade, que se manifesta no homem, e que não se manifesta nos animais. Nestes, o que se verifica é a estimativa, não propriamente a cogitativa. Eles podem estimar mais uma coisa ou outra, conforme as suas conveniências, que se manifestam pelos instintos, mas nunca realizam aquela redução aos universais, com os quais trabalha a vontade, como acontece no ser humano.

Este tema de Psicologia exige uma preparação longa, que teremos de fazer mais adiante. Como não é ele fundamental, por hora, para a nossa matéria, podemos partir apenas desta distinção entre a Filosofia especulativa e a Filosofia prática, aceitando, provisoriamente, como é evidente, que a primeira teria de ser, predominantemente, uma obra do entendimento, e que a prática terá que ser, predominantemente, uma obra da vontade. Mas ambas não estão separadas; não há um abismo entre ambas. Também não convém pensarmos, como o fazem muitos, que o homem pode apenas cingir-se à Filosofia prática, afastando-se completamente da especulativa. As discussões em torno desta matéria podem tornar-se estéreis. À proporção que demonstramos que os fundamentos da Filosofia especulativa são válidos, também o são os da Filosofia prática, e os argumentos modernos de que esses postulados, estabelecidos na especulativa, não têm cabimento na prática, são produtos da má apreciação de pessoas indevidamente preparadas, inadvertidas ou, então, de má fé, que procuram ocultar a realidade. Verificaremos que entre a Filosofia especulativa e a prática não existe um abismo: uma pode trabalhar com a outra, e a Dialética será precisamente, neste setor, a arte de trabalhar com ambas, simultaneamente. O verdadeiro dialético será aquele que for capaz de aplicar os fundamentos da Filosofia especulativa na prática, como, por sua vez for capaz dessa ascensão da prática para o especulativo; o que for capaz da ida e da volta, capaz das operações regressivas, que se estudam na Psicologia, que se caracterizam, precisamente, no entendimento por essas duas direções: uma que parte das idéias universais para as particulares, em seus aspectos gerais, e outra que parte das particulares para atingir as universais, não só as de primeiro, como as de segundo e de terceiro graus.

As de primeiro grau são as que abstraímos da nossa própria experiência, como o conceito de mesa, conceito de cadeira, conceito de árvore; as de segundo grau são as que afastam a materialidade. As primeiras afastam apenas a accidentalidade, e consideram a materialidade, e as segundas afastam a materialidade e vão considerar apenas o aspecto quantitativo, como são as abstrações da matemática, no sentido vulgar que se conhece, e, finalmente, as abstrações de terceiro grau, que afastam a materialidade, afastam a accidentalidade e vão considerar os aspectos formais, independentes de toda e qualquer presença das coisas concretas. A mente toma-as apenas nas abstrações máximas, como são as da Metafísica, como *causa, efeito,*

anterioridade, objeto, gênero, espécie, sujeito e predicado, conceitos que pertencem as abstrações de terceiro grau, as quais o homem usa junto com as de primeiro grau, pois todos nós, de qualquer maneira, quer queiramos ou não fazemos sempre metafísica.

Sabemos que a Matemática transformou-se numa linguagem da realidade, porque podemos tomar as coisas cósmicas, afastando delas o seu aspecto material e seu aspecto accidental, e considerá-las apenas sob o aspecto quantitativo. Somos capazes, conseqüentemente, de matematizar o mundo. Essa matematização do mundo foi que permitiu o desenvolvimento da Ciência, que, sem dúvida alguma, começou a desenvolver-se quando a Matemática começou a ser empregada, o que era da orientação dos pitagóricos. Sem matemática não é possível nenhum desenvolvimento intelectual superior.

É fácil, pois, observar que, à proporção que a Matemática penetra na Ciência, esta se desenvolve. A Ciência aumenta o seu cabedal de conhecimento, e obtém outro tanto maior firmeza nas suas operações. O mesmo se dá na Filosofia quanto à Lógica, porque esta é o gênero da Matemática e esta, de qualquer forma, é uma espécie de Lógica, como ainda teremos oportunidade de ver.

A Lógica tem igual papel em relação à Filosofia, pois esta se torna cada vez mais segura à proporção que o filósofo se torna mais lógico. Quer dizer: quanto melhor manejar o filósofo a Lógica, e for senhor dela, mais e melhor manejará a Filosofia, e tirará as suas melhores conseqüências.

Podemos dizer que os esteios fundamentais do desenvolvimento de nosso conhecimento estão na Lógica e na Matemática. Por isso são elas as duas matérias fundamentais de todo *curriculum* clássico da Filosofia. A segurança no pensamento lógico e no pensamento matemático permite a segurança em todo restante do conhecimento humano. Verificamos, assim, que a Matemática, como a Lógica podem e se tornaram linguagens do nosso mundo e serviram como metalinguagem de todas as disciplinas, porque podemos reduzir todas elas, nos seus aspectos superiores, à Matemática e à Lógica. A Matemática não deve ser considerada nesse aspecto restrito que teve no Ocidente, no sentido apenas da matemática fundada nas abstrações de segundo grau, que seriam apenas as da quantidade.

A Matemática, no sentido aristotélico, deveria fundar-se nas coisas abstraídas da sua materialidade e considerada na sua accidentalidade. Assim, como fomos capazes de construir uma matemática da quantidade, também poderíamos construir uma matemática da qualidade e assim sucessivamente, porque, no fundo, todos os outros acidentes, que são estudados por Aristóteles, estão de certo modo ligados a estes dois fundamentais, que são a qualidade e a quantidade, e posteriormente à relação. Quer dizer que, dentro desses três, podia-se construir uma matemática da quantidade, uma matemática da qualidade e uma matemática das relações. Quanto à matemática das relações e da qualidade poderiam perguntar se, nesse caso, teríamos de nos

afastar do quantitativo? Não, porque há um aspecto quantitativo também na qualidade, como há um aspecto qualitativo na quantidade, como há o aspecto quantitativo e qualitativo também na relação. Então a matemática moderna pode penetrar, como já o está fazendo, no terreno das relações, chegando até à idéia das funções, como relações de relações. Não se desenvolveu no campo da qualidade, e este foi o aspecto no qual falhou a matemática moderna. Daí a sua inaplicabilidade no campo da ciência prática, a que se refere à vida ética do homem. Assim, na Sociologia, na Economia, no Direito, na Religião, na Arte, a Matemática não ofereceu grandes contribuições, porque permaneceu apenas fundada em esquemas quantitativos. Há necessidade de se fundar na qualidade para que possa servir de instrumento, também, para manuseio desses departamentos do conhecimento humano.

Para justificar uma matemática qualitativa, que mais cedo ou mais tarde terá de ser construída, como sobre todos os aspectos que se apresente a unidade, segundo o seu esquema de participação, ter-se-á de construir matemáticas correspondentes, porque consideramos que a Matemática é um instrumento, como é a Lógica, de conhecimento. Assim como a Lógica matematiza os conceitos, a matemática terá de logicizar os esquemas de participação, a cujas espécies se reduzirão todas as espécies de unidade.

O argumento de Zeno de Eléia nos oferece um exemplo, pois na quantidade, e num espaço, que pode ser potencialmente divisível, desde que consideremos apenas a extensão enquanto tal, poderíamos chegar à idéia de infinitude. A concepção de Zeno de Eléia parte do erro de não considerar qualitativamente os passos da tartaruga, quando, na verdade, eles também o são.

Desde o momento que trabalhamos simultaneamente com a qualidade e a quantidade, o argumento de Zeno de Eléia é infantil. O erro de Zeno consiste em pensar que os passos de Aquiles se processem por pontos, quando eles se processam por totalidades que, qualitativamente, representam determinações substantivas. Quer dizer, são determinações qualitativas, que, conseqüentemente, dariam um número finito e, então, Aquiles superaria a tartaruga de qualquer forma. Ademais os passos de Aquiles são maiores que os passos da tartaruga e realizados num tempo menor. Compreende-se que toda argumentação de Zeno, apenas se fundava no quantitativo e a sua argumentação não estava concretamente bem fundada. Estava apenas abstratamente fundada, e até dentro dessa abstração era refutável, apenas para mostrar este aspecto.

A Matemática apenas quantitativa não pode ser aplicada aos temas sociais. Mas o retomo da teoria dos conjuntos na Matemática, que a faz volver aos pitagóricos (que a estudavam na teoria dos *Plethoi*), abrirá o caminho para o qualitativo, porque os conjuntos, mais dia menos dia, terão que tomar aspectos qualitativos típicos, o que permitirá a construção, não propriamente de cálculos, no sentido dos da matemática quantitativa, mas de operações outras, próprias do

qualitativo, como a operação de analogia, e daí, conseqüentemente, a de participação, e outras, que poderão ser amanhã matematizadas¹.

CAPÍTULO II A SABEDORIA DOS PRINCÍPIOS

A *Máthesis*, conseqüentemente, tende a tornar-se também um método para que o homem alcance a sua *meta*, porque *méth' odos*, em grego, quer dizer o caminho, *odos*, que tende para algo (*meth'*), que ascende, quer dizer, o *bom caminho*, caminho que permite ao ser humano alcançar o fim desejado, de maneira que a *Máthesis* também quer servir como um método para que o homem alcance a verdade, que Ihe é proporcionada.

Quer ser, portanto, e é, uma metalinguagem mas, como tal, ela é não só uma semântica, como também uma sintaxe. Quer dizer: não só vai analisar os conteúdos dos conceitos puros do entendimento, como vai torná-los mais rígidos, mais seguros, mais depurados da parte fáctica, da parte prática, da parte comum da experiência humana, para considerar na sua pureza eidética máxima, como também ser uma sintaxe, porque irá reunir esses conceitos e compreender as interpretações, que eles possam manter entre si.

Ela tende a construir uma perfeita linguagem para servir a todos, de cima abaixo, pela via de ascenso e pela via de descenso. E ela, conseqüentemente, pretende presidir a toda realidade atual, a realidade virtual, a potencial, portanto a possível e, também, a realidade impossível, porque a *impossibilidade* passa a ser tema importante para a *Mathesis*. Como decorrência, se ela tem de procurar esses fundamentos, ela tem de chegar aos princípios.

Portanto, em torno do conceito de princípio têm de se fundamentarem as primeiras especulações matéticas. Ela, para ser rigorosa, tem de ser demonstrativa, tem de ter o rigor demonstrativo máximo, chegar às demonstrações apodíticas, à construção de juízos universalmente válidos, e com deduções rigorosas desses juízos, e só assim será o que pretende ser: uma metamatemática. Por isso, tem de, fatalmente, ser uma disciplina de máximo rigor demonstrativo. Ela pode ser estudada ainda *sinteticamente*, *analiticamente*, e *concretamente*, seguindo os três caminhos de todo estudo bem orientado.

¹A *Máthesis Megiste*, como décima ciência dos antigos, foi investigada por autores medievalistas e escolásticos, que a consideravam como produto da intuição sapiencial ou da contemplação sapiencial, descrita nos livros sapienciais da Bíblia.

Realizadas a síntese e a análise, a concreção é sempre fácil, porque o pensamento concreto é o que simultaneamente é especulativo e prático, quer dizer: que inclui o especulativo ao lado do prático, e vice-versa. Convém clarear previamente alguns conceitos, para que possamos penetrar na *Máthesis*, como seja o conceito de *logos*, cuja palavra grega é dificilmente traduzível, porque tem, naquela língua, várias acepções. Podemos, porém, preferir as três fundamentais: a de *princípio*, a de *razão* (sapiência, *sophia*), e a de *lei*. Essas três acepções podem perfeitamente conjugar-se. Se partirmos, por exemplo, do *logos* de um conceito qualquer, o *logos* de anterioridade, verificamos que este esquema, que construímos, podemos tomá-lo na máxima eideticidade, podemos afastar do *logos* de anterioridade toda a imagem, podemos tomá-lo numa representação puramente eidética, excluindo toda facticidade, não o considerando nem no tempo, nem no espaço, nem ontologicamente, nem axiologicamente, mas apenas com a representação da prioridade de algo para outro. O conceito de anterioridade é um conceito binário (ou dual, ou diádico), porque implica, fatalmente, a presença de dois termos, que não são determinados; dois termos indeterminados, em que se afirma a prioridade de um sobre outro.

Conseqüentemente, o conceito de anterioridade implica o de posterioridade. Só se pode chamar de anterior aquele que tem prioridade sobre outro, que é chamado posterior. São, portanto, correlativos um do outro, porque o anterior é anterior do posterior, e o posterior é o posterior do anterior. Como correlativos, podem ser estudados nas relações.

O *logos* de um conceito inclui em sua conotação uma série de outros conceitos e de juízos, que estão virtualmente contidos nele, e que somos capazes de captar e de com eles construir uma sequência de juízos. O que caracteriza, pois, o conceito de *logos* é ser um conceito *cluso* (do latim *claudere*, de fechar, do que recebeu cunha, do que foi tapado, fechado: quer dizer, alguma coisa que está fechada em si mesma). Esse conceito inclui tudo o que nele é *cluso*, tudo o que nele se *inclui* e, conseqüentemente, exclui, afasta de si, tudo aquilo que nele não pode ser incluído.

O *logos* da anterioridade inclui a posterioridade, porque não se afirma eideticamente (formalmente) sem a posterioridade. Não se pode dizer que uma coisa é anterior, sem que ela tenha prioridade a outra. Se se fala de um anterior, tem-se necessidade de falar de um posterior; quer dizer: enquanto a coisa é determinante anterior implica, necessariamente outra que não ela, que lhe seja posterior, outra que, pelo menos, seja distinta dela, e que lhe seja posterior.

Todos esses juízos, que estamos fazendo, estão inclusos no *logos* de anterioridade. O *logos* da anterioridade é alguma coisa que tem uma justificativa, em qualquer posição filosófica em que for tomado. Como negar a validade desse *logos*? Examinemos as posições mais negativas como a agnóstica e a céptica, que afirmaram que o homem não pode saber com segurança algo da anterioridade e da posterioridade. O céptico terá de reconhecer que o *logos* da anterioridade, verdadeiramente implica a prioridade de um antecedente ao conseqüente implica

necessariamente, a prioridade a outro que lhe seja distinto, outro que ele, e que de certo modo seja outro que ele, o que é uma verdade *per se nota*. Nenhum cepticismo poderá destruí-la; não se poderá dizer que isso é apenas produto da estrutura da nossa mente, uma mera ficção. Tem uma validade de *per se*, por que o que tiver prioridade a outro, nós podemos atribuir-lhe a anterioridade.

Todos esses juízos que formamos em torno da anterioridade e da posterioridade, são juízos de matéria necessária, porque o que é necessário para a anterioridade ser anterioridade, sem a qual ela não é tal, faz parte de sua essência, e os juízos, em matéria necessária são todos aqueles que podemos deduzir do que constitui a essência da coisa.

Onde houver uma coisa que tenha anterioridade sobre outra, em qualquer esfera que seja, no tempo, no espaço, nos valores, na Ontologia, terá, inevitavelmente, prioridade sobre outra, será primeira que outra. Será dada com uma certa antecedência, dentro do *logos* em que está sendo considerada. Portanto, há um *logos* que analogia a anterioridade com a posterioridade, e é neste, precisamente, que se dá a prioridade de um sobre outro, dentro de determinado vetor.

A objeção kantiana quer fundar-se na estrutura da nossa mente. Mas essa argumentação é falha por uma razão muito simples: a anterioridade sobre a posterioridade, as relações que tivemos oportunidade de construir, inclusive os juízos que fizemos, são válidos independentemente da própria mente humana, porque a não presença desta não poderia, de modo algum, impedir que uma coisa tivesse prioridade sobre outra, fosse anterior a outra e, portanto, surgisse a relação de anterioridade. Esta verdade é *per se* independente da mente. De qualquer forma, se o mundo da sucessão fosse ficcional, um mundo fictício, e que, na realidade, no mundo exterior, não houvesse sucessão, e que esta pertencesse apenas ao mundo que objetivamos em nossa mente, a sucessão existiria, porque ela se daria nesse mundo objetivado por nós. E tal não impediria que as leis da anterioridade e da posterioridade, o *logos* da anterioridade e da posterioridade fosse válido também na ficção. Mesmo que a estrutura mental fosse a causa dele, a anterioridade e a posterioridade seriam válidas, pois regeria a sucessão na mente humana, como qualquer sucessão que se desse fora dela.

É difícil, para alguns, compreenderem, que se assim fosse, a mente humana seria criadora, e o seu resultado já justificaria a validade ontológica (ser verdadeira em si mesma), uma verdade independente de nossa mente, pois não é ela a criadora dessa verdade, mas apenas a sua desveladora.

Porque se, na natureza, fora de nós, não houver a anterioridade, só haveria no mundo da nossa imaginação. Não haveria no mundo real a relação de anterioridade e de posterioridade, mas apenas a simultaneidade. Mas isso não impediria que o *logos* da anterioridade e da posterioridade continuasse valendo de *per se*, de qualquer forma. Porque fora de nosso mundo, lá regeria essa lei, se lá houvesse coisas sucessivas umas às outras, ou de validade qualquer superior às outras.

Se no mundo exterior houver um ente anterior a outro, obedecerá à mesma lei da anterioridade e da posterioridade. Se não houver um ente anterior a outro, essa lei é verdadeira, independente de nossa mente, porque não é ela que a criou, mas apenas ela a descobriu, pois Ihe foi revelada. Da experiência, de que há alguma coisa, temos certeza de que há alguma coisa, mesmo que não saibamos que fora de nós haja alguma coisa. Se somos capazes de alcançar que há alguma coisa, em nos, objetiva-se em nós o haver ontológico de alguma coisa, o que torna o haver de alguma coisa como algo real por si mesmo, não mais dependente de nós, pois somos capazes de alcançar que alguma coisa há. Se somos capazes de alcançar que alguma coisa há, alguma coisa há, ontológica e independentemente já de nós. A validade de alguma coisa há ultrapassa-nos, pois ultrapassa a nossa própria experiência e afirma a si mesma.

Se alguém é capaz de pensar em sua própria existência, prova que há alguma existência, porque esta não se deixa de ser existente pelo simples fato de ter sido criada por outro. Um dos grandes problemas da *Mathesis* consiste em libertarmo-nos do pensamento preso à nossa temporalidade, e podermos pensar nesses *logoi*, como algo que se dá na eternidade.

A Lei que vem do latim, *lex, legis*, tem o mesmo radical de *logos*.

A lei (*logos*) da anterioridade e da posterioridade tem validade, mesmo que não existisse nenhum ente anterior nem posterior a outro. Estas leis matemáticas são leis válidas, porque, em qualquer ocasião, que surgisse um ser anterior a outro, em qualquer aspecto, prevaleceriam e regeriam as leis da anterioridade e da posterioridade.

A *Máthesis* é uma ciência que vai estudar o objeto que está fora, inclusive da própria existência. Se não existisse nada, ainda estas leis seriam válidas, porque, em qualquer ocasião que surgisse um ser anterior a outro, em qualquer aspecto, prevaleceriam e regeriam as leis da anterioridade e da posterioridade. (A validade dessas leis prova, ainda, a impossibilidade absoluta do *nihilum*, do nada, como veremos).

A *Máthesis* é um saber que estuda o objeto que está fora inclusive da própria existência. Se não existisse nada, ainda estas leis seriam válidas, porque ao existir alguma coisa, esta obedeceria às leis matemáticas. Contudo, na Filosofia, prova-se que esse instante, em que nada foi, é impossível. Mas podemos partir, por ora, por absurdo, de que nada existisse. Ainda assim, a lei da anterioridade e da posterioridade seria válida desde todo sempre, porque bastaria surgirem coisas que tivessem prioridade umas sobre as outras, distintas de si mesmas, para essa lei regê-las. Prescindindo de toda existência, abstraindo da existência, esta lei seria válida, ela presidiria quaisquer seres que mantivessem entre si correlações de anterioridade e posterioridade.

O estudo da *Mathesis* exige um salto qualitativo para a nossa mente, porque ela trabalha com a eternidade, e capta o eterno nas coisas passageiras e transeuntes. Na *Máthesis*, convive-se com um mundo que a muitos pareceria totalmente impermeável, pois vamos verificar que a nossa

mente está apta a penetrar no que se julgava estar além das possibilidades normais do nosso conhecimento. Assim, quando se estuda a vontade na Filosofia da Psicologia, verifica-se que o ser humano tende para o bem supremo, o que se pode alcançar após rigorosa análise psicológica, e que não se aquieta, não se satisfaz, nos limites comuns dos bens puramente sensíveis, dos bens de concupiscência, dirigindo-se para algo que a ultrapassasse. Esse anelo não pode ser um desejo vão, porque tem uma raiz, como tem a *oréxis*, na própria natureza do homem, tanto na parte somática como na parte psíquica, como o demonstrou Aristóteles, corroborado depois pelos argumentos dos escolásticos. Essa *oréxis* da vontade não pode ser vã, porque não há ímpetos vãos nos seres vivos, e muito menos no homem. Quando alguns filósofos dizem que essa *oréxis* é vã, como seria a do caçador que pretendesse em determinado campo caçar doze coelhos, onde só se acham seis, de maneira que não poderá caçar tal número de forma alguma, o que dizem revela não terem compreendido o que é a *oréxis*, o que é esse anelo do ser humano pelo próprio bem, que aliás têm-no inclusive os animais e as plantas.

O bem desejado pelo homem pode ser árduo, difícil de ser obtido, o que lhe provoca a *ira*. Não tem a ira, na psicologia clássica, a acepção da linguagem comum. Assim como encontramos na vontade uma tendência para o sobrenatural, também encontramos, no entendimento, o mesmo anseio de ultrapassar a própria natureza das coisas. O *logos* da anterioridade e da posterioridade não tem, subjetivamente, nenhum representante. Os conceitos da Metafísica, que são também conceitos matéticos, não têm representantes subjetivos, não são subjetivamente representados. A própria estrutura natural da nossa mente participa desse *logos*, mas os *logoi* não são criações nossas, não são invenções nossas, ficções, *res ficta*. São índices, vestígios, que revelam o que alcançamos.

A verdade de que Platão falava era a verdade das *arkhai*, dos princípios. E essa verdade nós já a temos dentro de nós. Ela está *esquecida*, e nós vamos despertá-la dentro de nós. Não é a nossa mente que criou a anterioridade e a posterioridade, a mente a *achou*; não é o produto da estrutura da nossa mente, um subproduto mental. É alguma coisa que a nossa mente foi capaz de desvelar e descobrir. O erro de Kant foi não ter compreendido que não é produzido pela nossa mente, porque se não houvesse seres inteligentes, mesmo se prescindíssemos de toda existência, como já tivemos oportunidade de dizer, o *logos* da anterioridade e da posterioridade seria válido. Quer dizer, se existir alguma coisa, e houver sucessão, ou houver prioridade de um sobre outro, regerão os *logoi* da anterioridade e posterioridade.

Há necessidade de dar um salto qualitativo para compreender-se tal coisa. Nós temos uma experiência de nós mesmos, somos capazes de afirmar que alguma coisa há, e como somos capazes de tal, isso ultrapassa a "nossa" própria experiência: e "algo há", pois algo há além da experiência psicológica, porque já temos uma evidenciação ontológica e ôntica daquele juízo que formulamos, mas independente no sentido matético. O que não podemos confundir é o psicológico com o matético. Se nós psicologicamente cogitamos, chegamos à conclusão da nossa

existência, como vemos no *cogito* cartesiano, porque a cogitativa, precisamente, liga o somático ao psíquico; portanto, é a afirmação de uma experiência simultaneamente somática e psíquica, psico-somática. Podemos, pois, afirmar que alguma coisa há, porque somos capazes de pensar que algo há. Não esqueçamos que se algo se dá psicologicamente, se dá, também, ôntica e ontologicamente, porque a própria ficção, mesmo sendo só representacional, é também ôntica e ontológica.

Na Filosofia da Psicologia, a formação das idéias e dos princípios é estudada na *ideogênese*, que examina a gênese de nossas idéias. Naturalmente, ela o faz psicologicamente; examina como o nosso intelecto constrói essas idéias. Aqui há uma certa divergência entre o pensamento de Aristóteles e o de Platão, porque este afirma que a nossa mente, à proporção que constrói essas abstrações, desvela-se-lhe a verdade matética, que se coloca fora da mente humana, e que já independe desta. Aristóteles, que, na verdade, não nega essa posição platônica, senão aparentemente, não fala no apofântico, mas aceita que a nossa mente, na sua ascese abstrativa, alcança as verdades superiores, que também despontam para ela, e não só abstrativamente, como veremos mais adiante, pois a mente humana é apta para alcançar o primeiro princípio. Santo Tomás concilia os dois pensamentos, por que aceita essa iluminação (*apophansis*).

Para Aristóteles, os sentidos não são propriamente a causa do conhecimento, mas o seu ponto de partida, como também os próprios conceitos do entendimento ativo são as espécies expressas que passam ainda a ser instrumentos para o *intelecto possível* trabalhar, depois, com elas. Agora, o que é importante para nós, é estabelecer êsse salto que todos precisam sentir dentro de si. Na verdade, não o alcançamos apenas através do raciocínio; alcançamos, também, através de uma *iluminação (apophansis)*.

Quanto à questão de sabermos se nossa vida tem ou não uma finalidade é tema que posteriormente se poderá discutir, e veremos que ela a tem. O que pode acontecer é que certas pessoas tenham perdido o conhecimento dessa finalidade, e tenham talvez obscurecido a sua mente com outras razões históricas, que são facilmente compreensíveis, as quais não lhe tenham permitido visualizar nitidamente quais são as finalidades do ser humano. Este é o tema escatológico, o tema dos fins, que pertence à Teologia, mas que também pertence à Ética e até à Psicologia. Que um ser humano, por não encontrar uma razão de ser de si mesmo, possa chegar à afirmação do nada absoluto, ele o fará por um erro operacional do seu espírito; errará como operador, por que o nada absoluto já está descartado. Já que há alguma coisa, há, pelo menos, esse ser que desespera; há pelo menos, este ser que não encontra a sua razão; há pelo menos este ser que é capaz de pensar sobre o nada, que é capaz de colocar ante si uma idéia negativa, e quer analisá-la; uma idéia da qual ele despoja de toda e qualquer positividade, e que passa a ser objeto de sua especulação. Tudo isso vem provar que o nada absoluto não se coloca; o que realmente se coloca para ele é a especulação em torno do nada relativo, tema que passará a ser objeto da Meontologia, na *Mathesis*, que é a parte que estuda o *Meon*, o não-ser, que examina,

precisamente as oposições, e toda especulação que se realiza em torno do não-ser, em função do próprio ser, em função da análise que a Ontologia faz, que é estudar as divisões e propriedades do ser, que constituem propriamente, o objeto da Ontologia, enquanto que o da Meontologia é o inverso. Naturalmente não vai estudá-lo nas suas divisões, senão nas maneiras como a mente humana pode construí-las, e não estuda as suas propriedades, porque o não ser não pode ter propriedades, pois se as tivesse deixaria de apresentar-se como não ser, para tornar-se um portador de propriedades, e portanto, um ser. Ele é objeto de especulação sem dúvida, e se é tal, tem algum fundamento, o qual deve ser procurado.

Nós, quando pensamos o nada, não criamos o nada. É apenas a idéia de alguma coisa, esvaziada de sua presença. Nós apenas postulamos uma idéia da qual esvaziamos toda positividade. Na Meontologia, entretanto, o nada vai ter um valor muito superior ao que se dá na Ontologia clássica, porque será compreendido como princípio, e portanto, com uma função importante, cujo esclarecimento resolverá, propriamente, todas essas dúvidas e dificuldades que a filosofia moderna colocou.

A *Máthesis* procura especular, primeiramente, sobre os princípios e, posteriormente, sobre os primeiros, os princípios tomados universalmente e depois particularmente. O princípio implica uma anterioridade ontológica, a qual pode ter prioridade num aspecto, e pode ser simultânea noutro. No fundo, dentro da duração, os princípios são simultâneos com toda existência, com tudo quanto há. Dentro da duração das coisas, dentro da permanência do ser, os princípios matemáticos são simultâneos. Nós podemos compreendê-los independentes de o próprio ser. Digamos que estivéssemos em pleno nada. Mas se alguma coisa surgisse nesse nada, êsse alguma coisa se regeria pelos *logoi* matemáticos. Se se der alguma coisa, e essas coisas mantiverem uma anterioridade, uma prioridade sobre outras, em qualquer vetor que seja, a lei da anterioridade regerá essa correlação.

Na *Máthesis*, verifica-se que todas as suas leis são simultâneas, como na filosofia especulativa, onde também se alcança a simultaneidade, porque o último ápice da especulação é libertar-se de toda temporalidade, chegar às conceituações mais puras. Alcança-se a simultaneidade, pois as leis matemáticas são coexistentes com o primeiro princípio de todas as coisas. Se nós partimos de Deus, essas leis matemáticas vão constituir o pensamento desse Deus. Nós, na *ideogênese*, vamos conquistá-las ou elas vão se desvelar para nós no tempo. Não passam, porém, a ser no momento de sua desvelação, elas apenas passam a ser *para nós* no momento da desvelação. São independentemente de nós. Agora temos que alcançar também uma validade matemática, como se fosse paralela, a validade, por exemplo, de nossa afirmação: "Alguma coisa há" é válido psicologicamente, porque nós podemos construir que alguma coisa há; segundo, é válido ontologicamente também, e é válido ônticamente, porque a mera colocação, por alguém, de que alguma coisa há, prova que alguma coisa há efetivamente.

Agora, além do lógico, do psicológico, do gnoseológico, do ontológico e do ôntico, "alguma coisa há" é válido mateticamente, independente já do tempo, independente de todo aquele ser que pensou em "alguma coisa há".

Não é porque um ser pensou que alguma coisa há que, nesse instante, mateticamente, "alguma coisa há" passou a ter valor de ser, mas isso já havia independentemente dele, o que vem comprovar que alguma coisa há independe do nosso "alguma coisa há". Como a lei da anterioridade e posterioridade independe de nossa ideogênese para constituir-se um *logos* do posterior e do anterior; essa lei valia desde sempre. Podemos chegar à conclusão que esta lei já se dava, independentemente de nós. Mesmo que nenhum ser fosse capaz de pensar na anterioridade e na posterioridade, as leis correspondentes já seriam válidas.

Quando o ser humano descobre uma lei científica, ele, propriamente, não a inventa. Ela lhe é revelada pela regularidade dos fatos. Só aqueles que não compreenderam a diferença que há entre a nossa imaginação criadora e a captação da ciência poderiam julgar que os dois processos são o mesmo. As precauções, que a Ciência aconselha para a formulação das leis, revelam o máximo cuidado no intuito de desfazer essa confusão que, no estado atual do conhecimento humano, pouco honra a quem novamente a formula. A lei científica desvela-se para nós. Quer dizer, ela se dá, tem seu fundamento independentemente de nós, e quando nós a captamos, ou seja, quando ela se torna evidente para nós, é que lhe damos nossa formulação, que dela se aproxima mais ou menos. A nossa formulação é um esquema proporcionado a nós pela lei que nos cabe conhecer. A ciência das coisas já está dada; a verdade das coisas já está aí. Nós estamos apenas procurando. Por isso é que dentro da *Máthesis* o ser humano passa a ser a figura que Pitágoras classificou, e que passou, a ser chamada "o homem peregrino", o peregrino em busca do conhecimento.

O *homo viator* é o viandante em busca do saber. As verdades que ele irá encontrando vão tornando-se verdades *para ele*, mas elas, *por si*, já são verdades, independentes dele.

CAPÍTULO III MATHESIS UNIVERSALIS

A *Mathesis*, que pretendemos reconstruir, é a décima ciência, a suprema instrução de que falavam os pitagóricos, a contemplação sapiencial de São Boaventura. Já mostramos uma série de aspectos que nos levam, outra vez a buscar reconstruir essa sabedoria, tão necessária para

que o pensamento filosófico se processe, para que saia do estado de confusão que a filosofia moderna o colocou, e permita, em suma, ao ser humano, ter à mão um meio hábil de solucionar as aporias que desafiam a sua argúcia.

Partimos de um postulado que, no decorrer do tempo, o demonstraremos, e que também é fundamental na nossa posição filosófica: “na Filosofia não há questões insolúveis, há apenas questões mal colocadas”, e a aparente insolubilidade, que nela observamos, é provocada por filósofos que colocaram mal esses problemas, de modo a deixá-los numa situação de insolubilidade e, como consequência, aporias praticamente invencíveis.

Ora, se observarmos o progresso que tem havido na ciência moderna, sabemos que ele é devido, em grande parte, a esta disciplina instrumental de tanta utilidade que é a Matemática. A simplificação dos cálculos como se obtém naquela, a solução de uma série de problemas que pareciam difíceis e até insolúveis, e que hoje se tornam fáceis, vemos que tudo isso foi adquirido, não através da complexidade, mas através da simplificação. Newton chegava a resultados matemáticos espantosos, que causavam espécie a seus contemporâneos. Admiravam-se como podia ele chegar a resultados tão complexíssimos de cálculo. Só posteriormente revelou possuir meios hábeis que lhe permitiam fazer tais cálculos com a máxima eficiência e rapidez. Hoje, por exemplo, observa-se, graças ao estudo dos conjuntos, a clareza que a Matemática obteve. *Hoje* é acessível a qualquer pessoa, até àqueles que manifestavam aversão por ela, e nela encontram um prazer imprevisto. É de esperar, portanto, que venhamos a ter maior número de conhecedores da Matemática, graças à parte didática e à clareza que ela vai obtendo.

A Matemática é uma linguagem, que permite a sua aplicação no mundo corpóreo, no mundo das coisas materiais. Fundando-se ela nas abstrações de segundo grau, como vimos, e podendo despojar-se das condições materiais, serviu de instrumento para ligar o mundo das abstrações de terceiro grau, que é o mundo da Metafísica. De modo que a Matemática é uma disciplina também especulativa, permanecendo dentro do âmbito da Filosofia especulativa. Verifica-se, assim, que ela também tem uma função de metalinguagem, porque consegue substituir, em parte, a linguagem que corresponde às ciências que se formam sobre as espécies especialíssimas, que são abstrações de primeiro grau, as que têm correspondência imediata com indivíduos existentes, cronotopicamente, sobretudo como os da Física. Ela prescinde das diferenças formais que distinguem entre si os *objetos* das diversas ciências, para tomá-los num aspecto que é comum. Daí tornar-se um veículo extraordinário para o desenvolvimento da Ciência, pois esta só se desenvolve onde se usam e se empregam os métodos da Matemática, como pretendiam os pitagóricos que se fizesse, e os fatos comprovam esta afirmativa.

As ciências, que tiveram maior progresso, foram aquelas que permitiram a matematização dos seus *objetos*. Quando Pitágoras percebeu que a Matemática tinha essa função de metalinguagem, e como ela estava, naturalmente, apenas ligada ao quantitativo, ao que os gregos chamavam de

logistikê, a matemática de cálculo desejou criar uma que ultrapassasse o quantitativo, que abrangesse o qualitativo, e o relacional, além de outros aspectos, a fim de se tornar, uma metalinguagem de todas as ciências. No pensamento secreto, fala-se de várias linguagens: a do homem comum, que é a *linguagem pragmática*, a das *ciências*, que pertence às diversas disciplinas, com seus objetos particulares, a linguagem *religiosa*, que é a simbólica, fundada na analogia, e, finalmente, a que chamavam de *divina*, que era precisamente a que atingia o mais alto grau, a linguagem da metamatemática. Esta seria para o homem a linguagem da *Suprema Instrução*, do supremo conhecimento. Nela se fundaria a *Máthesis Megiste*, a *Suprema Instrução*, a *Máthesis Suprema*, que caberia ao filósofo alcançar. O filósofo nada mais era que o homem amante desse saber supremo, dessa *sophia*, que procurava por vários caminhos (*métodos*) alcançar. Foi esta a resposta que Pitágoras deu a um tirano, que certa ocasião lhe perguntou quem ele era: "...sou um amante da sabedoria (*phi/osophos*), sou um viandante, que busca essa sabedoria."

Construiu Pitágoras o seu Instituto com o intuito de auxiliar a outros a também procurarem essa suprema instrução. Mas esta não deve ser confundida, como o fazem certas idéias esotéricas e ocultistas, com um pensamento meramente místico, mas, sim, um pensamento genuinamente científico, um pensamento que sirva de metalinguagem, de metamatemática e de *legalidade sapiencial*. Portanto, em vez de trabalhar com os aspectos que correspondem às condições materiais, trabalharia apenas com as leis gerais (*logoi, arkhai, arkhetypoi, paradeigmata, idéias exemplares*), não do pensamento humano, porque seu estudo pertence à Psicologia e em parte à Lógica, mas, *sim*, das idéias supremas, que regem todas as coisas, independentes até do homem; ou seja, a Filosofia partiria do homem; contudo, não ficaria submetida a este, mas submeter-se-ia a um conhecimento superior. Seria o verdadeiro conhecimento da divindade, porque essas leis seriam as leis supremas, que pertenceriam ao âmbito do que ele chamava os *deuses* em sua linguagem exotérica, como encontramos nos Versos Áureos, com o intuito de ser naturalmente entendido pelos ouvintes, embora a sua concepção fosse monoteísta, como é fácil verificar-se pelos fragmentos que nos sobram dos pitagóricos.

Graças ao grande desenvolvimento da Matemática, o homem moderno acostumou-se ao trabalho abstrativo, que hoje é mais fácil de realizar. A linguagem humana é alguma coisa que surge por uma necessidade do homem de comunicar-se com seus semelhantes. As palavras têm intencionalidade, são convencionadas na linguagem comum, porque empregamos termos para que os outros entendam o que pretendemos dizer com eles. De maneira que a linguagem comum, a linguagem, que desde criança desenvolvemos, faz parte da nossa pragmática; quer dizer, ela pertence ao *pragma* da vida humana (*Pragma* que é o termo que indica o conteúdo da *práxis*, da ação humana, das realizações humanas). Ora, a palavra meramente pragmática não serviria como instrumento para a ciência, devido às acepções vulgares. Graças ao estudo dos lingüísticos, sobretudo dos séculos XIII, XIV, XV e antes mesmo, nas suas famosas gramáticas

especulativas, que estudavam, na pragmática da língua, as intencionalidades, o que elas apontam, verificou-se que há uma universalidade intencional.

A semântica é aquela parte da pragmática especulativa que estuda os significados; ou melhor, as acepções dos termos verbais.

Podemos observar que, tomando uma palavra isolada, esta pode não nos dar um sentido; assim, a palavra *livro*, não nos diz com certeza se se refere ao objeto *livro*, ou ao verbo *livrar*. Podemos ficar em dúvida, porque embora a *voz* seja a mesma, a acepção pode ser diferente. Ademais as palavras, colocadas em face de outras, assumem diversas acepções. Observou-se que existe uma certa lei de correlação entre as palavras.

Na Filosofia, podemos construir uma sintaxe sem semântica, como também na Matemática pode-se trabalhar com sinais sintáticos sem semântica, sem significação determinada. Se examinarmos os correlativos, se observarmos as relações entre os seres, notamos que há aquele cuja atualidade implica, necessariamente, a atualidade do outro. Então compreendemos um termo, como termo do segundo, o segundo como termo do primeiro, como na correlação *pai e filho*. Descobertas as leis da correlação, podemos reduzi-la a uma forma sintática. Vemos que uma série de regras são inevitáveis para haver correlação: 1) Atualidade dos termos da correlação; 2) a definição de um termo implica, necessariamente, a de outro; 3) os termos serão sempre simultâneos, enquanto tomados dentro da relação: o pai só é pai quando há o filho, o filho só é filho quando há o pai; quer dizer, a simultaneidade dos termos, na correlação, é inevitável. Poderíamos, como veremos na *parte concreta*, extrair uma série de leis sobre a correlação, e metamatematizá-las. A *Mathesis* é precisamente a construção dessa metamatemática, que estuda as leis de todos os aspectos da realidade; porque se observarmos as chamadas ciências particulares, elas se dedicam apenas a um aspecto, a uma particularidade da existência.

As ciências subordinantes tratam do aspecto comum de várias ciências particulares. Destas temos outras subordinantes superiores, que tomam o comum das subordinantes inferiores, até que alcancemos uma ciência, que tenha uma linguagem válida para todas as outras, com o mesmo rigor da Matemática, fundando-se em demonstrações apodícticas e que nos ofereçam aquela certeza, aquela evidência desejada, que é a *Mathesis*. Nós sabemos que, onde houver correlativos, a correlação é válida, predomina e predominará sempre, porque onde ela não rege não há correlação. Esta lei é universal, esta lei é eterna, não tem um começo, não principiou, não tem um princípio no tempo, não é uma criação nossa. Nós a achamos, nós a descobrimos, através da análise dos *logoi*².

² Oportunamente veremos que só pode haver esta divisão tripartida do ser: a) A semetípso et ab aeterno; b) Nec ab aeterno nec asemetípso; c) ab aeterno sed non semeptiso. Esta divisão é de Ricardo de São Victor, filósofo medievalista, infelizmente esquecido. As leis matemáticas são da terceira espécie são eternas, não, porém, provenientes de si mesmas.

Nós não a criamos, não é uma invenção nossa, é algo que se revela à nossa mente, ao espírito humano. Então, quando atingimos a este conjunto de leis, podemos ter uma visão universal, atingimos ao que se chamava *Mathesis Universalis*, que já tomou um nome latinizado, como a intitulava Leibnitz, e de que falaram muitos filósofos, desejosos de alcançá-la: saber capaz de servir de guia à Filosofia e às ciências práticas.

Podemos alcançar um conjunto de leis perfeitas, válidas independentemente da nossa mente. Um dos erros terríveis do filosofar moderno constituiu-se no defeito gnoseológico de pôr uma dúvida sobre o conhecimento humano, pelo simples fato de ter o homem muitas vezes errado.

Realmente muitas vezes erramos ao conhecer, mas daí induzir uma lei geral, era uma consequência que não estava nas premissas, não estava nos antecedentes. Esse consequente não tinha, nos seus antecedentes, a sua razão de ser; ofendia a lei da antecedência e da consequência, lei que preside, por exemplo, o silogismo. Verificamos que o ser humano alcança essas leis que não podem ser de outro modo. Mesmo que não existisse o homem, podemos compreender que a lei da antecedência e da consequência, a lei da correlação, da qual ainda há pouco falamos, seriam válidas, de valor objetivo, independente, portanto, da nossa subjetividade.

As leis matéticas não podem ter tido um princípio no tempo; elas não podem ter começado; não é possível, de modo algum, que tenham tido elas um começo, que tenham sido antecedidas por um antes, que fosse um nada de leis. A lei, por exemplo, da correlação, é alguma coisa que sentimos ultrapassar o tempo; ela é eterna, nunca teve um começo, nunca principiou. Se não houvesse nenhum correlativo, mesmo assim essa lei seria passível de ser intelegida por uma mente e seria válida, independentemente dessa mente. Uma mente inteligente é capaz de captar. Ela não poderia dar-se como uma coisa que acontece aqui e ali, no tempo e no espaço, mas como algo que ultrapassa o tempo e o espaço, não tem tamanho e não tem idade, que ultrapassa toda materialidade. É uma coisa estável, imutável, eterna. E é o que vamos perceber na *Mathesis*, à proporção que nela avancemos, tangendo a eternidade, acostumando-nos a tanger o eterno. Não temos mais trabalho para procurá-las, pois elas irão apresentando-se como uma decorrência rigorosa e imediata umas das outras.

Quando descemos, fazemo-lo para a realidade, e vamos estudar aqueles problemas que pareciam tão complexos, e tão difíceis, *como* o conceito de termo, que se for bem entendido, como princípio, meio e fim, torna-se para nós simples e claro. Podemos significar como *termo* o que marca uma determinação, dá um vestígio, tanto no início como no meio e no fim. Encontramos, assim, por exemplo os termos desta mesa, nesta direção. Podemos conceber uma série potencialmente infinita desses termos, como foi feito na Matemática, e podemos estudar a teoria dos termos, e as suas leis, e veremos então, que ele é sempre a determinação possível ou atual de alguma coisa, não sendo eles constituintes essenciais da coisa. Os termos não são

necessariamente causas de uma coisa, pois o ponto, que é um termo da linha, não é sua causa. Pode ser o princípio da linha, e também final, pode ser um termo principal, pode ser um termo medial, pode ser um termo final de uma linha, e nos termos intermédios podemos ver o ponto, sem que seja ele causa da linha, nem, conseqüentemente, matéria, nem forma, nem causa final, nem causa eficiente da mesma. Se não é, basta isso para dissolver todos os argumentos de Zeno de Eléia, pois ele toma o ponto como se fosse causa. Toda argumentação de que a linha é composta de pontos é improcedente, porque considerada a linha nos aspectos que são terminais, e que nela podemos determinar, marcar, assinalar, não podemos considerá-los como se fossem constituintes materiais da linha.

O nada absoluto está refutado de qualquer forma pela nossa presença e a sua colocação, como problema filosófico, é uma falsa postulação e um falso problema. Contudo, o nada, tomado relativamente, é tema matético e, como tal, é objeto de estudo da *Máthesis* na parte chamada Meontologia, que se dedica ao estudo do nada enquanto nada, como a Ontologia estuda o ser enquanto ser. Muito embora a Ontologia não se desligue da Meontologia, nem da *Máthesis*, no fundo esse triângulo constitui uma unidade, e exige métodos diferentes de investigação. Há uma distinção, porque também cada uma delas vai tratar de um aspecto formal. Assim, a Ontologia vai tratar do ser, do ente, tomado enquanto ente, enquanto a Meontologia vai estudar o nada enquanto nada; quer dizer, já não trabalha com um termo positivo, trabalha com um termo negativo. Conseqüentemente, não pode trabalhar com um termo negativo, sem a presença da própria Ontologia, de forma que a Meontologia trabalha com a Ontologia, na análise das idéias chamadas negativas, que fazem parte de seu objeto. Contudo, na especulação moderna, e este é um aspecto positivo dessa especulação, ela se preocupa com o problema do nada, que ficara relegado a segundo plano, embora os antigos tivessem se dedicado a estudá-lo. Mas a chamada regressão da filosofia moderna foi muito boa, porque podemos agora procurar os trabalhos que os antigos fizeram sobre o nada, onde ofereceram sugestões, que ficaram esquecidas.

A Meontologia propõe-se solucionar, com muito maior simplicidade, ainda, este problema.

A *Máthesis* não é uma simplificação de cálculo. Quando um matemático simplifica um cálculo com os elementos da Álgebra, o que significa um grande avanço, e uma criação engenhosa, gigantesca do ser humano, este não cria propriamente, mas simplesmente descobre o que se revelou à sua mente. Não foi um criador da coisa, apenas o descobridor. As leis da Álgebra já se davam, mas o homem as achou, e à proporção que a Matemática foi desenvolvendo-se, tornou-se uma simplificação, uma linguagem mais elevada na própria Matemática, pois também nela há uma série de camadas de linguagem, desde a Aritmética até os cálculos mais complexos. Esta foi uma grande conquista, e esta também se faz e se fez na Filosofia. Certamente os antigos filósofos, como Pitágoras, não descobriram todas as leis da *Máthesis*, e conheciam menos, sem dúvida, do que podemos conhecer hoje. Pitágoras sabia haver uma linguagem das outras, pela

qual investigou e esforçou-se em alcançá-la. Essa linguagem (a décima ciência prometida) não nos foi transmitida. Cabe-nos agora procurar estabelecê-la.

CAPÍTULO IV TERMO E PRINCIPIO

O que propriamente chamamos de Dialética Concreta é a arte de unir o conhecimento especulativo com o conhecimento prático, de unir a ciência especulativa à ciência prática, desde que compreendamos que há uma dialética própria a cada disciplina, como há uma dialética própria para cada subordinante, tanto para a parte prática como para a parte especulativa. A Dialética, que consegue unir as duas, é precisamente a Dialética Concreta, porque concreciona a *práxis* com a *epistême* humana no seu sentido superior, pois há necessidade de ficar bem clara a distinção entre a Ciência especulativa e a Ciência prática.

A Ciência prática surge da *vontade* humana, que orienta o *entendimento* às obras realizadas pelo homem, a toda vida fativa do ser humano, e à sua vida pragmática, do *pragma*, que é o conteúdo da *práxis*, na busca do bem, enquanto a Ciência especulativa é mais uma obra do *entendimento*, orientada pela *vontade* na busca da verdade. Como se vê na Psicologia, o entendimento e a vontade não são duas faculdades abissalmente separadas, mas, sim, de vetores diferentes, cujos papéis são distintos, mas, no fundo, da mesma natureza. Assim a ciência especulativa é primordialmente uma obra do entendimento humano, e a ciência prática, uma obra da vontade humana.

Nas ciências especulativas, como trabalhamos com objetos ideais, os juízos construídos buscam afirmar a verdade e afastarem-se da falsidade, ambas no sentido formal, enquanto que, na ciência prática, como se dirige ao que corresponde à conveniência da natureza humana, a preocupação é dirigida, preferentemente, para o certo (o conveniente) e afastar-se do errado.

Certo é tudo quanto corresponde à conveniência da natureza humana, tomada sob qualquer aspecto, estático, dinâmico ou cinemático, enquanto que a Ciência especulativa se preocupa com a verdade formal. Por essa razão, a *Máthesis* subordina a ciência especulativa. Mas veremos que a Ciência especulativa, quando bem orientada, preside a Ciência prática, porque esta precisa da Ciência especulativa. A separação, que se deu no mundo moderno, entre as duas ciências, como se elas nada tivessem em comum, foi um erro de gravíssimas consequências, que perturbou o pensamento humano.

A *Máthesis* é uma espécie de metalinguagem, que é também uma semântica, e também uma sintaxe, cujas leis (*nomoi, logoi*) presidem a toda realidade atual, a toda realidade possível, e nos explicam o porquê da realidade *impossível*, ou seja, da impossibilidade de uma determinada realidade. Portanto, podemos dizer que a *Máthesis* é a ciência dos princípios, dos *arkhai*.

Temos, primeiramente, de estudar um conceito muito importante, que é o de *termo*. É uma expressão que significa, propriamente, *umbral*, ponto de partida, ou *terminus a quo*, e também, ponto de chegada, e ainda os termos intermediários.

Podemos dar por ora à conceituação de *termo*, como já vimos, o sentido de *umbral*, de *índice*, de *vestígio*, testemunho de uma determinabilidade.

O princípio é também um *termo*, o *termo* que principia: o fim seria o termo final, e os médios, termos intermédios. De forma que o termo é alguma coisa que cimenta, é algo que nos dá o vestígio de alguma coisa, é de certo modo um *quid* de outro, um *alius quid*, alguma coisa, em cuja natureza vamos procurar penetrar. Desse modo, o princípio é o termo inicial; o fim, o termo final, e os médios, os termos que se intermedeiam entre o princípio e o fim. Fim seria, então, termo limite, onde a coisa encontra o seu final, o seu acabamento; e o princípio seria o termo inicial, onde a coisa tem o seu começo.

No latim, o termo *primus*, com termo *cépio*, o que capto em primeiro lugar, dá *princeps*. Nessa língua, êsse termo é usado no sentido de origem, de fonte, de onde alguma coisa principia, de onde se inicia uma *iteração* (de *itere*, do verbo *eo*, ir).

Se o fim de uma coisa é o para onde uma coisa tende, então podemos admitir que êsse fim, é, de certo modo, um princípio da coisa, por que a coisa, tendendo para aquele fim, que é primeiro na intenção e último na execução, podemos encontrar a presença da intenção final anterior ao fim (como é na execução), ou, então, simultâneo com o princípio de alguma coisa. Então temos de excluir da idéia de fim o termo posterior ao princípio. O que também pode acontecer é que o fim seja constituinte do próprio princípio, e seja até o próprio princípio olhado do ângulo de para onde ele tende. Temos de conceber que tudo quanto há, tem de principiar. Necessariamente, pois o princípio tem de ser o antecedente fundamental de tudo quanto há. Portanto, tudo quanto há, seja de que forma for, principia, tem um princípio anterior a tudo. O primeiro princípio revela a sua anterioridade a tudo; portanto, é *arkhé*, o morador da sétima morada dos hindus, o antigo dos anos dos livros religiosos dos hebreus, é o antecedente de todos os conseqüentes. De qualquer maneira tem de haver um princípio, porque mesmo que tudo fosse uma ficção, esta principiaria, esta ficção teria o fundamento num princípio. Logo, princípio independe de nós; é alguma coisa que se revela objetivamente para nós, como antecedente de todos os conseqüentes. Há um princípio, inevitavelmente.

Tudo quando há, houve, ou houver, teve, tem e terá um princípio, e isso é inevitável. Também a essa especulação chegaram os egípcios, os hindus, como vemos nos livros sagrados destes,

especulações sobre o *prateran*, sobre o *prat*. Eles também falam nesse princípio. *Prahanam* é o *prateran*, é o princípio de todos os princípios, é o antecedente de todos os antecedentes. Encontramos em todos os povos, a aceitação de que há um princípio, que é o antecedente de todos os princípios. Não vamos discutir se há um só, dois, três, ou muitos, mas o princípio, tomado agora sintaticamente para nós, passa a ser uma necessidade. Há necessariamente um princípio. Chegamos, então, a esta verdade para nós independente da nossa mente. Não é uma criação nossa. É algo que se projeta objetivamente, sintaticamente, sem especificação nenhuma.

Há um princípio quanto à individualidade, quanto à particularidade e não quanto à generalidade?

Estamos tomando princípio indeterminadamente. Há princípio, não ainda *um* princípio. Basta haver o princípio de qualquer particularidade para haver princípio; basta haver um ser que tenha princípio para haver princípio.

Toda coisa tem um princípio em si ou em outro. O nada também é um princípio, e é tema da Meontologia. Se do nada principia alguma coisa será discutido oportunamente. Quer dizer, sem princípio não podemos conceber nem considerar, quer particularmente, quer universalmente qualquer coisa. Podemos, pois, chegar à objetivação de um *logos* universal, que é o *logos* do princípio, a razão eterna do princípio.

Não se discute ainda se princípio é ser ou não é ser. Não sabemos ainda como é. Se é ser, ou não-ser, será aspecto específico do princípio, será uma espécie de princípio. Se êsse princípio, por sua vez, preside até o fim, para onde tende a coisa, é outro tema. O que interessa é saber que a coisa, seja qual for, tem um princípio, principia de certo modo, começa a ser de certo modo, ou começa a ser abeternalmente, de todo sempre, ou começa a ser por si mesma, ou por outra, não interessa por ora. O que interessa é que o princípio, seja qual for ou como for, será sempre o primeiro, antecedente a quanto seja o que for. O Ser Supremo, como o deus de todas as religiões monoteístas, será um imprincipiado, não recebe de outro, que seja seu princípio, o ser que tem. Portanto, podemos clarear bem o conceito de princípio. Podemos conceber coisas imprincipiadas, quer dizer, principiadas em si mesmas, que não tenham princípio senão em si mesmas, não tenham principio em outra.

O materialista terá de chegar à conclusão que a sua matéria não principia em outro.

A Matese não se interessa, no início, em saber o *quid* desse princípio, mas apenas que ele há, e como ele há, a modalidade de seu *haver*. É verdade que temos de partir da experiência humana, O homem possui verdades em estado virtual, elas estão dentro de nós, pois fazemos parte da verdade do que há. Dentro de nós está a correlação, o antecedente e conseqüente. Temos, desde todo sempre, essas leis, porque elas não principiam no tempo; por isso os platônicos dizem que temos *reminiscência* dessas leis, que não estão na nossa consciência, nem tampouco são criadas

por ela. Estavam esquecidas dentro de nós; nós *relembramos* o que pertence à nossa cognoscibilidade, dá-se uma *anamnésis*, ou seja, um *desesquecimento*, porque o que havíamos *esquecido* não se anulara, apenas se virtualizara. Estava em nós virtualmente, enquanto à sua logicidade estaria dentro de nós, mas do qual desesquecemos e se torna atual, então, para nós. É esse o sentido de Platão. O homem é um desvelador da verdade. O ser humano é um veículo de si mesmo, mas a revelação não é objetiva, ela se revela à nossa subjetividade. Platão, dessa maneira, evita as dificuldades que se encontram em Aristóteles, pois este não resolve o problema do realismo, nem o fazem os que seguem a sua linha.

Jamais poderemos chegar, através do aristotelismo, aos *logoi arkhai*, nem aos *arkhetypoi*, pois não consegue aquele sistema entender o verdadeiro papel da experiência humana, do antropológico. Por isso, a metafísica de Aristóteles permanece sendo uma Filosofia da Física.

Duns Scot não aceita a linguagem de Platão, mas aceita as suas idéias, e o "De Primo Princípio" é uma obra matética. E depois de São Boaventura, que também realiza uma obra matética no ocidente, inicia (pois é onde ele vai libertar-se completamente da facticidade) a trabalhar apenas com idéias mateticamente fundadas. A lei da anterioridade e da posterioridade foi estudada por ele como não se fizera até então. Conclui que não se construíram as leis; que não foi um ser humano que as criou, mas apenas as descobriu. Vemos isso claro na crítica a Aristóteles e a Santo Tomás, e através de uma série de análises, que ele faz também da natureza comum, *da natura communis*, para chegar, depois, ao princípio que ele chama *universal físico*, e sobe por aqueles universais até alcançar e dar um fundamento rigoroso ao realismo, um fundamento matético. Compreendia que, seguindo Aristóteles, o realismo, necessariamente, naufragaria.

É mister dividir a obra de Platão, pelo menos em duas partes: a em que predomina o pensamento de seu mestre Sócrates e a em que predomina o pensamento pitagórico.

Na primeira parte, Sócrates fala no realismo exagerado, mas, na outra, Platão já admite um realismo mitigado, como se pode ver no seu maior diálogo, que é o "Das Leis", obra que nos auxilia a compreender mais claramente o seu pensamento.

Na Matese, na idéia de princípio, verifica-se êsse radical *pro*, que indica anterioridade, de onde encontramos *próton*, quer dizer que tem o caráter de antecedente, *protos*, em grego, primeiro, etc.

O *princípio* é de certo modo o fundamento de qualquer coisa, pois esta tem seu fundamento no princípio. O que é o princípio, qual a sua natureza são temas de investigação da Matese.

Em suma, a Matese tem como objeto formal os princípios, enquanto tais, como a Ontologia estudará o ser enquanto ser.

CAPÍTULO V AS LEIS MATEMÁTICAS

A Ciência especulativa, como ciência do entendimento, tem como objeto, propriamente, seres imateriais, imóveis, de caráter necessário. É uma ciência que tende para estabelecer a verdade, ou determinar a falsidade do que é postulado. Construimos esquemas com as características da necessidade, e também da imutabilidade. É, portanto, a Ciência especulativa uma ciência do intelecto, do necessário. Agora é preciso que se estabeleçam bem claramente os objetos dessa ciência, e estes são proporcionais ao grau de inteligibilidade do *scibillis*, segundo o grau de abstração.

O nosso conhecimento, cronologicamente traçado, parte da *empíria*; parte, portanto, dos objetos materiais, pois são estes os primeiros a estimular os nossos sentidos exteriores e é sobre esse material, dado pelos nossos sentidos, que é o *phantasma* de que falava Aristóteles, que a mente vai trabalhar, e construir os esquemas, que são propriamente intelectuais. O *primeiro grau* é o que depende da matéria, segundo o ser, como segundo o intelecto: isto é, não podemos conceber aqueles esquemas sem a matéria; quer dizer, não podemos conceber a coisa segundo o ser sem a matéria, e também não podemos defini-la, intelectualmente, sem aquela. Os objetos de primeiro grau de abstração são, pois os que dependem da matéria, tanto no ser como no intelecto, como *homem, planta, casa, árvore*, etc.

Do *segundo grau* são aqueles que dependem da matéria segundo o ser, contudo não dependem segundo o intelecto; quer dizer, para se atualizarem, para se existencializarem precisam da matéria, mas podem ser definidos sem ela, como a linha que precisa da matéria para ser, mas pode ser definida sem aquela, como também os esquemas matemáticos.

As abstrações de *terceiro grau* são aquelas que não dependem da matéria, nem segundo o ser nem segundo o intelecto, como o são os esquemas metafísicos. Podem ser definidos sem necessidade de recorrer à matéria, pois não dependem daquela nem no ser, nem no intelecto. Ainda se pode fazer aqui uma subdivisão: aqueles que nunca estão na matéria, como Deus, e os que não estão na matéria por não necessidade, pois, algumas vezes estão e algumas vezes não estão, como potência e ato, o um, (não o um matemático, mas o ontológico, transcendental) que são abstrações de terceiro grau, que ora estão na matéria, ora não estão nela; isto é, que não estão necessariamente na matéria; quer dizer: podem estar, podem não estar, e os que necessariamente nunca estão na matéria.

Esses três graus são os de inteligibilidade do ser humano, sobre os quais ele constrói a Ciência especulativa, segundo a posição aristotélica, de maneira que esta é tríplice, portanto. No primeiro grau, especulativamente, temos a *Cosmologia*, que é a Filosofia da Física: no segundo grau de abstração, temos a Matemática, e no terceiro, como ciência especulativa, a Metafísica.

Não se deve confundir abstração com mera separação mental. Aquela implica formação de esquemas formais. Não é a atenção de alguma coisa desatendendo a outras; não é isso propriamente, como dizem alguns modernos. Ela é uma construção formal, e se abstrairmos o branco deste papel, não é o branco deste papel que dele destacamos, mas o branco, sobre o qual podemos ter uma abstração de primeiro grau. Teríamos, aqui uma solução para nova classificação da ciência, por que já com a construção da *Málhesis* verificamos que a filosofia de qualquer ciência é a *que estuda os princípios dessa ciência*, são os *arkhai*. A *arkhê* enquanto ente, é objeto da Ontologia; *arkhê* enquanto *meon* (não-ser) é da Meontologia, a *arkhê*, enquanto ente divino e não criado, é da Teologia, a *arkhê*, enquanto material e criada, pertence à ciência que os antigos chamavam de Pneumatologia, mas a que estuda os princípios, enquanto princípios do ente natural corpóreo, é a Filosofia da Física, a Filosofia da Ciência. Portanto, a filosofia de uma ciência é a que estuda os princípios daquela ciência. Assim se pode falar na filosofia da antropologia ou filosofia antropológica, dedicada a estudar os princípios do homem: a filosofia da Matemática, os princípios desta, etc.

Ao estudarmos a *dependência*, vamos verificar que há diversas espécies de dependência, como a dependência ôntica que é uma, a real-real, deste ou daquele ser, a dependência ontológica; que é a da razão de ser, a *dependência lógica*, que é aquela à qual reduzimos os conceitos, como a espécie ao gênero. A dependência matética, que é a dos */ogoi* para os */ogoi*, das leis eternas, umas para as outras.

Diz-se que são esquemas de *primeira intenção* os correspondentes aos seres de nossa experiência comum, seres de abstração de primeiro grau. Os seres de segunda intenção são aqueles que vamos construir sobre esses, como os seres lógicos, os seres matéticos, que são, nesta disciplina, propriamente, *termos*, construídos através de uma especulação sapiencial. Por isso há necessidade de se distinguir a onticidade da ontologicidade e esta da logicidade e, estas da mateticidade, no que se refere aos termos, que são objetos de nossas especulações.

As leis matéticas presidem a própria mente, mas cada uma dessas esferas tem as suas características próprias, que só permitem alcançar a esfera superior, através de reduções analógicas, nunca diretas, de maneira que se queremos reduzir os fatos da Física aos *eide* da Metafísica, temos de dispensar certos aspectos, pertencentes a esfera da Física, para chegar, por exemplo, à esfera da Lógica. Desta, temos de dispensar outros para chegar à esfera da Ontologia, o que é importante, por que, na confusão que se deu, no âmbito das demonstrações, alguns filósofos julgaram que o verdadeiro, na Lógica, fosse necessariamente verdadeiro na

Ontologia, o que não tem procedência, embora, o que é verdadeiro na Ontologia é necessariamente verdadeiro na Lógica.

Uma verdade lógica não é ainda uma verdade ontológica; do contrário poderíamos, através da Lógica, e apenas dela, alcançar as verdades ontológicas, como o querem os idealistas e racionalistas. A verdade lógica dá-se através da adequação que nem sempre corresponde à realidade. Assim o juízo: "Deus existe" é um juízo lógico verdadeiro, por que o predicado *existe*, atribuído a ele, é um predicado necessário, por ser da sua própria essência e das suas condições existir, pois um Deus inexistente não é Deus. De maneira que dizer "Deus existe" é dizer logicamente verdade, mas ontologicamente, para ser verdadeiro, exige outra prova.

A Lógica funda-se na coerência dos conceitos eidético-noéticos do homem, graças à nitidez que lhes dão a Ontologia e a *Máthesis*, pela precisão dos *logoi analogantes*. Desse modo vamos conseguindo conceitos mais precisivos, mais puros, aos quais as leis da Lógica presidem, porque são as mesmas leis da *Máthesis*. Os princípios ontológicos são também princípios lógicos, e são examinados pela *Máthesis*. Desse modo encontraremos a concreção, o que dá o verdadeiro sentido da filosofia concreta, por que podemos trabalhar de um extremo a outro extremo, podemos trabalhar desde a onticidade até à mateticidade, sem necessidade de violentar nenhum desses setores, por que, se fossemos fazer lógica só, nada estaríamos apresentando, senão continuar dentro do campo do que já estava feito, e não poderíamos isolar os problemas.

A Lógica é uma ciência auxiliar, que não se separa de todo filosofar. A *Máthesis* também não pode dispensar a Lógica; contudo, não se deve esquecer que, da coerência das idéias, não se pode chegar à conclusão de uma evidência. Ademais é um erro considerar a evidência subjetiva imediata como fundada na coerência lógica. Encontramos exemplos de coerência lógica perfeita, sem correspondência com a realidade. A Lógica, por si só, não é suficiente, por que podemos criar conceitos que não correspondem à realidade, e depois deduzir deles uma série de juízos, coerentíssimos, com toda precisão lógica, mas sem qualquer validade real. O que a *Máthesis* tende a fazer é dar um conteúdo de validade real à própria Lógica, de maneira que esta se liberte do perigo de transformar-se apenas numa disciplina da coerência, por que isso não é suficiente, pois não é a garantia da verdade de alguma coisa. É o que se verifica nas matemáticas não-euclidianas. Elas são coerentes, mas tal não quer dizer que sejam, só por isso, verdadeiras, embora possam corresponder à realidade prática, o que ainda estudaremos melhor.

O LOGOS COMO PRINCIPIO - O KHOSMOS E O KHAOS

Os princípios, que são objetos da *Máthesis*, não devem ser confundidos com os princípios mais próximos das diversas coisas, por que a causa, como sabemos, é de certo modo um princípio. É, genericamente, um princípio, mas o que caracteriza a causa, na sua especificidade, o que a distingue de qualquer outro princípio, é ser um princípio que infunde ser a outro, enquanto o princípio pode ser apenas um ponto de partida, e não infundir o ser, como o ponto, que é princípio da linha, mas esta não é propriamente um produto do ponto.

