

A SABEDORIA
DO
SER E DO NADA

Coleção

UMA NOVA CONSCIÊNCIA

- 1) Invasão Vertical dos Bárbaros
- 2) Erros na Filosofia da Natureza
- 3) Brasil, um país sem esperança?
- 4) Brasil um país de excepção

Tódas essas obras são de autoria de

Mário Ferreira dos Santos

Outras obras a sair serão oportunamente anunciadas.

Edições da EDITORA MATESE

- «Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais», de Mário Ferreira dos Santos — 4 vols. encadernados — 4.^a ed.
- «Dicionário de Pedagogia e Puericultura», de Mário Ferreira dos Santos e Yolanda Santos Burguete. — 3 vols. encadernados.
- «Origem dos Grandes Erros Filosóficos», de Mário Ferreira dos Santos.
- «Protágoras», de Platão (Obras Completas de Platão) — Trad. e notas de Mário Ferreira dos Santos.
- «Isagoge», de Porfírio, o Fenício — Trad. notas e comentários de Mário Ferreira dos Santos.
- «Das Categorias», de Aristóteles — Trad. notas e comentários de Mário Ferreira dos Santos.
- «Pitágoras e o Tema do Número», de Mário Ferreira dos Santos — 2.^a ed.
- «Parmênides», de Platão, com notas, trad. e comentários de Mário Ferreira dos Santos — (Obras Completas de Platão) — 4.^a ed.
- «Erros na Filosofia da Natureza», de Mário Ferreira dos Santos.
- «Grandezas e Misérias da Logística», de Mário Ferreira dos Santos.
- «Invasão Vertical dos Bárbaros», de Mário Ferreira dos Santos.

ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E SOCIAIS

de Mário Ferreira dos Santos

OBRAS PUBLICADAS:

- 1) Filosofia e Cosmovisão — 6.^a ed.
- 2) Lógica e Dialéctica — 5.^a ed.
- 3) Psicologia — 5.^a ed.
- 4) Teoria do Conhecimento — 5.^a ed.
- 5) Ontologia e Cosmologia — 5.^a ed.
- 6) Tratado de Simbólica — 5.^a ed.
- 7) Filosofia da Crise (Temática) — 5.^a ed.
- 8) O Homem perante o Infinito (Teologia) — 5.^a ed.
- 9) Noologia Geral — 4.^a ed.
- 10) Filosofia Concreta I vol. — 4.^a ed.
- 11) Filosofia Concreta II vol. — 4.^a ed.
- 12) Filosofia Concreta III vol. — 4.^a ed.
- 13) Filosofia Concreta dos Valores — 3.^a ed.
- 14) Sociologia Fundamental e Ética Fundamental — 3.^a ed.
- 15) Pitágoras e o Tema do Número (Temática) — 2.^a ed.
- 16) Aristóteles e as Mutações (Temática) — 3.^a ed.
- 17) O Um e o Múltiplo em Platão (Temática) — 3.^a ed.
- 18) Métodos Lógicos e Dialécticos I vol. — 5.^a ed.
- 19) Métodos Lógicos e Dialécticos II vol. — 5.^a ed.
- 20) Métodos Lógicos e Dialécticos III vol. — 5.^a ed.
- 21) Filosofias da Afirmação e da Negação (Temática Dialéctica) - 2.^a ed.
- 22) Tratado de Economia I vol. — 2.^a ed.
- 23) Tratado de Economia II vol. — 2.^a ed.
- 24) Filosofia e História da Cultura I vol. — 2.^a ed.
- 25) Filosofia e História da Cultura II vol. — 2.^a ed.
- 26) Filosofia e História da Cultura III vol. — 2.^a ed.
- 27) Análise de Temas Sociais I vol. — 2.^a ed.
- 28) Análise de Temas Sociais II vol. — 2.^a ed.
- 29) Análise de Temas Sociais III vol. — 2.^a ed.
- 30) O Problema Social — 2.^a ed.
- 31) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais I vol. - 4.^a ed. - vol. duplo
- 32) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais II vol. - 4.^a ed. - " "
- 33) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais III vol. - 4.^a ed. - " "
- 34) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais IV vol. - 4.^a ed. - " "
- 35) Dicionário de Pedagogia e Puericultura I vol.
- 36) Dicionário de Pedagogia e Puericultura II vol.
- 37) Dicionário de Pedagogia e Puericultura III vol.
- 38) Origem dos Grandes Erros Filosóficos
- 39) «Protágoras», de Platão, com notas e comentários.
- 40) «Isagoge», de Porfírio, com notas e comentários.
- 41) «Das Categorias», de Aristóteles, com notas e comentários.
- 42) Grandezas e Misérias da Logística.
- 43) Invasão Vertical dos Bárbaros.
- 44) Erros na Filosofia da Natureza.
- 45) A Sabedoria dos Princípios.
- 46) A Sabedoria da Unidade.
- 47) A Sabedoria do Ser e do Nada.

A SAIR:

- Deus (provas a favor e contra a sua existência).
- «Os atributos de Deus» (controvérsia sobre os mesmos).
- As Três Críticas de Kant.
- Tratado de Esquematomologia — 2 vols.
- Problemática da Filosofia Concreta.
- Teoria Geral das Tensões.
- Filosofia e Romantismo.
- Dialéctica Concreta.
- Interpretação do Apocalipse de São João.
- Tao-te-King de Lau-Tsé (comentado).
- Versos Áureos de Pitágoras (comentados) — 2 vols.
- Páginas Sublimes de São Boaventura (comentadas).
- O «De Primo Princípio», de Scot (comentado).
- Da Interpretação, de Aristóteles (comentada).
- As Enéadas de Plotino (comentadas) — 6 vols.
- Opúsculos famosos de Tomás de Aquino (comentados).

Os volumes subsequentes serão oportunamente anunciados.

OUTRAS OBRAS DO MESMO AUTOR:

Publicadas

- «O Homem que Foi um Campo de Batalha» — Prólogo de «Vontade de Potência», de Nietzsche — 2.^a ed. (esgotada).
- «Curso de Oratória e Retórica» — 12.^a ed.
- «O Homem que Nasceu Póstumo» - (Temas nietzscheanos) - 3.^a ed.
- «Assim Falava Zarathustra» — Texto de Nietzsche, com análise simbólica — 3.^a ed. (esgotada).
- «Técnica do Discurso Moderno» — 5.^a ed.
- «Se a esfinge falasse...» - Com o pseudônimo de Dan Andersen - esg.
- «Realidade do Homem» - Com o pseudônimo de Dan Andersen - esg.
- «Análise Dialéctica do Marxismo» (esgotada).
- «Curso de Integração Pessoal» — (Estudos caracterológicos) - 6.^a ed.
- «Práticas de Oratória» — 5.^a ed.
- «Assim Deus falou aos Homens» — 2.^a ed. (esgotada).
- «Vida não é Argumento» — 2.^a ed. (esgotada).
- «A Casa das Paredes Geladas» — 2.^a ed. (esgotada).
- «Escutai em Silêncio» — 2.^a ed. (esgotada).
- «A Verdade e o Simbolo» — 2.^a ed. (esgotada).
- «A Arte e a Vida» — 2.^a ed. (esgotada).
- «A Luta dos Contrários» — 2.^a ed. (esgotada).
- «Certas Subtilezas Humanas» — 2.^a ed. (esgotada).
- «Convite à Estética» — 5.^a ed.
- «Convite à Psicologia Prática» — 5.^a ed.
- «Convite à Filosofia» — 5.^a ed.
- «Páginas Várias» — 12.^a ed.

TRADUÇÕES:

- «Vontade de Potência», de Nietzsche (esgotada).
- «Além do Bem e do Mal», de Nietzsche (esgotada).
- «Aurora» de Nietzsche (esgotada).
- «Diário Intimo», de Amiel (esgotada).
- «Saudação ao Mundo», de Walt Whitman (esgotada).

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS



A SABEDORIA
do
SER E DO NADA

I VOLUME



EDITORA MATESE

Av. Irerê, 382 (Planalto Paulista) - Telex 35-6080 e 33-6823
SAO PAULO — BRASIL

1.ª edição

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos termos. Como, na ortografia actual, são dispensadas certas consoantes (mudas, entretanto, na linguagem de hoje), nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do termo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para eles. Fazemos esta observação somente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

Mário Ferreira dos Santos

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Este livro foi composto e impresso para a Editora MATESE, na Gráfica e Editora MINOX Ltda., Av. Eng. Armando de Arruda Pereira, 665 — Jabaquara — SÃO PAULO.

O Prof. Mário Ferreira dos Santos terminava a correção das provas da presente obra, quando faleceu súbitamente a 11 de abril de 1968. Publicamos êste livro póstumo com profunda emoção.

A EDITORA

ÍNDICE

Panorama Geral	17
Da Analogia Universal	23
As Leis Eternas	29
Do Ser a se e do ser ab alio	37
Contextos Gama e Delta	55
Das Divisões do Ser	67
O Logos Spermatikós	91
O um Supremo — As Oposições	97
Problemática da Filosofia Concreta — Substância e Accidente em Esquemas da Filosofia Positiva Clássica	105
Argumentos dos Escolásticos em Defesa da sua tese	122
Problemática da Substância	123
Análise Concreta da Substância e do Accidente	124
Escólios	128
Teses da Filosofia Concreta sobre a Substância e o Accidente	131
Escólios	136
A Substância e os Modos para Suarez	141
Os Modos da Quantidade e da Qualidade para Suarez	146
Síntese do Pensamento de Suarez	147
A Problemática do Acto e da Potência em Esquemas da Filo- sofia Positiva Clássica	153
Problemática da Limitação do Acto pela Potência	156
Da Limitação da Potência pelo Acto	158

Demonstração da Sexta Sentença	159
Crítica de Fuetscher à Doutrina Tomista de Acto e Potência ..	164
Crítica de Fuetscher à Teoria Tomista da Distinção Real de Acto e Potência	171
O Problema dos Universais	178
Da Limitação do Acto pela Potência	179
Algumas Objeções Apresentadas à Tese Tomista	180
Crítica Escotista do Axioma da Multiplicação do Acto	184
Da Unidade do Acto	187
Passagem da Potência ao Acto	188
Análise Dialéctico-Concreta de Acto e Potência	197
A Distinção entre Acto e Potência	203
Síntese da Crítica dos Adversários da Posição Escotista	204
Crítica Dialéctico-Concreta	206
Da Natureza e da Limitação do Acto e da Potência	218
Da Multiplicidade e da Unidade do Acto	223
Da Passagem da Potência ao Acto	225
Comentários Finais	226

PANORAMA GERAL

Iniciamos agora a examinar intensivamente os temas matéticos, alguns já abordados anteriormente. Surgira uma nova problemática, que, na parte sintética, não nos permitiria oferecer resposta satisfatória. Principiaremos por indicar o caminho para o exame, dentro de um rigor dialéctico, de tudo o que nos falta para clarear o que é obscuro, e, buscaremos, onde estão, necessariamente, os elementos dos quais carecemos para atingir o fim desejado: o de ter resposta satisfatória às perguntas especificadas pela nossa mente, e que nos inquietam até um certo ponto, e porisso, exigem soluções, porque não nos sentiremos em pleno equilíbrio, enquanto permanecermos nesse estado em que a mente interroga e não encontra a resposta justa.

Temos nos esforçado, tanto quanto nos tem sido possível, em afastar a presença do axioantropológico na especulação filosófica. Não que nos coloquemos ao lado daqueles que julgam que a nossa mente possui uma estrutura totalmente outra daquela que constitui a estrutura cósmica, de que a nossa mente esteja abissalmente separada de tudo mais, e que as suas construções sejam, conseqüentemente, inadequadas à realidade das coisas.

Aquêles que se colocam nesta posição não a justificam senão pelas nossas deficiências, o que não é bastante para afirmar que há entre nós e a verdade um abismo inflanqueável, insuperável pelas nossas forças. E não procede esta argumentação sobre a qual se fundamentam os que põem em dúvida o valor da nossa mente, por uma razão muito simples: porque não podem êles,

fundados apenas em alguns aspectos parciais e contingentes estabelecer ou tirar conclusões necessárias, porque estariam forçando uma consequência não contida nas premissas.

Estariam, assim, tirando mais do menos, concluindo acima das possibilidades. De qualquer forma, seja qual fôr a relação entre nós e a verdade das coisas, há de haver uma analogia, e se há uma analogia, há, necessariamente, um *logos analogante*, uma *ratio*, uma lei que analoga, nós e tudo mais, inclusive a própria verdade de nós mesmos. Ora, se o ser humano não fôsse deficiente, não encontrasse dificuldade em saber, não fôsse animado pelo desejo de conhecer a verdade, não se espantaria ante as coisas do mundo, porque as desconhece, nem jamais construiria a Filosofia. Esta, surge porque é precisamente o homem um ser que se admira das coisas do mundo, e de si mesmo, porque não é capaz de responder imediatamente a tôdas as perguntas que as coisas lhe propõem, porque não aquieta a sua mente quando ela se coloca perplexa ante os acontecimentos.

Dois problemas se oferecem desde início ao homem: se as coisas são, e finalmente, o que são as coisas. Chamavam os antigos a primeira de pergunta *an sit*, que quer dizer *se é*, e chamavam à segunda pergunta *quid sit*, o que é.

Na verdade, tôda filosofia humana gira em tórno destas duas perguntas. Todo o afã organizado, todo o esforço que o homem empreendeu tendem a responder a estas duas perguntas: se as coisas são, e o que são as coisas. Em suma, tôda a Filosofia pode resumir-se aí. E para saber o que elas são, o homem tem de conhecê-las, não só na sua intimidade, mas, também, nas relações que elas possam ter com as outras, e esta é a razão porque tem de saber de onde elas principiam, o que as põe em causa, porque elas são, em que consiste o seu próprio ser, quais as relações de semelhança que elas possam ter com outras, e também, as de diferença; o ser humano precisa, para saber o que as coisas são, saber aos poucos, na proporção de suas fôrças, tudo o que contribui para que as coisas sejam o que elas são.

Conseqüentemente, êle, procurando saber o que elas são, terá, inevitavelmente, de dirigir-se aos princípios. Ou seja, de onde elas começam a ser o que são. Inevitavelmente, tem de se colocar para êle a idéia do princípio.

Nós, ao construirmos a Filosofia Concreta, partindo de um facto da experiência, que é de uma evidência indiscutível para nós, como demonstramos de modo sobejo e suficiente em nossa obra "Filosofia Concreta", que se reduz a um juízo: "alguma coisa há", (*quodlibet est*), vimos, então, que, por fôrça dêste juízo, dêle retirando o que de *per se* nêle está incluído, implícita e explicitamente, deduzimos cêrca de 300 teses, que são as fundamentais da Filosofia, partindo de uma demonstração que, simultaneamente, é *quia e propter quid*; portanto, uma demonstração que possui em si a fôrça máxima que a demonstração pode ter, como se sabe pelos estudos da Lógica (1).

Partindo dêste juízo, fomos capazes de captar o que dá o nexo real a tudo quanto há, e, dêste modo, construir as bases do que chamamos de "Filosofia Concreta".

Naquela obra, fizemos a marcha, partindo de algo que se evidencia de modo imediato, intrinsecamente, e também extrinsecamente, que reune todos os tipos de evidência, não só pela evidência interior, como pela exterior. E se fomos prolixos no exame das demonstrações naquela parte, o fizemos porque se tornava necessário, já que a perturbação das mentes, que vem processando-se há três séculos, levaria muitos até à loucura, até à afirmação do sem-sentido, até à afirmação da contradição. Precísávamos provar a validez das nossas teses, até fundando-nos na completa loucura, porque a própria insanidade, a simples postulação da contradição ainda é uma prova de que *quodlibet est*, que alguma coisa há, porque a proposta dessa contradição se dá, porque essa proposta infundada se testemunha.

(1) Em *Filosofia Concreta* usamos preferentemente a *via ascendente*, enquanto em nossas obras de *Matese* damos preferência à *via descendente*.

Não é possível fundando-se em uma posição filosófica, mesmo no ficcionalismo mais extremado, derruir a tese fundamental da filosofia concreta. E também, não é possível, fundando-se em nenhum princípio racional, usar a razão para destruir as deduções e conseqüências que se seguem apoditicamente desta tese: as verdades que de um primeiro momento não são suspeitadas, mas que, no decorrer do tempo, pela análise da mente sobre este próprio juízo, é ela capaz de alcançar e que são juízos téticos, os quais se tornam axiomáticos para a análise posterior.

Mas a Filosofia Concreta não se completaria se ela apenas partisse ascendendo da nossa experiência aos princípios. Ela necessitava, também, percorrer a via inversa, partir dos princípios para a nossa experiência, para verificar, seguindo a via descendente, se os resultados se adequavam entre si, se não surgiam contradições, se não se imporia uma nova problemática que pudesse pôr em risco aquilo que já estava estabelecido de modo rigoroso. E o que se vê, o que se prova, o que se tem mostrado na parte sintética da *Matese* é a validade, a validade irrefragável das teses que, apoditicamente, foram demonstradas naquela obra. Então, para completar o trabalho que havia sido realizado na "Filosofia Concreta", ela própria exigia que estudássemos os princípios. Surgiu, assim, a necessidade de construir a *Matese* da Filosofia Concreta. Aproveitamos este termo *Matese*, dos gregos, no velho sentido que ele tem, de *suprema instrução*, de supremo conhecimento, porque reconhecendo-se os princípios de tôdas as coisas, das que são e das que não são, alcançaríamos ao supremo conhecimento cabível ao homem, acessível aos iluminados apenas pela luz natural da nossa razão, de que seríamos capazes de alcançar. Conhecemos os nossos limites, e sobre eles falaremos oportunamente; nós também sabemos da nossa grandeza e das possibilidades da nossa inteligência, e por isso não renunciaremos ao que é nosso ponto perfectível superior, porque seria traírem-nos, demitir-nos da própria humanidade se negássemos a capacidade que tem a nossa mente de tanger as verdades, inclusive as verdades eternas, como já o mostramos.

A Matese, dêste modo, torna-se a sabedoria dos princípios, enquanto princípios; dedica-se a examiná-los e, necessariamente, teríamos de concluir que êstes princípios, sendo afirmação e positividade, que é ser, e outros, negatividade, não positividade, que é não-ser, nos levariam fatalmente, à construção de duas disciplinas: a primeira, que trata do *on, onto.*; a Ontologia, que estudará o *logos* do ser enquanto ser; a outra estudaria o "*logos*" do não-ser, do *Meon*, a *Meontologia*. E não pararia aí a Matese, porque nós, não podendo nos afastar do humano, porque somos humanos, e a Filosofia é uma construção nossa, temos de tratar o homem como um ser movido pela inteligência e pela vontade, apto a frustrar o que pode acontecer, a frustrar o que tem de fazer, preterindo e preferindo, realizando, portanto, escolhas, nas quais êle revelará os seus juízos axiológicos, e, conseqüentemente, teríamos de estudar aquilo que o homem tem de fazer, como uma conseqüência do seu entendimento e da sua vontade, porque sendo a sua vontade a *oréxis* racional do bem, e sendo o seu entendimento a *oréxis* racional da verdade, o homem, necessariamente, impulsionado por essas duas faculdades, estas duas potências, êsses dois poderes de buscar o bem, e de buscar o conhecimento da verdade, êle, necessariamente, teria de realizar duas ciências; a ciência que busca a verdade, aquela que se dedica apenas às realizações do entendimento em tôda a sua pureza, e construiria a Filosofia e Ciência Especulativas, e aquela que é uma realização da sua vontade em busca do bem, e construiria a Filosofia e Ciência Práticas.

CAP. I

DA ANALOGIA UNIVERSAL

O ser humano, graças ao seu entendimento, à *oréxis* racional da verdade, constrói a ciência especulativa, e graças à vontade, a *oréxis* racional do bem, constrói a ciência prática.

A primeira é uma construção do seu entendimento, na busca da verdade; a segunda é uma construção da vontade nas suas realizações. A primeira tem seu início no homem enquanto meramente pensante, ao realizar as obras do seu entendimento, a segunda, do homem no seu drama, na sua actividade, nas suas realizações. O homem, nas relações com seus semelhantes, o homem nas suas relações com o mundo, procura vencer e dominar, e adaptá-lo às suas necessidades.

As ciências especulativas foram chamadas de ciências noéticas; e as segundas, as práticas, foram chamadas as dianoéticas.

As ciências práticas, que são construídas sobre as realizações humanas, fundam-se na vida do homem, incluindo o que êle tem de fazer (*de habeo* (ter de) *debeo*) o seu dever, frustrável, que vai construir a Deontologia, ou a ciência do *dever-ser* (deon). A Ética, ao dedicar-se aos costumes e às normas práticas e históricas, é propriamente a Moral. E ligadas a essas disciplinas estão tôdas aquelas que já estudamos.

Não há necessidade de nos prolongarmos na análise da ciência especulativa e da prática, porque já o fizemos muitas vêzes. O que há necessidade é de volver os nossos olhos agora para o

que constitui pròpriamente a matéria da Matese, que é o princípio, o de que um têrmo de certo modo procede, princípio que podemos considerá-lo desde os primeiros, desde o mais remoto de todos, o remotíssimo, até àqueles princípios mais próximos do homem.

Os primeiros princípios, os mais remotos, são os *arkhai*, os mais antigos, os principiais (*os logoi arkhai* de que falavam os pitagóricos). A idéia de princípio implica, necessariamente, a de principiado, porque, o princípio é princípio de alguma coisa, e o principiado é aquêle que de certo modo principia, ou aquêle que tem um princípio.

Há uma relação entre princípio e principiado de prioridade e posterioridade. O princípio é sempre anterior ao principiado, que lhe é posterior. Têm de ser ambos distintos, porque se princípio e principiado fôsem o mesmo, um não seria o princípio do outro, e o segundo nada mais seria que o primeiro; portanto, não pode haver entre êles univocidade, mas, também, entre o princípio e o principiado não pode haver um abismo que os separe totalmente, de modo que um fôsse uma afirmação totalmente outra que o outro. Deve haver entre êles uma conexão, deve haver entre êles um *logos analogante*, de forma que ao tratarmos do princípio, teremos, inevitavelmente, de nos cingirmos às leis da prioridade e da posterioridade, leis sôbre as quais já tratamos na parte sintética. Nas relações entre princípio e principiado, regem, imperam, as leis da prioridade e da posterioridade, os mesmos *logoi*.

Assim, partindo do principiado, temos, necessariamente, de chegar a um princípio; mas aquêle que é princípio não tem, necessariamente, de realizar um principiado; do mesmo modo que ao partir da posterioridade temos de chegar a um anterior, não encontramos, porém, a mesma necessidade de que êste anterior, para dar-se, exija, necessariamente, o posterior. Tal não quer dizer que haja anteriores que não sejam necessários, porque os há. A análise depois nos mostrará que os há; não podemos porém, estabelecer esta regra como um *logos universal*. E então

verificamos, também, que se entre o princípio e o principiado não podemos estabelecer uma univocidade total, também não pode haver entre eles equívocidade total. Os dois termos não podem ser absolutamente unívocos, mas também não podem ser absolutamente equívocos, pois entre eles deve haver uma conexão e algo que os assemelhe, algo que os analogue, um *logos analogante*.

Como entre a prioridade e a posterioridade exige-se também, um *logos analogante*, e esta lei é a lei da relação, porque sabemos que as relações implicam, necessariamente, dois termos positivos e um *logos analogante*, que é o fundamento da relação, também, para falar-se em princípio e principiado, é mister que ambos sejam reais e distintos, e teriam de ser distintos para que um pudesse receber a razão, o *logos* de princípio, e o outro o *logos* de principiado. Contudo, não poderia entre eles haver uma separação absoluta, porque, então, o principiado estaria totalmente, absolutamente, desligado de seu princípio; porisso é que a equívocidade absoluta é impossível. Há necessidade que ambos se encontrem em algum ponto; eles têm de ter entre si um termo comum, e este aponta o *logos analogante*, o *logos* que os analoga.

Podemos, pois, chegar à idéia de um princípio *simpliciter*, um princípio que não provenha de qualquer outro. Este princípio *simpliciter* seria necessariamente um ser *a se*. Tal não impede que haja princípios que sejam o termo *a quo* de outro, como o é o ponto em relação à linha, etc. Podemos ainda estudar os princípios enquanto eles se dão fora de nós, e enquanto eles se dão em nós. Os primeiros seriam o princípio da coisa, e os segundos princípios da nossa cognição, por exemplo.

Se considerarmos o princípio, enquanto princípio na coisa, podemos vê-la sob dois aspectos: o princípio *quod*, o princípio que opera, e ainda podemos tomá-lo como princípio *quo*, o pelo qual opera. E poderíamos ainda dividir o princípio *quo*, o pelo qual ele opera, como princípio substancial, que é um princípio necessário, e um (accidental), que é um princípio contingente, e um absoluto, que são os *logo* as leis que regem as coisas. Se tomarmos o princípio substancial, o que é necessário, o que vai cons-

tituir a substância de alguma coisa, vamos considerar este princípio como aquêle que infunde um ser à coisa, e é a este princípio que chamamos *causa*.

E esta causa poderá ser *intrínseca* à coisa, como são as causas emergente, das quais tratamos na "Filosofia Concreta", ou *extrínsecas* a ela, como as causas predisponentes, como a agente, a *final*, e a circunstancial, que actuam, também, sôbre a coisa, as quais já examinamos.

Mas a forma de uma coisa, ainda pode ser dividida na substancial, e na meramente accidental, que é uma espécie da qualidade. A primeira substância apresenta-se de dois modos: a substância *henótica* (de *hen, um*), que é uma substância *simpliciter* simples (como a do Ser Supremo), que já analisamos, e a substância *hólica* (de *holos*), que é a de composição, *secundum quid*, que é um princípio de tensão, que revela uma coerência e realiza um império, que a distingue, pelos seus graus, umas das outras, e que merece um estudo à parte.

Chegamos, então, à conclusão de que, nas causas intrínsecas e extrínsecas, encontramos algo que é necessário da coisa, sem a qual a coisa não é o que ela é.

Vimos, também, que há, nas coisas, algo que é absoluto delas, que não constitui a sua tectônica, mas que a rege totalmente, que são as leis, os *logoi*, enquanto leis, às quais elas obedecem infrustravelmente, porque exercem império absoluto.

Essas leis passam, por sua vez, a ser objecto de pesquisa *matética*. Elas regem tôdas as coisas em tôdas as esferas de realidade; são leis que não podem, de modo algum, serem frustradas. Não podemos delas nos esquivar, nem nós, nem coisa alguma. São leis que regem, desde o início, tôdas as coisas; são leis *principiais*, são *logoi arkhai*, cuja especulação em tômo delas, como dissemos, é um desafio à argúcia humana.

Encontraremos, assim, princípios que vão se manifestar nas quatro principais esferas, sôbre as quais trabalha a nossa mente. Encontraremos leis que regem as coisas na sua *onticidade*. Dentre

estas, frustráveis e não frustráveis, encontramos leis lógicas, e nelas incluídas, leis indefectíveis, leis indesviáveis, leis das quais não nos podemos afastar, se quisermos manter rectamente o nosso juízo. Encontraremos leis ontológicas, leis que regem o ser enquanto ser, que são princípios válidos depois para o lógico e para o ôntico e, finalmente, as leis matéticas, leis que são a própria glória e esplendor dos princípios, dos princípios supremos, do princípio remotíssimo, do princípio do princípio.

Buscar estas leis, descobri-las, é ao mesmo tempo evidenciar a conexão que há entre elas. Há uma ordem e subordinação das leis ônticas às lógicas, destas às ontológicas, e destas às matéticas. Esse conhecimento revela-se-nos não como uma criação do nosso espírito, mas apenas como uma descoberta que se ilumina à nossa mente. Chegamos a elas por uma intuição apofântica, por uma intuição iluminadora, por uma intuição que nos revela a verdade dessas leis, que não são arbitrárias, que não são uma criação, nem do nosso entendimento, nem da nossa vontade, mas que ultrapassam a nossa vontade e o nosso entendimento, ao mesmo tempo que imperam sobre eles, como bem o sentiram Santo Agostinho e São Tomás (*Summa Theologica* - I - II 9:90 e 95).

CAP. II

AS LEIS ETERNAS

A *arkhê* era a meta de tãda a filosofia pré-socrática grega, que buscava o princípio ou os princípios de tãdas as coisas.

Podemos falar em princípios próximos e princípios remotos, inclusive de um princípio remotíssimo, e que princípio último só pode ser por nós considerado, não no sentido da ulterioridade final, a ulterioridade que alcança o tãrmo final, mas, sim, o tãrmo inicial, o tãrmo realmente e verdadeiramente primeiro.