O ponto não é causa material, não é causa formal, não é causa eficiente da linha, de maneira que o ponto não constitui a materialidade, nem a formalidade da linha, mas é apenas como termo de partida é um princípio. O nada pode ser princípio de nada, de alguma ausência e, no entanto, não faz coisa nenhuma, não desempenha nenhum papel ativo, de maneira que quando um princípio tem papel ativo, tem o papel de infundir o ser, ele chama-se *causa*.

As causas são princípios, as causas próximas são princípios próximos das coisas, mas o que a *Máthesis* busca estudar são os primeiros princípios de todas as coisas, os quais continuam dando-se em todas as coisas; quer dizer, se captamos as ciências dos primeiros princípios, captamos as leis que se dão em todas as coisas, e sempre. Se alcançamos as leis matemáticas, alcançamos as leis que regulam todas as coisas, em qualquer esfera que se dêem, em todo ciclo de realidade que se dêem. É, portanto, algo que ultrapassa as abstrações de segundo grau, que são as da Matemática. Portanto, ela é metamatemática; está além da Matemática, além da Física, que trabalha com as abstrações do primeiro grau. Trabalha com conceitos, que estão sempre além das disciplinas que conhecemos, e dentro da própria Metafísica busca os princípios primeiros, *Máthesis* não trabalha com o ser, como trabalha a Metafísica, pois seu objeto são os princípios enquanto princípios; quer dizer, o objeto é o princípio. Naturalmente que os princípios próximos estão regulados pelas mesmas leis dos princípios primeiros como se provará. Conseqüentemente, o conhecimento da *Máthesis* é, simultaneamente, o conhecimento filosófico de qualquer disciplina.

Se considerarmos os princípios, do primeiro princípio, que tem presença, decorreria, necessariamente, o ser, e do princípio que não tem presença, decorreria nada. Dessa forma, a *Máthesis* pode trabalhar com esses termos, sem afirmar ou negar qualquer existencialidade ao nada, embora se possa transformá-lo num objeto de estudo com certa positividade, cuja natureza irá discutir depois, de maneira que a *Máthesis* não é uma ciência que pretenda excluir a Metafísica. Ao contrário, vai inclui-la, porque vai mostrar que as suas leis presidem todas as disciplinas. Por estas características, a *Máthesis* é uma filosofia concreta, é o coroamento do que chamamos a filosofia concreta, que é esta enquanto dedicada ao estudo dos princípios.

Como a *Máthesis* não vai trabalhar com os conceitos comuns da Filosofia, precisa de uma conceituação própria, adequada, para que, com ela, expresse a máxima inteligibilidade. Para

ela, *termo* passa a ser tudo o que indica qualquer definitibilidade; é o *index* de uma determinabilidade qualquer. Desse modo, *nada* pode ser um termo, pois indicia a definitização da ausência, da ausência total de positividade. *Ser* também é um termo, por que indicia a definitização de alguma presença, de certa efectibilidade, de maneira que a expressão *termo* não se restringe; ao contrário, abrange tudo quanto podemos transformar em objeto de estudo matético, que passa a ser termo, de maneira que é um conceito praticamente indefinível. Termo é tudo com o qual podemos indiciar qualquer definitização; quer dizer, podemos dar qualquer sinal, qualquer marca. Assim, quando falamos em *antecedente* e *consequente*, que nos serviu no início para posicionar a *Máthesis*, necessariamente as idéias de consequência e antecedência exigem a presença de dois termos, em que um tem prioridade sobre outro, e o segundo é o termo que está de certo modo em posterioridade ao primeiro. Qual a definição de *termos* como *antecedência* e *consequência*? Basta apenas que tenham a possibilidade de serem definitizados. Podemos trabalhar com eles, de forma que a expressão *termo* passa a estar constantemente presente, em vez de dizermos *coisa*, que vem do latim *causa*, distinto de *res*, do verbo *reor*, verbo depoente, que indica o que é pensado. *Res* seria tudo o que pode ser objeto de um pensamento, tudo quanto é mentado.

A palavra *termo* é mais conveniente para nós, por que não está comprometida, muito embora também possa empregar a palavra *coisa*, num sentido muito amplo, a ponto de *nada* poder ser, nesse sentido, também chamado como coisa. Mas como a idéia de coisa já indica uma positividade, e essa é a maneira mais comum de se pensar, *termo* tem então, um conceito mais amplo, mais genérico.

Essas precisões são de certo modo convencionais, mas necessitamos de uma linguagem, do contrário não poderíamos de forma alguma classificar nosso mundo matético. Precisamos de sinais, que sirvam para indicar cada uma das classificações que formos fazendo. Toda disciplina deve começar pelo clareamento de sua terminologia, porque desse clareamento virá a melhor inteligência do assunto. Se a terminologia for confusa, consequentemente será confusa a matéria, de forma que a *Máthesis* precisa clarear bem os seus conceitos, por que tendo a preocupação constante de afastar-se do antropológico, de não ficar submetida à esquemática humana, tanto quanto nos é possível, dentro de nossas condições e de nossa natureza, tem de possuir um vocabulário próprio, uma terminologia própria, de conceituação precisa, para evitar a confusão. A palavra *termo*, que, na linguagem comum, significa o que termina, o final de alguma coisa, passa, na *Máthesis*, a não ter, propriamente, o sentido precípua de limite, de ponto em que algo termina, nem tampouco o de onde algo começa. Termo, portanto, indica tudo quanto é capaz de receber uma definitização.

Há ainda outros dois conceitos que necessitam ficar claros são os de *logos* e o de *khaos* (caos). A palavra *logos*, como sabemos, vem de um radical que encontramos em todas as línguas indogermânicas (*lac, lec, lic, loc*, de onde vem *lex, legere, colligere*, coligir, e também

intelecto, de *intus* ou *inter*, e *legere*) e esse radical significa apanhar, tomar, captar, de forma que a palavra *logos* é de difícil precisão na língua grega, porque tem inúmeras acepções. Dessas, *logos* é empregado no sentido de lei (*lex*), como se emprega na linguagem jurídica, como significa também princípio, e ainda razão (*ratio*), razão de ser.

Conservando estes três como principais, ou seja *lei*, *princípio* e *razão*, preferimos usá-lo nesses três sentidos, como lei, como o que regula, o que é norma de alguma coisa; o de princípio, por que a lei é, de certo modo, o princípio de alguma coisa, como a lei da queda dos corpos, que também é o princípio da própria queda dos corpos, e também razão de ser da mesma queda. Todo e qualquer termo terá, conseqüentemente, o seu *logos*, pois se for definitizável terá uma expressão lógica, um *logos*, e também uma lei, de modo que a *Máthesis*, estudando os princípios, busca, conseqüentemente, os *logoi*; daí a famosa frase de S. João no pórtico do seu Evangelho. A palavra *khaos* tem em grego uma origem, segundo os etimologistas, muito diversa, e a significação que é aceita, com muito maior segurança, é a de vazio. *Khaos* é precisamente aquele abismo, vazio, o grande abismo da indeterminação. Pitágoras construiu um conceito que persistiu depois, o de *Khosmos*, em grego, que quer dizer o indeterminado que recebeu determinação, quando ordenado, de maneira que *Khosmos* (cosmos) é conceito que indica uma determinação dos termos, e *khaos*, o conceito que significa mateticamente, em seu *eidós*, o que não tem ainda determinação, o que ainda não é formado, o que ainda não tem forma³. É o abismo, as águas de que fala a Bíblia, cujo símbolo encontramos também nos Upanishades, as águas sobre as quais se move o espírito de Deus, quer dizer, o espírito de Deus se move sobre as possibilidades, que ele vai determinando, dando ordens, determinações e surgimento ao cosmos. Cosmos é, portanto, a criação; é o que já recebeu uma ordem. Ora, se um termo ainda não está definitizado, ou é apenas definitizável, e não sabemos qual a definitização que lhe podemos dar, também não podemos conhecer o seu *logos*. A única coisa que podemos conhecer desse termo é que o seu *logos* é também definitizável, mas, enquanto não o definitizarmos, não o conhecemos. Todos os termos têm um *logos*, e nós nos empenhamos em conhecê-lo, quer dizer, que conhecendo os *logoi*, conseguiríamos ter uma visão cósmica, pois daríamos uma *ordem* àquilo que está desordenado. Assim a criança que nasce não tem meios de ter uma visão *cósmica*; ela tem uma visão caótica ainda das coisas, e a pouco e pouco vai classificando, distinguindo, dividindo, separando, indicando as diferenças, ordenando seu mundo, dando-lhe o sentido de *cosmos*. Verificamos que existe sempre um *khosmos* ao lado de um *khaos*; existem as coisas que se determinam, que se regulam, que se *coligam*, que se *ligam* umas às outras, e ainda e sempre, alguma coisa que está para receber uma forma, uma determinação das possibilidades, os possíveis contraditórios, o que constitui precisamente, o *khaos*. É pois, muito fácil compreender-se esse conceito, já que o possível futuro poderá dar-se ou não dar-se. O que ainda não está determinado é o contraditório (o *Khaos*), mas o cosmos não admite contradição, porque o que é, é.

³ Ambos conceitos tem o mesmo radical, porém.

Enquanto o mundo das possibilidades admite considerar as contradições, enquanto trabalhamos com as atualidades, temos de afirmar o não contraditório. Vamos sentindo que a não-contradição é do *logos* do *cosmos*, enquanto a contradição é do *logos* do *khaos*. O *cosmos*, portanto, implica a idéia do *logos imanente da ordem* e este *logos* a exclusão atual da contradição. Apenas nas possibilidades podem os contraditórios dar-se juntos, apenas como possíveis, mas, na atualidade, é impossível: ou é, ou não é. Então, conseqüentemente, a idéia de *cosmos* implica o *logos imanente* da ordem, e a exclusão atual da contradição. Não a exclui, porém, o *khaos*, pois contém ainda as possibilidades capazes de serem ordenadas, enquanto simultaneamente contraditórias, mas apenas em potência. Esses conceitos, tão confusos na filosofia moderna, por que deles se fala sem esclarecê-los bem, tornam-se até prejudiciais.

* * *

É mister distinguir dois conceitos importantes, o de *princípio* e o de *princiado*. Princípio é o termo que indica a definitização, o termo de onde inicia algo, de onde inicia outro termo. Este é o termo tomado como umbral, como ponto de partida, inicial de outro termo, que pode ser o próprio termo, quando principia em si mesmo. Mas, enquanto tomado como princípio, ele, de certo modo, distingue-se de quando tomado como um termo, que principia. Agora, enquanto principiado, é aquele termo que principia e, conseqüentemente, há uma relação entre princípio e principiado, a mesma relação, o mesmo *logos* de entre antecedente e conseqüente. Princípio está para principiado na mesma proporção de antecedente para conseqüente. O principiado é sempre posterior ao princípio.

Aquele ser, que fosse o princípio de si mesmo, seria imprincipiado, por que não principiaria, não estaria numa relação de antecedente a conseqüente. Se há um termo que não principiou, que principia em si mesmo, este, automaticamente, é um ser imprincipiado, de maneira que o conceito de principiado está para o princípio, numa relação de posterior para anterior. São dois termos também que vamos usar constantemente.

Outros termos importantes são os de *presença* e *ausência*. A estes termos não podemos dar definições como as definições lógicas; podemos, apenas, dar enunciados para que se tomem claros. O termo presença, aqui, como termo verbal, indicia, para nós a positividade de alguma coisa, que se dá, mas se dá positivamente, aquilo que se *habet*. A presença indica sempre o que se coloca ante alguma coisa, daí Suarez propor a formação de um outro termo para substituí-lo. Deste modo, torna-se um conceito dual, por que implicaria dois termos, um termo que se põe, e o termo que se opõe ao primeiro. Propôs a formação de um outro termo *adsência*, que seria o termo que se põe a si mesmo, e que não indica dualidade. Assim, o ser de Deus, em toda religião superior, seria mais uma *adsência* que uma presença.

Na Bíblia, encontramos a expressão *adsum*, estou presente, do verbo *adesse*, que quer dizer "estar aqui". Não propriamente presente, mas estar, dar-se a si mesmo, "eu me ponho", "eu me

dou", de maneira que um ser, que não proviria de outro, um ser que fosse *adsum* proviria dele mesmo, seria o primeiro princípio de todas as coisas. Esse ser seria então um ser que ter a *adsência*, e não apenas presença.

Na *Máthesis*, vamos trabalhar com esses dois termos, *presença* e *adsência*, vamos aceitar a sugestão de Suarez, porque é boa, referindo-nos à *adsência* quando é o dar-se do ser que não tem um princípio em outro, e *presença* no sentido mais relativo. Presente é aquele que se dá ante ao outro, de forma que o ser que tem *adsência* pode ter *presença* ante outro, como o Ser Supremo, que é o termo que tem *adsência* e ao mesmo tempo pode ter *presença* ante outro. Vejamos agora outros termos.

Ausência implicaria logicamente a não *adsência* e a não *presença*. Ausente é aquele que não se dá; portanto o conceito de *adsência* e de *presença* são antônimos do conceito de *ausência*. Daí poderemos chegar a uma conclusão que será muito empregada na *Máthesis*, que é a conceituação de ser. A idéia de ser implica, necessariamente, a idéia de *presença* ou de *adsência*. Um ser será um *adsente* ou será um *presente*. Não podemos incluir no conceito de ser o conceito de *ausência*, porque o que o caracteriza não pode ser a *ausência*. Esta seria a caracterização do não-ser. Toda caracterização de ser, em todos os povos, em todas as épocas, foi sempre um conceito positivo, foi sempre o conceito afirmativo, nunca o negativo. Temos de conservar isso, esse indício. Ser significa, necessariamente, a *presença* ou a *adsência* de alguma coisa, que tem aptidão para existencializar-se, mas que pode dar-se sem existencializar-se, em *cujo* conceito divergimos do conceito de ser dos escolásticos. Se se conservar o conceito de ser daqueles, como o que tem capacidade de existencializar-se, ter-se-ia de conceber todo ser como passível de tornar-se um existente. Ora, aceitando essa concepção, já estamos engajando-nos numa concepção que é preconceitualmente, prejudicadamente estabelecida. Podemos mateticamente, dar o seguinte conceito de ser: tudo quanto tem *presença*, *adsência*, e é positivo, e perdura nessa positividade, é ser.

Agora, quanto à sua possibilidade de existencialização, de se dar fora de suas causas, é algo que teremos de verificar. Assim, uma ficção não se dá necessariamente fora de suas causas, o possível de Pedro estar sentado, ou em pé daqui a uma hora, ainda não é uma coisa que se existencializa. Mas dirão que é tudo quanto tem possibilidade de existencialização. Mas, dentro de meia hora, em vez de estar sentado, Pedro, venha ele a estar de pé, então a existencialização de estar sentado está absolutamente barrada. Mas essa possibilidade não se transformou em mero nada; ela passa para o epimetéico daquele ser. É uma possibilidade não atualizada, não um mero nada. Por isso, não incluímos no conceito de ser a potencialidade para existir, por que não o achamos necessário, podemos conceber o ser sem necessidade dessa potência de existir. Basta, para nós, que o ser seja um termo positivo, *adsente* ou *presente*. Neste caso, o nada seria um termo negativo ausente, um termo que nega a afirmação, nega a *presença*, nega a *adsência*. Nada, de qualquer forma, inclui-se na idéia de *ausência*. Então *nada* não se inclui na idéia de

khaos, porque *khaos* não é o nada. As confusões feitas de que *khaos* fosse o nada, ou o nada o *khaos*, devem ser rejeitadas, e não se deve tomar a referência bíblica ao *khaos*, como referindo-se ao nada absoluto, mas apenas a um nada *subjecti sui*.

Deus fez o mundo do nada, quer dizer, não fez o mundo *de* nada; não tomou o nada para com ele fazer alguma coisa, mas ao que ainda não tinha recebido a ordem, deu-lhe afinal o *logos* imanente da ordem. Nesta concepção, teríamos, então, uma posição um tanto platônica; quer dizer, o criador tomaria o *khaos*, e lhe daria uma ordem. Portanto, o *khaos* era alguma coisa não ordenada, e o criador o seu ordenador. Na concepção cristã, entretanto, o nada é ausência total, não é o *khaos*. Teríamos de interpretar a Bíblia diferentemente, quando esta diz que Deus fez o mundo *do* nada. O nada indica realmente um ponto de partida. No princípio, havia ausência total de criatura atual, e ele deu formação ao ser criatural, e, simultaneamente criou o cosmos e também o caos, o que recebe o *logos* imanente da ordem, e o que tem possibilidade de receber aquele *logos*, mas que conserva em si a oposição contraditória potencial, que pode receber ou não receber a ordem, pode atualizar-se ou não atualizar-se. Então o *khaos* mconserva, simultaneamente, o epimetéico composto das possibilidades não mais atualizáveis, e o prometéico das possibilidades que vão se atualizar, as que pertencem ao futuro.

Na Mitologia Grega, os dois irmãos, Epimeteu e Prometeu têm esse sentido. A Epimeteu coube realizar os seres vivos, e distribuiu para cada ser as suas perfeições, e quando chegou ao homem, deixou-o sem defesas naturais. Não havia mais *possibilidades*, não dispunha de mais perfeições. Então, Prometeu, condoído daquele ser, o mais fraco de todos, pois ficara sem armas, sem meios de defesa, fraco diante da vida, um ser que não poderia sobreviver, buscou dar lhe o poder que transforma tudo, o fogo da inteligência. Teria de buscá-lo entre os deuses; quer dizer, teria de arrebata-lo do ser perfectivamente superior, teria de roubar de Zeus o fogo, símbolo da inteligência, dando possibilidade ao homem de ser tornar inteligente, essa possibilidade do homem aproximar-se dos deuses. Prometeu, acusado de ter cometido êsse gravíssimo crime, foi condenado, e acorrentado no Cáucaso, até que Hércules o libertasse (Hércules é o símbolo da força, da vontade da decisão. A vontade tem a força para libertar o entendimento, o entendimento acorrentado, preso tem de seguir aquelas ligações. *Ligação* é uma palavra que nos ajuda muito a entender a idéia de *logos*. O *logos* faz as ligações, as concexões necessárias, por que o entendimento não tem liberdade, não tem liberdade de escolher, pois ante o 7x4 o entendimento afirmará que é 28. Ele pode operar mal, mas atuando, enquanto entendimento, tem, necessariamente, de chegar àquela sentença que corresponde, que se adequa as premissas; mas a vontade já pode escolher, porque podemos, pelo entendimento, chegar à operação 7x4=28, mas pela vontade, podemos estudar ou não a Matemática, podemos fazer ou não a operação.

A vontade inclui a liberdade, que é a capacidade de poder escolher entre possíveis futuros contingentes. Já não se dá o mesmo com o entendimento. O entendimento só se torna livre quando a vontade é livre. Onde a vontade não for livre, o entendimento não será livre.

Temos, agora, outro conceito muito importante, que é o de ser, que em grego é *on*, *ontos*, e o termo grego que indica não-ser é *meon*, que é formado do negativo *mé* e de *on*.

On, *ontos*, e *meon* vão ser dois termos muito usados na *Máthesis*, porque do *on*, cujo genitivo é *ontos*, temos *ôntico*, *ontológico*, e de *meon*, temos *meôntico* e *meontológico*. Daqui podemos estabelecer diversos planos de eideticidade, por que temos uma que se refere ao *ontos*, enquanto aqui e agora, e temos a eideticidade da logicidade, que é de outro tipo, o conceito lógico. Há a eideticidade desse *ontos* quanto ao *logos*; isto é, lei da imanência de sua proporcionalidade intrínseca, que vamos procurar, que pertence à Ontologia, e iremos considerar, oportunamente, para alcançar a eideticidade matética, ao buscarmos as leis supremas, de maneira que há tantos *eide* quantos planos, e entre eles, temos o plano matético, o plano ontológico, o plano lógico e o plano ôntico. Infelizmente, a confusão desses planos gera, na Filosofia, outras aporias, ao se confundir o ôntico com o ontológico. Assim o branco daquele muro, ônticamente branco, é o branco daquele muro, que tem brancura, pois de certo modo participa desse *eidos* aquele muro, que tem algo em comum com o *eidos* de outras coisas brancas. O conceito de brancura é um conceito lógico, é uma construção da nossa mente, mas o *logos*, a razão da brancura, pertence à Ontologia, e a lei que o regula pertence à *Máthesis*. É do que se tratará oportunamente.

APêndice: - A função principal da afirmação é afirmar alguma coisa. Ela pode, naturalmente, excluir, e exclui o que não constitui a sua afirmação; portanto, toda afirmação inclui o que ela inclui, e exclui o que ela exclui. Porisso pode-se dizer que, em toda afirmação, há uma negação, o que, depois, na dialética moderna, de Hegel e dos marxistas, conclue-se que no afirmativo há um negativo, e que a toda tese corresponde uma antítese. Mas o deficiente, entretanto, não está nesse pensamento, está em terem confundido, algumas vezes, uma mera distinção, uma mera diferença que não é específica, nem é antinômica, *como* se fossem propriamente antinômicas. Quer dizer, num ser, em movimento, o ser afirma a si mesmo, e nega que seja outro que ele mesmo; portanto, toda idéia de afirmação contém, necessariamente, uma negação, por que a afirmação, ao mesmo tempo, inclui o que inclui, e exclui o que é naturalmente negado. Alguns dizem que um móvel A, que estamos afirmando, sendo móvel, conseqüentemente, está em movimento, desloca-se de um ponto para um outro. Então, êsse ser está em constante contradição, por que está em movimento. Ora, o movimento não contradiz o ser. O móvel, de que estamos tratando, continua sendo ele, enquanto se desloca de um ponto para outro, salvo se sofresse modificações substanciais, do contrário é ele mesmo. Não há

contradição no seu movimento. O movimento é que indica e implica, necessariamente, a passagem de um estado para outros estados, afirmando o ser que sofre mutações accidentais.

CAPÍTULO VII A LEI E OS LOGOS/ETERNOS

Na *Máthesis*, que passaremos a chamar, em português, *Matese*, o termo *khaos* é tomado, também, no sentido preciso de *potência objetiva*. Temos de distinguir a potência subjetiva da potência objetiva. A primeira é aquela que, dando-se, é de certo modo apta a sofrer informações, como um bloco de barro é potência subjetiva para receber a forma de vaso. A potência objetiva é aquela que ainda não está preparada para receber a forma, é a potência que ainda precisa receber uma certa atualidade, que lhe permita, por sua vez, estar apta a receber uma forma, de maneira que a idéia de *khaos* é a do que ainda não está ordenado, pois, como vimos, permite ser tomado contraditoriamente.

São potências objetivas as possibilidades que não têm ainda fundamento numa atualidade, não têm qualquer virtualidade. A virtualidade refere-se à potência subjetiva, o que se dá subjetivamente, cujo *jecto* está servindo de apoio a alguma coisa, enquanto a potência objetiva é a ausência completa de qualquer atualidade.

Podemos, portanto, estabelecer que, embora ampliássemos o conceito de causa, tomando-o no sentido das possibilidades, e estas, consideradas dentro de sua contrariedade, pois nos possíveis pode dar-se, simultaneamente, a contradição, por que "amanhã estar sentado ou não estar Sócrates" são possíveis contraditórios. Na atualidade, não se dá o contraditório; na atualidade, Sócrates ou está em pé ou está sentado. De maneira que o *khaos* inclui as contradições, mas o *khosmos* já inclui a atualidade, afasta a contradição; é o *logos* imanente da ordem, a qual implica uma atualidade e o afastamento da contradição. Por que o que se dá, enquanto se dá, e sob o aspecto que se dá, não pode, simultaneamente, não se dar naquele aspecto, por que ele se dá. Essa é a melhor maneira de se expor o que posteriormente, se chamou princípio de não-contradição. Este princípio é simplesmente o princípio matético de um termo que afirma, enquanto afirma, sob o aspecto que afirma, e simultaneamente não pode negar o que afirma, porque afirma o que afirma. Podemos chegar ao enunciado da *lei do cosmos* que é o *logos* do cosmos: *um termo afirma o que afirma*. O *logos* é uma afirmação de si mesmo e afirma o que afirma. O *logos* tem, de qualquer forma, uma certa positividade, porque afirma o que afirma. Se distinguimos nesse *logos* *a, b, c, d, e*, ele estaria afirmando, e afirma, só aquilo que ele afirma, e automaticamente, nega o que é negativo de sua afirmação. Por isso, na *Matese*, nunca se

separa a afirmação da negação, porque toda afirmação é afirmação do que é afirmado, e é, simultaneamente, a negação de tudo que exclui ou repele. Essa é a lei do *logos*.

Certos satanistas modernos afirmam que é um escândalo que essa lei se dê. Escândalo haveria se não fosse assim; escândalo se daria se o termo que afirma, não afirmasse o que afirma, por que, então, se aniquilaria, estaria simultaneamente, anulando a si mesmo, porque poderíamos reduzir a dois estados, nos quais estaria propondo falsidade quando afirma, e estaria propondo falsidade quando nega. Simultaneamente, ele seria falso, quer quando afirma, porque simultaneamente nega; quer quando nega, por que simultaneamente afirma. Então, sim, haveria escândalo.

A lei do *logos* se dá, por que se põe; é o que se põe, é o que se afirma, o que afirma o que afirma, de maneira que inclui, está incluído, incluso no *logos*, tudo quanto o *logos* afirma, e excluído dele tudo quanto nega.

Os satanistas não aceitam a eternidade dessa lei, por que estão em luta contra toda afirmação, na defesa da negação. Dizem que ela realmente se dá, que o nosso universo, o cosmos, revela o *logos* imanente da ordem. Ora, *ordem* implica, pelo menos, o triádico, pois não podemos concebê-la, sem que haja, pelo menos, dois termos e um *logos analogante*, uma lei que analogue os dois, para que se estabeleça. Uma ordem implica, portanto, uma sequência de termos ordenados, segundo um *logos*, segundo uma lei. O universo, realmente, revela isso, e revela mais: que a nossa mente, quando trabalha com absoluta precisão lógica e dialética, corresponde à realidade. Jamais, quando bem ordenada, entra ela em contradição com a realidade. Vê-se que a estrutura de nossa mente é cosmicamente organizada, como é também o universo, E é um escândalo que seja assim, por que o não ser assim para os satanistas seria o mais natural.

Por que é assim? É assim porque essa lei, que regula todas as coisas, por que afirma o que afirma, afirma o que afirma. Não é possível que o que afirma postulasse o que não afirma, por que estaria negando o que afirma.

Dizem eles que o mundo surgiu por um acaso, mas esse acaso transformou-se em uma ordem, e esta ordem obedece a essas leis, leis que a Matese vai desvelar, legalidade válida em todas as esferas.

Uma das mais comuns alegações que costumam fazer aqueles que buscam uma tomada de posição contrária a toda forma construtiva e positiva de ver o mundo, é negar qualquer sentido de racionalidade às coisas, como se tudo o que acontece, tudo quanto há, fosse um conjunto irracional. Esta posição parte de uma confusão muito comum, na nossa época, entre razão, no sentido do *logos*, que rege o universo, e a razão, no sentido dos racionalistas. Os excessos do racionalismo criaram, naturalmente, uma desconfiança em torno do conceito de razão. Mas impõe-se fazer aqui uma distinção.

Matêticamente, podemos dizer o seguinte: todo termo inclui o que inclui; conseqüentemente, o termo que inclui o que inclui, exclui o que exclui. De modo que o que está conseqüentemente incluído no termo que vai constituir é o que rege este mesmo termo, é o que lhe dá a realidade, é o que lhe dá a realidade legal; em suma, vai constituir o próprio *logoi* do termo, de modo que se alguém fizer qualquer afirmação, atribuir a qualquer termo um caráter afirmativo, um caráter positivo; ou seja, se for capaz de lhe atribuir qualquer predicado afirmativo ou positivo, êsse termo, necessariamente, incluirá, na sua concepção, pelo menos, o que ele diz, o que ele postula, o que ele atribui, e se admitirmos um termo qualquer que se dê, este termo deverá incluir o que ele inclui, e deverá excluir o que ele exclui.

Ora, o que constitui aquilo que forma a sua tectônica é, necessariamente, a sua própria lei, é o seu *logos*, é o que rege a realidade daquele termo no campo ou na esfera da realidade em que este é tomado. De maneira que, de qualquer forma, seja como for, haverá uma razão. Assim, o nada, tomado como um termo, sendo esvaziado de toda e qualquer positividade, também tem o *logos*, o *logos* do esvaziamento, do vazio, da própria ausência. O que rege a razão, que é a razão de nada é precisamente a ausência de qualquer coisa. Até o próprio nada “tem” uma razão, um *logos*, uma lei; conseqüentemente, tudo quanto há tem uma certa racionalidade, tem de ter essa racionalidade. É uma decorrência rigorosa da própria postulação de qualquer termo, seja ele positivo ou negativo. De forma que esses autores modernos, que querem afirmar que não há racionalidade alguma no mundo, querem referir-se à racionalidade no sentido meramente antropológico, da racionalidade dos racionalistas. Não devemos fazer esta confusão. O que se chama na Filosofia, *logos*, a razão das coisas, é precisamente aquilo que dá conteúdo às próprias coisas, o que é afirmado ou negado nas próprias coisas. Segundo são elas afirmativas ou negativas, o que é impossível de ser separado, porque, do contrário, estaríamos ao mesmo tempo dizendo e não-dizendo, afirmando e negando.

De forma que podemos compreender o seguinte: o *logos* de qualquer entidade é o que constitui a sua tectônica, e o que a constitui é o que ela inclui, se é positivo e conseqüentemente, exclui tudo quanto não está incluído nela. Agora, quanto ao ser humano, este naturalmente, ao buscar descobrir o *logos* das coisas, vai construí-lo segundo os graus de seu entendimento, e segundo as suas possibilidades. E estas especulações vão constituir, com seus resultados, a sua conceituação lógica, a qual, depois tem de sofrer uma revisão ontológica, e a seguir material, para poder-se alcançar as chamadas *razões eternas*, que são, precisamente, os *logoi*; que regem, desde sempre, todas as coisas, e para todo o sempre.

Opportunamente, ao analisar a tectônica, e ao estudar a estrutura das coisas positivas, veremos que não devemos confundi-las com as afirmativas, pois se toda coisa positiva é afirmativa, nem toda afirmativa é necessariamente positiva. E porque podemos fazer afirmações que não tenham positividade, sem podermos fazer positividade sem afirmar, verificamos que, na estrutura que vai constituir a tectônica das coisas, há o caminho para que alcancemos as próprias leis, que

regem todas as coisas. São todas reduzidas às leis da unidade, à lei suprema do um, o que nos permitirá descobrir todas as leis que regem todas as coisas, e que estão presentes em todas elas, que não constituem, propriamente, a essência das mesmas, mas revelam aspectos, que são propriedades da própria unidade, como veremos oportunamente, quando examinemos melhor a teoria da tectônica.

Agora não devemos esquecer que o termo que afirma, afirma o que afirma, e o termo que nega, nega apenas o que nega. De maneira que o princípio da afirmação tem de ser, necessariamente, uma afirmação e positiva.

Se um termo afirma, ele afirma alguma coisa, e o que ele afirma é precisamente o que ele afirma; se ele nega, tem de negar alguma coisa, tem de negar aquilo que precisamente ele nega. Não há necessidade de demonstração aqui, por que isso se mostra evidente de *per se*. É óbvio porque, precisamente, o que caracteriza a Matese, é a obviedade, a *obvietas*, por que realmente todos os postulados matemáticos são postulados óbvios.

Temos de procurar esta legalidade. Alguns poderiam opor-se de certo modo à Matese, alegando que ela nada mais é do que a Matemática; outros que nada mais é do que a Ontologia. Portanto, não há necessidade de se criar uma nova disciplina.

E como muitos, que se dizem seguidores da escolástica, afirmam não haver nos grandes autores escolásticos nada a favor da Matese, consideram-na uma inutilidade, ou algo que merece pouca preocupação, por que nada mais vai realizar além do que a Ontologia realizou. Mas se enganam. Vamos reproduzir agora um trecho de S. Tomás, onde ele a justifica. É na 1ª parte, artigo 5.º, da questão 84, da "Suma Teológica", que é um dos artigos mais importantes dessa questão, onde faz a seguinte pergunta: se a alma intelectual conhece as coisas materiais nas razões eternas? Ora, a Matese busca levar o homem ao conhecimento das razões eternas. Traduzamos o termo *ratio* latino, pelo termo grego *logos*, e temos, então, os *logoi eternos*, que são os *arkhétypoi*, que afirma a Matese. Prossegue Tomás de Aquino que "parece que a alma intelectual não conhece as coisas materiais nas razões eternas". Em favor dessa posição, apresenta três argumentos, que são os seguintes: aquilo no qual uma coisa se conhece é conhecido antes e melhor que ela, mas a alma intelectual do homem, no estado da vida presente, não conhece razões eternas, posto que não conhece o próprio Deus, o que nessas razões existe, senão que diz, como afirma o Dionísio, une-se a ele como um ser desconhecido; logo, a alma não conhece todas as coisas nas razões eternas. O segundo argumento: diz o apóstolo que um desígnio de Deus se alcança a conhecer pelas criaturas, mas entre os desígnios de Deus, estão as razões eternas; logo, as razões eternas se conhecem pelas criaturas materiais, e não pelo contrário (quer dizer só podemos chegar às razões eternas, partindo da experiência, enquanto a Matese defende a tese de que temos de partir duplamente, parte da experiência e parte da especulação, em torno dos *logoi*).

Terceiro: as razões eternas não são outras coisas que as idéias, pois diz Sto. Agostinho que estas são as razões imutáveis das coisas, existentes na mente divina; logo, dizer que a alma intelectual conhece todas as razões eternas é renovar a doutrina de Platão, segundo a qual toda ciência se deriva das idéias". Estes são os argumentos usados em defesa da tese de que a alma intelectual não conhece as coisas materiais nos *logoi eternos*. Mas, opõe S. Tomás, o argumento de Sto. Agostinho, que diz: "se nós dois vemos que é verdade o que tu dizes, e os dois vemos que é verdade o que digo eu, onde, pergunto eu, vemos certamente, nem eu em ti, nem tu em mim; nós naquela verdade imutável, superior às nossas mentes". A verdade imutável está contida nos *logos* eternos, logo a alma intelectual conhece toda verdade nas *razões eternas*. Então, S. Tomás vai defender deste modo: "Como diz Sto. Agostinho, se acaso os chamados filósofos disseram alguma verdade em harmonia com nossa fé, devemos reivindicá-la para nosso uso, como justos possuidores, pois há, na doutrina dos gentios, certas fábulas *superticiosas* que deve evitar todo cristão que procede do paganismo. Por isso o próprio Sto. Agostinho, imbuído nas doutrinas dos platônicos, recolheu quanto nela achou conforme a fé, e corrigiu o que era contrário a ela. Pois bem, Platão afirmava, como já dissemos, que as formas das coisas, que ele chamou "idéias", subsistem com independência da matéria, por cuja participação dizia que nosso entendimento conhece todas as coisas", (quer dizer que, para Platão, conhecemos as coisas por participarmos das idéias, das quais as coisas também, por sua vez, participam; por isso há entre nós uma aproximação por semelhança). E prossegue S. Tomás: "de modo que, assim como a matéria corporal se torna pedra, por participação da idéia de pedra, assim, também, nosso entendimento conhece por participação da idéia de pedra. Mas, como parece contrário à fé que as formas das coisas subsistam fora destas por si mesmas e sem matéria, como defendiam os platônicos, os quais, segundo diz Dionísio, afirmavam que a "vida em si mesma e a sabedoria em si mesma são substâncias criadoras", por isso Sto. Agostinho admitiu, em lugar das idéias de Platão, a existência, na mente divina, das razões de todas as coisas, em conformidade com as quais foram feitas todas as coisas, e conforme a elas conhece as coisas a alma humana. Ao perguntarmos, portanto, se a alma humana conhece todas as coisas nas *razões (logoi) eternas*, devemos responder que uma coisa se conhece em outra de duas maneiras. Uma, como um objeto já conhecido, ao modo como se vêem no espelho nas coisas, cujas imagens ele reflete. E, deste modo, não pode a alma, no presente estado de vida, ver todas as coisas nas razões eternas (a alma não é, portanto, capaz de espelhar todas as razões eternas) assim conhecem as coisas os bem-aventurados, que vêem a Deus e todas as coisas em Deus. Pode, também uma coisa ser conhecida em outras, como em seu princípio de conhecimento: como se disséramos que vemos no sol o que vemos mediante a sua luz. E neste sentido é necessário afirmar *que a alma humana conhece as coisas nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo, pois a luz intelectual, que há em nós, não é mais que uma certa semelhança participada da luz incriada, na qual estão contidas as razões eternas*". (O grifo é nosso). Por isso escreve o Salmista: "Muitos dizem: Quem nos mostra os bens?", o qual responde "Selada está, Senhor, sobre nós a luz do teu rosto". Que é como dizer: em virtude do selo da luz divina em nós, nos é possível conhecer todas

as coisas. Contudo, prossegue Santo Tomás, como ademais da luz intelectual necessitamos, para conhecer as coisas materiais, das espécies inteligíveis, que nos vêm dos próprios objetos, segue-se que não conhecemos as coisas materiais apenas pela participação das razões eternas, de modo, como diziam os platônicos, que apenas a participação das idéias fosse suficiente para ter ciência". Então S. Tomás diz "não ser apenas pelo conhecimento dos *logoi eternos* que conhecemos, necessitamos, também das coisas materiais para delas partirmos para examinar os dois caminhos, da subida e da descida da escada. Desce-se pela escada de Jacó das idéias, dos *logoi*, para as coisas, e das coisas sobe-se para os *logoi*. Nesse campo de trabalho é que está a Dialética Concreta, que devemos realizar. Não podemos trabalhar só com os *logoi* mas também não podemos trabalhar só com as coisas. É mister fazer a cooperação entre os dois. Então ele prossegue: "por isso diz Sto. Agostinho: "Acaso porque os filósofos demonstrem palmariamente que todo temporal foi feito em virtude das razões eternas, puderam ver nelas, ou deduzir delas, quantas são as espécies de animais e quais os princípios germinais de cada um?"

Prossegue mostrando que Sto. Agostinho não entendeu que todas as coisas nos são conhecidas nas razões eternas, como uma verdade imutável, no sentido de que víssemos as mesmas razões eternas. Está claro pelo que disse, nem toda, nem qualquer alma racional é considerada apta para essa visão, quer dizer: a das razões eternas, mas a que for santa e pura, como são as almas dos bem-aventurados, e, desse modo, ficam também resolvidas as dificuldades. Quer dizer, não podemos, partindo dos *logoi*, chegar à visão das *espécies animais*, mas podemos conhecer as *leis* que regem a animalidade. Temos de partir da animalidade para ir construindo a classificação zoológica. Aqui está uma justificação da Matese para os que são tomistas, pois S. Tomás achou possível ao homem, chegar não a visão das essências de todas as coisas através dos *logoi eternos*, porque só no estágio de bem-aventurança veríamos todas as coisas em Deus, mas, no estado em que estamos podemos achar muitas dessas verdades eternas, através da especulação matemática, como os *princípios* e as *leis matemáticas*.

A Matese não trabalha apenas com a mente, mas também com a experiência, que ratifica o que podemos desvelar especulativamente. A luz intelectual, que há em nós, não é mais que uma semelhança participada da luz incriada, na qual estão contidas as razões eternas, segundo o grau que tivermos de participação da divindade. Procurando estudar esta matéria, procurando realizar um caminho de regresso ao princípio de todas as coisas, ela nos dá o princípio *in qua*. As nossas experiências nos dão as espécies inteligíveis, recebidas das mesmas coisas; quer dizer, elas nos dão uma parte do conhecimento, e as espécies inteligíveis, que vamos extrair da nossa experiência, vão servir para que formemos a ciência humana da Matese, que será suprema para nós, dentro das nossas condições, e que será, portanto, uma aproximação de Deus, no sentido da verdadeira piedade, pois a nossa verdadeira devoção está no desenvolvimento do nosso intelecto, por que, à proporção que o desenvolvermos, aproximamo-nos da divindade, e à proporção que a nossa inteligência desenvolver as nossas virtudes, também desenvolverá as nossas forças interiores.

Com a Matese, não estamos querendo criar uma novidade; estamos apenas descobrindo o que já se dava, o que já está dado de todo sempre. Estamos confiantes na nossa participação, e também que Ele nos ampare, nos dê paz suficiente, e já que somos feitos à semelhança Dele, possamos cada vez mais Dele nos aproximarmos, pois nos aproximamos, também, pelo amor intelectual. Por que o intelecto, vontade e amor constituem a verdadeira trindade cristã. Este apetite pela verdade, que é a finalidade do intelecto, está ligado ao apetite para o bem, que é da *práxis* da vontade e essa *lex* é o amor.

CAPÍTULO VIII

ARISTÓTELES E SANTO TOMÁS ANTE A MATESE

Aristóteles não desconhecia que os platônicos e os pitagóricos propunham a existência dessa décima ciência, que era a Sapiência, a Matese.

No exame de sua obra, encontramos, sobretudo na "Metafísica", passagens em que ele examina a possibilidade desse saber, e que dão a impressão de não aceitá-lo de modo algum. Encontramos, depois, nos "Analíticos Posteriores", duas passagens, e nos "Elementa", cinco, e dois nos "Tópicos" e na "Ética a Nicômaco", que são as principais, em que ele se refere a este saber.

E, em todas, com exceção a "Ética a Nicômaco", e na própria "Metafísica", termina por admiti-la, porque sente que, sem a aceitação da *sapiência* (*Sophia*), ele não poderia fundamentar a sua posição filosófica.

Há textos, que apresentam argumentos anti-matéticos e outros a favor da Matese.

No livro *beta* da "Metafísica" (995b, 4) ele diz: "A primeira dificuldade gira sobre os problemas que propusemos na introdução". Refere-se ao livro *alpha*, onde tratou das quatro causas. "O estudo das causas, pergunta, pertence a uma única ciência ou a diversas?"

"Então, neste caso, haveria uma ciência que seria a ciência da causa eficiente, uma ciência da causa materia, uma ciência da causa final e, uma ciência da causa formal". Ele prossegue: "nossa ciência (que neste caso é a Metafísica, por ele apresentada) deve considerar apenas os primeiros princípios da substância ou, então, deve abraçar, também, os princípios, que estão na base de toda a demonstração. Tais como: é possível ou não afirmar ou negar, ao mesmo tempo, uma só e mesma coisa, e outros semelhantes?". Quer dizer, a pergunta que faz é clara, pois interroga se devemos considerar a Metafísica como ele a entende (que nada mais é que a Ontologia, a ciência

do ser enquanto ser), como abrangendo, também, os princípios, que estão na base de toda e qualquer demonstração, ou esses princípios, que são basilares, também, das demonstrações, devem pertencer a uma outra ciência?

Se ele admitisse que deve pertencer a uma outra ciência, então esta seria a dos princípios, que trataria daqueles elementos, que são a base de toda demonstração. Esta seria a Matese dos pitagóricos.

Ele prossegue: "Se a ciência em questão se ocupa da substância é uma ciência única, ciência que se ocupa de todas as substâncias, que seriam, neste caso, as substâncias sensíveis e também as inteligíveis, e se há diversas, são todas elas de gênero comum, sem o qual não poderíamos dar o nome comum de ciência filosófica? Ou, então, seria necessário olhar umas como partes da *Sophia*"(da sapiência, que é a Matese) "e outras como alguma coisa de diferente?" É uma pergunta que ele faz. "Eis, ainda, uma questão que penetra nas coisas que devemos, necessariamente, discutir. Consiste em saber se não se deve reconhecer só a substância sensível, ou se ainda há outras substâncias além destas, se essas substâncias são de um único gênero, ou se há diversos gêneros, como, então, pensam aqueles que supõem, além das idéias, as coisas matemáticas intermediárias, entre o mundo das idéias e o mundo sensível" (que só é atribuído, naturalmente a platônicos e pitagóricos). "Todas essas dificuldades, dizemos, é mister examiná-las, e, também, a de saber se nosso estudo deve aplicar-se às substâncias, ou se ele deve aplicar-se também, aos atributos essenciais das substâncias, e que são os elementos, naturalmente, essenciais da definição, o gênero e a diferença específica".

"Outros problemas, prossegue ele, colocam-se, ainda, em torno do mesmo e do outro, do semelhante e do dissemelhante, da identidade e da contrariedade, do anterior e do posterior; e de todas as outras noções dessa espécie, que os dialéticos se esforçam em examinar, fazendo partir as suas buscas de premissas apenas prováveis. À qual ciência pertenceria então, o estudo de tudo isso?"

Se não pertence à Metafísica, deveria pertencer à outra ciência, que seria, neste caso, a Matese.

"Então, diz ele, ver-se-á a seguir, quais são as propriedades essenciais dessas próprias noções, e não somente a natureza de cada uma delas, mas, ainda, se uma outra coisa tem sempre um único contrário.

Outra questão é saber se os princípios, elementos dos seres, são gêneros, ou são, para cada ser as partes intrínsecas, nas quais ele é dividido. Por exemplo: a matéria e a forma, ou, por ex., os quatro elementos, como ele depois trata; se estes são os gêneros, que são afirmados como sendo os mais aproximados aos indivíduos ou os gêneros elevados. Por exemplo: é o animal ou o homem que é princípio, e do qual se deve admitir com antecedência a existência separada do indivíduo? Qual deles?

"Um outro problema deve, sobretudo, ser examinado e tratado. Há, ou não, fora da matéria, alguma coisa que seja causa *per se*? Este alguma coisa é separado ou não? É um ou múltiplo em número? Há alguma coisa fora do composto concreto, divisivo, separado, ou, enfim, há alguma coisa se separado para certos seres e não para outros, e quais são esses seres?"

"A seguir os princípios são limitados numericamente ou especificamente? Trata-se de princípios materiais ou de princípios formais? Será que os princípios dos seres corruptíveis e os dos seres incorruptíveis são os mesmos, ou são diferentes? São todos corruptíveis, ou só os dos seres das coisas corruptíveis são corruptíveis?" E, finalmente, ele coloca esse undécimo problema: "Mas eis o problema mais árduo de todos, e que apresenta a mais grave das dificuldades: o um e o ser são, como pretendiam os pitagóricos e Platão, não alguma outra coisa, mas a própria substância das coisas, ou, então, não é assim, mas existe alguma outra coisa que lhes sirva de substrato, como, por exemplo, para Empédocles, a amizade, ou, para qualquer outro filósofo, como o fogo, a água ou ainda o ar".

Bem, esses são os problemas que Aristóteles coloca no livro *beta* da "Metafísica". E ele procura resolvê-los, e notamos desde logo que ele se acha em face da dificuldade de definir que ciência se pode chamar de *sapiência*, ou, na linguagem pitagórica, a *Máthesis Megiste*. Qual ciência pode ser considerada a suprema instrução?

Prosseguindo na "Metafísica", ele diz o seguinte: "De início, em torno da dificuldade que assinalamos em primeiro lugar, pertence ela a uma única ciência, ou a diversas, estudar todos os gêneros de causas? Como poderia pertencer a uma única ciência conhecer os princípios, quando eles não são contrários entre si?" Temos, aqui, o seguinte: a ciência dos contrários é uma, enquanto que as quatro causas não são contrárias entre si. Então, ele diz que esta ciência não poderia dar-se. Mas a ciência das quatro causas não é a Matese, pois esta é a ciência dos princípios e das leis arquetípicas; em suma, dos arquétipos fundamentais, o que é distinto, de forma que a argumentação aristotélica peca pela base.

Há, contudo, algumas passagens, aqui, que merecem que prestemos atenção, porque, realmente, apresenta uma série de argumentos poderosos, o que não é de admirar para uma mente tão forte como a de Aristóteles. Diz ele: "Por outro lado, enquanto a Filosofia foi definida como a ciência das primeiras causas, e do que é cognoscível por excelência, é a ciência da substância formal, que seria a *sapiência*. Pode-se, com efeito, conhecer a mesma coisa de muitas maneiras, mas dizemos que vale mais conhecer o que é uma coisa pelo que ela é, e pelo que ela não é, e, nesse primeiro modo do conhecimento, distinguimos graus; o conhecimento mais perfeito de uma coisa é aquele da sua essência e não aquele da sua quantidade, da sua qualidade, da sua atividade, ou pelas afinidades naturais; ademais, nos outros casos, também pensamos que o conhecimento de toda coisa, mesmo das coisas em que há demonstração, só há lugar quando conhecemos a essência da coisa, por exemplo, o que é essencialmente, construir um quadrado equivalente a um triângulo? É descobrir uma média proporcional, e assim por

diante. Por outro lado, enfim, no que concerne à geração dos seres, as ações de toda mudança que age, cremos ter a ciência quando conhecemos o princípio do movimento; o princípio é diferente do fim...Pareceria, portanto, que pertence a ciências diferentes estudar cada uma dessas causas". Naturalmente, que esta não é a conclusão a que chega Aristóteles; ao contrário, ele quer reduzir o estudo das quatro causas à Metafísica, que ele chama de *ciência primeira*.

"Mas", diz ele (aqui entra um ponto que aparenta dificuldade) "os princípios da demonstração são, com as causas, o objeto de uma só ciência ou de muitas? Eis ainda uma questão discutida". Eis a presença da Mese, mais uma vez ele prossegue: "eu chamo princípio de demonstração as opiniões comuns". Aliás, essa tradução de *opiniões comuns* seria propriamente, o que chamamos hoje de axioma (*axiomae, propositiones*) que ele empregava nesse sentido, "sobre as quais todo mundo se baseia para demonstrar, por exemplo: toda coisa deve ser necessariamente, afirmada ou negada, e é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo, e assim, muitas outras premissas deste gênero".

Aqui Aristóteles mostra que a questão é "saber se a ciência desses princípios é uma com a da substância, ou se dela difere, e se ela não é a mesma, qual das duas deve ser identificada com aquela que estamos buscando" (porque ele está buscando a Metafísica).

"Ora, que se trate de uma ciência única não é racional, porque, com efeito, seria privilégio da Geometria, antes de qualquer outra ciência tratar dos axiomas? Se pois, todas as ciências os possuem igualmente, e se, contudo, não é admissível que todas os exerçam, não pertencem mais, propriamente, à ciência da substância do que as outras ciências conhecer essas verdades; e, ao mesmo tempo, em que sentido poderia haver uma ciência desses princípios?". É precisamente a Mese.

Então, nós notamos aqui, e também os comentaristas que tratam desta passagem da obra de Aristóteles, que ele se coloca numa posição contrária à formação da Mese, por que mostra que o conhecimento dos axiomas não pode ser obtido através da Filosofia primeira, mas, também, diz ele, não se pode admitir nenhuma ciência especial; se ela não pode surgir da Metafísica, também não pode surgir de qualquer outra ciência. E, por que? Ele oferece uma resposta do segundo modo: "a ciência dos axiomas não pode ser, com efeito, nenhuma ciência por definição, pois é inútil defender uma coisa que nós conhecemos imediatamente, se os axiomas são óbvios, são evidentes de *per se*, então por que vamos definir?" Não tem razão. Não é uma ciência por demonstração, porque esses axiomas já se mostram por si, portanto não pode ser uma ciência, porque a ciência é *per aliud*, mas a Mese, em seus princípios, é *per se*, é sapiência, é *sophia*.

Se os axiomas são demonstráveis, cada ciência, tendo um único gênero por objeto, deveria, então, reunir-se à unidade de gênero, do qual eles seriam nada mais que propriedades demonstráveis, à exceção de algum entre eles, que conservaria, necessariamente, a qualidade de axiomas, e permaneceria, então, indemonstrável.

E, por outro lado, sendo dado que toda a ciência se serve de axiomas como premissas, e que as conclusões devem permanecer no mesmo gênero que as premissas, daí resultaria que todas as ciências, tendo o mesmo objeto, elas, então, poderiam fundir-se numa ciência única e universal que, para Aristóteles, é um absurdo. Aos seus olhos não é possível a Matese. Por que? Porque, diz ele, os gêneros são incomunicáveis, e por que o são? É uma consequência inevitável da sua posição analogista, a qual não pode permitir que haja comunicabilidade entre os gêneros, porque o que a Matese estuda não é algo que pudesse ser o ente, propriamente, das coisas, que são genericamente distintas, mas, sim, dos princípios arquetípicos, que não têm materialidade nem a consistência *desse ser*, e que são leis que regem as coisas. Quer dizer, ele não teve uma noção bem clara do que seria a Matese. Conseqüentemente, ele pos-se a atacar e apresentar argumentos que são válidos até certo ponto; não ao procurar uma espécie de gênero, como se a Matese fosse encontrar um gênero do qual todas as coisas fossem as suas espécies, o que não se dá, porque, propriamente, as leis são absolutas e não constituem a essência das coisas. As coisas se movimentam, atuam, segundo a sua essência, mas obedientes ao império das leis, que é coisa muito distinta, o que aliás temos aqui demonstrado, a partir de certas premissas: fundar-se sobre certa essência, e demonstrar certas propriedades. Daí resultaria que todas as coisas, que se demonstram, poderiam voltar à unidade do gênero, pois todas as ciências demonstrativas empregam esse axioma.

As leis não constituem a essência das coisas, as leis regem as coisas; do mesmo modo que o ser não constitui a essência das coisas, porque o ser não é um gênero supremo. Os princípios não constituem a essência das coisas, são os fundamentos das coisas, como as leis que as regem.

De forma que Aristóteles indica que a demonstração dos axiomas deve seguir a marcha de toda demonstração, que exige um ponto de partida a saber: os axiomas indemonstráveis, e uma essência, que seria, neste caso, o gênero comum, para alcançarmos as propriedades. E ele termina esta parte com estas palavras: “E de fato, cada um desses princípios, nós os conhecemos bem por uma experiência imediata. Ao menos todas as outras ciências, também o empregam como coisas bem conhecidas. Se por outro lado houvesse uma ciência demonstrativa da verdade desses princípios, seria necessário admitir para eles um gênero que servisse de substrato, e que alguns, dentre eles, fossem atributos, enquanto que outros fossem apenas axiomas, pois é impossível que haja demonstração de tudo isso, pois a demonstração deve, necessariamente, partir de certas premissas, manter-se sobre uma essência, como mostramos ainda a pouco, e demonstrar certas propriedades; Daí, então, resultaria que todas as coisas, que demonstram, poderia volver à unidade do gênero, pois todas as ciências demonstrativas empregam os axiomas. Mas, por outro lado, se a essência dos axiomas é distinta da substância, qual das duas seria, naturalmente a senhora e primeira?”. Seria, então, a Metafísica, a ciência primeira, que ele propõe, ou a Matese? E ele prossegue: “Os axiomas são, com efeito, o que há de mais universal, e são o princípio de todas as coisas. Se eles não entram na ciência do filósofo, qual outra será encarregada de verificar, nesses axiomas, a verdade ou a falsidade?”.

Quer dizer, ele coloca claramente a diferença, e prossegue: "é que há de uma maneira geral uma ciência única de todas as substâncias, ou há diversas ciências? Quer dizer, as substâncias sensíveis, as inteligíveis, todas entrariam nessa ciência, ou em diversas? Se há ou não há mais de uma; sobre quais substâncias nossa ciência deverá dedicar-se? Quer dizer, as sensíveis ou as inteligíveis?"

"Por outro lado, se há apenas uma ciência para todas as substâncias, é pouco racional, pois, então, haveria uma só ciência demonstrativa, para todos os atributos dos seres; se é verdade que cada ciência demonstrativa estuda o que concerne a um sujeito determinado, os atributos essenciais desse sujeito, partindo dos axiomas. Portanto, para um só e mesmo gênero os atributos essenciais serão o objeto de uma só ciência. Partindo dos mesmos axiomas, o gênero, sujeito de toda substância, construirá uma só ciência. E por seu lado, os axiomas construirão, igualmente, uma só ciência. Pouco importa que esta última seja a mesma ciência, ou uma ciência diferente, de tal forma que os atributos serão, também, objeto de uma única ciência; quer dizer, seja dessas duas ciências, seja de uma ciência única composta, ou estas duas ciências".

Procura Aristóteles fazer análise sobre as possibilidades para, mais adiante, em 997 b, chegar a estas conclusões: "Esta doutrina apresenta objeções de muitas espécies, mas nada mais absurdo que pretender que existam realidades determinadas; fora daquelas que vemos no universo sensível, e que essas realidades sejam as mesmas que as realidades sensíveis, exceto, contudo, que elas sejam eternas, enquanto que as outras sejam corruptíveis. Quando se diz, com efeito, que existe o homem em si, e a saúde em si, sem nada acrescentar, nada mais se faz que imitar aqueles que dizem que há deuses, mas que os deuses têm a forma do homem. Esses últimos não fazem outra coisa que homens eternos, do mesmo modo que os platônicos, ao criarem suas idéias, nada mais criam que seres sensíveis eternos".

Prossegue ele em seus comentários, que são muito fáceis de compreender, e que não têm qualquer fundamento, pois Platão jamais entendeu as idéias como seres sensíveis eternos. Nem o homem em si é alguma entidade individualizada, nem o cavalo em si, ou a saúde em si; nada disso tem sentido quanto a Platão, porque este jamais fez tais afirmações, salvo algum platônico menor.

Depois de havermos examinado aqui estas passagens, o mais importante é o que corresponde ao livro *Alpha*, o primeiro livro "Metafísica", in 992, nas linhas 20 a 21, onde Aristóteles mais uma vez se coloca na posição antimatética, alegando o seguinte. "Concluo daí, que procurar os elementos em todos os seres, ou pensar que nós o tenhamos encontrado, é um erro, é uma falha, é um mal passo, é um engano. Como, então, se alcançariam os elementos de todos os seres?"

É evidente que não poderia possuir nenhum conhecimento anterior. Assim, aquele que começa a aprender Geometria, embora possa possuir conhecimentos anteriores estranhos à Geometria, ignora todo o objeto próprio dessa ciência e das matérias que se propõe a aprender. É da mesma forma para tudo quanto mais é admissível para adquirir conhecimentos. Se, pois, existe, como se pretende, uma ciência de todas as coisas", (quer dizer, a Matese), "deveria poder alcançá-la sem nenhum conhecimento anterior, e alcançá-la apenas aprioristicamente". Aqui temos as principais razões que ele apresentou e podemos ver uma anotação feita por um comentarista, que é a seguinte: que, na verdade, Aristóteles quer demonstrar que a ciência dos princípios de todas as coisas é impossível, porque nenhuma ciência se aprende a não ser por meio de conhecimentos anteriores. Objetar-se-ia, com Platão, que essa ciência é inata, é *synphytos*, e que trata de uma explicação inverossímil, sobretudo quando se trata da ciência por excelência, como seria a ciência dos princípios. Portanto, diz Aristóteles, como toda ciência necessita de conhecimentos anteriores para poder formá-la, essa ciência, que seria, então, a primeira de todas, também necessitaria de conhecimentos anteriores para ser formada.

É interessante ver Aristóteles cair na própria armadilha, porque ele, querendo negar a Matese, acabou por afirmá-la, pois mais adiante, para justificar a sua própria *Filosofia primeira*, tem de aceitar que há princípios que podemos alcançar sem o conhecimento prévio, já que os captamos diretamente por intuição direta, porque, do contrário, ele não poderia fundar a sua própria *Metafísica*. Quer dizer, a sua própria argumentação acabou criando dentro dele um problema. E vemos como ele, piedosamente, mansamente, um tanto envergonhado, acaba, afinal, por reconhecer que é necessário admitir que há princípios indemonstráveis, evidentes de *per se*, que são o fundamento de toda ciência, porque, do contrário, a sua própria filosofia primeira ruiria por falta de fundamento, seria apenas verossímil, seria apenas *doxa*, e não o que ele quer que seja, uma ciência demonstrada, porque onde não há demonstração, não há filosofia⁴.

No livro *Gama*, livro três, 1005 b 8, ele diz: "Mas o homem, que tem o conhecimento mais perfeito em qualquer gênero que seja, deve ser, também, aquele que seja capaz de enunciar os princípios mais firmes do objeto em questão" (ele não pode ignorar os princípios da ciência à qual ele se dedica porque, então, ele não teria conhecimento do próprio objeto da ciência. Por conseqüência, aquele que conhece os seres, enquanto seres, objeto da *Filosofia Primeira*, que estuda o ser enquanto ser, deve ser capaz de estabelecer os princípios mais firmes de todos os seres).

"Ora, é um filósofo o que for capaz de estabelecer os princípios mais firmes, e o princípio mais firme de todos" (e agora ele dá a sua definição de princípio) "define-se como sendo aquele, a respeito do qual é impossível enganar-se. É, com efeito, necessário que tal princípio seja, ao mesmo tempo, o melhor conhecido de todos os princípios, pois o erro decorre sempre daquilo

⁴ Santo Tomás vai provar que a sapiência não é ciência, porque o conhecimento sapiencial é dado *per se* e não *per aliud*, como toda outra ciência, inclusive a *Metafísica*, a *Matese*, para Santo Tomás, é Teologia e não *Metafísica*, é sapiência divina, a qual o *homem intui* por graça, que é dada à nossa inteligência, como revelação universal, como veremos mais adiante.

que não se conhece; e, também é necessário que seja incondicionado; quer dizer, não deve ser deduzido de outro princípio, pois um princípio, cuja posse é necessária para compreender o ser, qualquer que seja, não depende do outro princípio, e o que é mister, também, possuir necessariamente, com antecedência a todo conhecimento. Quer dizer, este princípio deve anteceder a todo conhecimento". (Eis a confissão final do que ele negava anteriormente).

"Evidentemente, então, um tal princípio é o mais firme de todos. Vamos enunciá-lo: "é impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença, ao mesmo tempo, a um mesmo sujeito e sob o mesmo aspecto. Sem prejuízo de todas as outras determinações, que podem ser acrescentadas, etc.". Então, daí prossegue ele a fazer uma demonstração indereta do princípio de contradição, que vai de 1006 a em diante e no qual ele se esforça em provar que o homem pode alcançar certos princípios indemonstráveis, que são os que se mostram de *per se*. E, temos, aqui, também, uma passagem importante no livro *Kappa*, undécimo livro, em que ele faz uma recapitulação dos diversos estudos que fez sobre a Matese, e chega a dizer estas palavras: "que a *Sophia*, (quer dizer, a Matese) seja uma ciência dos princípios é o que resulta com evidência do que instituímos no início, no que concerne às opiniões sustentadas pelos outros filósofos a respeito dos princípios".

Mas pode colocar-se a questão para saber se é preciso considerar a sapiência, a *sophia*, a Matese, como ciência uma ou múltipla? Se é ciência uma, poder-se ia objetar que uma única ciência abarca sempre os contrários. Ora, os princípios não são contrários, diz ele. O argumento de Aristóteles não procede porque há princípios contrários; portanto este argumento, que pretende usar para mostrar que a *Sapiência* pode dividir-se em duas ciências, não procede. Se ela não é uma espécie de ciência seria necessário admitir como sendo a sapiência, a *Sophia*. *Ele* já havia estudado isto anteriormente, e já vimos as aporias sobre os *arkhai*, sobre as primeiras causas, sobre as quatro causas. Mas a Matese não se dedica ao estudo das causas; quer dizer, não se dedica precipuamente, ao estudo das causas, senão enquanto estas são princípios; as causas, propriamente, pertencem à Metafísica, e a Matese estuda os princípios enquanto princípios, e as causas enquanto princípios, e o ser enquanto princípio, e tudo mais enquanto princípio.

Continua Aristóteles: "Ademais, pertence a uma única ciência, ou a diversas estudar o princípio da demonstração?" Ele só pode considerar como princípio da demonstração aqueles axiomas fundamentais, que são arquetípicos. Agora, é preciso compreender que nem todos os axiomas são arquetípicos. A Matese tem uma dialética própria para alcançar, através dos axiomas, os arquetípicos; há muitas máximas, que não são arquetípicas. Ele prossegue: "Se é privilégio de uma só ciência, porque, então, esta do que qualquer outra? Se é privilégio de muitas ciências que espécie de ciência será preciso admitir. Ademais, a sabedoria tem ou não por objetos todas as substâncias? Já tivemos oportunidade de ver, nos comentários anteriores, como se responde a tais argumentos. Se ela não se ocupa de todas as substâncias é difícil determinar as que entram

no seu domínio. Mas, sendo uma única ciência, ela as estuda todas, e não se percebe como a mesma ciência poderia abraçar diversos sujeitos, porque a ciência dos contrários é uma, e como as substâncias não são contrários, então ele conclui pela impossibilidade. Mas não se trata de substâncias; princípios, enquanto tais, não são necessariamente substâncias.

Prossigamos: "Ademais, ela se dedicaria apenas à substância ou ainda aos acidentes? Se, com efeito, com os acidentes, pelo menos uma demonstração é possível; quanto à substância, já não é a mesma coisa. Mas se substância e acidente são objetos de duas ciências diferentes, qual é cada uma delas, e qual é a sabedoria?" (a sapiência, a *Sophia*, a Matese), "Se nós a definimos como demonstrativa será a ciência dos acidentes, mas se dizemos que ela tem por objeto realidades primordiais, será a ciência das substâncias". Ele concebe que as realidades só poderiam ser substanciais. Ora, as leis não são substâncias de modo algum, os arquétipos não são substâncias, nem acidentes. Vamos prosseguir: "Não é sobre as causas, de que falamos na Física, que deve dirigir-se a ciência que buscamos, por outro lado, com efeito; "ele não se ocupa senão da causa final, pois o fim não é outro que o bem, e o bem encontra-se somente no campo da prática e nos seres em movimento.

Em suma, ele termina, nesta parte, por compreender que a Matese tem o seu fundamento, embora não o afirme, porque, naturalmente, interpretou-a de um modo completamente distinto da realidade.

Agora, para finalizar, ele, então na Metafísica, no livro *Kappa*, onde estuda a Filosofia, a Matemática, e a Física, nº 1061 b 30, diz: "Ciência primeira, como dissemos, estuda as coisas somente enquanto são substrato dos seres e não enquanto são alguma outra coisa. Eis porque tanto a Física, como a ciência Matemática devem ser colocadas como partes da sabedoria" (da *Sophia*, da sapiência, da Matese).

Ele quer provar que a metafísica é a ciência dos princípios, dos princípios comuns, dos primeiros princípios. Contudo, não é. A Metafísica, propriamente baseia-se nas operações abstrativas do terceiro grau. Estas são inegavelmente, o fundamento para as operações Metafísicas, e até para constituição do próprio objeto desta ciência.

Mas acontece que nós alcançamos os arquétipos, não pela abstração; esta tem uma função muito parcial. Ela nos dá apenas algumas idéias como se vê na Metafísica, pela abstração de terceiro grau. Mas o importante nisto tudo, o que salientará Scot, e sobretudo, Santo Tomás, Santo Agostinho, São Boaventura, e todos grandes filósofos escolásticos, é que intuímos as leis, e elas não são produtos de uma mera abstração. Nós não as alcançamos através de uma operação abstrativa mas, sim, por uma intuição apofântica, e é este o ponto fundamental onde há divergência entre a posição aristotélica e a posição platônica, o que também aceita Santo Tomás.

É que Aristóteles quer fundar todo o nosso conhecimento apenas na abstração; quer dizer, nós, em vez de contrair, que seria o seria o caminho para a concreção, vamos descontraindo, vamos tomando, nas coisas, os seus aspectos cada vez mais gerais, até chegar àqueles gêneros supremos, que seriam irreduzíveis a outros gêneros. Este é o modo de filosofar aristotélico. Mas o modo de filosofar platônico inclui este também; contudo, não se prende exclusivamente a ele, porque ao colocar as coisas nos diversos graus abstrativos, trata de captar as leis, que regem os diversos aspectos da realidade, em que esta é cognoscível.

Ora, não é produto da abstração alcançar-se o princípio da não-contradição, que não é resultado de uma última abstração, e Aristóteles sabia disso. O que vem demonstrar que ele, no livro *Kappa*, prossegue, do 1062 em diante, a defender o princípio de contradição, combatendo, naturalmente, as posições errôneas de Heráclito, Protágoras, etc., e também aqueles que o combateram, que lhe puseram restrições. Vai mostrar que a validade desse princípio é dada por uma intuição, por uma iluminação, e não propriamente produto de uma abstração.

Chamamos a atenção para esta passagem, que é o coroamento de tudo quanto queremos dizer (no 1061 b, da 33 em diante) onde ele, depois de fazer um exame da ciência Física e da ciência Matemática, conclui: "Eis por que tanto a ciência Física como a ciência Matemática devem estar colocadas como partes da sabedoria" (da *sophia*, a décima ciência, e termina por concordar com ela). A única diferença que há é que ele considera que a Metafísica, como ele a entende, poderia, perfeitamente, abranger a teoria dos princípios, o que, infelizmente, não se dá, porque a Ontologia, estudando o ser enquanto ser, não estuda o princípio do ser enquanto ser. Ela pode estudar, como a Matemática estuda a filosofia dos números, que pertencem à Filosofia da Matemática. Haveria, assim, uma Filosofia da Metafísica, uma Filosofia da Ontologia, uma filosofia que estudasse os princípios do ser, o que, precisamente, é a Matese. O que convém dizer é o seguinte: a Matese não é uma disciplina que tenta excluir totalmente da Metafísica, porque ela abrange inclusive a Ontologia, como esta abrange o ser que está além da Física, além dos objetos físicos, além dos objetos que nascem, que tem nascimento. A Matese tem, como seu objeto, entes eternos, verdades eternas, idéias eternas, arquétipos, *arithmoi arkhai* etc. Seriam todos esses os objetos que, na sua classificação, pertenceriam ao que se chama *principia*, na Matese. Então, ela tem também uma série de objetos, inclusive o ser enquanto ser, o nada enquanto nada, que passam a ser objetos de estudo. Não se quer, com isso, afirmar que o nada, enquanto nada, tenha uma realidade de per si, seja alguma coisa.

Depois de apresentarmos a posição de Aristóteles, vamos dispensar a posição de Santo Agostinho, que evidentemente é a nossa. Mas como mais adiante vamos ver, apresentaremos a posição de São Boaventura, a posição de Scot, que é muito importante, a de Suarez, e a de Santo Tomás analisada, hoje, por grandes tomistas, que se dedicam, especialmente a justificar a colocação da Matese na Teologia, como sapiência divina, da qual participa o homem.

CAPÍTULO IX

TOMÁS DE AQUINO, SCOT E A MATESE

Lenine escreveu algumas obras de filosofia, e que tiveram repercussão entre os partidários das suas doutrinas, e, também, certa influência sobre elementos de outros setores. Instado constantemente, para que definisse claramente em que consistia o "seu materialismo", já que o exposto por Engels confundia-se com o materialismo vulgar, em seu "*Materialismo e Empiriocriticismo*", Lenine, com bastante brilho, definiu muito claramente a sua posição do ângulo gnoseológico, que pode estabelecer-se como definitiva: "Materialismo é aquela posição que admite sempre a anterioridade do objeto sobre o sujeito".

É uma posição, em suma, do ângulo gnoseológico, que nos coloca em face do mundo como apenas uma tábula rasa, *que* capta os fantasmas, e sobre ele construirá as suas generalidades.

Ora, de antemão, podemos dizer que esta posição não é cristã, é anti-cristã. Esta posição põe-se em contraste, completamente, aos livros sapienciais e, também, à palavra de Cristo, e em oposição ao pensamento dos maiores filósofos que a Igreja Católica teve, e também os que o Cristianismo, fora da Igreja Católica, pode alinhar. Somente podem defender uma posição sensualista homens de porte menor, porque não conhecemos nenhum filósofo de real valor, que aceitasse essa situação.

Ora, o problema coloca-se em face do que, na Filosofia, podemos chamar de *nativismo*. Em nosso "Dicionário de Filosofia", no artigo *nativismo*, fizemos uma síntese muito clara dessa posição, que é a seguinte: "É a teoria, o nativismo, ou melhor, a tendência, que considera certos caracteres, funções, idéias, ou elementos parciais das mesmas, como inatos ou congênitos".

O nativismo não é uma teoria que parte de um princípio, mas é uma característica de certas teorias que visam fenômenos diferentes, e que é comum a suposição de caráter congênito de pelo menos de um dos elementos localizados em cada caso. O nativismo encontra o seu campo de aplicação mais importante na questão das origens dos conhecimentos humanos.

Em oposição, há uma interpretação discutível do princípio de que nada está no intelecto que anteriormente não estivesse nos sentidos. As teorias nativistas afirmam que, pelo menos, parcialmente, os nossos conhecimentos são causados em virtude de propriedades mentais congênitas, e iguais em todos os indivíduos. Das diversas interpretações, que se podem dar ao termo parcialmente, procede a diversidade das teorias construídas sobre esta matéria. Parcialmente, pode significar que uma parte das idéias que possuímos não apreendemos pelos

sentidos ou por qualquer percepção. Também pode significar que todos nossos conhecimentos incluem, na sua origem ou constituição, um elemento que não vem de fora. Ou, por uma combinação dessas duas possibilidades podem encontrar a sua interpretação mais estreita no sentido de ter uma parte das nossas idéias, implica, na sua origem *ou* constituição, um elemento congênito⁵.

É impossível enumerar aqui as muitas teorias de laivo nativista, que se sucederam desde a Filosofia grega até hoje, dentro dessas três variedades de interpretação.

Para pôr em claro muitas confusões reinantes na discussão dessas teorias, convém estabelecer uma distinção muito acertada e necessária quanto à independência do conhecimento, das impressões sensoriais, a saber: a distinção entre uma independência causal de origem, independência lógica de constituição. Assim as idéias inatas de Platão possuíam uma completa independência lógica, porque a estrutura lógica das idéias eternas não pode ser tirada da percepção das coisas contingentes, que só têm função de lembrar a respectiva idéia preexistente na mente. Mas a necessidade de tal lembrança, a *anamnésis*, constitui a dependência causal quanto à atualização da consciência ou, em termos platônicos, da memória.

Também, o transcendentalismo de Kant, embora queira refutar as idéias inatas, e insista em que o elemento inato do conhecimento não oferece absolutamente as feições do próprio conhecimento, não obstante considera a constituição essencial do espírito como elemento *congenitum*. (Note-se bem: considera a constituição essencial do espírito a estrutura do próprio espírito, como elemento congênito, indispensável do conhecimento, que por outro lado só é efetivado por meio das impressões sensoriais) .

A concepção kantiana de inato chegou a um predomínio quase absoluto. Mas é contestável se se pode considerar esse sucesso um triunfo do nativismo, visto que, segundo Kant, as propriedades universais do espírito, que parcialmente condicionaram o conhecimento, não existem dentro do tempo, de maneira que as palavras *inato* e *congênito*, propriamente, não podiam ser aplicadas pelo menos em seu sentido comum.

Desde o século XIX, o nativismo tomou novos aspectos pela sua ligação, ora tentada com a questão de hereditariedade. Sempre foi considerado óbvio que a totalidade dos conhecimentos, que o indivíduo possui, mesmo que inteiramente devido à experiência, de certo modo não é devido só à experiência desse indivíduo.

Surgiu, então, a doutrina de que o indivíduo dispõe dos resultados adquiridos hereditariamente, das experiências feitas por seus antecedentes. Esse problema e a dificuldade de que, de acordo com a teoria de Weisman, nenhum caráter adquirido pode tornar-se hereditário, ainda hoje

⁵ O nativismo afirma, quando bem compreendido, que “nada há de sensível no nosso intelecto que antes não tenha estado nos sentidos, não, porém, a sua representação intelectual, não sensível, sem imagem”.

constitui os temas de controvérsia, nos quais, mais freqüentemente, aparece o termo nativismo. Ora, se nós admitíssemos como verdadeira a teoria de Weisman, não teríamos ainda que admitir negasse a possibilidade, ou, pelo menos, a postulação de que algo antecede no conhecimento, algo subjetivo, que antecede ao objeto. Porque esses elementos adquiridos, hereditariamente, das experiências anteriores poderiam corroborar novas experiências, ou melhorar novas experiências, mas não é por esse lado que se busca a solução da presença do subjetivo e, também, de uma parte de antecedência dele.

A verdadeira posição que se pode tomar aqui é, dentre as três possíveis: 1º) a anterioridade total do objeto sobre o sujeito; 2º) a anterioridade total do sujeito sobre o objeto e, 3º) a anterioridade parcial do sujeito e do objeto, que seria a posição *partim-partim* (parte-parte), que é a posição genuinamente escolástica e cristã, à qual nos filiamos e defendemos. E é o que passamos a demonstrar.

Por outro lado, não se deve admitir que Platão aceitasse que tivéssemos, em nossa mente, já construídos, os esquemas noético-eidéticos das coisas. O que ele diz apenas é que possuímos os esquemas eidéticos e também os noéticos, virtualmente, e que podem ser atualizados. Então, como eles podem ser atualizados, a nossa mente tem a capacidade de poder atualizá-los. Esta capacidade, esta aptidão da nossa mente, tem de certo modo, antecedência. Tem de ter uma antecedência, porque a potência, de qualquer forma, nestes casos, tem de ser antecedente ao ato, embora ela esteja fundada, naturalmente, num ato, que é a mente humana, ou a alma humana; quer dizer, a alma humana tem a potência de poder atualizar os esquemas eidético-noéticos de toda espécie. Conseqüentemente, a alma humana contém em si mesma, na sua subjetividade, uma potência apta a ser atualizada, a qual, em determinadas circunstâncias, se atualizam. O conhecimento não é próprio do objeto sobre o sujeito, mas é o resultado de uma cooperação das condições subjetivas e objetivas. Esta é a verdadeira posição platônica. E Platão, ao dizer que nós nos *relembávamos*, ou nós desesquecíamos, esse esquecer afirma a virtualização, porque o que se esquece não se tornou nada, apenas se virtualiza, e, quando se *desesquece*, quer dizer que deixa de ser virtual para ser atual. Daí a *anamnésis* platônica ter esse sentido. É inútil querer modificar este pensamento e apresentá-lo de outro modo, com o intuito malévolo e impiedoso de torcer a verdadeira posição platônica, para servir a interesses verdadeiramente farisaicos, que tentam lançar a concepção gnoseológica cristã dentro do sensualismo, o que repelimos, como repeliram os grandes filósofos da Igreja, embora alguns de menor porte andem pregando o contrário do que está claramente exposto nos textos de todos os grandes autores. Absolutamente Platão não o afirmou, nem o faria, porque era suficientemente inteligente, e só apresentar essa possibilidade já é uma afronta a uma figura daquele vulto, como afirmar que a criança tivesse a idéia já construída de qualquer coisa. Não, ela tem aptidão para construí-las, naturalmente, após a experiência, porque é por meio desta que se inicia o processo de atualização. Mas há, e este ponto é importante, a presença de algo que não pode ser tirado da experiência. A eternidade não pode ser tirada da experiência contingente, de

modo algum, e quando se alcança a uma idéia eterna, alguma coisa está presente nesta operação que ultrapassa a contingência.

Ou, então, a idéia não é eterna; e, teremos de negar as idéias eternas. Alguns procedem assim. E o satanismo atuando de maneira decisiva para evitar a afirmativa cristã. O principal é negar, dentro do homem, qualquer presença da eternidade, qualquer participação com Deus.

Se tomarmos o *Eclesiástico*, que ao lado do livro "*Da Sabedoria*" são os dois mais importantes dos livros sapienciais, encontraremos neles suficientes afirmativas, que nos são favoráveis.

Nós não pretendemos, por ora, demorar-nos prolongadamente sobre textos, passagens de autores, sobre uma tese evidente, uma posição que está clara, de algo que não permite novas interpretações. Todos os grandes filósofos da Igreja, todos os grandes intérpretes, todos os grandes exegetas interpretaram assim. Não há outro pensamento. Mas agora, perguntamos, por que, então, poderia haver uma dúvida quanto à justificação da Matese ante o pensamento cristão?

Este ponto é até ridículo, porque, realmente, a Matese é sabedoria cristã. Mas se alguém põe no em dúvida, é porque não compreendeu o verdadeiro sentido da Matese, não compreendeu o que seja a contemplação sapiencial de que falam os grandes vultos da filosofia, a sapiência, a *sophia*.

Como a palavra pode permitir a inclusão dos aspectos mais específicos, e como muitos deles são alcançados, partindo-se da contingência, podem alguns chegar à conclusão, mas falaciosamente, por falácia de conclusão, de que tudo parte da contingência. Mas aqui este salto de que nós da contingência possamos chegar às idéias eternas, captar a eternidade de alguma coisa, captar a necessidade absoluta de um axioma, é um salto que não tem absolutamente explicação, sem que haja em nós, antecedentemente, este poder de proceder assim.

Vejamos, por exemplo, algumas passagens de S. Tomás em torno da *sabedoria*. Diz ele, na "Summa Theologica", *Primo-secunda*, 23 a 2: "e a sabedoria, pela qual somos sábios, é uma participação da sabedoria divina." É para Santo Tomás, portanto, uma participação da sabedoria divina, e com esta alcançamos a juízos necessários e eternos, da qual afirma que participamos num grau elevado.

Quando São Boaventura fala da nossa *cointuição* divina para alcançar os juízos necessários e eternos, ele não quer nos dizer que nos tornamos Deus, porque o *quo* indica que nós acompanhamos Deus nesta intuição, que intuímos com a presença da sua própria graça, mas proporcionadamente às nossas condições criaturais. Nós não chegamos, como mais adiante vamos ver nos autores que citaremos, que tenhamos a visão dos bem-aventurados em relação a essas idéias eternas, mas apenas as alcançamos dentro das possibilidades humanas.

No livro *Primo-secunda*, q. 57, art. 2, ele diz: "toda sabedoria é ciência, enquanto versa nas conclusões, mas difere das outras ciências enquanto gira acêrca dos princípios".

A sapiência, enquanto gira e versa em tórno das conclusões, é a *ciência*; enquanto gira e versa em torno dos princípios é propriamente a *Matese*, a parte sapiencial.

As causas, que estão inclusas nos princípios, porque são espécies de princípios, são objetos propriamente da Ontologia. Mas o que a *Matese* procura é o princípio do ser ou princípio do não-ser. Para isso ela tem dois caminhos a seguir.

Mais adiante, no mesmo livro, na q. 57 a. 2, ele diz: "a sabedoria contém sob si a ciência, a sabedoria é só uma, embora as ciências sejam muitas". E no mesmo artigo, ele diz: "a sabedoria é a maior das virtudes intelectuais. Julga-as, porque pode julgá-las e pode ordená-las". Mais adiante ele distingue, entre si, *sabedoria*, *ciência* e *entendimento*.

A sabedoria é um dos sete dons do Espírito Santo, este é o pensamento cristão. Os dons da sabedoria e da ciência são certas perfeições da mente humana, segundo as quais se dispõe a seguir o instinto do Espírito Santo no conhecimento das coisas divinas e humanas. Encontramos essas doutrinas no livro *Primo-secundo*, q. 68, art. 5. Ele diz em *b* 2, questão 45, art. 1.: "A sabedoria, dada por Deus, é um dom do Espírito Santo. A sabedoria, adquirida pelo estudo, é uma virtude intelectual." Diz ele, ainda, na 1.ª parte, q. 79, a. 9., o seguinte: "o dom da sabedoria está na razão superior; o dom da ciência, na razão inferior." E, no *Primo-secundo*, q. 68, a. 7: "o dom da sabedoria é o mais excelente dos sete dons do Espírito Santo, mas é inferior ao da caridade".

E, finalmente, no livro *primeiro*, q. 39, no a. 7, ele diz: "o Filho é a sabedoria do Pai, é formalmente sábio, com sabedoria essencial somente, eficientemente com sabedoria ingênita só, mas por si mesmo, enquanto tal, é sabedoria engendrada."

Esta sabedoria é, como dizemos, a presença de Cristo em nós. Oportunamente, veremos o pensamento de Santo Tomás em face dos tomistas de hoje. E mais: esta sabedoria é a que nos foi prometida nos *livros sapienciais*.

* * *

Examinemos agora Duns Scot, um dos autores cujos textos são comprovativos do que afirmamos.

Aristóteles parte da indução e da experiência exterior, pois lhe é fundamental o pensamento *nullius est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (nada está no intelecto que não esteja primeiramente nos sentidos) indicando que o caminho principal é o indutivo.

O processo indutivo que parte das coisas particulares para as universais, passa a ser de máxima importância para a posição gnoseológica de Aristóteles. Mas essa indução pode ser tomada de

duplo modo, como Duns Scot mostra no *Opus Oxoniensis* 1, 3, distinção 24, nº 19, onde examina dois tipos de indução: aquela que corresponde a um conhecimento que tem a sua origem nos sentidos, e a que nos vai induzir a uma ciência necessária; porque, quando intuímos um princípio como "qualquer todo é maior que a sua parte", portanto este e também aquele todo, esta evidência dos princípios, na ciência, diz ele, *non dependet ex singularibus*, não depende dos singulares. E, mesmo se *nullum singillari esse*, e mesmo que não houvesse nenhum singular, que não houvesse nenhuma experiência, este saber *sit necessariorum*, seria dos necessários, seria *vera scientia* do ser.

Então, diz ele: "*sed principia sunt nota ex terminis apprehensis*", (mas os princípios são notados dos próprios termos apreendidos); quer dizer, podemos construir uma ciência necessária, partindo de termos determinados, de termos expostos, de termos com conteúdo ou sem conteúdo, como o podemos fazer na Matese. É o que ele afirma e está nesta passagem que citamos, e mais adiante prossegue: "sem a cognição dos primeiros princípios obtidos deste modo, a ciência não tem base suficiente", e diz ele: "a ciência só é verdadeira ciência, quando ela tem base nestes princípios, até a própria ciência natural".

Mais adiante, já nas *Expositiones*, 1, nº 14, estudando as conclusões que podemos tomar *propter quid* e *quia*, volta outra vez a mostrar em que consiste, propriamente, a sapiência.

A sapiência versa sobre essas causas altíssimas, que são os princípios do ente enquanto ente. Aqui, ela não versa só sobre estas causas, aqui apenas Scot determinou como se ela versasse somente sobre essas causas. Ela versa sobre todos os princípios, inclusive os princípios não só do ente, mas, também, do não-ente, e de qualquer outra conceituação, ou propositura que o homem ofereça.

Nos comentários à "Metafísica" de Aristóteles, na 1ª e na 2ª questão, *in* 1º vol. 2, questão 1, nº 2, examina os princípios: "Estes princípios, que alcançamos *ex lumine naturali intellectus*", pela luz natural do intelecto, "tornam-se mais um hábito, que é o hábito dos princípios". Ele diz: "podemos partir da idéia de que o intelecto é uma *tábula nua*", aceita, e também de que os princípios daquele não são inatos "mas, de certo modo o são, porque o intelecto, pela sua própria luz, é que vai captá-los e sobre eles não erra, nem erra sobre as suas conclusões".

Como se vê, no processo demonstrativo, ensina a obedecer, a seguir esses princípios.

Quando se fala em *tábula rasa* diz-se, em geral, que se concebe o nosso espírito como completamente vazio. Mas dessa maneira não resolvemos o problema, porque não há conhecimento sem uma acomodação e uma assimilação. É erro considerar nossa mente uma máquina fotográfica, capaz apenas de gravar, como alguns sensualistas julgam, pois, neste caso, não deveriam esquecer que essa máquina só funciona se tiver um material capaz de sofrer as impressões luminosas. E nossa mente também não funcionaria se ela não tivesse também

capacidade de sofrer, de realizar assimilações na proporção da adaptação pela acomodação de algo prévio aos fatos, porque, deste modo, então, a pedra poderia tornar-se inteligente, o que não pode nenhum ser que não tenha, de antemão, algum princípio da própria inteligência.

De maneira que a teoria da *tábula rasa* é uma afirmativa muito perigosa, pois, exige-se que essa tábula esteja revestida de cera, para sofrer a ação de escrever. O mesmo se dá em relação ao nosso espírito, à nossa mente; ela tem de ter esta capacidade de captar, e só poderá recolher pela assimilação sensitiva e não por incorporação material do objeto. Há apenas uma modificação de potenciais, proporcionados à esquemática que se acomoda.

Veremos a seguir uma explicação muito inteligente de Santo Agostinho, que Scot vai aproveitar, e que nos esclarece bem a diferença: é que o intelecto, enquanto intelecto, e enquanto trabalha com as coisas contingentes, é como uma tábula rasa. Mas, enquanto trabalha como intelecto necessário, já não o é. É o que passaremos a evidenciar no exame do pensamento de Scot.

Depois dessa passagem, ele nos fala no hábito dos princípios, que é uma virtualidade, que muitos poderão julgar que é adquirido, já que a criança, por si só, não é capaz de chegar aos primeiros princípios e não é capaz de construir as idéias eternas. Só depois de certo desenvolvimento da mente humana é ela capaz de alcançá-los, e pode ser estimulada pela *iluminação* de que tanto falou Platão, compreendida por Santo Tomás, utilizada por todos os filósofos que citamos, inclusive Scot.

No *Opus Oxoniensis*, no 1º vol., 1, na distinção 3, questão 4, nº 18, ele diz que a ação do nosso intelecto reduz-se por essas quididades inteligíveis ao próprio intelecto divino, por meio do qual é capaz de captar as verdades "sinceras", as verdades eternas. Interpreta esta passagem, lembrando-se do que Santo Agostinho expõe sobre o mesmo assunto para clarear o que realmente aquele quer dizer sobre o tema. "O nosso intelecto, movido por Deus, permite vejamos as coisas sob as regras eternas."

Então, mais adiante termina por dizer que nosso *intellectus viatoris*, o intelecto do *homo viator*, do homem viandante, tem a capacidade de poder conhecer as coisas, pela ilustração (iluminação especial da própria luz incriada, que é a luz divina); portanto, admite a *cointuição*, como a admitia São Boaventura.

A cognição pelo nosso intelecto dos princípios das coisas, divide-se: 1º) no referente aos princípios; 2º) no referente às conclusões e, 3º) no referente às verdades contingentes. Este é o principal ponto. O conhecimento dos princípios é, precisamente, a *sapiência*, a intuição sapiencial. O conhecimento das conclusões é, propriamente, a Filosofia, e o conhecimento das verdades contingentes, é parte da Filosofia e para das Ciências contingentes. O princípio da demonstração, afirma Scot, nós o captamos graças à sapiência. Graças a esses princípios

podemos tirar as conclusões. Alcançadas as proposições necessárias, chegamos às proposições contingentes, e por meio delas, por meio dessas idéias eternas, podemos comparar o valor dessas proposições contingentes. Então, ainda no *Opus Oxoniensis*, I, 1º, distinção 1, questão 3, nº 2, há uma passagem importantíssima: Há, portanto, no intelecto, dois atos de assentir, que, de certo modo, têm uma certa complexidade. Aquele que captamos *propter se*, como princípio, é um, e outro o que não captamos na verdade *propter se*, quer dizer: "*sed propter aliud vero*", por um outro verdadeiro. Então "*sicut conclusioni propter principia*", alcançamos os princípios na sua verdade, na sua eternidade, e é "*propterea aliud in vero*", quer dizer, é fundado nessa verdade que alcançamos as conclusões, "*conclusioni propter principia*".

No *Opus Oxoniensis*, Prólogo, na questão 2, nº 12, e também na questão I, 4, distinção 43; questão 1, nº 10, há outras passagens muito importantes, em que ele diz: "da cognição da evidência em face da cognição da evidência da coisa, alcançamos (os princípios) sem possibilidade nem temor de errar". Quer dizer, alcançamos a esses princípios com absoluta segurança de que estamos absolutamente certos. Podemos construir estes juízos com a segurança absoluta da sua evidência. Está aqui um ponto importante, que se encontra na *Opus Oxoniensis*, I, 2, distinção 6, questão 2, nº 11. Estas verdades dos princípios são captadas *ex terminis*, dos próprios termos; as conclusões são tiradas *ex principiis*, e podemos assentir que tudo isso é carente de liberdade, pois tudo se dá necessariamente, o que vem provar que a posição de Scot está adequada à nossa.

Façamos agora um rápido exame da *Ética* de Aristóteles, que vai nos ajudar a compreender melhor Scot, porque é fundada, precisamente, nos estudos sobre essa obra, que ele tece uma série de comentários favoráveis à posição matética.

Assim, vemos, nos comentários de Scot à *Ética* de Aristóteles, no livro, 1º, 6, cap. 6 e 7, o seguinte: "Aristóteles distinguia sapiência de intelecto, sapiência (*sophia*), *intellectus (nous)*. ciência (*epistéme*) e prudência (*phrónesis*) e arte (*tékhnē*). E, prossegue: "distingua-os como hábitos intelectuais e, assim, a sapiência versaria sobre as causas altíssimas, que são os princípios do ente enquanto ente; ou seja, das primeiras causas, que são princípios incompletos, como as substâncias imateriais, ou completos, como sejam dignidades, e, máximamente, as proposições, que contêm, virtualmente, toda a demonstração, não contendo-a, naturalmente, substancialmente: e eis a *sapiência*".

Agora, o *intelecto* versa sobre os princípios próprios da demonstração, a qual decorre segundo a substância.

A *ciência* versa sobre as conclusões, porisso é ela o hábito das conclusões. E, daí surge o hábito da prudência, depois da arte, que pertence ao intelecto prático. A potência, que vai, naturalmente versar sobre a atividade, sobre o que é agível, e tende a dirigir-se para a *práxis*,

que é ação imanente, não transeunte; enquanto o que é exterior e material é a *arte*, que já é tendente para as coisas factíveis, como é exposto na *Ética*.

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, 6, no cap. 6, no estudo da razão intuitiva, estabelece a diferença entre a *sophia aplós*, quer dizer, a *sophia* absoluta, que seria a sabedoria, propriamente dita, que é capaz de demonstrar os princípios de todas as ciências e ao mesmo tempo aquela que estabeleceria estes princípios, e finalmente o *nous* (intelecto), que é o conhecimento das verdades indemonstráveis, e a *epistême*, que seria a das demonstráveis.

Ora, os primeiros princípios são indemonstráveis, pois mostram-se por si mesmos, não necessitam de termo médio. A sua validade não decorre de uma consequência, muito embora a Matese possa, ao trabalhar com os primeiros princípios, depois tirar consequências rigorosas, o que é importante salientar, *pois*, além de sabedoria, a Matese é também ciência.

Scot nos mostra que o intelecto é determinado a inteligir. No seu poder ele não é determinado a não inteligir. Ele não tem a possibilidade dos atos contrários, de assentir e de dissentir; ele alcança diretamente a verdade. Essa é a parte do nosso entendimento que alcança a verdade, necessariamente. Já não é o que acontece com a vontade, porque esta tem possibilidade dos atos contrários, que é a sua liberdade. Esta a razão por que o intelecto, quando bem orientado, não pode errar quanto aos princípios supremos, e também não pode errar quanto às conclusões, que são imediatamente consequentes desses princípios. Então, diz ele, que é impossível, simultaneamente, ser e não ser, é impossível a qualquer totalidade de não ser maior que a sua parte, e outros princípios que a mente humana pode alcançar, os quais são livres de erro, o que decorre da composição da necessidade dos próprios termos examinados, *ex lumine natural intellectus*, pela própria luz natural do intelecto, que vai aderir a esta verdade.

De maneira que, diz ele, embora a nossa alma, de certo modo, seja uma tábula rasa ou *in qua nihil depingitur*, contudo, como *intellectus non potest errare circa principii*, não poderá errar acerca dos princípios e das conclusões, os quais decorrem, demonstrativamente, dos princípios decorrentes do próprio princípio. De maneira que o nosso intelecto, em face desses princípios, não nos *decepiona*, nem a própria experiência nos vai decepcionar, porque esta vai comprovar a validade destes princípios, que alcançamos.

Mais adiante vamos encontrar outra passagem importantíssima de Scot ao comentar Santo Agostinho. À *sapiência* pertence a cognição intelectual das coisas eternas, à *ciência*, na verdade, a cognição racional das coisas temporais. E é precisamente a cognição das coisas temporais que a nossa sapiência não pode alcançar, a não ser através da própria experiência.

E aqui surgiu a confusão ao querer negar-se a possibilidade de uma "cognição intelectual das coisas eternas, baseada na cognição racional das coisas temporais", quer dizer: que só podemos chegar a certos aspectos pelo conhecimento intelectual das coisas temporais, daí negar-se pudéssemos ter um conhecimento intelectual das coisas eternas, porque se não podemos saber

se aquele cavalo que vai nascer é branco, ou de outra cor, não quer dizer que não possamos chegar aos princípios que nos explicam a cavalariade.

Então, comentando Santo Agostinho no *De Trinitate*, livro 12, cap. 15, nº 25, define a *sapiência*, e que essas coisas eternas, que são captáveis pelos homens, constituem, propriamente, a *sapiência*, e também podem fundamentar certa parte da Teologia, porque, afirma ele, Aristóteles não fez a clara distinção entre a ciência e a sapiência, como deveria ter sido feita. "A sapiência, diz ele, versa sobre as causas altíssimas, que são princípios do ente enquanto ente; a ciência, contudo, versa sobre as conclusões; portanto, a ciência é o hábito das conclusões, mas a sapiência pertence ao intelecto especulativo, e à Teologia, e, de certo modo, as coisas altíssimas também pertencem a esse intelecto; por isso, elas podem ser captadas através do especulativo, da sapiência"⁶.

Temos, aqui, um ponto importante, com o qual vamos finalizar esta matéria, com referência à famosa polêmica contra Henrique Gandavensis, ou Henri de Gand. E contudo Scot foi acusado de céptico, de cepticismo exagerado, e chamaram-no até de "Kant do século XIII", como o fez Gonzalez, e alegava-se que ele defendia um verdadeiro cepticismo à semelhança de Kant. E, por que? Porque afirmava que o homem, por seus meios naturais, não podia alcançar uma cognição das coisas infalíveis.

Ora, isso tudo não tem fundamento, e vamos mostrar porque. A questão contra Henrique Gandavensis fundava-se na seguinte pergunta: *Se alguma verdade certa e sincera pode ser obtida, naturalmente, pelo intelecto viatoris?* Quer dizer, se o homem, no estado de queda em que está, necessita de uma ilustração da luz incriada. Esta era a pergunta do *Opus Oxoniensis*, 1º, distinção 3, questão 4. Aí está a questão tratada. E vamos encontrar estas palavras de Scot, decisivas para a questão: "estas razões eternas, a criatura pode conhecê-las, a criatura tem uma certa visão delas, tem uma certa cognição", e mais adiante examina as opiniões contrárias, expostas pelos acadêmicos, para, finalmente, refutá-las. Inicia dizendo que podemos alcançar a uma certeza infalível nos princípios *per se notas*, como também nas conclusões geradas desses princípios, e até nos conhecimentos pela experiência, inclusive até nos nossos próprios hábitos.

Quer dizer: de modo algum defendeu a posição céptica. Agora, o que nos interessa é esta parte onde ele responde o que se refere à Mtese. Então, diz ele: "Os sentidos não são propriamente a causa desses conhecimentos, mas apenas uma ocasião, porque o intelecto não pode captar esses princípios da simples experiência. Assim o axioma de que "o todo é maior do que qualquer de suas partes" como "qualquer todo é maior que sua parte", o intelecto assenta, e os sentidos não decepcionarão. Se os próprios sentidos fossem falsos para fundarmos tais termos, o intelecto,

⁶ Esta é também a doutrina de Tomás de Aquino, como vimos. A Mtese pertence também à Teologia, e não à Metafísica no sentido aristotélico, que é apenas uma Filosofia da Física.

acêrca de tais princípios, não nos decepcionaria. Ele sempre disporá de termos suficientes, que serão a causa da Verdade".

Depois passa a definir, na mesma questão, a cognição pela experiência, a cognição pelos nossos atos, e a cognição pelos sentidos, que não nos interessam no caso em questão, mas apenas demonstram que classificar Scot como céptico não tinha o menor fundamento.

Vê-se, assim, que a posição que ele toma em face da sabedoria humana, é esta: temos uma iluminação pela luz natural, mas coparticipada pela luz divina; quer dizer, um dom do Espírito Santo, um dom que recebemos, pelo qual somos capazes de captar as coisas eternas, que jamais podemos retirar das condições do fantasma, pois este nunca nos apresenta, nunca nos dá a presença da eternidade. Portanto, não é um processo abstrativo, como queria Aristóteles, mas algo que aqui se dá através de uma iluminação. Alcança-se o eterno através da *apophansis* e não através da *aphairesis*.

Agora, aqueles que temem enfrentar o pensamento de Lenine, o pensamento dos sensualistas, dos materialistas, que têm receio de tomar uma posição espiritualista, e que querem, portanto, reduzir a nossa mente a apenas uma tábula rasa, a refletir o que o fantasma dá, e ser o nosso intelecto apenas um captador de universalidades, já contidas na singularidade, quem pensa deste modo, naturalmente, não tolerará a nossa posição.

Mas a Matese não nega de modo algum que tenhamos de partir também da experiência. A redução matética é que não se faz através apenas da abstração. Nós não reduzimos os acontecimentos às leis matéticas através apenas do processo abstrativo, mas, também, através de um processo, que chamamos de *iluminação*, mas que tem uma verdadeira coerência dentro dele, como provaremos, e que era admitido e aceito pelo genuíno pensamento cristão, e apoiado, no campo filosófico, pelos mais conspícuos autores.

CAPÍTULO X SÃO BOAVENTURA E A MATESE

São Boaventura toma a defesa da Matese e apresenta, na sua obra, uma argumentação poderosíssima, sobretudo em sua *Collationes in Hexaémeron*, lida e aprovada pela sua ordem, a

franciscana, três meses antes dele falecer, a qual é completada pela *Scientia Christi*, onde critica Aristóteles, e dá a justificação genuinamente cristã daquela disciplina. Examinando as duas posições fundamentais, a *exemplarista*, que é a dele, que considera como oposta à posição aristotélica, ponto de arranque para ele, não só com prioridade metodológica, mas, também, com prioridade sistemática, que são as coisas que percebemos à nossa volta, ele parte de um outro ponto de arranque, ao menos com prioridade sistemática, que são as idéias ou pensamentos, e vai, depois, mostrar que a Metafísica nada mais é do que a ciência das *causas exemplares*, e que há lugar para uma ciência para tratar dos *princípios, das leis eternas*, ciência, que, diz ele, foi prometida pelos antigos, da qual falavam constantemente, mas que até nós só chegaram nove⁷

A essa décima ciência, que seria a cúpula, que ele chama provisoriamente de *contemplação sapiencial*, os antigos nada deixaram por escrito, mas apenas dela falaram.

Analisando a filosofia exemplarista de São Boaventura, Frei Miguel Oromi, no 3º vol. das Obras de São Boaventura, ed. Dac 1957, diz: "São Boaventura não se cansa de repetir à guisa de *ritornello* que as coisas têm três modos de existir, a saber: na mente humana, em sua própria entidade e na arte eterna, (onde trata na *Scientia Christi*, 9.4 cond.). A maneira mais perfeita dessa tríplice existência é na arte eterna, na idéia, no pensamento divino. Enquanto não se penetra essa existência eterna das coisas em Deus, é impossível explicar a existência em sua entidade própria e na mente humana. Ela é a chave de todo o nosso saber acerca dos seres. Daí ser mister olhar assinaladamente para cima, para poder dar razão do que está embaixo. A resposta ao problema "que é o que existe?" cai perpendicularmente sobre as idéias divinas, que se identificam com o próprio Deus, e obliquamente sobre as coisas; e, graças à luz projetada por aquelas nestas, tem realidade e valor a idéia do pensamento humano. Finalmente, a Metafísica, que cavalga sobre essas idéias, sobre o pensamento humano, apoia-se nela, e tem valor absoluto, não enquanto provém da luz das coisas, mas enquanto refletem a luz do pensamento de Deus" (pag. 13).

Mostra que há necessidade de uma ciência acima da Metafísica, e, então, analisa os famosos pares de contrários de Aristóteles, como potência e ato, universal e particular, substância e acidente, um e múltiplo, simples e composto, causa e efeito, para mostrar como faltou alguma

⁷ As nove ciências são as seguintes:

Filosofia	Natural	Metafísica
		Física
		Matemática
	Racional	Gramática
		Lógica
		Retórica
	Moral	Monástica
		Doméstica ou Econômica
		Política

coisa nisso tudo. Estuda a Matemática, mostrando que ela não pode ser considerada de maneira tão singela, classificando-a de modo diferente, invadindo o tema do número de outra maneira, até, finalmente, chegar à verdade descoberta pela filosofia pitagórico-platônica dos primeiros princípios. Deus, enquanto é a norma do viver, é a luz boa. Diz ele: a filosofia pagã nos prometeu alcançar esta ciência, não nos deu nada, porém; nós não temos, não conhecemos, senão aqueles que tangeram, contudo, não a esboçaram.

Prosseguindo em sua crítica ao aristotelismo, penetra nas idéias exemplares: "Dado o fundamento exemplarista da criação, os seres criados não podem ser outra coisa que um reflexo da essência divina, e as leis que regem interiormente a esses seres, não são mais que uma imitação da lei interna de Deus."

"São Boaventura se compraz, muitas vezes, em pôr de manifesto essas analogias tão íntimas. Na mesma estrutura dos seres corpóreos descobre, imediatamente, esses *vestigios*, e essas leis que imitam o ser divino. A consideração de um corpo qualquer nos diz imediatamente que Deus fez todas as coisas segundo medida, ordem e peso: "Omnia in mensura et numero et pondere disposuit". Este corpo possui, com efeito, uma determinada dimensão exterior, que é a sua medida; certa ordem interna das partes, que são o seu número, e certo movimento, que vem a ser como o seu peso.

Mas antes dessas qualidades, que já são em si mesmas vestígios divinos, que correspondem aos atributos apropriados, o corpo é uma substância, um ser que considerado sob o aspecto mais geral e indeterminado, é a sombra do ser primeiro, do qual provem," (pág. 57).

Finalmente aceita a tese, com estas palavras: "Dessa maneira o Santo, olhando para baixo, para as criaturas, como fazia Aristóteles, e olhando para cima, como melhor o fizera Platão, vai descobrindo o verdadeiro ser das criaturas, que não é outro que o ser sombra, vestígio e imagem do Criador.

Os filósofos poderão ignorar esse ser das criaturas, como poderão, também, repeli-lo voluntariamente, e excluí-lo da sua investigação. Nesse caso, as criaturas não deixariam de ser o que verdadeiramente são, mas a seus olhos não ficará mais que a natureza desprovida de sentido, um resíduo brilhante que carece de inteligibilidade," (pág. 57).

Então, São Boaventura continua desenvolvendo suas especulações e expõe estes argumentos importantes: a sua posição não é uma posição aristotélica. E ele bem conhecia Aristóteles, pois é falso dizer-se que não o conhecia. Ele, propriamente, não combateu Aristóteles, mas, sim, os excessos aristotélicos, que abundavam na Universidade de Paris. E se ele entrou em choque com Santo Tomás, em alguns aspectos, foi precisamente nos pontos em que este se deixou dominar por Aristóteles. É verdade que quando se referia a S. Tomás dizia: um certo (*quidam*)... diz isto e aquilo, etc." Santo Tomás também fazia o mesmo. Mas se São Boaventura, tivesse prestado

mais atenção a Santo Tomás, perceberia que não era ele tão aristotélico assim como julgou, pois, nessa fase, Santo Tomás já buscava conciliar o pensamento de Platão com o de Aristóteles.

A questão da iluminação, o problema da *apophansís*, da intuição apofântica, é fundamental em Platão, em Santo Agostinho, em São Boaventura, porém, não em Aristóteles.

Na verdade, como é que o homem pode chegar a estas verdades eternas? Ora, sabemos que Aristóteles nega ao homem a possibilidade de alcançá-las, pois se o fosse, seria capaz de construir uma ciência das verdades eternas, que seria a Matese. Então, essa ciência, diz ele, seria a ciência suprema, seria a ciência reguladora de toda ciência. Isso é impossível, porque o homem parte da experiência, e a ciência é sempre produto de abstração. Mas a experiência sensível não é a causa do nosso conhecimento. Apenas o que o conhecimento sensível nos dá são motivantes, mas as causas são outras. Nós jamais poderíamos, partindo da matéria sensível, chegar ao universal, de maneira nenhuma. Aristóteles não o consegue, daí ter de dar ao intelecto agente um princípio ativo, que não depende, entitativamente, dos meros dados sensíveis, oferecidos pela sensibilidade. Esse princípio ativo realiza essa abstração, que, na concepção platônica, é feita, nos graus superiores, através de uma iluminação, da *apophansís*.

Então, a pergunta que permanece é esta: como é que pode o ser humano, que é um ser limitado, um ser imperfeito, alcançar as verdades eternas? Ora, Santo Tomás, quando, se colocou em face deste problema, ao tratar dele em sua *Summa Theologica* 1ª parte, q. 84 art. 5º, que tem este título: *se ao homem cabe alcançar as verdades eternas*, e depois de expor as aporias e de apoiar-se em Santo Agostinho, afirma que sim. Contudo não é só esta passagem, há inúmeras outras, como ainda veremos.

Esta atitude de Santo Tomás é um escândalo para alguns tomistas. Alamanus, ao reproduzir a obra citada, escamoteia toda esta passagem e ainda outras, para dar entender que Santo Tomás não admitia fosse a mente humana apta a alcançar as verdades eternas.

São Boaventura explica a sua posição, cuja síntese faremos a seguir:

"Para compreender a ação reguladora e motriz das razões eternas (*razões eternas são os logoi*) é mister volver outra vez à metáfora da luz. Ele distingue entre luz (*lux*) e esplendor (*Jumen*).

A luz é a própria forma substancial, a que dá o ser ao corpo lúcido, pelo qual um corpo luminoso é principalmente ativo, como causa reguladora e motriz. Como forma substancial dos corpos, a luz, além de conferir o primeiro ser à matéria, regula e move o desenvolvimento e a atividade dos corpos. Em si mesma é imperceptível aos sentidos.

A luz, enquanto é fulgor sensível aos sentidos, é forma accidental. Da mesma maneira que Deus, a luz puríssima, as idéias eternas regulam e movem a mente humana sem serem vistas. De que modo?" Então, ele considera, em primeiro lugar, "as idéias eternas a modo de regras. O próprio

da regra é reter e manter dentro de limites fixos; a regra é, pois, um princípio de fixidez e estabilidade. As regras eternas são, por conseguinte, para a nossa inteligência, todos aqueles modos pelos quais a nossa mente conhece e julga que tal ou qual coisa não pode ser de maneira outra de a que é. É próprio do nosso entendimento, precisamente, ser mutável com o nosso ser; as coisas e as essências das coisas apreendidas por nossa mente, de si são também mutáveis. As regras eternas, por sua ação reguladora, pela qual, de certa maneira transcendemos o criado, podemos formular juízos de uma necessidade absoluta e eternamente válida.

As idéias divinas são ademais reguladoras, enquanto dirigem ou assinalam a trajetória do conhecimento de outras verdades. É o que São Boaventura expressa com as palavras *ratio motiva (razão motriz)*.

Algo assim como a luz, forma substancial do corpo, move este até à última forma substancial. Assim, também a luz das idéias divinas move e conduz a nossa mente, por entre as verdades parciais de nossos conhecimentos, para a visão de uma verdade mais elevada, na qual se acha a plenitude da evidência, que fundamenta seu assentimento de maneira infalível. Mas assim como a forma substancial da luz não é a única causa das novas formas substanciais, assim tampouco a luz divina é a única que move a nossa razão, mas juntamente com a luz da verdade dos primeiros princípios e a luz que recebe das coisas. Das idéias eternas recebe a nossa mente a certeza *simpliciter* dos primeiros princípios e destes a certeza *secundum quid*. É, pois, pela luz das razões eternas que nossa mente recolhe, ordena a multiplicidade de nossas experiências sensíveis, dos conceitos, dos princípios formados à base das coisas, e os conduz até os primeiros princípios simplicísimos, pelos quais a mente conhece e julga, e que não pode ser de outra maneira" (pág. 108 e 109).

São Boaventura chama de *reductio* ou *resolutio*, o que chamamos de *redução matética*. Reduzir a verdade de um juízo qualquer é conduzi-lo, de condição em condição, até chegar às verdades eternas, que fundam ou justificam a sua evidência, que é o método matético, que em breve estudaremos.

Assim, ele vai desenvolvendo, aliás, em trechos fabulosos, e nos explica como se dá essa ação. Não é por uma intuição nossa, mas por uma *cointuição*. É a "presença de Deus em nós, que permite a sabedoria, a sapiência. A sapiência é esta capacidade de captar os primeiros princípios. Nós às vezes captamos mais facilmente o primeiro princípio, de que o agente atua proporcionadamente à sua natureza, do que sabemos como atua. A atuação do homem não saberemos talvez delimitá-la. Mas sabemos de antemão que, seja qual fór a sua atuação, será dentro dessa proporcionalidade. Ele mostra que podemos chegar a uma verdade eterna, sem conhecer que ela inclua uma realidade da nossa experiência, sem dominar totalmente a experiência, mas sabemos, de antemão, que essa experiência, de modo algum será contraditória àquela lei. Construídas aquelas leis, sabemos quais são os limites da nossa experiência. Então,

nosso trabalho será este conhecimento, que é um conhecimento do qual nunca alcançaremos o fim, mas sabemos sempre, com certeza, que ele funciona dentro de limites que são dados pela sabedoria, que é a presença de Deus em nós.

Em conclusão, todos nossos conhecimentos verdadeiros, e o próprio processo pelo qual são formados caem sob a ação das razões eternas, que é uma luz que nos ilumina e move.

Esta é a *Scientia Christi*, a ciência de Cristo, prometida nos livros religiosos.

Nas obras de Dialética Concreta, que é tética, examinaremos, pormenorizadamente, as providências que nos oferece São Boaventura.

CAPÍTULO XI SUAREZ E A MATESE

Passamos, agora, a examinar a posição de Francisco Suarez, fundando-nos apenas, e é suficiente, em suas *Disputas Metafísicas*; na Disputa 1.3, a partir da seção 4, número 18, e somente o que ele trata nessa disputa em torno de temas referentes à contemplação sapiencial, ou seja, a parte da Matese.

No fim do nº 18, diz o seguinte: "pelo qual Santo Tomás, na *Primo-secunda*, questão 51, art. 1º, pensa que êsse hábito (a sapiência) não é natural em si mesmo, mas sim, enquanto um certo grau incoativo, porque os atos, pelos quais se adquirem, não se conseguem pelo raciocínio, mas fluem imediatamente da mesma luz natural, embora a princípio, antes de possuir o hábito, não surjam com tanta prontidão e facilidade, como depois de os adquirir. "

Realmente, na *Primo-secunda*, questão 51, art. 1.0, Santo Tomás não afirma que este hábito seja natural. Aliás não há hábitos naturais, pois o natural seria o instinto, e todo hábito é adquirido⁸.

Mas, Santo Tomás sente necessidade de dar alguma precedência, algum certo grau incoativo; quer dizer, há alguma coisa que se funda em algo anterior para poder admitir-se êsse hábito. Não podemos afirmar que a contemplação sapiencial seja instintiva.

Mais adiante, no art. 19, ao afirmar que a Metafísica se ocupa dos primeiros princípios e do hábito dos princípios, comenta: "suposta, pois, esta opinião, nega-se a consequência da segunda dificuldade, porque a Metafísica se ocupa dos primeiros princípios de modo diferente que o

⁸ Se há hábitos naturais ou não, não meramente instintivos, é tema que não podemos tratar aqui, mas o faremos em nosso «Tratado de Esquematologia» e na «Filosofia da Psicologia».

hábito dos princípios. Efetivamente, em primeiro lugar, a Metafísica não versa formalmente sobre os primeiros princípios, enquanto são tais princípios". Eis o ponto fundamental da diferença. A Metafísica não versa sobre esses princípios, enquanto são tais, mas enquanto, de algum modo, são conclusões, conforme vimos no estudo de Scot. Nas conclusões é que se forma, propriamente, a ciência.

"Em compensação, o hábito versa, formalmente, sobre os princípios como tais, e como verdades imediatas, pelo qual o hábito procede sem discurso. A Metafísica, ao contrário, procede com algum discurso. Daí, por outra parte, que o hábito dos princípios não acrescenta propriamente nenhuma evidência ou certeza ao assentimento dos princípios, que se obtém apenas pela natureza, mas que acrescenta simplesmente prontidão e facilidade no exercício daquela evidência e certeza."

"A Metafísica acrescenta certeza e evidência, porque consegue o assentimento, a mesma verdade de um modo novo e com um meio novo."

"É preciso reparar, atentamente, em que este aumento não é intensivo, mas é extensivo; 1º) porque a Metafísica não aumenta a evidência ou certeza, nem sequer a intensidade do assentimento produzido pelo hábito dos princípios, porque a Metafísica de nenhum modo opera sobre tal assentimento, mas apenas proporciona um novo modo de assentimento acerca do objeto ou de sua matéria, por meio de um ato evidentemente distinto; 2º) porque se compararmos entre si esses atos, na realidade, não é mais certo ou mais evidente o assentimento da Metafísica que o do hábito dos princípios, como prova o argumento dado, porque sempre é preciso que o assentimento da Metafísica se apoie sobre alguns primeiros princípios, como evidentes por si mesmos. Por esta razão dizemos que a Metafísica não aumenta intensivamente a evidência ou certeza sobre os primeiros princípios, mas apenas extensivamente, proporcionando uma nova evidência e certeza sobre os mesmos."

Na mesma seção 4, no nº 20, ele diz mais o seguinte: "o conhecimento dos termos contribui muito para conhecer os princípios complexos."

"Na 3ª dificuldade, toca-se outra questão, a saber de que maneira versa a Metafísica sobre os primeiros princípios para ajudar confirmar o entendimento e o assentimento aos mesmos, sobre qual, é preciso dizer brevemente que esta ciência leva a cabo a dita missão de duas maneiras insinuadas na 3ª dificuldade. Em primeiro lugar, explica a razão dos próprios termos de que constam os primeiros princípios; isso consta quase já da própria experiência como se verá no desenvolvimento dessa doutrina, seja em Aristóteles, nos livros 5.º, 7.º, 8.º, 9.º, seja em outros autores, onde aparecerá mais claramente, pelo que veremos nas disputas seguintes, pois, nesta ciência, estuda-se, efetivamente, que há o ente, a substância, o acidente; há o todo e a parte. o ato e a potência e todos esses termos, e outros semelhantes constam dos primeiros princípios, e como todos esses princípios não têm, na realidade, um meio intrínseco quase formal, que ponha

em conexão seus extremos, conhecem-se por si mesmos, mediante o conhecimento dos termos, pelo qual não há nada que possa ajudar mais o seu conhecimento, que a notícia científica e a evidência de seus termos e conceitos, como proporciona a Metafísica.

Não é tampouco verdade o que, na referida dificuldade 3ª, se presume saber: que esse trabalho não pertence à ciência, que procede pelo raciocínio, mas, sim, pela simples apreensão dos termos, porque embora, falando em absoluto, as realidades em termos simples não requerem uma demonstração, e ainda nem sequer composição para entender o que significa cada coisa.

Contudo, com relação a nós, muitas vezes pode ser isso demonstrado, principalmente usando a divisão, que consta de dois nomes opostos, e demonstrando, assim, o que uma coisa não é, o mais conhecido, e, concluindo, a partir daí, o que é.

Com freqüência se leva isto a cabo por meio das descrições das noções mais simples, que são as mais conhecidas por nós, e usando delas como meios para estabelecer demonstrações que bastam às vezes para a aquisição da ciência humana."

Agora, ele vai, no nº 21, abordar um ponto importante que é este: "os princípios mais universais não podem demonstrar-se por causas. O segundo modo com que a Metafísica se ocupa dos primeiros princípios consiste em demonstrá-los; ou seja fazendo ver a sua verdade e certeza, o que pode realizar de várias maneiras. Primeiramente, dizem alguns, que a Metafísica pode demonstrar os princípios *a priori*, não mediante uma causa intrínseca formal ou material, porque, como retamente prova o argumento proposto, nestes princípios imediatos, não há lugar para tal gênero de demonstração, sendo mediante as causas extrínsecas, formal, eficiente e exemplar; porque como a Metafísica estuda as primeiras causas, considera também, próprio Deus, que, como verdade primeira, é causa de toda verdade, ao menos extrínseca de todas as maneiras antes ditas, e pode, pelo menos, mediante esta causa, demonstrar a verdade, não só dos primeiros princípios, mas, também, das conclusões".

"Contudo, este modo de demonstração, raríssima vez ou nunca se emprega nesta ciência, e se se examina bem, mal pode ter lugar nela. Porque, primeiro, pelo que se refere à causa eficiente, não pode esta ter lugar nos princípios mais universais que constam de termos comuns a Deus e às criaturas, já que a respeito de Deus não pode existir nenhuma causa eficiente, assim tampouco a respeito dos princípios, que têm verdade inclusive aplicados a Deus, como aquele: *todo ente é ou não é e é impossível afirmar ou negar algo do mesmo.*"

"E, avançando mais desde aqui, não parece tampouco possível agora a prova pela causa exemplar, já que tudo que prescinde da causa eficiente prescinde também da exemplar, porque o exemplar é o que é conforme, a cuja semelhança opera o agente, e se compara com a arte ou razão de operar a respeito do agente intelectual. Por conseguinte, se a verdade desses princípios prescinde da causa eficiente, prescindirá, também, da exemplar".

Note-se bem, como Suarez captou claramente, a Matese. Esses princípios podem ser estudados em si mesmos. Ele procura, então, responder algumas objeções e finalmente, no nº 25, temos esta parte importante: "Finalmente, para incrementar esta certeza nos primeiros princípios, pode ajudar muito a consideração da própria luz do entendimento, com que se manifestam os primeiros princípios, a reflexão sobre a mesma, e sua redução à fonte de onde dimana, a saber: a própria luz divina. Assim, pois, retamente, julgamos que os primeiros princípios são verdadeiros, porque com a própria luz natural, mostram-se tais imediatamente e por si, pois em tal modo de assentimento não pode esta luz enganar-se, ou induzir a erro, *por ser uma participação da luz divina, perfeita em seu gênero e ordem.*"

Daí o que o salmo 4 diz: *Quem nos mostrou a nós os bens? Está marcada em nós a luz do teu rosto, Senhor!*"

E ele prossegue, dizendo: "Pelo qual Aristóteles, no princípio dos livros *De Anima*, julgou que tal ciência é muito certa porque contempla a própria luz intelectual; no qual esta sabedoria supera aquela ciência, já que considera a força e perfeição desta luz em si mesma de modo mais elevado, porquanto abstrai da matéria segundo o ser e participa da certeza e infalibilidade da luz divina."

E, na seção IV, nº 29, diz ele, ao examinar uma passagem de Tomás de Aquino na *Primo-secunda*, questão 2, art. 2: que aquele "assinala que a sabedoria é mais nobre e certa que o próprio hábito dos princípios". E assim ele diz: *"a ciência depende do entendimento como de algo superior a ela, e, uma e outra dependem da sabedoria, como de algo supremo, que contém sob si o entendimento e a ciência.* Pensa, pois, Santo Tomás, que a sabedoria é mais perfeita e superior ao entendimento ou hábito dos primeiros princípios, e indica, ademais, a razão: porque a sabedoria tem em si, quanto há de perfeito no hábito dos princípios, e de um modo mais nobre, e juntamente com isso tem outras. É, portanto, mais perfeita. O antecedente se explica, porque o entendimento se ocupa dos primeiros princípios, dando um juízo sobre eles; mas, como se mostrou antes, a sabedoria faz isto mesmo, e ademais disto, ocupa-se de muitas outras coisas que se deduzam dos princípios e das coisas mais nobres e das primeiras causas das coisas, como aqui já ficou demonstrado."

"Ademais, sobre os primeiros princípios trata de um modo mais nobre a sabedoria, pois o entendimento se ocupa dele somente de um modo simples, dando juízo guiado pela natural e imediata eficácia de sua luz natural; a sabedoria, ao contrário, estabelecendo uma reflexão sobre a própria luz e contemplando a sua origem, da qual tem aquela toda a sua certeza, toma-a como meio para demonstrar a verdade e certeza dos princípios."

"Pois bem, este modo de julgar parece mais elevado e totalizador; logo, a sabedoria tem mais perfeição do que o entendimento, e quanto há de mais nobre no entendimento, está de modo mais perfeito na sabedoria."

E com isto parece que fica também satisfeita a dificuldade insinuada, que ele resolve com esta solução. Mais adiante mostrando que esta é também a posição de Santo Alberto, diz que este, no seu livro *De Apprehensione*, parte 5, como também, no livro 1º dos *Analíticos Segundos*, cap. 7, texto 23, onde aquele assinala que a Metafísica é superior a todas as ciências, porque demonstra os seus próprios princípios, e no livro 6.º da *Ética*, diz: "é preciso que o sábio não só conheça as coisas que fluem dos princípios, mas que diga o que é verdadeiro nesses mesmos princípios; pelo qual a sabedoria é ciência e entendimento, e o que é o principal, a ciência de todas as coisas que desfrutam das maiores honras. Não posso, pois, querer dizer que a sabedoria é um agregado do entendimento e uma ciência, quando distinguiu por separado essas duas coisas como virtudes diferentes".

Entende, portanto, que é o entendimento e a ciência segundo uma perfeição eminente, como interpretam igualmente os expositores na mesma passagem, e o explica Buridan, na questão 12, insinuando, também, este parecer, na questão última do livro 6.º da *Ética*.

Feitas estas distinções, Suarez, finalmente, chega, na secção V, nº 53, a esta conclusão: "Isto se soluciona facilmente, se dizemos, com Santo Tomás, I-II-57a. 2, ad 1, que a sabedoria se distingue da ciência, não porque ela mesma não seja ciência, mas porque, dentro da extensão desta, ela goza de uma especial categoria e dignidade. Do qual se deduz que a ciência se toma em duplo sentido: *um genérico, enquanto significa hábito adquirido por demonstração*, como no livro 1º dos *Analíticos Segundos*, cap. 2, onde, porisso mesmo, não se faz menção da sabedoria em particular, já que só trata da ciência sob aquela razão geral, que inclui também a sabedoria, e este sentido alude à primeira afirmação proposta por nós. Noutra sentido, toma-se a ciência mais estritamente, enquanto significa *um hábito que apenas versa sobre a conclusão demonstrativa e não sobre os próprios princípios*; quer dizer como o hábito, que é somente ciência e de nenhum modo inteligência, precisamente segundo o sentido em que Aristóteles diz que a sabedoria é inteligência e ciência, e neste sentido, a ciência distingue-se da sabedoria. E, mantemos nós que a Metafísica não é ciência dessa classe, mas sabedoria."

O que Suarez quer mostrar é que a Metafísica ultrapassa o campo em que Aristóteles quis restringi-la, e que ela vai além. A Metafísica não é apenas a sabedoria, é inteligência e ciência, mas, também, não se refere apenas a um hábito, que versa só sobre conclusões demonstráveis, mas que também pode alcançar os primeiros princípios. Então, esta outra parte da Metafísica, que não versa apenas sobre as conclusões demonstráveis, mas sobre os primeiros princípios, é o que nós, propriamente, chamamos de *Matese*, sem negar que esta é também uma metafísica.

Deste modo, terminamos a análise da posição de Suarez em torno da matéria, e só aproveitamos esta disputa primeira e não as outras, por não julgarmos necessário. O que nos interessa provar é que a *Matese* é um saber que em nada afronta a posição genuinamente cristã, e também católica.

URRÁBURU E A MATESE

José Urráburu, um dos mais competentes tratadistas, em suas famosas *Institutiones Philosophiae*, publicadas pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, em sua *Lógica Maior*, no Livro 2, na Disputa 2., dedica-se à existência dos primeiros princípios indemonstráveis. Desde início coloca o problema muito bem, como aliás, é comum fazerem os grandes tratadistas escolásticos.

Os princípios indemonstráveis *secundum quid*, esses princípios que são adquiridos, são *per se notos simpliciter*, que são também em parte negados pelos agnósticos, são naturalmente afirmados como aptos de serem alcançados pelo ser humano. Quer dizer, não é que não repugne a possibilidade apenas do ser humano alcançar a esses princípios, esses princípios são realmente alcançados. Admite-se e demonstra-se, e ele o demonstra na proposição segunda do mesmo capítulo, que esses princípios são evidentes *per se notos*.

Agora, mais adiante, ainda no mesmo capítulo, na resposta nº 2, referindo-se ao hábito dos princípios, é mister notar que ele considera a *sindéresis*, como hábito dos princípios práticos, e que Santo Tomás chega a dar àquela o caráter do hábito dos princípios em geral, incluindo, também, os princípios especulativos. Ele vai mostrar que a sentença aceita pela quase totalidade dos filósofos, que seguem a opinião de Tomás de Aquino, é que, diz ele, "o nosso intelecto é naturalmente apto a alcançar esses princípios", sobre o qual ele não põe a menor dúvida.

No artigo 3º da mesma Disputa 2ª, surge esta questão importante: saber se o hábito dos princípios é um hábito natural ou um hábito adquirido.

Passa ele a estudar as diversas posições em face desta tese, para tratar da posição de Santo Tomás, que aceita uma formação incoativa desse hábito. Aceita, portanto, que há uma disposição que vai desenvolver-se no ser humano para alcançar essa habilidade.

Quer dizer, o intelecto dos princípios, definido na proposição 1ª, não é inato, não é natural ao homem. Não é inato no sentido comum que se costuma dar a esse termo, mas é incoativamente inato, quer dizer, desenvolve-se incoativamente, tem um fundamento em alguma base real.

Este hábito dos princípios não vai consistir apenas nas espécies inteligíveis, mas nalguma outra qualidade distinta, nalguma outra disposição, como ele nos demonstra na proposição 2ª do mesmo capítulo.

No cap 3º, proposição 2ª, conclui que êsse hábito não é meramente discursivo, e que tem a divina sapiência, de modo que o nosso supremo conhecimento natural é o conhecimento dos princípios.

Há outra passagem na *Lógica Maior*, Livro 2.º, Disputa 4, cap. 1º, artigo 2.º: o que é Sapiência? Ele dá a definição de Cícero: "Sapiência pertence às coisas divinas, e a ciência às causas que estão contidas nas coisas", ou que quer dizer: a sapiência refere-se propriamente às coisas divinas, e a ciência, às causas que estão contidas nas coisas.

Ele faz um estudo da sapiência, no qual não acrescenta propriamente nada de novo para nós, em nenhum aspecto importante, mas apenas o suficiente para mostrar que também não se opõe a tudo quanto tivemos oportunidade de examinar até aqui, através dos outros grandes autores, nos quais encontramos apoio às nossas teses.

CAPÍTULO XII

MATESE COMO SABEDORIA

Nos capítulos anteriores mostramos quais as razões que fundamentam a Matese, como sabedoria dos princípios, e concluímos, afinal, pelo seu fundamento nos trabalhos de grandes autores do passado. Como contribuição nossa, dentro das nossas melhores possibilidades, comprova-se que é perfeitamente adequada à que os pitagóricos chamavam de décima ciência, *Máthesis Megiste*, e também àquela aspirada pelos grandes autores cristãos, ruios resquícios já salientamos.

Em suma, a posição cristã em tórno da Matese gira à volta da *sapientia*, da *sophia*. A *sapientia* (sabedoria) é pelos cristãos considerada um dom, e ela pode ser tomada sob dois aspectos: uma *sapientia* (ou sabedoria) increada, revelada através dos livros sagrados, e uma *sapientia* criada, *infusa*, verdadeiro dom de caridade doado ao homem. É graças a esta *sapientia*, que é uma virtude intelectual, e ao intelecto dos princípios, que é um dom que marcha para a cognição, que é um modo deiforme de contemplação, que o homem pode, pelo intelecto, aproximar-se cada vez mais de Deus ao captar as leis supremas, os *arithmoi arkhai*, os *paradeigmata*, os arquétipos.

Platão fazia uma distinção entre a *filosofia* e a *filocalia*. A filosofia era, no seu conceituar, a mesma disciplina concebida pelos pitagóricos, um afanar-se humano, e um amor intenso do homem pela *sophia*, pela sabedoria suprema; e a filocalia seria êsse amor pelo *kalos*, para o belo. Na verdade, a captação, da verdade, a captação das leis, dos princípios *quoad se*, válidos por *si* mesmos, a captação das *leis eternas*, das leis universais, dos *logoi panthes*, a captação dos arquétipos supremos, dos *paradeigmata*, elevam o homem a um verdadeiro estado de êxtase

intelectual, porque ao captarmos uma lei eterna, captamos a divina razão, a divina proporção, captamos a divina ordem, conseqüentemente, captamos o belo. Por isso o belo, como um transcendental, colocava-se entre a *Verdade* e o *Bem*, porque ante o esplendor da Verdade e a glória do Bem é que se capta a divina proporção, que não é somente aquela que encontramos nas coisas da nossa experiência sensível, mas aquelas que também encontramos nas coisas da nossa experiência intelectual. Conseqüentemente, a *filocalia* acompanhava os mais altos vãos da filosofia, porque, do mesmo modo que aspiramos ao saber, também aspiramos ao belo; e a nossa aspiração do saber é a aspiração da verdade e a aspiração do bem; e a captação da verdade e do bem é também a contemplação do belo.

O pensamento de Platão, que era genuinamente pitagórico, não foi por ele bem exposto no seu famoso diálogo "O Banquete", a ponto de a filocalia ter sido entendida em sentido meramente estético, e não nesse verdadeiro sentido sapiencial. A nossa cointuição sapiencial, que nos permite a captação das verdades *quoad se*, nos oferece também a captação do belo, porque nos dá uma imagem das divinas proporções.