Verificamos que há princípios lãgicos, ontolãgicos e matãticos, e que o princípio não diz, necessãriamente, que é ãle causa da coisa, mas apenas de onde a coisa principia, e que um princípio próximo, intermãdio entre próximo, mais próximo e mais remoto, não pode ser o tãrmo de inãcio de alguma coisa tomada determinadamente.

Então, aproveitando-nos da terminologia matãtica e dos conceitos matãticos, jã elaborados na parte sintãtica, lembremo-nos da expressão *tãrmo*, que, em grego, é *horos*, que significa um *ãndice de determinabilidade*, algo que pode receber uma determinaãõ ou ter uma determinaãõ. Desta forma, *tãrmo* não só indica aquilo que tem positividade, presenãa, como é o caso do ser, mas tãmbã pode referir-se, indicar o que não tem presenãa, nem é afirmativo, nem positivo, como o nada. ãste tãmbã é *tãrmo*, por-

que também indica uma determinabilidade, algo que pode ser determinado por nós, como o que ou ao qual se recusa toda presença, toda positividade, toda afirmação.

Neste caso, o princípio do ser, considerado matematicamente como um *térmo*, seria índice de uma determinabilidade, em que o princípio seria o de um *térmo* do qual procede algo, pois o primeiro princípio necessariamente será *causa eficiente*.

O conceito de princípio, tomado indeterminadamente, não exige que seja *êle* causa de um principiado; que o ser do principiado seja necessariamente infundido pelo princípio próximo. Temos o exemplo do ponto, que é *térmo* da linha, e se é iniciante é princípio da linha, não causa da linha. O ponto final é *térmo* da linha, deixa de ser princípio para ser final. É fácil compreender-se agora que um *térmo* só pode ser chamado de princípio quando *dêle*, de certo modo, procede, e a causa, que infunde ser a alguma coisa, é também princípio, mas apenas no seu aspecto genérico, pois a causa é uma espécie de princípio.

Conseqüentemente, o princípio nos apresenta uma série de aspectos que podemos classificar segundo os contrários, e também segundo os contraditórios. Por exemplo, tomemos o princípio que é causa, e o princípio, que não é causa de alguma coisa. Do primeiro, temos, então, o princípio *quo*, o princípio pelo qual algo opera.

Vimos que há o substancial e o accidental, o que corresponde às chamadas causas intrínsecas e extrínsecas, ou emergentes e predisponentes, das quais já tratamos.

Temos de estabelecer a diferença entre princípio *per se* e princípio *per accidens*. São conceitos perfeitamente claros, sobre os quais já tratamos, porque já falamos em causas *per se* e causas *per accidens*. Toda causa *per se* ou *per accidens* é genericamente um princípio, mas espécie nas suas diferenças de ser *per se* ou de ser *per accidens*. Mas, há outro exemplo fora das causas, quando o princípio não é verdadeiramente causa, quando o princípio é apenas um *térmo* iniciante.

Tomemos alguns postulados da Matese já examinados, como: a afirmação é princípio *per se* da afirmação; a negação é princípio *per se* da negação. Estes dois axiomas podem ser enunciados de outros modos: a afirmação é princípio *per se* da afirmação, é princípio *per accidens* da negação; ou seja, de uma afirmação só pode por acidente surgir uma negação. Daí decorreriam estes dois novos postulados: a afirmação pode ser princípio *per accidens* da negação; a negação pode ser princípio *per accidens* da afirmação.

Estes dois novos axiomas vão encontrar demonstrações, porque sendo a afirmação princípio *per se* da afirmação, não poderia ser princípio da negação, a não ser *per accidens*, e em segundo lugar, porque encontramos na experiência, e também como uma decorrência rigorosa das nossas investigações especulativas, exemplos para corroborar este postulado. Assim, o nada privativo só pode decorrer do ser *per accidens*, nunca *per se*, como vimos ao tratar do *nada*.

Pergunta-se: a presença pode ser princípio *per accidens* de uma privação? A presença pode privar uma coisa de alguma coisa, mas, *per accidens*, porque ela, como presença, dá posse, mas a posse pode provocar um afastamento, uma privação.

Há um adágio dialéctico, que é o seguinte: *quod-libet de quolibet*. Alguma coisa, que se diz de alguma coisa, ou se diz afirmando ou se diz negando. Ora, sabemos perfeitamente qual a distinção do juízo, como uma espécie de proposição de uma proposição, tomada em seu sentido amplo. No juízo se dá uma sentença. O termo, que emite um juízo, sentença, julga, o *quod libet*, que se empresta a *quolibet*, é algo que afirma como adequado a êle, ou nega a sua adequação. E o juízo será, consequentemente, afirmativo no primeiro caso, e negativo no segundo. Mas o que é de notar, e é importante, é que o que se afirma ou se nega de alguma coisa, quando se afirma, alega-se a sua adequação, e quando se nega, nega-se essa adequação. E êsse juízo será verdadeiro ou falso, se realmente essa adequação se der, ou falso em caso contrário, como também será falso se o negado como adequado não o é.

Ao contrário, seria adequado e será o negativo verdadeiro, quando a inadequação postulada realmente se der. Ora, é impossível que, simultaneamente e sob o mesmo aspecto, aquilo que um termo cognoscente afirme como adequado possa ser a mesma coisa do que a afirmação da sua inadequação; e a razão é muito simples, porque, então, estaríamos em face de dois juízos: um afirmativo e outro negativo, ambos sob o mesmo aspecto e simultaneamente, em que um anularia completamente o outro, porque o que negasse negaria a afirmação, e o que afirmasse afirmaria a negação.

Conseqüentemente, anular-se-iam; e eis as razões porque entre os contraditórios não pode haver formalmente um termo, salvo quando êsses contraditórios não são perfeitos; isto é, quando o que afirma adequar-se a alguma coisa não se diz sob o mesmo aspecto quando se nega. Assim pode-se dizer que uma coisa de certo modo se adequa ou não se adequa. Quer dizer, adequa-se em parte, e noutra parte não se adequa, mas, neste caso, veremos que não é o mesmo aspecto. Vemos que o que afirmamos, que se adequa, é um aspecto, porque em outro aspecto não se adequa. De maneira que a terceira posição, que seria esta, já não seria propriamente uma contradição, porque o que se afirma como adequado, ou se nega como tal, não é o mesmo sob o mesmo aspecto. De maneira que não há possibilidade de uma terceira posição, desde que se obedeam as normas dêste princípio lógico que se chama princípio de não-contradição, que decorre, como vimos na parte sintética, da própria lei da unidade. Mais adiante teremos oportunidade de ver que êste princípio é um princípio ontológico, que rege a Lógica, e também um princípio matético, ou está subordinado a um princípio matético, que é o princípio da unidade, sôbre o qual já temos tratado e ainda o faremos melhor.

Podemos distribuir numa classificação os princípios em quatro regiões: princípios matéticos, ontológicos, lógicos e ônticos.

Os princípios matéticos são aquêles que correspondem aos *logoi arkhai*, são os primeiros princípios.

Os princípios ontológicos são aquêles que regem o ser, são as leis do ser. Aqui teríamos, também, os princípios meontológicos, que são as leis que decorrem do não-ser, da privação, que correspondem também aos ontológicos, e os lógicos são os princípios que regem a Lógica, como *nóesis* humana, embora essa *nóesis* esteja subordinada aos princípios subordinantes superiores ontológicos e matéticos, de modo a impedir que ela se torne apenas uma lógica meramente afectiva, como acontece com o logicizar dos românticos, que se deixam arrastar pelos sentimentos, julgando que a validade afectiva é mais poderosa do que a mera validade lógica. A verdadeira Lógica é escorreita e purificada daquelas chamadas capas hiléticas, que são afectivas, daquelas aderências infantis do homem, que podem perturbar o bom desenvolvimento do raciocínio, etc.

E, finalmente, os princípios ônticos, que se referem ao ente na sua singularidade, não ao ente enquanto ente, mas ao ente enquanto *este ente*. Quer dizer, as leis que regem o ser na sua singularidade, como num individuo humano. Dentre estas leis, estão as do seu carácter, do seu temperamento e da sua personalidade, para exemplificar. Estas leis são leis de certo modo frustráveis, são leis que podem sofrer modificações, e não são como as outras, imutáveis, que são eternas.

Assim, as leis matéticas, as leis ontológicas, inclusive as leis lógicas, são eternas. Entre as lógicas, incluímos, também, os princípios, que são criteriológicos, e os princípios matemáticos, porque a Matemática é uma Lógica também. Na onticidade, o ente singular, além de ser regido pelas leis ontológicas e matéticas, é também regido pelas que lhe são peculiares, que pertencem às suas condições singulares, ou leis também que estabelece com outros para a sua conveniência. Estas leis podem sofrer variações, são frustráveis (1).

(1) Na obra «Sabedoria das Leis» demonstraremos apoditicamente a validade dessas postulações que ora apresentamos.

As leis eternas, que regem a anterioridade, não têm um começo, porque mesmo se não houvesse nenhum termo que tivesse anterioridade sobre outro termo, haveria a lei que regeria um termo com anterioridade a outro. As leis da anterioridade e da posterioridade não regeriam, mas se houver termos reais serão regidos por essas leis.

Este ponto importante é uma grande contribuição pitagórico-platônica, que ninguém, a não ser com apelos à insanidade mental, mas refutáveis pela própria insanidade, poderá lançar mão de argumentos contrários, por carência total de argumentos sérios, para opô-los a essas afirmações.

Assim também a lei da afirmação e da negação, da qual já tratamos na parte sintética, são eternas desde todo sempre, coeternas com o Ser Supremo, com o ser primeiro, com o ser *a se*, com o ser imprincipiado, com aquele que é o princípio de todas as coisas, conjuntamente com êle.

Coeternamente com êle estão todas essas leis que os platônicos chamavam *razões eternas*, cujo conteúdo pode alcançar o ser humano. Tomás de Aquino, reiteradamente na *Suma Teológica*, reconhece que esse saber é possível de ser construído e é possível de ser alcançado pelo homem.

De maneira que, sendo a Matese a sabedoria dos princípios, é ela a sabedoria também das razões eternas, das razões que regem, desde todo o sempre, coeternas com o Ser Supremo. Essas razões alcançamo-las com plena apoditicidade, sem o menor perigo, sem o menor risco de erro.

Assim, também, em torno do juízo, podemos chegar a uma lei que é eterna, um *logos eterno*. Se um termo cognoscente afirma outro, ou nega outro, a sua afirmação ou a sua negação será verdadeira ou falsa, segundo a adequação ou não adequação do afirmado ou do negado. Quer dizer, estas leis independem do antropológico, como a anterioridade e a posterioridade não estão condicionadas pelo antropológico. Vimos perfeitamente que o antropológico é um caminho, e temos de segui-lo, mas tal não quer dizer que estejamos construindo um mundo ao sabor dos

nossos apetites. Estamos descobrindo um mundo que não contraria o que constitui a estrutura do nosso espírito, porque encontramos que, na natureza, as coisas se dão segundo a obediência destas mesmas leis. Tôdas essas leis decorrem das primeiras leis, dos primeiros princípios, necessariamente, e não poderia ser de outro modo. (1)

Distinguido o princípio, sabemos que este, quando é causa, infunde ser no principiado, que passa a chamar-se efeito, porque é efectuado pelas suas causas.

Ser é presença, é afirmação, é positividade, é posse. Não-ser é ausência, é negação, não-positividade, não-posse. Quando estudamos as divisões do ser, verificamos que podíamos dividir de maneira perfeita, obedecendo as regras da divisão, o ser em *a se* e ser *ab alio*, o ser que é princípio de si mesmo, e o que tem um princípio causal em outro. O primeiro é um ser que tem em si mesmo a sua razão de ser; o segundo é um ser que não tendo em si mesmo a sua razão de ser, não tem a razão suficiente de ser, e não tem a razão eficiente também de ser; necessita de um outro que o produza.

O primeiro é um ser que não participa de outro para se; enquanto que o segundo é um ser participante. O primeiro é um ser absolutamente necessário, é simplesmente necessário, enquanto que o segundo é um ser contingente. O primeiro é um ser improdutivo, porque não é um produto de outro, enquanto que o segundo é um ser produzido.

(1) Essas leis não são criadas a priori, arbitrariamente, mas descobertas. Elas se nos desvelam e mostram que regem o pensamento (a nêsis) verdadeiro, exacto. Por outro lado, a realidade também as obedece. A realidade fora de nós é verdadeira e obedece, em suas estruturas, a essas mesmas leis, que podemos frustrar em parte pela vontade, mas calmos no erro, na falsidade. Essa adequação entre as leis que regem a nêsis exacta e a realidade mostra a adequação que há entre nós, quando seguimos os caminhos verdadeiros da sabedoria, e a realidade, pois esta nunca desmente, nem refuta aquelas leis. É o que provamos no 2.º vol. desta obra.

O primeiro terá de ser necessariamente um ser incondicionado, não dependendo de uma condição para ser, enquanto o segundo será sempre um ser condicionado, tem uma condição para ser. O primeiro será sempre um ser eterno, enquanto o segundo é um ser que conhece sucessão, um ser que se dá na sucessão, é um ser que tem temporariedade. O primeiro será um ser necessariamente infinito, enquanto que o segundo será necessariamente um ser finito.

O ser *a se* será necessariamente um ser incriado, enquanto o ser *ab alio* será necessariamente criado. O ser *a se* será o criador e o ser *ab alio* a criatura. O ser *a se* será um ser independente, o ser *ab alio* será um ser dependente.

Veremos ainda mais que o ser *a se*, que para os gregos é *autós*, o *ipsum*, é o próprio ser, e o ser *ab alio*, que é o *allós* (outro), não tem esta ipseidade.

CAP. III

DO SER *A SE* E DO SER *AB ALIO*

O ser *a se*, como princípio em si mesmo, é improduzido, ser necessário, é o *ipsum esse* (no grego, *autos*), êle mesmo porque é absolutamente simples, não é produto de uma cooperação das causas, nem de uma causa. A sua tectônica não é constituída de estruturas distintas, de uma estrutura hilética e de uma estrutura eidética, que lhe dêem consistência.

Ele é existencialmente apenas o que é essencialmente, para usarmos a linguagem aristotélica. É um ser que é, portanto, sob todos os aspectos, *êle mesmo*.

Os atributos, que nêle captemos ou determinemos, em nada o limitam. São apenas aspectos, que adequamos aos nossos esquemas; ou melhor, adequamos os nossos esquemas às propriedades, aos atributos que êle deve ter, que são o testemunho de si mesmo. Este ser, portanto, sendo improduzido, não tem um comêço, é um ser que sempre foi.

Ora, distinto já é o ser *ab alio*, porque êste é produzido, um ser que recebe o seu ser de outro, um ser conseqüentemente causado, enquanto que o primeiro é incausado. Não é um *ipsum esse*, porque é composto, pois a sua simplicidade não pode ser senão relativa a um *quid*, e não absolutamente simples, ou *simpliciter simples*, como o é o *autos*, o *ipsum esse*, o ser *a se*.

Esse ser *ab alio* é o *alter* do latim, é *allos* do grego, é outro, é o ser outro, que necessita de um outro distinto d'êle para que seja, porque não tem em si mesmo a sua razão de ser, porque não é produzido. É produzido, provém de outro (não é incondicionado como o ser *a se*), é condicionado, é um ser contingente, porque poderia não vir-a-ser, pois é um ser que começa a ser, é um ser que não poderia dar-se sempre, porque, do contrário, teria em si a sua própria razão de ser.

Esse ser é, conseqüentemente, temporal. A sua duração é a duração temporal, ou é uma duração que, de certo modo, é sucessiva, que pode ser temporal ou eviterna, nunca, porém, será a duração eterna, a duração *tota simul*, que só é própria do ser *a se*.

Volvendo ao estudo do *contexto alfa*, que é o do ser *a se*, observamos que, além de eterno, êste ser, deve ser *simpliciter* infinito. A sua infinitude deve ser absolutamente simples; porque, sendo apenas êle mesmo, e sendo um ser necessário, um ser incondicionado, um ser eterno, e apenas ser, não pode ter nenhuma composição de não-ser, nenhuma deficiência, privação, ser em sua plenitude infinita de ser, no grau mais intensista de ser; é, portanto, ser na sua infinitude, sem limites, sem fronteiras de ser; portanto, *simpliciter* infinito.

Já o ser do *contexto beta* tem limites, é dependente, cujo ser recebe de outro, e conseqüentemente tem limites e tem fronteiras; é um ser limitado na sua intensidade de ser, e é ao mesmo tempo composto de privação, de carência, de falta, de ausência de outros modos perfectivos de ser. Assim, a única infinitude que poderia atingir seria a infinitude de ser êle mesmo; quer dizer, seria infinitamente, enquanto singular, único, êle mesmo. Êste é o aspecto que a Matese encontra num ser *ab alio* ao qual se lhe atribui uma infinitude: a sua singularidade, porque o ser *ab alio* é outro que outro, e sendo outro que outro, êle é êle mesmo, apenas enquanto é êle na sua singularidade histórica, e, nesta, não é nenhum outro, como Sócrates é apenas Sócrates, e não há nenhum outro, pois não há nem pode haver outro Sócrates. O singular

atinge a esta perfeição da singularidade, a perfeição da sua individualidade singular, da sua historicidade, da sua irrepetibilidade e da sua irreiterabilidade. Conseqüentemente, enquanto nesta talidade, êle é sem finitude, sem limites, êle mesmo; mas como é um ser dependente, como é um ser produzido, como é um ser que não tem a razão de ser em si mesmo, necessariamente, tem finitude.

Nestas condições, o ser do *contexto alfa* é um ser *simpliciter* absoluto, enquanto que o ser do *contexto beta* só é simples *secundum quid*, porque, na verdade, será sempre composto; tem momentos de presença e de privação, de presença, de posse e de privação.

O ser *a se* é um ser incondicionado, não exige condições para ser, enquanto que o ser *ab alio* exige condições para ser. O ser *a se* é absolutamente ilimitado, enquanto que o ser *ab alio* é um ser limitado, é um ser que conhece limites, pontos de onde não há ulterioridade de seu ser, onde o seu ser cessa de ser. Êle é, por sua vez, mensurável, porque pode ser medido, enquanto que o ser *a se* é um ser imensurável, não pode ser medido, porque não tem uma medida para medi-lo, nem poderia haver, porque sendo êste absolutamente simples e infinitamente ser, êle não tem partes, não pode ser dividido, não teria possibilidade de numerar a si mesmo, portanto, não há uma unidade capaz de medi-lo, é, conseqüentemente, imensurável. Todos êstes conceitos nós já os estudamos, e sòmente vamos apresentando-os nos seus aspectos gerais, deixando de analisá-los, acrescentando apenas o que é de aspecto matético, ou sòbre o qual a Matese quer chamar mais atenção, como a parte da singularidade histórica, da irreiterabilidade histórica, de que falamos há pouco.

Como uma conseqüencia inevitável, o ser *a se* é *simpliciter* perfeito, possui a perfeição de ser; não sendo composto. Não sendo paciente de nenhuma deficiência, de nenhuma privação, enquanto ser é simplesmente ser e, conseqüentemente, como é simplesmente ser, é o ser na sua perfectibilidade máxima, é pois, *simpliciter* perfeito, é omniperfeito.

Já o mesmo não se dá com o ser *ab alio*, que, por ser composto, por sofrer de privações, de ausências, é um imperfeito. Se caso, alguma vez, podemos apontar-lhe alguma perfeição, essa será *secundum quid*, será relativa, e jamais poderá ser absoluta.

Por sua vez, o ser *a se*, como é simplesmente ser na sua máxima simplesmente, porque é apenas ele mesmo, é, conseqüentemente, o máximo absoluto, enquanto que o ser *ab alio* só poderia receber uma atribuição máxima sob um aspecto relativo. Seria máximo *secundum quid*, porque, de qualquer forma, é um ser minimalizado, é um ser do qual dêle se ausenta alguma perfeição de ser, é, portanto, *plethos*.

O ser *a se* tem de estar na plenitude da glória de ser, já que nêle não há nenhuma deficiência, e ele é infinitamente ser. Ele tem de ser, conseqüentemente, acto em tóda pureza, acto puro, testemunho de tóda a sua glória, afirmando-se na sua simplicidade, na sua plenitude actual.

Mas já o ser *ab alio* é um ser pelas suas deficiências. Como pode actualizar as suas possibilidades, como é um ser composto de actualidade e de potência, só pode ser, quando muito, um acto híbrido, um acto com essa hibridez de acto e de potência, não da potência activa apenas, mas, também, da potência passiva, da potência capaz de sofrer determinações, e não apenas a que é apta para determinar que é potência activa. Mas já o ser *a se* não pode ter potência passiva, não pode ter em si a capacidade de ser determinado, porque, então, receberia novos modos perfectivos de ser. Não seria aquêle ser na simplicidade absoluta e na glória de ser, e, ademais, seria composto, porque teria uma potência, uma parte ainda apta a receber determinações formais, e não seria aquela simplicidade de que falamos.

Conseqüentemente, sendo acto puro, só pode receber uma potência activa, uma capacidade de determinar, cuja potência decorre da sua plenitude actual. Não pode ser um ser de potência passiva, um ser capaz de sofrer determinações. Como uma decorrência também de tudo o que estudamos, o ser *a se* tem de ser um ser proficiente, e a sua proficiência é absolutamente simples.

É a proficiência máxima, enquanto que o ser *ab alio* é um ser deficiente, é um ser que tem uma proficiência apenas relativa, um misto de deficiência, porque nêle falta, porque carece de ultteriores aspectos perfectivos do ser. Ora, como ser *ab alio* é um ser que provém de outro necessariamente, e como nós já provamos a impossibilidade de uma série infinita, o princípio, de onde começa a ser, aquêlê princípio que infundirá a êsse ser tudo quanto tem, só pode ser o ser *a se*. Este é criador, enquanto o ser *ab alio* é criatura, é criado.

Todos êstes predicados, que vamos apontando num contexto e noutro, são predicados mateticamente necessários, porque basta que partamos de uma posição matética, seguindo o rumo inicial de uma condicional, e os nossos raciocínios levariam, apodíticamente, a essas consequências. Senão, vejamos: se há um ser *a se*, deve êle possuir os predicados que alinhamos. Êsses predicados decorrem, necessariamente, da sua própria natureza. Se há um ser *ab alio*, o mesmo acontece. Não se poderia dizer que ao ser *a se* faltassem tais predicados, porque chegamos a êle como a um ser necessário, em face da impossibilidade absoluta do nada absoluto.

Já percorremos a via que nos levou a êle, mas, aqui, há um ponto importante, porque nem todos os predicados poderão ser predicados senão em determinadas situações. Assim, o ser *ab alio*, se há, será um ser sempre produzido, contingente, finito, criado, criatura, dependente, será um ser condicionado, será um ser de duração sucessiva, embora possa alcançar a eviternidade.

Não podemos, porém, concluir que, necessariamente, deva haver um ser *ab alio*. Sabemos que há o ser *ab alio*, temos a experiência dêle. Não encontramos, porém, ainda uma razão que dê a necessidade do seu surgimento.

Poderia apenas haver o ser *a se*, sem que tivesse surgido o ser *ab alio*. Não encontramos, ainda, que o ser *a se* tenha de necessariamente produzir o ser *ab alio*. Nêle não encontramos ainda uma razão de necessidade; portanto, não encontramos, ainda, a razão de que êle seja necessariamente criador, senão criador

como potência activa, porque se não surgisse o ser *ab alio* não haveria criatura, não haveria o ser criado, e não haveria, consequentemente, a criação, e o ser *a se* seria apenas potencialmente criador. Mais esta potencialidade não é uma potencialidade passiva e sim activa, porque a sua capacidade de criar estaria contida na eminência do seu ser, estaria contida no absoluto de seu poder, porque êle é omnipotente, necessariamente. Teremos, para afirmar que a criação é necessária, de encontrar êste nexo de necessidade.

A omnipotência do ser *a se* leva-nos, também, a simultaneamente captar o predicado da proficiência *simpliciter* simples. Êste é proficiente, enquanto o ser *ab alio*, é deficiente, cuja proficiência é apenas relativa. Também captamos que o ser *a se*, além da eminência *simpliciter*, é um ser que não tem gradatividade de ser. É um ser na plenitude da sua intensidade máxima de ser, enquanto o ser *ab alio* apresenta gradatividade.

Podemos encontrar sêres *ab alio* sem gradatividade? De antemão podemos responder que não. Mas cabe um esclarecimento. Deve-se conceber apenas como entes *ab alio* os entes de razão, que criamos, como o gênero e a espécie? Êstes não admitem gradatividade enquanto gênero e espécie, e enquanto tais não são entes meramente dependentes, porque são esquemas que captamos das coisas, os quais enquanto *eide*, pertencem aos *arithmoi arkhai*, como teremos oportunidade de ver, porque se não captássemos o gênero animal, êste, que tem fundamento real, por ser um *scibile*, seria captável por outro ser inteligente. Pelo facto de serem entes de razão, e não se darem o gênero e a espécie aqui e agora ("ali vai a Humanidade", "ali vai a Animalidade"), tal não quer dizer que não tenham fundamento *in re*, nem validez *ante rem*, validez independente da cognoscência humana. Ontologicamente, são entes do contexto *alfa*. Como *eide*, têm uma realidade *ante rem*, e são eternos, e da ordem do ser *a se*. Foi o que já demonstramos, e ainda demonstraremos.

AS QUESTÕES MAL COLOCADAS

Enquanto verificamos que o ser *a se* não pode mudar, porque tôda e qualquer mudança seria para uma deficiência, para menos, ou para o nada, o que seria absurdo em face da sua infinitude, da sua onnipotência, notamos que, no *contexto beta*, os sêres são gradativos, apresentam escalaridades.

Os entes do *contexto beta* são entes gradativos, porque apresentam um grau de ser, de intensidade de ser, apresentam graus de perfectibilização, e também mutações, porque o que caracteriza, precisamente, o ser dêsse contexto é a mutabilidade, porque é um ser híbrido de acto e de potência, não só activa, que pertence a êste acto, mas, também, da passiva, capacidade de sofrer determinações.

Ora, o facto de nós, dentro do *contexto beta*, ao qual pertencemos, e no qual somos, sermos capazes de construir entes que não apresentem gradatividade, entes tomados *in indivisibili*, como são os gêneros e as espécies, entes de razão com fundamento *in re*, a sua não gradatividade está no esquema eidético-noético que dêles formamos, e que corresponde à forma exemplar do *contexto alfa*.

Tôda predicação, que estabelecemos no *contexto alfa*, é uma predicação necessária *simpliciter*, é uma predicação absoluta, enquanto que a predicação que fazemos no *contexto beta* é uma predicação hipoteticamente necessária, e sempre contingente, como já evidenciamos nos volumes anteriores.

As verdades eternas, as idéias eternas dos platônicos, os *arithmoi arkhai*, os *pantes logoi* dos pitagóricos pertencem ao *contexto alfa*, e não ao *contexto beta*, embora sejam também os factos, acontecimentos, e os entes do *contexto beta*.

Uma verdade do *contexto beta*, quando especulada no *contexto alfa*, torna-se eterna. Tomemos o juízo: "o correr é movimento". Ora, êste correr, êste movimento, que realiza êste ser, quando corre, tem a sua gradatividade, mas, quando tomamos um juízo e o traduzimos, e o levamos para o *contexto alfa* torna-se eterno: todo

correr é por natureza (necessariamente) movimento, e já estamos no *contexto alfa*. O correr e o movimento já estão sendo tomados incomutavelmente.

Podemos, então, dizer ontologicamente: o correr é movimento. Dêsse modo, chegamos a uma verdade ontológica, que não tem mais gradatividade, porque o que tem gradatividade é *êste* correr, é *êste* movimento que se dá, não o correr eideticamente, enquanto movimento. Então alcançamos, assim, a uma idéia eterna, porque poderia não surgir o correr, poderíamos admitir um estado em que não há nenhum correr, nenhum movimento, plena imutabilidade. Mas o correr é um *scibile*, é um intelegível, pois poder-se-ia pensar na acção de correr, e esta seria um movimentar-se, um transladar-se de um termo a outro termo fora do primeiro, o percorrer de uma via. Estas idéias seriam captáveis por um ser inteligente, e êste poderia dizer: se houver um correr, necessariamente, será um movimento, será um transladar-se de um termo, numa via, para outro termo.

Quando encontramos entidades não gradativas no *contexto beta* são reduzidas a esquemas do *contexto alfa*. O *contexto alfa* é o contexto da imutabilidade, e o *beta* da mutabilidade.

Os esquemas eidéticos-noéticos imutáveis, construídos no *contexto beta*, tornam-se tais, porque são transferidos por nós para o *contexto alfa*, tornando-se, assim, idéias eternas ou participações noéticas dos *arithmói arkhai* ou *logoi arkhai* ou *pantes logoi*, segundo fôr a sua classificação.