O que nos impressionou vivamente ao estudarmos as obras dos grandes autores do passado foi, sobretudo, não se terem dedicado, quanto era mister, na investigação desta matéria, já que havia um terreno espantosamente amplo para ser explorado. Encontramos em Sto. Agostinho investigações nesse setor e seria longo enumerá-las; encontramos em Santo Tomás nos comentários ao *De Hebdomadibus* de Boécio, ao analisar a tentativa desse autor para alcançar uma axiomática, fundamental para todo o filosofar e para toda a ciência; uma verdadeira revelação para S. Tomás que não sabemos porque, posteriormente, não desenvolveu, não tendo desde logo percebido a grandiosidade do campo que se abria a seus olhos. Notamos, nele, a profunda preocupação por essa parte da sabedoria humana, nos seus comentários ao *Liber de Causis*, que hoje sabemos ser de autoria de Prodo; e também compulsamos a *Teologia Platônica* desse mesmo autor, verificamos, como fez S. Tomás, que ele pretendia construir uma verdadeira Matese, uma sabedoria dos princípios, uma axiomática, uma ciência demonstrativa, fundada em demonstrações imediatas e intrínsecas, para com ela oferecer os princípios *per se*, que servissem de verdadeiro fundamento para as demonstrações posteriores e de alicerce para as conclusões que são, tipicamente, as conseqüências do saber científico.

Há uma série de passagens na obra de S. Tomás que nos revela quanto o preocupou este tema, embora ele nunca tenha dele tratado *ex professo*, mas apenas incidentalmente, no decorrer de sua obra. Assim voltamos a uma passagem do 1-11 da *Suma Teológica*, q. 68, a. 1, onde nos diz: "A *Sapientia*, que é chamada uma virtude intelectual, é a que procede de um juízo da razão, e outra, que é um dom pelo qual se opera um instinto divino, uma cointuição divina." Esta sapiência intelectual ele, na *Suma Teológica* em I-II, 45, anexo 3, diz ser inferior a esta *ex instinctu divino*, que é *excellentior*, mais excelente que aquela. Depois temos uma outra passagem no mesmo I-II q., a. 1, ad 1, onde diz que "a ciência divina não é discursiva ou

raciocinativa, mas absoluta e simples, a qual tem uma semelhança que está no dom da sapiência, que é uma certa similitude participada daquela ciência". De forma que vemos claramente que se deve distinguir, para S. Tomás, duas sapiências: a que é *ex instinctu divino*, e a que é *virtus intellectualis*. Mas o que sem dúvida se observa na sapiência humana é que ela ultrapassa a própria ação intelectual e de certo modo dá um verdadeiro salto. É sem dúvida algo que ultrapassa a própria ciência, porque esta se dedica quase que exclusivamente a conclusões, e ultrapassa o próprio intelecto humano, porque é uma visão imediata das leis, dos princípios, das leis não propriamente como a proporção divina, porque nem todas as leis indicam uma proporção, elas também são testemunhas do *logos* verdadeiro das coisas, porque nós as captamos das coisas num primeiro lance, imediatamente, colocados os próprios conceitos que instituímos, construímos, desde que devidamente precisados, de maneira que existe no homem, sem dúvida alguma, esta chama superior, que o leva para o vértice da pirâmide.

Desse modo, colocamos a Mese como um ponto de convergência do vértice da pirâmide, que, por sua vez, desce para todos os campos do quaternário, isto é, de toda a ciência humana, que é uma ciência de conclusão. Mais adiante, ao estudarmos a Dialética, veremos que não é possível, e é desde logo evidente, que construamos juízos contingentes absolutamente seguros, certos, verdadeiros, partindo destes axiomas aos quais atingimos, destas leis, destes princípios, etc. Mas atingimos também que essa contingência não se processará em contradição a estes princípios. Esse aspecto deixamos para ocasião oportuna.

Por outro lado, é preciso que se note que Santo Tomás distingue claramente estas duas sapiências: uma que alcança os princípios através da revelação religiosa, e a outra que alcança os princípios através de uma revelação pela luz natural. Ele vai também nos mostrar que a sabedoria, enquanto dom do Espírito Santo, ou seja, *ex instinctu divino*, aplica-se, proporcionalmente, em todos os outros hábitos da fé, da graça, da caridade, das virtudes, dos dons, porque, como ele mostra, todo hábito sobrenatural (porque estes são hábitos sobrenaturais) é uma participação real da divindade, e a divindade passa a ser um objeto formal, principal. Ou seja, o Ser Supremo, primeiro, fonte e origem de todas as coisas, de toda a especulação matemática. Assim essas duas sabedorias oferecem duas vias, dois caminhos: a primeira, a sabedoria que surge da luz natural, por iluminação da nossa mente, em S. Tomás vai receber diversos nomes que foram compendiados por Marin Sola, que são os seguintes:

- A - *Per usus rationis* - por uso da razão;
- B - *Per rationis inquisitionis* - por inquirição da razão;
- C - *Per modum cognoscionis* - por modo da cognição;
- D - *Cognoscio speculativa* - pela cognição especulativa;
- E - *Per studium et doctrinam* - pelo estudo e pela doutrina;
- F - *Per modum rationis* - por modo da razão;
- G - *Per viam intellectus* - pela via do intelecto;

H - *Secundum humanum modum* - segundo o modo humano;

I - *Ex iudicio rationis* - por juízo da razão;

J - *Scientia discursiva vel ratiocinativa* - ciência discursiva ou raciocinativa

Enquanto que à segunda via, que axiologicamente seria a primeira, a do dom, ele dá vários nomes, como os seguintes:

A - *Per connaturalitatem* - por conaturalidade, pela natureza unida a outra;

B - *Per modum inclinationis* - por modo da inclinação, como uma inclinação da nossa mente para esta sabedoria;

C - *Cognitio affectiva* - cognição afetiva;

D - *Notitia experimentalis* - notícia mental (experimental no sentido escolástico e não no sentido restrito moderno);

E - *Per affinitatem ad divinam sapientiam* - por afinidade à divina sapiência;

F - *Per modum naturae* - por modo da natureza;

G - *Per viam voluntate* - pelo caminho da vontade;

H - *Per contactum* - por ter um contato, por tanger o sobrenatural;

I - *Per Iunionem ad Deum* - por união com Deus;

J - *Per amorem* - pelo amor;

L - *Ex intimo Sui* - através do nosso próprio íntimo, da nossa intimidade;

M - *Per deiformen contemplationem* - pela contemplação deiforme, contemplação divina, contemplação que marcha para a divindade;

N - *Ad modum primorum principio* - pelo modo dos primeiros princípios;

O - *Sine discurso* - sem discurso, isto é, sem necessidade de realizar um discurso intelectual, pela captação imediata;

P - *Ex instinctu divino* - pelo instinto divino;

Q - *Cognitio absoluta et simplex* - cognição absoluta e simples;

R - *Quase habitum* - quase hábito.

Estes são os termos que S. Tomás emprega através das suas obras para definir a sapiência (sabedoria) e as vias que levam o homem a alcançá-la.

Restaria, portanto, saber o seguinte: sendo a Matese a sabedoria dos primeiros princípios, incluindo, necessariamente, a fonte e origem de todas as coisas, se assim for estabelecido como primeiro princípio, ao qual ela chega por operações exclusivamente matéticas sobre as primeiras leis, os *paradeigmata*, os arquétipos, os *logoi panthes*, que passam a ser temas de análise para a nossa obra, qual a colocação que daríamos de modo definitivo à Matese? Em primeiro lugar, é ela uma ciência subalternante ou uma ciência subalternada? Como desejamos que daqui por

diante o conceito de *ciência* seja circunscrito às *conclusões*, teríamos que dizer, em primeiro lugar, que a *Matese*, como não trabalha primacialmente com as conclusões, mas com os princípios, ela não é propriamente uma ciência. A *Matese* é uma sabedoria. Só se poderia chamar de ciência primeira, se empregássemos o termo ciência em sentido latíssimo e que incluísse em sua essência apenas o conhecimento humano ou o conhecimento de um ser inteligente. Mas como desejamos que o conceito de *ciência* tenha um sentido restrito, para torná-lo mais preciso, preferimos dizer simplesmente que a *Matese* é *sophia*.

Como trata dos primeiros princípios, enquanto *sophia* humana, nada há superior a ela, porque não podemos conceber o que ficaria superior aos princípios. Que objeto poderia estar além dos princípios, antes dos próprios princípios? Conseqüentemente, ela, partindo dos primeiros princípios, do estudo dos primeiros princípios, e dos princípios subseqüentes (secundários, terciários, etc.) que possam advir, ela não pode estar, enquanto tal, enquanto *sophia* humana, subordinada a um outro saber. Precisamente os outros saberes, que nela vão fundar-se, que nela vão encontrar os seus fundamentos e os seus princípios, é que estarão a ela subordinados.

Na Filosofia, são ciências subordinadas as cujo objeto é mais regional, enquanto que a subordinante é aquela que tem um objeto mais universal; ou seja, a ciência subordinante está para a ciência subordinada na mesma proporção que o gênero está para a espécie. De forma que podemos encontrar ciências subordinantes de várias espécies e de vários graus, segundo subordine outras ciências. Mas a *Matese* seria, neste caso, como saber subordinante, a mais completa, porque ela versa sobre os primeiros princípios. Ora, como entre os primeiros princípios, inevitavelmente, têm de estar um objeto fundamental, o objeto da Teologia, é inevitável que a *Matese*, sob certo aspecto, é Teologia. Como as causas primeiras e últimas, que são o objeto da Metafísica, de certo modo tangem também o primeiro princípio, há uma parte da *Matese* que é Metafísica. Então a *Matese*, de certo modo, no decorrer do tempo, tem de se colocar como uma teologia fundada sobretudo na *sapientia humana*, enquanto que a Teologia Religiosa, que se funda na revelação, passaria a ser propriamente uma disciplina, não completamente desligada da *Matese*. Seria absurdo se tal fosse afirmado. Essa nova classificação seria um produto posterior da análise da própria *Matese*. Portanto, devemos partir dela para ver os fundamentos metafísicos e também os fundamentos teológicos. A *Matese* decorreria de uma revelação universal, enquanto a Teologia religiosa trataria da revelação divina escriturística. A *Matese*, enquanto sabedoria, com objeto preciso, que é a divindade, é a Teologia; a *Matese*, enquanto objeto preciso, que são meramente os princípios, seria precisamente ela mesma, incluindo, necessariamente, este primeiro princípio, que é a divindade.

Então poder-se-ia perguntar porque razão fazer da *Matese* uma disciplina separada. Em primeiro lugar temos de dizer que a *Matese* não é uma disciplina separada. Ela é uma disciplina arquetetonicamente subordinante, não, porém, separada, pois ela versa apenas em tórno dos princípios, segundo as possibilidades que o homem possui de alcançá-los, isto é, por aquela via

humana e não pela via divina, segundo a classificação que demos antes, estabelecida por Santo Tomás. A Matese é, propriamente, o estudo desses temas fundamentais, ou seja, destes objetos fundamentais, que são os princípios enquanto princípios, e eles, enquanto tais, podem ser classificados, como a divindade, os *paradeigmata*, os arquétipos, os *arithmoi arkhai*, os *panthes logoi*, e toda classificação que posteriormente fizermos. E ela passa, neste caso, a servir também de instrumento para o trabalho fundamental da própria Metafísica, porque ela passa a ser uma sabedoria demonstrativa, imediata, primordialmente imediata, embora as demonstrações, na Matese, também se façam mediatamente.

A justificação desta sabedoria se dá porque, sobretudo, o conceito de Metafísica ficou restringido ao conceito de ser enquanto ser, aliás muito bem criticado por Teofrasto, que foi um grande discípulo de Aristóteles, e que sentiu a deficiência da obra aristotélica em ter-se preocupado com este aspecto, e não ter-se preocupado quanto deveria com os princípios, porque esta outra parte também é Metafísica. De maneira que a Matese é, sem dúvida, Teologia e também Metafísica, mas tem o seu objeto bem delineado, porque tem uma distinção formal nítida: estuda os princípios enquanto princípios, as leis enquanto leis, que são também princípios, e assim sucessivamente, conforme as classificações já dadas. A justificação mais completa da Matese como uma disciplina, como uma sabedoria, e não propriamente como uma ciência, se fará no corpo das obras que passaremos a publicar, que giram em torno dos temas genuinamente matéticos.

Volvendo ao que tratamos nos últimos capítulos em torno do modo de se colocar o pensamento humano em face dessa décima ciência, temos de acrescentar que aqueles que classificariam a Matese apenas como uma metafísica, ou aqueles que a classificariam apenas com uma teologia, terão necessariamente de distinguir um aspecto formal, que não é apenas teológico, nem apenas metafísico, mas um objeto formal distinto. Colocamos, assim a Matese de modo que a possível polêmica poderia travar fica completamente descartada, porque não haveria mais motivo de ser posta. Por enquanto, é suficiente para nós, para justificar a nossa posição. Estamos apenas reconstruindo o que já havia sido feito por autores no decorrer dos séculos e dos milênios, mas que não recebera essa coordenação, de modo a tornar se um saber nitidamente delineado.

O nosso trabalho vai consistir em dois aspectos: primeiro em dar essa nova unidade, e, em segundo lugar, ampliar a especulação em torno dos juízos virtuais-implícitos, e explícitos também, que encontramos nas obras dos diversos autores, que podem ser incorporados à Matese, constituindo as suas partes, que vão estruturá-la como um corpo só, como uma disciplina com a devida unidade e com uma finalidade importante, que é a de oferecer ao homem uma metalinguagem, de modo a permitir que, para todas as ciências, e inclusive a Religião, encontremos um ponto de convergência, em que todas as mentes possam encontrar-se, o que é um ato genuinamente de caridade, portanto, genuinamente cristão.

Para finalizar, a Matese é a sabedoria humana enquanto aplicada ao estudo dos princípios enquanto princípios; tem como *objeto formal* os princípios; *como objeto formal instrumental* a sabedoria, a intuição sapiencial, a cointuição sapiencial, a contemplação sapiencial, e como *objeto formal-terminativo*, o conhecimento das leis (dos logoi) e das coisas eternas e como *método o dialético matético*, do qual trataremos em volumes especiais.

CAPÍTULO XIII AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO - SER E NADA

Um termo pode ser afirmativo ou positivo, e pode ser afirmativo e positivo. O contrário do afirmativo é o termo negativo. Afirmativo é aquele, cujo testemunho é assente; negativo aquele cujo testemunho recusa. Positivo é o termo que indica que se dá, aquele que se presencia, o que, na Ontologia, se chama *ser*. Assim podemos dizer que o positivo, pela sua presença, não poderá ter, como princípio, senão a afirmação, enquanto que o nada só poderia ter princípio na negação. Mais adiante veremos, ao analisarmos dialéticamente o conceito de afirmação e de negação, que, necessariamente, um termo afirmativo, mateticamente considerado, terá antecedência sobre um termo negativo, não só uma antecedência ontológica, como também, necessariamente, há de ter uma antecedência ôntica, por que a negação será sempre a recusa de alguma coisa afirmativa, de algo afirmativo; portanto, uma afirmação terá sempre que anteceder, como tivemos oportunidade de demonstrar em nossos trabalhos.

Um termo que afirma, afirma o que afirma, inclui o que afirma, e exclui, necessariamente, o que exclui. O termo positivo é, necessariamente, afirmativo; ele se dá, ele presencia, ele é ser, ele inclui o que inclui, e exclui o que exclui. O nada inclui, necessariamente, nada; o ser inclui, necessariamente, ser; de maneira que podemos agora trabalhar com esses conceitos de afirmação, negação, positividade.

O contrário da positividade será, necessariamente, negatividade, por que a ausência, a negação de qualquer presença, é afirmativa de ausência e, conseqüentemente, é afirmativa do nada; de maneira que vamos trabalhar com a dialética da afirmação e da negação, para prosseguirmos, depois, a estudar os termos, para ver como podemos captar as leis, que possam ser aplicadas a qualquer termo.

A presença é a afirmação de alguma coisa, que testemunha a si mesma, que se põe, que se dá, que há; a ausência é a recusa da presença de alguma coisa. A ausência, que não fosse a ausência de alguma coisa, não seria ausência; a presença, que não fosse presença de alguma coisa, não seria presença. O princípio de não-contradição é imediatamente mostrado por necessidade

natural dos próprios termos. Não é mera criação nossa, por que independente da nossa mente. A presença ou ausência teriam de dar-se, ou haveria uma presença ou haveria uma ausência, ou presenças e ausências. O que é impossível é não haver nem presença nem ausência, independentemente da intencionalidade da nossa mente. Compreender que a *Matese* alcança alguma coisa que ultrapassa a intencionalidade da nossa mente é o ponto crucial para a boa compreensão deste saber, que é a contemplação sapiencial.

Assim, se olharmos o desenvolvimento que a Matemática teve, dos pitagóricos para cá, e agora do retorno para os pitagóricos, vemos que, para aqueles, a Matemática tinha um sentido completamente diferente. Era aquela técnica de trabalhar com os conteúdos do pensamento positivo (*máthema*), e tendo como *objeto formal a unidade* sob todos os aspectos. Só depois tomou o sentido de ciência que se dedica à abstração da quantidade, que é a de segundo grau, (confundindo-se com a *Logistiké*) a quantidade contínua e a quantidade descontínua, como é a matemática do grau de *paraskeiê*; quer dizer, *matemática* de iniciantes, dos que se iniciavam no grau de aprendiz, não, propriamente, a do grau de *epópter*, que teríamos hoje de chamar *metamatemática*.

A Matemática, até um certo momento, pode ser considerada como a disciplina que estuda a quantidade, não enquanto quantidade, mas enquanto contínua ou descontínua. Seria a Matemática, no sentido comum. Mas a Matemática retoma para Pitágoras, e passa a estudar a unidade abstrata enquanto unidade abstrata, portanto, enquanto tomada especificamente separada, como veremos oportunamente. Exactamente, em torno da unidade e da idéia de conjunto, vai ela girar atualmente dedicando-se ao estudo das propriedades do ser como unidade (como *henos, holos e plethos*), tomados ainda sob um ângulo restrito, mas que terá, fatalmente, de alargar, e penetrar em outras propriedades do ser, matematizáveis enquanto tomadas como unidades.

Mas quando a Matemática já se põe a talhar com os *logoi*, e independentemente da unidade, surgem as idéias dos conjuntos vazios, conjuntos sem significação, conjuntos impossíveis, ou conjuntos possíveis, não, porém, determinados. Enfim essas novas tentativas indicam que ela retoma para Pitágoras, e penetra na *Matese*.

Tomemos um simples exemplo: $4 \times 4 = 16$ pertence à Aritmética, ao que Pitágoras chamava de aritmonomia, àquela parte que estuda as leis comuns dos números, e que corresponde às leis da chamada *logistiké*, a matemática de cálculo. Se pensarmos em $4 \times 4 = 16$, e esvaziarmos esses 4 de qualquer determinação, passamos a ter uma conceituação quantitativa, completamente abstraída de toda e qualquer determinação. Então $4 \times 4 = 16$, já se apresenta, para nós, como uma forma de cálculo, que independe disso ou daquilo, deste ou daquele conjunto, por que, seja qual for o conteúdo desses 4, o resultado daria 16, independentemente até da existência de 16 coisas que pudessem ser numeradas, por que se não houver tais coisas, capazes de serem

numeradas, mas sendo consideradas sob um aspecto, como quatro, e multiplicadas quatro vezes, dariam, inevitavelmente, como resultado, 16. Chegar-se-ia, também, a este resultado. A Matemática é, inegavelmente, a disciplina que nos oferece um exercício mental para nos aproximarmos do pensamento matemático.

Podemos trabalhar com idéias já despojadas de certas presenças hiléticas, ou da nossa experiência, que muito perturbam a nitidez do pensamento. Alcançamos, assim, ao ápice da abstração. E não se julgue que isso seja incompatível com uma filosofia que pretende ser concreta, e que prega a prática da abstração levada ao máximo grau.

Abstração é uma operação mental, que não nos afasta da realidade. É mister ter sempre presente que toda essa precisão, que estamos fazendo, é de alguma coisa que também se dá na realidade, e não de alguma coisa que se dá fora da realidade, como se as leis tivessem uma subsistência por si sós. São leis que estão dando-se aqui também, e dando-se em toda parte. E se às vezes não se atualiza a sua regência, neste ou naquele caso, é ela virtual, e apta para atualizar-se, pois as leis eternas estão sempre presidindo, estão regendo todas as coisas. Deste modo, é mister ver que este aspecto preciso, que a abstração deve tomar, de forma alguma é afastamento da concreção, nem se deve julgar que são entidades existentes de per si, porque então estaríamos dissociando o mundo, e fugindo da concreção, como o fez o platonismo mal compreendido e a filosofia idealista, que chegaram a transformar, depois, estas entidades como subsistentes, e os únicos constituintes da verdadeira realidade. A realidade e a natureza dessas leis serão por nós estudadas em lugar oportuno.

Constituídos os conceitos de ausência e de presença, temos a acrescentar que a ausência, que não é ausência de alguma coisa, não é ausência, e a presença, que não é presença de alguma coisa, não é presença. Conseqüentemente, se se afirma a presença de nada, afirma-se nada de presença. A presença é sempre afirmativa, porque é *sim*, contrário de *não*. A presença afirma, a presença testemunha, assenta sobre si mesma, é uma ausência de si mesma. Afirmar a ausência é afirmar nada; portanto, êsse nada é um esquema da negação, que tomamos do negativo, representa a ausência de alguma coisa. Afirmar é afirmar alguma coisa, por que uma afirmação, que não afirme alguma coisa, recusaria qualquer coisa em sua afirmação.

A função da afirmação é, naturalmente, afirmar, mas o que é afirmado, necessariamente, inclui, em sua afirmação, o que inclui, e, necessariamente, exclui de sua afirmação o que exclui. Portanto, a afirmação de alguma coisa é também recusa do que é outro.

Quando se afirma alguma coisa, afirma-se o que é, recusa-se o que não é. Contudo, alguns dialéticos modernos, que provêm de Hegel, como os marxistas, fazem certas confusões neste ponto. Toda coisa afirma o que afirma, e exclui o que exclui.

Contudo, querem considerar que existem no ser contradições no seu desenvolvimento. Assim, o móvel está em constante contradição, enquanto móvel, pois quando parte de um ponto A para B, ele, nessa moção, sofre modificações contraditórias.

Ora, essa expressão *contraditório* é muito mal empregada. Um conceito nítido e claro na Filosofia passa a ser confundido com as distinções e modificações modais, por que o movimento é um modo de ser, e o móvel passa por modificações modais, continuando a ser o que ele é. Não há aí contradição. O que há é o seguinte: a modal do movimento em cada instante é outra que a anterior. A contradição implica uma posição de presença e ausência e se dá ao afirmar-se, simultaneamente, a presença e a ausência da mesma coisa sob o mesmo aspecto. O móvel, enquanto ser, não é contraditado, mas, sim, a sua posição.

Prossigamos na análise dialética em torno da afirmação e da negação. Afirmar a recusa de alguma coisa é negar, pois quando afirmamos a recusa de alguma coisa, negamos. Ora, a ausência (agora já não se trata de nós, agora já estamos tratando da ausência enquanto ausência), a ausência de alguma coisa, enquanto tal, recusa a presença de alguma coisa. No momento que se considera a ausência de alguma coisa dá-se, necessariamente, a recusa da presença dessa coisa, que é a negação da presença dessa coisa.

Negação, portanto, é a recusa da presença de alguma coisa, por que, do contrário, a negação seria alguma coisa, teria, então, alguma coisa como conteúdo, e a negação não tem conteúdo, é apenas uma referência de recusa.

A negação, dada apenas como negação, não tem sentido nenhum, esvazia-se totalmente, não tem nada, é nada. Para ser negação, tem de ser negação de alguma coisa. A negação é relativa, por que é *in ordinem ad* isso ou àquilo.

O recusado é que dá conteúdo à negação; por isso pode-se trabalhar com a negação, dar-lhe um sentido dentro da ordem universal, que é a não presença de algo positivo, por que a negação, que negue o que não tem presença, seria absolutamente nada, e não poderia ter nenhuma função.

Em si, a negação não é nada. Ela se refere a alguma coisa, cuja presença é recusada, pois a recusa da não presença, negação da negação, será, então, afirmação de alguma coisa. Se a negação é naturalmente tomada em si mesma, ela é nada, e por que se refere a coisa nenhuma, então ela é completamente vazia. Neste caso, a negação é absolutamente nada, por que não se refere a coisa alguma, ao qual possa recusar a presença, de forma que se ela é a recusa da não presença de alguma coisa, está afirmando a presença da coisa, por que está negando a negação.

Neste caso, a negação seria a afirmação de alguma coisa, o que é importante na Filosofia, por que às vezes uma negação está afirmando uma positividade.

Há casos em que a negação é justamente a afirmação do contrário, do oposto, de algo que se opõe.

E preciso prestar muito bem atenção, por que há negações que têm sentido positivo; há negações que são de uma importância tão grande que, depois, individualmente, são consideradas na Filosofia pelo simples fato de serem negativas. E por serem etimologicamente negativas são tomadas sempre como negações reais, por se apresentarem sob a forma de negação, quando têm um conteúdo real. São, portanto, pseudomorfozes negativas, por que a pseudomorfose é precisamente uma apresentação morfológica correspondente a algo que é diferente do seu conteúdo, como acontece nos cristais, cujos gases, ao penetrarem nas rochas, vão tomar as formas que aquelas lhes permitem, e que não lhes são as peculiares, mas as que toleram o continente. E o que se chama, na Cristalografia, de pseudomorfose, cujo termo podemos aplicar na Filosofia, por que é possível verificar que essas afirmações são pseudomorfozes negativas, já que, na verdade, não são negações; estão apenas negando a negação da presença. Estão, neste caso, fazendo uma afirmação, a negação da negação. Conseqüentemente, chegamos a esta conclusão; não há negação pura, e como o *nada* é o esquema da negação, o nada puro é absurdo. Que o nada puro é impossível, demonstra-se seguindo por outra via: que a afirmação é, ontologicamente, antecedente à negação, e esta só pode fundamentar-se naquela. A afirmação, portanto, antecede à negação, como a presença antecede a ausência, por que recusar a presença de nada é nada recusar, e sim, afirmar a presença de alguma coisa. Se se diz *não* de alguma coisa, diz-se apenas a voz sem referência a qualquer coisa, o "*não*" é, conseqüentemente, *não* de alguma coisa.

A afirmação é, assim, absoluta, enquanto a negação é relativa, porque esta só pode ser a de alguma coisa, por que a de coisa nenhuma não é nada, ela não tem nenhuma função de referência. A afirmação prescinde da negação, por que a presença não implica, necessariamente, a ausência. A presença implica apenas que se testemunhe alguma coisa. Se se disser que alguma coisa está presente, tal não implica, necessariamente, dizer que alguma coisa está ausente, por que a presença testemunha a si mesma, é bastante para afirmar a si mesma, o que é de uma importância futura extraordinária para a compreensão de uma série de termos de Filosofia, que se tornam aporéticos, porque não foram devidamente esclarecidos.

O que se verifica aqui é que "*não*" é sempre relativo a alguma coisa, é o "*não*" de alguma coisa, pois que a negação da negação é afirmação. Só há positividade da negação na referência à recusa da presença de alguma coisa; portanto, para que a negação tenha qualquer positividade implica essa referência a alguma coisa, o que revela, apoditicamente, mais uma vez, a dependência ontológica daquela à afirmação. A negação depende da afirmação, a negação é, pois, necessariamente, a afirmação que recusa a presença de alguma coisa. Ora, o que é alguma coisa não é nada, mas alguma coisa. Ser é aquilo que se entende como o que tem positividade. Ser, assim, antecede, ôntica e ontologicamente, à negação. O nada de modo algum podia ser o

antecedente, por que está dependendo, para ter qualquer sentido, de possuir uma referência à positividade. O nada, suspenso em si mesmo, ou seja, a negação suspensa em si mesma, sem referência a alguma referência à positividade. O nada, suspenso em si mesmo; ou coisa, é nada. Ora, como naturalmente percebemos que ela não tem sentido de forma alguma, não podemos dar-lhe um sentido. Então temos de considerar a afirmação sempre antecedente à negação, por que esta só pode ser negação de alguma coisa, porque, sendo negação de nada, nem é negação, por que não é, e negar de certo modo é afirmar a recusa.

Portanto, o ser antecede, ôntica e ontologicamente, à negação. Primeiro, o ser tem de ser, necessariamente, plenamente, afirmativo, sem qualquer referência à negação. Portanto, o ser é o que afirma a si mesmo em sua pureza ontológica, em sua afetividade ôntica. Se o ser afirma outro que também é positivo, esse outro é ser. O que se predica (*Praedicere*), o que se diz, o que se diz certamente de algo, se é afirmado, é anunciado como presente; se é negado, é anunciado como recusado ao do qual se predica. Assim, quando se dá o que é de direito a alguém, se lhe *tributa*, de *ad tribuere*, que significa dar o que é de direito, dar alguma coisa que é de seu pleno direito. O atributo é um predicado devido ao sujeito.

Quando estamos atribuindo alguma coisa a um sujeito, não estamos concedendo algo que possa pertencer ou não ao *sujeito*, mas apenas estamos descobrindo o que um sujeito já possui de pleno direito. Ora, este é um ponto importantíssimo também para não se confundirem os atributos com os predicados. Um atributo é um predicado, mas um predicado que se refere a alguma coisa que é devida ao sujeito. Assim, quando predicamos uma essência ou predicamos uma parte específica de alguma coisa, estamos atribuindo, estamos dizendo alguma coisa que é devida ao sujeito. Assim todo atributo é um predicado, mas nem todo predicado é um atributo. Como há antecedência ontológica e ôntica do ser ao nada, sempre houve, portanto, ser; enquanto o nada, suspenso em si mesmo, é nada. Portanto, o nada, não poderia, nem ontológica, nem ônticamente, anteceder ao ser.

A presença constante do ser é um atributo deste, uma presença necessária. Portanto, sempre houve uma afirmação absoluta independente, uma afirmação absoluta antecedente, uma afirmação antes de ser. A tudo quanto atribuímos o ser é o que chamamos *entitas*, a entidade, o *ontos*. Do que não se pode afirmar a entidade é nada, não é *ontos*. O *ontos*, quando substantivado, teremos de chamá-lo muitas vezes de *esse*, que é o termo latino que corresponde ao verbo ser, e que se pode substantivar. Ora, o *esse* é necessariamente *ontos*, o *ontos* é necessariamente *esse*.

Se todo *esse* é afirmação de si mesmo, nada podemos predicar ao *ontos*, por que não se predica outro *ontos*. *Ontos* é tudo quanto ao qual predicamos algum atributo, predicamos alguma coisa. *Esse* tem de ser sempre positivo para que a onticidade se estabeleça, por que sem a positividade não pode haver onticidade. Assim, ao nada nada podemos atribuir, não tem direito a nenhum

predicado. Só podemos dizer do nada o negativo, a não presença, recusar a predicação, o nada é nada. A única coisa que podemos fazer é recusar a predicação por que não pode receber predicação; conseqüentemente, tudo quanto ao qual podemos atribuir alguma coisa, é *ontos*, e a tudo quanto ao qual não podemos predicar que é nada, é *ontos*, é alguma coisa. Portanto, há uma antecedência necessária, de todo sempre, do *ontos*.

Se alguém pensa "alguma coisa há", prova desde logo que alguma coisa há, porque a certeza subjetiva projeta-se objetivamente, como realidade válida de per si, pois a verdade objetiva do haver alguma coisa não depende exclusivamente da subjetividade, já tem um valor objetivo, porque há, concretamente, uma onticidade e uma ontologicidade no ato subjetivo de pensar.

Então verificamos que se todo o nosso mundo fosse ficcional, se todos nós vivêssemos apenas de ficções, e toda a nossa realidade nada mais fosse do que um sonho, do que construções da nossa mente, nós objetivaríamos uma realidade, e as ficções seriam, ôntica e ontologicamente, realidades, e como tais independentes da própria ficcionalidade. Esta verdade objetiva nós encontramos nas idéias matéticas, nos *logoi*, que são *normas* que regem todas as coisas. Essas leis se objetivam independentemente de nós. Seria uma ingenuidade nossa julgar que as leis da correlação fossem uma invenção da mente humana, uma criação subjetiva do homem, sem qualquer objetividade.

Este pensamento parte de um grave erro gnoseológico, lógico, ontológico, e sobretudo matético, e que perturba as mentes humanas, verdadeiro desfalecimento da inteligência, defendido por filósofos de certa notoriedade, que negam, completamente, toda e qualquer validade objetiva àquilo que o homem capta, como se este fosse o demiurgo criador de todas as coisas, como se somente a mente humana fosse capaz de criar as coisas, exemplo de fetichismo da pior espécie, agravado pelo absurdo da ausência de total objetividade do que subjetividade do que subjetivamente é capaz de conceber.

CAPÍTULO XIV

LIMITE E DETERMINAÇÃO - MATÉRIA E FORMA -

SER A SE E SER AB ALIO - OS CONTEXTOS ALFA E BETA

São os termos índices de uma determinação, quando tratados mateticamente. Podem ser *afirmativos*, *positivos* e *negativos*.

Afirmativos, quando apenas testemunham alguma coisa; *positivos*, quando afirmam a presença de alguma coisa, e *negativos* quando recusam a positividade e também a afirmação; quer dizer, um termo, que é positivo, será necessariamente afirmativo; um termo negativo será necessariamente contrário ao afirmativo e também à positividade. A idéia de positividade implica presença, um dar-se algo que afirma a si mesmo: portanto, a positividade implica, necessariamente, o que se entende por *ser*.

Termo, tomado determinadamente, é um índice de determinação, refere-se a algo, que possui uma tectônica; isto é, uma determinada construção, uma determinada estrutura, que poderá ser simples ou complexa, mas de qualquer forma incluirá o que ela inclui. Há necessidade de exprimirmos bem dois conceitos, cuja confusão só tem servido para prejudicar as próprias investigações filosóficas, e também motivo gerador de muitos erros famosos.

São os conceitos de determinação e de limite. A idéia de limite implica, necessariamente, o termo em que alguma coisa termina o ser que ela é; o limite é a marca final, é a fronteira final de alguma coisa, é, conseqüentemente, também, onde uma coisa deixa de ser ela mesma. Limite é o ponto até onde a coisa é o que ela é, o onde a coisa deixa de ser o que ela é, onde começa a ser o que ela não é, o outro que a coisa.

A idéia de limite tem, portanto, uma característica positiva ao lado de uma característica negativa. É que o limite indica um final, a determinação indica o termo, enquanto tomado sob uma específica maneira. Assim podemos tomar a *idéia* de homem, determinadamente apenas como animal, determinadamente apenas como um ser racional, determinadamente apenas como ser vivo. Essas maneiras determinativas de tomar um ser, que caracterizam os aspectos abstrativos e precisivos, que o homem realiza, não limitam o ser, porque o conhecimento, de modo algum, limita o conhecido, mas somente toma o ser determinadamente apenas como objeto de conhecimento.

Não há nenhuma limitação do ser quando nós o determinamos. Se algum filósofo disser, como dizem alguns, que considerar a Deus determinadamente é limitá-lo, e que o ser humano, por poder considerar Deus sob um determinado aspecto, sob um de seus atributos, conseqüentemente, o limita, esta afirmativa é improcedente, e sem o menor fundamento, por que nós não o limitamos de maneira alguma por conhecê-lo, muito menos limitamos alguma coisa por indicar-lhe um determinado aspecto.

Esta observação é importante, porque facilita transparecer, daqui para diante, a *distinção* como um meio hábil para evitar uma sequência de erros muito comuns. É fácil ver-se agora a diferença que há entre determinações e limite. Quando captamos o limite de alguma coisa, captamos que a coisa se dá até onde ela se dá, onde se dá a sua total consumação, enquanto a coisa é o que ela é, de onde em diante não há a menor presença da coisa, enquanto, na determinação, dá-se o inverso, pois tomamos a coisa em termos determinados, sem apontar a sua total consumação, e

este termo não está afirmando que, além dele, não há a menor parte daquele ente; de forma que, no limite, não há o ser exteriormente, enquanto que, na determinação, ele pode ainda receber ulterior determinação.

Quer dizer, o âmbito de determinação não esgota, necessariamente, todo ser ao qual se refere, ao qual queremos nos referir, enquanto que qualquer ser está necessariamente contido nos seus limites.

Esta observação é importante, porque vamos partir de uma experiência nossa, uma experiência realizada no estado atual em que estamos. Usando os sentidos que dispomos, notamos que os seres oferecem certos limites, como os de um quadro na parede, notamos que ele se consuma, há uma total consumação de seu ser nas superfícies que o cercam.

No entanto, esta limitação é proporcionada ao cognoscente, que somos nós, e é dentro dessas determinadas coordenadas que se dá o nosso conhecimento. No entanto, podemos admitir, e temos de admitir, que esses limites não são o até onde se dá *definitivamente* o ser, onde ele se consuma completamente.

Poderia o ente ir além (e nossos sentidos não o perceberem) e além desses limites, traçados por estas superfícies, o ente pode prosseguir com partes ulteriores, que não são, contudo, objeto de nossa intuição sensível. Neste caso, poderíamos dizer, que as nossas limitações sensíveis, na verdade, são determinações. Nós não podemos dizer, com absoluta segurança, que as nossas *limitações* sensíveis correspondam sempre a limitações reais das coisas.

Segundo os conhecimentos laterais, é apenas uma determinação o que está incluído, por sua vez, dentro do princípio de que o cognoscente não limita realmente o *cógnito* no ato de conhecer. Realizam-se apenas determinações por parte do cognoscente, reduzindo o *cógnito* a determinada esquemática, sem que este conhecimento perturbe e modifique o limite, ou mesmo que o estabeleça realmente no *cógnito*.

Clareamos, assim, nos seus aspectos gerais, a diferença entre determinação e limitação. Podemos dizer que a limitação, que nós conhecemos, é relativa às coordenadas de nosso conhecimento e de nossos meios práticos de captar os aspectos das coisas. Mas, na verdade, são apenas determinativos, porque podemos tomar um pedaço de madeira, serrá-la, cortá-la de determinada forma qualitativa, que se apresente aos nossos sentidos como perfeitamente limitada.

No entanto, esta limitação ainda não será, nem podemos afirmar, que seja uma limitação definitiva na coisa, porque uma parte da coisa se dá e pode dar-se ulteriormente aos limites que traçamos. Podemos dizer, também, que há um campo eletromagnético de todas as coisas

sensíveis, e podemos suspeitar que nunca consigamos a real limitação final das coisas, mas coordenadas apenas ao nosso conhecimento e à nossa *práxis*.

Assim, na gota d'água, encontramos uma tensão superficial, que a protege, como se fosse uma membrana, conservando o líquido que a compõe. Poderia alguém objetar-nos: eis aí um exemplo típico de limitação; a gota dágua, limita-se, perfeitamente, na sua tensão superficial. Realmente, este argumento tem um certo peso; contudo, não contradiria nossa posição, desde que devidamente compreendido.

Ora, o modo de determinar é uma ação que implica, necessariamente, um agente, mas uma determinação pode ser mais determinada do que outra. Ela pode ser intensivamente mais marcada, mais definida do que outra. Nas coisas, podemos observar que elas apresentam também graus variáveis e distribuídos em quantidades diferentes. Ora, a gota d'água, na sua tensão superficial, apresentaria uma espécie de determinação que nos parece um limite final. A gota d'água dá-nos a entender que, após aquele limite, que captamos, que sentimos, que conseguimos até certo modo medir, não há ulteriormente nenhuma parte constituinte daquele ser, que vai formar, propriamente, não a gota d' água, como nós a conhecemos, como nós a sentimos, mas o que constitui, propriamente, a substância daquele ser.

Nós não podemos conceber, não podemos dizer que não há, pois sabemos que realmente há: nós sabemos, também, que, dentro daqueles determinados limites, que captamos, a mesma gota d'água apresenta, sob o aspecto molecular, um grau de densidade, de coesão, muito mais alto do que qualquer outro, pelo menos no aspecto molecular. Não queremos dizer que, sob outros aspectos, o ser do que nos aparece como gota d'água não possa apresentar outros graus de coerência, de coesão, que nós não conhecemos. O que se quer apenas dizer é que as limitações, que podemos estabelecer, têm fundamento num aspecto determinativo do que fenomenicamente se nos apresenta.

Devemos ter o suficiente senso de suspicácia para não afirmar que as nossas limitações tendem realmente ao término do ser de alguma coisa, pois não podemos impedir que haja ulteriormente alguma parte desse ser, que ainda constitui esse ser. Poderíamos dizer apenas que, dentro dos limites da esquemática do nosso conhecimento, a gota d'água, como ela nos é conhecida, *realmente* limita-se na sua tensão superficial. Neste caso, a nossa afirmação não estaria errada, mas estaria correlacionada à maneira de captarmos a gota d'água, a qual, enquanto objeto de nosso conhecimento, revela possuir *limites* na sua tensão superficial. Nesse ponto, não restaria a menor dúvida, enquanto objeto cognoscível, mas enquanto ser, na realidade, não podemos dizer que aquilo que constitui os seus limites para nós, sejam os limites finais da sua substância, e que esta se reduza apenas àqueles aspectos captados pelos nossos sentidos. Sabemos perfeitamente que, de posse de outros sentidos, seria completamente distinta a nossa captação da gota d'água.

As coisas não se limitam totalmente pelos nossos sentidos. Há uma contribuição da nossa inteligência, que supre, que permite invadamos o que não conhecemos, mas que podemos compreender, e também afirmar com segurança, fundando-nos em dados reais, que vamos descobrindo, de maneira que, para a Matese, as disputas gnoseológicas são em geral mal colocadas.

Estabelecida a distinção entre determinação e limite, um sem número desses problemas filosóficos perdem seu sentido. O ser, portanto, limita-se dentro da sua tectônica. Mateticamente, poderíamos dizer que todo termo limita-se dentro da sua tectônica, e deve ser objeto de determinações, que, na verdade, não o limitam, mas apenas o reduzem a esquemas, sem que isso, realmente, seja uma limitação absoluta da coisa, mas apenas uma limitação relativa aos nossos meios cognoscitivos e práticos.

Ora, nós vimos que a tectônica de um ente pode ser *simples* ou *composta*. Se um ser é simples, então ele pode ser *absolutamente simples* ou *relativamente simples*. No primeiro caso, seria constituído, na sua tectônica, apenas por si mesmo, sem qualquer princípio de distinção real. O que ele é, é ser o que ele é, e neste caso, o termo é total e absolutamente o que ele é. Este seria o termo absolutamente simples. Ele seria apenas ele mesmo. Agora, se for relativamente simples, poderia ter uma simplicidade apenas em princípio, como a da gota d'água, que, enquanto tal, se apresenta para nós, especificamente simples, mas que, na sua tectônica, na verdade, não é simples; é composta, como sabemos. De maneira que ela não é absolutamente simples, mas relativamente simples.

A experiência mostra que os entes finitos possuem duas estruturas, uma *hilética*, e uma *eidética*. Em outras palavras, mateticamente, os termos, que são objetos de nossa experiência sensível, revelam possuir, na sua tectônica, uma estrutura hilética e uma estrutura eidética. A primeira é a que constitui o de que é ele composto, e a segunda o pelo qual (*logos*) ele é o que ele é. Em parte permanecemos na concepção clássica da Filosofia hilemórfica de Aristóteles (matéria e forma).

A estrutura hilética corresponde à *matéria* dos gregos, e a estrutura eidética corresponde à *forma*. Mas há uma certa distinção, que é necessário fazer, a qual nos leva ao campo de uma das polêmicas mais sérias, que já surgiram na Filosofia, em torno da distinção entre matéria e forma. A forma, para a Matese, rege imanentemente a unidade de uma coisa, é um *logos* da imanência, que regula a disposição de suas partes, se for composto. Como se dá esta lei nas diversas esferas da realidade passaremos a examinar, oportunamente, o que permitirá clarear as distinções entre *matéria* e *forma*, porque, *mateticamente*, esses conceitos são, psicológica e logicamente, proporcionados a uma determinada esquemática do pensamento humano.

Mateticamente, um ente, se é ele relativamente simples, possui uma especificidade, mas constituído de uma estrutura hilética, que apresenta uma certa heterogeneidade, porque, do

contrário, seria absolutamente simples, e nós estamos partindo de um ser que não é absolutamente simples, apenas relativamente simples. Neste ser, a forma constitui e faz parte de sua tectônica, é apenas a sua estrutura eidética.

Um ente absolutamente simples seria formado pelo *logos*, que o rege imanentemente. E nos seres apenas relativamente simples, este *logos* da imanência é a sua lei de proporcionalidade intrínseca. A forma é uma lei que rege imanentemente o ser. Agora a natureza dessa lei, o que a constitui, é que passa a ser objeto de pesquisa posterior.

Não se pode, porém, considerar a forma apenas como disposição das coisas em relação umas às outras, porque, neste caso, ela seria apenas a ordem dispositiva das mesmas. A forma tem de ser concebida, em alguns casos, como no ser vivo, como um princípio imanente, que rege o ser; portanto, um poder.

Com exceção dos pitagóricos e dos estóicos, ninguém se atreveu a enfrentar o problema na Filosofia, e quase todos os filósofos o escamotearam, inclusive Aristóteles, que não se sentiu suficientemente forte para resolvê-lo, como ele mesmo o confessou. Compreendia que a natureza da *sua* forma não estava devidamente clareada: aguardava oportunidade para poder dizer, com mais segurança, o que entendia por ela.

A forma não é apenas a disposição proporcionada da coisa. Nos seres que revelam uma tensionalidade, um grau de coerência, um grau de coesão, há um esforço imanente para manter a unidade, em que todas as partes, que se opõem, estão analogadas e funcionam obedientes ao interesse de uma totalidade, o que constitui, propriamente, a *harmonia*. Nesses casos, é necessário que haja um *logos* intrínseco, que rege imanentemente este ser, que exerce sobre ele um determinado *império*. Este problema tem de ser enfrentado. É inútil tentar escamoteá-lo, como se está fazendo há milênios. É o que teremos que fazer, quando nos dedicarmos ao estudo das tensões, que é matéria subordinada à Matese.

O ser absolutamente simples tem uma tectônica homogênea, ele é absolutamente simples, ele mesmo. Portanto, a sua estrutura é uma só, é a estrutura de si mesmo. No ente, que é relativamente simples, a sua tectônica implica, necessariamente, uma estrutura hilética e uma estrutura eidética, como vimos. A estrutura hilética é toda em qualquer de suas partes. Ou seja, o *logos*, que rege imanentemente o termo relativamente simples, rege-o totalmente em cada uma das suas partes. É a presença do todo em cada uma de suas partes, e a estas sob o império do *logos*; isto é, da lei, que rege, imanentemente, o ser. E é esta lei que lhe dá forma.

A forma não é apenas a disposição hilética das suas partes, segundo uma determinada proporcionalidade, mas é, neste caso, também, a presença de um princípio ativo, que tem um império sobre a coisa e a rege, e lhe dá um destino, que corresponde ao sentido de sua lei. Esta verdade não é desde logo evidente nem é de fácil captação por qualquer mente. Ela,

naturalmente, tinha de ser escamoteada, como o foi durante tanto tempo, porque não se quis enfrentar esse problema, por julgar que a mente humana era fraca para enfrentá-lo.

Receavam os filósofos caírem em construções meramente quiméricas. Preferiram evadir-se para uma concepção mais abstrata do que propriamente concreta. A forma de Aristóteles é uma maneira abstrata e fácil de fugir ao problema nos seres que são unidades de simplicidade. Esse é um problema sério, e que é mister ser enfrentado, e não há mais motivo para que prossigamos ocultando-o por tanto tempo.

O relativamente simples é composto de uma estrutura eidética e de uma estrutura hilética, que constituem uma heterogeneidade. Se a estrutura hilética *tem* a forma dada pela estrutura eidética, não deixa, entretanto, de ser, nos seus fundamentos, no seu *hypokeímenon*, algo distinto da primeira, de maneira que a tectônica de um ser relativamente simples pode ter uma variância muito grande. Quanto à estrutura eidética, ele deve ser naturalmente tomado no seu todo. Ele é absolutamente simples, no entanto, quando tomado na sua tectônica estrutural puramente hilética. Ele pode ter uma complexidade variável, porque pode ser um mixto de vários elementos de estruturas hiléticas distintas, mas que estão virtualizados, enquanto tais, mas atualizados na eideticidade do composto. De maneira que o ser relativamente simples pode, de certo modo, ser considerado um ser composto.

A tectônica de um ser nos revela a presença de dois aspectos importantíssimos: são duas polaridades: encontramos nele algo necessário, que é precisamente o sem o qual o ser deixaria de ser o que é.

Ora, a estrutura eidética corresponde, de certo modo, à forma, aristotélica. É algo necessário, porque se o ser perdesse essa forma, automaticamente deixaria de ser o que ele é. Qualquer termo, que perca a sua estrutura hilética, deixará de ser o que é. E há o aspecto contingente, meramente accidental, que é aquele, sem o qual, o ser não perderia, não deixaria de ser o que é. Em termos matéticos, o contingente é o que, sem o qual, o termo não deixa de ser o que é.

Assim um animal, sem o corpo, sem a parte corpórea, deixaria de ser, o que vem provar que esta parte corpórea também faz parte da sua natureza, também é necessária. Então a necessidade não está apenas no eidético, mas, também, está no hilético, *informado* pela parte eidética. Aqui verificamos que o pensamento aristotélico está perfeitamente enquadrado dentro da Matese. Aliás, essa maneira de ver era aceita por filósofos anteriores a Aristóteles. Daí concluirmos que o que corresponde à essência da coisa é necessário, e é fácil, portanto, dentro da Matese, sabermos em que consiste a essência de uma coisa. Esta é constituída pelos determinados elementos tectônicos necessários, eidéticos ou hiléticos. A necessidade é, portanto, o caminho, o método, o *index*, que leva a alcançar a essência da coisa: aquilo, sem o qual, o termo deixaria de ser o que ele é.

Agora se procurarmos, na coisa, além disso, o que nela é contingente, verificaremos, então, que este não faz parte da essência, embora dela dependa. Aqui a concepção matética pode perfeitamente coadunar-se à concepção aristotélica. O segundo aspecto importantíssimo que encontramos numa coisa é o que ela tem de absoluto, o qual vamos descobrir, inevitavelmente, nos princípios primeiros, nos princípios mais remotos e nas leis que regem a coisa, como a lei da unidade, que embora a reja, não é só a ela que o faz mas a outras também, pois rege todas as unidades.

O que *absolutum* numa coisa são precisamente as leis, os *logoi*, os *nomoi* que regem as coisas, independentemente do seu caráter específico, e vamos verificar que essas leis, no entanto, regem a dinâmica funcional do próprio ser, atuam na sua imanência, e na sua especificidade, na sua estrutura hilética e eidética.

Há leis, que podem reger um indivíduo humano, que são decorrentes de seu temperamento, do seu caráter e da sua personalidade; do temperamento, proveniente do corpo, do caráter, proveniente da vontade, e da personalidade, proveniente do entendimento.

O que é absoluto, numa coisa, é propriamente aquilo que é *ab solutum* da coisa: isto é, aquilo que não depende da coisa, da coisa como ela é, deste ou daquele modo, os primeiros princípios, que são os princípios mais remotos; porque não é, por haver esta unidade, que há o princípio da unidade.

Esses princípios chamam-se tais, porque são o termo de onde se inaugura o ser de qualquer ente. Porque alguma coisa, que é ser, que tem positividade, ela, para inaugurar o seu ser, necessita, primeiramente, ser uma unidade. Portanto, deve ser regida pela lei da unidade, e esta lei, como veremos adiante, é de uma riqueza extraordinária, de tal modo que todas as outras leis devem estar-lhe subordinadas, por um nexu rigoroso, que à primeira *vista* pode parecer não existir. De forma que nós vamos distinguir, portanto, em um termo, os seus princípios, os primeiros que são remotos, e os que são próximos, os que mais se aproximam da coisa. Nesses princípios, podemos distinguir duas ordens: os *intrínsecos* e os *extrínsecos*, os quais vão constituir a intrinsecidade, por que sem eles este termo não se dá. A unidade de um ser composto é uma unidade de totalidade, de partes, que estão analogadas entre si e subordinadas a um *logos analogante*, que as analoga, e que as vai tomar uma coisa só, uma só afirmação, sem deixar de conter os seus aspectos heterogêneos.

Se um termo, não é *a se*, isto é, se não é algo que surge de si mesmo, não dependendo de outro, não provindo de outro, não tendo uma dependência real de outro, que não tem nenhum princípio fora de si mesmo, é então um ser que, necessariamente exige uma causa que o realize, um princípio que lhe dê o ser, que o determine desse modo como é, uma causa eficiente, princípio extrínseco ao ser, que é relativamente simples, e também, conseqüentemente, nos outros tipos

de ser inferiores, como os tipos de mera composição, as unidades de ordem, as unidades de agregação, as unidades meramente acidentais.

Outro princípio extrínseco é o para onde tende o ser, segundo a intencionalidade que o agente lhe dá. Deste modo há uma causa final, que lhe é extrínseca, mas há a que é da sua própria imanência. A causa eficiente pode determinar um efeito para que sirva a tais e tais finalidades. Esta tendência, que tem o objeto, não pertence à sua intrinsecidade; pertence à sua extrinsecidade, a que lhe é dada pelo princípio, que é causa eficiente do mesmo. E o terceiro aspecto, que também é extrínseco a todo ser e a todo termo, que é relativamente simples, é o ser sustentante, o ser *hypokeímmōn*, que podemos procurar através de uma verdadeira hierarquia, até chegar ao primeiro que seja a fonte de sua sustentação, o princípio de sua sustentação, e este é extrínseco à sua unidade enquanto tal.

Assim, num ser material, a matéria prima, que constitui esse ser, seria um seu sustentante, seria um princípio extrínseco a ele: esse ser seria o seu sustentante primeiro, seria o seu *hypokeímmōn*, e se esta matéria prima, na análise, exigir ainda um outro sustentante, este outro seria, então, o seu esteio, a sua base, seu fundamento, ou o princípio deste mesmo *hypokeímmōn*. De maneira que há um sustentante próximo ou um sustentante remoto, A matéria, que compõe esta pedra, é um sustentante próximo, e a matéria prima, que recebe a informação hilética desse granito, seria um sustentante mais remoto.

Na teologia criacionista, Deus será, necessariamente, o sustentante de todas as coisas, e será o sustentante mais remoto de todas as coisas, por que sendo ele o primeiro princípio, centro e origem de tudo, necessariamente seria o primeiro sustentante de todas as coisas, porque elas não poderiam sustentar-se de per si, porque não são seres *a se*, mas seres *ab alio*, seres que recebem o ser de outro, que têm o princípio último em outro, que lhes dá o ser.

Desta forma, o que caracteriza esta divisão fundamental, prioritária e inevitável, entre o ser *a se* e o ser *ab alio*, é o seguinte: necessariamente, há um primeiro princípio de todas as coisas e este tem de ser um ente que não pode receber o seu ser de outro ente; é o ente que tem o ser por si mesmo, é um ser *a se*. Enquanto que aquele que recebe o ser de outro, é um ser que provém de outro, é *ab alio* (de outro, *aliud*), de um outro ser, que lhe dá o ser.

Os seres relativamente simples, necessariamente, são seres *ab alio*, e o ser, que for absolutamente simples, será um ser *a se*, como decorrência dos *logoi* de *aseidade* e de *abaliidade*. O ser *ab alio* será, necessariamente, um ser relativamente simples, que receberá o ser de outro, será um ser composto de princípios intrínsecos e extrínsecos, será um ser que terá, necessariamente, na sua tectônica, uma estrutura hilética e uma estrutura eidética. Será um ser que terá, na sua extrinsecidade, necessariamente, um agente que o faz, que lhe dá o ser, e

também lhe dá um *para que* ele tende, e finalmente, o que lhe é sustentante próximo e remoto. Deste conjunto de idéias, formamos um verdadeiro contexto.

Ambos subordinam uma série de *logos* o que permite construir um verdadeiro conjunto de idéias subordinadas e analogadas. O contexto do absolutamente simples, na Matese, chama-se *contexto alfa*. O *contexto* do relativamente simples e do composto de qualquer espécie, é o *contexto beta*.

De maneira que, quando tratamos, na Matese, de um termo pertencente ao contexto *alfa*, podemos, subindo de subordinado para subordinante, ou descendo de subordinante para subordinado, concluir todos os *logoi* que lhe estão analogados. Daí porque podemos afirmar que o ser *a se* é necessariamente, e concluimos que deve ser absolutamente simples. No *contexto alfa*, a afirmativa do subordinado implica, necessariamente, a do subordinante, mas também aqueles conceitos, que são subordinados, são implicados, necessariamente, no subordinante. Assim verificaríamos que um ser, que é absolutamente simples, será, necessariamente, um ser *a se*, será necessariamente onipotente.

Sendo o *contexto beta* o dos seres relativamente simples, dão-se aí por sucessão e por subordinação de inferior a superior; no contexto *alfa*, o ente dá-se simultaneamente, e sempre, hierarquicamente do mesmo valor. Verificamos que, no contexto *alfa*, necessariamente, estamos no campo da eternidade, por que estamos no campo do imutável, enquanto que, no *contexto beta*, estamos no campo da temporalidade, no campo da sucessão. Sobre estes contextos nos demoraremos oportunamente, quando tivermos de analisá-los em profundidade.

Examinemos agora o que é necessário e contingente. O necessário num termo é o sem o qual o termo deixaria de ser o que é; e contingente o sem o qual o termo não deixaria de ser o que é. Deste modo, o contingente exclui-se do necessário, é outro que o necessário, não é, porém, excluído da sua essência. Já num ser absolutamente simples, a sua essência não exclui o aspecto dessa essência, nem dela nada se exclui.

Ora, um ser relativamente simples forma uma totalidade. Ele é, portanto, composto de unidades elementares, em que, por sua vez, a estrutura hilética e a estrutura eidética são partes que se conjugam na formação de uma totalidade. Por *isso holos*, todo, e *syn*, com, indica o que é composto, o que constitui uma totalidade, daí vem *synolon*, que significa uma totalidade de composição.

Aristóteles tomou este termo neste sentido, e *to synolon* refere-se sempre aos seres de tectônica relativamente simples. Não se poderia chamar de tal um termo que fosse absolutamente simples. De maneira que em todo termo relativamente simples há uma parte, nele, que é parcialmente excluída, mas é excluída em relação à outra parte. Agora o que é totalmente excluído é o que é outro que outro; o que está fora da unidade, é o que não tem

nenhuma presença na unidade. Este é o exclusivo. Os princípios primeiros e os princípios próximos e as causas extrínsecas não se excluem totalmente, porque, de certo modo, no ser que é feito, há a presença de quem o faz, há a presença, de certo modo, do fim para o qual tende a presença também do seu sustentante, de maneira que são outros que ele, não outros, porém, totalmente outros.

São outros, mas que não se excluem totalmente da sua unidade. O conceito de unidade implica, necessariamente, o que inclui e o que exclui. Assim o ser, que forma a unidade, é um ser por si mesmo; ele é íntegro, ele é ele mesmo, ele é *indiviso in se*, porque sendo ele mesmo, ele não é distinto de si mesmo, mas exclui, necessariamente, o ser outro que ele, para ser o que ele é. Ele necessariamente não é outro que outro, porque se fosse tal, deixaria de ser ele mesmo. Portanto, seria contraditório afirmar-se que, no que ele inclui, ele seja outro que ele. Ele não é outro que outro. De forma que encontramos, aqui, na própria idéia de unidade, as idéias de contradição e a exclusão da contradição, porque se a unidade admitisse a inclusão do que lhe é contraditório, ela não seria indivisa *in se*, não seria ela mesma, não seria unidade.

Por sua vez, a definição de unidade, o que é *indiviso in se* (o não ser distinto em si mesmo) é em si mesmo ele mesmo, e *diviso ab alio*, é ser diferente, distinto de outro. Neste caso, é outro que outro, exclui o ser outro, ao incluir o ser ele mesmo. De forma que, nessa exclusão, automaticamente, inclui o ser ele mesmo, e exclui o ser outro.

Deste modo observamos, que, dentro do próprio conceito de unidade, no *logos* de unidade, temos, necessariamente, a explicitação de dois princípios: o de não-contradição, o não ser outro que outro que outro, e o de identidade, o ser ele mesmo. Temos aí os dois princípios ontológicos, fundamentados no próprio *logos* da unidade, no próprio *logos* da presença. Por que o que se presencia, o que é *ad esse*, o que tem esta característica de *ad essentia*, é; necessariamente, um ser que é si mesmo, e, outro que outro, e não é outro que ele mesmo, porque se fosse outro que ele, deixaria de ser ele mesmo. Então, a própria idéia da unidade implica a de não-contradição e implica a de identidade, o princípio de não-contradição e o princípio de identidade, que são decorrentes do princípio da própria unidade, do *logos* da unidade. Ora, *to synolon*, que é conseqüentemente uma totalidade, que é um ser relativamente simples, implica necessariamente, na sua tectônica, as duas estruturas, a hilética e a eidética, porque nele rege a lei da oposição; estas duas estruturas tem de estar analogadas, porque não é possível que informasse uma coisa aquilo que nada tivesse de análogo com essa coisa. De maneira que *to synolon* implica a oposição das estruturas, por sua vez compostas, como é o caso da estrutura hilética, e também haveria, conseqüentemente, segundas oposições das estruturas, mas o principal, o que nos interessa, é estabelecer este aspecto. Um ser, que é relativamente simples, é um ser binário, ser diádico.

Podemos dizer que tudo quanto pertence ao *contexto bela*, é presidido pela *lei da díada*. Os entes relativos devem ser considerados, de qualquer forma, primeiramente, dentro de sua

unidade: em segundo lugar, dentro da sua posição. Eles são, portanto, seres, que pertencem ao *Hen-dyas-aóristos* (um-dois indeterminado), são seres que ao mesmo tempo são "um e múltiplo".

As estruturas, que compõem um ser dessa espécie, formam uma unidade, que é o cosmos.

A referência implica uma *ordo ad*, uma ordem de um a outro. A estrutura hilética está, de certo modo, ordenada e informada pela estrutura eidética.

Poderia a estrutura eidética estar subordinada à estrutura hilética? Neste caso, se houvesse essa ordenação, teríamos de concluir, inevitavelmente, que há entre elas uma reciprocidade. A estrutura eidética será a estrutura hilética da estrutura eidética: a eidética, da hilética. Havendo essa reciprocidade, haveria, naturalmente, de certo modo, um nexos, entre elas, de tal espécie, que se daria a marca de uma na outra: isto é, uma influiria, de certo modo, sobre a outra? É o que passaremos a estudar.

CAPÍTULO XV

HILÉTICO E EIDÉTICO - *ONTOS* E *MEON* - CONTEXTO *GAMA* E *DELTA* - NIHILUM - POTÊNCIA OBJETIVA E SUBJETIV A

Como vimos, o ente, pertencente ao *contexto alfa*, é necessariamente simples, enquanto que o pertencente ao *contexto beta* só poderá ser relativamente simples, ou apenas composto. Verificamos que a unidade, pertencente ao *contexto alfa*, inclui tudo o que inclui, e não exclui nada do que compõe a sua tectônica, enquanto que os do *contexto beta*, necessariamente, têm de excluir algo. Dentro deles deve haver parte ou partes, que não são constituintes da homogeneidade total. Vemos, então, que os entes, pertencentes ao *contexto beta*, são, na realidade, *synolon* e portanto cada um é um *holos*, composto, por sua vez, de outros, o que implica, necessariamente, uma oposição em suas estruturas, e nessas estruturas, do que o compuseram, como no caso, *hilético*, que pode ser composto de estruturas.

Também há necessidade de um *logos analogante*; ou seja, de um *logos* que analogue, dentro da mesma lei, as duas estruturas fundamentais intrínsecas componentes da sua tectônica. Vimos que é regido pela lei da unidade; portanto, inclui o que é e exclui o que não é (*indiviso in se e diviso ab alio*), e além disso a lei da oposição, além dos opostos analogados, e, necessariamente, as relações, que se dão entre estes opostos, que não são uma mera referência, mas um verdadeiro *ordo ali*, uma ordenação de um a outro⁹.

⁹ O tema da unidade é examinado no volume "A Sabedoria da Unidade"), onde a estrutura é analisada em profundidade.

Mas chegamos a notar ainda mais profundamente que, nestes casos, a estrutura *hilética* é ordenada à estrutura *eidética*, e esta está, de certo modo, ordenada à estrutura *hilética*, o que as tornam correlativas.

A característica da correlação é estar um termo ante o outro, na oposição. Além de manterem relações, eles revelam que, entre eles, há uma correlação, e esta afirma uma reciprocidade. O hilético é hilético do eidético, e o eidético é o eidético desse hilético, sobretudo no ser tomado na sua singularidade, não tomado abstratamente, mas tomado concretamente, e nele essa reciprocidade se dá. Como o hilético não é uma mera passividade, nem o eidético uma mera atualidade, necessariamente tem de se dar uma interatuação; ou seja, o hilético, de certo modo atua sobre o eidético, o eidético atua sobre o hilético. Naturalmente que nessa atuação mútua, nessa interatuação, o eidético terá, normalmente, de atuar em um grau intensista muito maior do que o hilético, porque o eidético é, aqui, o esteio, é o que vai constituir o *logos* da imanência essencial do ser, o que constitui a essência desse ser.

Não vamos nos prolongar agora sobre o que ainda se dá nesses seres compostos, o que virá depois, porque temos de analisar outros conceitos fundamentais da Matese, que esclarecem outros aspectos, que devem ser analisados. Porque, na Matese, não se procede, pelo menos na parte sintética, de outro modo do que este que estamos procedendo; isto é, subimos e descemos. Realizamos a dialética pelas duas vias, a ascensional e a descensional. Temos de estar constantemente marchando para as idéias, para as formas, e descendo destas para as coisas concretas. Para que a inteligência se torne maior, na parte analítica, os estudos podem ser feitos de modo abstratista, porque aí iremos tomar esses aspectos separados pela nossa mente.

Mas, na parte sintética, há muita semelhança com a fase concrecional, que será a fase final dos estudos matéticos.

Podemos verificar agora, facilmente, que esses dois compostos, sobre os quais já falamos, embora ainda de modo elementar, o *contexto alfa* e o *contexto beta* são os que constituem, propriamente o campo sobre o qual atua ou trabalha a Ontologia. Porque estes dois constituem a parte positiva da Ontologia. Há, ainda, outros dois, que são o do nada absoluto e o do nada relativo, *gama* e o *delta*, o campo de ação em que trabalha a Meontologia, disciplina subordinada à Matese, que tem, como objeto, o estudo do não-ser.

Abordaremos, embora sinteticamente, os contextos da Ontologia. Temos agora que nos dedicar ao estudo ainda suscito, mas necessário, do *ontos*, para melhor esclarecimento dos temas a serem examinados posteriormente.

O termo *ontos*, que foi praticamente aceito na filosofia moderna, é formado do genitivo de *on*, que é *ontos*, mas permaneceu na forma derivada, na forma do genitivo, que já está

praticamente incorporada na filosofia moderna, e podemos tomá-lo no sentido de *ente*, no sentido do que é ser, no sentido do que é *sendo*, no sentido de que se positiva. O *ontos*, do qual se trata no *contexto alfa*, é distinto do que é tratado no *contexto beta*, porque aquele é exclusivo e apenasmente ser; é apenas ausência, um *ontos*, infinitamente *ontos*, ao qual de certo modo se ausenta algum modo de ser, é um *ontos* limitado por essa ausência, e o *ontos*, limitado por uma ausência ôntica, é um objeto do *contexto beta*. Desse *ontos* nós podemos afirmar o que está presente, e, simultaneamente, recusar o que nele é ausente. Mas o que nele é ausente é ainda marcado pela onticidade. É um ser, é um ente, que não pertence a ele, de modo que um *ontos* do contexto *alfa* não pode ser um *ontos* deficiente como é o do *contexto beta*. Ausenta-se dele na parte eidética, porém não se ausenta dele, total e indefinidamente, porque este outro *ontos* é dependente totalmente do *ontos* absolutamente simples, como se verificará oportunamente. E de maneira que o *ontos*, do qual se ausenta uma onticidade qualquer, que é um ser finito, é ele conseqüentemente híbrido de presença e de ausência.

Nós não poderíamos concebê-lo devidamente sem a nossa concaptação simultânea do que nele há de presença de ser, e no que nele há de ausência de ser, por que, do contrário, não teríamos dele uma determinação rigorosa. Conseqüentemente, todo ser, que pertença ao *contexto beta*, é um ser finito, é um ser deficiente, contingente, é um ser ao qual falta, ausencia-se, alguma coisa; é, conseqüentemente, um ser que não é apenas ser, por que essa ausência constitui, também, a sua limitação, marca até onde há a consumação plena do seu ser, o limite de onde começa a ser o que não é ele.

De maneira que a sua compreensão nítida implica, não só o que nele se presencia, como, também, o que nele se ausencia. Portanto, esse ser não é apenas ser, é ser e também não-ser; ele é o que nós entendemos que é o que é, e não ser outro que outro que ele. Ora, na linguagem clássica da filosofia, tudo aquilo, que é positivamente no ser, constitui o que o perfaz, constitui a sua perfeição, de maneira que se chama de perfeição o modo de ser o que é positivamente o ser, o seu *esse*.

Ontos finito é, conseqüentemente, aquele que tem a perfeição de ser o que é, e de não ser outro em si mesmo, não ser o que não é, pois, do contrário, haveria contradição com ele mesmo. Ele é outro que outro, que não é ele mesmo, enquanto é considerado como sendo ele mesmo; o outro é outro que outro, porque, de certo modo, é um outro ante-outro. Portanto, outro é outro que outro, e este outro é ele. Logo, todo ser finito é outro para outro, que, por sua vez, é outro que outro, e, porque nele se ausenta uma perfeição de ser, é também outro que outro para si mesmo. Ou seja, o *ontos* é outro que outro, e outro que outro para si mesmo. Pode à primeira vista parecer um pouco difícil este conjunto de palavras, que são indicativas dos aspectos que se posicionam, e que se ausenciam. Em suma, o *ontos* finito é, portanto, híbrido de presença e de ausência. Ora, ele, afirmando a si mesmo, nega ser outro que outro

que si mesmo, então ele afirma que é outro que outro que não si mesmo. Ele é um outro do outro que não é ele mesmo; ele está numa relação sempre de alteridade.

O que caracteriza os seres do contexto *beta* é estarem sempre numa relação de alteridade, quer intrínseca, quer extrínsecamente. Estamos no *contexto beta*, o contexto da alteridade. Enquanto que, no *contexto alfa*, estamos na identidade, na plena identificação dos aspectos. O *contexto beta* tem de ser sempre considerado diàdicamente, e daí parte-se para todas as possibilidades aritmológicas em que pode ser tomado. Enquanto que o ser *existente* do *contexto alfa*, pode ser tomado exclusivamente na sua unidade, na análise plena da sua unidade, dispensando-se a presença do que é outro que ele¹⁰. Pode ser compreendido absolutamente em si mesmo, o que revela uma independência total. Quer dizer: o *logos* da unidade do *contexto alfa* implica uma independência total do binário, ou da díada. Essa independência total é importante, porque vai ser o fundamento de todo pensamento teológico culto, como teremos oportunidade de ver.

De maneira que o *esse* finito, o ser do *ontos* finito, é *alter*, é igual a *alter* menor *alter*, menos *alter* etc., *quam ipse*; quer dizer, ele é menos todos os outros que ele. A sua afirmação seria dada assim: ele é tudo menos tudo menos ele. Caracteriza, assim, o *ontos* finito, a alteridade, ao lado da afirmação de si mesmo, é um ser, conseqüentemente, que é ao mesmo tempo ele mesmo, e é *alter* que outro. Portanto, o *esse* finito seria igual ao *esse* total, menos o *esse* indeterminado, pertencente aos outros.

Esse *logos do logos*, que estamos captando, evidencia-se por si mesmo, *ex se*, por força de si mesmo. Assim deve ser em todas as esferas da realidade, em que possam dar-se *ontos* finitos. Se o *ontos* for infinito, será regido pelos *logoi* do *contexto alfa*; se for um *ontos* finito será regido pelos *logoi* do *contexto beta*.

Depois de havermos examinado esses dois contextos, que constituem o objeto da Ontologia, vamos, então, passar para o estudo dos *contextos gama* e *delta*, aos quais pertence o não-ser, que é objeto da Meontologia. Uma série de aspectos já tratados merecem ser reproduzidos; trata-se de certas sentenças, verdadeiros adágios matéticos, que sintetizam o de que já tratamos. Por exemplo, o que se deduz do *logos* deduz-se por força do próprio *logos*.

Quando um termo não se identifica com outro, é porque há entre ambos uma diferença.

Um termo predicado, atribuído a outro, em relação a um outro termo, predicado de outro termo, ou eles se identificam ou eles diferem entre si. Se se identificam são o mesmo, onde se identificam; se diferem, distinguem-se no que diferem.

¹⁰ O ser existente do contexto alfa é um ser perfeitíssimo. Mas pode haver, nesse contexto, entidades, porém, não existentes, que não se dão fora de suas causas, como as leis que não existem como entidades subsistentes mas regem o modo de ser das coisas.

Nenhuma ação, dizia Tomás de Aquino, compete a uma coisa, senão por um princípio que lhe é formalmente inerente, quer dizer: nenhuma ação compete a alguma coisa se não por um princípio, que lhe é eideticamente inerente, do seu *eidōs*.

Todas as coisas preexistem, de modo eminente, na primazia da causa agente. Conseqüentemente, na primeira causa agente, têm de preexistir, de modo eminente, tôdas as coisas.

Se o antecedente, o princípio antecedente ao ser, tivesse sido nada, as coisas não preexistiriam, porque o nada, sendo a ausência de positividade, ausência de ser, não teria capacidade de qualquer espécie para conter qualquer coisa.

O conceito de nada indica apenas isso: ausência de alguma coisa, ausência de positividade, ausência de ser. Se nós consideramos que essa ausência é uma ausência absoluta, não a ausência deste ou daquele ser, mas a ausência total e absoluta de toda e qualquer espécie de ser, um imenso vazio, um vazio sem dimensões, nada, absolutamente nada, chegaríamos, então, ao conceito do nada absoluto, que preferimos chamar de *nihilum*, para não confundi-lo com o nada relativo, que se refere apenas à ausência de alguma positividade determinada, nesta ou naquela circunstância, de modo que é matéria pacífica, na Filosofia, considerar essas duas espécies de nada: o nada absoluto (nada metafísico) e o nada relativo (nada lógico).

Ora, a idéia de nada absoluto implicaria a ausência total e também absoluta de ser, enquanto que a idéia de nada relativo não implica senão uma ausência parcial de ser, uma ausência de determinado ser. Ora, a idéia de nada absoluto, sendo completamente esvaziada de toda e qualquer possibilidade de ser, postularia, conseqüentemente, que se o nada absoluto tivesse antecedido ao ser, este seria absolutamente impossível e se o nada absoluto sucede ao ser, o nada absoluto seria possível, o que lhe daria caráter de ser, o que é absurdo.

De forma que, em face dessas concepções, deveríamos apenas aceitar mais dois tipos de nada, como nós o fizemos em Filosofia Concreta: o nada absoluto parcial, que implicaria uma espécie de ser, uma ilha de ser, cercada de nada, e o *Meon*, que estudamos naquela obra, segundo as inspirações que nos forneceram Platão e os pitagóricos.

A idéia do Meon, como potência objetiva, é a capacidade de ser feito do ser realizado, do ser efetuado, do que virá a ser efetuado, contido, necessariamente, no ser ativo, porque não é possível conceber-se um poder ativo que não seja, ao mesmo tempo, um poder fazer e um poder ser feito. Portanto, a idéia de poder ativo implica, necessariamente, o de poder ser feito.

Fazer significa também *ser feito* alguma coisa. Acontece que a nossa mente desdobra esses dois conceitos num conceito de ato, que ele torna independente, ou de atuar, independente do que é atuado, do que é realizado, mas concretamente é impossível admitir-se um atuar que não

esteja atuando alguma coisa. É impossível admitir um poder de realizar um ato sem haver, simultaneamente, correspondendo a ele, uma potência a ser atualizada, porque se afirmamos ao mesmo tempo que afirmamos o poder de realizar, afirmamos, conseqüentemente, o poder de ser realizado. Apenas nós tomamos o lado positivo, digamos, ativo, e o lado negativo como lado passivo, a mesma realidade que, concretamente, inclui os dois. Este é um ponto de máxima importância, e que passa a ser matéria da Meontologia, que, na parte analítica da Matese, iremos naturalmente estudar. É impossível postular-se um ser com capacidade de atuar, ao qual não lhe corresponda, proporcionadamente, a capacidade de algo ser atuado.

É necessário uma potência, mas de que espécie? Uma potência objetiva, ou uma potência subjetiva? A segunda seria uma potência já dada, uma potência que estivesse à disposição, à espera, aguardando a atuação do ato.

A potência objetiva, aqui, ainda não estaria dada, mas que a nossa mente desdobra esses dois aspectos num conceito de que pode atualizar-se pelo agir do próprio atuar. Essa potência objetiva faz parte intrínseca do próprio ser, é alguma coisa que ainda não se existencializa, não se existencializou, mas que se existencializará à proporção que o ato atuar, à proporção que realiza. Desse modo, a criação não pode ser concebida de um modo claro e bem seguro na Filosofia, como o poder de Deus, transformando uma potência subjetiva à sua disposição, dando-lhe novas formas, dando-lhe uma nova disposição; mas, sim, o poder imenso de realizar, simultaneamente, de dar forma a algo que está contido objetivamente no seu poder, que não é uma subjetividade, que não é uma passividade, mas é o complemento necessário do próprio atuar no infinito.

As grandes divergências, as grandes polêmicas, que surgiram, na Escolástica, em torno da potência objetiva e da potência subjetiva, e as controvérsias, naturalmente, que ainda permanecem, não permitiram que se resolvesse, de modo definitivo, esse tema. É mister evitar atribuir ao ser infinito qualquer passividade. Mas aqui não se trata de passividade, não é alguma coisa que nele esteja subjetivamente posta à espera para receber uma forma; é alguma coisa que dele depende apenas objetivamente, que depende do seu poder infinito, para se tornar receptiva da forma, e que vem a existir no mesmo ato que realiza a informação. É um ato simultâneo, como muito bem entendeu Sto. Agostinho, pois o ato da criação é um ato simultâneo, no qual foram realizados os dois: a potência e o ato. Desta forma, a potência criada será sempre a potência do ato, na sua última raiz, e o ato será sempre o ato da potência, o que nos dá uma correlação entre ambos, que marca um nexos absoluto entre ambos, o que não permite que se estabeleça separação abissal entre eles; Não se dá a potência puramente potência, independentemente do ato; será sempre a potência de um ato, e não se dá o ato absolutamente tal, independente de uma potência. Desse modo, a polêmica, que gerou uma situação aporética, quase insolúvel dentro da Escolástica, tem, na Matese, uma solução muito mais clara, sobretudo porque qualquer criação por parte da criatura só se pode dar pela

informação nova sobre uma potência subjetiva. E o ato infinito de criar poderia dar forma a uma potência objetiva. É o que demonstraremos ainda em outras obras de Matese.

CAPÍTULO XVI DA POSSIBILIDADE, DA REALIDADE E DA NECESSIDADE

O nada absoluto, o *nihilum*, seria a ausência total e absoluta de qualquer positividade, e de qualquer afirmação. Podemos, pois, concluir o seguinte: se alguma vez houve o nada absoluto, nunca o ser seria possível. Ora, se o nada absoluto é a ausência total de ser, e sendo a possibilidade um modo de ser; ou seja, a capacidade de vir-a-ser, deste ou daquele modo, o nada não poderia, de forma alguma, ser portador, incluir em si, nem subjetiva nem objetivamente, qualquer possibilidade de ser.

Dado o nada absoluto, seria impossível haver nele qualquer possibilidade de ser. E também não poderia haver fora dele, porque, dando-se o nada absoluto, não poderia haver algo que fosse o fundamento dessa possibilidade. Conseqüentemente, se alguma vez se deu o nada absoluto, necessariamente não seria ele o portador da possibilidade de ser. O ser não seria possível, e também, nunca, desse nada, poderia surgir a possibilidade de ser.

Da experiência do ser, que é a nossa primeira experiência, e da realidade, podemos concluir a possibilidade; podemos, portanto, com toda segurança, dizer que o ser é possível, o ser há. Temos a experiência do ser; portanto, o ser é possível, e podemos dizer que o ser é possível, porque o ser há. Ora, se o ser é possível porque há, então, de modo algum, se deu aquela situação de não haver nada absolutamente, o nada absoluto. Porque a possibilidade do ser, fundada na realidade, prova, de modo apodítico, a impossibilidade do nada absoluto em qualquer momento, porque se alguma vez não houvesse absolutamente nada, nunca mais teria *sido* possível o ser.

Mas o ser é possível porque há. Não nos resta, portanto, outra conclusão que a seguinte: *sempre houve alguma coisa, algum ser*. Essa possibilidade de haver o ser, pela ausência do nada absoluto, é também infinita, já que esse *sempre haver do ser* é absoluto, devido à impossibilidade da posição contrária; isto é, a impossibilidade de não ter havido, em qualquer momento, absolutamente nada (o nada absoluto).

Concluimos, daqui, uma série de sentenças, que podemos analisá-las para a sua melhor inteligência.

Partamos de um ponto condicional; se houvera ou não o nada absoluto, quais os postulados que poderíamos estabelecer?

De uma realidade, concluímos a possibilidade; da realidade do ser; concluímos a possibilidade do ser, a qual está em contradição com o nada absoluto, porque se tivesse havido o nada absoluto, a possibilidade do ser não teria qualquer fundamento. E havendo a possibilidade do ser, partindo da realidade que nós vivemos, aquela afirmativa entra em contradição com a primeira, porque uma afirmaria a posse, a presença da possibilidade, e a outra afirmaria a ausência sempre da possibilidade, incluindo, conseqüentemente, ainda, este instante, no qual estamos concluindo a possibilidade, fundando-nos na realidade.

De maneira que essa possibilidade, que se dá agora, refuta, de modo categórico e absoluto, apoditicamente, necessariamente, a possibilidade de, em alguma vez, não ter havido absolutamente qualquer coisa. Fundados nessa possibilidade, concluimos, também, a validade da condicional, e a impossibilidade de não haver o ente.

Portanto, é impossível não ter havido *sempre* um ente, o que vem afirmar não só a possibilidade de haver ente, mas a *necessidade* de ter havido *sempre* um ente. Essa possibilidade postula, assim, o haver necessário, e este haver, o ser necessário.

Necessariamente deve ter havido sempre um ser para dar a possibilidade de serem os outros seres efetivados. Ora, desse ser necessário, partimos para a idéia de Deus. Vemos, pois, que o postulado de Santo Anselmo encontra, nesta demonstração, que acabamos de fazer, novamente, validade. Era possível concluir-se, como ele concluiu, fundando-se em demonstrações lógicas, a necessidade ontológica de um ser, que necessariamente estava inclusa no objeto que se logicizava. E, conseqüentemente, este ser é o fundamento de todos os seres possíveis, que se efetivam. Portanto, a presença desse ser necessário, tem de continuar, porque se houver um interregno, estabelecer-se-ia o nada absoluto, e o ser posterior tornar-se-ia absolutamente impossível. Conclui-se, pois, esta regra nova, que é importantíssima, e que modifica um dos aspectos fundamentais do modo de raciocinar, embora não exclua as regras clássicas da Lógica, apenas as completa, que é a seguinte:

Quando a realidade estatui uma possibilidade, e esta nega, recusa, exime, absolutamente, a não possibilidade (que passa a ser contraditória), a possibilidade aponta a necessidade (não inclusa nesta, mas indicada por ela, por fazer parte de uma necessidade).

Da realidade do ser, estatuímos a possibilidade do ser, partindo de nossa experiência. Ora, esta realidade do ser nega, recusa, exime absolutamente a impossibilidade, porque esta, afirmada, prova que não tem fundamento a não-possibilidade. A afirmação da não possibilidade do ser seria contraditória neste caso, mas a possibilidade de ser, que concluímos da realidade, impõe a necessidade de ser.

Para a filosofia clássica, a necessidade não está inclusa na possibilidade, *pois* a ordem é a seguinte: a necessidade inclui a realidade, a realidade inclui a possibilidade.

Postulada esta, não se postula a realidade, mas postulada a realidade, postula-se a possibilidade; postulada a realidade não se postula a necessidade, mas postulada a necessidade, postula-se a realidade e a possibilidade. São regras lógicas. Mas, neste caso, é distinto, porque vamos concluir a possibilidade, partindo da realidade. Até aí está certo, estamos dentro das regras normais do raciocínio, mas a possibilidade do ser nega, de maneira apodítica e necessária, a possibilidade do nada absoluto.

Ela está revelando o que ela não contém em si mesma, mas revela e impõe a necessidade da realidade sempre de ser, a qual, em face dessa mesma possibilidade atual de ser, passa a revelar a necessidade contida, intrínseca, porque, sem ela, seria impossível haver essa possibilidade. Temos, aqui, um exemplo nítido da *intuição apofântica* da filosofia pitagórico-platônica e agustiniana, a intuição que ilumina. É, sobretudo, aquela intuição que, partindo de dados inferiores, alcança aos superiores pela necessidade, não contida nos inferiores, mas apontada por estes, como *vestígios* daquela.

A necessidade não está incluída na possibilidade, enquanto possibilidade, mas é indicada por ela (*index*). E tal se dá porque a possibilidade inclui-se na necessidade. Os sinais do fumo nos apontam a presença do fogo, e a marca de pés humanos no chão nos indicam ter alguém passado em determinado lugar, quer dizer, esses indícios vão iluminar o conhecimento, o que não quer dizer que o indício contenha em si tais conhecimentos, mas porque aponta, indica, revela e permite que a mente, por seus próprio meios, chegue a eles. Tiramos, pois, esta conclusão: *da possibilidade conclui-se a necessidade, quando a não possibilidade é impossível, é contraditória*.

É evidente que a não possibilidade de ser é impossível, já que nós temos o ser. Ora, conseqüentemente, para que o ser possível se dê, há necessidade de dar-se sempre o ser. Quer dizer, quando da possibilidade decorre a impossibilidade da não possibilidade, conclui-se pela necessidade. E ainda, a necessidade é a impossibilidade da não possibilidade. É a negação absoluta do não.

Se é impossível alguma vez o nada absoluto, é impossível sempre, porque, do contrário, seria impossível o ser. Evidentemente, o ser possível tem de ter fundamento em alguma coisa positiva. Se é impossível alguma vez o nada absoluto, partindo dessa condicional: se é impossível alguma vez o nada absoluto, não afirmamos ainda que seja impossível para o futuro. Ainda não chegamos a esta conclusão, mas se partimos de que é impossível alguma vez o nada absoluto, é impossível sempre, porque haver no ser a possibilidade do nada absoluto, não tem qualquer fundamento, porque há o ser.

O possível é algo que o ser contém, de certo modo virtual, ou potencial, ou eminentemente. Um possível sustentado no nada é impossível. Terá de estar sustentado em algum modo de ser. Ou ele está sustentado virtual, ou potencial, ou eminentemente; de algum modo ele está

sustentado. Ora, o ser não contém o nada absoluto, em nenhum desses modos. Como poderia contê-lo virtualmente, se é ele ausência total de ser. Não poderia contê-lo nem virtual, nem eminente, nem formalmente, porque o nada absoluto não poderia ser contido, porque é nada, e ainda seria absurdo em face de não ser possível em nenhuma ocasião, em vista do ser, por total inconformidade com este. Portanto, o nada absoluto não poderia ser uma possibilidade do ser, nem uma possibilidade em si mesmo, porque absolutamente não há.

O nada absoluto não tem a possibilidade em si mesmo, porque ele não daria fundamento suficiente ao possível em si mesmo. Conseqüentemente, não se pode admitir, ao lado do ser, um nada absoluto. Todo o contexto *gama*, que iremos analisar, não tem fundamento; são idéias sem fundamento. São idéias falsas, são pseudo-idéias, são construções vazias do nosso espírito, porque é impossível o nada absoluto, de qualquer forma, ao lado do ser. Só pode haver o ser.

Em "Filosofia Concreta", fizemos a demonstração da impossibilidade do nada absoluto parcial, porque também é ele impossível. Do mesmo modo que não é possível haver ou ter havido ou vir a haver o nada absoluto total, também não é possível o nada absoluto parcial. Apenas o que pode dar-se é o nada relativo, a não presença de uma positividade, não, porém, a presença de uma positividade sem positividade, que, imaginada apenas como tal, não é presença de alguma coisa, e não é presença de nenhuma espécie. De maneira que o não haver de alguma coisa, que não tem positividade, é zêro, é nulo, nega-se a si mesmo. Poderíamos acaso dizer que uma coisa é deficiente porque lhe falta algo, que é nada? Faltar nada é nada faltar; de maneira que uma coisa só pode ser deficiente se lhe faltar alguma coisa, e esta tem de ser positiva.

De onde se depreende que o nada relativo só tem fundamento na positividade, porque se for nada de alguma coisa não positiva, não teria nenhum fundamento, porque o fundamento do nada relativo é um fundamento que tem referência a alguma coisa. O nada relativo permite a composição de um composto de idéias subordinantes e subordinadas, as quais podem ser verdadeiras, porque contam também com alguma coisa real, de modo que a positividade, que é recusada, que é negada, ou que é afastada, seja realmente uma positividade. Se alguém raciocina com a idéia de mal, como total e absoluta ausência de bem, o mal seria um esvaziamento absoluto de toda positividade, seria negação levada ao extremo, igual ao nada absoluto, ausência total e absoluta de qualquer positividade. O mal seria um nada absoluto também. Ora, conseqüentemente, a colocação do mal, dentro do *contexto gama*, é falso.

Não há necessidade de escrever milhares de obras, nem longas demonstrações para provar que isto é impossível; basta apenas que coloquemos a idéia dentro do próprio contexto. Se o termo A, que imaginamos, e que é colocado dentro do *contexto alfa*, entra em contradição com os postulados deste contexto, com as suas leis já determinadas, não pertence ele ao mesmo, nem é verdadeiro dentro dele, embora possa ser verdadeiro dentro do *contexto beta*, se com este não entra em contradição. Do contrário, também não pertence a este contexto. Se não entra

em contradição, é ele, então, possível, se está ele incluso; se está subordinado ao que constitui o *contexto beta*, pode-se afirmar, sem medo de erro, que ele pertence a este contexto, e, conseqüentemente, é regido pelas leis que o regem. Se ele se inclui no *contexto gama*, que é o do nada absoluto, estará totalmente esvaziado de toda e qualquer positividade, e neste caso não terá qualquer fundamento.

Se colocarmos o mal no *contexto delta*, que é o contexto do nada relativo, veremos que ele poderia ser perfeitamente encaixado, porque este contexto não contradiz nem o *contexto alfa*, nem o *beta*, mas contradiz, sim, o *gama*, porque este postula o nada absoluto, e se nós postulamos o nada relativo, postulamos ao menos uma referência positiva.

Muitos poderiam julgar que não precisamos trabalhar com o *contexto gama*. Enganam-se, porque esse contexto promove a formação de certas idéias, que nos permitiriam alcançar, com elas, a sua melhor determinação.

Tomemos, agora, o conceito de erro. Este implica a privação de certeza, e a privação nós verificaremos que se encaixa dentro do *contexto gama*. Mas, nesse contexto, o conceito de erro seria a privação total de qualquer positividade. Seria o erro tomado em sentido absoluto. Neste caso, esvaziaríamos o erro, de tal modo, que ele não teria fundamento nenhum. Para que o erro seja erro, ele tem de ter algum fundamento positivo. Esse fundamento positivo nos mostra que, de maneira alguma, podemos chegar ao erro absoluto. O defeito fundamental, que rege sempre o pensamento chamado racionalista, é de levar certos conceitos da razão a um esvaziamento tal, que eles se transformaram em nada.

Daí Nietzsche chegar a dizer que a última providência da razão, como se fosse a sua meta final, para a qual ela tende, é o nada. Por isso ele voltava-se contra ela, e aderiu ao movimento romântico, pondo sobre aquela todas as desconfianças. Porque, dizia ele, a razão, pelo seu vezo abstratista, pela sua tendência abstratista, pelo seu esforço em despojar tanto quanto possível a própria positividade, alcança o nada. Qualquer conceito da razão, tomado em si mesmo, está completamente esvaziado, Daí ter ele, pela razão, uma tremenda desconfiança; receiava entregar-se a ela, temia usá-la, e terminou por chamá-la de órgão coxo de nossa inteligência, órfão claudicante, incapaz de nos levar a um melhor conhecimento. Dava preferência à intuição, e seguiu os caminhos dos românticos, que também levam ao cepticismo.

Vejamos agora o conceito de falsidade, como é ele entendido na *filosofia especulativa*, porque, como sabemos, esse conceito pertence mais à ciência especulativa do que à prática. A idéia de falsidade implicaria, necessariamente, um esvaziamento total de positividade, de certeza, de base concreta. A idéia de falsidade seria realmente esvaziada de todo conteúdo positivo.

Falso, na filosofia especulativa, é o que não tem nenhum fundamento, qualquer positividade. Vamos tomar o conceito de triângulo. Se dissermos que ele tem quatro lados, especulativamente

esta idéia é falsa, porque ela exclui, completamente a positividade formal do triângulo. Nesse caso, o conceito de falsidade, dentro do *contexto alfa*, tem algum fundamento, não porque a falsidade seja alguma coisa em si mesma, mas porque acusa a exclusão do fundamento formal positivo do que é postulado. Então será, conseqüentemente, a afirmação de uma positividade recusada. Se alguém postulasse que um quadrilátero é um triângulo, essa postulação seria falsa, por ela excluir, totalmente, o triângulo do conceito de quadrilátero. Exclui formalmente, porque se podemos reduzir um quadrilátero a triângulos, não reduzimos, porém, o quadrilátero ao triângulo.

De maneira que a falsidade é considerada, assim, como não tendo gradatividade nenhuma. Contudo, temos, aqui, um ponto importante, onde há uma grande controvérsia na Filosofia. Se a falsidade tem alguma positividade, ela tem uma gradatividade, e haveria coisas mais falsas que outras, como se pode dizer que uma coisa é mais certa do que outra.

Vamos admitir que fosse possível dar à falsidade este sentido. Neste caso, verificaríamos que uma coisa poderia ser mais falsa do que outra, como um erro pode ser maior que outro. Admitindo-se, por exemplo, graus de falsidade, poderia estabelecer-se que dizer que um triângulo é um quadrilátero seria *menos falso* que dizer que é um pentágono. Ora, esta seria uma maneira muito bárbara de tratar o assunto. O melhor é considerar sempre o conceito de falsidade como um conceito especulativo, ou como algo que não admite graus. Assim como a identidade não admite graus, também a falsidade não os admite, nem a verdade também os admite. O que os admite é o *certo* e o *errado*, que pertencem à Filosofia prática, onde podemos encontrar a gradatividade do que é *conveniente* ou do que é *adequado*. Na especulação, devemos permanecer dentro das idéias formais, que são puras entidades formais e, neste sentido, a verdade é sempre, e *apenas*, verdade, e a falsidade é sempre, e *apenas*, falsidade. Contudo, se queremos aplicar a verdade e a falsidade no campo da Filosofia prática, podemos tomá-las como sinônimas de *certo e errado*, de *conveniente e inconveniente*, mas estudamos apenas tomando analogicamente esses conceitos, pois sabemos que, no *contexto beta*, estamos no campo da analogia. Contudo, abríamos as portas à confusão.

Apêndice:

Desejamos, contudo, fazer um esclarecimento, aqui, sobre um ponto que pode trazer certa confusão, que é o seguinte: quando empregamos o termo *possível*, nós o fazemos com a idéia de *poder*, porque um ser que *não pode* seria um ser sem qualquer positividade. Conseqüentemente, seria nada. Ora, a idéia de possível pode incluir a idéia de *necessário*, na proporção de gênero para espécie. O necessário é uma espécie de possível, com a diferença específica de não poder não ser. Ora, o gênero sempre se predica incompleto; quer dizer, incompletamente da essência, porque o que se predica *completamente* é a espécie. Neste caso, não predicamos o possível de

necessário, senão incompletamente. Não podemos, baseando-nos apenas no gênero, chegar à certeza da existência de suas espécies, porque elas poderiam não se dar.

Não vamos extrair a necessidade da possibilidade, enquanto possibilidade. Pode-se extrair o necessário do possível, quando este está fundado numa realidade, que não é mais um mero possível, cuja não existência seria absurda.

A possibilidade de não ser, a impossibilidade do nada absoluto, torna possível e necessário o ser. Ora, a possibilidade do ser, efetivamente, nós a temos pela experiência, porque alguma coisa há. De forma que a impossibilidade de não ser efetivo é que nos dá a necessidade. Concluímos, assim, que há o ser necessário, porque é impossível não ser o ser efetivo. O ser tem que se efetuar, efetivar-se de qualquer maneira, o que revela a sua necessidade.

Não partimos de qualquer possível, mas de um possível, cuja não efetividade seria impossível, em face da impossibilidade do *seu* contraditório. Este esclarecimento se impunha, para evitar a impressão que tenhamos invertido totalmente as leis da Lógica.

Nós não as invertemos; ao contrário, estamos trabalhando com elas, mas de modo inverso, em que há uma compensação dada pela antibase, pela impossibilidade do nada. Ora, sendo impossível o nada, afirma-se, portanto, a possibilidade de ser, mas a possibilidade de ser também não pode permanecer numa mera possibilidade, sem um sustentáculo positivo, efetivo. E tem de haver uma continuidade de ser.

Esta poderia dar-se de dois modos: 1) ou é o mesmo ser que está presente desde todo sempre; 2) ou o ser deixou de ser, para depois começar outro. Então haveria uma descontinuidade no ser. Se houve esta descontinuidade, instalar-se-ia o nada absoluto nesse interregno, o que tornaria impossível a continuação. O ser atual tem de conter o ser anterior. O ser anterior tem de continuar o presente, e esta grande presença (que é o ser infinito) é um ser que não tem limitação, é um ser que antecede a todos, e que, portanto, tem infinitude, tem todos os atributos que o conceito de infinito exige.

Será *magnus*, o sustentáculo de todos os outros, de todas as outras maneiras de ser, porque, do contrário, haveria o descontínuo, e, com este, a ruptura, e neste interregno se instalaria o nada absoluto. Este problema tremendo surgiu para os pitagóricos, que ficaram divididos em duas posições: a dos que aceitaram a ruptura, e caíram no atomismo, e a dos que não a aceitaram, e caíram no eleatismo. Poucos foram os que souberam ultrapassar as duas concepções. Mas desde o momento que compreendamos que este ser é o sustentáculo, a base final, que dá sustentação a tudo, e que as variâncias heterogêneas do ser revelam uma descontinuidade apenas relativa, e não absoluta, não há verdadeiramente a ruptura, mas apenas atualizações de possibilidades.

A possibilidade é a parte genérica da necessidade; é o poder-ser, porque o necessário é o ser que, além de poder ser, não pode não ser. Sabemos que pode-ser um ser contínuo, sem que possamos admitir que ele possa não-ser, porque, do contrário, criaríamos a descontinuidade, e o interregno do nada absoluto, tornando-se impossível a continuação de ser. Portanto, este ser sustentáculo *não pode não ser contínuo*. Esta continuidade desde todo sempre se impõe, e é uma das características da infinitude, porque o ser, que pode ser um finito tem limites, separações de outros, tem de ter, em sua última sustentação, algo que é *apenas ser*, sem mutações. É o que provaremos mais adiante.

CAPÍTULO XVII

SER - SISTÊNCIA E NADA

Vamos examinar alguns temas fundamentais da Matese e também da Ontologia e da Meontologia, que seguirão a linha por nós estabelecida: 1º) tratar sinteticamente essas matérias, para depois 2º) entrar na parte analítica, e 3º) finalmente, na parte concrecional, onde iremos aplicar a Matese para a solução das grandes controvérsias da Filosofia.

Alguns conceitos importantes e algumas sentenças filosóficas permitem oferecer, numa visão sintética, o que é fundamental na Matese, e material suficiente para realizar, no futuro, as análises em profundidade.

Tomemos o conceito de "*áliquid*", palavra latina, que podemos traduzir por *algo*. Ela é formada de *alius* e *quid*, ou seja de um outro *quid*, portanto, o que é outro que outro. Conseqüentemente, a idéia de algo, implica, necessariamente, negação de identidade com outro. Quer dizer: outro que outro qualquer. Qualquer, por sua vez, corresponde à palavra latina *quod libet*, que podemos traduzir pelo francês "*quelq' un*". Assim *quodlibet est*, "qualquer coisa é", quer dizer "alguma coisa há", "algum qualquer há". De maneira que o termo *áliquid* já nos revela a negação de identidade com outro; conseqüentemente, no seu aspecto positivo, diz que *qualquer* é outro que outro qualquer.

Aristóteles, no seu "De Interpretatione", nos fez notar que as palavras servem para expressar nossos conceitos formais. Ora, o conceito, por exemplo, de ser, como já vimos, implica, necessariamente, positividade. Esse conceito não representa distintamente as diferenças entre os seres, porque enquanto nós dizemos ser, não dizemos precisamente substância ou acidente, essência ou existência; dizemos apenas positividade. De forma que o conceito de ser, tomado

assim indeterminadamente, é confuso (*cum fundere*), porque funde várias possibilidades, e não é, conseqüentemente, explícito.

A explicitação do conceito de ser só se dá pela determinação. A pureza formal de um conceito exige que dele se afaste toda a facticidade em sua estrutura. É necessário que se tome esse conceito apenas pelo lado eidético; que se considere apenas a sua eideticidade. Assim, se quiséssemos conceber uma formalidade, uma eideticidade singularmente existente, proporíamos um contra-senso, porque negaríamos a formalidade enquanto tal, porque lhe daríamos caráter de onticidade física, que seria contraditório com a sua essência. Ora, *formalmente* significa o ser, ou existência, que cai fora da essência das coisas. Quando dizemos que uma coisa é ente, não estamos preocupados com a sua *ta/idade*, ser tal ou qual; estamos preocupados com a sua eideticidade. Estamos considerando apenas alguma coisa independente da essência que ela possui. O ser, tomado absolutamente, de modo absoluto, significa apenas um ato de ser, e corresponde, deste modo, ao uso comum que se faz deste conceito.

O conceito mental é um esquema mental, pelo qual o entendimento concebe uma coisa, ou a razão comum, que as coisas têm; isto é, o que a coisa tenha em comum com outras. O conceito objetivo, que devemos distinguir do conceito mental, é a coisa ou a razão que, própria e imediatamente, conhecemos ou representamos por meio do conceito formal. Assim quanto ao objetivo, podemos exemplificar com este copo: é a razão que, própria e imediatamente, nós conhecemos ou representamos por meio do conceito formal *copo*. Ora, não é possível que um ente, simultaneamente, seja e não seja. Ou é, ou não é. Se dizemos que um ser é isto, ele não é não-isto, porque é isto. Não se admite, assim, a contradição. Qualquer coisa, *quod/ibet, á/iquid* ou é ou não é. Qualquer *objeto*, que mentamos, ou é ou não é, ou tem positividade ou não tem positividade. Ou ele se testemunha ou não se testemunha. Conseqüentemente, um ente que é, que se testemunha, é, testemunha-se. Ora, um ser que é, que se testemunha, afirma-se. Ora, um ente, distingue-se de outro ser ou ente, pela talidade, pela "qüididade" da sua entidade ou, ainda, se ambos tem a mesma talidade, pela "qüididade", eles se distinguem numericamente, como copo 1, copo 2. Ora, o copo distingue-se do prato. É fácil achar-se o que os entes têm em comum: é precisamente aquilo que, havendo no ente, pode repetir-se no outro. Assim o que há neste objeto, que chamamos copo, é algo que outro pode repetir; outro copo. Isto que nele pode ser repetido por outro é precisamente o constitui a sua formalidade. Este copo, na sua historicidade, na sua singularidade não pode ser repetido em outro. Este copo não pode ser aquele outro. Esta é a parte irrepitível, é a parte que o singulariza, é a parte que o torna historicamente único, enquanto a repetível é a razão do ente, o *Logos* do ente, que matêticamente diríamos convir a vários seres. E é esse *logos do ontos*, que é suficiente para constituir um conceito objetivo. O *logos* deste objeto, deste ontos, é ser copo. É o conceito objetivo dele.

A diferença não acrescenta, mas apenas explicita o que é dado confusamente. Assim o ato não explica o que diz; mas quatro metros é uma explicitação da quantidade. Ser, enquanto tomamos como ser, é também tomado indeterminadamente, e é pela talidade, pela quididade, que a nossa mente vai captar o que é determinadamente. Assim aquele é ser, e aquele outro é ser. Mas este é um copo, aquele é uma mesa, e aquele outro é um cinzeiro. Então, é esta quididade de ser copo, a de ser cinzeiro e a de ser mesa, que vão permitir que tomemos, determinadamente, estes seres como tais. Do contrário, o conceito de ser será um conceito confuso e indeterminado.

Em suma, ser é o que tem essência real. É o que têm positividade, o que é uma *entitas*. É aquilo do qual não se pode predicar que é nada. Aquilo do qual não se pode afirmar que dele se ausenta totalmente qualquer positividade.

Então: ser é o que tem positividade, é o que pode receber uma predicação positiva *in recto* ou *in obliquo*; quer dizer, uma predicação que lhe damos objetiva, ou lhe damos reflexivamente. Onticamente, consideramos o ser faticamente na sua tectônica, na sua existencialidade de coisa singular, que os escotistas chamam de "haecceitas". Quando tratamos um ente, visualizando a sua "haecceitas", visualizando a facticidade da sua existência, nós nos referimos a este ser quanto à sua onticidade.

A logicidade de um ser está precisamente naquilo pelo qual nós nos referimos apenas por meio dos nossos esquemas mentais. A logicidade do ser é o ser classificado, dentro de um esquema mental: copo, casa, chapéu, árvore. Ontologicamente tratamos de um ser quando nos referimos à razão, ao *logos* da coisa, do *ontos*. Ontologicamente afirmamos alguma coisa, quando nos referimos à sua razão. Mateticamente nos referimos a alguma coisa, quando apenas o afirmamos, ou apenas o propomos como um termo matético.

Se a razão, o *logos* dos seres, ou *logos* do *ontos*, fosse um só, os entes seriam unívocos. Mas tal só se poderia dar se o *conceito* formal fosse idêntico ao conceito objetivo, se este fosse fundamentalmente idêntico àquele.

Este copo não é fundamentalmente idêntico ao conceito formal de copo. É um copo, mas não é o copo. Estas definições se impõem, e devem ser feitas com toda a clareza, porque elas são fundamentais para futuras distinções, que nós, mateticamente, teremos de empregar para a mais nítida compreensão das coisas.

A substância de uma coisa é constituída pela negação da inhesão. Nós dizemos que a coisa não está inherida em outra. E o acidente vai constituir-se pela negação da perseidade. Porque o acidente não é *per-se*, é *in-aliud*, é em outro. Mas isto não quer dizer que a substância esteja constituída formalmente de uma negação. A substância de alguma coisa é constituída de uma presença. A substância é *per se*. Assim, não confundamos certas negações como se fossem uma

ausência total, e negassem a positividade da coisa. Nós, quando nos referimos ao bruto, dizemos que o ser bruto é irracional. Essa irracionalidade não é constituída de uma negação. Apenas estamos negando uma determinação qualquer, estamos afirmando a recusa da presença de uma positividade qualquer. Dizendo que o bruto é irracional, estamos recusando a presença da racionalidade no bruto. Não estamos dizendo que ele seja composto de uma negação, porque ele é constituído de positividade.

O ser predicamos essencialmente de todos os entes, por que a *entitas* é afirmativa, simultânea da recusa de ser nada. E quando dizemos que um ente possui uma unidade, predicamos essa unidade como uma propriedade desse ente. Nós não estamos dizendo que a unidade seja a essência do ente.

Uma propriedade tem de ser 1º) *aliud*, alguma coisa, e não nada; 2º) distinta por natureza do de que é propriedade; quer dizer, a propriedade tem de ser distinta da coisa da qual predicamos a propriedade; 3º) conveniência ou aptidão, para, de certo modo, converter-se com a coisa. Porque nós podemos, da propriedade, partir para a coisa que a possui; 4º) que o de que é propriedade não pertence à razão intrínseca ou à essência de tal coisa. Ela deve ser outra que a propriedade.

Ao estudar as propriedades, sabemos que se predica *in quale*, quando se predica apenas uma determinação qualitativa. Predica-se *in quid*, quando predicamos algo que pertence à *quididade*, à talidade da coisa, à essência da coisa. E uma predicação *in quale* é uma determinação qualitativa; *in quale in quid* é uma determinação qualitativa da essência. Essa predicação é uma contração do ser; e se predica *in quid* na *quididade*, na *talidade*, na essência da coisa, completamente, no caso, v.g., da predicação específica, que se estuda na Lógica.

A predicação específica, a diferença, é uma predicação *in quale*, mas que predicamos também *in quid*, como a racionalidade, no homem, que é uma predicação *in quale*, mas que predicamos também *in quid*, porque se contrai com a especificidade do gênero. É, portanto, uma predicação específica,

Ora, sem dúvida, que predicamos ser essencialmente de uma coisa, porque, na essência de alguma coisa, tem de haver algo de positivo. Porque se a essência de alguma coisa não fosse positiva, a coisa seria nada. Se alguma coisa é uma *entitas*, a sua essência, necessariamente, inclui ser. Mas o ser não entra na definição, porque, tomado enquanto ser, não expressa nenhuma natureza determinada. Para que ser entre na definição, precisa ser tomado determinadamente. Por isso que os chamados transcendentais não devem (embora possam) ser tomados como termo médio dos silogismos. Há casos, na Dialética, nos quais eles podem ser tomados como termos médios, mas são casos especiais, porque, normalmente, não o devem ser, porque não vamos tirar conclusões seguras. Só em alguns silogismos dialéticos pode-se usá-los, pois eles não entram na definição. Como transcendentais podem ser predicados de todos, mas só

determinados, como *ser irracional*, *ser vivo* etc., podem entrar na definição da coisa. Podem ser, então, termos médios. Ser, tomado na sua eideticidade, normalmente não significa existência. Ser, tomado materialmente, fisicamente, significa o que tem existência. Assim podemos nos referir ao termo *A* formalmente; ele não significaria ainda existência. Mas se queremos nos referir ao termo *A* materialmente, dizemos que ele *tem* existência.

A razão de ente não acrescenta a este nada mais do que dizer que é ente. A razão de ente inclui apenas o ter positividade. Quer apenas dizer que não se pode recusar dele alguma positividade. Em suma, ser é tudo aquilo que permite uma predicação positiva.

Nada é aquilo que não permite nenhuma predicação positiva. Ora, já vimos, que um ser é princípio do ser, e nada é princípio de nada. Vimos que o nada não pode ser princípio do ser. Se há um ser, *seu* princípio não pode ser o nada. Se é ser, *seu* princípio só pode ser ser. Como o princípio do ser é ser, *seu* princípio não é uma fronteira. Porque a fronteira indicaria um limite onde algo acaba, onde algo se consome no *seu* ser, e onde principia algo que não é ele. Por isso, ser, enquanto ser, não tem um limite como princípio. Mas tem um perfil, que traçamos pela nossa mente, no qual inicia a ser o que é.

Ente, portanto, é o que ao qual não repugna ser. Nada é, conseqüentemente, o que ao qual repugna ser.

Vê-se, deste modo, que, no conceito de ente, inclui-se, quididativamente tudo quanto pode ser. O ser possível se não pode ser, não é possível. O ser impossível, que não pode ser, não é possível, e, conseqüentemente, não é. Portanto, o conceito de ente inclui, quididativamente, tudo quanto pode ser. Também podemos explicitar o conceito de ser pela noção de nada. Porque nada é o que não é, nem pode ser.

Nada é o impossível absoluto. Naturalmente não estamos tratando aqui do nada relativo, que não é propriamente nada; é apenas a não presença de uma positividade. Estamos tratando, aqui, de nada na sua conceituação metafísica pura; isto é, ausência total de ser. E ausência total de ser, é, como já vimos, o impossível absoluto. Porque o nada é o que não é nem pode ser.

Podemos agora abordar com mais intensidade e extensidade a matéria, pois, em tórno do possível, surgem divergências fundamentais entre Aristóteles e Platão. O primeiro partia do ser como algo já estabelecido, e o segundo partia do possível, e vamos mostrar que havia maior segurança neste.

Enquanto o que caracteriza propriamente o ser, para Platão, é o poder, é o inverso para Aristóteles, pois o que fundamenta o poder, para este, é o ser.

O resultado é favorável aparentemente a Aristóteles. Este dizia: se o poder não é alguma coisa,

como vai dar fundamento ao ser? Ele rejeitou as idéias de Platão, porque não compreendeu bem a sua doutrina sobre o poder. Sócrates mantém várias discussões em torno desta matéria.

Platão coloca-se em posição pitagórica ante o tema do possível. Ora, o que inclui uma contradição formal intrínseca, não pode ser. Portanto, o que inclui uma contradição formal intrínseca é nada. O quadrado-redondo inclui uma contradição formal intrínseca, portanto é nada. Mas a montanha-de-ouro, que o Sr. Bertrand Russel confunde como se fosse do mesmo valor do quadrado-redondo, não inclui uma contradição formal intrínseca, porque poderia dar-se uma tal montanha.

Portanto, a montanha-de-ouro não é um absoluto nada. É uma ficção, que criamos pela nossa fantasia, com possibilidade de dar-se. Portanto, é alguma coisa; o que é distinto do quadrado-redondo, que é nada. A montanha-de-ouro pode ser, e poderia não existir; o centauro pode ser e pode não existir; mas o quadrado-redondo nem pode ser nem poderia existir, não é um possível, é um impossível.

Agora precisamos saber se há possíveis, que apenas permanecem como tais, sem poderem existir.

Temos que examinar primeiramente a distinção entre a possibilidade intrínseca e a extrínseca. A possibilidade intrínseca é aquela que o é apenas pela ausência de contradição formal; ou melhor, pela sociabilidade entre as notas fundamentais no campo lógico; quer dizer, não há notas contraditórias. No quadrado-redondo há notas contraditórias, que se excluem. Mas no animal irracional não há notas que se excluem, havendo, pois, uma possibilidade intrínseca. A possibilidade extrínseca é a de haver um agente que possa tornar o possível em ato, que possa existencializá-lo. Pode haver um possível de possibilidade intrínseca sem possibilidade extrínseca. O 2.º filho de Napoleão foi uma possibilidade intrínseca, mas é uma impossibilidade extrínseca, devido às condições históricas. Na vida de Napoleão era uma possibilidade intrínseca. O epimetéico perde a possibilidade extrínseca.

Assim os *arithmoi arkhai*, como a triangularidade, têm uma possibilidade intrínseca, não têm porém, uma possibilidade extrínseca. Nenhum agente poderá existencializar a triangularidade, não por impotência, mas por impotência extrínseca da triangularidade de singularizar-se. Nem Deus pode singularizar o que não tem potencialidade extrínseca para existencializar-se. A triangularidade existencializada deixaria de ser universal. Descartes não pode ultrapassar esta aporia, nela caindo, admitindo que Deus, por ser onipotente, poderia fazer o quadrado-redondo. Eis uma tremenda confusão, na qual alguns escolásticos também caíram. Afirmaram que, do contrário, estabelecer-se-iam restrições a Deus, o que não tem fundamento.

A criatura não pode ter a perfeição divina. Por que? Porque é criatura, e a limitação é dela e não do Criador, da divindade.

Por essa concepção da possibilidade intrínseca e extrínseca resolve-se, mateticamente, um problema teológico, aparentemente insolúvel. Quer dizer, toda aquela discussão não nos interessa, porque já temos uma solução mais fácil, e a possibilidade extrínseca ainda tem de ser dividida em duas: a possibilidade epimetéica e a prometéica. Epimeteicamente, houve possibilidade, mas prometeicamente, não há mais essa possibilidade. Mas se houvesse o eterno retôrno, poderia haver novamente a possibilidade. Clarea-se a temática completamente. A possibilidade extrínseca pode dar-se naquilo que pode singularizar-se. Só terá possibilidade extrínseca o que for singularizável. O ser não singularizável não tem possibilidade extrínseca.

Esta compreensão traz uma nova maneira de resolver os problemas da Filosofia e da Ontologia. Conseqüentemente, tudo quanto não está eivado de contradição, é de certo modo *ens*. O que não está eivado de contradição é possível. E, então, se é possível, tem algum fundamento positivo, alguma coisa que é. Portanto, de certo modo, o que não está eivado de contradição é *em*. É uma *entitas*, e pode-se predicar-lhe algo positivo. Não se pode dizer que não lhe cabe qualquer predicação, porque, na verdade, lhe cabe. . .

Há, na língua latina, um verbo defectivo, o verbo *sistere*, que conhecemos através apenas da forma *sit*, como em *quid sit*, que é? Conservam-se, ainda, no latim, várias formas, como *sistentia*, que compõe termos como *consistência*, *existência*, etc. A idéia fundamental, quer dizer, o conceito, a acepção que se dá a êsse *sistere* é afirmar a *positividade*. Quando se diz que algo é, *áliquid sit*, queremos dizer que *áliquid* tem uma positividade. De maneira que esta expressão *sistência*, *sistere*, de onde provêm os verbos *consistir*, *persistir*, etc., veio para a nossa língua sempre com alguma prefixação, a qual nos dá idéia de uma determinação da afirmação de uma positividade. Assim, temos *insistir*, isto é afirmação da positividade, intensivamente considerada; *persistir*, quer dizer essa *sistência* durando; *resistir* é essa *sistência* enfrentando outra; *subsistir* é a *sistência* que se põe abaixo de alguma coisa, é sujeito de sustentação de alguma coisa: *assistir*, de onde vem *assistência*, de *ad sistire*, *sistência* para alguma coisa, como a relação, cuja realidade é assistencial, e consiste na referência de um termo a outro.

Consistir é a *sistência* tomada em sentido aumentativo ou, então, tomada como agregada, como jungida a outra: *ex-sistir* é a *sistência* tomada como dando-se fora de suas causas, no seu ato de ser, testemunhando-se, e *suspersistir*, como uma *sistência* que se coloca sobre outra.

Todas essas prefixações do termo *sistência* nos indicam os modos de ser da positividade. De forma que o modo de ser de uma coisa é proporcionado ao modo de sua *sistência*. Assim, a *sistência ad*, assistente, é a *sistência* para... é *ad aliud*, é para outro, é a que caracteriza a relação. A *sistência in* é *em*, *insistência*, a *sistência in se*, em si mesmo, ou *in alius*, que indica inaliidade sistencial. Por isso se dirá que o ser relativo é um ser *in alius*, e não *a se*, um ser cuja *sistência* exige um sustentante. A *sistência per*, *persistência*; a *sistência a se*, a *sistência per se*

ipsum, por si mesmo, é a ipseidade sistencial, *a se*, por si e para si. Assim, temos conceitos como a *aseidade sistencial*, sistência que se dá *a se*, que tem o caráter de ser *a se*, como a divindade, o ser primeiro de todos, fonte e origem de todas as coisas, que, necessariamente, terá de ser um ente *a se*. A sistência *ex*, a sistência que se exterioriza, *existência*.

Sistência nos dá ainda *consistência*, *persistência*, *resistência*, e outras prefixações, que permitem classificar as maneiras determinadas de ser.

Há, assim, uma heterogeneidade de sistências, mas, dentro dessa heterogeneidade, a sistência afirma positividade e também afirma, de certo modo, em alguns casos, uma negação relativa, uma ausência, que seria, então, o nada relativo. Se há uma sistência prefixada com exclusão de outra (desistência), se há algo que se afirma determinadamente, há, automaticamente, a afirmação da ausência de outra sistência que lhe seja contraditória.

Assim, toda afirmação relativa, afirmação *secundum quid*, é simultaneamente a afirmação da recusa da ausência de outra sistência. A negatividade perde a sua positividade, quando apenas aponta a ausência de coisa nenhuma. Porque a ausência de coisa nenhuma não é ausência, é nada. A ausência tem, necessariamente, de ser positiva; ela deve referir-se à não presença de uma sistência. De maneira que se dizemos que um ser é resistente, afirmamos a sua existência. Ele tem de ser um ser insistente, para que resista.

Assim um ser, para ser ex-sistente, tem de ser in-sistente e per-sistente, porque, do contrário, não teria aquela sistência. No entanto, há seres que podem ser persistentes sem serem existentes. O número 4 persiste, porém, não existe, não sub-siste e se acompanharmos bem este pensamento, poderemos, sem necessidade de prolongadas análises, encontrar uma série de exemplos em favor desta posição. A negatividade é, conseqüentemente, a ausência de sistência. Quando negamos uma sistência, postulamos uma negatividade. O nada absoluto, como já vimos, é ausência total e absoluta de qualquer sistência. Ao dizermos nada, *nihilum*, negamos qualquer testemunho da sistência. Quando dizemos *nada relativo*, que é o nada *secundum quid*, porque o nada absoluto seria o *nada simpliciter*, nós apenas afirmamos a ausência de determinada sistência. Na contradição formal e intrínseca, negamos a sistência daquilo que se contradiz. Nós afirmamos que não existe. Mas se tomarmos agora este outro juízo: "o centauro não existe", vemos que neste segundo juízo, a não existência é predicada de modo diferente no outro. Porque no primeiro, há contradição formal, e nós recusamos a não existência de modo absoluto, e no segundo, "o centauro não existe", nós recusamos de modo relativo.

Nada, como vimos, é negação, é o esquema da negação. Segundo classifiquemos as negações, podemos classificar o nada. Diz-se nada toda vez que há privação de uma sistência total, ou apenas prefixada. Se for de toda a sistência, o nada é *nihilum*. Se for de uma sistência prefixada e determinada, o nada será relativo.

O nada absoluto é o que os filósofos antigos chamavam de *nada metafísico*. É o nada que escapa totalmente à nossa experiência, enquanto que o relativo é um nada físico, porque podemos ter dele experiência, porque temos sempre uma referência positiva, ausentada, para que o possamos anunciar. Não há a sistência positiva tal, *nada* de tal positividade. Temos, assim, um ponto de referência para nos dar a positividade do nada relativo, que é, de certo modo, positivo, positivo por referência.

Em nós, o conceito de ser inclui toda a variância do ser. Daí podermos tomar o ser reduplicativamente, quer dizer, podemos tomá-lo enquanto apenas ser, e, também, enquanto isto, ou aquilo. Assim o ser físico é o objeto das ciências físico-matemáticas. O ser moral é o objeto da ciência moral, o ser sociológico é o objeto das ciências sociais.

Assim a natureza de uma forma enquanto forma, enquanto *eidós*, é apenas formal, apenas eidética. Seu ser é apenas eidético. Não pode existencializar-se, não pode esta sistência receber a prefixação *ex*. Não pode dar-se fora de suas causas, porque se individualizaria, se singularizaria, e deixaria de ser *eidós*.

Um *eidós*, enquanto tal, só pode ser um pensamento, um logos no Ser Supremo. Atribuir-lhe uma subsistência singular seria dar-lhe onticidade fática, o que seria contraditório, porque, simultaneamente, esse *eidós*, que tomamos universalmente, seria simultaneamente tomado como singular. Assim a fórmula *pi*, na geometria, é impossível de existencializar-se, porque se se existencializasse, seria a negação total de si mesma. Reexaminando agora o conceito objetivo, concluímos que ele nada mais é que um objeto enquanto conhecido ou apreendido mediante o conceito formal. O conceito objetivo deste objeto nós apreendemos graças ao conceito formal.

Este objeto têm o conceito formal de copo, porque ele é um copo. Portanto, objetivamos o conceito, porque apreendemos a tal idade ou quiddidade, graças ao conceito formal de copo, que podemos aplicar-lhe. Conseqüentemente, se o conceito formal é um, é necessário que o conceito objetivo seja também um.

Se nós concebemos formalmente copo, copo objetivamente é apenas o que é copo. Um só conceito formal deve responder, necessariamente, com adequação perfeita a um só conceito objetivo, e esta é a principal razão porque, na Filosofia, tem que se remover essa variância de acepções que os românticos vivem a criar. Porque eles criam muitas confusões e fazem variar o que não deve variar, prejudicando a melhor inteligência das coisas.

O formal só é perfeito, enquanto é formalmente considerado. Um triângulo só poderia ser perfeitamente realizado se fosse formalmente existente. Nunca é formado destas superfícies aqui, que formam o triângulo este. Mas *este* triângulo é proporcionado à natureza dos entes que faticamente o compõem. Um triângulo, tomado na pureza eidética da triangularidade, de modo

algun poderia existencializar-se, porque ele seria ou escaleno ou isósceles, etc. Portanto, a unidade do conceito objetivo exige unidade do objeto, ou, pelo menos, da razão formal do objeto.

Ora, já vimos que temos um caminho, um método, para alcançar a essência da coisa, quando procuramos o que nela é necessário. Deste modo alcançamos os *logoi*, e também as leis, que regem a coisa, das quais falaremos oportunamente, quando procurarmos o que na coisa se dá de modo absoluto. Conseqüentemente, tudo quanto uma coisa pode prescindir não está contido na sua essência. Se podemos prescindir deste objeto ser verde; verde não pode estar contido na sua essência. Se podemos prescindir desse objeto ser quadrado, quadrado não pode estar contido na sua essência. Conseqüentemente, tudo aquilo que nós podemos com regularidade prescindir do objeto não pode constituir a sua essência.

Analisamos, portanto, até aqui, uma série de sentenças, que constituem o haver da Matese, enquanto tomada sinteticamente. Todas essas sentenças mostram-se como verdadeiras, e se algumas vezes tivemos ocasião de demonstrá-las, de usar um termo médio para mostrar a sua validade, na maior parte, elas evidenciavam-se por si mesmas. Elas possuem, portanto, *ex-ví*, pela força de sua própria razão, a verdade que elas contêm, e que elas são. Muitas delas podem parecer de uma simplicidade muito grande.

Realmente, a verdade quase sempre se apresenta simples. Alguém poderia dizer que são *óbvias*. E o são, porque elas se colocam ante nós como alguma coisa verdadeira.

Sobre essas sentenças não pode inaugurar-se a dúvida. A dúvida, aqui, seria clandestina. Revelaria uma debilidade mental ou, então, um intuito malicioso, porque não se pode duvidar da verdade dessas sentenças, destas proposições, que são de uma teticidade absoluta.

Elas não são produto de uma elocubração humana, elas não foram inventadas pela mente humana. Elas revelaram-se à mente humana à proporção que esta interroga, que esta dirige a sua tensão para as coisas profundas que se dão. Não há aqui nenhum sinal de arbitrariedade. Não há aqui nenhum escamoteamento. Não há aqui inclusões subreptícias, clandestinas, indevidas. Tudo se patenteia, tudo se testemunha, tudo se glorifica, tudo esplende dentro da sua própria afirmação. Não é possível que uma mente normalmente constituída, dentro de um equilíbrio normal, possa pôr em dúvida qualquer dessas afirmações. Devemos meditar sobre elas, e perdurar na sua análise, porque não devem jamais separarem-se de nós. Elas devem estar presentes constantemente ao nosso espírito, porque serão elas, daqui por diante, termos médios para demonstrações posteriores. São evidências que vão servir para tirar outras conclusões, entrando nos futuros silogismos como termos médios, para permitir conclusões válidas.

Passamos, assim, os olhos sobre o conjunto de leis ou melhor, de teses imprescindíveis para as especulações futuras. Não bastam, porém, apenas teses. Necessitamos de mais. Seremos

forçados a continuar seguindo esse rumo, dando-lhe a sequência de outras sentenças, não só em tomo do ser como, também, em tomo do não-ser, em tomo da Ontologia e em torno da Meontologia, para que nós, de uma visão dialética do que afirma e do que nega, do que propõe e do que afasta, do que testemunha presença e do que alega a ausência, possamos, então, trabalhar com segurança, com isenção de ânimo para penetrar no estudo das propriedades do ser, daquelas propriedades, temas da Ontologia e da Meontologia, para continuar sempre juntos, com os dois aspectos: o positivo e o negativo, invadindo o terreno analítico, para, finalmente, na parte concreta, colocarmos sobre a mesa as grandes aparias que avassalaram a Filosofia, desde os primórdios até os nossos dias.

CAPÍTULO XVIII

PRINCIPIO - CAUSA E RAZÃO SUFICIENTE

Em todas as pesquisas filosóficas, o fundamental é alcançar o princípio e não apenas a causa, porque se toda causa é um princípio, nem todo princípio é apenas causa. Ademais, há uma relação entre princípio e causa, que corresponde à de gênero e espécie; o princípio está para a causa, assim como o gênero está para a espécie. De maneira que a causa é uma espécie de princípio, mas os princípios podem ir além das próprias causas, quer dizer: podemos admitir, mateticamente, uma espécie de princípio, que não é propriamente causa, como são certos *logoi arkhai* e as leis (*nomoi*), que o regem, mas que propriamente não causam, e, no entanto, são princípios, sem os quais as coisas não poderiam ser, como na parte analítica da Matese teremos oportunidade de examinar.

Ora, se nós seguíssemos nessa linha, essa relação que se forma entre causa e princípio, que está na composição de espécie a gênero, assim como remontamos dos gêneros próximos aos gêneros remotos, à proporção que ascendamos, percebemos que nos aproximamos do princípio da coisa de que tratamos. Salvo se admitirmos qualquer coisa que subitamente começa vir-a-ser, desligada totalmente de qualquer outro ser, como se admitíssemos uma espécie de ser finito e

contingente, que subitamente vem a ser, sem ter um princípio fora de si mesmo, principiando em si mesmo, mas tendo um começo, e conseqüentemente, sucessão.

Tal postulação veremos, ontologicamente, que é absurda, é impossível, porque o ser finito, o ser contingente, necessariamente, exige uma causa agente eficiente que o faça, que o realize, cuja causa têm de estar em outro que ele, e outro realmente que ele. Assim se formos remontando no campo das causas, ou partindo das causas próximas às remotas, prossequindo sucessivamente, alcançaríamos os princípios, ou pelo menos, estaríamos no roteiro que pode nos levar a alcançá-los.

Ora, uma série de causas, acidental ou essencialmente ordenadas, pode nos explicar a causa dos seres finitos e o seu existir, contudo não pode dar-lhe a razão de princípio, porque êsse princípio está faltante à série, porque, nesta, cada um transfere o princípio ao outro, enquanto a série não o tem, porque nenhum membro o tem. Deste modo, falta-lhe o princípio, falta-lhe o *logos*. É fundamental, na *filosofia concreta*, alcançar o princípio, sem o qual nada tem razão, nada tem o *logos* do seu ser. O princípio é inevitável, necessariamente exigível. Aqueles filósofos modernos, que combatem os argumentos e as demonstrações em favor da existência de Deus, fundam-se nas séries de causas, porém não incluem um princípio, que elas, necessariamente, têm de ter. Para que essa explicação pudesse servir a uma série de tal espécie, em que um é causa do outro, e nenhum seria o princípio, faltaria, então, a razão fundamental, um *quid*, que é o princípio da transmissão e do atuar na causa.

Esse princípio é a razão da causalidade, e sem ele esta série está suspensa no ar, sem um fundamento qualquer. Escamotearam êsse princípio, o que foi o grave erro dos que se opuseram a essas demonstrações. Vamos admitir que não o fizeram maliciosamente. Aceitemos essa possibilidade, mas que apenas assim tivessem procedido por deficiência de raciocínio. Podemos admitir, otimisticamente, essa possibilidade, mas eis aqui o ponto fundamental matético: é que não se deve confundir causa com princípio. A causa é um princípio, mas está, para este, na proporção da espécie para o gênero.

Nessas condições, temos que buscar o princípio, sem o qual as coisas não se explicitam de modo verdadeiro para nós. Princípio é, assim, o *extranho*, que tem prioridade, sem qualquer outro da mesma espécie; princípio é, assim, aquilo de onde alguma coisa começou a ser o que é, enquanto tal, na sua ordem; por tanto, não admite uma prioridade, porque então este outro seria o princípio; conseqüentemente, o princípio seria um *extranho*, que tem prioridade sem outro anterior na mesma espécie, porque também os princípios de muitas coisas têm princípios em outros gêneros e em outras espécies. Então o princípio é aquilo de onde algo é.

Ora, *extremo* que vem do latim *ex (fora)* e *terminus* (termo), o qual por sua vez vem do grego *trema*, soleira, umbral, fronteira, é *extranho* desse modo, e a fronteira é o limite de onde começa, ou onde acaba alguma coisa. Termo, término, inicial ou final. O princípio é um extremo

inicial, e corresponde ao *terminus a quo*, de onde começa algo que é. Desse *ex* e desse *terminus* e de *tér*, temos o termo latino *exter*, que é o superlativo, extremo, o mais exterior. Vê-se que essas palavras bem nos indicam o sentido do princípio, que é também o mais exterior de uma coisa, é o que está extremamente na coisa, é o extremo inicial de uma coisa.

Na duração do ser, *princípio* é o de onde, *meio* é a perduração, *fim* o acabar da duração, o final. Por isso os pitagóricos diziam que todas as coisas deviam ser visualizadas pelo seu princípio, pelo seu meio e pelo seu fim: quer dizer, visualizadas, para acharmos o extremo de onde a coisa começa a ser, a sua perduração, que é o meio, e o seu final, o *terminus ad quem*, o termo final, onde acabaria essa duração de ser.

Passamos a dar o fundamento dessa tripartição. Se partíssemos de que tudo é ficção, mesmo assim haveria uma realidade, uma realidade ficcional. A realidade seria realmente ficcional, e essa realidade revela o ser que a constrói, que também poderia ser tomado, para argumentar, como se fosse uma ficção de outro ente, como se essa realidade ficcional fosse a criação de um ente que, por sua vez, seria um ente ficcional de outro. Essa realidade ficcional demonstraria que a ficção começa, perdura, ou acaba, ou pode acabar, ou pelo menos que há ficções que acabam. Assim, inevitavelmente, três momentos, onde algo começa, onde perdura e onde acaba, três que, no latim, é *ter*, embora *ter* e *terminus* venham do grego *térma*. Esse aspecto nos apresenta, então, um termo que inicia, *terminus a quo*, que vamos chamar de iniciante ou principiante, um que termina, *terminus ad quem*, que finaliza, termo final, e um intermédio, que pode ser tomado como momento na via, que vai, do primeiro para o último termo continuante.