O ser *a se* é também um ser *in se*, enquanto que o ser *ab alio* pode ser *in se*, e também *in alio*, em outro. É, sobretudo, *aseitas*, é um ser, portanto, que tem *perseidade*, *inseidade* e *aseitas*, enquanto que o ser do *contexto beta* pode ter *perseidade*, pode ter *inseidade*, não tem, porém, *aseitas*.

No *contexto alfa*, estamos em perfeita univocidade, é o *idem esse*; enquanto, no *contexto beta*, estamos na analogia e na equivocidade.

Como o ser constituinte do *contexto beta* é um deficiente, é, conseqüentemente, um bem relativo, e também um mal relativo. O mal absoluto é impossível, porque seria nada absoluto.

O ser do contexto *a ser*, por sua plenitude de ser, não pode, por não sofrer qualquer deficiência, ser mau. É um ser absolutamente bom, porque é absolutamente ser, como o demonstramos em outras passagens. Conseqüentemente, é um bem absoluto. Nós aspiramos ao bem absoluto, aspiramos àquele bem sem deficiência, o que nos revela que anelamos ao ser *a se*, princípio e fim de tôdas as coisas.

O ser *a se* tem necessariamente em si, intrinsecamente, a própria necessidade de existir, sem qualquer carência de outro, enquanto que o ser *ab alio*, por ser contingente, não tem a necessidade intrínseca de existir.

Como o ser *a se* não tem necessidade de outro para existir, a sua positividade de ser é *adsência*, de *adsum*, verbo que significa o testemunho afirmativo de si mesmo por si mesmo, pois presença implica uma dualidade, uma relação de dois têrmos: presença é testemunhar-se a alguma coisa, enquanto que *adsência* não exige esta relação.

Os sêres do contexto *ab alio* constituem o *cosmos*, pois êstes entes estão ordenados, regidos por lei, enquanto que o contexto *a se* é o contexto da identidade, enquanto que o contexto *ab alio* é da alteridade.

No contexto *a se*, temos o ser efectivo, a *efectibilitas*, a efectibilidade na sua pujança eminential; no contexto *beta*, o efectivo, o efeito, o materializado, o formado, o ser que surge da informação de uma potência, da matéria.

O contexto alfa é o contexto do *sim*, da mera afirmação, enquanto, que, no *contexto beta*, temos a afirmação e também a negação, temos a simultaneidade da afirmação e da negação, o *sic et non*.

O ser *a se* é um ser que não participa de outro para ser; é um ser participado, enquanto que o ser *ab alio* é um ser participante.

Chegamos, assim, a uma série de predicados atribuíveis ao ser pertencente a cada contexto, e estes predicados constituem algo da sua essência, porque não nos interessamos com os predicados meramente accidentais, mas, sim, com aquêles que, de certo modo, referem-se ao seu aspecto genérico ou específico, ou às suas diferenças específicas ou às suas propriedades. Não há necessidade de falar dos aspectos meramente accidentais, mas há necessidade, sim, de dizer que só podemos predicar accidentes ao ente do contexto *beta*, e jamais ao ente do contexto *alfa*.

Vê-se, assim, que a predicação que se fêz no contexto *alfa* é uma predicação necessária *simpliciter*, é uma predicação absoluta, porque, de modo absoluto, tal ser tem de ser um ser produzido, não pode de modo algum admitir o seu contrário, não se poderá atribuir-lhe predicados do contexto *beta*, senão analogicamente, e sempre em sentido perfectivo máximo. Não podemos, por exemplo, compreender um ser *a se* que não seja *simpliciter necessário*. Não pode ser um ser contingente, não podemos entendê-lo a não ser como *ipsum esse*, e não como um *alter*, como *aliud*. Não pode ser dependente de outro, não pode ser um ser principiado, mas, sim, imprincipiado; não pode ser híbrido de acto e potência, não pode ser imperfeito, não pode ser deficiente, tem de ter a máxima proficiência; não pode ser determinado por uma necessidade, porque então esta estaria fora dêle; tem de ser de liberdade absoluta e de liberdade actual, enquanto que o ser do contexto *beta* só pode conhecer uma liberdade relativa, uma liberdade potencial, porque está ameaçado sempre da coacção, que de certo modo o acompanha, enquanto que o Ser Supremo, o ser do contexto *alfa*, não pode sofrer coacções de outros, porque não há outros que dêle independam, pois os do contexto *beta* dêle dependem, dêle recebem o ser, e não o limitam, não o constroem, não o coagem. De forma que todos estes conceitos, como divindade, crecibilidade, afirmatividade, bem absoluto, princípio primeiro, e fim último de tôdas as coisas, são atributos que decorrem, necessariamente, do próprio *eidos* do ser *a se*.

Então, podemos concluir: se há um ser *a se*, êle, necessariamente, terá todos êstes atributos; como, se há o ser *ab alio*, êle, necessariamente, terá os seus atributos. Ora, há o ser *ab alio*, nós o sabemos pela experiência; é evidente que êle há.

Chegamos à necessidade do ser *a se*, seguindo os caminhos que a "Filosofia Concreta" nos indicou. Portanto, o ser *a se* terá de ter, necessariamente, êsses atributos. Conseqüentemente, chegando a êste ponto, podemos abrir o caminho para comparações, deducções, quando, dialèticamente, trabalhamos apenas com êsses dois contextos, *alfa e beta*.

Assim, será uma questão mal colocada aquela que atribua a um ente do *contexto beta* os predicados absolutos do *contexto alfa*, como a de alguém que collocasse esta questão: a Terra, o nosso planêta, um ser improdutivo, existente desde todo o sempre? Tratando-se de um ser *ab alio*, apresenta todos os caracteres e propriedades de um ser contingente, e, portanto, tem de ter tido, necessariamente, um início. Ela recebeu o seu ser de outro. E um ente necessariamente formado, causado, é um efeito, é um materializado, é um ser, portanto, contingente, e que não tem em si mesmo a razão intrínseca de existir, mas apenas a razão intrínseca contingente, não a necessária; portanto, seria uma questão mal colocada. A questão: "Há em Deus ímpetus para o mal?" seria uma questão mal colocada. Deus, sendo o Ser Supremo, sendo ser *a se*, não pode sofrer de deficiências; portanto, não se lhe pode atribuir o mal. Podemos não compreender porque surge o mal, mas de qualquer forma, de antemão, temos de excluir a predicação de mal a tal ser, porque êle não pode ser mau. O mal não pode, portanto, provir *per se* dêle, mas só *per accidens*, por accidente.

Outra questão mal colocada seria afirmar que Deus possui dentro de si diferenças, distinções reais-reais, como alguns afirmam, ou que êle seja composto, ou que nêle haja uma parte de potência passiva. Tôdas estas questões estão mal colocadas, porque elas, por mais que se investiguem, por mais que se levem avante essa investigação, chegar-se-ia a aporias insolúveis, porque

nos encontraríamos em face de contradições, pela impossibilidade de atribuir a êste ser predicados que pertençam apenas aos seres do *contexto beta*. Inversamente o mesmo se daria se pretendêssemos postular a incondicionalidade ao ser contingente; inevitavelmente esta questão mal colocada levaria a resultados aporéticos.

As definições, que se derem de tudo quanto se refere a um contexto e a outro, têm de obedecerem ao sentido desses predicados, porque, do contrário, elas falsearão. Nós não podemos definir um ser hipoteticamente necessário (só um ser do *contexto beta* pode ser hipoteticamente necessário), dizendo que êle é um ser que pode existir e que não pode não existir. *Onão poder não existir* só poderia ser tomado condicionadamente, nunca porém, incondicionadamente. Uma questão dessa espécie seria desde início mal colocada.

É fácil notar quando uma questão filosófica está mal colocada, e a razão pela qual não é passível de uma solução justa, e porque permanece em estado aporético. A confusão entre os contextos, e o que caracteriza cada um, tem sido uma das razões principais destas dificuldades teóricas.

Podemos encontrar no *contexto beta* os predicados comutáveis, que correspondem aos incomutáveis pertencentes ao *contexto alfa*, na sua infinitude, na sua pureza, que são aquêes que permitem uma redução-eidético-matética, como o "corre: é um movimento", que pode ser reduzido, eideticamente, de modo a tornar-se uma verdade eterna.

Demos vários exemplos de questões mal colocadas, como a do mal, e em torno dêste seria uma questão mal colocada se nos collocássemos na seguinte posição: se tudo tem princípio no Ser Supremo, num ser primeiro, num ser *a se*, o mal, remotamente pelo menos, terá o seu princípio no Ser Supremo esta é uma questão que, colocada dêste modo, levará a uma situação aporética insolúvel.

No entanto, se partirmos da distinção entre princípio *per se* e princípio *per accidens*, vê-se que o mal não pode ter um princípio *per se*, mas, sim, um princípio *per accidens*, por que tudo quanto há é ser, e tudo quanto há é bom. O mal só pode ser produto de uma privação, só pode ser produto de uma ausência, ou de uma oposição, uma *antibase*, na qual o ser positivo e bom possa, *per accidens*, prejudicar ou ofender a conveniência de alguma natureza tomada estática, ou dinâmica ou cinemáticamente; nestas condições, o mal pode ter um princípio *per accidens*, nunca um princípio *per se*, porque, do contrário, êsse princípio deveria ser o nada absoluto, já descartado.

Uma vez que se coloque o problema do mal em termos distintos, êsse problema torna-se insolúvel. As longas polémicas que se travaram e se travam, a quantidade imensa de trabalhos escritos sôbre o mal, levando cada vez maior confusão sôbre o tema estribam-se nesta má colocação do problema. A questão, sendo bem colocada, a solução normal, verdadeira e apodítica, surge inevitavelmente.

Podemos dizer que se não solucionamos tôdas as questões filosóficas, solucionamos a sua quase totalidade, seguindo os rumos da Matese e da *Dialéctica Concreta*, bastando apenas rectificar a colocação do problema, e imediatamente transparece a solução razoável, perfeita, apodítica.

Se alguém colocar a possibilidade de uma unidade *simpliciter simplex*, dentro do *contexto beta*, esta questão já é falsa de antemão. Ela só levará o pensamento a estados aporéticos, porque é impossível ao ser dependente, ao ser finito, ao ser contingente, ser absolutamente simples. Também quem procurasse o valor absoluto num ser finito, colocaria mal a sua questão. Quem procurasse, na magnitude transcendental, um ser *ab alio*, colocaria mal a sua questão, como também quem procurasse a identidade absoluta num ser daquele contexto.

De maneira que, comparando êsses dois contextos, trabalhando com os dois, encontramos soluções para inúmeros problemas.

Tomemos alguns conceitos que são predicados, tanto de um contexto como de outro, que exijam, necessariamente, um ao outro, e aquêles predicados que não exijam seu contrário. Assim, a identidade poderia dar-se plenamente com o Ser Supremo, sem necessidade de uma semelhança ou uma diferença em sentido ôntico. O bem absoluto poderia dar-se sem a necessidade do bem relativo, efectuado ônticamente. A necessidade intrínseca de existir do ser *a se* poderia dar-se sem a contingência intrínseca de existir do ser *ab alio*, ônticamente dado. Bastaria que não houvesse a criação, que não surgisse a criatura, para que uma série dêses predicados não se desse mais *in re*, ônticamente fundados.

Partindo da observação do *contexto beta*, verificamos que sêres contingentes, sêres finitos, não só se apresentam como pluralidades; encontramos singularidades, multiplicação de singularidades numa espécie, encontramos *monas* e *pollys*, e vemos que o conceito de *monas*, de um singular, e de *pollys* de muitos, de pluralidade de singulares, não se excluem. Ambos podem ser positivos, e ambos podem dar-se simultaneamente. Assim podemos notar entes de uma mesma espécie na sua singularidade, como também tomá-los numéricamente no seu conjunto, na sua multiplicidade.

Podemos verificar que, dentro do *contexto beta*, podemos tomar os diversos predicados sob êstes dois aspectos: sob o aspecto de *monas* e sob o aspecto de *pollys*, isto é, como um só, tomado na sua singularidade, e, como muitos, o que nos vai permitir a construção de uma série de conceitos, que são precisões das classificações, fundadas nas semelhanças não meramente accidentais, mas nas semelhanças essenciais, necessárias dêses entes.

Dentro do campo do ser *ab alio* não há nenhum problema, porque a experiência é suficiente para provar que tal se dá.

Quanto às relações que se formam entre o um e o múltiplo, entre a parte e o todo, estudamos na parte sintética, e não há dificuldades na aplicação e no estudo das leis que regem a tota-

lidade, a série, o sistema, o universo, tomados dentro de uma região, dentro de uma esfera, etc., como analisamos na pentadialéctica.

Restaria agora saber se também podemos encontrar no *contexto alfa* uma dualidade analógica à que se observa no *contexto beta*.

O *contexto alfa* refere-se ao ser *a se*, e este é o *idem esse*, é o *ipsum esse*, é o *autós*, que aparece para nós como algo monádico, como algo absolutamente um, primeiro, fonte e origem de todas as coisas. Mas se observarmos alguns dos predicados, como o de *agente*, necessariamente este predicado implica o *agir*, e, necessariamente, se há uma acção, um paciente, porque um agir, ou melhor um actuar, que não realize uma acção, sendo esta uma modal de algum ser que a sofre, e sem o paciente, todo esse *actuar* seria sustentado em nada, seria nada. Existindo o agir do agente exige, necessariamente, que ele esteja em acto. Ora, a idéia de criação implica o agir *ad extra* do agente, a *acção*, e o paciente. Sendo o ser *a se* criador é apto a realizar a criação.

Vemos, pois, que, no acto da criação, há um agir *ad extra*, realizado pelo criador como agente, e esta *acção* vai consistir numa determinação de uma determinabilidade, exigindo um determinavel que seja determinado. Mas o notável é que qualquer *acção* enquanto tal só pode dar-se *ad extra*. A criação é uma *acção*, do contrário não se daria. Criar é realizar outro distinto de si, pois vimos que todo principiado distingue-se realmente do seu princípio, e a criação será um principiado e, conseqüentemente, o agente realizará uma determinação, ou determinações, que eram possibilidades que se actualizam. Portanto, há uma selecção que se processa por preferência e preterição, porque vai preferir determinadas determinações, e preterir outras determinações, porque se vamos admitir que o Ser Supremo só poderia determinar determinadas determinações, sem haver o acto selectivo, sem haver a preferência e a preterição, o acto da criação seria um acto

necessário, e não livre, pois não poderia escolher entre futuros contingentes, já que a criatura é um futuro contingente, é alguma coisa que se actualiza na criação.

Neste caso, ter-se-á de admitir, no Criador, duas faculdades: a primeira, o poder criador, o poder de actuar, além do de agir. A onnipotência implica, necessariamente, êste poder de agir, mas, também, o poder de escolher, de preferir. Se procurarmos, dentro da conceituação que dispomos, aquêles conceitos que mais análogamente se aproximam dêstes dois, notamos, na onnipotência, uma vontade, e um poder de actuar *extra*, e podemos, analogicamente, chamá-lo de *vontade divina*, ou de vontade onnipotente, e a capacidade de preferir, por revelar a capacidade de escolher entre possibilidades, de *capacidade intelectual* (Entendimento). Teríamos, então, uma vontade onnipotente ao lado de um intellecto também omnissapiente, porque o intellecto caracteriza-se pelo *sapere*, pelo saber, pelo poder colhêr, pelo poder captar. O seu intellecto, portanto, é omnissapiente.

Podemos notar aqui as duas faculdades do Ser Supremo, a Vontade e o Intellecto. Êste pode ser tomado, também, no sentido clássico de Entendimento.

Verifica-se, aqui, que se pode tomar o *autós* em dois sentidos: como *Hen-Prote*, o um primeiro, e o segundo *Hen*, que já é diádico, que os pitagóricos chamavam de *Hen-Dyas*, o um-dois, sem que êsse *dois* signifique uma distinção real-real, de modo a se tornarem fisicamente separados, mas, sim, no sentido de uma duplicidade de função: escolher e preterir.

O *Hen-Dyas*, que revela esta capacidade selectiva, tem de ter, necessariamente, pela própria natureza, que se empresta a êste ser *a se*, uma capacidade de determinação indeterminada, não infinita em acto, porque uma determinação infinita em acto seria absurda (como já verificamos pela impossibilidade do finito numérico em acto), mas uma capacidade de determinação indetermi-

nada, ilimitada, sem limites, e correspondendo a ela, como vimos, uma potência objectiva, apta a receber também, indeterminadamente, ilimitadamente, determinações. (1)

E tem esse *Hen-Dyas*, necessariamente, de ser *áristos* (de *hóros*, em grego que significa termo, limite, acompanhado do alfa privativo), portanto de ser *Hen-Dyas áristos* (Um-Dois-não-limitado), que se caracteriza pela capacidade de determinar ilimitadamente, ao qual corresponde algo com capacidade de ser limitado também ilimitadamente, que é o Meon, e que corresponde à potência objectiva, de que falam os escolásticos.

Ao examinar os conceitos que constituem o *contexto alfa* e o *contexto beta*, encontramos a possibilidade de dualizá-los, o primeiro, no *Hen-Prote* e no *Hen-Dyas Áristos*, e o segundo no *allos* (*alter*), o outro (múltiplo), que pertence ao *contexto beta*.

Prosseguimos na conservação dos termos gregos, aos quais damos preferência, por não estarem tão comprometidos como os termos latinos, aos quais a Filosofia moderna deu diversas acepções, tornando-os praticamente inaproveitáveis pelas representações distintas que oferecem. Os efeitos semânticos da filosofia moderna geraram um estado de confusão, que nos força, precipitadamente, a recolhemo-nos à terminologia grega, como o fez também a Ciência, que procurou aquela terminologia para evitar os termos confusos e comprometidos do latim, devido à interferência do pensamento díspar e desordenado da modernidade.

(1) Este é o aspecto dual do Entendimento. Como ele escolhe ele prefere e pretere, ao afirmar isto recusa a sua negação. Para actualizar o que prefere virtualiza o que pretere. O preterido é potencial, portanto. Mas potencial é também o preferido, porque, do contrário, não haveria preferência, não haveria liberdade no acto criacional. Este é tema teológico que analisaremos em nosso «*Mate-se da Filosofia Concreta*».

CAP. IV

CONTEXTOS GAMA E BETA

Passemos agora a analisar o *contexto gama*, que corresponde ao *nihilum*, ao *nada absoluto*, o nada metafísico, que descartamos, mas no qual podemos tratar de uma série de predicados, que lhe são recusados, mas suficientes para mostrar a sua ausência de positividade, a sua não presença total, e a sua significabilidade ante a esquemática antropológica.

A êsse *nihilum*, que é o nada absoluto, dá-se o carácter de *nibiltude* absoluta, de *nibiltude* total. Quer dizer, não lhe podemos emprestar qualquer conteúdo positivo, é ausência total de qualquer conteúdo positivo. Também não pode formar uma unidade, nem pode ser tomado como tal, porque uma unidade implica, necessariamente, ser; conseqüentemente, uma não-unidade. Também não pode consistir em coisa alguma, porque não pode ter nenhuma estrutura intrínseca e também nenhuma tectônica; é inconsistente. Não podemos dar-lhe qualquer valor, porque o valor implica ser; é, conseqüentemente, desvalor absoluto.

Não podemos emprestar-lhe efectibilidade, é a ineffectibilidade, não só *per se*, como, também, *per accidens*, porque também não podemos permitir que o nada absoluto, pelo menos *per accidens*, pudesse efectivar qualquer coisa. É uma ineffectibilidade total, é uma ausência total, uma indigência total de ser, é nenhuma

coisa, não tem nenhum sentido reico, é imparticipante, não participa de nenhum ser, não é participável por nenhum ser. Conseqüentemente, é imparticipado. É de uma insubstancialidade total, é algo que não é nem produzido nem improduzido, porque não há. É totalmente nada, sem qualquer função, nem mesmo a de destruidor, porque não tem nenhuma efectibilidade. Não tem limites, não tem contornos, não tem perfis; é a negação pura. Não tem medidas, é imensurável, não é o fim, nem o principio, porque não há. Não tem nenhuma intensidade de ser, é a antitecnicidade total, é a eminência negativa, a impotencialidade, é a aniquilação total.

Ora, a êsse *nihilum*, como vimos, não podemos emprestar-lhe nem a função de nihilificar, a *anihilatio*, porque já exigiria poder que não tem por ser absolutamente negativo, por não ter nenhuma efectividade.

O conceito do *nihilum*, entretanto, pode ser construído por nós, quando afastamos da nossa representação tôdas as coisas, por uma ausência de tôdas as coisas.

Pensar no nada não é realizar o nada.

Quando pensamos no nada absoluto, não realizamos o nada, nem tampouco a idéia do nada, porque a única que podemos construir é por exclusão das coisas conhecidas e positivas, é pela exclusão total de tôda positividade, por recusa; sem a positividade não poderíamos conceber o nada. Só o concebemos por oposição, ou seja, por negação do positivo, pela negação da presença, pela recusa da presença.

Dêle descartamos completamente qualquer significado positivo, tanto na Matese como na Ontologia. Então, perguntaríamos: e por que tratamos dêle? Por que nos interessamos por êle? Tratamos dêle, porque foi colocado como um objecto do filosofar e tem sido proposto até como um outro ao Ser Supremo, como algo destruidor, com capacidade de despositivizar, de aniquilar,

com o poder de *anihilatio*; e até como antecedente ao ser, como se fôsse algo *a se*, algo idêntico sempre a si mesmo, uma adsência de vazio, de onde teriam surgido tôdas as coisas, uma espécie de criador sem criação, de um poder sem potência, de uma capacidade de fazer sem acto; em suma, uma idéia absurda, mas que tem servido para muitas mentes tratar dêle como se realmente se desse.

Outro é referente à idéia do mal, ao qual alguns pensadores dão-lhe um princípio *per se*, e êste seria o *nihilum*. Outros colocam o problema de um anti-ser, afirmando que o *nihilum* é um opositor ao ser. Neste sentido, o ser marca presença, duração, perduração; onde há ser, há um perdurar, mas o *nihilum* é o inverso, é um "poder" de destruir, é um "poder" de despositivizar, é um "poder" de aniquilar, é um anti-ser.

Como não temos esquemas para alcançar êsse *nihilum*, sòmente podemos construí-lo negativamente, por meio de recusa de positivities. Do mesmo modo que para construir atributos do ser *a se* vemo-nos forçados a usar negativamente os atributos que emprestamos ao ser *ab alio*, aos seres do *contexto beta*, assim se formaria uma oposição à Teologia, um satanismo, uma demonologia positiva, que corresponderia à nossa negatividade, pela negatividade das nossas positivities. A positividade demonológica ou satânica seria um outro modo de dar-se, que não o modo de dar-se do ser. O ser dá-se como adsência e como presença, o ser dá-se afirmando, e o *nihilum* dar-se-ia negando, anulando, extraindo, removendo, aniquilando, nihilificando.

Ora, nesta concepção ter-se-ia, inevitavelmente, de emprestar a êste *nihilum* um *poder*, por estas razões: primeiro a potência de serem nihilificadas por parte das coisas positivas, as quais teriam de conter em si não só as deficiências, como, também, a possibilidade de serem totalmente destruídas até o seu último *hipokeímenon*. Não se destruiria apenas esta árvore enquanto árvore, mas também a sua matéria lenhosa, e, finalmente, tôda a composição química, tudo quanto possa constituir eônicamente êste ser, que deixaria de ser eônicamente para tornar-se *aneon*, algo que perde tôdas as características de ser.

Então, o *nihilum* seria o poder que consistiria na capacidade de aniquilar as possibilidades contidas no ser. Neste caso, o nada seria apenas uma potência do ser. O ser teria em si a possibilidade de deixar de ser, não isto ou aquilo na sua totalidade, na sua quicidade, mas até em sua última positividade.

Nós descartamos êsse nada absoluto e o *contexto gama* é, precisamente, o contexto dos predicados recusados do nada absoluto, porque os termos que usamos, na sua significação, são todos de recusa de positividade, esta ou aquela.

Ora, tôda vez que na filosofia se pôr como uma questão, o que aponte como algo o nada absoluto, estamos em face de uma questão mal colocada e, conseqüentemente, que só nos levará a aporias insolúveis, e tanto será assim, referente ao nada absoluto, como absoluta negação total de ser, como também se tomássemos êste *nihilum* apenas parcialmente, como um oceano de nada, envolvendo uma ilha de ser, o que, na "Filosofia Concreta", mostramos a invalidez.

Encontramos, assim, no *contexto gama*, também uma dualidade: a dualidade do *nihilum*, enquanto tomado como absoluto total, e o *nihilum*, enquanto tomado como parcial. Em qualquer caso, a negação dos predicados é a mesma, porque se considerarmos o que entendemos por *nihilum* absoluto parcial, damos-lhe uma limitação, pois seria limitado pelo ser, e mais ainda, a sua nihilidade absoluta não seria total, mas apenas de uma absolutuidade, porque haveria o ser, uma ilha de ser, uma ilha de positividade, cercada e ameaçada pelo nada aniquilador; de maneira que empregamos *nihilum* no sentido de nada absoluto, e *nihil* para significar o nada relativo.

Podemos verificar agora uma série de questões mal colocadas, propostas em tôrno do *contexto gama*. Assim: se se dá a aniquilação absoluta, esta exigiria um princípio negativo também absoluto; portanto, se há tal aniquilação, haverá um princípio absoluto nihilificador, o que leva a aporias insolúveis, porque se terá, fatalmente, de postular a aniquilação do seu último *hipokeímenon*, do seu último sustentáculo.

Então, teríamos, inevitavelmente, que anular completamente o ser, porque êste, contendo em si essa *nihilificatio*, ou essa capacidade de aniquilar-se, teria que contê-la total e absolutamente; então voltaríamos às aporias correspondentes, e teríamos que dar a êste ser um sustentáculo no próprio nada. O ser seria o próprio nada, o que lhe daria um poder positivo, uma capacidade de positivar, de realizar, e as aporias se manteriam em pé.

De forma que, seguindo por qualquer dos caminhos, procurando por qualquer das vias, encontraríamos sempre terríveis aporias. Tôdas as questões filosóficas, colocadas dêste modo, são questões mal colocadas, e só podem levar a situações aporéticas e insolúveis.

Na Filosofia moderna, há uma falta de compreensão e de nitidez entre o *nihilum*, no seu sentido absoluto, e o nada, o *nihil*, no seu sentido relativo.

A presença de uma série de acontecimentos, que revelam que se dá o *nihil* relativo, levou alguns, naqueles excessos racionalísticos, a construir a idéia do *nihilum*, do nada absoluto. Ora, sabemos, e neste ponto a crítica nietzscheana tem grande valor, que o racionalismo, nos seus excessos abstractistas, tende, inevitavelmente, a esvaziar os conceitos, de tal forma a perderem êles tôda e qualquer consistência que lhe dê um fundamento. Nietzsche dizia que a nossa razão era um órgão deficiente, e que a sua última providência era, sem dúvida alguma, o nada; porque, dizia êle, a razão, buscando despojar um conceito, limitá-lo, separá-lo dos outros, chega a tais exigências, esmera-se de tal modo na remoção do que distingue, do que difere, do que diferencia, que ela termina por esvaziar, completamente, o próprio conceito, a ponto de torná-lo vazio. Então, o conceito de nada absoluto seria, para êle, a última providência, coroamento final do racionalismo, seria o conceito mais caro, mais desejado que o racionalismo poderia preferir, porque representaria o têrmo final de tôda a sua acção despojadora.

Ora, provado, como já o foi de modo apodítico, que o *nihilum* absoluto, total e também parcial, é impossível, consequentemente é inútil, é falsa toda questão colocada dentro do *contexto gama*, porque levará, inevitavelmente, a aporias insolúveis desde que se lhe empreste qualquer positividade.

Há filósofos, que concebem o *nihilum* absoluto como algo que possa dar-se, como um outro que o ser, e concebem o ser, positivando-se, afirmando uma presença, e o *nihilum* automaticamente como ausência. A ausência é outro, assim como se à ocupação de um espaço correspondesse um esvaziamento, e este seria o nada absoluto, emprestando-lhe uma série de propriedades positivas, como a independência absoluta para exemplificar. Não dependeria de outro, porque, não sendo ser, não depende nem de si mesmo, é algo absolutamente independente; um termo absolutamente simples, um termo que consiste apenas em si mesmo, que tem, consequentemente, um *ipsum*, não porém, *ipsum esse*, um *ipsum nihilum*, puramente nada, anti-cosmos, oposição ao cosmos, oposição à ordem, idêntico sempre, imutável, porque qualquer mudança no *nihilum* absoluto seria o ser, e ele mantém, perdura dentro da sua inconsistência, dentro da sua identidade.