Teremos, pois, o termo iniciante ou principiante, o continuante e o finalizante. Este termo continuante, por sua vez, é início em direção ao fim, e é final em relação ao iniciante. Assim, a divisão *princípio, meio e fim* é fundamental na nossa experiência, e é revelada por ela.

Onde há um momento que perdure em seu ser, há princípio, meio e fim. Esta tríada é fundamental em todo ser que perdura, porque todo o ser ou modo perdura, porque o ser é uma afirmação de positividade, como já vimos, por isso dura, ele dura *per*, porque se não perdurasse, não teria instante, seria sem instância, seria algo que não se daria.

Ser, portanto, enquanto ser, perdura, é *instante* na sua afirmação e na sua positividade. E essa perduração, por que é um *durar per*, é um durar enquanto se positiva. Duração, aqui, é tomado em lato senso, porque a permanência, no ser, é afirmação na positividade, e o que não têm duração não têm permanência no ser, não é ser, seria nada. Nada é o que não perdura, é o que não tem duração, é o que não permanece na afirmação e na positividade, é a não-duração da positividade. Nada, é assim, a ausência total de perduração no ser.

Conseqüentemente, como todo ser dura, tem um princípio e um durar; contudo, seu final não é absolutamente necessário, porque não há contradição formal em que o ser perdure, e que permaneça sempre em seu ser, pois o contrário viria contradizer, formal e intrinsecamente, ao de que se diz ser.

O final seria, então, necessário, se o *eidós* de perdurar implicasse, na sua estrutura eidética, o término final. Não inclui, porque durar, é apenas permanecer no ser, e não acabar no ser, já que acabar no ser seria a cessação da duração, e haveria contradição eidético-formal se a duração implicasse, necessariamente, o acabar da duração, porque, então, haveria a contradição na duração, que exige para si mesma o durar.

Este ontos não contém a cessação da duração; portanto, não é algo que decorra *per se* da duração, mas algo que lhe pode acontecer, algo, portanto, que lhe é accidental, e se lhe é accidental, não lhe é algo necessário, não pertence à eideticidade do durar, nem à eideticidade do ser, porque também o *eidós* do ser, que é presença, que é positividade, não implica, de modo algum, o aniquilamento, o acabamento final, a consumação. Ora, se não pertence o acabar à eideticidade do durar, o *logos*, a *razão*, o princípio do durar não é o mesmo *logos do cessar de durar*. Então dura, por uma razão distinta da razão que faz cessar de durar, que é algo que lhe sobrevém, algo que lhe acontece.

Este princípio, que faz durar, está na entidade do ser que é, do que permana, e tem de estar, porque, como vimos, o ser necessariamente dura, porque se não tivesse a mínima duração, não teria nenhum instante, não seria *stans in*, em nenhum momento. Neste caso, o ente nunca seria ser, o ente nunca teria presença, nunca teria positividade.

O princípio do seu acabar não pode pertencer à eideticidade desse ente, porque, como vimos, é próprio dele durar. Não é algo da necessidade formal do *logos* desse ente; então só pode ser algo contingente, accidental, algo que lhe pode ou não acontecer.

Portanto, o que faz o ente cessar de durar não é da sua essência, da sua eideticidade, mas, sim, de sua accidência, é apenas um possível. Se há uma potência, uma *dynamis*, que leve esse ente a não ser mais o que é, a cessar de durar em sua quiddidade, essa *dynamis* não será constituinte da sua eideticidade, mas apenas algo que pode atuar em sua entidade, de origem interna ou externa. Se interna, não pode fazer parte de sua estrutura eidética, porque esta apenas é constituída da que lhe é necessária, "que constitui" o seu *eidós*, a sua essência. Só poderia fazer parte da sua estrutura hilética, da sua parte física; portanto, não de sua estrutura eidética, que jamais será princípio de cessação de ser, de corrupção do ser." Poderíamos, ainda, dizer que a eideticidade do triângulo (a triangularidade) jamais se corromperá, jamais se modificará, jamais poderá deixar de ser. Conseqüentemente, voltando para o tema em exame, concluímos: o ser, constituído apenas de uma estrutura eidética, perduraria sempre por imposição dessa mesma estrutura, e a sua cessação de duração jamais viria por imposição intrínseca, nem poderia provir

de uma imposição extrínseca. Assim, se há formas subsistentes, estas são necessariamente incorruptíveis por imposição intrínseca.

Conseqüentemente, o *eídos* de uma coisa, a sua estrutura eidética, é princípio de sua perduração em ser. Como a sua estrutura hilética também é razão de perduração, mas no caso dos entes que se corrompem por ação interna, aquela contém uma *dynamis corruptiva*: as disposições prévias corruptivas de um ente composto de *eídos* e de *hytê*. Portanto, se as formas se dão, são, a *fortiori*, incorruptíveis e perdurantes, por um *togas* intrínseco. E o princípio intrínseco de corrupção só pode estar na estrutura hilética, quer dizer: na tectônica de um ser composto, não encontraremos as disposições prévias corruptivas desse ser na estrutura eidética, mas apenas na sua estrutura hilética.

* * *

Ao examinarmos a filosofia grega, vemos, ao comparar Aristóteles a Platão, que aquele se preocupou mais com as causas, enquanto este se preocupou mais com os princípios, com os *arkhai*, com os *paradeigmata*, com os *arkhetypoi*, manifestação de um pensamento mais pitagórico, porque, como sabemos, para Pitágoras, a *Máthesis Megiste* era a ciência dos princípios, dos *arkhai*, e a expressão do Evangelho de São João "No princípio era o *Logos* e o *Logos* estava em *Deus*", é genuinamente igual à pitagórica.

Portanto, princípio é aquilo que não está necessariamente depois de outro, mas, sim, de onde há, ou é possível, que algo haja. O conceito de princípio, já mostramos, é muito mais amplo que o de ser, porque o ser é um princípio, mas nem todo princípio é ser. O nada é princípio da negação, e não é ser. A negação não é ser e é princípio da negação, a privação não é ser, mas é princípio também de negação; a privação é falta de ser.

Também dizemos que aquilo, que é mais conhecido para nós, tomou nome de princípio de ciência, princípio de saber. Aquilo de onde alguma coisa começa a ser, dizemos que é o seu princípio de ser; aquilo de onde alguma coisa começa a agir, dizemos que é o seu princípio de ação. Só pode ser princípio o de onde alguma coisa começa a ser, ou de onde nada começa a ser. A forma é, assim, princípio de ser de alguma coisa tal, com tal quiddidade; a matéria, princípio de alguma coisa determinada fisicamente, é também princípio de geração.

O conceito de princípio implica, portanto, negação de anterioridade, na linha específica em que é tomado, como tivemos oportunidade de ver. Tal não quer dizer que isto negue outra antecedência, mas esta será conseqüentemente de outra espécie; contudo, sendo tomado relativamente, pode-se dizer que o ponto é princípio da linha subsequente, e não que não haja pontos anteriores, mas estes não são princípios de seguimentos da linha que estamos considerando. O ponto, enquanto ponto, é o princípio absoluto da linha, não, porém, este ponto, que é princípio relativo do seguimento da linha posterior, que nele principia. Portanto, o

princípio, é, necessariamente, anterior ao de que é princípio; ou seja, é anterior ao principiante, e o principiante está, portanto, em relação ao princípio, na mesma proporção de conseqüente a antecedente, de posterioridade a anterioridade. Portanto, as leis da anterioridade e da posterioridade são as que regem, também, os princípios e os principiantes.

Estes pontos são de máxima importância, e assim pode-se perceber como a pouco e pouco a *Matese* vai entrosando todas as idéias, e que todas elas constituem um nexos entrelaçado, que rege, depois, toda a realidade. Se princípio, em relação ao principiado, implica prioridade, como, na realidade, implica, princípio não é apenas prioridade. Implica, sim, o que, sem o qual, o que é não poderia ser. Contudo, não se entenda que o princípio influa ser, o que pertence propriamente à causa, porque a causa é um princípio, que influi realmente ser à coisa, mas, sim, que é um *terminus a quo* do que é, ou seja, sem o qual algo não pode ser, sem que o que há provenha necessariamente dele, salvo quando princípio e a coisa principiado são idênticamente os mesmos; ou seja, a coisa é o seu próprio princípio, como se dá com o ser primeiro, que é o princípio de si mesmo, pois não há um ser anterior a ele, caso contrário este ser anterior seria o seu princípio. De maneira que princípio não implica necessariamente prioridade sobre o principiado, porque pode haver o caso em que o principiado e o princípio se identifiquem.

No primeiro princípio de todas as coisas, o princípio tem de se identificar consigo mesmo. O princípio é o seu próprio principiado. Assim o homem que nasceu antes, não é princípio do que nasceu depois, embora anterior a este. Não é só a antecedência que indica o princípio. Se todo princípio implica, em relação ao principiado, a proporção de antecedência, em consequência, de prioridade e posterioridade, não quer dizer que sempre onde haja uma anterioridade e uma posterioridade, o que é anterior seja princípio do que é posterior. É necessário mais, é necessária uma consecução, uma conexão, e segundo os modos diversos de conexão, haverá, então, gêneros e espécies de princípios. Assim há um princípio do ser, há um princípio do fazer, princípio da ação, há um princípio do conhecer, há um princípio do sofrer, sucessivamente.

No princípio, podemos ainda considerar três aspectos: *primeiro*, a coisa que denominamos um princípio; *segundo*, a relação própria, segundo um ser que se concebe entre o princípio e principiado, e *terceiro*, a razão próxima, que concede fundamento a tal relação, que é a conexão, a consecução, a dimanação do princípio ao principiado com respeito ao princípio.

Se verificamos bem, nem a todas as coisas, as quais chamamos de princípio, vão convir esses três momentos. Quando princípio é um ente de razão, o fundamento não é real, porque é apenas de razão. Ademais, há princípios essenciais, *per se*, e há princípios acidentais, *per accidens*.

Portanto, o que é necessário, ao falarmos de princípio é o seguinte: o que se denomina princípio? É uma relação, um *logos* entre princípio e principiado, e o fundamento, a conexão,

entre eles, não é necessariamente real, real-física, ela pode ser apenas ideal, como podemos ver nos seres de razão que criamos. Tudo quanto é tem necessariamente um princípio. Mas vimos que a privação pode também ser princípio de uma coisa; portanto, também o que não é pode ser princípio. A privação não infunde ser, e o ser privado, o que tem alguma privação, não depende, essencialmente, da privação. O que é exige um ser como princípio. Como o nada, enquanto tal, não pode dar ser, porque não o tem, não é causa de alguma coisa, e como já vimos, pois causa implica que infunda realmente o ser, o nada, por não infundir o ser, não pode ser causa, mas apenas princípio. Assim o nada privativo, que é o nada relativo, pode ser princípio, não causa.

A falta de uma coisa não é a causa do ser privativo, é apenas o seu princípio. Conseqüentemente, o que é feito só pode decorrer do que é. Logo, do nada nada se faz, que é um adágio da filosofia positiva grega, que quer dizer que o nada não pode ser causa, nem formal, nem eficiente, nem material, nem final de coisa alguma. Portanto, a causa de um ser, já que ela infunde realmente ser, tem que ser alguma coisa, porque só o ser é princípio do ser, e não o nada. Por isso, o princípio de causalidade funda-se no princípio "*de nada nada se faz*", só de algo algo se faz.

É nas coisas corpóreas, que nós mais facilmente podemos distinguir o princípio, o meio e o fim, porque, nestas, eles são claros, evidentes, intuitivos para nós. Nós encontramos ainda princípio em muitos aspectos que a Filosofia, depois, deles vai tratar. Por exemplo, o princípio de razão suficiente não é a mesma coisa que o princípio de causalidade. Onde há a causalidade, há razão suficiente; não é necessário, porém, que onde haja uma razão suficiente, haja causalidade.

O princípio é razão suficiente sempre, não causa sempre. O ponto é princípio e razão suficiente da linha, não é, porém, a causa da linha. Este é um aspecto importante, cuja distinção não souberam fazer grandes filósofos, do que resultou tremendas confusões na Filosofia. E tudo parte de não se ter clareado o que há de distinto entre o conceito de princípio e o conceito de causa.

O que é princípio de uma coisa é razão suficiente dessa coisa, não é, porém, necessariamente, a causa dessa coisa, como damos no exemplo do ponto, que é um princípio da linha, razão suficiente desta, porque esta não pode ser seu princípio, não teria uma razão bastante de ser sem o ponto, mas este não é a causa da linha.

A linha não é um ponto que se desloca no espaço, como se vê em algumas definições de certos matemáticos dinamicistas. O ponto é apenas princípio, é um termo, termo principial, um termo principiante, um termo continuante, porque pode surgir num seguimento, e pode ser um termo final, um termo finalizante, mas causa nunca. Não é causa formal, porque a forma da linha não é o ponto, não é causa material, porque a linha não é uma composição material de pontos, não é causa eficiente, porque o ponto não é nenhum agente para realizar uma linha, nem é uma causa final, porque a linha não pretende, necessariamente, terminar num ponto. Portanto,

aqueles que procuraram definir assim, ou não meditaram suficientemente sobre essas distinções, distinções nas quais a Filosofia paira em aporias desnecessárias, como veremos na parte concreta, pois facilmente resolvemos todas essas aporias, fundando-nos nestas distinções, que ora estamos fazendo, que são fundamentais. Neste momento ainda, talvez muitos não percebam o valor das distinções feitas e também do porque da matéria que expomos mais adiante, quando os aplicarmos na discussão dos grandes problemas da Filosofia, veremos como as soluções surgem fáceis, e que essas aporias decorrem apenas da má colocação do problema, o que virá comprovar, mais uma vez, o nosso adágio: "na Filosofia não há questões insolúveis, há apenas questões mal colocadas".

O princípio de razão suficiente permite que o enunciemos deste modo: *o que quer que seja que existe, ou pode ser entendido, tem de ter, intrínseca ou extrinsecamente, em sua emergência ou em sua predisponência, parcial ou totalmente, uma razão suficiente de sua essência, de sua existência e também de sua inte/igibilidade*. Este é o enunciado que damos ao *princípio de razão suficiente*, e quando fizermos a distinção dele e do princípio de causalidade, veremos o seu fundamento. Na filosofia moderna, nas grandes disputas em Schopenhauer, em Leibnitz, em Spinoza, Descartes, etc., verificamos que a confusão entre o princípio de causalidade e o de razão suficiente é a fonte e origem de uma série de erros, que eles não podiam perceber, porque não haviam com acuidade avivada tomado nítidas as diferenças que deveriam ser estabelecidas.

Ora, nós temos de partir, inegavelmente, da nossa realidade, porque, afinal de contas, somos nós que filosofamos; somos nós, seres humanos, viandantes em busca dessa suprema instrução, dessa Matese.

Durante séculos e milênios o ser humano afanou-se em obter esse conhecimento, com passos firmes ou claudicantes, com maior ou menor entusiasmo, mas de certo modo, marcha para lá, pretende alcançá-lo. De maneira que nós não podemos, de forma alguma, deixar de considerar a nossa realidade, e não só a nossa realidade, como a presença do que é tipicamente nosso, do que em nós é carne, sangue e espírito, durante o decorrer das nossas próprias especulações.

A nossa marca está sempre presente em todas as coisas que fazemos, pois o que é de cultura traz a marca da vontade, e também do entendimento humano, e muitas vezes o que nos testemunha não é apenas um sinal do esforço humano, é também um obstáculo, é também um impecilho, é também uma dificuldade, e às vezes até o desviar do bom caminho.

Nós nos perdemos, erramos, nos desviamos, levados pela nossa própria contingência. Como consequência, e sabendo nós que o que é nosso muitas vezes é a causa de tomarmos caminhos viciosos (que vício também vêm de *vía*, vício quer dizer o caminho errado, o caminho que não leva ao termo desejado), nós muitas vezes tomamos esses caminhos viciosos, não porque o queiramos, mas porque não o evitamos.

As nossas fraquezas, a nossa *infirmas*, e a nossa ignorância são causas desses erros. Não há malícia nesses desvios. É muito rara essa malícia, salvo em alguns tipos humanos, mais desejosos em destruir do que em construir. É que a malícia pode desviá-los pelos caminhos viciosos, mas, normalmente, é apenas um erro natural do homem. E como muitas das nossas apreciações, do nosso modo de sentir, do nosso modo de ver as coisas, estão presentes nas nossas especulações, e como este modo de sentir, de ver essas nossas "vivências", essas nossas "perspectivas", essas nossas "visualizações" podem nos desviar, não permitindo que vejamos, nitidamente, o que deveramos ver, pode até acentuar valores, onde esses não deveriam estar, podem nos desvalorizar o que mereceria melhor apreciação, é natural que sejamos cuidadosos, que nos esforcemos para impedir que o que é muito nosso, que também é da nossa fraqueza, nos possa prejudicar, desviando-nos do verdadeiro caminho que desejamos seguir.

Por essa razão, a verdadeira ciência exige que nós, constantemente, procuremos evitar esses desvios. Construimos nosso mundo com assimilações que realizamos através da acomodação dos nossos esquemas, mas a Matese tem de exigir de nós muito mais, tem de exigir de nós uma *ascese*, uma ginástica constante, que nos permita purificar a nossa predicação, de modo a sermos capazes de evitar a deformação que a nossa esquemática possa provocar, buscando, com o máximo cuidado, a eideticidade precisa e própria das coisas.

Como uma consequência dessa nossa preocupação, temos de realizar o afastamento constante do axioantropológico e, se possível, de tudo quanto é antropológico, dentro, naturalmente, das nossas possibilidades, de tudo que possa perturbar as nossas investigações. A ciência avançou, nos últimos tempos, à proporção que ela se afastou de axioantropológico, o que permitiu que o dentista pudesse visualizar as nossas próprias apreciações de um ângulo neutro, de um ângulo eqüidistante, como se ele pudesse tornar-se num ente, não mais movido por determinados interesses humanos, um ente que fosse apenas um ser que registra a realidade, sem sofrer mais a influência das nossas apreciações supervalorativas ou infra-valorativas. Não vamos fazer o longo roteiro da nossa psicologia, mas necessitamos, antes de terminar esta matéria, estabelecer alguns aspectos do nosso funcionar-psíquico, para que com ele trabalhem melhor na apreciação de outros dados imprescindíveis para a boa formação da Matese.

A *atenção*, sabemos, é um ato pela qual nossa mente se dirige para um objeto, com preterição de outros, embora sejam simultaneamente percebidos. A atenção é, portanto, uma *tensio*, uma *tensão ad*, dirigida para um objeto, com maior intensidade do que para outros, ou para um aspecto desse objeto. Dessa tensão (*tensio*) da nossa mente, podemos construir um termo ainda, que dele vem, que é o termo *intensio*, a intencionalidade da mente, isto é a atenção da mente dirigida, posta *in* o objeto, sob o qual e para o qual se dirige.

Dizemos que é *nota* tudo quanto é cognoscível de uma coisa, e que pode manifestar-se na coisa. Dizemos que há *cognição*, quando captamos estas notas. O ato de cognição é um ato imanente,

côncio e intencional, pelo qual adquirimos a notícia de alguma coisa, do objeto, por semelhança, por comparação a outro, ou por representação do objeto. É conseqüentemente um ato imanente, porque *mana* em nossa mente, é um ato consciente, é um ato intencional, porque se dirige para algo, é instrumental, porque serve de instrumento para a aquisição de uma notícia de alguma coisa, por semelhança ou, ainda, por representação do mesmo objeto.

Deste modo, vemos que a cognição intelectual realiza-se por uma desindividualização do cógnito, pela abstração da individualidade e por conceitos específicos acomodados (que nós acomodamos às coisas), por assimilação, proporcionada ou não a esses mesmos conceitos. De maneira que, antes de terminarmos, tínhamos necessidade de fazer estas distinções, como ainda mostrar em que consiste, propriamente, a comparação, este ato mental de emparelhar, pelo qual a nossa mente dirige a sua atenção a vários aspectos ou notas, para inquirir as relações que se dão entre eles, o que se chama apreensão da comparação, de forma que conhecer é ter notícia de uma coisa, e o conhecer culto, o conhecer epistêmico implica o conhecimento do que a coisa realmente depende para ser o que é, implica, portanto, o conhecimento das suas causas emergentes e predisponentes e, também, dos seus princípios. A definição clássica aponta as causas emergentes (*matéria* é o seu gênero próximo, e a forma, a sua diferença específica. Assim, em homem, *animal* é a materialidade, e *racional* é a diferença específica, mais formal).

Temos, assim, os elementos que são naturalmente estudados, mais pormenorizadamente na Psicologia, mas que não devemos esquecer-los, porque nós os empregaremos daqui para diante, constantemente, nas nossas apreciações, e cremos ter dado uma rápida noção, que é uma espécie de revisão desta matéria.

Estudaremos a seguir o nosso funcionar psíquico, o nosso funcionar lógico, como eles procedem e como nós podemos evitar que nos criem embaraços para a melhor compreensão dos temas, que constituem, propriamente, a matéria principal da Matese. Sem uma análise desse funcionar psíquico e das deficiências que dele decorrem, como também das suas proficiências, não teremos a suspicácia necessária para evitar que o que é próprio da estrutura da nossa mente possa influir de modo a desvirtuar a realidade arquetípica, desvirtuar aquela parte que deve ficar imune a modificações impostas pela nossa psique. Para isso teremos de recordar a matéria que pertence mais à Lógica e à Psicologia, que é a matéria da predicação, para que compreendamos a diferença entre uma predicação meramente lógica, meramente ôntica, meramente ontológica, meramente eidética, e não façamos as confusões, que são comuns, e que podem nos desviar do verdadeiro caminho. Precisamos também impedir que certos vícios ou certas maneiras peculiares do funcionar psíquico possam modelar a realidade mais ao nosso sabor e às nossas condições do que cingir-se à realidade independentemente de nós. Atingir a este ponto, de forma a saber distinguir bem quando a realidade é uma projeção da nossa mente e quando a realidade é um testemunho de si própria, é a tarefa mais difícil de se realizar na ciência.

CAPÍTULO XIX IMPLICÂNCIA, SUBORDINAÇÃO, SUBALTERNAÇÃO.

Um dos principais conceitos, que servem de instrumento para os estudos matéticos, e que merece ser salientado, é o conceito lógico de *implicância*. A palavra vem do latim *implicare*, pregar, conter embrulhado algo, e significa a contenção de algo por outro termo, por contê-lo, quer ele pertença ao mesmo gênero remoto, ou até a um gênero próximo.

Quer dizer, um termo implica outro, quando este o inclui; assim vertebrado implica, necessariamente, animal. Notamos que a implicância, sempre se dá do inferior para o superior; quer dizer, da espécie para o gênero, porque o gênero implica, contém, nele está embrulhado, o que pertence à espécie, de maneira que, dado um termo, podemos notar a sua implicância em relação ao gênero. A implicância é, conseqüentemente, uma relação, e como tal consiste em estar um termo, formal ou materialmente em outro. Assim, tanto pode haver uma *implicância material*, como pode haver uma *implicância formal*, em que um pode estar contido, total ou parcialmente, em outro.

Dado o implicante, dá-se o implicado, e vice-versa, como se vê na implicação formal, ou no caso de implicância material, por força da matéria, *vis materiae*, quando a presença de um está jungida à presença de outro. Mas apenas no sentido dessa conexão acidental, relativa a ela, dão-se os casos de implicância material de que falam os logísticos.

Outro termo importante é *pertinência*, que implica a idéia de pertencer, indica também o hábito de algo ser de algo. A *pertinência*, enquanto tal, pode ser acidental, não necessária ou substancial, que é a necessária. Acidental não necessária é a puramente habitual, é um haver eventual de algo em outro, como a porta *estar* na casa. Substancialmente, portanto necessária, quando, além de ter o seu ser em outro, um *in esse*, o acidente pertence ao ser da substância, como a quantidade e a qualidade, que estão *in esse*, e constituem a hileticidade da substância. O conceito de persistência, a idéia de pertencer a. . . , pode, assim, ter dois sentidos.

A *subordinação* é outro conceito importante. Também implica contenção, pois tem a relação de contenção e de includência. Mas a subordinação já implica a relação diferente que *exige* uma relação de ordem. Se pertencem ao mesmo gênero, os termos estão subordinados, mas se pertencem à mesma espécie são eles subalternos. *Assim*, enquanto o homem está subordinado à espécie humana, esta está subordinada ao gênero animal.

Não devemos confundir a *subalternação* com a *subordinação*, pois esta se dá de espécie para gênero, e aquela se dá de indivíduo ou indivíduos para a sua espécie. Na subalternação um é

subalternante e outro é subalternado; assim, na relação entre todos e alguns, todos os homens e alguns homens estes são subalternados a homem.

A subordinação, na Lógica, é uma relação da espécie para com o gênero. A *espécie* está *sub ordenada, sub ordinata* ao gênero; quer dizer, a subordinação já implica o *logos analogante* de uma ordem, enquanto a subalternação não implica ordem, mas apenas a contenção. Na subordinação parcial, temos a necessária, que é essencial, e é predicada, e incompletamente, como gênero, e ainda a inferência, como a de francês com europeu, porque francês infere-se em europeu, e europeu está para francês na relação de conceito superior para inferior, porque francês está inferido em europeu. De francês, podemos chegar a europeu, e temos a *participação formal*, e da pura atribuição intrínseca temos a correlação essencial, como a de pai e filho, a implicância essencial, e a pertinência essencial.

Temos, ainda, a subordinação parcial contingente, accidental, como a conveniência, a igualdade, a semelhança, a causalidade, a participação por atribuição extrínseca, a participação formal, a correlação accidental, como é o caso de senhor e escravo, porque ser senhor ou ser escravo não é da essência, como seria o caso de pai e filho, pois é apenas accidental.

É fácil distinguir bem claramente, quando se trata de subordinação, ou quando se trata de subalternação. Na subordinação, há uma correlação de espécie para gênero; a espécie está subordinada ao seu gênero. Na subalternação são os indivíduos tomados particularmente, que estão implicados na sua *espécie*, estão contidos na sua *espécie*.

A inclusão de um termo em outro, tanto parcial como total, pode também ser considerada segundo os juízos assertóricos. Nós podemos fazer uma inserção da inclusão de *P* e *S*, ou podemos fazer também juízos prováveis: é provável que *P* pertença a *S*, ou é possível que *P* pertença a *S*; e podemos chegar a juízos apodícticos necessários, como: "necessariamente *P* pertence a *S*" e a juízos problemáticos, condicionais "se *P* pertence a *S*", etc.; quer *dizer* que temos uma gama imensa de juízos, que podemos construir em torno dessas relações, todas de implicância, complicância, etc. *Assim* a complicância implicaria mais de um termo implicado, que se dão juntos, mas implicados num termo só, como em homem, o conceito de racional, no sentido clássico, implica o entendimento e a vontade. O entendimento e a vontade estão complicados, formam uma complicância, mas, por sua vez, ambos estão implicados no conceito de animal racional. Estas conceituações passarão a ser usadas, depois, pela Mese na fase analítica. Elas são apenas clareamentos do que já estudamos na Lógica. Estamos apenas repetindo estes termos, para que eles não fiquem esquecidos, para ir também avivando a memória sobre eles, sobre as suas características. Estamos contribuindo para um uso mais razoável e mais *eficiente* dos mesmos, quando penetremos na parte analítica.

O que é importante notar-se é que a *via ascendente* é a via da semelhança e da univocidade; a descendente é uma via da diferença e da analogia. *Assim*, à proporção que subimos das espécies

aos gêneros, aumentamos a semelhança pela abstração, até alcançarmos a univocidade. E à proporção que descemos para as espécies, vamos anotando as diferenças, porque as espécies possuem diferenças específicas, e, portanto, tendemos para a analogia. Assim, à proporção que descemos na subordinação, distinguimos; à proporção que ascendemos na subordinação, univocamos. De maneira que é importantíssimo, na Dialética Concreta, que é a da Matese, o bom uso da subordinação. Para exemplificar, tomemos o *eidos* de finitude.

Este *eidos* implica, necessariamente, uma série de outros *eide*, como o da limitação, a determinação, a contingência. Um ser finito não pode ser um ente necessário *simpliciter*. A finitude implica a variedade, a abaliedade, o não ter o ente em si o seu princípio de existência, nem a sua razão suficiente. Desta série de conceitos, que estão implicados uns em outros, veremos, através de uma série de análises, que uns são pertinentes a outros, mas que esta relação de pertinência pode ser de subordinação, no caso de espécie para gênero, ou apenas de subalternação, como de indivíduo para espécie. É muito importante verificar-se isso por uma razão muito simples: quando a pertinência é de subalternação, o subalternado tem a mesma essência, univoca-se com o subalternante, enquanto na subordinação, o subordinante é predicado essencialmente, mas de modo *incompleto*, *incomplete*, porque o gênero predicamos de uma espécie, de modo incompleto. Assim, no homem, a animalidade refere-se à sua essência, mas incompletamente, porque o homem só é completo com a sua diferença específica. Ora, no caso da subalternação, como o subalternado é implicado no subalternante, pois pertence à mesma espécie, então eles se univocam na essência. No caso da subordinação, o subordinante é predicado do subordinado incompletamente, porque o gênero predica-se incompletamente do indivíduo.

Outro conceito também muito importante, e muito usado, é o de *exclusão*. Há *exclusão por contraste*, a *equivocidade*, que é uma *exclusão total*, que é a independência de um termo de outro, que afirma a impertinência de um termo para outro; a *diversidade*, a *diferença* e os *relativos substanciais*, ou acidentais, que são os especiais, como a *diferença*, a *desigualdade*, a *dissemelhança*, que sob o ângulo positivo podem ser considerados ora *includentes*, ora *excludentes*, segundo são visualizadas pelo que se presencia, ou pelo que se ausenta. Assim, no conceito de irracional, excluimos o racional. Embora ainda animal racional e animal irracional sejam pertinentes ao mesmo gênero, eles, no entanto, se excluem mutuamente, porque um afirma a presença de algo que outro nega. De maneira que é preciso verificar, também, as exclusões. A exclusão, na unidade, é o contrário da includência, e ela pode dar-se por oposição ou por contraste. Por *oposição*, temos a entre ente e não ente, como a oposição contraditória, que é total, porque afirma a presença contraditada por outro juízo, que o nega.

A característica entre os juízos contraditórios está precisamente nesta relação de ente e não ente, de posse e de privação, porque dizer-se que S é P, e S não é P, simultaneamente e sob o mesmo aspecto, diz-se que há em S a posse de P, e em S não há posse de P. Quer dizer, o

segundo juízo afirma que S é privado de P, de maneira que a oposição contraditória é a de ente e não ente, enquanto a *contrária* é uma oposição de ente e ente. Vertebrado e invertebrado constituem uma oposição contrária. Na oposição correlativa, como a que se dá entre senhor e escravo, temos uma oposição entre ente e ente, porque tanto senhor como escravo são tomados como duas positivities, como dois entes. Mas a sua oposição é uma oposição correlativa, porque senhor é senhor do escravo, e escravo é escravo do senhor. De maneira que há oposições que implicam a exclusão, e há oposições, que são apenas por contraste. Precisamos também distinguir o mesmo na privativa, que é uma oposição entre ente e não ente. Há exclusão parcial, porque, quando dizemos que S está privado de algo, não dizemos que S está privado totalmente de qualquer ser. Ele está privado apenas daquele ser determinado, e no grau que determinamos. A oposição contrária, como toda oposição entre ente e ente, e se ela é tomada *in indivisibile*, como, por exemplo, quando dizemos ao tratar do predicado, que é um gênero ou espécie, ela é total, como quando dizemos S é do gênero A, S não é do gênero A, porque é total, indivisível. Mas se tomamos *in divisibile*, quer dizer *divisivelmente*, dentro de uma escalaridade, ela é parcial. Se dizemos, por exemplo, que este homem não é inteligente, não estamos excluindo, total e absolutamente, a inteligência do homem, estamos apenas excluindo a inteligência normal; quer dizer, ele não tem inteligência normal, tem apenas uma inteligência degradada, ou num grau inferior. Quando "alguém não é sábio" não quer dizer que ele não saiba nada, mas apenas parcialmente; ele não sabe, ou não sabe o suficiente para ser classificado como sábio, de maneira que é preciso notar estes aspectos, quando eles encerram gradatividade, e quando eles não a admitem. Assim, Pedro é ou não é um ser humano; não se pode dizer "é mais ou menos um ser humano", "é de certo modo um ser humano", porque ao dizer *ser humano* nós nos referimos à parte específica e, conseqüentemente, tomamos *indivisibile*, quer dizer, tomamos sem escalaridade.

A via ascendente da subordinação revela as mesmas características da generalização. À proporção que a generalização ascende, os entes vão perdendo a nitidez de explicitação. Diminui a conotação, para aumentar a extensão, o que é um princípio lógico, que todos conhecemos, e que decorre da exigência da generalização, que só pode classificar os entes pelo que eles têm em comum. Excluindo, naturalmente, tudo o que os diferencia, diferenças específicas, individuais, etc., o que, conseqüentemente, vai diminuir a explicitação dos conceitos, à proporção que se tornam mais gerais. De forma que, na via ascendente da subordinação, à proporção que subimos do subordinado para o subordinante, aumentamos a extensão e diminuimos a compreensão; ou seja, aumentamos extensivamente, diminuimos intensivamente; aumentamos a denotação e diminuimos a conotação. Na subordinação, na linha ascendente, partimos do mais explícito para o menos explícito ou confuso.

"Homem animal racional" é muito mais explícito do que animal. Animal já é uma expressão confusa, em relação ao homem, porque ela inclui, além do homem, outras espécies de animais. Na linha descendente, é o inverso; partimos do menos explícito, do mais confuso, para o mais

explícito e menos confuso. Assim, ser vivo é mais confuso que animal, e animal é mais explícito que ser vivo. Homem é mais explícito que animal, de forma que, na via ascendente da subordinação, vamos chegar até o conceito de ser, tomado indeterminadamente, que é o conceito filosoficamente mais confuso, porque confunde tudo, enquanto que os seres determinados, este ou aquele, já nos oferecem o ser tomado mais explicitamente. Em suma, vemos, então, que, na inferência, infere-se o que é inferior, o que é inferido, trazido do que *está em*, é uma relação lógica, consistente em deduzir o que está inferido em outro termo. Assim brasileiro é inferior a sul-americano, e pode-se inferir de brasileiro sul-americano. Porque brasileiro está inferido, está contido no conceito de sul-americano. O subalternado pode ser inferido do subalternante, do subordinado o subordinante, e do implicado o implicante.

Fundados na lei da antecedência e da consequência, sabemos que o consequente é um possível. Assim, podemos, partindo do gênero, afirmar a possibilidade da espécie, mas a atualidade da espécie não podemos concluir, porque poderia não se dar. No mundo eidético, naturalmente, todos os subordinantes, todos os subordinados, todos os subalternados, os implicantes, todos se dão eideticamente, todos se dão simultaneamente. No mundo eidético, de eideticidade matemática, a anterioridade é apenas ontológica, ou apenas axiológica, nunca, porém, uma anterioridade cronológica. No mundo da nossa lógica, naturalmente que o inferido está contido às vezes confusamente, e a análise posterior nada mais faz do que deduzir, do que inferir o que já estava contido nos outros conceitos. Devemos tomar ainda os termos na sua estaticidade, na sua dinamicidade e na sua cinematicidade, sobretudo quando se trata de entidades que têm onticidade, que se dão onticamente. A estaticidade é da unidade enquanto tomada em si mesma, o *logos* da própria unidade. A estaticidade corresponde à parte invariante da unidade. A dinamicidade é uma unidade tomada na sua sucessão, no seu desenvolvimento existencial, e corresponde à parte variante da mesma; o *logos* da dinamicidade implica um correlacionamento entre os estágios sucessivos e o ambiente circunstancial ao qual pertence, como o ser humano que, de criança, passa a jovem, a adulto, envelhece, cuja dinamicidade é todo esse desenvolvimento evolutivo, mas as atualizações e virtualizações de uma unidade, no decorrer de seu existir, são proporcionadas ao *logos* de sua essencialidade-existencialidade, segundo as atualizações e virtualizações de sua variância, com o ambiente circunstancial. A dinamicidade implica, portanto, coordenação, e coordenadas, que implicam a incidência da dependência mútua entre os termos coatuantes.

A cinematicidade processa-se nesse decurso dinâmico da unidade em função das coordenadas ambientais, que permitem as atualizações e favorecem as virtualizações de algumas possibilidades, que se atualizem, enquanto outras se virtualizam de modo que a cinematicidade, na *kínesis*, no desenvolvimento, na ação, surge da dinamicidade, que sofre variâncias, que lhe são possíveis e proporcionadas.

CAPÍTULO XX DOS SINAIS - DA ABSTRAÇÃO - DA PREDICAÇÃO - DA ANALOGIA

Partindo de nós, e permanecendo em nós mesmos, comunicamo-nos conosco, interrogamo-nos, discorremos, sondamos nosso íntimo, justificamo-nos, tentamos convencer-nos, buscamos saber. Sempre nos dualizamos, e necessitamos transmitir de nós para nós, ou de nós para os outros, nossos semelhantes, a intencionalidade, sinais, códigos, sinais instrumentais, que pretendem, por sua vez, apontar, a sinais *quo*, sinais *formais*. Se assim somos quanto a nós, como não compreendermos que somos também assim para os nossos semelhantes?

Para comunicar-se com seus semelhantes, o homem usa sinais. O sinal é o *pelo qual* algo se realiza na cogitação de outro, o sinal implica: *primeiro*) uma intenção; *segundo*) a coisa significada; *terceiro*) o nexa entre ele e a coisa significada; *quarto*) finalmente, o sujeito cognoscente, no qual surge a nota apontada pelo sinal.

O sinal sem intenção seria o sinal que nada significaria. O sinal, que não tivesse uma coisa significada, não se dirigiria para nada; um sinal no qual não se apresentasse o nexa entre ele e a coisa significada, não realizaria coisa alguma. E, finalmente, um sinal que não fosse para um sujeito cognoscente, no qual surja a nota apontada por ele, seria completamente inútil, o que vem provar que essas quatro condições são imprescindíveis, para que ele se dê.

O sinal é *natural*, quando o nexa entre ele e a coisa referida dá-se na mesma natureza; assim se diz que a fumaça é o sinal natural do fogo, porque esta é produzida, parte da natureza do fogo. O sinal é *arbitrário* ou é *convencional*, quando não tem esse nexa natural, e é estabelecido pela vontade. O sinal é *manifestativo*, quando manifesta simplesmente a existência da coisa, assim o gemido que manifesta a dor. O sinal é *supositivo*, quando supõe a coisa, como as chaves para indicar uma cidade. *Diz-se* que o sinal é *quod*, quando, depois de conhecido, nos conduz à cogitação de outra coisa; assim o são todos os sinais. Um sinal é *quo*, *signo quo*, quando nos aponta e conduz à cogitação. A palavra homem, escrita, é um *signo quod*, que aponta ao *signo quo*, que é *humanitas*. Um *signo quod* pode referir-se a outro *signo quod*, como vemos na Estética. Na Filosofia não deve ser assim. Um *signo quod* deve referir-se a um *signo quo*. O vocábulo é a voz articulada, é um sinal convencional e supositivo da coisa, que usamos como um *signo quod*, para referirmo-nos a um *signo quo*, que é o conceito, o conteúdo formal, que cabe ao vocábulo.

Nossa mente realiza uma operação importante, que é a *reflexão*. Esta é o ato da mente, pelo qual esta se converte com o próprio objeto mentado (*reflectere*), ela faz a flexão de volta, de retomo, e esta reflexão é psicológica, e se a mente considera o próprio ato, enquanto flexão e

modificação de um sujeito: um ato *subjetivo*. E é ontológica se a mente considera o próprio ato, enquanto representação do *objeto*, conceito objetivamente espelhado por ela.

A reflexão nos leva a realizar uma série de predicções, em que vamos atribuir a algo determinados predicados. Este *conceito* que recebe os predicados vai tomar o nome de *sujeito*, como nos ensina a Lógica. É predicado aquilo que dele se diz. Mas o que se diz de uma coisa, pode-se dizer nominalmente, quando apenas nós nos referimos aos étimos, com os quais apontamos a coisa como ela é. É o que vemos nas definições comuns dos dicionários, que são apenas definições nominais, descritivas, que apontam as propriedades da coisa, alguns acidentes importantes, mas distinguem-se, completamente, da definição formal, pela qual atribuímos à coisa formalidades, que se referem propriamente à estrutura eidética da coisa, como se vê na Lógica, nos diversos *tipos* de definição formal. Há outros modos de predicar, que os antigos classificavam.

O ato de *praedicare participialiter* é o predicar-se participialmente, o predicar apenas do que é existente na coisa, como ao dizer-se que o corvo é negro; e predica-se *nominaliter*, nominalmente, quando se diz o que é possível na coisa: esta árvore amanhã dará frutos. Predica-se *ontologicamente* quando se predica *formalmente* o *logos* do *ontos*. Predica-se *logicamente*, quando predicamos segundo a esquemática que construímos da coisa. Predicamos *onticamente*, quando predicamos o que se dá fundamentalmente na coisa singular, quando dizemos que *esta coisa existe*. *Assim*, ontologicamente, predicamos ao homem ser um animal racional, logicamente predicamos do homem segundo a nossa esquemática: o homem é um animal inteligente.

Muitas vezes a definição lógica confunde-se com a ontológica, sobretudo com aqueles que já estão familiarizados com a Ontologia e que buscam dar a seus conceitos as definições formais precisivas. Conseqüentemente, tendem mais para as definições *ontológicas*. Agora a definição ôntica, o predicar-se ônticamente alguma coisa, consiste em afirmarmos um aspecto que tem onticidade na coisa, o aspecto singular da coisa na sua existência.

A especulação lógica é distinta da especulação ontológica e da especulação ôntica. Na especulação lógica, atribui-se à coisa tal ou qual conceito; na especulação ontológica, a coisa procede como *tal* ou *qual*, como de tal ou qual *quididade*. Na especulação ôntica, a coisa é tal ou qual.

A logicidade considera a parte semântica, a parte eidético-noética, as acepções; a ontologicidade considera a parte eidética, independentemente do noético; isto é, do noético humano, quando atingimos os *eide* puros, e a onticidade considera a parte pragmática, ou seja, o nosso *pragma*, que surge da nossa *práxis*, da nossa ação. A logicidade, portanto, referindo-se às acepções, tem uma série de implicâncias lógicas, e estas podem ser unívocas, referirem-se a

alguma coisa que se univoca com o sujeito, com o que é predicado, e se univoque *in re*, na própria coisa, ou se univoque *in ratione*, isto é, na nossa razão.

Também esta predicação pode ser apenas análoga, com as suas espécies de analogia; pode ser também uma predicação equívoca, ou pode até ser uma predicação com diversas denominações, de diversa significabilidade, arbitrária até, como pode acontecer em muitas de nossas predicações.

A predicação analógica, por exemplo, segundo as suas espécies, não permite entrar nas acepções simbólicas. Referindo-nos à onticidade, podemos, tomando naturalmente a coisa na sua existência singular, tomá-la na sua positividade, e também na opositividade da sua estrutura, que vai constituir a sua tectónica. E podemos, também, tomá-la no seu antagonismo com outras coisas. Se partimos da positividade nas suas espécies, tomamos a coisa sob vários aspectos *sistenciais*, como para exemplificar tomamos *in se*, no caráter de sua inseidade, ou vamos predicar *sub*, na sua *subsistência*, ou *per*, na sua perseidade, ou *ad*, na sua assistencialidade, ou *ab* na sua absistência, ou *re*, na sua resistência, ou *dis*, na sua desistência, ou *ex*, no exercício pleno de seu ser, ou *cum*, na sua consistência, ou *ab alio*, na sua abaliedade, ou *ad aliud* na sua referência a outro, que, neste caso, se confunde com a assistencialidade, de maneira que, quanto à onticidade, a nossa predicação, quando se refere à positividade e à opositividade existente, (esta é também positiva, porque constitui a estrutura da coisa), temos, portanto, uma variedade de predicações.

Naturalmente, não são de difícil captação, por quem a elas se dedique. Quanto à ontologicidade, podemos tomar a coisa no *logos* do seu *ontos*, *simpliciter*, simplesmente, ou relativamente, *secundum quid*, ou, então, na perfectibilidade quiditativa. Nesses casos, temos dois modos clássicos de tomar a ontologicidade: *in indivisibile*, na razão unívoca transcendente da coisa, quando nós, por exemplo, nos referimos ao gênero ou à espécie, e não nos referimos, conseqüentemente, a graus, quando predicamos de alguma coisa, o seu gênero ou a sua espécie. Nós predicamos *in indivisibile*, porque ao dizermos que o termo *A* é homem, ou o termo *B* é homem, não há nenhuma diferença nos dois, porque homem, aqui, é tomado especificamente, conseqüentemente, é tomado *in indivisibile*; mas quando predicamos, por exemplo, na razão análoga, quando predicamos uma qualidade da coisa, a presença do aspecto qualitativo, predicamos *in divisibile*, quer dizer com divisibilidade, com gradatividade. Assim um ser humano é inteligente. A expressão inteligente não é tomada indivisivelmente, mas divisivelmente; admite graus, quando se diz que um homem é justo, pois a justiça, nele, admite graus.

No Ser Supremo as atribuições são tomadas *in indivisibile*, porque sua ontologicidade é tomada *simpliciter*.

Estes quatro aspectos: a ontologicidade, a logicidade, a onticidade, e a mateticidade referem-se a diferenças importantíssimas nas coisas, porque as confusões feitas entre os aspectos ontológicos, ônticos, lógicos e matéticos, levaram a uma série de gravíssimos erros no filosofar.

Todo termo pode ser tomado substantivamente; contudo, nem todo termo pode ser tomado substancialmente. Este só é tomado como tal, quando se refira a substâncias. Substantivamente considerado, no sentido gramatical, o termo é referente a uma substância, e pode ser tomado em função de seu significado. Mas tomado este gramaticalmente como substantivo, ou seja, denominativamente, como de branco consideramos a brancura, não deveremos, pois, confundir esses dois aspectos. Substantivamente é o termo tomado no sentido gramatical. Assim branco não se refere a uma substância, porque branco é, na coisa, uma qualidade.

Predica-se materialmente (*materialiter*), quando se predica fundamentalmente da coisa, e o que se diz refere-se ao que há na coisa facticamente. O conceito, materialmente construído de uma coisa, é o que chamamos de *conceito objetivo*. Do mesmo modo que é chamado *conceito formal* o que se refere à estrutura meramente eidética da coisa. Materialmente, predica-se objetivamente ao que é referido, *in essendo*, e *in existindo* na coisa, e se diz predicar *materialiter*, predicar materialmente, o predicar do que se dá fundamentalmente na coisa, enquanto que o predicar formal pode ser de um predicado meramente lógico, puramente de razão.

Predica-se *formalmente*, quando o que se diz de uma coisa se diz meramente sob o aspecto formal. Mas essa predicação, que é abstrata, pode ser contracta ou, então, precisiva; no primeiro caso, a determinação formal é feita por subordinantes remotos, como predicar-se, por exemplo, ser vivo de Pedro, ou pelo gênero próximo, como predicar-se de homem ser racional, ser animal. O que se predica de uma coisa refere-se ao que é emergente na coisa, formal e materialmente. Formalmente, quando se refere à estrutura eidética da coisa; materialmente, quando se refere à estrutura hilética da coisa. Ou seja, na concepção aristotélica, seria o que corresponde à forma e à matéria da coisa.

Predica-se *extrinsecamente*, quando nos referimos à predisponência da coisa, como a sua causa eficiente, ou a sua causa final, no sentido aristotélico. Predica-se intrinsecamente quando nos referimos ao hilético e ao eidético da coisa que cooperam com ela, para que seja. Predica-se simbolicamente, quando apenas nos referimos à quiddidade, que a coisa possui em grau intensistamentemenor ao que o analogado possui em grau intensistamente maior. Quer dizer, simbolicamente há predicação, quando predicamos análogamente. Assim quando predicamos certas perfeições que emprestamos à esfera, elas podem, pela sua analogia, referir-se às perfeições da divindade. Portanto, a esfera pode, de certo modo, ser símbolo da divindade, por possuir um conjunto de perfeições que são análogas às perfeições divinas, mas com a diferença

que, no analogado, que é a divindade, estão em seu grau máximo, estão em toda a sua pureza, enquanto que, no analogante, estão intensistamente num grau menor.

É muito mais clara a univocidade do ser do que a sua analogia; contudo, a doutrina da analogia, como se sabe, é uma doutrina muito mais segura. Se a univocidade é considerada absoluta, só haveria um ente universal, e a heterogeneidade passaria a ser aporética e ininteligível. A equivocidade do ser, levada a iguais extremos, gera o pluralismo, com a sua corte de aporias insolúveis. Basta ter uma visão analógica do ser para compreender-se que há graus de univocidade e de equivocidade, que são perfeitamente coadunáveis com a analogia.

Sabemos que, na Ontologia, temos, necessariamente, que dar preferência a uma visão analógica do ser, do que a uma visão equívoca, porque esta forçaria o surgimento de rupturas no ser, e cairíamos, portanto, no pluralismo. Por outro lado, a visão unívoca não poderia nos dar uma razão suficiente, nem tampouco uma causa suficiente da heterogeneidade. Desse modo, ambas posições lançariam, como lançaram, o pensamento humano em situações aporéticas, e todos os defensores dessas doutrinas viram-se enleados em problemas insolúveis, enquanto que a concepção analógica, embora tenha também as suas aporias, tem-nas em menor grau que as outras duas, com a vantagem de serem estas solúveis, como teremos oportunidade de ver.

Na analogia por atribuição, a forma dá-se intrinsecamente no analogado principal, e nos outros univocamente por relação ou denominação extrínseca, como no caso do termo *são*, citado por Aristóteles, o animal são e clima são, pois, no animal, *são* se dá intrinsecamente, no clima se dá extrinsecamente. No analogado principal, a perfeição é sempre dada no seu grau intensistamente máximo, enquanto que, no analogante, que tem uma semelhança com aquele, essa perfeição é dada num grau intensistamente menor e às vezes mínimo.

A unidade do conceito aqui, por exemplo, *são* no animal, e *são* no clima seria contraditória, por não terem os analogados entre si verdadeira semelhança e conveniência. Quando o ser é por atribuição intrínseca, necessariamente tem de ser análogo.

Porque, no ser infinito, o ser que dele se predica, é infinito, no ser finito, o ser que dele se predica é finito. Portanto, entre os dois seres a atribuição intrínseca do ser só pode ser análoga e não unívoca, do contrário cairíamos num panteísmo da pior espécie.

Observando a conveniência do predicado em relação ao sujeito, podemos ver que esta conveniência pode dar-se necessariamente ou contingentemente.

Se contingentemente, a conveniência do predicado pode ser possível ou provável.

Se a conveniência se dá necessariamente, ela se refere a algo que é da essência, essencialmente, ou como uma mera propriedade do objeto. Ao sujeito, como gênero, não lhe convêm, essencialmente, as diferenças específicas. Estas lhe convêm contingentemente, e

inclusive os opostos específicos também lhe convêm como possíveis e prováveis. Assim se tomamos o gênero *ser vivo*, não lhe convêm essencialmente o ser planta, ou ser animal, porque são diferenças específicas. Essas apenas convêm ao ser vivo contingentemente. Ser vivo pode ser planta, pode ser animal, pode ser homem, inclusivamente os opostos específicos como ser planta ou ser animal, que podem nele estar contidos como possíveis, como prováveis, conforme for o caso, de maneira que a conveniência do predicado ao sujeito tem de ser observada se ela se dá contingentemente ou necessariamente; e daí essas subdivisões, que são importantes.

O predicado contingente só por razão dos indivíduos pode convir à *espécie*. Convêm secundariamente, porque o predicado contingente não é necessário. Só por razão dos indivíduos é que poderia convir à espécie; não convêm à espécie por uma razão formal. No predicado necessário, que é essencial, dá-se o contrário. Assim, um acidente necessário, como a extensão num corpo (pois não se pode conceber um corpo sem extensão) pertence à *espécie* como propriedade ou não, é um efeito formal primário, ou não.

Podemos dizer que a extensão num corpo não é um acidente propriamente do indivíduo. É um acidente da espécie, é um acidente do ser corpóreo, por uma razão muito simples, porque o corpo é um ser limitado por superfícies, e como o é, necessariamente ele tem extensão. Ademais, o corpo é tridimensional; portanto, é limitado por superfícies.

A extensão é imprescindível à idéia de corporeidade. Corpóreo é, necessariamente, todo aquele ser material que se estende, que tem *partes-extra-partes*, atualmente separáveis, ou pelo menos, umas *extra* às outras. De maneira que a extensão não é alguma coisa que acontece com o corpo, porque não se poderia conceber um corpo sem extensão. A extensão é um acidente da espécie, e sendo tal, é uma propriedade. A extensão pertence à razão da corporeidade; portanto, é uma propriedade da corporeidade, é pois um efeito formal. Num efeito formal, a discussão pode girar em saber se é um efeito formal primário ou secundário, que é matéria de Ontologia.

O que convêm essencialmente a algo, convêm-lhe sempre, sem que lhe possa convir o seu oposto. Quando se diz algo formalmente de alguma coisa, se diz apenas o que formalmente é, e o que implica: implica essa formalidade, excluindo-se, naturalmente, tudo mais que está fora dessa formalidade.

Em suma, o ser humano nas suas operações abstrativas pode alcançar a grau de precisão tais, que pode afastar aquele axionropológico, o que é fundamental para que o trabalho científico processe com o rigor desejado. Desse modo, o homem constrói uma ciência que se coloca dentro de conceitos puros, não mais infestados daquela capa hilética, fáctica, das nossas experiências de caráter mais afetivo. O ser humano vai aos poucos conquistando uma posição neutra, equidistante dos aspectos que lhe são agradáveis ou desagradáveis, dos aspectos que lhe são mais simpáticos ou antipáticos. Então pode realmente fazer filosofia, porque a ciência só se

purificou, só atingiu o grau elevado ao qual tanto o homem aspirou, quando conseguiu atingir a esta pureza terminológica, quando os seus conceitos, quando as suas idéias, puderam ter aquela precisão, que removesse, que afastasse, totalmente, a presença das nossas valorações. O ato abstrativo, que é o caminho da Ciência, porque sem abstração não se chega à generalização nem ao universal, nos seus graus é o construtor da ciência, e deve, conseqüentemente, ser realizado com a máxima precisão, com a suspicácia mais perfeita, para evitar que possamos prosseguir em erros, que já de uma vez por todas deveriam ter sido evitados.

CAPÍTULO XXI

PERFEIÇÃO - SER FINITO - CAUSA EFICIENTE

Perfeito, como já vimos, é o que, além do qual, em sua quiddidade, não se pode conceber nada mais. Quer dizer, a idéia de perfeição, vinda dos gregos, é a idéia de alguma coisa *perfecta*, alguma coisa já feita, *per*, através das suas possibilidades, a plena atualização das suas possibilidades, em determinados aspectos: é assim, o que, na sua quiddidade, na sua essência, atingiu plenamente a atualização dessa essência, e que não se pode conceber nada mais além do que ela é. Então ela é, dentro daquela essência, perfeita. O ser humano, enquanto humano, atinge a perfeição específica da humanidade.

A perfectibilidade, além da específica, apresenta ainda a do que é acabado, do que alcança o seu fim. Assim a macieira é perfeita enquanto macieira, tomada estáticamente, mas é perfeita dinamicamente, quando dá os seus frutos, porque a sua finalidade é dá-los. Ela tende para isso, e esses frutos tendem, por sua vez, a perpetuá-la. Portanto, a perfectibilidade, sendo caráter do que é perfeito, do que é acabado, do que alcança o seu fim, implica, necessariamente, o que atualiza quanto é imprescindível para ser o que é, no aspecto em que é tomado, de maneira que as perfectibilidades de uma coisa podem, por sua vez, ser divididas por aquela divisão.

Podemos ainda tomá-las na sua *indivisibilidade*; como podemos tomá-las na sua *divisibilidade*, na sua escalaridade. Assim, quando tomamos uma perfeição na sua indivisibilidade, nela não admitimos graus. O gênero e a espécie, enquanto tais, não admitem escalaridade. Conseqüentemente, são tomados *in indivisibile*. Ninguém é meio homem nem o cavalo meio cavalo; é homem ou cavalo.

A perfectibilidade, tomada na sua divisibilidade, é aquela que admite graus, é aquela que tem escalaridade, como a sabedoria, que pode ser mais ou menos, pode ser, intensivamente, mais ampla ou menos ampla.

As propriedades são perfectibilidades também, mas tomadas como divisíveis, quer dizer, com escalaridade, porque uma propriedade, que é qualidade, como a permeabilidade na matéria, como a dureza de um corpo podem ser maiores ou menores. A sabedoria, entretanto, quando a tomamos como gênero (estaticamente), tomamo-la sem divisibilidade. É sabedoria apenas. Quando tomamos a sabedoria na sua eideticidade, nós a tomamos, sem admitir graus, mas quando a tomamos, na sua onticidade (dinamicidade), ou enquanto ela se dá aqui neste ser, naquele ser, e até na sua logicidade, enquanto se dá num ser, nós, então, a tomamos na sua escalaridade.

Observa-se que ao tomarmos um *eidos*, considerando-o como propriedade, cuja eideticidade se dá existencialmente nas coisas, tomamos sempre divisivelmente, o que não fazemos quanto ao gênero e à espécie. Esses, não; esses, quando os consideramos pertencentes ao indivíduo, nós os consideramos indivisivelmente, isto é, sem graus. É mister, pois, todo cuidado no emprêgo dos conceitos, tomados em sua logicidade, e verificar se os tomamos indivisivelmente ou escalarmente. No primeiro caso, tomamos o conceito na sua ontologicidade, e logicamente o estamos tomando na sua eideticidade, e no segundo caso, tomamos o conceito na sua fundamentalidade real. No primeiro, tomamos do ângulo substancial; no segundo, do ângulo qualitativo, como algo que acontece; portanto, como um aspecto accidental. Estamos referindo-nos aqui, às propriedades, o que convém não esquecer, mas também a algumas qualidades que, como a sabedoria, enquanto não é acontecimento como no primeiro caso, em que ela é apenas sabedoria. Mas enquanto a sabedoria acontece (dinamicamente), ela está no segundo caso.

Então já temos um caminho dialético para sabermos distinguir: quando tomamos um *eidos*, enquanto não acontece; ou seja, apenas como *eidos* (estático), nós o tomamos na sua eideticidade; enquanto tomamos um *eidos* enquanto acontece (dinâmico e cinemático), nós já o tomamos na sua onticidade, neste ou naquele indivíduo.

* * *

Considera-se como finito aquele ser que tem marcas das suas fronteiras, dos seus limites; na verdade, o finito é o ser cuja tensão está entre o limitado e o ilimitado, porque, simultaneamente, é um composto positivo da afirmação e também de privação, de negação, porque temos ainda que notar nele que, na sua tectônica, a sua estrutura hilética e a sua estrutura eidética não se identificam com a sua existência, porque ele não é absolutamente simples. O que caracteriza o ser finito é ser ele composto de afirmação e de negação, e na sua tectônica ter uma estrutura hilética e uma estrutura eidética, não identificadas absolutamente com a sua existência, por não serem absolutamente simples e, também, por ser um ente que não tem a razão suficiente de ser em si mesmo e, conseqüentemente, ser um ente *factum*, um *ser feito*.

Finito é o ser que não é apenas o que é, mas enquanto ele é o que é, não é o que ele não é, pois haveria contradição se assim não fosse, porque nós, aqui, podemos desdobrar em dois juízos o que afirmamos sobre o ser finito; que ele é e também que ele não é, dois juízos em contradição, porque o primeiro viria em contrário do que diz o segundo. Então, o primeiro seria falso, porque seria verdadeiro o segundo, e o segundo seria falso se fosse verdadeiro o primeiro. Conseqüentemente, os dois não se coadunariam, seriam repugnantes, de maneira que o ser finito, de qualquer forma, é o ser que não é apenas o que é, mas enquanto é o que é, não é o que ele não é, mas apenas o que ele é. Na sua afirmativa, está também excluído o que ele não é, e o que ele não é marca-lhe os seus limites, e que precisamente há mais ser, há um ser ulterior a ele.

O mesmo não se pode dizer do ser infinito, o Ser Supremo, pois não há um suprimento de ser, um ser ulterior, além da perfeição suprema. A perfeição suprema deverá conter todo ser, enquanto apenas ser. Pode-se colocar alguém, por exemplo, na posição materialista, e admitir que o Ser (ente) Supremo seja matéria. Ele tem que dar à matéria *todo o ser*. A matéria seria simplesmente ser. Um ser ulterior à matéria seria um ser não-material, seria um ente em oposição à própria matéria. Estaríamos no dualismo, e o materialista não é dualista. Ele se coloca numa posição monista. Então, conseqüentemente, ele não pode admitir este outro ser; ele tem de negar à sua matéria a presença de outro ser, e conceder àquela a perfeição de ser. Ela tem que ser apenas ser. Neste caso, um outro que ela só poderia postular-se como deficiência, não-ser, nunca um ente que tivesse mais ser ou tivesse outro ser que ela não tem. Assim a matéria, tendo a possibilidade de ser isto, aquilo e aquilooutro, e tudo quanto pode ser, ela, enquanto é *isto* e não aquilo, é menos do que ela pode ser, porque, sendo *isto*, não está sendo aquilo.

O materialista, portanto, poderia compreender que as diferenças de ser só poderiam ser explicadas, conseqüentemente, por deficiências, de maneira que todo ente, de qualquer forma, está apontando para um ser ulterior a ele, enquanto que o ente *infinito* não aponta a um ser ulterior a ele. Por *isso*, ser finito afirmado, implica o outro ser, enquanto que o ser infinito afirmado não implica outro ser.

Estes aspectos permitem verificar que perfeitamente se coadunam com as idéias fundamentais até aqui aceitas. De maneira que o ser finito é um ser constituído. Ele tem elementos constituintes, dos quais depende para ser; é um ser que tem tectônica. É um ser que tem elementos que o compõem, e ele é composto de estruturas. Ele forma uma estrutura, mas, por sua vez, é uma estrutura de composição, não é uma estrutura puramente simples, não é apenas ele mesmo. Não; o seu todo é, de certo modo, o fruto de estruturas que se coordenam para dar surgimento a um ser. Por esta razão, o ente finito nunca pode ser um ente absolutamente simples. Ele só pode ser um ente, quando muito, relativamente simples; ele é composto, e como tal é um ente que principia a ser, *pois*, por ser composto de elementos distintos, estes, de

certo modo, ontologicamente, têm de anteceder-lo para que se dê a totalidade, porque se o todo é formado das suas partes, de certo modo, ontologicamente, as partes deverão constituir-se para formar um todo. Elas têm uma certa antecedência ontológica, embora não tenham uma antecedência cronológica.

Não podemos, por exemplo, admitir uma coisa finita que fosse independente *per se*, porque se assim fosse, ela não receberia o seu ser de outro, ela receberia o seu ser de si mesma. Conseqüentemente, esta coisa seria um ente *a se*, teria *aseitas*. Se fosse um ente *a se*, existiria desde todo o sempre, porque nunca teria começado a ser, já que descartamos a possibilidade de nada produzir alguma coisa. Não provindo ele de nenhum ser, seria apenasmente ser, e seria o ser infinito, como tivemos oportunidade de ver.

Entraríamos em contradição, porque, para afirmarmos um ser finito, temos, necessariamente, de afirmar a sua dependência, e conseqüentemente também a sua limitação, e ainda mais, que é um ser que principia a ser. Ora, a coisa finita é uma coisa que principia a ser, porque se ela existisse por si, ela existiria antes de ser, o que é absurdo; do nada é impossível que ela venha, de forma que ela terá, necessariamente, de provir de um outro. Será, portanto, dependente de outro. O seu ser provirá do ser de outro, de forma que ela, necessariamente, principiará, porque se ela recebe o ser de um outro, ela não poderia existir desde todo o sempre.

Se ela existisse desde todo o sempre, ela teria o ser por si mesma, e conseqüentemente, seria um ser infinito. Mas por ser finita, ela tem de principiar, porque se não principia, seria imprincipiada, seria *a se*, teria em si toda a razão de ser, toda a razão da sua essência, da sua existência, da sua eficiência; teria todas as razões necessárias. Neste caso, o ser finito não seria mais finito. Estaríamos em contradição. Se predicamos finitude, temos de admitir, como presentes, estas características, pois são típicas da finitude.

Nós estamos atravessando uma época de grande confusão, sobretudo provocada, não pelos que são normalmente ignorantes, incipientes, mas, precisamente, por alguns que se julgam senhores do conhecimento humano, que ocupam até cátedras em universidades, e que lançam ao mundo idéias confusas. Esses homens, cujos trabalhos não resistem a uma análise em profundidade, quando feita por quem se tenha dedicado realmente à Filosofia, criaram uma série de desconfianças sobre a capacidade da inteligência humana, a ponto de levar ao exagero de alguns julgarem que a coisa mais desgraçada que pode acontecer neste universo é surgir um ser inteligente.

A inteligência exige o grau mais alto de perfectibilidade conhecida, contudo passa, para eles, a ser o grau de maior monstruosidade; quer dizer, é o produto da deficiência.

Alguns autores românticos chegaram ao exagero de dar a entender que o ser humano tornou-se inteligente apenas devido à sua deficiência, e que esta é uma espécie de recurso da fraqueza.

Essas falsas idéias foram pregadas, passaram para livros, e literatos delas se aproveitaram para inundar o mundo com imundas obras cheias de idéias mórbidas, repugnantes, para tornar o homem cada vez mais descrente de si mesmo, desesperançado das suas possibilidades e até com vergonha de ser um ente racional. Ora, isto é de uma estupidez, não dizemos que brada aos céus, porque eles não admitem os céus, mas que testemunha e revela a pobreza mental de que padecem. Talvez neles mesmos a inteligência seja um recurso de fraqueza, produto de deficiência, porque o que se vê, o que essa inteligência produz, não lhes presta boas homenagens.

Considerar o mundo animal e a formação da ideogênese humana, a formação dos conceitos, a capacidade que tem o homem de descobrir as leis, de com elas dar a explicação das coisas, de dominar o universo, como ele dominou, considerar isso tudo como produto de uma fraqueza, como apenas fruto de uma deficiência, é o supra-sumo da estupidez.