É também, incondicionado, não exige nenhuma condição para ser. Tem um fim, uma finalidade, a negação, a aniquilação, que está presente, desactuando destructivamente, ímpeto para o não, negatividade. É uma eminência negativa, é, também, livre, porque não está determinado por outro, por qualquer outro termo. É indigente de ser, mas proficiente como não-ser, cuja proficiência destructiva é aniquiladora, a nihilidade em sua plenitude.

E seguindo esta linha, constroem uma série de predicados que emprestam a esse *nihilum*, e nisto há certa presença romântica na Filosofia, e tem um poder sedutor, sobretudo naquelas mentes fracas, rebeldes, desajustadas, marginalizadas, que vão encontrar, nesse pensamento, alguma coisa que ecoa dentro delas, e que seria como uma promessa de frutos maravilhosos.

Mas em tais momentos deficientes da inteligência humana, em que, como ao crepúsculo, as aves noturnas penetram na escuridão, assim, nas nossas trevas, penetram essas más idéias, geradoras de maior confusão e que, em vez de iluminar, em vez de libertar o espírito das suas dificuldades, e dar maior nitidez ao que êle pretende examinar, fazem-no imergir em verdadeiros abismos, que vão perturbar ainda mais a juventude, impedindo que ela tenha um papel positivo, como na verdade deseja ter.

Essas idéias não trazem nenhuma construção, fundamentam-se sobre possibilidades falsas, colocam-se mal, e só poderiam gerar o que geram: aporias insolúveis, confusão, perturbação da mente, e mais, afastamento precipitado da Filosofia, imersão total no desespero negro, no nihilismo, na ausência total de fé.

Demonstrada, como já foi, a impossibilidade do *nihilum*, quer total, quer parcial, tudo que se coloca, fundando-se nêle, é uma questão mal colocada e falsa, é inútil prosseguir já que o ponto de partida é inexistente e insustentável e falho.

Examinaremos agora o *contexto delta*, referente ao nada relativo. O nada relativo não significa ausência total e absoluta de qualquer positividade, mas apenas a ausência relativa, ausência de uma positividade não presente em determinado aspecto, o que implica dizer que é nada presente naquele aspecto, mas é uma positividade noutro, como já vimos.

Dediquemo-nos aos estudos dos predicados que correspondem a êste contexto dos quais anotamos alguns que vamos começar a precisar:

1.º) a nihilidade relativa não é a absoluta;

2.º) uma inconsistência apenas em si mesma, mas presença que é negada, mas consistência por referência à positividade negada. O desvalor é relativo: em si a ausência é um desvalor, mas é um desvalor por referência que, por indicar a algo positivo, não é um desvalor absoluto, mas, sim, relativo.

Este nada não é um nada absoluto; porém é um nada *secundum quid*, porque é um nada relativamente a uma determinada relação, a um determinado aspecto. É uma ausência relativa do ser efectivo, é algo que não é ou não está relativamente.

É de certo modo participável também relativamente, porque podemos participar de deficiências, e pode ser produzido, pela ausência, pela remoção de alguma coisa.

É substituível, porque podemos preenchê-lo; é cósmico, porque está presente, dentro da ordem cósmica; é condicionado, porque podemos condicionar esse nada relativo. É temporal, porque é alguma coisa que sucede, alguma coisa que acontece na sucessão das coisas, e pode deixar de acontecer. É uma negação relativa, é uma alteridade relativa, é mutável, porque podemos substituí-lo; é mensurável também relativamente. Tem uma certa teticidade por referência.

Pode ser um mal relativo devido sua ausência, devido à privação, e não um mal absoluto, o qual já vimos ser impossível. É dependente, porque esta ausência surge do afastamento, da remoção de algum modo perfectivo de ser. Não é uma negação pura, é uma negação relativa, porque nega apenas a presença da positividade ausente, nega a presença da positividade; não nega, porém, totalmente a positividade.

Estas são algumas das propriedades que podemos apontar agora sobre o nada relativo. Mas devemos distingui-lo, enquanto ausência de uma positividade que já se dá subjectivamente como nada disto, nada daquilo, e a ausência de uma positividade que que ainda não se dá subjectivamente, como é o caso do *Meon*. No *nihil*, como nada relativo, dá-se a ausência relativa de algo efectivo, enquanto que, no *Meon*, dá-se a ausência de algo ainda efectivo, mas que poderá efectivar-se.

O *Meon* não é produzido, é improduzido, porque, como vimos, corresponde à capacidade de determinação ilimitada da omnipotência do Ser Supremo. Ele é a determinabilidade ilimitada, correspondente a esta ilimitada capacidade de determinar, e é improduzido, não foi produzido, é coeterno com a omnipotência.

Ele é apenas um pro-ser, alguma coisa que ainda não é, mas, na acção, no agir do ser *a se*, êle, de potência objectiva vai subjectivar-se numa potência já informada, êle é, assim, um pro-ser do ser. Ele é extra-temporal, portanto, atemporal, porque acompanha a infinitude da potência activa do Ser Supremo. Ele não tem esta capacidade de alterar-se, porque não deixa de ser sempre *Meon*, capacidade apenas de receber determinações pelo acto infinito criador. É neutro, é imensurável, não é um ente *per se*, não tem *perseitas*, não tem *inseitas*, nem *aseitas*.

Nestas condições, notamos que entre o não ser relativo, por exemplo: o não ser relativo do avião, no século V, é distinto do *Meon*, porque o avião era uma possibilidade do que já estava dado. Encontravam-se a potência subjectiva não só no homem, como na técnica e na sua ciência, para se tornar uma realidade, mas o *Meon* apenas é uma potência objectiva, que só se subjectivará com a forma, no acto criador.

Agora, comparando êsses quatro contextos, podemos tirar uma série de conclusões de magna importância para os nossos estudos filosóficos.

Em primeiro lugar, queremos salientar as questões mal colocadas que se podem fazer dentro do *contexto delta*. Por exemplo: quem parta da concepção de que o nada relativo, o *Nihil*, e o *Meon*, são *nihilum*, nada absoluto, tudo que decorre posteriormente, mais dia ou menos dia, mais cedo ou mais tarde, mais próximo ou mais remoto, pô-lo-á em aporias insolúveis. Toda questão colocada neste sentido será uma questão insolúvel.

Por outro lado, se o nada absoluto contradiz, frontalmente, o ser *ab alio* e o ser *a se*, o nada relativo e o *Meon* não os contradizem. Podem ser admitidos como de certo modo dando-se, sem que êsse dar-se repugne ou contradiga o *contexto alfa* e o *contexto beta*. Pode-se, perfeitamente, conjugar o *contexto delta* com o *contexto alfa* e com o *contexto beta*. E esta conjugação é ainda mais estreita entre o *contexto delta* e o *contexto beta*, por-

que o ser *ab alio* é, de certo modo, um ser que tem a presença do *nihil*, a presença do nada relativo, que é ausência de alguma positividade.

Portanto, nêle se dá alguma ausência, alguma deficiência, falta, porque é, da sua própria essência, ser um ente limitado pelo que é positivo, e ao mesmo tempo afirma a ausência ulterior de alguma perfeição de ser, que não lhe pertence, que dêle se ausenta, que o delimita, que lhe estabelece fronteira.

Assim, nós podemos, perfeitamente, trabalhar com o *contexto alfa*, com o *contexto beta*, e com o *contexto delta*, evitando as contradições, evitando as incongruências, e podendo colocar bem as diversas questões filosóficas que surjam. Mas, cometeremos erros se emprestarmos ao *contexto delta* aquela ausência de propriedades, que citamos ao referirmo-nos ao *nibilum*, como alguns fazem, como alguns se colocam, pondo o *nihil* como totalmente outro que o ser, como se êle fôsse o *nibilum*, e daí chegam a situações insolúveis, a cair naqueles estados de náusea, naqueles estados de nojo, naqueles estados de desesperança, que os levam a destruir tôda positividade filosófica, pela impossibilidade, que se encontram, de poder mantê-la, já que, ao postular o nada absoluto, estão destruindo, dentro de si, a positividade. Mas essa destruição não se dá ônticamente, dá-se apenas psicológicamente, apenas na mente dêsses filósofos. Basta ver os existencialistas modernos, que seguem a linha atéia que, ao colocar o nada, o *nihil*, como se o *nibilum* fôsse o nada relativo, como se fôsse o nada absoluto, em quantas dificuldades teóricas êles se embrenham e se confundem, caindo nas próprias armadilhas por êles construídas, e, depois, não encontrando solução aos seus problemas, têm que levar a sua acção destruidora aos extremos, de modo a cair nos abismos, que êles mesmos cavaram.

Ora, a Filosofia não tem outro caminho para seguir senão o caminho positivo e concreto. Porque, na verdade, só há uma filosofia verdadeira, a que segue o caminho adequado para atingir aos fins que ela colima, que é a que demonstra apoditicamente os seus postulados.

Demonstramos na "Filosofia Concreta", na parte final, e não há mais necessidade de repetir, que podem haver diversos modos de filosofar, diversas vias filosóficas e diversas metas, mas inevitavelmente, um fêcho real, verdadeiro, só pode ser o positivo e concreto, para aquêle que trabalhar com segurança, dentro dêsses quatro contextos e nas suas dualidades, e que não faz confusão nos seus predicados e saiba atribuí-los a quem deva atribuí-los. Tudo isso não é uma criação arbitrária, tudo isso não é alguma coisa que construímos através de locubrações, dentro de um gabinete de estudo. São verdades que se revelaram à proporção que a nossa mente vai penetrando, fâcilmente, passo a passo, nos caminhos do conhecimento especulativo, e a iluminação permite-lhe transparecerem as verdades, que se vão distinguindo nítidamente desfazendo as trevas e as confusões, porque a luz ilumina-nos por todos os lados, pois quando a Filosofia é bem guiada é a luz do meio dia, a luz meridiana, e não a crepuscular que torna cada vez maiores as sombras, e que termina por projectá-las como entidades soturnas para amedrontar o pensamento humano.

CAP. V

DAS DIVISÕES DO SER

Ao estudarmos as diversas divisões do ente, propostas através dos tempos na Filosofia, verificamos que a que melhor divide realmente o ente, é aquela entre ente *a se* e ente *ab alio*, ou seja, o ente que tem em si mesmo a sua razão de ser, e o seu princípio, e o ente *ab alio*, que tem a sua razão de ser e o seu princípio em outro.

Várias outras divisões foram apresentadas, como a de ser necessário e a de ser contingente, do ser possível, a do ser por essência e do ser por participação. Outros apresentaram o acto puro e o ente potencial, o ente híbrido, outros o simples e o composto, outros o infinito e o finito, outros o criado e o incriado, outros o completo e o incompleto, outros o absoluto *simpliciter* e o relativo, que também pode ser absoluto apenas relativo, o eterno ao lado do temporal, o improduzido ao lado do produzido.

Atribuem-se ao ser *a se* os seguintes predicados: de ser necessário, de ser por essência, de ser acto puro, de ser *simpliciter simplex*, de ser infinito, de ser incriado, de ser completo, de ser *simpliciter* absoluto, de ser eterno e de ser improduzido.

Também outros oferecem outras divisões, como a de incorruptível e corruptível, mas o ser absolutamente simples é, necessariamente, incorruptível, porque a corrupção só pode dar-se nos seres compostos, só os seres compostos podem dividir-se em suas partes.

Conseqüentemente, êsses predicados, que pertencem uns ao ser *a se*, outros ao ser *ab alio*, são considerados como *disjuntos*, porque não é possível que o ser seja ao mesmo tempo incriado e criado; não é possível que êle seja, simultâneamente, completo e incompleto sob o mesmo aspecto.

Também não é possível que êle seja necessário e ao mesmo tempo contingente, simultâneamente sob o mesmo aspecto; assim, êsses predicados são disjuntos, são alguns, que Scot chamou de *passiones disjunctivas*, quer dizer, são aspectos qualitativos disjuntivos. Mas, ainda na classificação dos entes buscou-se alcançar a outras divisões, e chegaram-se a estas, que constituem as quatro divisões que Aristóteles apresenta na sua obra, que formam as suas famosas quatro polaridades, que são: 1) acto e potência; 2) forma e matéria; 3) essência e existência; 4) substância e accidente.

Essas, também, por sua vez, poderiam servir para dividir, realizar a divisão do ente, mas acontece que não se excluem, como sucede com as outras, porque o incriado exclui o criado, o absoluto exclui o relativo, o eterno exclui o temporal, enquanto que estas não, porque a substância não exclui o accidente, o acto não exclui a potência, a forma não exclui a matéria, a essência não exclui a existência. Podem dar-se juntas, podem formar uma unidade.

Não se poderia formar um ser que fôsse um misto de acto puro e ente potencial, porque um ser dessa espécie seria absurdo, pois seria um ser que conteria, intrinsecamente, uma contradição formal; também o ser não poderia ser simultâneamente infinito e finito, nem poderia ser criado e incriado simultâneamente. Portanto, essas *passiones disjunctivas* se excluem.

Não repugnam uma à outra, mas repugnam quanto à sua constituição, dentro de uma mesma unidade, enquanto que essas outras não, porque um ser é composto, enquanto êle é, enquanto êle tem positividade; êle é composto de acto e potência, uma substância tem seus accidentes, enquanto é uma substância pertencente ao *contexto beta*; e, também, por exemplo, acto e po-

tência, enquanto constituinte do *contexto beta*, o ser possui sempre a sua actualidade e a sua potencialidade. Também, no *contexto alfa*, o ser possui a sua actualidade pura e a sua potencialidade activa, que decorrem dêsse acto puro, não a passiva; enquanto que, no *contexto beta*, possui, além da activa, a passiva.

A forma e a matéria só podem dar-se, contudo, no *contexto beta*, porque, no *contexto alfa*, não podemos conceber forma com matéria, porque seria um ser composto e o ser do *contexto alfa* não é um ser composto; também não pode dar-se a substância junto com o accidente se considerarmos o conceito de substância como portador, também, de accidentes. Nós não partimos, mateticamente, dêsse conceito; a substância é, na Matese, apenas um ser, que é *per se e in se*; isto é, um ser que tem *perseidade e inseidade*, aquêlê ser que se dá por si mesmo e em si mesmo; então, neste caso, poderíamos chamar o ser *a se* também de uma substância, neste sentido, porque êle é uma *perseidade* e é uma *inseidade*. Agora, a substância do *contexto beta*, além de ser uma *inseidade* e *perseidade*, ela é também a portadora do accidente, cujo ser consiste num *in esse* nesta substância.

A substância finita não pode dar-se sem accidentes, porque, precisamente, a sua finitude marca a sua accidentalidade. Ela tem de dar-se com accidentes e, conseqüentemente, êstes são-lhes de certo modo necessários, como os accidentes quantitativos, que são necessários da parte material da substância, e os accidentes qualitativos, que decorrem da estrutura eidética do próprio ser; quer dizer, a estrutura hilética, que corresponde à matéria no sentido aristotélico, e a estrutura eidética, correspondente à forma também no mesmo sentido, e a estas cabem accidentes, que lhe são necessários, porque não é possível uma quantidade sem uma matéria que, de certo modo, não se apresente quântica; agora, o *quanto* não quer dizer *extensão* apenas, porque o *quanto* não é apenas *extensão*, êle pode dar-se também potencialmente.

De maneira que estas quatro polaridades aristotélicas são diferenças, que de certo modo são princípio do *ser determinado*. Duas pertencem ao *contexto beta* e ao *contexto alfa*, que é acto

e potência, e essência e existência, porque estas dão-se juntas naquele *contexto*, pois, o ser *a se* é, simultaneamente, a existência da sua essencialidade, êle é êle mesmo; enquanto que substância e accidente forma e matéria, dão-se no *contexto beta*.

Agora, a forma e a substância podem dar-se, podem ser consideradas como conceitos do *contexto alfa*, desde que nós consideremos a forma não como informante da matéria, mas como a forma persistente, subsistente, e com aseidade. É a substância, tomada nesses dois sentidos, da qual nós excluimos a accidentalidade e da forma a materialidade, por eia informada. Neste caso, êstes conceitos podem pertencer ao *contexto alfa*; quer dizer, qualquer questão filosófica, que coloque estas polaridades, sem respeitar as características fundamentais dos contextos, são questões mal colocadas, e que, inevitavelmente, levam a situações aporéticas.

Estas *diferenças últimas* não se excluem quando elas são consideradas no *contexto beta*, mas se excluem quando consideradas no *contexto alfa*, porque, neste, as duas se excluem, ao menos parcialmente, assim: acto e potência, no *contexto alfa*, não se excluem, mas está excluída a potência passiva, sem excluir a potência activa.

A essência e a existência não se excluem, a essência pode dar-se junto com a existência, porque aquela é a própria existência e esta é a própria essência em sua glória. De maneira que, então, podemos dizer que não se excluem, tanto no *contexto alfa* como no *contexto beta*, salvo a potência passiva.

Mostramos que a má colocação de certos problemas, e que não são poucas, vão gerar essas terríveis aporias. Vamos dar alguns exemplos: o conceito de eternidade implica a simultaneidade total e absoluta da sua duração. A eternidade não pode ser uma duração sucessiva, porque o ser sucessivo, o ser que passa por sucessões, é o ser finito. Conseqüentemente, o ser *a se*, não pode ser um ser sucessivo, terá de ser necessariamente, um ser eterno. Ora, a eternidade não pode ser considerada como um longo presente: temos de afastar do conceito de eternidade, para

captá-lo em sua máxima precisão, dois aspectos: 1.º) a sucessão e, 2.º) a idéia da presença temporal; em suma, temos de afastar do conceito de eternidade tôdas as notas, que são essenciais ao tempo, com excepção apenas da genérica de duração. Quer dizer: o que analogo a eternidade com o tempo é a duração; porisso, o tempo é uma imagem imperfeita da eternidade, como dizia Platão com muita propriedade, porque a duração apenas se predica incompletamente da sua essência, pois, o tempo não é apenas duração.

✓ Não podemos inverter, dizendo "duração é tempo", porque há duração não temporal, que seria a eternidade. Neste caso, exige-se uma diferença específica, e esta é dada pela capacidade de suceder, pela qualidade, que é uma diferença específica pela qualidade de suceder, pela capacidade de determinar-se através de sucessões, de ulteriores têrmos, outros que os anteriores e separados dêstes. Neste caso, vemos que se quiséssemos, por exemplo, emprestar ao ser *a se* a temporalidade, estaríamos, inevitavelmente, criando uma contradição, porque, embora exista êste *logos analogante* entre o tempo e a eternidade, há, entretanto, aquela diferença específica do tempo, que não permite, que não se concilia com a duração do ser *a se*, e que, conseqüentemente, é uma contradição, pois o ser não poderia ser, simultâneamente, eterno e simultâneamente sucessivo, pois a eternidade tem de ser *tota simul*, tôda simultâneamente, enquanto que a sucessão é dada sucessivamente, um instante após outro instante. Haveria contradição formal intrínseca, e aquêles que procuram dar, por exemplo, ao seu conceito de Deus, na Filosofia, essa temporalidade, como se êle vivesse, se êle fôsse, dentro dessa temporalidade, inevitavelmente se encontrarão ante aporias insolúveis. Portanto, é mal colocada a questão que procure dar à temporalidade o carácter de eternalidade.

Não é possível que um ser *a se* seja um ser criado, porque êste é o ser que sobrevém, inevitavelmente, de outro. Ora, o ser sendo *a se* não pode ter recebido o ser de outro; portanto, não se pode dar a êle, simultâneamente, a idéia de ser criado e, de ser incriado.

Quando Renan admite que Deus é um final da evolução, ponto máximo da evolução, Deus seria não mais o criador mas a criatura, seria a última criatura, a criatura final de toda a evolução; então, o seu ser seria um ser recebido, um ser de dependência absoluta e, conseqüentemente, um ser que se finitizaria por essas conseqüências. A idéia de Deus, em Renan, é uma idéia absurda, porque eivada de contradição formal intrínseca.

Já vimos que se o acto é puro, necessariamente só tem acto. Pode ter uma potência activa, pode gerar, criar, pode fazer, determinar; até aí, não há contradição nenhuma, mas se admitirmos que esse acto puro ao mesmo tempo tem uma parte passiva, apta a receber determinações, deixa de ser um ente em acto puro, porque já terá uma hibridez de passividade. Neste caso, haveria contradição formal intrínseca, contradição que vamos encontrar, por exemplo, no panteísmo, que termina em insolúveis aporias.

Na *Aporética*, há um aspecto axiológico muito importante, pois podemos considerar o valor de uma doutrina, visualizando a proporção em que ela apresenta as suas aporias. Uma doutrina que apresente menos aporias será, conseqüentemente, mais próxima da verdade do que aquela que os apresente muito mais. Se fazemos um exame das diversas doutrinas filosóficas, verificamos, sem grande dificuldade, que a Filosofia Positiva é a que menos aporias apresenta. O número das aporias reduz-se à proporção que a concepção se aproxima mais da positividade; as doutrinas mais positivas têm menos aporias a resolver, mas há doutrinas que estão completamente eivadas delas, e são de tal modo aporéticas, que a tendência natural de seus seguidores é cair no agnosticismo.

Vendo que não têm meios de poder resolvê-las, preferem proclamar a incapacidade humana para conhecer a verdade; a verdade passa a ser, então, algo que o homem não pode captar por nenhum meio, porque lhe é completamente desproporcionada. A mente humana está num grau que não permite nenhuma proporção com a verdade, o que então criaria um verdadeiro abismo no ser, a nossa mente seria alguma coisa que estaria

abissalmente separada da verdade. Ora, se não há entre a nossa mente e a verdade nenhum *logos analogante*, o abismo representaria uma verdadeira ruptura no ser, e isto traria outras aporias ainda. O próprio agnosticismo, além de criar uma série de aporias, cria-as até para a sua própria posição, que é aporética, porque o agnóstico acaba por nem saber se êle é realmente agnóstico, se a sua própria concepção tem fundamento; quer dizer, êle chega a um agnosticismo do agnosticismo, o que seria a própria anulação do agnosticismo e entra num estado de completas confusões teóricas.

Partindo da consideração da parte aporética, podemos julgar o valor de uma concepção; e verificamos, então, que as concepções menos aporéticas aproximam-se cada vez mais da Filosofia Positiva.

A Filosofia Concreta, como o provamos, é a que tem menos aporias, com tendência para resolver as que acaso surjam.

Uma concepção que admita a Divindade como acto puro e, simultâneamente, como composto de uma entidade potencial passiva, implica a concepção da Divindade, do ser *a se*, que tem de ser absolutamente simples, que é simultâneamente composto. Esta concepção só pode gerar aporias, como gera o panteísmo, que admite que essa disjunção não se dá, que ela é uma conjunção.

Examinemos outras aporias na Filosofia: o completo e o incompleto. O Ser Supremo, o ser *a se*, necessariamente, tem de ser um ser completo, um ser em completude de ser. A concepção de Renan afirmaria que êste ser é incompleto, porque só vai completar-se no fim. Mas é absurdo que um ser alcance a sua completude através da dependência. A completude tem de se dar antes, pois o mais tem de dar-se antes. Não é possível que tiremos do menos o mais, o que nos levaria a admitir que do nada absoluto tirássemos alguma coisa. Não devemos confundir-lo com o nada relativo, porque, no caso da Criação, esta não se faz do nada absoluto, mas, sim, do nada relativo, que seria o *Meon*, pelo poder activo do acto puro que, por ser activo, realiza, simultâneamente, o que recebe a determinação, pois do con-

trário, o poder de determinar seria um poder vazio, se não pudesse dar-se simultaneamente o determinado; o determinado deve estar contido objectivamente no poder do determinar infinito; de forma que, como demonstramos na "Filosofia Concreta", o fazer é simultaneamente o ser feito. Não pode haver um fazer que não faça simultaneamente alguma coisa. O fazer não é apenas o fazer *em* alguma coisa.

O próprio fazer do Ser Supremo, que é um fazer infinito, tem de, simultaneamente, no mesmo acto, criar o determinante e o determinável que é determinado, o determinante que determina, e o determinável que é determinado, como muito bem o sentiu Santo Agostinho.

A mais comum das divisões do ser é a de ser finito e infinito. Há uma certa confusão no referente à conceituação desses termos.

O erro no juízo provém, primordialmente, dos conceitos mal construídos, do que propriamente da inadequação entre os próprios conceitos, porque muitas vezes, no juízo *S é P*, o predicado, na conceituação de quem pronuncia o juízo, adequa-se perfeitamente a *S*, enquanto que, para a conceituação de outra pessoa, dá-se o inverso. Esse juízo é julgado verdadeiro por um, e falso por outro, e ambos podem ter razão do seu ângulo, de maneira que a precisão conceitual é de máxima importância na Filosofia, porque todos sabem perfeitamente que muitos filósofos apenas discordam por palavras, embora o conteúdo seja o mesmo, e outras vezes discordam por conteúdos, embora as palavras sejam as mesmas. Há necessidade, pois, na Matese, de uma espécie de revisão de todos os conceitos, de modo que recebam uma acepção, que exclua qualquer outra no sentido matético; isto é, que só possam ser como mateticamente se anunciam, o que obriga o filósofo a um novo trabalho, a um trabalho de revisão da terminologia filosófica, e se possível afastar completamente aquêles termos já comprometidos, que não permitem mais uma acepção clara, substituindo-os por novas palavras, que possam ter uma só acepção, como se procede, na ciência moderna que, por essa razão, dá preferência aos étimos gregos.

Entretanto, podemos conservar étimos latinos, como nos dois conceitos de *finito* e *infinito*.

O étimo, que encontramos nesses conceitos, indica o fim, não só para onde tende um ser, como, também, pode significar o término deste ser, até onde é o que êle é, sem ulterior realidade. E, neste caso, o termo finito é sinônimo de limitado, de limite, de fim, de final, de término, etc.

Se observarmos os contextos *alfa* e *beta* verificamos não ser possível, de modo algum, predicar ao ser *a se* o conceito de finitude. Ao contrário, temos de predicar-lhe o de infinitude. Não podemos indicar a êste ser *a se* um limite tópico até onde êle é o que êle é, o qual deixaria, ulteriormente, de ser, porque sendo êle um ser, em sua simplicidade máxima e apenasmente ser, o que estaria após êle não seria ser; conseqüentemente, não-ser, nada, e estaríamos outra vez postulando um nada absoluto como limitante.

Portanto, de forma alguma podemos atribuir tal finitude ao ser *a se*, pois haveria contradição. Contudo, não encontramos a mesma dificuldade, quando aplicamos êsse predicado ao ser *ab alio*. Primeiro, porque um ser finito tem de ser, necessariamente, um ser *ab alio*, um ser que não tem o seu primeiro princípio em si mesmo, um ser que é um principiado, que recebe o seu ser, de outro.

Todo ser finito, dentro do que podemos, e devemos conceber como finitude, é, necessariamente, um ser *ab alio*, e, portanto, contingente, pois é um ser que pode dar-se e também poderia não dar-se, cujo não surgimento não implicaria contradição formal intrínseca de espécie alguma.

Ademais, sendo êle um ser *ab alio*, tem de ter causas, e sabemos que estas são as que estudamos na constituição da sua tectônica. Em primeiro lugar, as chamadas causas emergentes, que lhe comunicam o ser, as quais dividimos em duas, que vão constituir a sua *estructura hilética* e a *estructura eidética*, e também as causas extrínsecas, que são as *predisponentes*.

No entanto, êste ser finito poderia ser um ente que, propriamente, não tem uma substância, ser meramente um accidente, alguma coisa que se dá em outro, como o é uma imagem, ou os entes que surgem nas nossas operações fantásticas, seres finitos, accidentais, não substanciais, que não têm perseidade nem inseidade, entes cujo ser é um *in esse*. De qualquer forma, o ser finito é um ser que, se é substancial, possui aquela tectônica, e se não é substancial, é accidente, tem de ter um suporte substancial, no qual êle se inhere.

O ser contingente, já o mostramos, é um ente que exige uma causa eficiente para ser, e o ser finito, sendo contingente, necessita de uma causa eficiente para ser. Se queremos estabelecer a finitude por suas causas, a finitude de um ser finito, teríamos a eficiente e a material, necessárias nos casos substanciais e accidentais. Quanto à sua forma, é ela limitada, porque não é simplesmente o próprio ser, pois esta pertence ao ser *a se*. É a forma de uma talidade qualquer de ser, de uma espécie de ser tal ou qual, de maneira que, formalmente, é um ser específico, um ser com especificidade quanto à sua onticidade, ou uma entidade genérica, quanto à sua logicidade.

Agora, quanto à causa final, êste ser finito, como vimos ao estudar os fins, terá duas espécies de fins: um *intrínseco* e um *extrínseco*. Um fim para si mesmo, que é aquêle para o qual tende, que é conveniente à sua natureza, e um fim extrínseco, que é o que está fora de si, fim último e, necessariamente, o ser perfectíssimo, que é o ser *a se*.

De maneira que o ser finito se caracterizará por êstes aspectos, e não pode ser de outro modo, porque todo e qualquer outro modo de predicação, tóda outra espécie de predicação que acaso lhe atribuíssemos, que não estivesse contida no *contexto beta*, seria contraditória, porque se fôssemos dizer que o ser finito é incriado, postularíamos contradição. Nem poderíamos dizer que é um ser completo, que é absoluto, nem que é eterno, nem que é improduzido, nem que é acto puro, nem que é simplesmente simples, nem que é um ser *per essentia*.

Os predicados que são do *contexto alfa* não podem de modo algum lhe serem atribuídos, senão analògicamente.

Ora, nessas condições, verifica-se que o ser finito não podendo ser um por essência, êle só pode ser um ser *per participationem*, um ser por participação. A perfeição de ser, que êle tem é, de certo modo, uma irritação incompleta de uma perfeição superior, que pertence em sumo grau ao ser *a se*.

Já demonstramos que o ser *a se* é omniperfeito, possui tôda perfeição de ser. Neste caso, o ser finito tem de ser, naturalmente, um ser deficiente, um ser que não tem tôda perfeição, a qual é dada pela positividade de ser que tem, mas essa positividade será sempre limitada, sempre deficiente. Dêle, naturalmente, se ausentarão aquêles graus máximos de ser. Ele não é um ser simples de maneira que sua existência e a sua essência *in re* se identificassem de tal modo ao ser absolutamente simples, como é o ser *a se*. Nêle, de certo modo, a sua existência e a sua essência têm de se distinguir pelo menos real-formalmente; isto é, formalmente com uma base real. Não é possível, até nas concepções existencialistas, por mais que se faça, querer torná-lo um ser absolutamente simples, como seria o ser em que essência e existência se identificassem sob todos os aspectos, porque o existencialismo coloca mal esta questão, e porisso não pode dar-lhe solução, quando identifica a essência *in re* e a existência. Mais adiante mostraremos em que limites se pode considerar êste tema.

Dêsse modo se vê que êste ser finito é um ser que não pode ser *por essência*; é um ser *por participação*, e como esta é gradativa, pode participar mais ou menos das perfeições que distinguimos formalmente no Ser Supremo. E mais, temos de admiti-lo como um ser relativo, porque não é um ser desligado completamente de sua fonte, não é um ser que, para sustentar-se, o fizesse por si mesmo. Precisa de um sustentante. É um ser que, de certo modo, dependendo de outro, mantém, conseqüentemente, uma relação, e a sua existência é relativa a esta sustentação. Também é um ser produzido, porque é levado a ser, começa a ser, é um ser que inicia, que tem um início de ser, enquanto o ser *a se* não pode ter um início de ser, pois sempre é.

Agora, temos de examinar outros aspectos importantes que surgem na Ontologia, que são os transcendentais, aquêles conceitos qualitativos do ser, que os escolásticos estabeleceram como atributos do ser, mas atributos simples, e que são *convertíveis simplesmente*, assim como *un*, unidade, pois todo ser é unidade, e toda unidade é ser, *verdadeiro*, toda unidade é verdadeira, todo ser é verdadeiro, tudo que é verdadeiro é ser; *bonum*, bom, tudo que é bom é *entitas*, tudo que é uma *entitas*, entidade, é bom; *aliquid*, alguma coisa, porque tudo quanto é, é alguma coisa, tudo que é alguma coisa, é *res*, porque tudo que é *res* é alguma coisa que pode ser mentado, pensado, e tudo que pode ser mentado, pensado, é *res* (do verbo *reor*, que significa pensar).

Esses transcendentais são, também, qualidades. São aspectos qualitativos do ser, como são aquêles disjuntivos que estudamos, mas há uma diferença entre êles: é que, enquanto os disjuntivos se excluem, aquêles se convertem. Tanto podemos partir do *unum* para o *verum*, do um para o verdadeiro, como podemos partir do verdadeiro para o ser, e assim sucessivamente. E êles são predicáveis não só daqueles entes que podemos incluir no *contexto alfa*, como dos que podemos incluir no *contexto beta*.

Tanto o ser *ab alio* como ser *a se* podem ser considerados unidades, verdadeiros, bons, alguma coisa, *aliquid*, entidades, bellos, entes, coisas, e, também podemos predicar-lhes certas relações transcendentais, como já vimos.

Estas propriedades são distintas das disjuntivas, porque estas não podemos predicar de todos, pois incriado não podemos predicar do ser *ab alio*, e assim sucessivamente. De forma que temos, portanto, de conservar esta classificação da Ontologia, aproveitável totalmente para a Matese, que é a seguinte:

1º) os que se excluem, que são os disjuntivos, tais como *necessário e contingente, criado e incriado, e*

2º) os que não se excluem, que são as *diferenças últimas* de Scot, como substância e acidente, acto e potência, e, finalmente,

3º) aquêles que são convertíveis, quer dizer, que não se excluem e se convertem, o que não podemos fazer com as *diferenças últimas*.

Não podemos, converter a matéria com a forma; a forma é a forma, e a matéria é a matéria; não podemos dizer que a forma é matéria, e a matéria é forma.

Assim os disjuntivos são os que se excluem; e as diferenças últimas, os que não se excluem; e, transcendentais, os convertíveis simples.

Estas três ordens são usadas pela Matese, e vão ser objectos de novas análises de máxima importância para a solução de certas aporias que permanecem, na Filosofia a desafiar a argúcia humana.

Se tudo quanto predicamos do *contexto alfa*, do ser *a se*, é distinto do que predicamos no *contexto beta*, temos de chegar, inevitavelmente, a juízos necessários e exclusivos; ou seja, dizer que, necessariamente, tal predicado só pode ser atribuído ao *contexto alfa* ou ao *contexto beta*.

* * *

Ora, o *juízo necessário* é aquêles que se caracteriza pela necessidade (*ne cedo*, não cedível, incedível), do que não pode ser cedido, do que é imprescindível, do que tem de ser e não pode não ser, carácter de necessidade; quer dizer que o predicado *tem de ser* do contexto tal, *alfa* ou *beta*, e não pode não ser de tal outro contexto.

Agora, um *juízo exclusivo* é aquêles que consta de um sinal exclusivo, como *só*, *sòmente*, *apenas*, ou outro parecido, que dê o mesmo sentido, de maneira que o juízo que fôsse, simultaneamente, necessário e exclusivo, teria esta fórmula: só *S* é necessariamente *P*.

Em que graus podemos atribuir ao *contexto alfa* e ao *contexto beta* a necessidade e a contingência? Só se pode atribuir, necessariamente, o conceito de necessário ao *contexto alfa*? Se tomarmos *necessário* no sentido *simpliciter*, não restará a menor dúvida que não podemos atribuir tal necessidade ao *contexto beta*, mas apenas a necessidade hipotética sobre a qual já falamos. Temos a classificação: necessário hipotético e necessário *simpliciter*, êste predicável apenas no *contexto alfa*.

Podemos predicar o necessário hipotético ao ente do *contexto beta*. Resta aqui uma dúvida: se atribuímos ao ser *a se* a liberdade, podemos estabelecer-lhe também uma necessidade hipotética dêste. Poderia livremente escolher um determinado agir, o qual, remontando à sua origem, revelaria a necessidade hipotética dêste. Neste caso, o acto seria eminentemente livre, como deve ser o do ser *a se*, já que êle não é coagido por nenhum outro fora dêle para actuar, e, então, o necessário *simpliciter* somente poderíamos predicar de ser *a se*, mas o necessário hipotético poderíamos predicar tanto do ser *a se*, como do *ab alio*.

Necessariamente, *contingente* deve ser predicado do ente *ab alio*, porque, analiticamente, chegamos a êste predicado, porque êle faz parte da essência do ser contingente. Contudo, tal não impede de haver uma acção contingente por parte do ser *a se*, porque lhe negaríamos a possibilidade de escolher entre possíveis, e tomá-lo-íamos não livre no seu agir.

Temos de admitir essa contingência que não é do ser *a se*, tornado entitativamente, mas da acção, que é modo do actuado, que se dá neste, como no acto de criar a criação se dá na criatura. Em todos os seus aspectos, êle tem de ser necessariamente livre, tem de ser um ente que não sofre coacção de um terceiro, e pode escolher entre possíveis, entre futuríveis, os que irão suceder ou não. A contingência está, portanto, no actuado, e é neste que se dá de uma necessidade hipotética.

Podemos agora comparar o necessário e o contingente nos *contextos gama e delta*.

No *contexto gama*, tanto na parte do *nihilum absoluto total*, como do *nihilum absoluto parcial*, não podemos predicar nem necessidade, nem contingência, mas ambos estão descartados como entidades, mas poderíamos dizer que o *nihilum absoluto total* é absolutamente nãca, não se dá de modo algum. Só nêsse sentido poderíamos dizer, e não contingentemente nada.

Quanto ao *contexto delta*, que é o do nada relativo e do *Meon*, encontramos, neste, uma certa necessidade, porque necessariamente dá-se o *Meon*, como consequência da potência activa do ser *a se*. Quanto à contingência, tanto do possível de ser como do não vir-a-ser, encontramos, certamente, no *Meon*, todos os possíveis, tãda potência objectiva. Conseqüentemente, só podemos afirmar o juízo necessário e exclusivo ao ser *a se*, pois só êle é um necessário *simpliciter*. Quanto à contingência, não podemos dar exclusividade a nenhum dos contextos.

Vejamos, agora, a outra divisão: a *per essentia* e a *per participationis*. Sem dúvida alguma, o ser *a se* é, necessariamente, *per essentia*.

Perguntamos, agora, se só êle está nestas condições. Aqui há necessidade de uma rápida análise em tãrno dos juízos de exclusividade.

Os juízos de exclusividade implicam, para fazer-se a sua demonstração, que os desdobremos em dois. O juízo de exclusividade pode-se dar: 1.º) pela exclusão do sujeito; 2.º) pela exclusão do predicado e, 3.º) pela exclusão tanto do sujeito como do predicado.

No primeiro caso, de exclusão do sujeito, dizemos: "só *S* é *P*."

No segundo caso, de exclusão do predicado, dizemos: *S* é só *P*.

No terceiro caso, de exclusão de ambos, dizemos: só *S* é só *P*.

Teríamos então, um caso de exclusão total e absoluta. No caso de dizer "só *S* é só *P*," diríamos, "só o ser *a se* é só necessário *simpliciter*." Então, estaríamos no 3.º caso de exclusão, exclusão total, um juízo exclusivo perfeito, completo. Agora, como o juí-

zo exclusivo é um juízo, na verdade, composto, temos de desdobrá-lo em dois, como fazem todos os dialécticos: 1º) se nós dizemos: "só S é P", o primeiro a provar é que "S é P"; e 2º) o juízo é: "o ser que não é S não é P", neste caso, fariamos a prova a favor do juízo exclusivo. Assim se nós dissermos: "só o ser *a se* é necessário *simpliciter*", temos primeiramente que provar que o ser *a se* é necessário *simpliciter*. Provado, segue-se: o ser não *a se* não é necessário *simpliciter*; então, a prova da exclusão está feita. No caso do terceiro tipo de juízo exclusivo: "só S é só P", teríamos, "só o ser *a se* é o ser que é só necessário *simpliciter*", que parece ser um modo redundante de dizer "só S é P", mas diz que só S é apenas P e não mais que P ou outro que P e nenhum outro é P.

Acrescentamos o juízo necessário ao exclusivo; então, diríamos: "só o ser *a se* e, necessariamente, só êle é necessário *simpliciter*". Teríamos, então, chegado ao juízo exclusivo completo. De maneira que, *per essentia*, nós agora desdobramos em dois: 1º) o ser do *contexto alfa* é um ser *per essentia*; 2º) o ser não *a se* não é um ser *per essentia*.

Os sêres do *contexto beta* não são nem podem ser do *contexto delta*, nem do *gama*. No *contexto gama* não há ser, e no *delta* não há directamente.

Podemos, pois, dizer: "necessariamente, só o ser *a se* é ser por essência".

Vamos verificar se é só êle. O que pertence ao *contexto delta*, o nada relativo, é algo não presente. O que pode ser por participação é o que dá fundamento real ao privativo dêsse nada, que é o referente, que seria o ser *ab alio* ou o ser *a se*. Como o ser *a se* não é por participação, sòmente o é o ser *ab alio*. Mas o nada relativo se refere ao ser *ab alio*, ou se referiria ao ser *a se*, pela não presença do ser *a se*? Neste caso, seria absurdo, porque a presença do ser *a se* se dá necessariamente. Não se pode dizer *nada* de ser *a se* aqui, o que seria absurdo, porque o ser *a se* é sustentáculo de tudo. Portanto, só se pode referir ao ser *ab alio*.

Assim, só o ser *ab alio* é ser por participação, e, necessariamente, porque se êle não fôsse um ser tal, seria um ser *per essentia*; seria ser *a se* (1).

A conclusão que podemos tirar é que sòmente, necessariamente, só o ser *ab alio* é ser por participação.

Vejamos agora outra divisão do ente. O *acto puro* e o *acto híbrido* de potencialidade passiva. Reduzindo, novamente, a dois juízos, perguntamos: o ser: *a se* é acto puro? O ser não *a se* não é acto puro? O ser que não é *a se*, é ser *ab alio*, pois já vimos que o nada relativo refere-se sòmente ao ser *ab alio*. Trabalharemos só com o *contexto alfa* e o *beta*.

Então, sòmente o ser *a se* pode ser acto puro, já que o ser não *a se* é o ser *ab alio*, é um ser que tem a híbridez de potencialidade passiva e de parte activa.

Vejamos outra divisão: *simples* e *composto*. Aqui também é fácil chegar-se às mesmas conclusões, desde que dividamos o simples em dois sentidos: *simpliciter simplex*, simplesmente simples, e *simpliciter secundum quid*; quer dizer, um simples que é absolutamente simples, e um simples, que é relativamente simples. como a água, que, enquanto água é relativamente simples. Ela, na sua quiddidade (eideticidade) é simples; mas na sua hileticidade é composta. Ela não é absolutamente simples, porque não é constituída apenas de si mesma. É o produto de uma cooperação de causas. Então, consequentemente, só podemos chamar necessariamente o ser *a se* de ser absolutamente simples. O ser *ab alio* só poderá ser relativamente simples ou composto.

Com a divisão *criado* e *incriado* dá-se a mesma situação. Só o ser *a se* pode ser *incriado*, e o ser *ab alio* será necessariamente *criado*.

(1) Por isso o ser *ab alio* não é um ente do qual se exclui totalmente o ser *a se* (o infinito do ser), mas apenas se exclui outro ou outros modos de ser *ab alio*. Portanto, o infinito é o sustentáculo do *finito*.

Também, quanto à divisão em *absoluto* e *relativo*, o absoluto *simpliciter* será do ser *a se*, e não o absoluto relativo, que é *secundum quid*, que será do ser *ab alio*. Também *eterno e temporal*, *improduzido e produzido*, pois nestas disjunções, que se excluem, nessas *passiones disjunctivas*, não há a menor dúvida, o juízo de necessidade e exclusivo pode ser predicado de um e de outro, sem possibilidade de êrro.

Vejamos, agora, como poderíamos proceder nas *diferenças últimas*:

Ora, as *diferenças últimas*, como vimos, são aquelas que não se excluem, como *substância e accidente*, *acto e potência*, *forma e matéria*, *essência e existência*, as famosas polaridades aristotélicas.

Substância e accidente, dando-se juntos, só podem dar-se no *contexto beta*, como já vimos. Acto e potência, dando-se juntos, desde que a potência seja tomada em sentido passivo, só pode dar-se no *contexto beta*. Agora, se a potência é tomada apenas no sentido activo, dar-se-ia, então, no *contexto alfa*.

Forma e matéria conjugadas só podem dar-se no *contexto beta*. Forma, tomada apenas isolada, poderia ser considerada como dando-se no *contexto alfa*.

Essência e existência, distintamente tomadas, dão-se no *contexto beta*; univocadas, dão-se no *contexto alfa*.

Do mesmo modo podemos predicar juízos necessários e exclusivos. Podemos dizer: só no *contexto beta* se dá substância e accidente que não excluem um ao outro. Só no *contexto beta* e, necessariamente, se dá acto e potência passiva, não excluindo um ao outro. Só no *contexto beta* se dá forma e matéria, não excluindo uma à outra. Só, necessariamente se dá *essência e existência*, como realmente distintas, no *contexto beta*. Este tema, entretanto, é passível de futuras discussões e de futuras análises, porque, aqui, estamos em matéria controvertida, pois resta saber se, no *contexto beta*, a essência e a existência se dão realmente distintas, por distinção real-real, matéria a ser oportunamente discutida.

Ora, o uso dos juízos exclusivos é muito importante na Filosofia, porque nós, para chegarmos a uma apoditicidade perfeita, teríamos de alcançar o juízo de necessidade, e ao mesmo tempo, de exclusividade, porque, então, atingiríamos à concepção correspondente na sua máxima perfeição e, ainda, se possível, ao juízo exclusivo completo, em que a exclusão é a mais perfeita possível. Por exemplo, podemos chegar ao juízo dessa perfeição, dizendo que só o ser *a se*, e necessariamente, é o único ser onnipotente. Quer dizer, aqui chegamos à máxima exclusão. O sujeito, só ele, pode receber um predicado, que é só dêle. Só ele tem o direito de receber aquêle predicado, e mais nenhum outro ser pode recebê-lo. Aliás, êste caso de exclusão, tanto do predicado como do sujeito, parece uma redundância, como vimos, porque desde o momento que afirmemos que só o sujeito recebe tal predicado, conseqüentemente estamos excluindo o predicado de outro. Mas, na verdade, também excluimos de *S* qualquer outra predicação, porque afirmamos que "só *S* é só *P*" e nenhum outro é *P*, portanto.

Agora, para habilitar o uso do juízo exclusivo vamos dar um exemplo: o animal é dotado de sentidos, porque nós, quando definimos animalidade, definimos como aquêle ser que é dotado de sentidos. É uma definição clássica, que vamos aceitar. Para reduzi-la a um juízo exclusivo, teríamos de dizer: só o animal é dotado de sentidos. Então, reduzindo êsse juízo exclusivo a dois juízos, teríamos: 1º) o animal é dotado de sentidos, 2º) nenhum ser não-animal é dotado de sentidos.

Verificamos desde logo que o juízo "o animal é dotado de sentidos" é um juízo analítico porque, pròpriamente, o predicado já está contido no sujeito; o conceito de animal implica o ser vivo dotado de sentidos.

Mas com o juízo, "nenhum ser não-animal (p. ex., uma planta) é dotado de sentidos", queremos dizer que a nenhum outro se lhe pode predicar o ser dotado de sentidos. Neste caso, o juízo "o animal é dotado de sentidos" seria uma verdadeira definição por que seria um juízo determinativo de máxima determina-

ção, e poderíamos converter em: "animal é o ser dotado de sentidos" como "ser dotado de sentidos é animal", exemplo de conversão simples.

Neste caso, como só se pode chamar de animal o ser vivo dotado de sentidos, o juízo poderia tornar-se necessário e exclusivo.

Agora, os transcendentais, que estudamos, que são *convertíveis simples*, já não podem ser atribuídos exclusivamente, assim: um, unidade, verdade, bondade, entidade, alguma coisa (*aliquid pulchrum* (o belo), não podemos usá-los como exclusivos, porque, como sabemos, os transcendentais, que são conceitos qualitativos do ser, são atribuíveis a tôdas as entidades. Mas se tomarmos êses conceitos reduplicativamente, isto é, se tomarmos a unidade enquanto unidade de absoluta simplicidade, só poderíamos atribuí-los ao ser *a se*. Se tomarmos, o bem como o bem infinito, só podemos atribuí-lo ao ser *a se*. Se considerarmos êses transcendentais reduplicativamente de modo absoluto *simpliciter*, só poderíamos usá-los no *contexto alfa*, porque só aí serão êles dados em tôda a sua intensidade e absolutuidade.

O modo de haver de um conceito para outro, num juízo, pode ser de inclusão ou de exclusão, total ou parcial.

A inclusão tem uma ordem, porque a sua idéia é dual, implica o includente e o incluso, um continente e um conteúdo. Há uma inclusão total, quando o incluído está totalmente incluso, *in claudere*, enclausurado, no includente; e, parcial, quando apenas parcialmente, o que nos leva a afirmar, que, na inclusão parcial, é *possível* gnoseologicamente, também, uma exclusão parcial.

Às vêzes observamos que uma coisa está inclusa parcialmente, sem podermos afirmar, com absoluta segurança, que outra parte da coisa esteja excluída do includente; só podemos afirmar que esta outra parte está excluída, quando ela não é, de modo algum, pertinente ao includente.

De maneira que a inclusão parcial não implica, necessariamente uma exclusão parcial; implica apenas, possivelmente, essa exclusão parcial.

Ora, a inclusão total leva o incluso a estar, de certo modo, subordinado ao includente, porque a inclusão implica uma ordem de antecedente e conseqüente e um *logos analogante* dessa ordem, de maneira que, na inclusão total, há uma subordinação do incluído no includente. Essa subordinação, tratando-se de conceitos, porque, por enquanto vamos estudar a inclusão conceitual, pode ser essencial; neste caso, é necessária; e essa inclusão, sendo total, essencial e necessária, ela se dá completamente, como a inclusão que se dá na espécie e na diferença específica, porque esta está incluída na espécie, enquanto esta não está incluída totalmente no gênero, pelo menos actualmente, mas apenas virtualmente, que é, aliás, tema de controvérsias.

A espécie e a diferença específica nos levam às propriedades que são peculiares ao conceito.

A inclusão total implica a accidental, além da essencial, e esta inclusão total dos accidentes se dá nos seres contingentes e, conseqüentemente, nos accidentes universais, que são, precisamente, aquêles que pertencem à forma, como a qualidade, e à matéria, como a quantidade; quer dizer, são os accidentes inclusos na *estructura eidética* e na *estructura hilética* da coisa.

Agora, os accidentes podem ter uma implicância meramente accidental. Às vêzes um accidente qualitativo, que é, portanto, pertencente à forma, pode implicar (pode nêle *plicare in*, quer dizer, embrulhar nêle, trazer com dêle) um accidente outro, qualquer.

Nos accidentes, temos uma correlação accidental, como a de sujeito e predicado, já que o sujeito pode ser predicado do predicado, o qual, ao receber a predicação do sujeito, passaria a ter a função dêste, de maneira que a função de sujeito e predicado são funções alternativas; como se vê nos juízos de conversão simples. De maneira que essa correlação accidental de sujeito e predicado

permite uma alternção. Também a participação pode ser accidental, quando de um mero accidente e será uma participação formal, quando pertencente à essência da coisa.

A inclusão parcial pode ser dividida em duas: *essencial* e *accidental*, e também a subordinação e a inclusão total podem ser divididas.

Essencial, será do necessário, mas incompleto, como é o gênero, que se predica *in quid*, mas incompletamente da espécie. Então, temos os casos de inferência, como: europeu e francês; francês é o inferior de europeu; está incluído em europeu. Europeu tem uma função genérica em face de francês, e este uma função específica.

Há os casos de participação por atribuição intrínseca e por atribuição formal, quando a participação se refere a aspectos genéricos, próximos ou remotos. E há as propriedades que correspondem também ao gênero, que são as propriedades genéricas, como as propriedades mais próximas da inclusão total, que são as específicas. Há, pois, propriedades genéricas, como: em homem, as propriedades genéricas do *ser vivo*, porque *ser vivo* é um gênero remoto do homem, pois o gênero próximo é *animal*. E essas propriedades, também nelas, podemos ainda ver certas correlações, que são essenciais, como: a correlação entre pai e filho, porque o pai é, essencialmente, pai do filho, e o filho é, essencialmente, filho do pai. Nem tôdas as correlações são essenciais, porque há correlações que são meramente accidentais, como a de escravo e senhor, porque escravo não é da essência de quem é escravo, pois se é escravo enquanto se é escravo, nem é da essência de quem é senhor, pois se é senhor, enquanto se é senhor. Apenas em determinadas situações, circunstâncias, alguém pode ser escravo e alguém pode ser senhor, e aquelas podem mudar, e quem é escravo passar a ser senhor, e quem é senhor passar a ser escravo, o que já não se dá na correlação essencial entre pai e filho, porque este não poderia passar a ser pai do pai, nem o pai poderia passar a ser filho do filho.

Ainda há nesta inclusão parcial certa pertinência que são as implicâncias essenciais, porque uma essência genérica tem as suas implicâncias essenciais com outros gêneros, como o de ser-vivo biológico pertence ao gênero dos seres corpóreos.

A inclusão parcial accidental, que é meramente contingente, encontramos nos accidentes específicos, nas espécies de accidentes, como conveniência, ou não, na relação; a igualdade ou desigualdade, na quantidade; semelhança ou dessemelhança, na qualidade, etc. Há participação por atribuição extrínseca, como as que já estudamos no caso das metáforas, ou participação puramente funcional, como no caso das asas dos passáros em relação às aletas dos peixes, em que há um certa inclusão, mas puramente funcional, por participação funcional. Há correlações accidentais, como o caso de escravo e senhor, e, ainda, os accidentes em geral.

Há, assim, uma idéia da inclusão quanto aos conceitos. Quanto aos juízos, há outras divisões de inclusão. Há, por ex., uma inclusão categórica nos juízos categóricos, aquêles em que se dá uma mera e simples afirmação do predicado ao sujeito, afirmação ou negação; que, também, pode ser total ou parcial. A total pode ser essencial, necessária, ou pode ser, também, accidental, contingente. Assim, no juízo categórico, a espécie, a diferença específica são inclusões também essenciais. Como accidentais, contingentes, temos tôdas as correspondentes aos accidentes.

Nos juízos modais, como no juízo condicional, no possível, no impossível, no necessário, também se dão essas inclusões totais, que podem ser essenciais ou accidentais, porque podemos, em tais juízos, referir-nos a uma espécie, ou a um mero accidente, ou podemos nos referir à parte genética ou meramente accidental.

De maneira que, na modal, como em tôdas as modais, as implicâncias, as inclusões podem processar-se dêste modo. A exclusão é, naturalmente, o contrário da includência, e a exclusão pode dar-se numa mesma ordem dos opostos. Ela pode dar-se por oposição, e temos: *total*, com excludência total nos contraditórios, porque êstes dão-se através de uma relação de ente e não

ente; ou *parcial*, como é o caso da privação, em que a exclusão pode dar-se por graus. No caso dos contrários há, também, exclusão, porque êles se repelem (1).

Encontramos uma série de exclusões por contras:e; por ex.: quando deparamos entes equívocos, quando fazemos distinções reais, quando fazemos distinções de tóda espécie, como os aspectos da diversidade, que o são por pertencerem a gêneros distintos ou diferenças, quando pertencem apenas a espécies distintas, do mesmo gênero, ou inconveniências de carácter relativo, como a que se dá na substância, ou inconveniências de carácter quantitativo, como a que se dá na desigualdade, ou também relativas, de dissemelhança, como a que se dá na qualidade.

Os exemplos de exclusão são comuns, porque podemos perfeitamente incluí-los dentro da mesma linha da inclusão. Também a exclusão pode ser total ou parcial, dependendo dos diversos aspectos. Corro, naturalmente, os conceitos que buscamos na Matese devem ser conceitos de máxima precisão, quando êles excluem, devem realmente excluir, e quando êles incluem, devem realmente incluir. Neste caso, precisamos analisar quase tóda conceituação filosófica, para sabermos o que realmente está incluso ou excluse em cada um dêles. Essa tarefa nos vai facilitar o uso das distinções, porque, num conceito de necessário, podemos incluir, nêle, total ou parcialmente, o absolutamente *simpliciter*, o absolutamente simples, ou uma necessidade parcial, quando é hipoteticamente necessária, ou necessária *secundum quid*.

(1) Assim, nos juízos negativos, quando dizemos que «S não é P», excluímos de S o predicado P tomado *indivisamente*, não *divisamente*, porque P, em suas notas, sendo um predicado positivo ou não, pode conter outras predicções que não se excluem de S. Por ex.: «Homem não é cavalo». Cavalo, tomado *indivisamente*, como unidade noético-eidética não se predica de Homem, mas as suas notas (animalidade, ser vivo, etc.) não se excluem de S. Esta a razão porque um juízo negativo (como examinamos em «Sabedoria da Dialéctica») deve ser profundamente analisado, pois a negação, na verdade, é sempre parcial, quando se trata de entidades (positivas, portanto), pois, do contrário, haveria rupturas no ser, o que é impossível.