Um dos trabalhos mais destrutivos que conhecemos modernamente consiste em criar, no cientista, a impressão de que, cientificamente, só podemos trabalhar com classes, e não podemos construir conceitos. A ciência tomar-se-ia somente protocolária, uma ciência de fichário, uma ciência apenas de eruditos, uma ciência, conseqüentemente, não criadora. Nunca tivemos tantos cientistas no mundo, mas onde estão os gênios que os séculos passados nos apresentavam e nos proporcionavam em número tão avultado? O que encontramos hoje? Pesquisadores. O número de criadores em nosso século reduz-se cada vez mais. O que modernamente está formando a ciência são apenas homens de ciência protocolar e de fichário, meros pesquisadores, observadores, homens que querem ser dominados, dirigidos por máquinas, cibernéticos. Que futuro pode haver nisso? Será apenas o domínio técnico, que é o que nós estamos conseguindo, um grande desenvolvimento na sua parte propriamente criadora.

Ora, isto não é um bom sinal; ao contrário, um sinal de que estamos invertendo a ordem, estamos perdendo no setor da ciência, um dos setores mais positivos; estamos perdendo na fase criadora, para substituí-la pela fase meramente civilizada, que tende a trabalhar apenas com os produtos daquela fase extraordinária de criações, pelas qual já passamos, o que é um perigo para a ciência e para a própria humanidade.

E donde nasce isso? Nasce, precisamente, de se pôr na mente do cientista de que ele tem de trabalhar apenas com classes, de que ele não deve pensar em conceitos, de que todas as nossas distinções são meramente aparentes, que apenas fazemos distinções segundo a estrutura da nossa mente, que esta é algo que se dá aparte da natureza, que nada tem de ver com a natureza, que a nossa mente é uma coisa que está completamente desligada da natureza, porque aquilo que somos capazes de nitidamente conceituar, nada tem que ver com a realidade.

Ora, acontece que os fatos demonstram o contrário, que quando trabalhamos com mente sã, trabalhamos com a conceituação pura, como o faz a Matemática e a Lógica, a experiência vem comprovar e vem afirmar aquilo que o homem atingiu por esses caminhos. Isto é escandaloso

naturalmente para eles, que não podem compreender como tal se dá. Alguns dizem é um acaso. Deu-se a *casualidade* de o ser humano pensar, raciocinar, construir uma série de idéias muito bem ajustadinhas, umas às outras, e a realidade, por casualidade, por um azar, inexplicavelmente se adequar às idéias, o que não é garantia nenhuma que se dê sempre assim. Passam-se os anos, e passam-se os decênios, e os séculos e as coisas continuam dando-se dentro dessa casualidade. Dentro dela, vamos observar, que existe uma conexão, e que esta está de acordo com as leis científicas, quando estão bem construídas, segundo os métodos que a filosofia ensina, quando não ofendem os princípios ontológicos nem matéticos. Verificamos deste modo que dentro desta casualidade existe uma correlação de causa e *efeito*, como se deve entender causa e *efeito*. Ora, porque não estender essa casualidade, que é racional, que é lógica, que está de acôrdo com a experiência, um pouco mais para diante e para trás? Não querem. *Acham* que nós estamos vivendo um momento do mundo que, por *casualidade*, tomou-se aparentemente causal, mas que este mundo podia não ter esta causalidade no início. Seria apenas casual, e poderão amanhã as laranjeiras ao invés de darem laranjas, a darem elefantes, e os elefantes a produzirem laranjas, e assim *sucessivamente*; uma série de modificações, que não têm nenhuma logicidade. O mais será produzido pelo menos, o negativo produzirá o *positivo*, e este, ao invés de realizar positividade, produzirá negatividade. O mundo passaria a ser o mundo da loucura. O que eles querem afirmar é que houve uma loucura antes e poderá haver uma loucura depois.

Ora, pregando idéias deste estôfo, dessa espécie, meras presunções e opiniões sem fundamentos, que se coadunam perfeitamente dentro de um hospital de alienados, estas idéias, naturalmente, acabam, com a sua reiteração, por influir em certas mentes, que também não são lá muito bem equilibradas, e que têm, assim, uma certa propensão a se adaptarem a idéias desse quilate.

Não faltarão os que sentirão um imenso prazer estético nessas idéias, e procurarão, por sua vez, divulgarem-nas.

Vamos fazer uma pequena explanação sobre um tema tão singelo, tão simples dentro da ciência, porque a nossa intenção, com a Matese, é também a de construir a linguagem que possa unir o cientista ao filósofo, que possa permitir que aquele filósofo e que este faça ciência, sem que um seja elemento perturbador do outro, sem que o cientista venha dizer asnicês na filosofia e o filósofo tolíces na ciência; quer dizer, encontrando-se a linguagem comum, entendendo-se mutuamente, eles possam cooperar, porque tanto a Ciência como a Filosofia pretendem dar ao homem o conhecimento das coisas e também o domínio, porque, sem o conhecimento, o homem não poderá dominá-las, dar o saber com o poder. A Ciência lhe dará o poder e a Filosofia o saber. Juntando-as, o homem será cada vez mais sábio, e cada vez mais poderoso. Se partirmos da análise dos acidentes, que correspondem aos entes singulares, aos entes da nossa experiência, o cientista verificará quais são os que pertencem a este ser

singular, e se conhecer um pouquinho de Lógica, saberá evitar confundí-los com os específicos e genéricos.

Saberá, por exemplo, o que acontece com esta gota d'água, e não confundirá o que está acontecendo com ela, enquanto gota d'água, com este pedaço de ferro, enquanto é ferro. Assim, ele ascenderá das singularidades e do que pertence à singularidade até alcançar a generalidade. A dureza ele sente que é comum nestes seres todos que resistem ao tato; também a fluidez, a permeabilidade, a plasticidade, e todos os conceitos que indicam, *depois*, as chamadas propriedades da matéria.

Irá construí-los, porque percebe que os seres corpóreos mostram que têm em comum aspectos que fundamentam essas conceituações, cujo testemunho é dado pelos próprios seres da sua experiência. Ele sabe que a fluidez e a dureza não são entes subsistentes de per si; ele sabe que é algo que se dá nas coisas fluas ou nas coisas duras, e ao verificar que singulares da mesma espécie apresentam as mesmas accidências, ele, se for homem metódico e inteligente, e se usar ainda da Lógica, a pouco e pouco saberá distinguir quais os acidentes que pertencem ao indivíduo e quais os próprios da espécie, à qual pertence este ou aquele indivíduo.

Ele verá que a dureza é alguma coisa que acontece com seres materiais, e não é uma coisa que apenas acontece com este indivíduo. Com este pode acontecer este tipo de dureza ou aquele, que ele vai classificar neste ou naquele grau, ou com esta espécie de material, de ferro, de água, neste ou naquele estado, seja lá qual for. Verificará as coisas que acontecem com o indivíduo, como esta gota d'água, que está irisada, com uma suja gota d'água qualquer, de um pântano. Ele sabe que há nas duas gotas d'água aspectos que são acidentais, de uma e de outra, e não da espécie *água*, ou a fórmula ou estado da água em gota. E tomando a espécie, que é algo representado por um indivíduo, com a água, como o ferro, que tem um indivíduo que o seja, que é *espécie especialíssima* da lógica positiva, da lógica concreta, da lógica perene, da lógica que atravessa os séculos, a espécie que, por sua vez, contenha esta, a espécie superior, que subordina esta *espécie especialíssima*, que se refere às coisas da nossa experiência, esta já não tem o indivíduo que a seja, porque o mineral, por exemplo, seria uma espécie que contém, como sub-espécies, a água, o ferro, etc.

Não tem um indivíduo que a represente "ali vai o mineral", mas, sim: "ali vai um ser que é mineral".

A espécie especialíssima é aquela que tem indivíduos que a representam, Como o cavalo. Mas esta espécie ainda tem um representante para ela, que podemos perceber na nossa experiência. Mas a outra já não tem um ser subjetivamente que a represente, porque mineral nós predicamos incompletamente dos seres, que são, especificamente, isto ou aquilo, porque, sabemos, o gênero predica-se incompletamente da essência, e a espécie predica-se completamente (qüididamente) da essência.

Estas espécies, que contêm as espécies especialíssimas, são gêneros, e estes, por sua vez, são espécies em relação a outro gênero, que os contenham, como o corpo, que é gênero de mineral, e mineral, que é gênero de água.

Deste modo, não sendo *espécie especialíssima*, pode ser considerada como gênero em relação às espécies inferiores, e como espécie em relação às superiores. Compreende-se, desde logo, que gênero e espécie são entes de razão, mas podem ter fundamento nas coisas.

E quando são bem construídos, eles devem ter um fundamento nas coisas, como tem o mineral, por exemplo, em relação ao que é assim chamado. Como entes de razão, a sua existência está na mente humana, na mente de quem concebe. Um ser inteligente também pode concebê-los, e o Ser Supremo, sendo omnisapiente, deve contê-los na sua inteligência. Serão pensamentos dele, sem deixarem de ter uma base real, que é dada pela referência das coisas que elas classificam. Essas classificações, na Lógica, não são arbitrárias, nem se fundam em acidentes do indivíduo, como querem certas classificações, mas acidentes que pertencem a todos os indivíduos, e que pertencem à espécie ou ao gênero.

Verifica-se, assim, que a ciência natural alcança, em suas classificações, até as propriedades específicas e genéricas, as quais pertencem ao indivíduo, poque tudo quanto se dá na espécie, também é do indivíduo que lhe pertence, mas nem tudo o que é do indivíduo pertence à espécie que ele contém e, conseqüentemente, atualiza-se no indivíduo, o que é genérico, ou é possível pelo menos de atualizar-se, como o que é próprio. Este pode não atualizar-se.

É evidente que tudo quanto é da espécie ou do gênero deve ser atual no indivíduo ou na espécie subordinada, mas tudo quanto é *da essência*, por ser dela, não é necessariamente atual, *como* as propriedades, pois nem todas se atualizam.

Todo trabalho de classificação científica, que for honesta e retamente conduzida, tende a alcançar a nítida distinção entre as propriedades específicas, as que se atualizam e também aquelas que nem sempre se atualizam, mas que podem atualizar-se, como o ser gramático no homem. Por outro lado, não se pode confundir o que é diferença específica, que é o que completa o gênero, e vai determinar a espécie, com o que constitui as propriedades.

O estudo do "Isagoge" de Porfírio, cuja edição fizemos comentada, deve ser constante, porque são examinadas ali os cinco *praedicabilia*, nos quais estão classificados todos os nossos conceitos, quer sujeitos, quer predicados do juízo. Todos eles são classificados num daqueles cinco predicamentos, e conforme a sua classificação obedecem às leis que regem os predicamentos, aos *logoi*, que os regem, de maneira que há necessidade da revisão, sempre constante, dessa obra. Se se mantêm presente aquelas classificações e aquelas regras, não é difícil, depois, classificar bem a natureza, como necessita fazê-lo o cientista, porque a Ciência, em grande parte, tem a função classificatória, função importantíssima, sem a qual ela não pode trabalhar. Imagine-se o que acontecerá se a ciência prosseguir tomando o mundo apenas dentro da

confusão e do primarismo das nossas meras classes (como alguns desejam e fazem), incluindo-as apenas em conjuntos sob dados eventuais, sem preocupação de encontrar e descobrir os nexos íntimos que os teorizaram, nem as razões que justifiquem tais classes, sem ter uma visão em profundidade do nosso mundo, sem buscar as conceituações, os gêneros e espécies. A ciência¹¹ construirá apenas um *acervum* de fatos heterogêneos, e à proporção que o faça deixará de ser ciência para ser mera *empíria*. Então não haverá necessidade mais do que ter o cientista capacidade de classificar. Portanto, não se pode confundir o que é diferença específica, que completa o gênero e determina a espécie, com as propriedades, que são accidências genéricas ou específicas.

Ora, realmente, o campo da ciência, como ela é entendida hoje, vai até às propriedades. Ela parte dos acidentes e, indutivamente, alcança as propriedades, o que lhe permite, então, classificar, específica e genericamente, os entes. Mas a espécie, como o gênero, são definidos na Ciência, é claro, pelas propriedades apenas, porque é só até onde aquela tem alcançado, enquanto o filósofo penetra no gênero e na espécie, o que não é impedido ao cientista, desde que tenha bases filosóficas seguras. Assim, a Ciência classifica também os indivíduos por seus acidentes, como classifica as raças humanas.

A Filosofia não pode satisfazer-se com a definição que permaneça apenas nas propriedades; ela busca as diferenças específicas, e sabe que são estas que caracterizam e determinam a espécie no gênero. *Bste*, por sua vez, é espécie de outro gênero, e é determinado, também, por sua diferença específica, e esse gênero é espécie de um gênero superior, até que cheguemos àqueles gêneros que não são mais espécies de nenhum outro gênero, que são os gêneros supremos, os *summa genera* dos escolásticos, o que Aristóteles chamava de *categorias*,

As categorias são os gêneros que já não são espécies de outro gênero. Assim como a espécie especialíssima não é mais gênero de coisa alguma, e termina como espécie, também há gêneros que terminam como gêneros; não são mais espécies de outros gêneros. Essa operação de ascender e de descer, de ascender aos superiores e descer aos inferiores, também se dá na subordinação, como vimos. É o que se chama *via ascendente* e *via descendente*, e é um dos métodos expostos na Dialética Concreta para que se realize bons estudos matéticos e também filosóficos e científicos.

* * *

¹¹ Permanecendo a Ciência apenas na classificação, sem teorização, como é a tendência moderna, em breve sucederá o seguinte: No estado atual em que estamos, em que as teorizações do século XIX e XX ainda predominam, podem os cientistas ter certa segurança na explicação e compreensão dos fatos científicos. Com o decorrer do tempo, a falta de novas teorizações colocará o cientista, em face de novas descobertas insólitas, numa situação de perplexidade, e a ciência se reduzirá a um artesanato de técnicos, sem maiores perspectivas, com a ameaça de uma paralização do progresso científico. Ora, tal se deu na Idade Média, até o advento da cultura e da teorização grega e árabe, através das informações obtidas pelos grandes sábios de Portugal e Espanha, que tinham contato com os grandes sábios árabes e judeus e, sobretudo, os mercadores, que lhes traziam obras gregas, desconhecidas no Ocidente.

Vimos, ao examinar os princípios, que a causa é também princípio de alguma coisa, mas é um princípio distinto de qualquer outro, princípio do qual alguma coisa *depende realmente* para ser o que a coisa é. Esta dependência real e essencial do que se chama efeito para a sua causa foi esquecida por autores modernos que combatem o princípio de causalidade e que, como Hume, quiseram reduzi-lo apenas ao esquema de anterioridade -e posterioridade, tremenda, séria e triste confusão, porque é esta maneira de entender um modo infantil de conceber causa e efeito.

A primeira concepção de causalidade que a criança faz é esta, a de Hume, que reverteu, regressou a uma situação primária, e lançou uma concepção de causa e efeito que foi o gozo, a satisfação, e provocou frenesi em certos filósofos de então e nos posteriores. Mas que alegria, que entusiasmo, que festa fizeram ao descobrirem esta nova concepção. Era a última palavra da maturidade do pensamento humano.

Na verdade, estavam apenas saudando e rejubilando-se com o recuo do pensamento humano a uma aderência infantil, a uma forma infantil de pensar e de julgar as coisas. Piaget mostrou isto muito bem e, no livro que trata da formação do conceito de causalidade na criança, ele, fundado na experiência infantil, observou, anotou (através de seus auxiliares, pois todo o seu trabalho foi de equipe, dirigida por ele), verificou que este conceito é um conceito infantil.

Esta a razão por que chamamos às vezes de paleofilosofia a esse filosofar, pois queremos nos referir a essa pseudo-filosofia moderna, que é um retorno ao homem da caverna, Como se, subitamente, a nossa sociedade fosse invadida por um grupo de bárbaros, cheios da convicção da sua superioridade, que nos trouxessem aquelas idéias infantis da humanidade, aquelas concepções primárias, afirmando haverem chegado ao ápice do conhecimento, haverem superado tudo quando fora feito até então. Pois bem, este aspecto da dependência real e essencial do efeito à causa é o que é fundamental no princípio de causalidade.

Ora, vimos que a afirmação é princípio da afirmação, e a negação é princípio da negação. Também a afirmação é causa da afirmação, também a negação é causa da negação, porque a causa também pode ser deficiente, a causa também pode tirar ao invés de infundir o ser, porque o negativo depende, essencialmente, do negativo para ser negativo, para poder testemunhar-se como negativo. No complexo causa e efeito podemos tomar três modos, por exemplo: *logicamente*, causa e efeito, como entes de razão, são correlativos; pertencem ambos à categoria da relação, e ao campo das categorias de Aristóteles, da qual não são espécies. A causa só é causa, quando é capaz de produzir um efeito, e o efeito só é efeito, enquanto produzido por uma causa. De maneira que a correlação é evidente, pois causa e efeito pertencem à categoria da relação. Logicamente são entes de razão, são categorias, são gêneros.

Ontologicamente, o efeito, por exemplo, depende essencial e realmente, para ser, de outro ou outros, que são naturalmente a sua causa. O *logos* do complexo causa e efeito é a dependência

real e essencial, e *onticamente*, quando se diz que esta coisa e aquela é causa ou efeito, é porque realmente desempenharam esses papéis; isto é, que uma produz a outra que é produzida.

Aristóteles, como sabemos, classificou, fundamentalmente, as causas em quatro: a *eficiente*, a *formal*, a *material* e a *final*, e ele, ao fazer esta classificação, fundou-se na experiência, porque se observarmos como ele concebia esses quatro conceitos, veremos que nada mais precisou do que observar a própria experiência para atingir a essa classificação.

A matéria, para ele, é aquilo do qual, intrinsecamente incorporado, é constituída a parte intrínseca da coisa, a tectônica da coisa; com isto se faz alguma coisa. A forma é a causa intrínseca, que dá ser ou o pelo qual a coisa é o que ela é. Essas duas causas são intrínsecas ao ser finito, ao ser material ao ser hilético. Formam as duas estruturas da tectônica de todo ser finito. Uma constitui a estrutura hilética, que é a material; e a outra, a formal, constitui a estrutura eidética.

A causa eficiente já é uma causa extrínseca à coisa: é a que dá a forma à matéria, é a que informa a matéria, realiza a sua informação, e a causa final é aquela que é a primeira na intenção do agente, pelo qual este informa a matéria para que ela tenda para alguma coisa. Naturalmente, que se deve exigir não que a causa final seja sempre uma causa consciente, uma causa inteligente. Pode haver causas finais não inteligentes. A macieira tende a dar frutos; todas as suas operações são tendentes a atingir algum fim.

Os seres finitos, como eles sucedem, como eles percorrem uma via, passam de um *terminus a quo* a um *terminus ad quem*, de um ponto de partida para um ponto de chegada, o fim para onde pendem. E a meta para onde tende o ser finito, e esta meta pode ser próxima ou remota; a finalidade pode ser mais próxima ou mais remota. Essas são as finalidades, que são intrínsecas ao próprio ser, ao lado de outras finalidades extrínsecas, sobre as quais já tratamos.

Para ele, a mais importante das causas, e a que é causa por excelência, já que todas as outras se dizem causa em relação a ela, é a causa eficiente, a causa que faz; é o agente que realiza alguma coisa. A causa eficiente e a causa final são causas extrínsecas ou externas ao efeito. Temos o outro no qual a causa influi, por si, ser ao qual chamamos efeito.

Assim as coisas finitas, antes de existirem, preexistem *em* suas causas, mas depois de existirem, existem *por* suas causas.

Todas as causas são, conseqüentemente, princípios, porque as coisas principiam nelas, não são, porém, meros princípios, por isso a causa é uma espécie de princípio; tem a sua diferença específica. De todos os conceitos de causa, o que preconizamos na "Filosofia Concreta" é o

seguinte: causa é aquilo do qual algo depende, real e essencialmente, para ser, ou mais precisamente ainda, causa é um princípio que infunde, real e essencialmente, o ser em outro.

Ora, depender em seu ser de outro é propriamente ter um ser distinto daquele, e participado do que de algum modo flue do ser daquele que é causa. A relação de dependência real é, portanto, fundamental entre causa e efeito.

Já vimos que a oposição entre causa e efeito é uma oposição correlativa; portanto, é uma oposição que se dá entre *ens et ens*, e não entre *ens et nos ens*; quer dizer, entre ser e ser, entre ente e ente, no qual um é positivo e o outro também, formando uma relação um com o outro; a afirmação de um implica a afirmação de outro; a causa é a causa do efeito, o efeito é o efeito da sua causa.

Conseqüentemente, causa e efeito são espécies de relação e classificam-se, nas categorias, na categoria de relação, e não é possível ter outra classificação. Ora, como toda relação é acidental, conseqüentemente causa e efeito são acidentais, mas como a relação não é um acidente necessário, porque os acidentes necessários, segundo Aristóteles, são apenas a qualidade e a quantidade, causa e efeito não são necessários, mas, sim, apenas hipoteticamente necessários, não simplesmente necessários.

Como não são acidentes absolutos, não pertencem, portanto, à intrinsecidade da coisa, mas pertencem à sua extrinsecidade. Portanto, a causa só é causa quando dela dimana um efeito, e este só é efeito, quando é dimanado de uma causa.

Para Aristóteles, como para toda filosofia positiva e concreta do ocidente, a causa final e a causa eficiente são causas extrínsecas, enquanto a formal e a material são intrínsecas, porque a coisa efetuada é necessariamente finita, é feita, e ela tem, conseqüentemente, na sua tectônica, a estrutura hilética e a estrutura eidética, que são as duas causas que vão constituir-la como ser.

A estas causas, que constituem a intrinsecidade do ser, nós chamamos de *emergentes*, porque elas *emergem*, vêm à margem do ser, constituem a sua natureza; e as causas extrínsecas ao ser, como a eficiente e a final, chamamos de causas *predisponentes*, porque elas antecedem ao ente, mas predispoem-no a ser o que é, já que a causa final é primeira na intenção e última na execução, e a causa eficiente tem de certo modo de anteceder ao seu efeito, não enquanto causa, como já vimos, mas enquanto agente.

Não se deve confundir causas predisponentes com a predisponência em geral, pois esta, além de anteceder, acompanha e sucede ao ente efetuada. A predisponência inclui, assim, todo o envoltório do ser, todo o ambiente circunstancial, o qual atua através da perduração deste, segundo a proporcionalidade que pertence, tanto ao atuante como ao atuado.

No clássico exemplo aristotélico, o oleiro é a causa eficiente do vaso que ele faz. Ele dá à argila, que é a matéria, a forma do vaso, que é *educcida* daquela, pois a argila tem a potência subjetiva suficiente para receber a forma accidental de vaso, já que esta forma pertence à categoria da qualidade, tornando-a, conseqüentemente, apta a envasar líquidos.

Aristóteles definia causa eficiente do seguinte modo: aquilo de onde provém o primeiro princípio da mutação ou da quietude. Os escolásticos realizaram, depois, sobre esses estudos de Aristóteles, uma análise exaustiva e em profundidade, e chegaram a diversas interpretações, cujos resultados mais importantes vamos sintetizar a seguir. Como Aristóteles dá como gênero da definição um termo equívoco como *de onde*, como vimos, foi proposto com mais precisão o de *princípio essencial*. Chegar-se-ia, assim, com maior precisão, a este enunciado, não ainda definitivo, porque chegaremos a um melhor: "a causa eficiente é um princípio essencial de que primariamente provém, ou pelo qual se produz a mutação ou a quietude".

Esse enunciado, é fácil ver-se, é apenas uma maneira mais precisa de expor o que havia sido proposto por Aristóteles. Mas surgiram várias dificuldades teóricas. Em primeiro lugar, essa definição também não se adequaria a outras causas, como a formal e a material, porque se a expressão *primariamente* pode excluir a Causa formal, não exclui a material, pois esta é exigida, primariamente, como a causa eficiente, pois sem a matéria, como poderia atuar a causa eficiente? Alguns respondem, contudo, dizendo que, de qualquer forma, a causa eficiente tem sempre a primazia, porque a matéria, de qualquer modo, tem de ser produzida por uma causa eficiente, porque aquela não tem uma preexistência de per si. Mas se acaso a matéria fosse ingenerável, fosse *a se*, neste caso este argumento perderia toda a sua força. Temos que procurar outro. Contudo, essa definição excluiria a causa eficiente segunda. Há uma causa eficiente segunda, e esta já não tem mais a primazia, se, na realidade, a causa eficiente e a causa material são simultâneas, tanto na realidade, na onticidade, na ordem lógica e também na ordem ontológica.

A causa eficiente tem prioridade, porque é verdade que, porque opera o agente, sofre o paciente, e não porque sofre o paciente opera o agente, nem o agente opera porque o paciente sofre. Verifica-se, porém, que a causa eficiente é um princípio extrínseco, enquanto que a matéria é um princípio intrínseco.

Portanto, para haver maior precisão, a definição deveria ser esta: "a causa eficiente é um princípio essencial e extrínseco, pelo qual se realiza, primariamente, a mutação". Mas, apesar dessa definição parecer muito precisa, vamos encontrar nela uma terceira dificuldade, pois essa definição também serviria para a causa final, e até de modo melhor para esta, já que a causa eficiente só atua movida para um fim, porque um atuar, que não tenda para algo, seria um não atuar, porque nada realizaria, não teria nem um termo de realização e, neste caso, então, o fim não teria prioridade sobre a causa eficiente.

Ademais, esta definição não abarca todas as causas eficientes, pois não se aplica à causa instrumental, que também é uma causa eficiente, já que o instrumento não opera se não é movido, exigindo, portanto, um agente anterior, não cabendo à instrumental, desse modo, essa definição, pois ela não procederia, primariamente, um movimento, já que exige um agente que a movimente.

Também essa definição não se aplicaria à eficiente principal, a que vai mover a causa instrumental, como é a causa eficiente criadora, porque, na criação, não há mutação. Poder-se-ia, então, dizer que o termo *primariamente* se diz em relação ao movimento, e não na ordem das causas, uma causa instrumental atua, *primariamente*, em relação ao movimento que dela decorre. Assim também numa causa eficiente segunda, dar-se-ia o mesmo. Contudo, se a definição for mudada e realizada com mais precisão, incluirá todas as espécies de causa eficiente.

Propomos esta definição "*causa eficiente é um princípio essencial extrínseco, pelo qual se realiza, primariamente, uma ação.*"

A substituição do termo *mutação* por *ação* resolve o problema, porque a criação é uma ação e não uma mutação. O Ser Supremo não se muda porque cria. Mas, ainda alguns autores apresentam outra dificuldade, e acusariam essa definição de conter o definido, já que eficiência é tender para a ação. Mas vejamos: a causa é um correlativo do efeito, e os correlativos não se definem um sem o outro. A ação realiza-se no efetuado, que é efetuado pela ação, pois o efeito procede da causa eficiente pela ação, já que toda causa eficiente, enquanto atualmente eficiente, realiza uma ação, pela qual se efetua o efeito. Neste caso, a correlação está mantida, existindo um correlativo. Não podemos definir um sem o outro. A forma e a matéria não causam pela ação, mas pela união formal e intrínseca, enquanto há causa eficiente, causa mediante uma ação, que dele procede e que efectua o efeito, que é, em suma, a própria ação, não constituindo, porém, a intrínsecidade.

Deste modo, esta última definição não só inclui a de Aristóteles, como é mais precisa que aquela, e evita as dificuldades apontadas. Repetimos a definição: "*causa eficiente é um princípio essencial extrínseco, pelo qual se realiza, primariamente, uma ação.*" Com esta definição, evitamos as dificuldades anteriores e as que possam surgir, apresentadas por alguns, que diriam que estamos pondo na definição o próprio definido, e que, por isto, não estaríamos fazendo uma definição perfeita.

Causa e efeito são correlativos, e os correlativos não se definem um sem o outro. É normal que tivéssemos que pôr aqui a eficiência no sentido do que tende para a ação, porque o tender para a ação é a eficiência, já que não pode haver uma eficiência que não tenda para uma ação, como não pode haver um tender para a ação que não seja uma eficiência. Um implica, necessariamente, o outro. A eficiência é a eficiência que tende para a ação, e o tender para a ação é o

tender para a ação da eficiência. Conseqüentemente, a nossa definição obedece aos princípios lógicos, e é perfeita, e substituindo pelo termo *ação* o termo *mutação* da definição aristotélica, incluímos, nesta definição, também a criação, porque, nesta, não pode haver uma mutação do ser, não é produto de uma mutação do Ser Supremo. É apenas uma ação que aquele realiza, a deste modo fugimos, com esta definição, de todas as aporias apresentadas¹².

CAPÍTULO XXII

CAUSA EFICIENTE - PRIVAÇÃO - DESTRUIÇÃO

Como nada pode fazer passar a si mesmo do não-ser ao ser, porque já seria efetivamente antes de ser, como foi exposto anteriormente, tudo quanto vem a ser exige uma causa de sua criação, porque é um ser finito. Por ser um ente finito, por ser um ente contingente, a causa, que realiza esta passagem do não-ser ao ser, tomou o nome geral de *causa eficiente* a causa *que faz*.

A precisão lógica, ontológica e matética é matéria naturalmente bastante difícil, o que exige paciência e aplicação no seu exame, pois que muitas controvérsias surgiram aqui.

Sintetizamos a polêmica em torno das diversas definições, e apresentamos a nossa, que evita todas as aporias que foram apresentadas até então. Vimos que a causa eficiente é, de certo modo, a causa principal, porque todas as outras causas dizem-se em relação a ela, da mesma forma que não era de admirar que a ciência moderna, de Galileu para cá, considerasse a causa eficiente como a causa principal, desinteressando-se até certo ponto, e com razão, das outras causas, porque estas pertencem mais propriamente ao campo da Filosofia do que ao da Ciência.

Supondo-se que exista, na realidade, esse gênero de causa, impõe-se precisar em que consiste a sua causalidade, e quais são os requisitos imprescindíveis para que ela possa causar. Examinemos, primeiramente, o que tem ela de comum (porque há várias espécies de causa eficiente) com as outras, e o que cada uma tem em particular de diferente.

A causa eficiente pode ser *essencial* ou *acidental*; a essencial é aquela da qual depende diretamente um efeito; acidental, aquela que está acidentalmente unida ao princípio essencial da causação. Quando um médico medica, ele é causa eficiente e essencial da medicação, mas quando um médico edifica, então se diz que é causa eficiente acidental da edificação, porque a

¹² Será um erro de quem julgar que apenas substituímos a palavra ação pela mutação. Assim seria se fossem univocas, e se toda ação fosse uma mutação. Este, aliás, é o erro fundamental de toda posição materialista, na qual se inclui o panteísmo primário, que admite mutações acidentais e até substanciais no Ser primeiro, fonte e origem de todos os outros.

medicação decorre da essência do médico, mas a edificação não. De forma que só a análise em concreto pode nos facilitar a distinção entre a causa eficiente essencial e a causa eficiente accidental. Assim o Ser Supremo, como criador, é uma causa eficiente essencial, porque criar é da sua essência.

Outra divisão é a que se dá entre causa eficiente principal e instrumental. Esses dois conceitos estão eivados de muitas ambigüidades. Vamos procurar dar-lhes a precisão que a Matese nos pode oferecer.

A causa eficiente principal é aquela que realiza a ação e o efeito, e a instrumental é o *supósito* pelo qual a primeira, a causa eficiente principal, realiza aquele efeito. Assim, a causa eficiente instrumental é toda causa eficiente empregada como meio para realizar a ação. Esta decorre da eficiente principal. Mas ainda assim julgamos que há uma certa obscuridade nesta divisão.

A causa eficiente principal é aquela que, propriamente e por próprio influxo, *influi* no efeito ou na forma constitutiva do efeito; portanto, a causa que influi imediatamente na forma, será causa principal e não a instrumental, já que esta influirá segundo a intencionalidade da principal. A instrumental opera movida por outra, enquanto a principal opera sem necessidade de ser movida por outra.

Contudo, não se deve exigir absoluta independência da causa eficiente principal, nem também se deve concluir que uma causa instrumental seja totalmente dependente da outra. O que caracteriza propriamente a causa instrumental é ser ela empregada por outra para esta atuar, e principal será o suposto atuante, enquanto tem poder para atuar por si mesma. O instrumento opera em virtude do agente principal.

Conseqüentemente, uma causa eficiente será instrumental enquanto opera por virtude de um agente, que será a causa principal.

Concluimos que estas distinções, que ora fazemos, são as que dão maior nitidez em torno do tema, que está cheio de ambigüidades.

Vejamos: a nossa ciência seria uma causa eficiente instrumental, o nosso entendimento a causa eficiente principal. Nós, por meio da nossa ciência, das nossas esquematizações, atuamos para conhecer as coisas. Ora, não podemos pôr nossa ciência numa total e absoluta dependência de nosso entendimento porque ela é também constituída das revelações que as coisas nos oferecem. Ela não é absolutamente independente, mas de certo modo depende, porque, sem nosso entendimento, não é absolutamente independente também da causa instrumental, porque, para atuar, necessita dela, do acervo do nosso saber. De maneira que assim ressalvamos uma certa independência, e a dependência que tem de existir entre ambas.

Damos o caráter de causa eficiente principal ao nosso entendimento, e de causa eficiente instrumental ao nosso saber. De modo algum estamos criando aqui uma ambigüidade, mas, sim, tornando claro o de que tratávamos.

Outra distinção que se pode fazer entre as causas eficientes é a seguinte: *causa eficiente unívoca*, e *causa eficiente equívoca*. A causa eficiente *unívoca* é a que, ao operar, realiza um efeito, que lhe é semelhante; a causa *equívoca*, ao contrário. Assim o pai é causa unívoca do filho, porque este é semelhante a ele. Mas o esfriamento, por exemplo, seria uma causa equívoca da chuva. O esfriamento levaria à concentração das gotículas de água, e provocaria a queda da água.

Os escolásticos, e o faziam mais por erudição, diziam que a causa principal que opera, causa eficiente principal, é chamada ou *ut quod*, *o que*, a causa que é princípio principal da operação, chamada *causa principal*, ou a *quo*, *pela qual*, a forma pela qual opera, enquanto a primeira é o todo que opera em forma e matéria. São definições puramente eruditas. O princípio *ut quod*, com o qual alguma coisa opera, tem de ser a sua forma, porque nós sabemos que um ente opera em proporção à sua forma, pois são adágios filosóficos: que a "operação segue-se ao ser", "cada ser opera segundo o que ele é". Não se pode operar além de si mesmo, porque, do contrário, seria sobrenatural a sua operação. Então ele necessitaria de um suprimento, dado por um ser superior para poder operar de modo distinto de sua natureza: portanto, a forma tem de ser, necessariamente, o princípio *quo*, o princípio *pelo qual* o operante opera.

Assim o ser opera com o seu ser, tomado em toda a sua totalidade, *ut quod*, como diria um escolástico, mas seu modo de operar será segundo a sua forma. Então seria *a quo*. Assim fica clareado o que se pretende nesta distinção feita pelos escolásticos. *Ut quod* refere-se ao ser em toda a sua totalidade, em seu operar, e *a quo* ao modo de operar proporcionado à forma desse ser.

Mas a forma não atua como forma, ela atua pelos seus acidentes. Esses acidentes são um instrumento na produção do efeito.

De que modo os acidentes são instrumentos? É uma pergunta bem justa. Será que eles são induzidos da forma, imediatamente? Ou por que opera, dispondo meios para a introdução de tal forma?

Os acidentes, por si sós, não poderiam criar uma substância, pois seu ser consiste apenas num *in esse*, como sabemos, num ser outro em outro. A educação da nova substância far-se-á pela ação desta, por meio dos acidentes como instrumentos; portanto, *a forma atua por meio de seus acidentes, que são os seus instrumentos de atuação*.

A faculdade ativa de uma substância é um acidente desta. Sabemos que Aristóteles classifica a faculdade ativa na categoria da qualidade, e procedeu bem. Portanto, de certo modo é distinta

da substância, mas inerente a esta. Se há acidentes, que são capazes de produzir outros, há acidentes que não o são.

Dos acidentes, que são capazes de produzi-los, apenas as qualidades podem fazê-lo. Contudo, nem todas as espécies de qualidades. Assim, um empuxe, que é qualitativo, é capaz de produzir a deslocação de alguma coisa. A matéria, como causa, não pode existir anteriormente a todos os efeitos, mas apenas potencialmente a alguns, ainda não atualizados, porque se ela existisse anteriormente a todos os efeitos, teríamos, então, a matéria prima como *quod*, isto é, onticamente dando-se, e esta leva a uma série de aporias.

É verdade que, na Escolástica, há posições que admitem a possibilidade de uma *hylan*; quer dizer, de uma matéria prima neutra, *primo-prima*, que antecederia a todos os efeitos; uma matéria prima que estaria de certo modo em ato, o que é tema controverso, e que será por nós examinado oportunamente.

A causa particular e unívoca pode produzir vários efeitos distintos numericamente. Porque, sendo unívoca, produz efeitos semelhantes, e eles o serão, enquanto tomados especificamente; os indivíduos só serão distintos numericamente. Mas a causa equívoca pode produzi-los também diversos em espécie. Porque, como vimos, a causa equívoca é aquela que produz efeitos, que podem ser e são especificamente distintos dela. A causa unívoca de uma espécie está determinada a fazer o efeito de uma só espécie; a equívoca, não.

Nenhum efeito depende essencialmente de uma causa equívoca' com excepção do Ser Supremo, que é causa primeira de todos os seres, como é aceito no criacionismo.

A imperfeição está no efeito, porque a limitação é modal no limitado.

Não há poder para realizar o impossível, porque a realização deste seria a realização de nada, porque sendo o impossível nada, realizá-lo é nada realizar, nada. Portanto, haveria uma *contradictio in adjectis*. Se falamos num poder de realizar o impossível, temos de distinguir o impossível que é impossível relativo (*secundum quid*) de o simplesmente impossível (*simpliciter*). O impossível *simpliciter* é aquele que está eivado de contradição formal intrínseca. Esse impossível é irrealizável de todo o sempre, porque a sua realização é impossível, por haver contradição formal intrínseca. Mas o impossível relativo como a impossibilidade de nascer um segundo filho de Napoleão indica a impossibilidade segundo uma relação, porque seria impossível que hoje tal aconteça, embora não fosse impossível enquanto Napoleão existia. Assim esta impossibilidade hoje é irrealizável, porque haveria uma atual *contradictio in adjectis*. Porque se ela é impossível, isto é não tem aptidão para ser, como ela poderia ser?

É impossível a anterioridade do efeito à causa, porque, neste caso, o efeito seria a causa de si mesma, e daí se extrairiam inúmeras incongruências. Na concepção de um eterno retorno, na concepção do *ciclo*, que defendem alguns filósofos, estes afirmam uma série de causas e efeitos, e que, depois, retornariam, de modo que os efeitos acabariam por se tornarem a causa de outros efeitos iguais, e assim sucessivamente.

Esta concepção apenas surge por uma deficiência da nossa mente. Tentando com ela resolver certas aporias oferece soluções um tanto infantis, porque, na verdade, a solução do retorno, termina por admitir uma série de causas, que acabam causando a si mesmas. Esta concepção está eivada de aderências infantis, e é também uma das maneiras bárbaras de filosofar.

Uma causa segunda só é tal, enquanto não tem nenhuma virtude que não provenha ou dependa da causa primeira, da qual recebe o ser e que a conserva, cuja ação implica o afluxo atual e imediato da causa primeira. O que caracteriza, então, a causa segunda? É segunda quando toda e qualquer virtude, que ela tenha, provenha ou dependa da causa primeira, da qual recebe esta virtude, e inclui, de qualquer forma, a sua ação como causa, a presença do influxo atual e imediato da causa primeira, sem a qual a segunda não funciona. Portanto, só podemos classificar como causa segunda aquela que recebe o seu poder de causar de outra causa, que seria a causa primeira. Não pode um efeito, enquanto tal, ser mais perfeito que as concausas que o produzem.

No entanto, tomado separadamente, o efeito pode ser superior, ter uma perfectibilização superior em relação a uma ou outra causa.

Assim, a causa instrumental pode ser menos nobre; não, porém, a Causa principal.

O efeito não pode superar em perfeição a todas as causas, tomadas conjuntamente como causantes em ato. Porque se o efeito tivesse mais perfeição do que o conjunto das suas causas causantes em ato, este suprimento de perfeição, não vindo de suas causas, teria de provir do próprio efeito, e então seria ele causa de si mesmo, o que seria absurdo, ou proviria do nada, o que também seria absurdo, ou seria um suprimento dado por um outro ser, que contivesse essa perfeição, o qual seria a causa. De maneira que, de modo algum, podemos chegar à conclusão de que o efeito supera as suas causas.

Tomando causa em sentido *coletivo*, podemos dizer que elas podem superar o efeito. As causas podem ter mais perfeição do que os seus efeitos, podem ser iguais ao efeito, mas jamais podem ser perfectivamente inferiores a seus efeitos. Agora uma causa, tomada isoladamente, sim. No homem, por exemplo, a causa corpórea animal, que o constitui, não tem a perfectibilidade do homem no seu conjunto, mas este não é mais perfeito que o conjunto de suas causas emergentes e predisponentes.

Causa e efeito são correlativos, e as coisas correlativas são simultâneas no tempo, como simultâneas na natureza. Mas, note-se bem, a simultaneidade, que se exige nos correlativos, é, pelo menos, a de um instante, um instante desta simultaneidade. Assim o pai só é pai quando gesta o filho, mas o pai, materialmente, antecede o filho, não, porém, formalmente enquanto pai, mas só como homem.

Se a causa está em ato, quando é causa, ela existe; existe ao mesmo tempo que o efeito em ato. De certo modo, quando a causa está em ato, o efeito também está em ato; porque são, correlativos, tem de haver, pelo menos, um instante em que os dois são simultâneos. Existem simultaneamente no tempo.

Não há necessidade de que existam na natureza, porque a causa é correlativa, enquanto está causando, mas o que a compõe pode não ser da mesma natureza do outro, como vimos nas causas equívocas, o que a distingue da correlação de pai e filho, porque a natureza é a mesma. A causa tem prioridade de natureza sobre o efeito, porque este depende daquela natureza, e a causa não depende daquele.

Vimos que a causa não é causa porque há o efeito; não é porque há um efeito que há a causa, pois a causa realiza o efeito. A causa material, por exemplo, só pode ser chamada de causa desta ou daquela coisa, enquanto é causa material desta ou daquela coisa. Ela tem uma prioridade sobre o efeito, porque vai receber uma informação. Ela só é causa material desta coisa, quando ela está informada pela forma dessa coisa, de maneira que tem, de certo modo, uma anterioridade, mas só poderá chamar-se essa matéria como causa, enquanto ela é causa dessa coisa. A causa, pois, pode ser considerada em potência, quando não é simultaneamente com o efeito, e é anterior ao mesmo. Assim o homem pode ser pai em potência, mas quando for pai em ato, ele o será simultaneamente com o filho.

ADAGIOS SOBRE CAUSAS E EFEITOS

Aristóteles oferece um adágio que diz o seguinte: "a causa é anterior por natureza a seu efeito". Este adágio é válido se se considera a causa em potência, em ato primeiro, e também a causa que causa em ato segundo, e porque está exercendo a ação de causa, dela depende o efeito.

Tal não significa que, retirada alguma dependência, o efeito não prossiga, porque a causa, que produz o efeito, pode, depois, deixar de existir, e o efeito prosseguir, sendo o que ele é.

A dependência não significa que tenha de permanecer sempre ligada à causa. Está ligada no instante em que o efeito surge. Esta a razão porque a causa eficiente é anterior em natureza ao seu efeito.

O agente, enquanto é ente em ato, é, pelo menos, anterior em natureza à sua ação, como tivemos oportunidade de mostrar. A causa está em ato pela ação.

Não há ação sem término, e o término da ação é o efeito da causa agente. Logo, desde o princípio até o fim, a causa agente em ato não existe sem seu efeito em ato, porque são simultâneos.

A causalidade da causa eficiente será a própria ação. O que é eficiente é causa enquanto opera.

A ação é efeito do agente, e não se realiza por outra ação.

O agente constitui-se em ato por uma ação em ato, mas esta se dá no efeito. O agente age, e produz a ação, que se dá no efeito.

Os agentes naturais operam só com ação transitiva, já que tais agentes não mudam, nem adquirem alguma coisa pelo fato de operarem.

A causalidade do agente não é um modo que afete intrinsecamente o mesmo agente, enquanto tal.

O agente pode produzir o efeito, sem que ele sofra, propriamente, modificações.

Para uma causa atuar, necessariamente tem ela que possuir esses requisitos: *primeiro*: ter suficiente virtude ativa; *segundo*: haver um paciente sobre o qual ela opera; *terceiro*: um *medium* para obrar, porque é impossível uma ação à distância sem o médio; *quarto*: que não haja nada de igual poder que impeça a ação, porque, do contrário, haveria o equilíbrio; *quinto*: que o paciente já não tenha integralmente a forma que a causa pode realizar, pois não realizaria nada; *sexto*: que o agente e paciente sejam a princípio dissemelhantes; *sétimo*: se para operar é mister uma ação pre-exigida, naturalmente esta já se presupõe; *oitavo*: para agir, necessariamente é mister que a causa não seja livre; *nono*: que a causa tenha o necessário concurso da causa primeira; e *décimo*: que não haja indiferença no operar, porque, então, poderia surgir outro efeito.

Ora, o agente opera enquanto está em ato, e, para operar, exige um paciente que se ache em potência; enquanto tal, é outro do que o que está em ato enquanto tal.

Um dos temas que, na Cosmologia, oferecem campo para muitas controvérsias é o que se refere à ação do agente à distância¹³. Se um agente pode operar sobre um paciente à distância, para que tal operação possa dar-se, é mister que aquele opere sobre um meio que lhe é próximo, e através de todo o meio dar-lhe a sua ação, o influxo até o paciente distante.

¹³ Tratamos deste tema em nosso “Erros na Filosofia da Natureza”.

Demonstra-se, na Cosmologia, a impossibilidade da ação à distância, se não houver um *medium* por onde atue o agente.

A diferença entre as potências livres e as naturais é que aquelas são potências para coisas opostas ou contrárias, enquanto as naturais unicamente o são para um dos opostos.

Assim como uma coisa, quando existe, existe necessariamente, a necessidade é do existir. Assim também uma causa, quando opera, opera necessariamente.

Necessário é oposto a impossível, como também ao que tem possibilidade de não existir.

Necessária é a ação que não pode não existir ou não produzir-se, desde que postos todos os requisitos para operar, e que não haja impedimento que a obstaculize.

A dependência pode estar no ser, ou na causação, na ação de operar.

Uma coisa se comporta em ordem ao ser, de igual modo que se comporta em ordem à produção. O que é feito é imediatamente conservado pelo que o faz, porque, do contrário, seria nada.

As causas são necessárias por consequência; tudo é consequente.

Efeito adequado é aquele que é adequado à virtude do agente; por isso os efeitos adequados de um agente não podem ser vários ao mesmo tempo.

O efeito emana da causa mediante a ação.

Diz-se que é causa total aquela que opera com toda virtude necessária na sua ordem para tal efeito.

Em nós há uma faculdade ativa que, por sua intrínseca natureza, não está determinada a uma coisa apenas, mas é de si indiferente a operar isso ou aquilo, a operar ou não, desde que postos todos os requisitos para a operação, e que nenhuma causa extrínseca impeça o seu exercício.

Esta faculdade ativa não o era por necessidade natural, mas por liberdade. Ao ser humano é possível atualizar entre os possíveis, que são contraditórios, ou um ou outro, e é nesta capacidade de atualizar os possíveis contrários que consiste, pràpriamente, a liberdade.

Uma coisa pode estar, simultaneamente e sob o mesmo aspecto, tanto no agente como no paciente, mas é mister que seja agente e paciente em ato ou em potência, ou ambos em ato ou ambos em potência. Só neste caso não há contradição, pois uma coisa não pode estar ao mesmo tempo em ato e em potência formal.

As causas são necessárias por consequência; tudo é consequente.

Um ser pode estar simultaneamente em ato e em potência, porque, enquanto em ato virtual possui a consciência formal, que lhe dá aptidão para diversas atualizações, pelas quais ele está em potência.

O que está em ato primeiro tem a potência de produzir o que lhe corresponde como efeito.

A forma causa em ato, enquanto informa atualmente, portanto, enquanto tal, é anterior, em natureza, ao composto, que é seu efeito.

A causa material implica a forma. A forma implica a eficiente, a eficiente implica a final, a eficiente exige o concurso da final, mas a recíproca não é verdadeira.

Os seres, que implicam gêneros diversos para serem necessários, são causados por causas múltiplas, como material mas informal, que exigem a causa eficiente, e por fim, um ser finito, que, necessariamente, exige esse conjunto de causas.

Várias causas formais não podem reunir-se para constituir o mesmo efeito.

Não há várias formas substanciais da mesma matéria ao mesmo tempo, mas só sucessivamente. Mas este caso não compõe um só efeito, o mesmo efeito, mas diverso. Como surgiriam seres formalmente diversos, se estiverem várias formas, ao mesmo tempo, na mesma matéria, que não concorrem para o mesmo efeito? Cada uma construiria a sua espécie e o seu efeito.

Quanto às formas acidentais, elas podem estar várias, ao mesmo tempo, no mesmo sujeito, tendo cada uma o seu efeito próprio e distinto, contudo poderiam formar um todo, uma unidade de ordem, como se vê num artefato, quando várias formas, quer acidentais, quer substanciais, concorrem para construir uma certa unidade. Não o farão, porém, como formas totais, mas como parciais, para constituir uma certa unidade.

Não há mais unidade no efeito do que há proporcionadamente na forma. Por conseguinte, numa concorrem várias causas formais para o mesmo efeito.

A causa exemplar é aquela que o artífice imita, ou a que, pela imitação, produz o efeito. A causa exemplar, como causa formal, é extrínseca e constitui-se por isso distinta da causa formal intrínseca. A causa exemplar é a forma, sob cuja semelhança ou imitação se faz alguma coisa. Convém distinguir *forma* e a causa *exemplar*, e a coisa produzida, que é a *forma exemplada*, pois uma coisa não imita a si mesma.

Pode-se perguntar se a privação pode ser um princípio, também *in essendo*, do ser de alguma coisa. A privação opõe-se à forma, porque a privação é a falta da forma. Ela pode ser um princípio, não *per se*. Pode ser um princípio *per accidens in essendo*; quer dizer, a privação pode marcar os limites de uma coisa, as suas determinações, ou até onde se dá o seu ser. Então, ela

pode dar o perfil de alguma coisa. Mas é um princípio não *per se*, necessário, mas apenas accidental da coisa no seu ser.

FILOSOFIA ESPECULATIVA E FILOSOFIA PRÁTICA

Sabemos que a Filosofia Especulativa é obra do entendimento, tende para alcançar a verdade e evitar a falsidade, e a Filosofia Prática gira em torno da dramaticidade humana, da ação humana. Podem-se classificar como ciências especulativas, de certo modo, a Matemática, a Lógica, e sobretudo a Metafísica, e como ciências práticas as que se referem à ação humana, as realizações que trazem a marca da vontade humana.

As ciências práticas podem ser divididas em *ciências ativas* e *ciências fativas*. As *ciências práticas* são *ativas* quando a operação não transita, como o Direito, as realizações jurídicas, pois não transitam para uma matéria, não vão informar uma matéria, e ciências práticas *fativas*, como a arte e a técnica, aquelas em que a operação transita para a matéria exterior, de forma que a estas não causam apenas mediante uma idéia. Elas, na verdade, são realizações da vontade humana, mas assistidas pelo entendimento.

Um outro conceito importante, que temos de acrescentar à matéria por nós estudada, é o conceito de violência. A violência, do latim *vis* (força), que é a que se põe, tem sempre seu princípio de ação fora da coisa violentada. Assim toda qualidade ou é violenta, ou é natural; se é violenta, provém de um princípio extrínseco; se é natural, de um princípio *ab intrínseco*. Violento é, pois, o que procede de um agente extrínseco, sem colaboração do sujeito paciente. A violência também pode causar efeitos, mas é um agente extrínseco, em que o sujeito paciente não está cooperando e recebe esta ação como algo imposto, fora de si.

Convém ainda distinguir alguns conceitos comumente confundidos como o de *ocasião*. Esta consiste no que, por cuja presença, a causa é induzida a agir. Propriamente, a ocasião não é causa, mas induz a causa a agir.

A *condição* é a causa permissiva, a que permite que outro princípio infunda o ser em outro. Assim é *condição* para que vejamos, que haja o meio de penetrar, aqui, a luz que nos ilumina, ou a chave que permite a passagem da eletricidade, para que a lâmpada se incandesça, de modo a dar esta luz. Na verdade, a chave não é causa da luz, ela não causa este fenômeno lumínico; é apenas uma condição.

Há condições que se podem dar e podem não se dar. Para que haja iluminação não é necessário que haja esta chave, porque durante o dia esta sala poderia estar iluminada, sem que houvesse

a necessidade da chave. Por que a luz passaria por esta janela; então esta janela, por ser transparente, permite passar a luz.

É ela *condição* para que a luz solar venha iluminar a sala. Mas há *condições* que são *sine qua non*. Esta janela, para iluminar a sala, não é uma condição *sine qua non*, nem aquela chave, mas a luz, sim.

A condição *sine qua non* é considerada uma causa eficiente accidental. A matéria é tremendamente obscura, e cheia de ambigüidades, e sobre ela pairam controvérsias muito sérias. Na parte concreta da *Matese* ao resolver as grandes aporias filosóficas, esta será colocada e terá a sua solução, a qual não podemos oferecer agora, por nos faltarem, ainda, outros elementos a serem examinados, que nos facilitarão resolver o problema da chamada *conditio sine qua non* ou da condição imprescindível, sem a qual o fenômeno não se dá.

DA DESTRUIÇÃO

Examinemos agora o tema da *destruição*. Na Ontologia, como na Cosmologia, é doutrina aceita que a corrupção e a extinção de uma coisa nunca se produzem por uma eficiência positiva e própria, mas, sim, como consequência da ação de algum ente. A eficiência positiva só se realiza por uma ação positiva; ora, uma ação positiva, como vimos, não tende para o não ser. Ela só pode realizar a corrupção ou destruição de alguma coisa, enquanto, por meio dela, produz-se o ser de alguma outra coisa que leva em si o não-ser da primeira. Ela propriamente é a realizadora de outra coisa. Ora, eficiência e ação se identificam. Por outro lado, uma ação positiva tem de tender, naturalmente, para um termo real, como se dá com todas as ações transitivas. Mas o termo real recebe algum ser real, mediante a ação, já que, por isso, é seu termo. Conseqüentemente, aqueles que negam o termo real nas ações imanentes, não podem negar que a mesma ação, enquanto se produz positivamente, receba algum ser real de sua causa eficiente. E se por essa ação corrompe-se algo de maneira imediata: ou seja, sem que se produza outro termo, outra coisa, tal só sucede enquanto o ser é o ser de tal ação, seja qual for, mas incompatível com outro ser, que se destrói. Portanto, é universalmente certo que nada se destrói imediatamente por eficiência positiva, mas só como consequência de outro ser, que se produz pela ação, e essa concepção funda-se sempre em alguma repugnância entre tais coisas. Na verdade, nenhum agente, por sua eficiência positiva, tende ao não ser, mas a algum ser do qual se segue outro, porque, ao formar-se este, desaparece o que antes era.

A ação positiva ordena-se a um termo positivo. Contudo, pode haver a carência e a deficiência, já que a eficiência, como vimos, realiza um termo real, e é causa da geração. A afirmação é princípio da afirmação; a negação é princípio da negação. Retirado o influxo da causa essencial, esta será causa essencial da extinção, não porque produza a extinção, com ação positiva, mas

porque é origem da extinção, porque cria outra coisa. Portanto, do mesmo modo que se diz que a privação se deve não ao ser positivo, mas a uma carência de ser, igualmente se deve dizer que a sua produção obedece a uma ação positiva. Conseqüentemente, sua causa eficiente essencial não é tal porque produza positivamente, mas porque subtrai o influxo, pelo que essencialmente causava o ser que se destrói mediante a corrupção. A causa, que destrói outra coisa, operando positivamente, enquanto tal, enquanto eficiente, não é causa essencial, mas apenas accidental da destruição daquela outra coisa.

É impossível realizar a autêntica *annihilatio*, aniquilação total, por uma ação positiva. Conseqüentemente, nem Deus faria tal coisa. Mas aqui não se trata de afirmar uma impotência, mas, sim, de afirmar uma incompatibilidade, já que toda ação positiva tende para um termo positivo. E se assim não fosse, a contradição seria flagrante; portanto, a sua não realização, a não realização da *annihilatio* não implica impotência. A única *annihilatio* seria por suspensão do influxo do ser, por carência.

Quanto a nós, homens, a única *annihl/atio*, que realizamos, é a relativa, pela privação da forma. Nunca realizamos uma *annihilatio* total do que é alguma coisa, pois sempre sobra alguma coisa. A própria matéria, enquanto corporeidade, poderia ser aniquilada, porque esta já é um efeito formal daquela.

A aniquilação total e absoluta da matéria pelo homem é impossível, porque este não é o sustentáculo final do ser das coisas, nem de *si* mesmo.

Quando, na Teologia, se pergunta se Deus pode destruir totalmente, aniquilar totalmente o cosmos, afirma-se que o faria, não por ação positiva, mas pela suspensão do seu influxo. Já o homem não pode realizar a aniquilação total pela simples suspensão do seu influxo, *pois* as coisas não dependem absolutamente dele para serem.

CAPÍTULO XXIII PRINCIPIO, MEIO E FIM

O *fim*, no ser inteligente, enquanto tal, é o primeiro na intenção e o *último* na execução. Mas também nos seres brutos podemos notar que toda ação se realiza, tendendo para um fim próximo, e também remoto.

De maneira que todo atuar, todo movimento, que está incluído como espécie de atuar, implica, necessariamente, a passagem de um "*terminus a quo*", de um ponto de partida, através de uma

via, para alcançar um ponto de chegada, um li *terminus ad quem*", que, propriamente, é uma meta, é o para onde a coisa tende.

Daí dizer-se que existem duas razões: um logos *do que*, e um logos *para o que*, o termo para o qual o agente tende, no qual termina a ação do agente. O *do que* é a razão porque se faz. E o *para que* é o termo intrínseco ou extrínseco, que o agente alcança ao operar. De maneira que tanto o termo intrínseco do agente, como o termo extrínseco podem ser conscientes ou não. Mas a intencionalidade é evidente. Há sempre uma intencionalidade; porque toda ação tende em ou para alguma coisa, dirigindo-se para alguma coisa.

Costuma-se dividir o fim em vários tipos. Assim o fim *por que*, o fim "*cujus*": "*por que fazes isso? Por que trabalhas? Para ganhar dinheiro. Mas para que? Para adquirir bens para a minha manutenção*". O fim em alteração, o *fim da realidade* já produzida, quando se termina de produzir, quando se termina de realizar o serviço; *fim de ação* é a coisa feita, o objetivo, o objecto para o qual se tende; o *fim formal*, quando se tende para o aspecto formal, para o aspecto ideal, fim que se realiza, fim que se obtém, que surge, o fim próximo, mais ou menos próximo, mais ou menos remoto. Assim, o pai que trabalha, o faz para ganhar dinheiro, com o qual poderá comprar livros para que os filhos, devidamente educados e instruídos, obtenham amanhã uma profissão superior na vida. Vemos uma sequência de fins, alguns usados como meios para atingir outros fins.

Todas as coisas, diziam os pitagóricos, podem ser visualizadas desde o seu princípio, o seu meio e o seu fim. Ora, verificamos que muitas vezes o meio pode ser o fim próximo e não o fim remoto.

Sucessivamente, vemos que a classificação de fins é sempre relativa a alguma intencionalidade. Atingida aquela intencionalidade, atinge-se ao *fim*, que indica apenas uma mera determinação. Queremos chegar às vezes a um determinado ponto, mas, depois, podemos prosseguir. De maneira que se observa que *muitos fins* podem servir de meios *para*, ou ser até princípios para fins mais remotos, e servirem para alcançar outros fins.

A classificação de fins, de meios e de princípios varia segundo as diversas perspectivas correspondentes às diversas relações que possa ter quem as estabelece. Desse modo verificamos que são relativos; princípio, meio e fim. Mas serão sempre relativos? Não. Há princípios, meios e fins relativos, contudo, necessariamente, há de haver um princípio que seja o primeiro, e um *fim* que deve ser o último.

Não se pode, porém, ir ao infinito, nem na ordem da intenção, nem na ordem da execução. Porque, na ordem da intenção, quem intenciona fazer alguma coisa, não pode marcar, não pode atualizar um fim, o *último*, no infinito, porque ele nunca chegaria a esse fim último. Portanto, a intenção tem, necessariamente de indicar um fim, por mais remoto que seja, finitamente.

E também na ordem da execução, não poderia haver um *fim* que se colocasse no infinito, porque a execução nunca terminaria, nunca seria completada. Ela nunca se realizaria, ela nunca chegaria à sua completude.

Há, pois, necessariamente, um princípio que tem de ser o primeiro, e um fim que tem de ser o último. Como já se demonstrou na "Filosofia Concreta" que o primeiro princípio de todas as coisas, o Ser Supremo, é único, o fim último de todas as coisas só pode ser, só pode alcançar a ser um ser, e este ser só pode ser, também, o primeiro ser. De maneira que o primeiro ser, o Ser Supremo é o primeiro princípio e é também o último *fim* de todas as coisas. E não pode haver outro. Não pode ir além, porque além dele não há mais nada.

O que tem uma causa final, necessariamente tem de ter uma causa eficiente. Porque não é possível que uma coisa tenda, seja levada a tender para algo, sem termo que o faça, sem ter um agente. Porque o final e o *pelo qual*, o por cujo motivo se torna agente, é precisamente o final, causa final, que leve o agente a mover, ou a realizar ou agir.

Por outro lado, a causa eficiente opera em direção a alguma coisa, em direção a um fim. Porque se há causa eficiente e ela operasse sem direção a um fim, a operação deixaria de existir, a operação não se realizaria, não teria para onde tender, e a ação seria nula. Portanto, a causa final existe necessariamente, onde existe uma ação.

Onde existe uma ação, tem de existir, necessariamente, uma causa eficiente. Onde existe uma ação tem de haver, necessariamente, um paciente que sofra uma ação, uma causa material da ação. E, finalmente, onde existe uma causa eficiente da ação, uma causa material, uma causa final desta, alguma coisa distinta se faz, toma uma forma, tem de existir; portanto, há uma causa formal.

Eis por que Aristóteles, fundando-se racionalmente na própria experiência, e racionalizando-a, chegou à construção das suas famosas quatro causas.

Os autores posteriores que as julgaram incompreensíveis foram os que não leram Aristóteles nem os escolásticos, o que não é de admirar, porque sabemos que Descartes nunca leu Aristóteles; nem tampouco o leram Leibnitz, nem Spinoza, nem Kant! Nem tampouco leram os grandes autores que foram os maiores comentaristas de Aristóteles. Como também, infelizmente, em filosofia, são poucos aqueles que realmente estudam os textos.

O que nos interessa é demonstrar que, necessariamente, existe uma causa final; que o fim, meio e princípio são relativos em certos casos, mas também há absolutos, pelo menos nos extremos: princípio e fim. Há um princípio primeiro e há um fim último. Os meios podem variar e podem assumir, em relação a um determinado aspecto, o papel de princípio. Assim, o oleiro, quando vai fazer um vaso de barro, para nos servirmos do exemplo de Aristóteles, podemos dizer que o

vaso principia quando o vaso principia a ser. E o vaso principia, tendo como princípio a sua matéria, a sua forma e a sua causa eficiente (o oleiro) e também até a finalidade, que ele pretende dar àquele vaso.

É mister que fique bem claro este ponto, que é um dos motivos de tremendas confusões em filosofia: a causa final não quer apenas indicar uma causa intencional em sentido inteligente. A causa final é, e existe sempre, que o agir tende, porque todo agir do agente tende para alguma coisa. O seu agir revela um tender para. De maneira que se não existir um termo que seja final para o agir, a ação não se pode realizar. A ação ficaria em si mesma, não se realizaria. Ela tem de tender para um termo distinto do ponto de partida, porque, do contrário, a ação ficaria imutável. Seria completamente uma ação inexistente, enquanto tal.

Demonstrado que o princípio de todas as coisas tem, necessariamente, de ser um ente inteligente, então o tender de todo o universo revela uma inteligência, o que não é bem compreendido por alguns filósofos, já que inteligir vem de *inter* e *lec*, significa colher (*lec*) entre (*inter*) possibilidades. Toda a vida cósmica se realiza obediente a certas leis que regem as coisas e marcam a sua tendência, e essas leis são eternas, são coeternas com o ser primeiro. Portanto, essas leis são a inteligência de toda a ordem cósmica. E como as coisas não as desobedecem, nem podem desobedecê-las, vemos que em toda ordem cósmica existe uma espécie de inteligência, um intelecto, que dirige o agir para as metas próximas, remotas ou finais.

As confusões, que se fazem, devem-se a não se ter distinguido bem entre as finalidades intrínsecas e as extrínsecas. A finalidade intrínseca de uma coisa é aquela para a qual a coisa tende segundo a sua natureza: assim a macieira tende a produzir maçãs; o cavalo tende a reproduzir cavalos, etc.; cumprem as finalidades da sua natureza. Assim um grão de trigo pode produzir a espiga de trigo, e desta forma perpetuar a espécie. Mas o ser humano pode dar-lhe uma finalidade extrínseca; pode moê-lo, para com ele fazer uma massa, e com esta, o pão para seu alimento. Esta não é a finalidade do trigo enquanto trigo; é uma finalidade extrínseca àquele, dada pela vontade humana. Não se deve confundir as finalidades intrínsecas com as extrínsecas.

Uma ação sem um ponto distinto do de partida para alcançar, não existe, estacionária. Se não tem um ponto para onde parta, não existe ação. Portanto, se não há causa final, tudo estaria paralisado, tudo estacionário. Há uma finalidade intrínseca, que é a que surge da natureza, que leva o ser a realizar a plenitude de si mesmo.

A causalidade do fim só tem lugar na ordem da causalidade eficiente, porque só o agente é que tende para o fim, pois a forma não tende para ele, nem a matéria tende para um fim; só o agente. Portanto, a causalidade do fim só há lugar na ordem da causalidade eficiente. A vontade quer os meios por causa do fim. A vontade opera concebendo, previamente, pelo entendimento, o que consegue mediante a ação. A vontade, assistida pelo entendimento, consegue

previamente aquilo que pode obter mediante a sua ação. De forma que nós somos um ser que tem vontade, que quer *por causa* de alguma coisa.

A causa final opera, quando o agente opera; portanto, por causa do fim. Mesmo o ser que não tem propriamente vontade, mas tem o tender, ele opera *por causa* do fim, opera para atingir aquele fim, que é da sua intencionalidade, e também a razão e direção do seu operar.

O fim principal das ações de um agente é para ele o melhor e o maior bem, sobretudo quando há intenção reta e ordenada. A macieira que, de certo modo, é um agente, tende para o que é melhor para ela, e o seu maior bem. Mas um ser inteligente pode desviar-se para tomar um rumo errado, porque tem liberdade de escolha. Mas pode atingir um melhor e um maior bem, que lhe é próprio, se a sua intenção for reta e ordenada.