CAP. VI

O LOGOS SPERMATIKÓS

No pensamento estóico grego surgiram algumas sugestões que mereceriam dos filósofos, posteriormente, maior cuidado, e que, na verdade, reproduziam o pensamento mais íntimo do pitagorismo, e que devemos colocá-los, novamente, sôbre a mesa das nossas especulações, porque se inclui, perfeitamente, dentro do âmbito da Matese.

Estabeleciam os estóicos um *logos*, princípio de tôdas as coisas, que êles chamavam de *hegemonikós*, hegemônico, que teria a hegemonia sôbre tudo quanto é: uma mente que rege e governa tudo.

Esse *logos* também foi chamado por êles de *logos spermatikós*, porque nêle estão contidas as sementes, os *germes racionais* de tôdas as coisas.

Aproveitando-se dêste pensamento, Sto. Agostinho chan ou êsse *logos spermatikós* (incluindo as sementes e germes racionais, vamos dizer melhor, formais de tôdas as coisas, como as *idéias exemplares*) de mente de Deus, o qual seria o *logos hegemonikón*, quer dizer, com a sua mente, regeria e governaria tôdas as coisas.

Êste tema merecerá, em trabalhos posteriores, melhores estudos; entretanto, sugere à Matese uma atitude a respeito dos chamados *logoi arkhai*, os logoi arquetípicos, as primeiras leis, os princípios primeiros de tôdas as coisas, as leis que regem e governam tudo (*pantes logoi*).

Mas, como tivemos oportunidade de ver nos volumes anteriores e ainda veremos em "Sabedoria das Leis", podemos alcançar um conjunto de *logoi*, que antecedem a qualquer postulação posterior em tórno do ser e do nada.

Assim, devemos partir da hegemonia dos *logoi arkhai*, e, necessariamente, concluir pela prioridade da afirmação, como vimos na parte sintética. E a seguir, a posterioridade da negação, pois esta só é tal quando é negação de alguma coisa, de algo que tem positividade; conseqüentemente, a negação quer como conceito quer como algo, só poderia dar-se, fundando-se numa afirmação. A negação seria apenas a recusa duma determinada afirmação.

A sua posterioridade, como demonstramos, é necessária. Não poderia a negação anteceder a afirmação; a negação tem, necessariamente, posterioridade à afirmação.

Teríamos, assim, já estabelecido três aspectos importantíssimos: a hegemonia dos *logoi arkhai*, a prioridade da afirmação e a posterioridade da negação.

Também analisamos as leis que regem as relações entre a afirmação e a negação. Essas relações são meramente transcendentais, e não devem ser confundidas com as relações predicamentais, que são accidentais.

Então, verificamos que o *logos* da afirmação inclui, implica, o da positividade, porque uma afirmação, que não se positivasse, seria sem fundamento, sem base, sem a menor segurança de si mesma. A afirmação, testemunhando-se a si mesma, tem de ser positiva, enquanto que a negação, como recusa do afirmativo, só pode ser a negatividade, a negação da positividade, a recusa da positividade.

Alcançamos, assim, as leis que regem a afirmação e a negação, leis que antecedem a tudo quanto há, antecedem mateticamente.

Da análise da prioridade da afirmação e da posterioridade da negação, chegamos à presença das leis que regem a anterioridade e a posterioridade.

Daí, inevitavelmente, a afirmação e a positividade implicam a inclusão, como a negação e a negatividade implicam a exclusão.

A dialéctica da inclusão e da exclusão, como analisamos em "Sabedoria da Dialéctica", nos leva a postular teticamente, as leis da inclusão e da exclusão.

Estas nos levam, inevitavelmente, à afirmação da *adsência*, que é a presença não relativa, que é a afirmação testemunhando positivamente a si mesma, e a ausência, a remoção, o afastamento, a não presença e, daí, as leis já examinadas em torno da adsência, da presença e da ausência.

Em face da afirmação, da positividade, da adsência e da presença, chegamos, ontologicamente, ao conceito do ser, enquanto ser; e, meontologicamente, ao conceito de nada enquanto nada.

O ser afirma uma sistência, e o nada nada, a não-sistência, a ausência de sistência.

Da afirmação do ser, inevitavelmente, chegamos às leis do princípio, do meio e do fim, à lei da série, lei que estudamos na parte sintética.

Como decorrência do ser *sistente*, cuja sistência pode ser *a se* ou *ab alio*, como já vimos, surgem as leis da dependência e da independência.

E, finalmente, pela constituição, pela tectónica dos seres, chegamos às leis da semelhança e da diferença, no aspecto qualitativo, e da igualdade e da desigualdade no aspecto quantitativo. O primeiro por referir-se à parte eidética, e o segundo, à parte hilética.

Estes dois aspectos constituem as duas primeiras leis que podemos alcançar, sendo que da lei da adsência nos surge a lei do *um*, e do exame do ser, enquanto *ab alio*, a lei da multiplicidade.

O um e o múltiplo pertencem, portanto, à sétima lei da adsência, presença e ausência. Todas as outras leis estão fundadas nestas, porque se nós podemos pensar na afirmação, na nega-

ção, na anterioridade, na posterioridade, sem a necessidade de pensar no ser *a se* ou no ser *ab alio*, partindo, na *filosofia concreta*, da necessidade do ser, da impossibilidade do nada absoluto, e como ser e um se convertem, necessariamente as leis, que regem as entidades, são leis que decorrem da unidade, as quais estudaremos tão logo penetremos na parte correspondente às leis que regem tôdas as coisas (*pantes logoi*).

Mas, tôdas essas leis têm de partir de um princípio que, sem o seu fundamento, não teriam base alguma e estariam suspensas no nada absoluto, e não indicariam nenhum sentido.

Chegando-se à concepção do ser *a se*, como ser imprincipiado, como ser eterno e atingindo-se a conclusão de que a lei da afirmação e da negação, da anterioridade e da posterioridade, da ausência, presença e ausência, e tôdas as leis a elas subordinadas, não poderiam ter anterioridade ao ser *a se*, elas, portanto, vão constituir a mente suprema. Tomamos ainda aqui o termo *mente* em sentido analógico, a mente, a onipotência deste ser *a se*, do Ser Supremo, que rege e governa tudo, fonte e origem de tôdas as coisas, sustentáculo de todo ser *ab alio*.

Inevitavelmente, tôdas as formas, sejam quais forem, terão que ter a sua fonte, a sua origem e a sua presença neste *Logos*, que, nesta função, é um *logos spermatikós*, é um *logos* que semeia, que germina, que cria. Mas essas idéias, essas formas, *idéias exemplares* para Sto. Agostinho, *formas* para Platão, *logoi arkhai* para os pitagóricos, são coeternas com o ser *a se*. Elas não podem ter principiado, as suas razões indicam que elas sempre foram, desde todo o sempre, elas não indicam, nem aquelas que lhe são subordinadas, uma sucessão, a unidade não surgiu após a afirmação, a unidade é coeterna com a afirmação.

Então, do mesmo modo que verificamos que, no *contexto alfa*, a subordinação dos conceitos implica uma simultaneidade dos *logoi*, podemos dizer que as *razões eternas*, de que falava Platão, que são os *logoi arkhai*, são simultâneas com o Ser Supremo desde todo o sempre; coeternas umas com as outras. Deste modo dirão que nos colocamos numa posição realista extremada. De

certo modo, sim; porque defendemos êsse realismo na mente divina, embora tenhamos sempre partido do realismo moderado. Tôdas as idéias, que possamos formar, tudo quanto pode ser criado, tudo quanto pode vir-a-ser, e o que também não virá, mas que não inclua contradição formal intrínseca, que é, portanto, possível, está contido, como tal, e em sentido matético, como realidade matética, desde todo o sempre, e coeterno no Ser Supremo. Estes *logoi arkhai* não vão actualizar-se quando se actualize o indivíduo que, subjectivamente, as represente.

A *humanitas* não se actualizou e principiou a ser quando surgiu o primeiro homem; a *humanitas* era uma possibilidade da omnipotência do ser *a se*, era algo que poderia ser representado por um ente que poderia vir a ser tal mimeticamente ou *participaliter*, um ente que poderia vir-a-ser, mas, enquanto potência, está contido na omnipotência do Ser Supremo, que, como demonstramos, é omnissapiente e, conseqüentemente, pertence aquê-
le à *omnisciência* dêste ser.

Assim, aquelas entidades que, especificamente, ainda não surgiram, mas que poderão surgir, e muitas virão a surgir, tôdas elas eram possíveis desde todo o sempre, porque se assim não fôsse, de onde viria esta possibilidade que se actualiza? Só poderíamos emprestá-la ao nada absoluto, que já está por nós, absolutamente, descartado.

Conseqüentemente, vemos que há uma positividade matética no pensamento dos estóicos, como há no pensamento dos platônicos, dos pitagóricos e de Sto. Agostinho, porque o realismo, chamado exagerado, só o seria se quiséssemos emprestar a essas entidades uma subsistência de per si, como se os transformássemos como antecedentes ao Ser Supremo, ou como independentes dêle, como na concepção do demiurgo, se o aceitarmos como criador das coisas à semelhança das razões eternas, dos *logoi* eternos, dos *logoi arkhai*. Já mostramos em nossas obras que esta passagem da obra de Platão é apenas um mito didascálico, como bem expressou Sócrates, com a intenção apenas de tornar-se inteligível às mentes não devidamente preparadas, ainda não iniciadas nos graus superiores

do conhecimento. Como se daria a presença das formas nas coisas da nossa experiência? Apenas por uma participação, por uma participação formal, ou apenas por uma imitação, no sentido pitagórico, por *mimesis* (imitação), como afirmava Pitágoras ou *metéxis* (participação) como afirmava Platão, que, na verdade, são a mesma coisa.

A participação por semelhança, ante a analogia do ser, como já demonstramos implica, necessariamente, uma *mimesis*, porque as coisas dispõem-se à semelhança e à forma. E, também, a capacidade delas de poderem dispor-se, estruturar-se, segundo aquelas formas, é uma participação, uma *metéxis*. Assim, o conceito de *mimesis* dos pitagóricos e de *metéxis* dos platônicos não são contraditórios; ao inverso, completam-se perfeitamente, e permitem uma visão clara.

A capacidade que tem o ente finito de dispor-se de modo a repetir, por imitação, a forma, ou seja o *logos* arquetípico, ou os *arithmoi arkhetypikói*, porque mais adiante faremos a distinção entre os arquétipos e estes *arithmoi*, esta capacidade, que as coisas têm de imitá-los, é, também, uma maneira de participar daquelas formalidades.

Não há, portanto, uma exclusão entre o pensamento platônico e o pitagórico, e razão tinha, portanto, Platão, de procurar conciliar o seu pensamento com o pensamento de Pitágoras e, também, razão temos nós em afirmar que Platão foi, realmente, um dos grandes pitagóricos. A essa conclusão também chegaram tanto Aristóteles como os grandes escolásticos, embora muitos filósofos menores não tenham percebido que a filosofia positiva e concreta é uma só.

CAP. VII

O UM SUPREMO — AS OPOSIÇÕES

Dez aspectos importantes referentes às primeiras leis que regem as coisas, e revelam a hegemonia dos *logoi arkhai*, foram:

- 1) a prioridade da afirmação, a posterioridade da negação;
- 2) o *logos* da afirmação e da negação, da positividade e da negatividade;
- 3) as relações;
- 4) o *logos* da inclusão e da exclusão;
- 5) o *logos* da adsência, da presença e da ausência;
- 6) o *logos* da sistência e da não-sistência do ser e do nada;
- 7) o *logos* do princípio, meio e fim das coisas finitas, *ab alio*;
- 8) o *logos* da dependência e da independência;
- 9) o *logos* da conveniência, da inconveniência;
- 10) o *logos* da semelhança e da diferença, da igualdade e da desigualdade, etc.

Ora, desde o momento que partimos da hegemonia dos *logoi arkhai*, partimos do *Hen prote*, do Ser Supremo, ser primeiro, fonte e origem de todas as coisas, e depois do *Hen-dyas-aóristos*, sobre os quais falamos, este como o infinito poder de determinar e a infinita determinabilidade que lhe é correspondente. O primeiro é uma potência activa, infinitamente actual, e que pode actualizar a segunda, a potência objectiva que, infinitamente, pode ser determinada, que lhe é *submetida*.

Alcançamos, aqui, a uma lei importantíssima: a lei do um, a lei do *logos*, o *logos* do *logos*, a lei do primeiro princípio, o ser *a se*, a fonte, a origem primeira de tôdas as coisas. Mostraremos que o primeiro princípio tem de ser *a se*, fonte e origem de tôdas as coisas, de onde tôdas as coisas principiam.

E o *Hen-dyas-aóristos*, o um-dois indeterminado, é gerado pelo primeiro, e é pròpriamente, a sua acção intelectual, como veremos a seguir. Aqui já nos encontramos, em face de uma lei importantíssima, que é a *lei da opposição*.

A lei da opposição preside tôdas as outras leis, e tôdas as outras leis a ela se conjugam.

A idéia da opposição implica, necessariamente, positividade, e outro, que pode ser negativo ou positivo. A opposição se dá entre *ens e non ens*, e entre *ens et ens*: a contraditória e a privativa e a contrária e a correlativa, que já examinamos em nossos trabalhos.

Mas a lei da opposição está presente: entre os *logoi arkhai*, que de certo modo se põem uns em face dos outros, na relação da afirmação com a negação, na postulação da positividade com a negatividade, na postulação da anterioridade com a posterioridade, na adsência e presença com a ausência, na inclusão e na exclusão, na sistência e não não-sistência, na dependência e na independência, na conveniência e na não-conveniência, ou inconveniência, na semelhança e na diferença, na igualdade e na desigualdade, e assim sucessivamente, pertencentes a esta décima classificação tôdas essas dualidades, que podemos construir.

Esta lei da opposição, que é a lei do *dois*, lei binária, é de máxima importância, porque temos de nos preparar, agora, para captar devidamente, estas dez leis fundamentais, que correspondem à parte dinâmica de todo ser, cujas leis são, por sua vez, também presentes e subordinadas a estas.

Reexaminando a classificação da opposições entre ente e ente, e as entre ente e não ente, que dão as quatro opposições; a *contrá-*

sta e a *relativa* ou *correlativa*, e a *contraditória* e a *privativa*, há, contudo, alguns autores que propõem outras oposições, como o antagonismo, antinomia, etc.

O antagonismo, entretanto, pode ser classificado como uma oposição entre ente e ente. Os antagonistas podem ser classificações como contrários eventuais, de maneira que esta oposição ainda seria uma espécie de contrariedade.

Antinomia (que provém de *anti* e *nomos*) aponta duas leis, duas ordens em oposição. Como exemplo, temos a atracção e a repulsão, que têm duas normas, duas leis, a lei da atracção e a da repulsão, leis antinômicas. Podem ser consideradas como espécie de contrariedade.

Não devemos considerar antinomia apenas no sentido kantiano, porque, neste, é uma contradição, pois também se emprega no sentido de uma oposição entre ente e ente.

Há também outra apresentada entre *verdade* e *falsidade*. Mas esta pode reduzir-se à contraditória, porque quando se diz verdade, nega-se a falsidade, quando se diz falsidade, nega-se a verdade; a oposição dá-se, portanto, entre *ens et non ens*.

A de *certo* e *errado* pode reduzir-se à privativa, porque errado é uma privação de certeza, uma certa privação de certeza.

De maneira que estas oposições podem perfeitamente ser reduzidas às quatro da classificação que permanece na Filosofia.

As outras oposições apresentadas até agora, que conhecemos, são passíveis de colocação, dentro daquela classificação.

Mas há um ponto importante a ser examinado nas oposições, que interessam muito ao campo da Ciência e também da Filosofia: são as *correlativas*, porque é aí onde encontramos a maior soma de oposições. E como os correlativos se dão numa oposição entre ente e ente, exigem um exame especial, porque há espécies de correlação, o que é muito importante.

Os opostos, na correlação, são positivos, em primeiro lugar; em segundo lugar, temos de considerar a actualidade da opposição e a sua virtualidade. Por isso, temos de tomar a opposição sob dois aspectos: sob o aspecto formal e sob o aspecto material. Um exemplo nos esclarece: o pai, de qualquer forma, tem de ser antecedente ao filho, mas só é pai quando há o filho; mas o filho não pode ser um antecedente do pai, pois, para ser, exige, necessariamente, o pai. Tanto exige formalmente como exige materialmente, porque o filho é filho desde que surge; enquanto o pai, antes de ser formalmente pai, é materialmente um ser humano que, depois, se torna pai. Nesta correlação, o pai tem uma antecendência material e uma posterioridade formal, mas o filho é sempre, formal e materialmente, simultâneo. Tal aspecto nos permite dividir as opposições correlativas em três sub-espécies:

- 1) a formal-formal, quando dois termos são formais e surgem materialmente simultâneos;
- 2) quando os termos são *material-material*, antes de o serem formalmente; e
- 3) *material-formal*.

No primeiro caso, no formal-formal, os dois termos o são formalmente, como o relâmpago e o trovão. O relâmpago é o relâmpago do trovão; o trovão é o trovão do relâmpago. Mas o relâmpago não se dá sem que se processe aquelas vibrações moleculares do ar que provocam em nós a sensação do que chamamos depois de trovão.

Temos, ainda, o gênero e a espécie, pois o gênero só é gênero quando tem as suas espécies; a espécie só é espécie quando tem o seu gênero. Há, assim, a correlação formal-formal e a material-material, pois tanto formal-formalmente, como material-materialmente ambos os termos da opposição não têm uma situação anterior a outro.

O gênero não se dá antes das suas espécies, que são outras que o gênero. O gênero só surge como gênero, quando a espécie surge como espécie.

No caso do *senhor* e do *escravo*, o senhor poderia, antes de ser senhor, não ter escravos; então, materialmente, poderia ser outro do que êle é formalmente, quando é senhor, e o escravo também poderia ser outro antes de ser formalmente escravo. Eis, aqui, uma correlação entre material e material, e formal e formal, posteriormente, porque o ser escravo só há quando há um senhor, e só há o senhor quando há o escravo. Mas alguém poderia ser, anteriormente, outra coisa que senhor ou escravo. Então a opposição seria material-material, porque o antecedente é material.

Assim, patrão e operário estão na mesma situação; direita e esquerda, porque a direita só se diz em relação à esquerda, a esquerda só se diz em relação à direita.

Agora, se nós chamamos alguma coisa de direita ou de esquerda, chamamo-la quando em relação a outra, que se coloca em opposição. Mas a coisa, que está à direita de outra, poderia não estar.

Agora, o terceiro caso seria o do pai e do filho, porque o pai, antes de ser formalmente pai, é um ser humano, mas o filho não. O filho é formal e materialmente filho desde o instante que surge.

Assim, causa e efeito, o que causa poderia anteriormente não ser causa de um efeito, quando ainda não está causando coisa alguma, mas êste quando surge como tal, surge, material e formalmente, como efeito. E o que causa poderia ser materialmente outra coisa que causa disto ou daquilo. Também a relação entre antecedente e consequente, entre prioridade e posterioridade, também está na mesma relação; o antecedente poderia dar-se antes de ser o antecedente do consequente, sendo outra coisa, sem ter um consequente. Mas no momento que tenha um consequente, é antecedente.

Os exemplos que demos são perfeitamente claros. Vejamos agora um aspecto importante: a mutualidade que se dá entre os opostos.

Quando os opostos são mútuos, essa mutualidade pode dar-se da seguinte forma: na necessidade de ambos para haver opo-

sição correlativa, como a que se dá entre gênero e espécie. Tanto o gênero exige a espécie como a espécie exige o gênero; conseqüentemente, há aqui a necessidade mútua de ambos, a mutualidade de ambos é necessária, tanto formal como materialmente, para que tanto um como outro passam surgir. Mas no caso do pai e do filho, a necessidade mútua seria apenas formal, porque o pai, materialmente, dá-se como ente, antes de ser pai. Mas o filho, não; êste tem necessidade de ser formal e materialmente filho. No caso do escravo e do senhor, ambos poderiam, antes de ser escravo ou de ser senhor, serem, ambos nem escravo nem senhor. Aqui a relatividade mútua de ambos é completa.

Temos, assim, dois casos de necessidade, um em que há a necessidade mútua de ambos os tērmos, e outro em que há necessidade de um só dos tērmos. São aspectos da mutualidade, que se dá nos opostos correlativos.

O tema dos correlativos também está a exigir uma análise sôbre outro aspecto importante, porque, no platonismo, para muitos autores, não há formas de relações. Outros, porém, atribuem-lhe a aceitação de formas de relações, como a dualidade senhor e escravo, que seria uma delas.

Mas a confusão surge em tórno do conceito platônico de relação, distinto do que é comumente aceito, pois a relação que tem um *logos analogante*, tem uma forma.

Eis um tema de controvérsia. Contudo, não podemos negar, como veremos no estudo das leis, que estas se dão e apresentam relações, como as da afirmação e da negação, a da anterioridade e posterioridade, a da presença e da ausência, a da inclusão e da exclusão, onde nos encontramos em face de relações entre opostos.

São opostos contrários, porém não são pròpriamente correlativos absolutos, porque a ausência não é um tērmo relativo, pois poderia dar-se um sem haver qualquer outro, sem *ordo ad* outro, como a inclusão poderia dar-se sem exclusão. O antecedente não exige necessariamente o posterior, senão quando é antecedente a algo, pois *materialiter* poderia dar-se. A exigência acui da rela-

ção não é mútua, porque a ausência poderia dar-se sem necessidade da ausência, como poderia dar-se a inclusão na unidade, sem necessidade da exclusão, etc.

Nossa mente, é verdade, não pode compreender sem os contrários, porque ao construirmos os nossos esquemas, sobretudo quando fazemos uma afirmação qualitativa, tendemos para a qualidade contrária. Mas poderíamos, sem contradição filosófica alguma, pensar que o ser *a se*, o Ser Supremo, não se tornasse criador, e permanecesse êle mesmo, apenas êle mesmo, na contemplação de si mesmo. Pode-se dizer que o ser *ab alio* é o ser *ab alio* do ser *a se*, contudo não se pode dizer necessariamente que o ser *a se* é o ser *a se* do ser *ab alio*, porque o ser *a se* é independente de outro.

Esta distinção da mutualidade nos afasta de um relativismo absoluto, porque a mutualidade nos indica a necessidade ou de ambos os termos, ou de um só, ou a relatividade dos dois. Quer dizer: encontramos situações que podem ser tomadas de modo absoluto, *soltas ab*, sem necessidade de estar dependendo de uma terceira.

Este é um ponto importantíssimo, porque vem demonstrar que, na doutrina das oposições, a própria aceitação da correlação não implica a necessidade absoluta dos relativos, como concluíram alguns filósofos menores, que caíram na posição protagórica. Protágoras não admitia o um, antes de conceber o múltiplo. Mas, na verdade, podemos pensar no um, sem necessidade de haver o múltiplo. Podia haver apenas um ser, um único ser *a se*, e não haveria nisso nenhuma contradição.

Não encontramos nenhuma necessidade ontológica da criação. Só podemos dizer que o Ser Supremo criou por sua glória, pela sua punjança, pela sua infinita proficiência, mas como uma decorrência natural da sua liberdade. Nunca poderemos justificar uma tese que coloque o posterior como dando-se necessariamente de modo absoluto. Já vimos a demonstração extraordinária, que fez Duns Scot sobre este ponto, e que nós reproduzimos, em seus termos principais, acrescentando novos argumentos, no qual êle

demonstrou que o anterior, tomado materialmente, poderia dar-se sem a necessidade do posterior; o posterior força a necessidade apenas formal. Há posterior quando há anterior em relação a êle, mas formalmente, não materialmente. Ou melhor, a onticidade do antecedente não implica, necessariamente, a onticidade do posterior, porque poderia dar-se sem o posterior; essa necessidade é hipotética, e deve ser demonstrada, e pode ser demonstrada. De forma que êste ponto é capital, porque Scot conseguiu resolver uma série de aporias que inundavam a escolástica da sua época, quando êle criou esta obra suprema do pensamento ocidental, que é, sem dúvida, *De Primo Principio*, onde estudou as relações entre antecedente e conseqüente de modo definitivo para o pensamento, e que resolve o problema do relativismo, porque o único fundamento dêste, está, precisamente, na postulação da relação, como uma *ordo ad* de necessidade mútua para ambos os têrmos, quando essa necessidade nem sempre se dá. Assim, o ser *a se* não tem necessidade para a sua afirmação de que realize uma criatura; basta apenas ter a potência activa de poder criar sem que estã potência activa, não criando, perca o seu poder nem sofra qualquer limitação na sua potencialidade. Isto foi o que Scot demonstrou em seu *De Primo Principio*.

Em nosso "Matese da Filosofia Concreta" trataremos concretamente dos temas que foram mateticamente colocados.

PROBLEMATICA DA FILOSOFIA CONCRETA

SUBSTANCIA E ACCIDENTE EM ESQUEMAS DA FILOSOFIA POSITIVA CLASSICA

No exame das polaridades aristotélicas (pois já demonstramos que a oposição delas é polar), iniciaremos pela mais simples: a de substância e accidente, cujo exame procederemos, segundo a metodologia dialéctica da Filosofia Concreta.

Se há um acontecimento, há alguma coisa. Ora, alguma coisa não pode ser sustentada pelo nada, não pode ser alguma coisa de nada, pois êste não pode ser suporte de alguma coisa. No que acontece, que é alguma coisa, tem de ter, como suporte, alguma coisa, cu alguma coisa acontece em alguma coisa.

Mas de tudo quanto acontece algumas coisas revelam mudar-se de um modo de ser para outro modo de ser, e nota-se que o que muda é algo que muda; ou seja, é algo que permanece sendo o que é durante o processo da mutação, assim como nós permanecemos sendo o que somos (Pedro, João, etc. . . .), enquanto conosco acontece alguma coisa. Assim aquêlê auto corre veloz pela rua, e é aquêlê carro que corre veloz pela rua.

A mais simples distinção a fazer-se aí consistia inevitavelmente em notar que ao lado de algo que varia, que se mutaciona, há algo que permanece, dura. E das observações em tÔmo dessas distinções teriam de surgir como surgiram os conceitos de substância (para indicar o que permanece), e o de accidente (para indicar o que muda no que permanece). Dessa forma, o ser da substância surgia como um ser que perdura e no qual acontecem algumas mutações. Assim, a substância é um ser de *per se* e o que lhe acontece é um ser cujo ser é, naquele, na substância. Dêsse modo, não era de admirar que o conceito de substância implicasse o ser *per se* e o de accidente, o *inesse*; ou seja, o ser em outro.

Concrecionando o que os homens já haviam meditado sÔbre a substância e o accidente, Aristóteles construiu uma das suas mais importantes polaridades, tema de longas e constantes controvérsias na Filosofia.

Nas diversas vezes que examinou a substância, podemos salientar o que escreveu em três de seus magistrais trabalhos: o "Organon", a "Física" e a "Metafísica". Nas principais passagens assim a caracterizou: "A substância, no sentido mais fundamental, primeira e principal do termo, é o que não é nem afirmado de um sujeito, nem num sujeito: por exemplo, o homem individual ou o cavalo individual" ("Categorias", 5, 1.15).

Mas chamam-se *substancias secundas* as espécies nas quais as substâncias tomadas no primeiro sentido estão contidas, e às espécies é mister acrescentar os gêneros dessas espécies: por exemplo, o homem individual inclui-se numa espécie, que é o homem, e o gênero desta espécie é o animal. Designa-se, pois, pelo nome de *secundas* essas últimas substâncias, a saber o homem e o animal (Ibidem, 15-20).

É a substância a primordialidade de uma coisa, sem a qual, o que nela está, o que nela acontece, os "sêres que estão em outra coisa", os accidentes não são. Pacius reduz tôda argumentação aristotélica ao seguinte silogismo: "*Quod est subjectum omnium aliarum rerum, sine eo aliae res esse non possunt; atqui primae substantiae sunt subjectum omnium aliarum rerum; ergo sine primis substantiis reliquae res esse non possunt*" (Pacius, II, 31).

As substâncias primeiras estão contidas nas substâncias secundas, não como num sujeito, como se dá com os accidentes, mas como particulares nos universais, ou, segundo a expressão dos lógicos, como partes subjectivas no todo atributivo (*ut partes subjectivae in toto attributivo*), comenta J. Tricot, citando os escolásticos.

Aristóteles jamais precisou de modo *praecise*, precisamente, o que entendia por substância, como vimos em "Lógica e Dialéctica", pois ora toma-a como matéria, ora como forma, ou como essência, ora como quiddidade, ora como *to synolon*, composto de matéria e forma, tomado concretamente.

Sendo o accidente o que está no sujeito, não como sua parte, e que não pode ser separado do *no qual* êle é, é êle inherente ao sujeito, e seu ser é um *inesse* (um ser em outro). Para Aristó-

teles, enquanto tal, o accidente não pode existir independente do seu sujeito. Tomado *in abstracto*, não é o accidente predicado do sujeito, porque uma coisa branca não é *brancura*. Tomado o accidente *in concreto*, apenas seu nome pode ser tomado como attributo do sujeito: um homem preto.

A substância primeira é a singularidade do sujeito, como veremos, e como tal não é predicado de um sujeito, pois a singularidade não é predicado, como se vê na Lógica. É a substância individual a substância primeira propriamente dita. Ela não está no sujeito, porque é uma substância, nem predicado de um sujeito, porque é individual.

Essas conclusões se tomam, nas "Categorias", nas letras 2 e 3, e segundo os comentaristas é matéria pacífica.

São substâncias segundas o gênero e a espécie. Entre estas "a espécie é mais substância que o gênero, pois é ela mais próxima da substância primeira" (leitura 5, 10). Temos, descendentemente, gênero, espécie, individualidade (singularidade). Conseqüentemente, a espécie é mais próxima da individualidade (singularidade aqui, pois a distinção entre individual e singular, faremos mais adiante). Dá-se uma explicação mais instructiva d'este objecto, dizendo que êle é uma árvore do que dizendo que êle é uma planta, como de Pedro se explica melhor dizendo que é homem do que dizendo que é animal. Por êsse modo a espécie é mais substância que o gênero. Gênero e espécie são substâncias segundas, como vimos, pois de todos os predicados são êles os únicos a expressar a substância primeira. "Se com efeito, quer-se dar conta da natureza do homem individual, e se o fazemos pela espécie ou pelo gênero, damos uma explicação apropriada, que tornaríamos mais precisa ainda ao dizermos preferentemente que é homem do que ao dizermos que é animal". Não admitia Aristóteles uma substância terceira, os accidentes por exemplo.

Certos caracteres distinguem as substâncias para Aristóteles e êle aponta várias.

O primeiro carácter comum da substância é não estar num sujeito. A substância primeira não está, com efeito, num sujeito

e tampouco é atributo de um sujeito. Nem tampouco as substâncias segundas. Homem, por exemplo, é atributo de um sujeito, o homem individual, porém não está num sujeito, pois o homem não é uma parte do homem individual. Contudo, esse caracter não é exclusivo da substância, porque a diferença também faz parte das coisas que não estão num sujeito. Assim pode afirmar-se do homem a propriedade de ser bípede, mas bípede não é uma parte de homem, mas apenas uma diferença. A definição da diferença é afirmada daquilo de que a diferença é afirmada. Assim, se pedestre é afirmado de homem, a definição de pedestre será também afirmada de homem, já que o homem é pedestre.

O segundo carácter da substância (segundas), como também das diferenças, consiste em serem em todos os casos atribuídas num sentido unívoco, pois suas predicções têm por sujeitos ou indivíduos ou espécies. Assim se refere Aristóteles: "É verdade que da substância primeira não decorre nenhuma categoria, pois não é ela afirmada de nenhum sujeito. Mas, entre as substâncias segundas, a espécie é afirmada do indivíduo, e o gênero, por sua vez, da espécie e do indivíduo. O mesmo se dá quanto às diferenças, as quais são afirmadas, também, das espécies e dos indivíduos. Ademais, a definição das espécies e a dos gêneros aplicam-se às substâncias primeiras, e a do gênero à espécie, pois tudo o que se diz do predicado será dito também do sujeito. Do mesmo modo, a definição das diferenças aplica-se às espécies e aos indivíduos. Daí resulta que em todos os casos em que, quer as substâncias, quer as diferenças são predicados, a atribuição se faz num sentido unívoco (sinonímico)". (Ibidem, 5, 3ª até 3b, 1.9)

O terceiro carácter da substância em geral consiste em significar um ser determinado. Quanto à substância primeira, sem dúvida tal se dá, porque a coisa expressada é um indivíduo e uma unidade numérica. Quanto às substâncias segundas não significam elas um ser determinado, mas propriamente uma qualificação, pois *homem* é atribuído a uma multiplicidade.

O quarto carácter da substância consiste em não admitir contrariedade. Quanto à substância primeira, qual seria o seu con-

trário? Qual o contrário do homem individual? É um carácter que não é exclusivo da substância, pois a quantidade também não tem contrário.

O quinto carácter da substância consiste em não ser ela susceptível de mais ou de menos. Ora, admite Aristóteles que uma substância pode ser, como tal, perfectivamente superior a outra, pois a espécie é mais substância que o género. Não se trata, porém, de comparar as substâncias entre elas, mas entre si mesmas, e como tal elas não são mais nem menos, pois êste cavalo aqui não é mais cavalo ou menos cavalo que êle mesmo, ou que outro cavalo, como algo branco pode ser mais branco que outro ser branco. As qualidades são passíveis de mais ou de menos, mas as substâncias não são susceptíveis de mais ou de menos.

O sexto carácter da substância. De todos os caracteres, o que Aristóteles salienta como principal, próprio da substância, é que permanecendo idêntica e numéricamente uma, ela é apta a receber os contrários.

Nenhuma outra, fora da substância, é capaz de receber os contrários. Contudo, é sofrendo uma mutação que a substância pode receber os contrários, pois o que é branco, ao tornar-se preto, deixa de ser branco.

São êstes os estudos que, no livro "Das Categorias", no *Organon*, realizou Aristóteles, o que passamos a comentar.

São inseparáveis, por polares, os conceitos de substância e de accidente, no pensamento aristotélico, como também o é na escolástica, exceptuando-se no filosofar moderno em que o accidente termina por confundir-se apenas com o modo, como modalidade de ser de alguma coisa (substancial), que chega a ponto de esfumar-se completamente apenas na atribuição de fenomenalidade ao real.

O accidente é algo que acontece com outro, a substância. Se esta é um ser *per se*, o accidente é um ser *in alio*. Ao *esse* da substância, o *inesse* do accidente. É da natureza do accidente estar em outro, não da substância.

Tanto a substância primeira como as substâncias segundas constituem o que é *per se* num ente. Os seis caracteres da substância, estabelecidos por êle, passaram para a filosofia posterior, de índole positiva, como maneiras precisivas de considerá-la.

Se através da exegese da obra aristotélica muitos autores procuram realizar interpretações várias do que é clara e directamente expresso nas "Categorias", tal não impediu que a maneira de considerar o pensamento aristotélico pelos filósofos de maior envergadura foi a aceitação plena e precisiva da exposição feita pelo estagirita, que fundamentou toda a pesquisa posterior que a escolástica realizou, apesar da problemática surgida e das divergências sobre as relações entre a substância e o accidente, não porém quanto à sua conceituação.

O accidente distingue-se da substância por ser uma coisa, cujo ser é um *in esse*, ser em outro. Formalmente, o accidente é a *habitud* a ser inherida, *habitud ad inesse*. A substância é o sujeito de inhesão do accidente, que é algo que acontece com aquela. Portanto, o accidente não é a essência da substância, embora possa ser absoluto, como ainda veremos.

As teses e corolários em torno da substância e do accidente, através da análise filosófica concreta, podemos construí-las, deixando deliberadamente para o fim, após examinarmos o *status quaestionis* desta matéria.

Na *Física* segue tratando da substância dentro da mesma concepção: é o ser *per se* (Livro I, Cap. VI), que não está em outro, como seu sujeito (Livro I, Cap. VII), reafirma os caracteres já estudados nas "Categorias" (Livro I, Cap. VI e VII), não tem contrário, etc.; é o que permanece (Livro II, Cap. 1).

É importante considera: o que diz Aristóteles sobre a *imutabilidade* da substância, que é um escândalo para muitos autores modernos, que se colocam no campo oposto ao pensamento aristotélico-escolástico. Contudo, há aí uma série de sofismas por parte dos adversários e muitas falácias provenientes mais da ignorância da doutrina aristotélico-escolástica que propriamente por um exame cuidadoso da mesma.

No livro V, capítulo I, depois de haver dividido a mutação em geração e corrupção, que é a mutação substancial, e a mutação quanto à quantidade, que é o aumento ou a diminuição, e a mutação quanto à qualidade, que é alteração, e quanto ao local, que é o movimento (transladação do móvel), quando afirma que no gênero substância não há mutação de qualquer espécie, serviu esta passagem para muitos autores modernos afirmarem que a doutrina de Aristóteles sobre a substância é a afirmação da sua absoluta imutabilidade, de sua absoluta imobilidade.

Não era difícil depois que autores deficitários explorassem tais passagens para atribuir ao estagirita uma doutrina que não era realmente a dele, como se vê claramente pelo exame do Livro V; onde expõe com clareza a sua posição. Ora, a mutação se dá, como ele expõe, dirigindo-se para a opposição do que é dado antes. "Como todo movimento é uma mutação, e há três mutações, como vimos, e finalmente como as mutações, segundo a geração e a destruição, não são movimento, mas mutações segundo a contradição, é mister que apenas a mutação de sujeito seja movimento. Ora, as coisas que são sujeitos são ou contrários ou seus intermediários: e com efeito a própria privação deve ser considerada como um contrário, e que se expressa por um termo positivo: o nu, e quanto ao branco, o negro". E examinando as três espécies de mutação, segundo a classificação acima feita, diz: "Segundo a substância, não há mutação, porque não há nenhum ser que seja contrário à substância", quer dizer não há nenhuma substância que seja contrária a outra substância, como à substância cavalo não há outra substância que seja o anti-cavalo.

O movimento não está na forma, mas no movido; ou seja, no móvel posto em acto (Cap. V, 224 b, 24), o que é uma modal dêste, como o mostrará posteriormente Suarez. Ora, "corromper-se não é uma mutação; pois a mutação se dá para o seu contrário, e corrupção não é o contrário de geração, pois a corrupção é mudar-se para o não ser, porque o que perece deixa de ser para não ser tal qual era, enquanto a geração é uma mutação para o ser, uma mutação do que ainda não é para o ser. Ora, tais

mutações não são mutações da substância, porque, na corrupção, a substância não é mais, e na geração, antes dela, a substância ainda não era. Não há, assim, mutação *da* substância, propriamente dita. O mesmo já não se verifica nos accidentes, que dão as outras espécies de mutação. Como a substância não tem contrário, nela não pode haver a mutação que se observa nos accidentes.

A substância não está sujeita a mais ou a menos, não é gradativa. Tudo isso impede que sofra mutações substanciais. Mas esta substância pode sofrer mutações accidentais. Substancialmente, enquanto substância, esta é imutável. Enquanto portadora de accidentes pode não o ser. A confusão entre a mutação substancial da substância e a mutação accidental na substância foi a causa da má compreensão que muitos fizeram do texto aristotélico, emprestando-lhe uma doutrina que nunca elle defendeu.

Escreve Aristóteles (*ibidem*, 225a.): "... tóda mutação vai de um tẽrmo a outro tẽrmo, o que muda pode mudar-se em quatro sentidos: ou de um sujeito para um sujeito, ou de um sujeito para o não-sujeito, ou de um não-sujeito para um sujeito, ou de um não-sujeito para um não-sujeito; chamo sujeito o que é significado por uma expressão positiva" (como posição, *lético*).

Conseqüentemente, depois do que dissemos, há necessariamente três mutações: a que vai de um sujeito para um sujeito, a que vai de um sujeito para um não-sujeito, a que vai de um não-sujeito para um sujeito, pois a que vai de um não-sujeito para um não-sujeito não é uma mutação, porque não há aí relação de opposição: "não há aí, com efeito, não contrariedade, nem contradicção entre os dois tẽrmos". E prossegue: "contudo, a mutação que vai de um não-sujeito a um sujeito, segundo a contradicção, é a geração: quando se dá absolutamente, ela é absoluta; quando se dá especialmente, ela é especial: por exemplo, a geração do não-branco ao branco é geração especialmente dêste, enquanto a que vai do não-ser absoluto à substância é absoluta; quando se trata dela, diz-se que a coisa foi absolutamente engendrada, e não que ela foi engendrada tal ou tal.

A mutação que vai de um sujeito a um não-sujeito é a destruição; a absoluta quando vai da substância ao não-ser, especial quan-

do vai para a negação oposta, como se disse ao tratar da geração, mas o não-ser pode entender segundo diversas acepções, e nem o não-ser por síntese ou divisão, nem o que é segundo a potência (o que é oposto do ser que está absolutamente em acto) não podem mover-se; embora, com efeito, o não-branco e o não-bom possam, contudo, ser movidos por accidentes (o que é não-branco pode de facto ser um homem), para o que é absolutamente uma não-substância particular é totalmente impossível: o não-ser não pode com efeito como tal ser movido; mas se é assim, a geração não pode ser mutação, pois é o não-ser que é engendrado.

Embora com efeito assim seja, para bem dizer, antes por accidente que o não-ser é engendrado, é contudo verdadeiro dizer que, em relação a uma geração absoluta, há um não-ser real. A mesma impossibilidade quanto ao repouso do não-ser, tais são as dificuldades que encontram o movimento do não-ser. Outra coisa ainda: se todo movido está no lugar, por sua parte o não-ser não está no lugar, senão ele estaria em alguma parte. A destruição não pode ser um movimento, pois o contrário do movimento é movimento ou repouso; ora, a destruição é contrária à geração. Como todo movimento é uma mutação, e como vimos há três mutações, e finalmente que as mutações, segundo a geração e a destruição não são movimentos, mas mutações segundo a contradição, é necessário que apenas a mutação de sujeito a sujeito seja movimento. Ora, as coisas que são sujeitos são ou contrárias, ou seus intermediários, e com efeito a própria privação deve ser considerada como um contrário, a qual se exprime por um termo positivo.”

Por não haver nem um ser contrário à substância, não há para esta mutação, e os argumentos de Aristóteles são decisivos.

A mutação da geração, que dá corrupção, não são mutações da substância, pois, na geração, dá-se o surgimento de uma substância, e na corrupção o perecimento de uma substância. Na linguagem da Filosofia Concreta, a distinção, que se impõe aqui, é a seguinte. Tomada a substância em sua estrutura eidética é ela imutável; tomada em sua estrutura ôntica, é ela passível de mutações accidentais, que não implicam corrupção da estrutura ei-

dética ontológica. Rompida esta, o ser deixa de ser o que é para ser outra coisa. Assim o quadrado não é uma mutação do triângulo, é um outro ser que o triângulo.

Quando alguns autores emprestam aos pitagóricos a tese de que êles afirmavam a mutação substancial ao dizerem que o acrescentamento à estrutura numérica de um ser de um outro número mudava a substância do mesmo, há aí uma má compreensão do que verdadeiramente pretendiam êles dizer. O triângulo é uma figura de três lados; se acrescentamos um quarto lado, temos um quadrado, mas isto refere-se a um triângulo fãcticamente mutável num quadrado, como alguém que formando uma figura geométrica com três pedaços de madeira, constrói com êles um triângulo *hic et nunc*, e acrescenta um quarto pedaço de madeira, e com os três anteriores constrói outra figura, um quadrado *hic et nunc*. Tal não indica que o acrescentamento de uma quarta linha tenha transmutado a substância do triângulo, porque êste continuará sendo formalmente tal, mas apenas mudou o aspecto figurativo, que êsses pedaços de madeira podem constituir. Ora, considerando que o triângulo é uma figura de três lados e o quadrado é de quatro lados, o pentágono é de cinco lados, etc., é que os pitagóricos diziam que o acrescentamento de um número dava surgimento a uma nova substância; contudo, não negavam a imutabilidade formal das diversas estruturas numéricas. Não havia uma corrupção formal do anterior pelo acrescentamento de um número do qual se gerasse um novo ser. Apenas a geração se dava na coisa ou poderia dar-se na coisa *hic et nunc*, considerada em sua facticidade. Considerando assim, a doutrina pitagórica afirma também a imutabilidade formal da substância.

Mas o êrro grave, cometido por autores modernos ao interpretar a doutrina aristotélica consiste em atribuir ao estagirita a imutabilidade de qualquer ser substancial, o que é um absurdo, que nem merecia exame, se êle não fôsse usado com intuitos até políticos e ideológicos, como procedem marxistas, pretendendo dêsse modo escandalizar mentes incipientes e ingênuas, para, com isso, provocar um sentimento de desprezo ao grande mestre do passado e aos seus seguidores. Chegam até ao ponto de querer

atribuir a Aristóteles e aos escolásticos, pela sua doutrina da substância, que sejam êles defensores de tôda e qualquer mutação social. São clamorosas as absurdidades que se lêem em autores que defendem tal doutrina política. Como êsses trabalhos afectam realmente o pensamento daqueles que se iniciam no caminho do conhecimento, é mister chamar a atenção para essas deturpações, evitando-se falsas informações.

Tôda doutrina aristotélica de acto e potência é uma afirmação do devir, do vir-a-ser das coisas, cujo vir-a-ser não é absoluto, como se emprestou à doutrina de Heráclito, e afirma as mutações, que se dão no que permanece, que não é a imutabilidade preconizada por Parmênides e seus discípulos. Como êste sabia que tôda mutação se dá de contrário a contrário, e sendo o contrário do ser o não-ser, a mutação seria a afirmação de nada já que para se dar realmente uma mutação deveria ser de ser para ser, daí afirmar êle a imutabilidade do ser. E não adiantava que o objector se pusesse a dar voltas em tórno dêle para provar a mutação, porque partindo do que era ontològicamente fundamental ante os postulados parmenídicos, a mutação era ontològicamente absurda, e se a nossa experiência sensível a revelava, tal não passava de uma mera ilusão nossa.

Ademais, a doutrina de Heráclito, como era interpretada, postulando o eterno fluir das coisas, afirmava, por sua vez, que o ser, ao mudar de um tórmo para outro, deixava de ser o que era para não ser o que era, mas por sua vez também não era coisa nenhuma, porque continuava, mutacionando-se constantemente, de modo que nem antes, nem durante, nem depois, havia o ser no sentido parmenídico. Então proclamava Parmênides o absurdo de Heráclito, pois êste concebia o ser precisamente como não-ser, como nada. Ante o extremo da afirmação absoluta do ser, a negação do mesmo, a doutrina aristotélica de acto e potência resolve o problema, porque a disjunção feita por aquêles não era a única lógicamente possível, nem ontològicamente, nem fàcticamente.

Todo o ser que sofre mutações é um ser deficiente, que não é tudo quando o ser pode ser, e sim um ser que ainda pode ser o que ainda não é em acto; ou seja, tem a potência para ser de outro

modo que não é. O devir nada mais é do que a passagem do ser em acto potencialmente capaz de actualizar-se de outro modo a realizar esta actualização; ou seja, o devir é a passagem da potência para o acto. A doutrina aristotélica conserva o que é positivo em ambos pensamentos, e salva-nos da falsa disjunção, revelando um terceiro termo que aquêles autores não haviam encontrado. Ora, é mister violentar tôda a doutrina de Aristóteles para chegar-se a afirmação da imutabilidade dos seres substanciais num sentido como costumam fazer aquêles que têm interêsse outro em escandalizar as mentes ingênuas.

“Distingua Aristóteles a geração absoluta, *simpliciter* (*gênesis áplê*) de a geração relativa, *secundum quid* (*gênesis tis*). A geração da substância é uma geração *simpliciter* (*kat ousian* = da substância), porque atende à forma, enquanto a *secundum quid* se dá com as mutações, que affectam as categorias accidentais, como a quantidade, a qualidade,” escrevíamos em “*Aristóteles e as Mutações*”, e a seguir apresentamos um esquema das diversas espécies de moções, propostas por Aristóteles:

	<i>Génesis</i> <i>phorá</i>	(geração) (corrupção)
<i>metabolê</i> (moção)	<i>kinesis</i>	{ <i>Auxêsis</i> (crescimento) <i>phthisis</i> (Decrescimento, diminuição) <i>alloiôsis</i> (alteração) <i>phorá</i> (movimento em sentido tópico)

Dêste modo a *geração simpliciter* e a *corrupção* também *simpliciter* não são espécies de *kinesis*, mas da *metabolê*. Só a *geração secundum quid* (*gênesis tis*) e a *corrupção secundum quid* são espécies da *kinesis*, e tais se manifestam na *alloiôsis*, na *auxêsis*, na *phthisis* e na *phorá*.

Comentando o Livro VIII, afirma Tomás de Aquino que tôda substância simples subsistente *ou* é seu próprio ser *ou* participa do ser. A substância simples subsistente, que é seu próprio

ser, só pode ser uma, assim a brancura se fôsse subsistente seria apenas uma. Tôda outra substância que é posterior a essa substância simples participa do ser. Todo participante é composto do participante e do participado, e o participante está em potência para o participado. Portanto, qualquer substância simples posterior à substância prima simples é potência do ser. As substâncias simples são apenas formas, as quais convém ao ser *per se*. Quanto ao accidente, na física, é considerado por Aristóteles do seguinte modo: não é o absoluto não-ente, não é um ente *simpliciter*; não pode o accidente ser sem a substância; seu ser é *inesse*.

Por várias demonstrações afirma Aristóteles que o accidente nunca pode ser separado da substância; ou seja, que o accidente se dê sem uma substância. Pois tudo quanto é por accidente se funda no que é *per se*. Conseqüentemente, nenhum accidente é anterior ao ser que é *per se*. Esta anterioridade é tomada aqui ontologicamente.

Na *Metafísica*, Aristóteles prossegue expondo coerentemente seu pensamento já apresentado nos trabalhos anteriores, que estudamos, sem acrescentar nada de especial que modifique qualquer das proposições anteriormente expostas.

Grande tem sido a controvérsia na filosofia sobre a substância e sobre o accidente, e é nosso intuito agora examinar qual a posição tética da escolástica em tôrno dessa matéria, antes de procedermos o exame da filosofia moderna e, finalmente, estabelecer a posição da *filosofia concreta*.

Para a escolástica, a substância é o ser que não é em outro, como num sujeito de inhesão, ou como diz Tomás de Aquino, o ente cuja quiddidade não é devido estar em outro.

Neste sentido, para a realidade da substância não é mister ter uma duração maior, e pode existir apenas num ponto do tempo, e não é mister que padeça mutações, pois Deus é substância e repugna-lhe mutações de qualquer espécie. (Note-se que, para a escolástica, o conceito de substância é mais amplo, como ainda veremos, que o por nós dado na filosofia concreta. Da procedência ou não de nossa restrição, falaremos mais adiante).

Também não é mister que a substância sustente accidentes, pois Deus, como substância, não sustém accidentes. Basta apenas que seja um ser cuja quiddidade não é em sujeito de inhesão. O sujeito de inhesão é o ente completo, e não parte, na ordem da natureza, que recebe as formas accidentais, proporcionadas a êle, e que nêle têm seu ser, sem o qual não podem existir. Portanto, o que é recebido em tal sujeito é accidente.

Caracterizam a substância a inseidade e a perseidade. Quanto à divisão aristotélica de *substância primeira* (que é a substância singular e da qual se diz que não está em outro, nem se pode predicar de outro), como a *substância segunda* (que é a substância universal, que também não está num sujeito, nem é predicada de um sujeito), também é aceita pela escolástica.

Chamam os escolásticos de substância incompleta aquela que é parte de uma substância, que com outra se compõe para formar uma substância, (*unum per se*). A substância completa é o contrário. A primeira pode ser subsistente ou não subsistente. No primeiro caso, poderá existir separada do *subjectum*; a segunda, quando corrompido o *subjectum*, ela perece. Há outras divisões que não nos interessam por ora, para a matéria que desejamos abordar. Quando os escolásticos dizem que a substância é um ente *per se*, não significa que seja *a se existens*, mas, apenas, o ente que não é inhesivamente em outro; ou seja, cujo ser consista apenas em ser um modo de outro, da *hesão* de outro.

Para a escolástica, sua tese principal quanto à substância, é a afirmação de que ela realmente se verifica na ordem física, que realmente ela se dá, sem que seja em outro, enquanto em sujeito de inhesão.

Na filosofia moderna esta doutrina foi impugnada de várias maneiras.

Descartes define a substância: "Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut nulla alia indiget ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus".

Temos então que a razão fundamental da substância é a *aseidade* (já que prescindir de qualquer outra para ser). Neste caso, só Deus é substância, e tudo o mais é acidente, pois é a coisa que para existir não precisa de qualquer outra. Neste caso, todas as outras coisas, que chamamos substância, apenas as chamamos analogicamente a Deus, e nada mais são que manifestações de Deus, o que o coloca plenamente no panteísmo. Ora, era comum em Descartes a confusão nas idéias filosóficas, sobretudo ante os termos escolásticos, aos quais emprestava acepções outras, pois eram poucos os seus conhecimentos na matéria.

Spinoza definia a substância "id quod in se est, et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non eget conceptu alterius a quo efformari debeat", ou seja que a substância "é aquilo que é em si, e por si concebido; aquilo, cujo conceito não implica um conceito outro do qual deva ser formado". Ora, tal definição é além de obscura, confusa e falsa. Toma êle da escolástica o "in se est", mas acrescenta outros aspectos que daquela posição se afastam. Tomando como axiomática a sua definição, precisamente panteísta, deduz uma série de postulados, tais como: 1) que "nas coisas da natureza não se podem dar duas ou mais substâncias de mesma natureza ou atributos" (prop. 5); "uma substância não pode ser produzida por outra substância" (prop. 6); 3) as coisas, que nada de comum têm entre si, não podem ter uma outra causa" (prop. 7); 4) "toda substância é necessariamente infinita" (Prop. 8); e assim sucessivamente.

Berkeley negava a realidade material e as coisas materiais, e afirmava que apenas se davam substâncias espirituais.

Os materialistas afirmam apenas a substância material, ou seja, que só há substâncias materiais.

Para Locke, a idéia de substância tem sua origem na experiência e no costume de atribuir as qualidades e os fenômenos que observamos a um *subjectum* que os produza e os sustente. Como não as podemos conceber em si mesmas, formamos então a idéia de substância.

Hume nega que a nossa idéia de substância tenha validade objectiva. Só captamos relações de semelhança, de contigüidade e de sucessão, o que nos leva a criar o conceito de substância, como o conceito de eu, que não é uma unidade real, mas apenas diversos momentos do tempo correlacionados. Hume revela não conhecer a doutrina escolástica da substância, e constrói uma visão totalmente falsa. Seu pensamento influenciou na filosofia moderna, sobretudo em Kant, em Fechner, Wundt, W. James, Ebbinghaus, Titchener, Lotze, Hoeffding e muitos outros.

Para Kant, a substância é apenas uma categoria interna, que funda os juízos sintéticos a priori. Admitia apenas a substância da alma, como um postulado da razão prática. Examinamos a doutrina kantiana em "As Três Críticas de Kant", onde refutamos as suas famosas teses. Como desconhecia o pensamento escolástico sobre a substância, não era de admirar que caricaturizasse o pensamento medieval. Daí seus argumentos em oposição à substância, tais como:

1) Dizer-se que a substância é um ser permanente é mera tautologia. (Ora, não é bem isso o que diz a escolástica, como vimos).

2) Só conhecemos a substância pela série sucessiva dos fenômenos que revelam certa conexão. (Kant queria uma captação sensível da substância enquanto tal, o que seria impossível).

3) A sucessão dos fenômenos aponta para um ser permanente que os sustente. (É lógico que a substância, metafisicamente considerada, é o sustentáculo do que acontece. Mas a experiência também nos mostra que algo acontece com uma coisa, sem que a coisa deixe de ser o que ela é).

4) Não nos é possível provar a existência da substância. (A prova que Kant deseja é a experimental, que nos desse a substância em si, mas essa, tomada em si mesma, independentemente dos accidentes, não poderia, de modo algum, ser um objecto de experiência sensível. A substancialidade que notamos nas coi-

sas físicas, até esta seria inválida para Kant, porque consideraria, ainda, dependente das formas da sensibilidade — o tempo e o espaço — o que a reduziria a algo *a priori*. Kant quer fechar tôdas as portas, mas só o consegue para os que não têm chaves para abri-las).

5) Finalmente o conceito de substância é *a priori*, e os juízos construídos, ligando-a com os fenômenos, são apenas juízos sintéticos *a priori* (mas sem validade, já que a validade é dada pela experiência e esta também, por sua vez, não teria validade, porque é dada pelas formas puras da sensibilidade, que são *a priori*. De qualquer modo tudo é *a priori*).

Alguns atomistas negam a substância e afirmam apenas os accidentes. Einstein negou ao éter uma substancialidade, mas afirmou accidentes do mesmo; ou seja, algo que acontece com o que não é, acontecimentos dependentes de um ser que não existe. Ou, então, os accidentes têm uma existência e teriam substancialidade própria, o que seria afirmar a substância. Assim raciocinam muitos na filosofia moderna.