A ordem dos fins conforma-se com a ordem dos agentes. Pois o agente, quanto mais perfeito e universal, pretende um fim mais perfeito e universal.

A causa final não existe necessariamente antes que o efeito. Podem dar-se casos em que anteceda, como acontece com a intenção de fazer alguma coisa para atingir tal fim. Contudo, o exigível é que se dê de algum modo, simultaneamente, com o efeito.

Uma causa real não poderia ser, como efeito, apenas um ente de razão. Se a causa é real, ela terá de realizar um efeito, e este não pode ser apenas um ente de razão. Uma causa de razão é que pode realizar um ente de razão. Muitas vezes em lugar do *para que* ou *por causa de*, está apenas um *logos*, como no caso do amor de Deus por si mesmo, porque Deus tem de amar a si mesmo, tem de desejar, de tender para si mesmo, e não tem para onde tender. Ele não pode tender para as coisas que são inferiores a Ele. Ele tende para si mesmo em vez do *para que*, do *por causa de*, mas apenas pela razão de ser ele perfeitíssimo. Ele ama a si mesmo, porque ele é a máxima perfeição. Funde-se nele o seu amor, o seu querer e o seu entendimento. Por isso os três são três papéis, mas que constituem a mesma natureza.

. . .

Já vimos que a negação é a recusa de algo a algo. É a recusa da predicação positiva. Sabe-se, na Lógica, que o juízo enunciado positivamente, também pode ser convertido num juízo negativo com o mesmo sentido.

Assim "o ente" pode ser enunciado: "ente não é o não-ente", o que quer dizer que o ente é ente. De maneira que o juízo afirmativo pode ser reduzido à recusa de uma negatividade. Podemos, portanto, partindo de juízos afirmativos, alcançar juízos negativos, recusando-lhes a negatividade. A afirmação da positividade é a recusa da não positividade. A negação de algo só é realmente a negação privativa, quando afirma a privação de parte ou totalmente da estrutura eidética da coisa negada. Sabemos que a oposição pode dar-se entre ente e não ente, e entre

ente e ente. Do mesmo modo que podem dar-se as oposições, podem dar-se as negações. Uma negação pode ser contraditória de outra, e uma negação pode ser apenas privativa de outra. Uma negação pode ser contrária e uma negação pode ser correlativa. Poderíamos exemplificar com uma oposição contraditória, na Lógica, com "todo homem é mortal", "algum homem não é mortal". O juízo particular: "algum homem não é mortal" é uma negação contraditória da primeira. Se usamos "o homem é sábio", "o homem é mais ou menos sábio", "é mais ou menos ignorante", há uma certa privação e às vezes o privativo é um modo mais preciso de dizer do que o outro, porque quando falamos de uma escalaridade, falamos, conseqüentemente, de uma privação. Se o ser está num grau de escalaridade, simultaneamente tem como positivo a posse do grau, como negativo a ausência, e como privativo o que falta atingir. A negação correlativa não separa completamente. Porque ao dizermos que o pai não é o filho, estamos apenas afirmando que, no pai, não há a razão de filiação, há só a razão de paternidade. No filho não há a razão de paternidade, mas apenas a razão de filiação, mas a razão de paternidade exige a filiação, e vice-versa, por exigência da sua estrutura eidética.

Vemos que as negações, que completamente separam, são as contraditórias. A contradição não permite conciliação. As outras permitem determinadas conciliações. É muito importante porque, na Filosofia, infelizmente, como um juízo negativo por privação pode coadunar-se com um positivo, e como pode coadunar-se um correlativo, e assim sucessivamente, alguns filósofos levam esta possibilidade até às contraditórias, afirmando que também podem valer as contraditórias, erro cometido por muitos, em consequência de pensar que toda negação é de uma espécie só, quando as negações podem ser de diversas espécies, de acordo com os tipos de oposições, o que é importantíssimo na Lógica, e tem sido esquecido.

Ora, só há contradição na mesma estrutura formal, e não entre estruturas formais diversas. A contradição implica, necessariamente, uma inadequação quanto à parte formal, a parte intrínseca. Dizemos que há contradição, quando há uma oposição formal intrínseca sem coadunação possível. Quando uma coisa diz presença e outra diz ausência do mesmo sob o mesmo aspecto, na contraditória há a recusa simultânea da presença da coisa afirmada como presente, porque, ao dizermos uma contradição, como "o círculo é quadrado", círculo, ao afirmar a si mesmo, recusa quadrado, como este aquele; portanto, simultaneamente se afirma a presença e a ausência do mesmo no mesmo. Então há uma contradição, porque um afirma a posse simultânea do mesmo e outro afirma a privação (oposição entre ente e não ente).

A contradição se dá, nesses casos, quando há completa repugnância formal e intrínseca, como a que há entre quadrado e redondo. Quer dizer, os casos podem ser reduzidos a esta forma de privação imposta, e pode também ser reduzido à contradição formal e intrínseca. Na negação privativa, dá-se a recusa da presença total, mas admite algo parcial. Enquanto ela é apenas parcial, poderá haver uma conciliação. Quando se diz "fulano é um homem ignorante", a

ignorância não é total, é parcial. Dentro dessa ignorância tem de haver algum saber. De maneira que, de certo modo, é um ser que sabe alguma coisa.

Não há ignorância absoluta. Agora no caso do predicado ser *in indivisible*, que não admite escalaridade, aí, sim, a negação privativa é a recusa da presença total. Quando dizemos S não é homem, então recusamos totalmente o ser homem; quer dizer, nele não há humanidade. A predicação pode ser tomada com escalaridade ou sem escalaridade. Se sem escalaridade, então a privação é total. Se com escalaridade, a privação é parcial.

Os termos que agem e sofrem contrariamente são contrários. Ora, os contrários são espécies que pertencem no mesmo gênero, como vertebrado e invertebrado.

Esse é um ponto importantíssimo. Quando se faz uma negação em sentido contrário, ela apenas quer dizer que a espécie de que tratamos não é essa, mas aquela que pertence ao mesmo gênero. Assim quando alguém diz: esse ser vivo não é planta, é animal, temos uma negação contrária. Animal e planta pertencem ao gênero ser vivo.

Os contrários não estão sós, porque nada é contrário a si mesmo. Se tomamos uma idéia, como a de invertebrado, necessariamente temos de procurar a outra que lhe corresponde, vertebrado. Porque nada é contrário a si mesmo. Esta é uma das providências mais importantes da Dialética. Se concebemos finito, temos necessariamente de conceber infinito. Não se poderia atribuir a recusa de finitude, se a finitude não fosse alguma coisa de positiva. Porque, como já vimos, a recusa de nada é nada. A finitude perderia a sua razão de ser. Se falamos em mortalidade, temos de, necessariamente, ter o seu contrário, que seria a imortalidade. Pela mesma razão, a recusa da não-positividade é como a recusa de coisa nenhuma. Então devemos cuidar muito em verificar os contrários

Este é um dos pontos mais sérios, e a razão pela qual a validez, a positividade de um contrário, leva, necessariamente, à positividade do outro, porque, de qualquer maneira o ser contrário tem uma positividade porque se não a tiver, também a afirmativa contrária perde a sua razão de ser. Porque se dizemos S é não-P, é o mesmo que dizer que não o estamos contrariando com coisa alguma. Não estamos dizendo nada dele, estamos dizendo apenas o que ele não é, nada mais. Não estamos indicando nele nenhuma contrariedade.

Na oposição contrária, há afirmação do oposto, e dos intermediários escalares numa estrutura eidética, que é sempre pertencente ao mesmo gênero. Se afirmarmos um contrário, temos de afirmar o outro contrário, ou outros, aqueles que podem caber dentro do mesmo gênero. E dentro de um gênero cabem só dois contrários extremos: - o que afirma uma positividade, e o que nega essa positividade. Assim se constroem os contrários, como os grandes lógicos do passado nos ensinaram.

Mas isso não impede que haja elementos intercalares; isto é, que haja uma escalaridade. Porque entre animal bruto e animal inteligente, podemos admitir uma escalaridade e, também nos inteligentes. De maneira que a escalaridade se daria nas estruturas do ser, na parte hilética ou na parte eidética, mas em aspectos acidentais, nunca nos aspectos genéricos.

Assim, as raças humanas apresentam certas diferenças, mas umas em relação a outras, pois dentro da espécie humana, apresentam uma certa escalaridade na conformação craniana, e outras escalaridades meramente acidentais, não essenciais. Portanto, elas podem dar-se na estrutura eidética ou hilética, mas acidentalmente, não necessariamente, não *per se*. Se duas opiniões afirmam o extremo, e não excluem um o outro, não são contrárias entre si. E a razão de uma não tem valor contra a razão da outra. A contrariedade implica exclusão.

Na oposição correlativa, há recusa da mesma estrutura eidética, quando tomada completamente, não parcialmente, porque há uma estrutura eidética, que subordina a ambos termos correlativos. Assim, no caso do pai e do filho, existe alguma coisa comum entre ambos, que os subordina. Mas as razões eidéticas são distintas num e noutro, e são contrárias. Mas a razão de cada um, tomada completamente, inclui também a razão do outro, sem o qual qualquer das duas razões não tem sentido. E isso é muito importante nos correlativos.

Existem muito mais correlativos do que se pensa. Aristóteles, nas *Categorias*, estudando-os, estabelece vários tipos. Por isso, na nossa experiência, temos de ter muito cuidado em anotar as correlações, que são de várias espécies, como a que se dá entre leme e navio, pois o leme é o leme do navio, e o navio, o navio do leme. Fica estabelecida uma correlação entre o navio e o leme. Não é uma correlação tão perfeita como a entre pai e filho. São correlações imperfeitas.

A "negatividade", que se empresta à unidade, consiste em ser ela "*indivisa in se*" mas, *divisa ab alio*", indivisa em si mesma, mas distinta dos outros.

Tal negatividade não é contraditória, nem privativa, nem contrária, nem correlativa ao ente. Porque o *indiviso in se* afirma que não é dividido em si mesmo; é a afirmação de uma coesão tensional, de uma coisa numericamente uma, que a singulariza, enquanto considerada do ângulo dessa tensão. Portanto, só analogicamente se pode dizer que é uma negação, nunca univocamente. Agora ela aponta para uma negação. Se ela diz que ela é *indivisa in se*, ela diz, ainda, que não é não *divisa ab alio*. Sabemos que todo juízo afirmativo pode, também, ser reduzido a um juízo negativo. Aqui, neste caso, está afirmando a coesão tensional, que forma uma intrinsecidade, singularizando esta unidade, dentro do ângulo desta tensão. Na ordem da razão, a negação de negação nem sempre é afirmação, porque a razão pode dirigir a sua intenção sobre uma negação, e negando-a com esta negação, implicar algo de positivamente simples, que não pode declarar tal como é em si. O aspecto positivo inscrito para a negação é a própria entidade da coisa que se diz uma. O *indiviso in se* afirma a negação da divisão do ente a respeito de outro ente, a distinção dele em relação a outro, também como a respeito de si

mesmo. Em relação a si mesmo, ele não é distinto de si mesmo. No primeiro, dizer que ele é outro, *outro* não é da essência física da unidade, mas apenas do *conceito* da unidade, da sua logicidade.

Se afirmamos que ele, em relação a si mesmo, é ele mesmo, dizemos que não é outro que ele mesmo, por isso é ele mesmo *in se*, e concluimos daí que ele, então, é outro que outro, porque é ele mesmo. Assim o *indiviso in se* postula a recusa de ser outro que si mesmo.

O primeiro, relativo ao conceito "outro ente", não pertence ao conceito de unidade, mas é correlativo a ele. Se ele afirma que é si mesmo, ele afirma que é outro que qualquer outro.

E o segundo que diz que ele é distinto dos outros, não é próprio da unidade, mas é próprio da multidão. Porque a idéia de multidão implica, necessariamente, unidades, outros que outros, do contrário a multidão não se dá.

Portanto, a recusa da divisão de si mesmo pertence ao *conceito* de unidade. Mas isso não afirma nenhuma negação real na própria coisa. Não quer dizer que a unidade em si seja negativa.

Uma afirmação não se distingue de uma negação por outra negação. Do contrário iríamos até o infinito. Ela tem que se distinguir por si mesma.

Ente se distingue de um não-ente, não por outra negação, mas por si mesmo, por ser ente. Devemos evitar a confusão que podemos realizar com a construção gramatical.

A unidade real, ônticamente considerada, é uma recusa de negação. A negação da negação torna-se positiva na nossa mente, porque fazemos a exclusão da negação, estamos afirmando alguma coisa. Mas isso se dá em nossa mente, não, porém, na realidade. A realidade é distinta. Daí porque há uma necessidade de se distinguir a ontologicidade, a logicidade e a onticidade de uma coisa. A onticidade de uma coisa é distinta da sua logicidade. O afirmativo é apenas afirmativo na onticidade. Na logicidade, a afirmação pode ser, portanto, a negação da negação.

Entre o necessário e o impossível há, como intermediário, o contingente. Porque o contingente é aquilo que pode existir e pode não-dar-se. É muito distinto do Impossível, que não pode dar-se. E o necessário é o que não pode não dar-se. Portanto, o contingente é o intermediário entre o necessário e o impossível. O mesmo se dá entre mortal e imortal, porque o não-mortal é outro que aqueles; pois nem é, nem não é. Neste sentido é que se pode considerar o 4º modo dialético ao lado dos outros três: 1º) *ser*; 2º) *não ser*; 3º) *ser e não ser*; 4º) *nem ser nem não ser*. Então aqui temos: 1º) *mortal*; 2º) *mortal e imortal*; 3º) *mortal, que pode tomar-se imortal*; 4º) *não é mortal, nem não é mortal*. Porque para ser mortal é mister ter vida. No caso de ser e não ser, é um ser que pode ser mortal e ao mesmo tempo tem a possibilidade de ser imortal, de adquirir a imortalidade.

Não podemos reduzir tudo ao necessário e ao contingente, porque há o impossível, isto é, o que não pode dar-se, o que não virá a dar-se. Então, em resumo, temos a contrariedade, que só se dá na espécie. Os contrários têm de pertencer à mesma espécie. A autoridade específica reside, não na diversidade da matéria, mas na contrariedade formal. Se dizemos que uma espécie é distinta de outra, não vamos nos fundar apenas na matéria, mas na contrariedade formal. Assim, materialmente, a planta é matéria, como é o animal, como é o homem; mas formalmente esta matéria, na sua animalidade, tem uma forma que informa essa matéria, completamente distinta das plantas.

Os seres materiais distinguem-se especificamente pela contrariedade formal, muito embora também a sua matéria sofra essa determinação formal. A forma de todos os entes é sempre uma forma, ou acidental, como é o caso da quantidade, como a forma de uma cadeira, etc., ou uma forma substancial, como é a do homem, a alma humana, como o é a dos animais, a alma animal. São formas substanciais; pertencem a substâncias. Portanto, é matéria. A matéria é informada por ela.

O espiritualismo é que coloca a forma completamente separada da matéria. A matéria é dirigida, é manobrada por essas formas, que é uma espécie de pensamento também que revela aderências infantis, e também o magismo que é muito comum e típico da criança. Admite que a alma de uma coisa possa ser um ser inteligente. Assim pode admitir a alma de uma pedra, pode admitir que a pedra tem uma alma inteligente, porque a alma não é propriamente a forma do corpo para essas concepções. Ela é algo que dirige o corpo, que está fora deste, pode presidi-lo ou não, como se todo o mundo fosse animado por um princípio ativo, o que é próprio do pensamento mágico.

CAPÍTULO XXIV

ONTOS E MEON

Entre ser e nada (em sentido absoluto, *nihilum*), não há meio termo. E não há, porque aqui estamos entre dois contrários, que não admitem escalaridade, porque menos que ser seria nada, e mais que nada seria ser. Como são tomados *in indivisibile*, indivisivelmente, não há modo de admitir-se essa presença intermédia, porque esta seria contraditória, já que se ser afirma uma positividade, e nada indica negatividade, um termo médio seria simultaneamente positivo e negativo, não sendo positivo, por ser negativo, não sendo negativo por ser positivo. Portanto, esse intermediário não se dá, pois não poderíamos dele afirmar positividade, nem negatividade, não nos restando nada, nem para afirmar, nem para negar, de forma que, logicamente, ontologicamente e mateticamente, não há este ser intermediário entre ser e nada absoluto (contudo, não é impossível a oposição entre ser e nada relativo, pois estes são contrários).

Precisamos saber se há mateticamente dentro da possibilidade de se admitir o não-ser, o *Meon*.

Procuremos os rastros que nos podem levar a este *Meon*. Sabemos que, na Filosofia grega, havia preocupação sobre este ponto, como o notamos entre os pitagóricos e os platônicos. Aristóteles não se preocupou com tal tema, pondo-o de lado, e prosseguiu apenas examinando a parte ontológica, e não a meontológica.

Em nossa "Filosofia Concreta", na tese 221 (na quarta edição), dizemos que "à infinita potência ativa do Ser Supremo corresponde uma infinita potência passiva." Ora, sabemos que o agente, quando age, realiza uma ação e, necessariamente, tem de haver um paciente para que esta ação se realize, porque esta, como já se viu, é modal do paciente. Se temos de dar necessariamente ao Ser Supremo, fonte e origem de todas as coisas, primeiro princípio de todas as coisas, a onipotência ativa, deve haver também algo que corresponda a esta infinita potência ativa, que só pode ser uma infinita potência passiva. Quer dizer, a sua infinita potência ativa, ao atualizar-se em ação, tem, necessariamente, de realizar a potência passiva para sobre ela atuar. Nós, em nossa mente, lógica e ontologicamente, desdobramos, em dois conceitos, o de *fazer*, e o de *ser feito*.

No agir, o fazer e o ser feito são simultâneos, porque não é possível haver um fazer sem que, simultaneamente, haja um ser feito. À infinita potência ativa do Ser Supremo, deve-lhe corresponder algo que permita atualizar-se, constante e infinitamente, sem término. A esta potência ativa, portanto, tem de corresponder uma infinita potência passiva. Desse modo, a onipotência do Ser Supremo necessariamente afirma o *Meon*, *o que ainda não é, mas que pode vir a ser*, desde que receba a informação do Ser Supremo. De maneira que, ao haver supremo, corresponde o não-haver.

Ora, se partimos da idéia de possível, esta implica o *Meon*, porque o possível é o que ainda não é, mas que pode vir a ser, fundado em alguma positividade. Não é cabível que o possível esteja fundado em o nada, pois seria impossível. O possível tem de estar fundado em algum ser. Portanto, a onipotência do Ser Supremo implica, também, a totalidade dos possíveis, atualizáveis ou não, pouco importa, mas implica, necessariamente, o fundamento dos possíveis. Ora, os possíveis, não incluindo em si, enquanto tais, o ser, eles implicam, necessariamente, o não-ser: o *Meon*.

Mas a pergunta que vai logo naturalmente surgir, é a seguinte: qual a natureza do *Meon*?

O *Meon*, como vemos na tese 222, não é ser, é não-ser, e tomado em si mesmo, mateticamente, é potencialmente infinito, porque é potencialmente infinito como não-ser. De maneira que não podemos atribuir-lhe ao menos ser, porque se tal lhe atribuíssemos seria, então, um outro ser que o Ser Supremo, e cairíamos nas aporias do dualismo. Atribui-se a Platão esta concepção.

Para ele o *Meon* nada mais era que o *ex maggeion amorphon*, a matéria amorfa, a massa amorfa, que ainda não recebeu a forma, como se fosse um outro colocado ante o Ser Supremo, que depois a modelaria. Ele assumiria para com aquela coisa o papel de demiurgo, papel de criador. Mas essa criação seria apenas a informação de uma potência subjetiva, já de certo modo presente, mas ainda informe, ainda amorfa, e que vai receber a forma. Esse pensamento é verdade que, numa interpretação um tanto ligeira, permite que o captemos da obra platônica, mas num exame mais profundo revela-se sem fundamento.

Na *carta sétima* declara que não fez nenhuma afirmação *ex professo* sobre a matéria; apenas apresentou aquela possibilidade. No pensamento pitagórico este *Meon* não é o *ex maggeion amorphon*, não é uma massa, no sentido metafórico, indicando um certo ser plástico, apto a receber forma, que, em si, é um caos pre-cósmico.

O *Meon* não é nenhum grau de ser, porque o ser não pode ter gradações no aspecto puramente eidético. Quanto à atualização das perfectibilidades, o ser, enquanto ser, não tem gradações.

O *Meon* também não pode ser uma potência subjetiva, como a que se pretende emprestar ao *ex maggeion amorphon*, porque este seria uma potência subjetiva já dada, presente, mas sem ter recebido uma informação. Não está devidamente determinada, nem limitada, está em estado de caos, ainda não ordenada, que pode ser ordenada, que se atribui ao ato criador, demiurgo (como se empresta a Platão), que a tornaria cósmica; isto é, dar ordem ao *ex maggeion amorphon*, conseqüentemente inordenado. Ora, se assim fosse, estaríamos em pleno dualismo entre o Ser Supremo, como ato e como forma, e o *ex-maggeion amorphon*, como potência e como matéria.

Este não é o sentido genuíno de Platão, nem de Pitágoras, nem o nosso tampouco, porque isso nos levaria a diversas aporias. Não concebemos, nem podemos conceber o *Meon* como uma potência subjetiva, algo que se dá presente, mas uma potência objetiva, como algo que pode ser objetivado, *jectado* pelo agente infinito, que faz algo, no ser feito algo.

O *Meon* não é um infinito de não-ser, que cercasse a infinitude do Ser Supremo, não é um *exmaggeion amorphon*, cercando o Ser Supremo, e este irradiando a sua força sobre ele, dando-lhe ordenações, como alguns filósofos, nos quais permanece essa aderência infantil, chegaram a postular.

O *Meon* é "outro", não outro em face do Ser Supremo, mas "outro" do Ser Supremo. Ora, como não é subjetivo, só pode ser objetivo. Não tem, portanto, uma positividade em si mesmo. mas tem uma positividade na onipotência divina. Quer dizer, a onipotência do Ser Supremo, como pode fazer tudo quanto é possível, automaticamente tudo quanto é possível pode ser feito. Ao poder fazer o que é possível tem de corresponder o poder ser feito, o possível que pode ser feito.

Nesse sentido o *Meon* pode ser tomado como outro que outro, e pode ser tomado no sentido de *allós*, de que falavam os pitagóricos, de *alter*, afirmação como outro que outro. O outro, que não é outro, não é outro. Se há dualidade, há outro que outro. Então o testemunho de outro implica a captação da nota do outro enquanto outro que outro, pois o mesmo só o é ante si mesmo; ante outro é outro que outro. O *Meon* é outro que o ser, porque não é afirmação de si mesmo, ele não tem subjetividade, não tem esta presença por si, mas é negação do outro, que não é outro que ele, enquanto afirmação, porque não afirma a si mesmo. A sua afirmação parte de outro por referência apenas.

O *Meon* não pode ser senão o infinitamente potencial, correspondente ao infinitamente potencial ativo; quer dizer o *Meon* só pode ser o infinitamente potencial objetivo, que corresponde ao infinitamente potencial ativo.

Se ao poder ser, que o Ser Supremo atualiza, não lhe correspondesse um poder ser feito, este estaria suspenso também no atuar. Ele exige, necessariamente, alguma potência que se objective, para que o *poder ser feito* se dê. E essa potência objetiva, que não é uma subjetividade já dada, pois está na potência ativa, é propriamente o *Meon*. Assim, na idéia criacionista cristã, a criação não é a informação de uma matéria pre-existente, mas a criação da própria potência para receber a forma.

A potência, na concepção criacionista, é uma potência objetiva, não uma potência subjetiva já dada. Pois bem, esta potência objetiva, que se impõe à idéia criacional, é o *Meon*. Se não se aceitar o criacionismo, necessariamente ter-se-á de cair no dualismo. Necessariamente, ter-se-á de admitir um princípio ativo, princípio primeiro, e também um primeiro princípio passivo. Ou, então, seria um totalmente ser, e ato, e o outro seria nada. E esse dualismo perderia o seu fundamento, porque, na relação entre o infinitamente ativo e o infinitamente passivo, não estaríamos em face de dois termos positivos. Porque o infinitamente passivo não poderia ter qualquer positividade, pois se tivesse, seria, de certo modo, ser, quando seria não-ser.

Aqueles, que julgam ser aporética a posição criacionista, e preferem a dualista, escolhem uma muito mais aporética, porque a primeira não tem esta aporia, desde que concebamos o *Meon* como correspondente ao poder infinito ativo. De maneira que, dando-lhe este sentido, podemos, perfeitamente, compreender a concepção harmonista que o criacionismo apresenta sem necessidade de cair no dualismo, que terá de afirmar, inevitavelmente, dois primeiros princípios de ser, que seriam, de certo modo, antagônicos.

Em primeiro lugar, as coisas se assemelham e se distinguem entre si umas das outras. Uma são mais distintas, outra menos, mais diferentes ou menos diferentes. É um fato de nossa experiência. Mesmo que esta fosse meramente ficcional, e tudo fosse composto de ficções, teríamos de afirmar que aquelas se assemelham ou distinguem-se entre si, umas mais e outras menos. Portanto, esta é uma verdade *per se nota*; porque há a heterogeneidade. É uma

heterogeneidade em si mesma ou, pelo menos, para nós, ou é construída por um ser que está brincando conosco, mas, de qualquer forma, se essa heterogeneidade é em si mesma, se ela foi apenas criada por nós, ou se é apenas um *ludus*, que está realizando um ser todo poderoso, um ser do qual nada mais somos do que apenas um *ludus*. Em qualquer dos casos é uma verdade patente *per se nota*; isto é, nota-se que as coisas se assemelham e distinguem-se umas das outras, umas mais e outras menos, verdade que pode ser adquirida, inclusive pelo ficcionalista. Ora, uma coisa é idêntica a si mesma, se não é outra que si mesma. Enquanto uma coisa não é outra que si mesma, é ela mesma, tem certa identidade consigo mesma. Quer seja uma ficção nossa, quer seja uma realidade, quer seja uma ficção criada por outro ser, de qualquer forma também é uma verdade *per se nota*.

Numa relação real verdadeira, há identidade da coisa consigo mesma, porque não há posição entre a relação e o termo. Assim, idêntico a si mesmo só é concebido e comparado pelo intelecto.

Não há relação real verdadeira na identidade da coisa consigo mesma, porque não há posição entre a relação e o termo, porque a coisa não se opõe a si mesma. Assim, idêntico a si mesma é o concebido por nós, é algo que comparamos pelo nosso intelecto, porque o que é idêntico a si mesmo é apenas a si mesmo.

A identidade, aqui, não é produto de uma verdadeira relação, é uma relação transcendental, uma relação que criamos com a nossa mente. Na verdade, não é uma relação real. Isto é evidente, por que a coisa, que é idêntica a si mesma, afirma-se enquanto se afirma (que é um princípio matético), mas nós criamos esta relação, como se houvesse uma relação da coisa consigo mesma.

Alguns filósofos dizem: se nós afirmamos que o Ser Supremo é idêntico a si mesmo, estamos desdobrando-o em dois. Mas o Ser Supremo não é desdobrável porque o cognoscente não modifica o *cógnito*, por lhe captar notas.

Não desdobramos o Ser Supremo em coisa nenhuma. Apenas a nossa mente se vê forçada a estas relações, porque só pode chegar ao conceito de identidade quando compara alguma coisa com a esquematização que dela faz. Então, comparando e vendo que entre os dois há uma adequação perfeita, identifica. Quer dizer, a identidade é uma relação, que criamos, que concebemos. Na realidade, o que se diz identidade é apenas o testemunho de si mesmo. No entanto, o que é enquanto unidade, não está separado de si mesmo, é *indiviso in se*, não é diverso de si mesmo. Só nesse sentido alcançamos, positivamente, a identidade consigo mesmo. Quer dizer, a identidade consigo é apenas um testemunho de si mesmo, é a coisa testemunhando-se, é a coisa afirmando-se, é o termo que se afirma.

A humanidade de Pedro e Pedro são idênticos, contudo, pela razão, por distinção de razão raciocinada e, por isso, podem ser distinguidos. Podemos distinguir a humanidade de Pedro de Pedro. Podemos distinguir o mesmo Pedro como homem, e Pedro como *anima*.

Fazemos esta distinção, porque podemos com nossa mente fazê-la, mas, na realidade, os dois estão fundidos. Esta distinção dá-se formalmente, dá-se nas formas, por isso há distinções formais *ex natura rei*, como mais adiante veremos. Porque este é o verdadeiro fundamento da *distinctio ex natura rei* dos escotistas, não entendida pelos tomistas.

Distinto é de certo modo tudo quanto não é idêntico a outro. Se não podemos identificar uma coisa com outra, essa é distinta. Exemplifiquemos com duas moedas que parecem perfeitamente iguais. Quer dizer, ambas têm as mesmas determinações formais qualitativas.

São constituídas hilêticamente da mesma matéria, têm a mesma estrutura eidética, são idênticas sob vários aspectos, identificam-se. Mas são numericamente distintas, uma está aqui e a outra está ali, e podemos numerar uma e duas. Vamos chegar, assim, à conclusão que uma identidade perfeita só poderia haver num ser, ante si mesmo.

Como êsse desdobramento é uma criação de nossa mente, só poderemos dizer que a identidade das coisas é a própria afirmação da coisa enquanto se afirma a si mesma. Onde notamos uma carência de identidade, notamos que há distinção, porque se notamos alguma coisa que não se identifica, que não é a mesma, é porque, então, é distinta.

Uma coisa distingue-se, realmente, de outra, não por uma terceira, distinta de si, mas por sua própria entidade, que é constituinte desta coisa, como aquela entidade é constituinte daquela coisa. Elas podem ser iguais, mas são distintas realmente, por que são numericamente distintas, e estão realmente separadas. Um ser pode formalmente distinguir-se de outro, sem que se distingam real e entitativamente. Assim, podemos distinguir, no ferro, a sua dureza, a sua maleabilidade, sem que elas sejam seres outros separados do ferro. Podemos formalmente distinguir a maleabilidade do ferro, embora tenha de considerar que esta maleabilidade é dele, real e entitativamente se dá nele, é uma propriedade do ferro.

Contudo, pode-se dizer que duas coisas são relativamente idênticas, quando elas são do mesmo gênero. Assim, duas coisas se identificam no gênero, como o homem e o animal se identificam na animalidade e serão, então, genérica ou especificamente, idênticas. Pedro é especificamente idêntico a João, o que será *secundum quid*, segundo a espécie, segundo a quiddidade, quer seja ela genérica, quer seja ela específica. Mas essa identidade, contudo, não é real, é de razão, é nossa razão que a constrói, mas o faz com fundamento na coisa, com fundamento real.

A distinção de razão, aquela que construímos com nossa mente, é a carência de identidade apenas no conceito, embora *a parte rei* não seja distinto quanto à coisa. Ela pode ser de duas

espécies: *de razão racionante*, quando não tem fundamento *in re*, como se fizéssemos uma distinção entre Túlio e Cícero, referindo-se Túlio a Cícero, porque Cícero chamava-se Túlio; e a *distinção de razão racionada*, quando tem um fundamento *in re*, como a que fazemos entre sujeito e objeto, na Lógica.

Na Gnoseologia, *in re*, estudamos o cognoscente e o cónito como dois seres separados. Embora pudesse o cónito pertencer ao cognoscente, entretanto aquele, enquanto tal, é *in re*, tem fundamento *in re*, distinto do cognoscente enquanto cognoscente. Por ex.: o gênero animal, no homem, é distinto da espécie humana *in re*, tem fundamento *in re*, fundamento na coisa; a coisa apresenta os caracteres que a distinguem. É esta que se chama a distinção de *razão racionada*. Da distinção de razão não se conclui a distinção real-real, aquela que se dá entre *rei et rei*, entre uma coisa e outra coisa, mas daquela distinção conclui-se a distinção da razão; portanto, onde há distinção real-real deve haver uma distinção de razão; mas, necessariamente, não se pode concluir que onde houver uma distinção de razão haja aquela distinção.

As coisas, que realmente se distinguem, podem ser separadas realmente. Do contrário, esta distinção não seria real, não formaria *ut res et res*. Essa separação não é necessariamente absoluta, é relativa. Assim o Ser Supremo poderia dar-se absolutamente sem a criatura; mas esta, embora se dê separada do Ser Supremo, não se dá separadamente de modo absoluto, mas apenas de modo relativo.

Tudo que é substancialmente produzido por outro deve ser em ato realmente distinto daquele que o produz, pois a produção deve ser de alguma maneira distinta do produtor, e conseqüentemente seu termo tem de ser realmente distinto do mesmo produtor do termo procedente. Por isso a ação, que é realizada, pelo agente, tem de ser distinta do agente, realmente distinta.

Toda distinção consiste também numa negação, porque toda distinção afirma uma positividade e também uma negatividade. É uma espécie de soma de negatividade com positividade. Mas esta negação pode, porém, ser positiva, pode ser uma oposição *ens et ens*, como são a contrária e a correlativa. Neste caso, esta oposição é real positiva. A oposição real negativa nasce entre *ens et non ens*, entre ser e não ser, a que é realmente negativa. O dizer-se que Pedro é idêntico a si mesmo, a distinção que se faz entre Pedro e ele mesmo é apenas uma distinção de razão.

Na classificação tomista, quando a distinção não tem fundamento na realidade, diz-se que é apenas uma distinção de *razão racionante*, porque, nesta, distinguimos na coisa o que na coisa não é propriamente distinto. a distinção de *razão racionada* se o que distinguimos na coisa não se dá atualmente na coisa, independentemente de nós, mas é potencialmente algo a ser distinguido na coisa. A distinção de razão não é apenas a que se dá entre entes de razão, mas, também, a que se dá entre entes reais, quando tomados distintamente pela razão; quer dizer,

quando apresentam um fundamento real. Esta é a razão por que chamamos de distinção real-real aquela que se dá entre *res et res*, aquela que se dá entre duas entidades separadas.

Ao estudar a unidade, vemos que há tantas espécies de unidade quantos modos de distinção e também que há tantos modos de distinção, quantos modos de unidade.

De dois extremos opostos, o que se diz de um é o inverso do que se diz do outro. As propriedades específicas de um são inversas às propriedades específicas do outro, embora também possam ter algumas propriedades que sejam as mesmas. Somente são inversas as propriedades de diferença específica. Assim, as propriedades do gênero são também propriedades da espécie, mas as propriedades, que são realmente da espécie, não pertencem atualmente ao gênero, só pertenceriam a ele virtualmente, ou apenas potencialmente. Assim as propriedades da racionalidade, que é a diferença específica do homem, pertencem ao homem na sua especificidade. Mas as propriedades da animalidade pertencem tanto ao homem quanto aos animais.

Assim como é idêntico o modo da unidade, assim também o é o *logos*, a razão formal da identidade. Esta é outra que a semelhança, equivalência qualitativa, e outra que a igualdade, equivalência quantitativa. A identidade, de modo absoluto, refere-se à substância; a semelhança é apenas uma presença relativa na qualidade; a igualdade, uma semelhança relativa da quantidade. Pode-se dizer que a identidade inclui a semelhança, mas a semelhança, enquanto tal, não inclui a identidade, embora as coisas semelhantes, como demonstramos na "Ontologia", ao estudarmos a analogia, devem ter um ponto de identificação, mas esta não pode ter consigo mesma, como já mostramos. De maneira que eles têm de ter um *logos analogante*, ou tantos quantos forem necessários.

Para que as coisas tenham semelhança, têm de ter semelhança em alguma coisa que as analogue, e o *logos analogante*, de qualquer forma, tem de nos levar a um *logos* que seja o mesmo para ambas as coisas, porque, do contrário, jamais estas coisas poderiam ser tomadas como formando uma realidade. Neste caso, elas estariam abissalmente separadas, e haveria rupturas no ser, cuja impossibilidade demonstramos em "Filosofia Concreta", de onde mais uma vez se comprova a grande validade que existe no pensamento pitagórico e no platônico.

Sabemos que Aristóteles teve grande preocupação em desenvolver seu pensamento no campo da analogia. Sabemos que toda ontologia aristotélica funda-se na analogia do ser.

Nós notamos que as coisas têm parecença. Esta parecença tem que se dar realmente nas coisas; há, nelas, alguma coisa que elas repetem. Tem de ser uma razão que se repete e que ambas participam desse mesmo *logos*. Em algum aspecto elas têm de participar idênticamente; ou seja, a participação deve ser a mesma, idêntica, por que, do contrário, haveria um abismo traçado entre os seres, porque cada um teria alguma coisa que o separaria completamente de

outro, e teria de haver uma ruptura do ser, e veremos que a única separação que se dá absoluta em um ser é a singularidade histórica, a que não cria um abismo no ser, porque surge de uma determinação que se dá no ser, sem traçar-lhe uma ruptura.

Se Pedro é uma singularidade histórica e João também, os dois são absolutamente introcáveis. No entanto, ambos se unificam na identidade formal específica do ser humano.

Podemos resolver o problema da singularidade, sem necessidade de fazer rupturas no ser. Podemos chegar ao idêntico perfeito, que é o ser consigo mesmo, ante si mesmo, sem necessidade de romper as suas ligações com os outros, e, neste caso, sem necessidade de tornar a divindade absolutamente impermeável para nós, como a analogia, levada a seus extremos, seguindo a linha aristotélica, terá, fatalmente, de cair nessa aporia.

Neste caso, entre o infinito e o finito, a distância seria tão grande, que eles jamais poderiam se entender. Toda religião estaria refutada, porque tem necessidade de afirmar a possibilidade de um retorno do finito ao infinito, porque esta é a verdadeira via religiosa, e se nos colocássemos num pensamento contrário, postularíamos uma ruptura no ser, que tornaria impossível esse retorno.

Neste caso, toda religião poderia, quando muito, ser uma referência ao Ser Supremo, nunca uma via de reencontro. Para sempre e para todo sempre, estaríamos completamente e absolutamente separados do Ser Supremo. Ora não é isso que promete o Cristianismo como religião. Este caracteriza-se precisamente por este reencontro; a religião é uma processão de retorno.

Toda atividade do homem, através das coisas e através de seus atos, buscando retornar ao primeiro princípio de todas as coisas, é um retorno ao Ser Supremo. E a concepção analogista da linha aristotélica, mais cedo ou mais tarde, tem de se colocar na aporia da ruptura do ser, que vimos na *Filosofia Concreta* ser absurda, enquanto a posição pitagórico-platônica do *logos analogante* postula a presença de identificações, não próximas, mas remotíssimas, sem cair no panteísmo. Porque o receio de todos os que se colocam na posição analogista é o temor à univocidade, o receio de chegar a um ponto de univocação, e que os levará fatalmente ao panteísmo. Veremos mais adiante como trabalhando com essas idéias, Duns Scot conseguiu evitar o panteísmo, sem necessidade de lançar mão de outra aporia, que é a ruptura do ser.

É preciso distinguir a identidade real da de razão, a qual expressa a eideticidade, segundo a noeticidade; isto é, segundo a nossa logicidade criamos entidades de razão, e depois, por defeito nosso, vamos transformá-las em reais, como se realmente se dessem fora de suas causas. A mente humana abstrai noeticamente o que é dado concretamente na realidade. É o que se dá com o *Meon*. A potência passiva infinita está contida, não como um outro ser, mas está contida no ser da potência infinita ativa. Nossa mente é que, noeticamente, desdobra o que está dado contractamente na realidade. O ser idêntico, na realidade, não exclui o ser

distinto com distinção modal, ou de razão, por que o ser, que afirma a si mesmo na realidade, é idêntico, mas não exclui que possamos distinguir, pela razão, aspectos que são distintos, porque a negação só se oporá à afirmação, quando versa sobre um idêntico enquanto tal; nós só afirmamos uma distinção. Não estamos negando a identidade, só estaríamos negando-a se ao afirmarmos uma distinção, afirmássemos que o que distinguimos está provando a não identidade na coisa.

Se distinguimos em Deus a onipotência da omnissapiência, não estamos dizendo que, por essa razão, ele não é idêntico, não porque a onipotência implique, necessariamente, a omnissapiência, e que a onipotência não poderia ser onipotente se ela, simultaneamente, não fosse omnissapiente.

Podemos identificar uma coisa segundo a razão, e ela não estar identificada segundo o modo. Outras coisas não se identificam nem segundo a realidade, nem segundo o modo, mas apenas segundo a razão. Quer dizer: as distinções, criadas por nós, não são necessariamente reais-reais, mas podem ser reais, porque: as coisas permitem que distingamos, sem que esta distinção seja a negação da identidade. Este é um ponto importantíssimo: afirmação da distinção nem sempre é a negação de identidade, é a negação da identidade sob o aspecto que distinguimos, não, porém, sob outro.

Se distinguimos em Pedro a animalidade, os aspectos animais, os aspectos vegetativos, não estamos, por isso, negando a identidade de Pedro. Este ponto é importantíssimo, porque aqui muitos cometeram gravíssimos erros. Muitos julgaram que, por podermos distinguir, a coisa não é idêntica. A razão humana estabelece distinções meramente noéticas entre as coisas que, na realidade, são idênticas, como também é capaz de reunir noeticamente num conceito, coisas que, na realidade, são diversas, pertencentes a gêneros distintos, como se pode concluir pela unidade do universal, como veremos oportunamente.

A identidade supõe negação de diversidade. A identidade de razão só é a máxima identidade, quando, no conceber, negue toda distinção na realidade. Aí, sim; mas quando a identidade de razão versa apenas sobre um aspecto na coisa, sem pretender a identidade absoluta, mas apenas a semelhança ou a conveniência, esta não exclui uma identidade absoluta na realidade; esta identidade não é, portanto, a verdadeira identidade, *cujo* conceito nunca se deveria tomar escalarmente.

Não devemos nunca esquecer que temos de distinguir dois tipos de distinção, que é a que a razão é capaz de fazer, e a que corresponde à realidade. Mas nossas distinções de razão podem ter correspondência na realidade, e podem não ter. Mas essa correspondência pode ser escalar, e é esta escalaridade que nos vai permitir que possamos distinguir, no Ser Supremo, a sua onipotência da sua omnisciência, sem que isso implique uma negação de identidade; quer dizer, a afirmação de uma distinção nem sempre é necessariamente uma negação de

identidade. Este adágio é mister que permaneça, porque é um adágio matético importante, e evita aquelas comuns confusões, que se fazem nesta matéria.

Tal providência evita que se pense, quando afirmamos a realidade de um aspecto distinto, que este aspecto tenha de se separar como *res et res*, e que, portanto, a mesma substância deixe de ser a mesma, e afirmamos a presença de dois aspectos, em que um não é outro. Assim seria o caso de enquanto afirmamos Pedro como um ser inteligente, e afirmamos Pedro como um ser animal, perfeitamente distinguimos, nos dois, com fundamento *in re*, estes dois aspectos, o que não implica, necessariamente, que Pedro, na sua identidade, não seja simultaneamente composto, não seja a sua tectônica com a sua estrutura hilética e com a sua estrutura eidética; isto é, Pedro, na sua totalidade, não é um amontoado um agregado, mas uma unidade de simplicidade, pelo menos *relativamente simples*.

CAPÍTULO XXV DISTINÇÃO E ORDEM

O termo identidade é, na linguagem comum filosófica, empregado muitas vezes equivocadamente ou analogamente, poucas yêzes é empregado univocamente. Identidade é uma relação. e diz-se propriamente da propriedade do que é *idem*, do que é o mesmo, do que tem a mesmidade de um *logos*. Mas unidade implica o ser mesmo; portanto, é o ser atual que aponta para uma unidade só.

O idêntico, necessariamente, tem de ser um, unidade de coesão, de máxima coesão. Uma coisa é a mesma quando ela comparada consigo é uma só unidade; o que não é o mesmo é distinto. Duas coisas podem convir, ou não, em algo, não convirem sobre determinado aspecto, e podem também não convirem sob nenhum aspecto. No convirem em algo, diz-se que se *identificam*; no não convirem em algo, ou seja em outro aspecto determinado, diz-se que se *diferenciam*, porque se distinguem em algo, embora, sob outro aspecto, se identifiquem. Se não conviessem em nada pelo menos próximo, diz-se, então, que essas coisas se diversificam, e propriamente os seres diversos pertencem a gêneros diversos.

Se podemos chegar à concepção da identidade absoluta, esta seria a mesmidade sob todos os aspectos, como a que teremos de reconhecer no Ser Supremo; não podemos, entre as coisas que se dão, afirmar a absoluta diversidade, pois, no haver, elas já em algo se identificariam. A diversidade absoluta só poderia ser atribuída ao nada absoluto, já que este não conviria em nada a algo que é, nem conviria consigo mesmo, porque não é. Não se identificando, portanto, nem consigo mesmo, o nada absoluto seria a absoluta não-identidade. Ora, convém, portanto,

que distingamos claramente a identidade, enquanto tomada onticamente, e a mesma identidade tomada logicamente.

Logicamente concebemos a identidade relativa como uma comparação entre a coisa e ela mesma, e então dizemos que a coisa é ela mesma, na sua onticidade; a identidade é a afirmação da própria coisa. Propriamente, a identidade que se deveria falar da coisa onticamente é a coisa sendo ela mesma, o que é distinto da logicidade. Alguns filósofos modernos vão dizer que a nossa identidade não se justifica, que os nossos esquemas, com que compreendemos as coisas, são estáticos, e as coisas são dinâmicas. Um rio, que corre, nós não o concebemos como uma coisa estática, mas na verdade, como rio, correndo com suas águas, constantemente, de forma que a nossa identidade seria a identificação do rio com suas águas. Neste caso, não há nunca uma identidade, por que nossos conceitos são estáticos, enquanto a coisa revela dinamicidade. Ora, isso não tem nenhum fundamento, por que mesmo que considerassemos a logicidade, podíamos dizer que este rio é um verdadeiro rio, por que tal idéia é estática num sentido, e dinâmica noutro. Ela é estática enquanto esquema de rio; mas este esquema implica as águas que correm, por que se não for assim não é um rio. Nós não podemos conceber um rio que tivesse águas paradas, porque já não será mais rio. Portanto, não procedería este argumento. Contudo, ele menos procedería ainda se tomado na sua onticidade, porque, nesta, rio é rio enquanto é rio, enquanto realmente é um curso de águas; isto é, em que as águas correm torrencialmente, do contrário deixaria de ser tal.

É importante este ponto, e podemos proceder uma análise paralela a esta, com o conceito de homem e de animal. Dizemos que esses conceitos são diversos quanto à espécie, por que, na verdade, homem e animal pertencem a espécies distintas, e muitos dizem que são, por exemplo, idênticos quanto ao gênero, por que ambos pertencem ao mesmo gênero. Mas, na verdade, se analisarmos onticamente e até logicamente, por que a Lógica irá precisando cada vez mais a sua esquemática, dependendo das análises ontológicas e matéticas que se façam, tiraremos outras consequências, enriquecendo nossos conceitos, como se processa na filosofia ocidental. A Lógica, posteriormente, pode trabalhar com esquemas ontológicos e matéticos já purificados.

Ao analisarmos bem *homem* e *animal*, veremos que são *distintos* quanto à espécie, e também distintos quanto ao gênero. Quanto à espécie, não há dúvida, por que suas diferenças últimas não são idênticas, e segundo também, por que, na verdade, eles não convêm ao mesmo gênero. Homem é uma espécie de animal, mas animal é uma espécie de ser vivo, e o homem não é uma espécie imediata de ser vivo, mas uma espécie especialíssima, já que, abaixo dele, não estão subordinadas outras espécies. Portanto, *homem* é uma espécie especialíssima, enquanto animal não. Mas *animal*, como espécie *não especialíssima*, por que subordina outras espécies de animal, está, portanto, para essas espécies subordinadas, numa relação de gênero para espécie. Temos

aqui uma distinção entre *homem*, enquanto espécie, e animal, por que animal não se pode dizer que seja uma espécie mas, sim, gênero, já que inclui outras espécies.

Uma coisa é idêntica na proporção da unidade em que é considerada, e diversa em relação aos outros, dos quais ela se distingue. Os que têm diferenças opostas, diferem especificamente, por que sabemos que as espécies são classificadas pelos seus contrários. Agora eis um ponto importante que merece a melhor atenção, do qual vamos tratar sinteticamente, que, posteriormente, será motivo de maiores análises, por ser um dos pontos mais controversos. Ora, qualquer termo pode ser considerado sob três aspectos: 1) como uma coisa, 2) como um modo, ou 3) como uma formalidade; quer dizer, como uma coisa real, segundo o seu modo de ser, e segundo a formalidade na qual o tomamos, segundo a quiddidade, que é o conteúdo eidético-noético, que é a eideticidade da coisa, segundo nós a apreendemos.

Fundados nestes aspectos, decorrem, conseqüentemente, três ordens de distinção: a distinção, quando se dá na coisa, enquanto real; a distinção que se dá segundo o modo de ser da coisa; e a distinção que se dá nas formalidades. Se colocamos assim, logo vai prevalecer o *paradigma escotista* das distinções, e para que sejam bem entendidas, divide-se em duas formas genéricas de distinção: 1) Ou a distinção se dá realmente na coisa, surge da natureza da coisa, e então será *ex natura rei*, 2) Ou a distinção é apenas uma realização do nosso intelecto, é *opus intellectu*.

Quer dizer, a primeira distinção surge da natureza da coisa, a segunda somos nós que a criamos.

Na primeira distinção *ex natura rei*, que é da natureza da coisa, nós temos a *real simpliciter*, a simplesmente real, aquela em que a coisa se distingue de outra, que se separa como *coisa* e *coisa*, dando-se uma separação real; e uma *secundum quid*, que seria relativa, que não pode admitir uma identidade, uma *entitas adaequata*, uma *identitas formalis*; quer dizer, da natureza da coisa, relativamente, sem que haja essa separação real.

Podemos encontrar, com fundamento na coisa, determinados aspectos, que não oferecem uma identidade adequada, ou uma não identidade formal; quer dizer, notamos aspectos que, formalmente, não são idênticos, pertencentes à mesma coisa, com fundamento real, mas cujos aspectos não são *realis simpliciter*; isto é, não estão separados como uma coisa e outra coisa,

Como distinção realizada apenas no nosso intelecto, *per opus intellectu*, temos a de *razão racionante*, que é a distinção sem qualquer fundamento real, e a de *razão racionada*, que tem algum fundamento real.

Perguntariam os tomistas: mas, afinal de contas, a chamada distinção *extra natura rei secundum quid* nada mais é do que a de razão racionada, porque, em suma, a não identidade

formal, que vamos encontrar, é uma criação da nossa mente, que pode ter um fundamento *in re*.

Aqui é onde os escotistas distinguem. É que este fundamento *in re* é um fundamento apenas formal. Não está na *res*, está na *formalitas*. Formalmente há essa distinção real na coisa. Como a separação entre duas formalidades não pode ser uma distinção real-física, ela só pode ser uma distinção de carácter formal.

Daí dizerem que há esta distinção formal *ex natura rei*, que seria *secundum quid*, porque a formalidade não seria distinta real-realmente; ela teria um fundamento não só real na coisa, mas na própria formalidade, por que as formalidades, enquanto tais, se distinguiriam, mas a sua separação seria apenas formal e não uma separação real-física, por que a natureza de tais formalidades não é real-física.

Assim, a separação formal entre a triangularidade, o quadrado e o paralelogramo, enquanto formalidades, seria *distinta ex natura rei*, mas como não são entes reais, coisas que se dão cronotopicamente, de *per se* existentes, a distinção entre elas não pode ser *realis simpliciter*, mas apenas *realis secundum quid*, por que, na realidade, a distinção é apenas formal, pois sendo os dois entes formais, as referências entre eles devem ser formais.

Então, se eles são distintos, também a sua distinção é formal, porque entre entes reais as distinções entre eles devem ser reais, para serem boas distinções, senão seriam apenas distinções, sem qualquer fundamento. Então eles dizem que existe também uma distinção formal *ex natura rei*, fundada na própria natureza da coisa, não da coisa esta ou aquela, mas das formalidades que entre si se distinguem.

Como não são entes de *per se* subsistentes, essa distinção tem de ser formal, tem de corresponder à natureza que as constitui, de forma que se aceitamos este paradigma lógico, que é proposto por Grajewski, um dos grandes escotistas, podemos perfeitamente conciliar o pensamento de Santo Tomás com o pensamento de Scot, por que, aceitando, por obra do intelecto, a distinção de razão racionada, absolutamente não estamos excluindo a distinção formal escotista.

Não há necessidade de excluí-la, porque entre as duas existe uma distinção; em alguns casos ambas são as mesmas, mas em outros casos ambas são distintas. Agora nós não podemos raciocinar com as que são as mesmas, para não aceitar a justificação das que realmente são distintas; isto é, *ex natura rei*, mas apenas sob o aspecto formal.

Assim, alguns diriam: nós admitiríamos a distinção formal entre a onipotência do Ser Supremo e a sua omnissapiência. Não seria essa distinção apenas uma distinção de razão racionada, uma distinção com fundamento *in re*, por que, realmente, quando se diz potência, não se diz

propriamente, apenasmente, idênticamente, sapiência. Embora sapiência seja uma potência, nem toda potência é sapiência. Portanto, dizer-se que um ser possui a sapiência, não quer dizer que ele não possua outros aspectos potenciais, que não são apenas sábios. Realmente existe uma distinção formal entre ambas. Essa distinção formal dar-se-ia mesmo na onipotência e omnissapiência, distinção apenas formal; ou seja *ex natura rei*, mas no aspecto formal, no aspecto substancial, naquilo que é subsistente, tanto dessa potência, dessa onipotência, como o que é subsistente dessa omnissapiência, é a própria *entitas* divina. Neste caso, não poderiam os dois se separarem como *res et res*, mas poderiam ser tomados separadamente, sem que a separação fosse física. Poderiam ser tomadas separadamente *formalitas et forma/itas*, e este é o genuíno pensamento escotista. Scot nunca admitiu esta forma de distinção, e propriamente ela não é exposta de maneira explícita, *ex professo* por ele. Esta é uma tese, é uma posição exposta por seus discípulos; mas Scot, pelo menos, deixou suficiente material para justificar essa distinção, e desse material que deixou para justificá-la, não há motivo de se tirarem conclusões tão exageradas, como o fazem os tomistas, a ponto de parecer que há entre eles um verdadeiro conflito, um verdadeiro abismo, uma verdadeira impossibilidade de se entenderem.

Toda referência é um comportamento dual positivo, de termos positivos, um a outro. Só se pode falar numa verdadeira referência, quando haja dois termos positivos um com referência ao outro.

Outro conceito muito importante para nós é o de *ordem*, por que esta, propriamente, tem por base uma relação. A ordem implica, necessariamente, uma distinção numérica de termos que se correspondam segundo um *logos*; implica, necessariamente, uma anterioridade de razão, ou seja, uma hierarquia de anterioridade e posterioridade, por que estes termos estarão dados segundo um *logos*, e segundo também uma hierarquia, pois toda ordem implica termos, que se comportam segundo um *logos*, o qual expressa a anterioridade e a posterioridade, em referência uns aos outros. A ordem de cada um a outro é uma relação.

Onde há ordem, há relação; onde há relação, nem sempre há ordem. A dependência não é mútua; é não-mútua. A relação implica ordem quando um termo está *in ordinem ad* outro, há uma ordenação. A ordem é a disposição dos termos com anterioridade e posterioridade, segundo o *logos*; implica, numericamente, mais de um termo, como implica toda relação para ser real, que exige, pelo menos, dois termos reais, e também um *logos* analogante, mas exige mais: *hierarquia*. Implica, numericamente, termos, pois, do contrário, seria impossível a anterioridade e a posterioridade, por que ante a totalidade da ordem, o *logos* da ordem, a disposição das partes, pois a ordem é uma disposição de partes, numa totalidade, e estas estão umas em face das outras, numa relação de anterioridade, segundo um *logos*. O que é ordem, segundo um *logos*, pode ser desordem segundo outro *logos*.

Assim a tempestade é uma desordem para a agricultura, mas é da ordem metereológica. Propriamente considerada, a relação é *ad áliquid*. Nela há termos positivos, pois, do contrário, a relação não há por estar esvaziada de realidade. Há nela um fundamento, um *logos*, pois, do contrário, a relação seria sem sentido. Os relacionantes são de certo modo análogos, têm de ter uma analogia em algo, pelo menos têm de analogar-se.

A relação tem um fundamento num *logos*, por que, do contrário, seria sem sentido. Também temos de concluir que os relacionantes são de certo modo análogos. A relação é, assim, uma ordem de um a outro, analogados por um *logos*, que é fundamento da relação. Se há ordem, há relação, porque as partes ordenadas se relacionam, são simultâneas, mas a ordem tem, ademais, a diferença específica da hierarquia dos termos. Não pode o céptico negar que há relação, nem os ficcionalistas, por que as ficções se relacionam. Há, portanto, quer queiram quer não, ordem, e conseqüentemente, o cosmos, por que todas as coisas são aptas a relacionarem-se, e de certo modo se relacionam, e têm um fundamento, um *logos analogante*, no conjunto das coisas que se relacionam, que testemunham uma ordem universal. Ordem e desordem distinguem-se segundo o *logos*, como já vimos. O que é ordem, para um *logos*, pode ser desordem para outro *logos*. Aproveitamos um exemplo bem comum: quem vai limpar uma sala amontoa os móveis num determinado lugar; isto é, dá-lhe uma ordem para facilitar a realização da limpeza da sala. Mas, depois, vai ordenar os móveis, segundo a utilização daquela sala, e a segunda ordem seria desordem para a limpeza da mesma, de maneira que ordem ou desordem são proporcionadas ao *logos*. Ordem e desordem distinguem-se segundo o *logos*; o ordenado o é segundo um *logos*; segundo outro pode ser desordenado; mas o desordenado para um *logos* é ordenado segundo outro.

Desse modo, a ordem é universal, e a desordem apenas relativa, pois surge da relação de termos em referência, tomados segundo outro *logos*. Há, assim, uma ordem universal, que é a da estrutura e da idealidade da realidade de todas as coisas; a desordem é apenas accidental, porque surge do relacionamento de termos, em referência a outro *logos*, de forma que todas as coisas, que são, se analogam.

O Cosmos deve ter um *logos analogante* de todas as coisas, e este é a ordem de todas as coisas, é a ordem cósmica, que devemos procurar, e que vamos achá-la, e para onde nos levará a Matese. De maneira que temos agora de distinguir diversos aspectos da ordem, e diversos tipos de ordem.

Há uma ordem da quantidade, porque, nesta, há uma disposição das *partes extra partes*; há uma no número, que é a ordem da posição discreta; há uma no *arithmós*, pitagàricamente considerado, que é a ordem esquemática da participação (nós já provamos que o *arithmós* é um esquema da participação), pois indica sempre dois termos que participam de um participado.

O esquema é uma ordem da disposição eidético-noética; um esquema figurativo é uma ordem de determinação qualitativa da quantidade; o tempo é um esquema da ordem da sucessão; o espaço é o da ordem da simultaneidade dos entes; a causa, esquema da ordem da relação de dependência real do efeito, que depende realmente de outro para ser; a substância é o esquema da ordem da supositividade, e a relação do que nela inhere, é do acidente.

Assim o mundo está cheio de ordens. Ora, sabemos que, na relação, há uma referência. Os termos devem ser positivos, para que a relação seja real. Há necessidade de um *logos analogante* que lhe dê fundamento, e a ordem exige também tudo isso, e tudo isso há, inclusive nas ficções do ficcionalista, e esta é uma verdade que se patenteia *per se nota*, a qualquer espírito, até ao céptico, pois este não pode afirmar que entre as coisas exista uma separação abissal, que haja uma ruptura total entre as coisas.

Seu cepticismo não permite chegar a uma afirmação dogmática dessa espécie. Ele tem de partir até de que a realidade lhe fosse falsa. Esta realidade seria falsa em relação a uma outra realidade. Esta, que lhe apresentam, dá-se ordenada, e quando nota desordem, é desordem segundo um determinado *logos*, de maneira que até a desordem o é quando não é a ordenação de um *logos*, o que vem mostrar em tudo a ordem, e sempre.

Outro conceito que exige um bom clareamento para as análises matéticas posteriores é o de *natureza*.

Natureza vem do latim *natura*, do verbo *nascor*, e significa o que é nascido, ou seja, o que *in coepit*, o que teve um começo, o que teve um surgimento. É o que constitui a emergência de uma coisa, é a assistência emergente, seu princípio também de ação, e inclui não só o que, no aristotelismo, é a forma e a matéria, mas, ainda, tudo quanto é potencial e atualmente no ente.

A natureza, portanto inclui também a accidentalidade, e não apenas a essência. Por que esta, no sentido aristotélico, é constituída apenas da estrutura hilética, que é a matéria, e da estrutura eidética, que é a forma. A natureza de uma coisa inclui não só a sua tectônica, essas duas estruturas, como tudo que seja potencial nelas. Na *Dialética Concreta*, a natureza inclui estas duas estruturas de que falamos, e mais as propriedades e accidentalidades correspondentes a ambas estruturas, e mais a emergência da singularidade que a apresenta. É da natureza desse homem, João, não só a parte essencial, mas a sua emergência, constituída da sua heciedade, da sua singularidade, com toda a sua accidentalidade atual e a possível, dinâmica e cinemáticamente considerada.

A natureza de uma coisa, portanto, é constituída de tudo isso no seu sentido hilético. Ela pode ser entendida apenas como Aristóteles o fazia, e em seu sentido eidético, segundo a forma. Quanto à forma, podemos encontrar nela a parte genérica próxima da coisa, à qual está

subordinada, e a parte específica, que constitui a sua diferença específica. Assim, a prudência é genericamente um hábito, mais proximamente uma virtude, uma virtude cardeal, fundamental no homem. A sua estrutura formal seria a seguinte: consistiria na capacidade habitual de conhecer e saber escolher os meios para atingir determinados fins. Essa disposição, segundo um *logos* de proporcionalidade intrínseca, é o aspecto formal, porque forma a coisa¹⁴.

¹⁴ Vamos a um exemplo bem ilustrativo da falta de fundamento no proceder de certos logísticos que combatem a distinção.

Um químico neo-positivista encontra, numa manhã, uma gota d'água, irisada de cores, numa folha de árvore. Ele poderá notar nela muitas coisas que lhe acontecem e poderá classificar o seu aspecto quantitativo, qualitativo, relacional, as suas possibilidades, a sua capacidade de encerrar um inseto em seu bojo, graças à sua tensão superficial. Sem grande esforço, esse químico concluirá que essas coisas, que acontecem com esta gota d'água, não acontecem apenas por que é água.

Compreenderá que ela está aqui e agora, *hic et nunc*, mas esta gota de água, como tal, apresenta, também, uma série de acontecimentos, que são as suas propriedades, as quais estudou desde os tempos de escola. Mas essas propriedades também pertencem a esta gota d'água, não por que ela está aqui, mas por que é de água, e que são coisas que acontecem com esta gota também, por que esta gota é de água, e ainda, sem grande esforço, sem precisar forçar muito a sua mente, poderá notar que os líquidos e a água, normalmente entre nós, apresentam certas propriedades dos líquidos enquanto tais, e que pertencem, não somente a esta gota d'água singular, por que está aqui, nem porque é apenas água, mas por que é líquida. E sendo a água um mineral, e conhecendo as propriedades do mineral, também, sem grande esforço mental, compreenderá que há propriedades que são dos minerais, e que esta gota d'água, que está aqui, também os tem, não por que está aqui, mas por que é mineral.

E levando mais adiante as suas meditações, verificará, também, sem grande esforço, que esta gota d'água é corpo, e os corpos, enquanto tais, possuem uma série de propriedades, que não pertencem apenas a esta gota d'água, por que é esta que está aqui, ou por que é água, ou por que é líquida, ou porque é mineral, mas, sim, por que é corpo, porque são propriedades do corpo.

Ainda, sem grande esforço, poderia notar que este corpo também possui as propriedades da matéria, propriedades que ele sabe pertencerem à matéria e a todos os seres materiais, e também não terá ainda maior dificuldade para verificar que a água está contida em mineral, que mineral está contido na idéia de corpo, e que corpo implica a idéia de matéria, e também não lhe será difícil concluir que se diz água, diz mineral, se diz mineral, diz corpo, se diz corpo, diz matéria, por que um implica o outro. Verificará, então, que há uma lei: que os subordinados implícamos o subordinante, e também não precisará fazer muito esforço mental, nem ter excessiva acuidade para concluir que o corpo é uma espécie de matéria, que mineral é uma espécie de corpo, e que água é uma espécie de mineral, e não há necessidade de se exigir dele grande acuidade mental para que possa concluir que a água, enquanto água, é uma espécie de mineral, com as propriedades do mineral, e que essas propriedades que acontecem com mineral são diferentes dos acidentes que acontecem com esta gota d'água singular. Ele saberá distinguir. E se ainda quiser fazer um pouquinho de esforço, poderá compreender que o corpo é gênero da; água e que mineral é uma espécie de corpo, e que a espécie e o gênero têm as suas propriedades, de modo que podem ser atribuídas a esta gota d'água como genéricas próximas; por exemplo, o ser mineral e, mais remota, o ser corpo, e que essas propriedades, que são da espécie, distinguem-se dos acidentes do indivíduo, e que tais propriedades são, não apenas desta gota d'água, mas da água em qualquer quantidade que seja. Em suma, esse químico logístico classificará e considerará tudo segundo as normas clássicas da Lógica. Poderá, fundado em novos termos, fazer outras classificações, mas esta será a que ele construirá normalmente por uma exigência dos próprios *logoi* desses aspectos, por nexos de necessidade intrínsecos a eles. E se meditar mais ainda, verá que é imprecendente e ridícula a crítica neo-positivista e logística contra essas classificações, cujo fundamento tem bases matemáticas.

Mas se disséssemos isso para um químico logístico, ele talvez perdesse a sua calma e esbravejaria, e diria que todas essas classificações do passado foram superadas.

* * *

No volume "*A Sabedoria da Unidade*", que é o 2º da série sobre *Matese*, será tratado matêticamente o tema da unidade e o que a ele se correlaciona.

Superadas por que e por quem? Por que ele, inevitavelmente, procederia na classificação dessa gota d'água, do modo que indicamos aqui. É uma pretensão ingênua de muitos que filosofam, e de mente bem infantil, julgarem que ao usar certas classificações da criança, tenham dado um passo evolutivo no conhecimento humano. É uma das coisas mais ridículas que se possa imaginar, e há quem o faça em tom professoral e sentencioso, em obras onde se fala de superações, que são verdadeiros recuos a fónnulas bem ilustradas pela psicologia evolutiva. Julgam que a classificação de gênero e espécie não tem fundamento real, mas êsse químico, se quiser estudar esta gota d'água, encontrará espécies e gêneros dos quais nem sequer suspeitaria. Queremos apenas mostrar uma afinnação ingênua de alguns logicos, desprezíveis filosõficamente, pois há logicos modernos, que têm base filosõfica, e esses não dizem coisas como tais.