Alguns dinamistas e energetistas modernos negam realidade à substância. Os fenômenos sensíveis são apenas actuações da energia e os corpos nada mais são que energia potencial, capaz de produzir vibrações e ondulações. Em suma, nada está sob eles. Acontecem de *per se*. Neste caso, seriam substanciais.

Tôdas essas confusões devem-se à maneira confusa de conceber a substância. E a culpa cabe aos maus expositores da doutrina da substância. Em nossa crítica final e na análise, segundo a dialéctica da filosofia concreta, ressaltam-nos com clareza os erros fundamentais, e oferecemos a solução apodítica ao tema da substância. Antes, porém, devemos continuar o exame do pensamento e as demonstrações, argumentos, objecções e respostas apresentados através do tempo em favor das diversas doutrinas sobre a substância.

ARGUMENTOS DOS ESCOLÁSTICOS EM DEFESA DA SUA TESE

A tese fundamental dos escolásticos é que o conceito de substância, seja de que modo fôr considerado, tem um valor verdadeiramente objectivo. E terá êle êsse valor se provado que, na ordem real, há entes que não estão em algo como em sujeito de inhesão. Como êste é realmente o sentido que dão à substância e não outras propriedades que lhe atribuem filósofos de outras tendências, basta-lhes provar a validade de tal acepção para justificar a sua tese.

Se alguma coisa existe (o que até os próprios cépticos admitem), ou é em si ou é em outro. Se é em si, está provada a tese; se em outro, a pergunta retornaria para êsse outro, o qual, por sua vez estaria em outro, e não poderíamos ir ao infinito. Então há um que não está em outro. Não se alegue que poder-se-ia dar a série infinita dos entes que estão em outro, como em sujeito de inhesão, pois, então, tal série infinita de accidentes seria em si, a qual seria, na verdade, substância.

Pela experiência captamos juízos nossos, afeições, sentimentos, amor, esperança, temor, alegria, tristeza. Tais cogitações não são em si, mas em nós. Por outro lado, não somos um accidente de outra coisa, mas nos percebemos como existentes em nós. E não há êrro possível neste juízo, porque surge de cognições imediatas sôbre o nosso próprio ser, e não são elas accidentes de outro, porque então não experimentaríamos como as experimentamos. Ademais as explicações, que dão os adversários desta posição de tais cognições, em vez de explicá-las, ainda as obscurecem mais e tornam ainda mais complicada a idéia de substância. Tais doutrinas, por mais esforços que façam em contrário, terminam por afirmar a substância no sentido escolástico, pois não podem afirmar que o sustentáculo dos accidentes seja um nada, nem que os accidentes, por sua vez, sejam substância. Dêste modo, tais doutrinas afirmam a validade verdadeiramente objectiva da substância. Os próprios factos externos, que constituem o campo da nossa experiência, comprovam também a validade de tal tese.

PROBLEMATICA DA SUBSTÂNCIA

O tema da substância e do acidente tem provocado uma longa problemática, cujos principais instantes passamos a sublinhar:

- 1) Realidade dos accidentes, ou melhor, dos aspectos chamados freqüentemente de accidentes.
- 2) O conceito primitivo de substância (*sub-stare*) implica o que *sub-está*, abaixo, portanto, dos accidentes, o que é suporte de tais accidentes.
- 3) Inherência dos accidentes na substância, *in subjecto inhaesionis* para aquêles. É da característica dos accidentes inherir na substância.
- 4) A substância não é propriamente o sustentáculo dos accidentes, como um continente que contém um conteúdo. Sua razão essencial consiste em ser ou estar por si, não inherindo a um sujeito.
- 5) Qual o ser próprio real da substância?
- 6) O problema da variedade de substâncias.
- 7) Que seres podem ser chamados de substâncias.
- 8) Se há distinção entre essência e substância.
- 9) Se a substância é (como o querem os pitagóricos-platônicos), o que responde à pergunta *que é?* (*quid*), a substância é a quiddidade da coisa, ou seja a sua forma. Neste caso, as formas platônicas seriam substâncias.
- 10) Se a substância é a causa do ser do indivíduo, a substância será o (*to*) *synolon* concreto, o composto forma e matéria, ou acto e potência.
- 11) É mister distinguir *subestar*, *ser*, *subsistir*, *suposto*, *hipóstase*, "*hipokeímenon*", "*ousia*".

Estas são as principais aporias que surgem na problemática da substância, e que tiveram diversas respostas, como vimos no exame do *status quaestionis*, que acima expusemos. Mas antes de penetrar no campo propriamente da filosofia concreta há ainda alguns escólios que se impõem para melhor inteligência da matéria.

ANÁLISE CONCRETA DA SUBSTÂNCIA E DO ACCIDENTE

Se nos colocarmos do campo antropológico para o exame filosófico da substância e do accidente, devemos previamente estabelecer que, segundo os três graus clássicos de abstracção, que realiza a nossa mente, sobre os objectos de seu conhecimento, surgem três maneiras de visualizar as coisas: 1) o primeiro grau, que consiste em tomar abstractamente as coisas materiais, despojando-as de sua singularidade para reter apenas suas propriedades sensíveis, que constitui o objecto das Ciências Naturais, como a Físico-química, ao que os antigos chamavam de Filosofia Natural.

2) O segundo grau da abstracção consiste em despojar os factos da sua singularidade e também das suas propriedades sensíveis, e d'êste modo construímos o objecto das Matemáticas.

3) O terceiro grau da abstracção consiste em despojarmos os factos da sua singularidade, das suas propriedades sensíveis e ainda da sua materialidade, para considerá-los apenas em seus *eide*, que é o objecto da Metafísica e das ciências afins.

A operação elementar que é comum ao homem e aos animais brutos, que antecede às abstractivas, consiste no conhecimento das coisas singulares sensíveis, com suas propriedades correspondentes. Como há aqui uma selecção proporcionada à esquemática sensorio-motriz do ser cognoscente, e que é matéria de estudo em "Sabedoria dos Esquemas", já se verifica uma *abstracção* de certo modo selectiva e, conseqüentemente, também intelectual, em grau intuitivo (intuição intelectual), pois não captamos das coisas tudo quanto é passível de captação sensível, mas apenas o que se inclui na gama de nossos esquemas acomodados, cuja assimilação não só é proporcionada a êstes, mas também ao interesse do próprio indivíduo e da espécie, de modo que *sentimos o que nos convém sentir*.

A presença d'êstes quatro estágios, o primeiro sensível, e os três superiores da intelectualidade, não pode ser esquecida, quando desejamos examinar, com segurança, a maneira de conceber, através do processo filosófico qualquer matéria de exame.

Inegavelmente, mostra-nos a Esquematologia, a Noologia e a Psicologia que permanecem no homem adulto, em pleno domínio das funções abstractivas superiores, certas aderências de esquemas infantis, cuja presença afirma graus diversos de intensidade e de perduração, bem como exercem, por sua vez, um papel actuante na construção de esquemas intellectuais posteriores.

Essas aderências infantis foram, na vida infantil, actuantes, e exerciam um papel interpretativo dos factos.

Há, negavelmente, uma verdadeira hermenêutica na criança, à qual obedecem suas operações interpretativas e assinalativas. A simbólica infantil é proporcionada aos juízos construídos, segundo a sua esquemática, e a criança só aceita a explicação dos factos que não viole a sua esquemática. Esta a razão por que certas explicações demasiadamente avançadas (intellectualizadas) não produzem os efeitos desejados, e provocam cepticismo na criança, enquanto aquelas que respondem imediatamente e dentro da sua esquemática são aceitas facilmente e preparam a construção de novas estruturas esquemáticas, que facilitam a melhor compreensão posterior.

Se desejássemos expor a um indígena das selvas, sem contacto com a civilização moderna, a teoria atômica, segundo a explicação de Schrodinger, ou de Heisenberg, o indígena só aceitaria o maravilhoso que correspondesse à sua esquemática e rejeitaria tudo o mais como erro, como ilusão, como confusão.

Nunca se pode deixar de considerar a presença dessa esquemática se desejamos compreender o processo filosófico.

Como naturalmente essa esquemática perdura através dos tempos, que são as aderências infantis activas no homem adulto, o mais são filosofar só pode ser aquêle que alcance um grau de intellectualidade tal que se despoje totalmente, tanto quanto possível, de tais aderências. Para tanto se impõe uma suspicácia constante às nossas próprias apreciações, para sabermos até onde estamos sendo influídos por tais esquematismos, e torna-se mister trabalharmos com fórmulas eidéticas puras, mas concrecionadas, a fim de que a filosofia possa penetrar num terreno de maior se-

gurança. É o que procedemos através de nosso método da suspicácia e da dialéctica da filosofia concreta que propomos, já que a concreção, que falamos, não é a da esquemática infantil, nem a da abstracção do primeiro grau, mas a que atinge o terceiro grau.

Dêste modo pode-se ver quanto influem na idéia de substância, bem como na exigência que fazem alguns filósofos quanto à mesma matéria, as aderências infantis esquemáticas, com suas raízes na sensibilidade.

A substância, na esquemática da fase intuitiva-intelectual, é tudo quanto tem positividade sensível, tudo quanto é objecto sensível. Toda especulação filosófica que sofrer a influência de tais esquematismos exigirá para a substância uma manifestação sensível, ou que a substância seja algo análogo ao sensível. Como o sensível apenas nos dá os accidentes e não a substância, não é de admirar que a *dúvida*, por influência de tais esquematismos, se estabeleça quanto à validez do conceito de substância ou quanto à validez real de tal conceito. Todos os dominados pelo empirismo, pelo sensismo, e que perduram dentro do campo de influência de tais idéias, sem ultrapassá-las através das especulações de graus abstractivos mais elevados, negam validez objectiva e real à substância. Não é de admirar, portanto, que seja relegada ao ficcionalismo humano.

Se a especulação se funda na abstracção de segundo grau, própria das ciências matemáticas, a substância é, então, a portadora dos accidentes, algo positivo que sustenta, que subestá, aos accidentes. Como a pesquisa científica só pode permanecer, por sua natureza metodológica, na abstracção de primeiro grau, a substância escapa completamente ao sensível, porque êste, que nós captamos, é apenas o accidental. Neste caso, a substância é sempre o fundamento que fica além do esquematismo sensível e, consequentemente, algo que provoca ainda a dúvida quanto à sua validez geral. Ainda, aí, o esquematismo infantil, aderido ao esquematismo de segundo grau, actua na interpretação dos factos.

A substância pode ser, quanto muito, a estrutura apenas perdurante da unidade de um facto sensível, mas a sua validez ape-

as se cinge a esse limite, porque as abstracções de primeiro grau não podem, por si mesmas, alcançar o mais elevado, senão através de fórmulas matemáticas, como vemos na abstracção de segundo grau. Como tais abstracções estão directamente ligadas às primeiras não é de admirar que a matemática seja a ciência auxiliar principal das ciências naturais, porque ela permite formular esquemas de esquemas destas, ou seja, permite dar um carácter cidético superior aos esquematismos de primeiro grau.

Na matemática, ou no espírito que a matemática permite estruturar, a substância já surge como a forma fundamental e invariante de certo modo da variância dos factos. A substância segunda aristotélica específica e genérica já é uma concepção da substância sob a égide das abstracções de segundo grau. Mas, naquelas que examinam a substância sob esse domínio, como ainda perduram os esquematismos infantis, aderidos às estruturas esquemáticas superiores, a substância se traduz apenas num formalismo, cuja validade objectiva e real vacila por lhe faltar a presença sensível, que revela, por um vazio intencional. Os que estão sob o domínio desse grau de abstracção sentem que lhes falta alguma coisa para dar a validade desejada à substância.

Os que estão no terceiro grau da abstracção, que já se despojaram da singularidade dos factos, das propriedades sensíveis e da materialidade dos mesmos, alcançam, então, ao *eidos* da substância, como o ser que é ser *per se* e não está em outro. Conseqüentemente, as classificações das substâncias, que encontramos em Aristóteles e nos escolásticos, são tôdas modos específicos do ser que não está em outro como em sujeito de inhesão, como um ser que não inhere em outro, ou cuja existência não consiste apenas numa *inse*, num *ens quibus*, mas em algo que tem a sua perseidade, a sua inseidade (*perseitas e inseitas*).

Ora, todos aceitam que há accidentes. Como tais accidentes só poderiam estar sustentados pelo nada, ou por si mesmos ou por outros, conseqüentemente, as conclusões seguintes são inevitáveis:

1) o nada não pode ser o *subjectum* sustentante dos accidentes, porque se fôsse apto a tal seria a substância dos mesmos;

2) não podem estar em si mesmos, pois então seriam a própria substância, o que provaria a substância;

3) só podem estar em outro que os sustenta, o qual, por sua vez, é, então, a substância procurada.

Conseqüentemente, pela necessária conexão das idéias, da aceitação dos accidentes se infere, necessariamente, a substância.

ESCÓLIOS

Quando Platão afirmava que a substância das coisas era a sua forma, ou seja a substância segunda para Aristóteles, estávamos ante um pensamento abstractivo do segundo grau. Não era, pois, de admirar que Aristóteles negasse validez a essa afirmativa, pois se fôsse apenas a forma a substância das coisas, os accidentes, que também têm uma forma, a forma dos accidentes seria substância, e seriam êstes substanciais, e não meramente accidentais.

Para os pitagórico-platônicos há substância, onde há a estrutura formal. Pode-se falar na substância da árvore, porque há uma estrutura formal, pode-se falar na substância da mesa, porque há uma estrutura formal. Rompida essa estrutura, a coisa perde o seu *quid*, deixa de ser o que é, embora sua matéria não deixe de ser matéria. Como a substância sensível não se dá sem matéria, neste caso a matéria é de certo modo o que subestá à forma da coisa, algo que é pela forma informada. A matéria é, assim, substância e por isso substância primeira, e a forma a substância segunda para Aristóteles. Mas se se afirma que matéria é substância, não se afirma que é ela a substância por excelência, ou, ainda, a própria substância, já que não se encontra na experiência a substância sózinha, mas sempre determinada por accidentes.

E o que é que dá tais determinações à matéria? É a forma; é esta que lhe dá uma característica individual distinta das outras, como dêsse monte de barro podemos informar uma parte como um vaso, uma estatueta, um prato, um tijolo. Então, nesse caso, a forma apresenta-se como algo mais distante, cuja especulação se

torna imprescindível para se compreender a substância. É o que vemos na resposta à pergunta: *quid sit?* Que é esta coisa? vaso; que é esta outra? Estatueta. Diz-se o que a coisa é, pela sua forma, pela sua essência. Mas um ser material não pode ser definido apenas pela sua forma, mas também pela sua matéria (um vaso de barro, uma estatueta de barro). Conseqüentemente, a substância dêste ser seria a conjunção da sua matéria e da sua forma, da sua hylê e da sua morphê, da sua estructura hilemórfica, no sentido aristotélico, *to synolon*, o conjunto de ambas, ou a primeira com aquela informação. Estamos, aqui, no sentido mais simples do pensamento aristotélico.

Contudo, essa conclusão que decorre normalmente da postulação do pensamento aristotélico oferece suas dificuldades (aporias), que foram apontadas no decorrer do tempo. Antes de prosseguir no exame do pensamento aristotélico, volvamos um pouco a Platão.

Sabia Platão das grandes aporias que sua doutrina estava eivada. Ele mesmo as notou, salientou e objectou-as a si mesmo, de modo que se pode dizer que tôdas as objecções apresentadas à sua doutrina, desde Aristóteles até os nossos dias, já estavam precisamente esboçadas nos diálogos platônicos.

Platão buscava as fórmulas das coisas (as formazinhas, os *eidola*) subordinadas às formas arquetípicas, por isso tôda a sua actividade filosófica tende a tomar abstractamente a realidade concreto-física, enquanto Aristóteles invertia a direcção, tornando concreto-físico quanto possível as abstracções de grau superior. Na verdade, os dois vectores constituem uma unidade filosófica e não dois rumos, cuja opposição representasse a negação do outro. A filosofia concreta concreciona ambos vectores, como vimos e ainda veremos.

Ora, Aristóteles considerava a *ousia* de modo claro. Era própria de todo o ser que não está presente num sujeito (inherido num sujeito). Os seres accidentais são aquêles que são incapazes de existir aparte de outro ser, são os desprovidos de ser próprio. A substância é aquêle ser que só êle, e por êle, os acci-

dentes podem existir. Neste caso, a substância, além de possuir o ser, dá ser e existência a outros, como vimos ao examinar as passagens de Aristóteles. Conseqüentemente, a substância, para êle, é um ser em acto e está para o accidente na relação de acto para a potência. Ora, como poderia essa actualidade ser dada pelas formas platônicas? Foi por não encontrar essa solução, que teria de afastar-se da doutrina de seu mestre.

A mutação é um dado empírico primário, e a causa das coisas sensíveis deve ser também a causa do devir incessante das mesmas. E como poderia Idéia ou Forma platônica ser essa causa? Como simples formas poderiam actuar sem um actuante.

O Demiurgo de Platão não é uma solução, nem para Platão, que sabia que não passava de um mito. É a forma uma causa das coisas sensíveis, mas apenas formal. Para Platão estas participam apenas formalmente, por imitação àquela. Mas, para Aristóteles, a *ousia* é o que é das coisas, o ser. A forma dá-lhe a quiddidade, não o ser pleno, mas apenas o ser determinado quidditativamente. A raiz próxima do ser das coisas sensíveis é a matéria (substância primeira), e a forma é a raiz mais remota (substância segunda). Um ser é, pois, uma substância determinada por uma essência, o que é expressável pela definição metafísica: gênero próximo e diferença específica.

Mas a forma não é um existente, e as coisas sensíveis o são. Só existe o individual, o singularizado, mas êste só é inteligível pela forma, pela sua universalidade. A forma é uma concausa do ser sensível, já que êste se actualiza como tal pela cooperação da causa material, da eficiente e da final, conjugadas com aquela e daquela inseparável. O ser sensível é êste composto, êste producto dessas concausas. Ora, a forma não é a causa eficiente, embora nos possa permitir compreender a causa final proporcionada a ela.

O ser existente não é um accidente da forma, já que êle apenas imita aquela.

Ora, Deus é para Aristóteles a causa eficiente, capaz de criar o ser. Nega-se-lhe a idéia criacionista. No sentido cristão,

a recusa é plausível, não, porém, no sentido da causa eficiente. O Deus de Aristóteles é que faz as substâncias, é quem dá ser ao ser capaz de ser informado. Tanto para êle como para o criacionismo cristão, Deus é causa eficiente de tudo quanto existe.

TESES DA FILOSOFIA CONCRETA SOBRE A SUBSTÂNCIA E O ACCIDENTE

Tudo quanto ao qual não podemos predicar o nada é alguma coisa, é *entitas*.

Ora, tôda entidade é alguma coisa e, como tal, é ser, é uma presença, afirmativa, portanto.

O que é ser ou é em si mesmo, ou em outro, já que o nada, por nada ser, nêle não poderia inherir-se alguma coisa.

O ser, que é em si mesmo, que em si mesmo é afirmação, teticamente é alguma coisa, ou por si mesmo ou por outro. Se um ser existe, está êle fora de suas causas extrínsecas e no pleno exercício de seu ser. Uma existência pode, porém, ser em outra, pois uma modal, enquanto tal, ao existir, ao actualizar-se, existe inherentemente de modo absoluto em outro. Pode ainda ser em si mesma, quando está no pleno exercício de seu ser, fora, portanto, de suas causas extrínsecas, formando uma unidade de per si, como o é êste livro.

Contudo, o que é contingente e, portanto é, finitamente, não tem a razão de ser em si mesmo. Seu ser e seu existir, mesmo de per si, não é, porém, *simpliciter* (absoluto). Só pode ser por si mesmo (*perseitas*), em si mesmo (*inseitas*), no pleno exercício de seu próprio ser, aquêle ser independente de modo absoluto, cujo ser não tem causas extrínsecas, e é plenamente no seu existir a sua própria essência. Tal ser, como já se demonstrou na parte sintética, é apenas o Ser Supremo, que é *simpliciter* ser, e apenas ser, sem mescla de limitação, sem mescla, portanto, de não-ser relativo.

Todo ser finito não é apenas ser. Os limites de sua afirmação de ser encontram-se com o que c nega. É êle apenas enqua-

to é êle, e não é outro. Nenhum ser finito é simplesmente ser, afirmação *simpliciter*. Seu ser é intensivamente ser, num grau determinado pelo ser que se lhe ausenta. Como a gradação é imensa, são imensas, por sua vez, as combinações entre o que nêle se afirma e o que nêle é negado. Todo ser finito é um misto de afirmação e privação. Se é um ser em acto é um misto de acto, potência e privação; se é um ser em potência é um ser em outro, misto de virtualidade do ser que o sustenta, do qual é um possível, de potencialidade e de privação.

Conseqüentemente, todo ser finito, em sua estrutura, é uma combinação aritmológica (no verdadeiro sentido pitagórico) dos princípios que o constituem, que acima explicitamos. Conseqüentemente, é compreensível a heterogeneidade dos seres finitos e, também, que a estrutura de sua realidade é constituída dos graus afirmativos e dos graus de ausência, de negação. Essa estrutura constitui a proporcionalidade intrínseca do ser finito, e é própria-mente a sua forma. Constituindo êle uma unidade, porque tudo quanto é alguma coisa é uma unidade, o grau desta é proporcional ao grau de sua estrutura, e pode ser classificado segundo as categorias da unidade já por nós examinada.

Constitui, assim, tôda *entitas* o que nela é afirmativo e o que nela é negativo (ausente). O que nela é afirmativo e o que nela é negativo, constituindo a sua estrutura é o que nela afirma o que ela é.

O que é alguma coisa tem de durar. Durar é permanecer no ser, e o que é permanece no ser enquanto dura o que é. Tôda *entitas* tem uma duração, uma permanência no ser. E como o que é, é explicitado pela sua estrutura, e como esta implica o que onticamente a constitui e a forma que, ontologicamente, lhe dá a forma da sua proporcionalidade intrínseca, o alguma coisa, que é, é proporcionado, não só à sua forma, como à sua estrutura ontológica. E êsse alguma coisa é o que ela é enquanto dura. A sua duração é, pois, proporcionada à permanência da sua forma (ontológica), e da sua constituição ontica.

Ora, entre as coisas que são, distinguimos as que se dão fora de suas causas extrínsecas, e as que não se dão daquelas. Dize-

mos extrínsecas, porque o seu elemento ôntico é sua causa, como o é o elemento ontológico e êstes continuam em seu ser, pois, perdendo-os, deixariam de ser o que são.

Conseqüentemente, o possuir tais causas intrínsecas é comum ao ser que é fora de suas causas extrínsecas, como ao que não é. As causas extrínsecas, que são as predisponentes, são aquelas sem as quais nenhum ser é. Ora, o ser finito é um ser dependente, e como tal pende de causas extrínsecas (factores predisponentes), sem os quais não é, já que não tem a razão de ser em si mesmo, já que suas causas intrínsecas (as emergentes) são as que constituem a sua forma e a sua matéria.

Ao observarmos os sêres, verificamos que alguns, que formam, portanto, uma unidade e sãc alguma coisa, que os distinguimos de outros, possuem uma estrutura ôntica, mas se dão em outros sêres finitos também, cujo desaparecimento ou corrupção total implica o desaparecimento daqueles, ou melhor a nihilificação (*nihilatio*) daqueles. Assim esta modal (o movimento dêste ser) deixa de dar-se no precípua momento que êste ser é destruído. Ainda mais, quando êste ser detém-se em seu movimento, cessa o movimento. O movimento é inherente a êsse ser de modo absoluto. O ser dêsse movimento é de um grau e de uma formalidade diversa da do móvel, pois cessado o movimento pode não cessar o móvel de ser. Êsses sêres, cuja unidade não se dá fora de suas causas extrínsecas, que dêles não se separam fisicamente, apenas acontecem naqueles, e tomam o nome genérico de accidentes.

Já o que se dá fora de suas causas extrínsecas finitas é fisicamente distinto de outros. Ademais é algo que é ser, algo que subsiste aos seus accidentes, é algo que sub-está a êstes. Assim aos primeiros chamaram-se accidentais e aos segundos, substanciais.

Mas o ser substancial finito, que se dá fora de suas causas extrínsecas finitas, não é um ser que se dá fora separado abissalmente do Ser Supremo, que é o sustentáculo último de todos os sêres do qual todos os sêres finitos são.

Neste caso, a substância dos seres finitos, como algo que é, subsistente e substante aos accidentes, não é algo que é tal *simpliciter*, porque seu ser depende sempre do Ser Supremo. Portanto, há atrás de si uma sustentação. Se considerarmos, por exemplo, os seres materiais, podemos nêles distinguir o que nêles é accidente e o que nêles é substância. Mas sabemos que não se dão soltos absolutamente, pois algo os sustenta. Os seres materiais estão a afirmar um sustentáculo, por sua vez também substancial, um *hipokeímenon*. O conceito de *hipokeímenon* é exigível pela impossibilidade de se admitir que o sustentáculo físico seja o Ser Supremo. Como tudo quanto acontece no mundo das coisas finitas, que é o mundo criatural, é um ser limitado e como tudo quanto é em sua singularidade ôntica e em sua ontologicidade é um grau de ser contido eminentemente na onnipotência do Ser Supremo, como mostramos ao estudar a analogia, a presença do Ser Supremo em tôdas as coisas, é evidente e tôdas testemunham essa presença, sem a qual nada é, pois nenhum ser finito tem a plena razão de ser em si mesmo. Todo ser finito, que se separa fisicamente dos outros, é algo que acontece, não no absoluto nada (*nihilum*), mas em outro ser que o sustenta, que é o *hipokeímenon* daquele. A tal somos levados por uma exigência da própria especulação científica, fundada na experimentação moderna, porque sabemos que os seres físicos, ou melhor aquêles que são objectos de uma cognição sensível não constituem a última possibilidade do ser.

O de que não pode restar dúvida é que o sustentáculo final de tôdas as coisas é o Ser Supremo. Como se tem chamado de substância o que constitui o ser, o subsistir e subestar das coisas finitas, e que é sensivelmente conhecido por seus accidentes, o Ser Supremo não é uma substância. Não é êle um *hipokeímenon* tampouco. E já o demonstramos na "Filosofia Concreta" porque não é.

Esta a razão que nos leva a afastarmo-nos da afirmação escolástica de que o Ser Supremo é uma substância, porque não é algo que subestá às coisas, pois êle não subestá, mas está sempre em tudo quanto é, embora o que é finitamente não testemunhe,

em seu ser finito, a plenitude daquele, mas o que é finitamente é um grau de ser já contido eminentemente na onnipotência daquele. Não há aí nenhuma afirmação panteísta, porque a limitação do ser finito é do ser finito, é inherente a êste, pois a limitação é uma modal, e não é do Ser Supremo, que não tem limitações de nenhuma espécie, porque o *nihilum* não há, e só êste poderia marcar limites ao que é simplesmente ser. E tal é ontologicamente verdadeiro, porque sendo o Ser Supremo simplesmente ser, o seu limite seria o não ser, e como o não ser, aqui, não poderia ser o relativo, mas o absoluto, seria o *nihilum* e êste não há, como se demonstrou. Dêste modo, nêle não há limites de qualquer espécie. Nêle não pode acontecer nada, porque as coisas que acontecem são as coisas finitas e elas não acontecem nêle, mas nelas, porque o que as coisas finitas são ou podem vir a ser já é no Ser Supremo, pois são graus de ser que estão contidos eminentemente naquele. O que acontece é uma possibilidade que se actualiza, mas essa possibilidade, que no ser finito é algo que se dá num determinado laço da sucessão das coisas, na duração das coisas, é algo que é na eminência da onnipotência daquela. Na onnipotência do Ser Supremo não há um acontecer, porque não há sucessões, pois a sua duração é eterna e não sucessiva.

Quem quisesse objectar em favor da tese de que o Ser Supremo é uma substância, poderia alegar que, na substância, há o ser, o subsistir e o subestar. Mas, no Ser Supremo o ser não é o ser finito, o subsistir não é o subsistir finito na duração sucessiva, o subestar não é um estar, que implica uma afirmação determinada e a negação de outra determinação, que não constitui o modo de ser do estar. O Ser Supremo não está. Dêle apenas se pode dizer que é, ao dar a êsse indicativo presente a duração sempiterna e não sucessiva.

Conceituando-se a substância da forma que faz a filosofia concreta damos-lhe o sentido que decorre necessariamente da análise e evitamos as aporias que enleiam tão grandes filósofos.

Em suma, para a filosofia concreta, *substância é a afirmação de ser per se e in se em sua estrutura ôntica e ontológica que é,*

que subsiste e que subestá a tudo quanto lhe acontece. E accidente é tudo quanto acontece à substância, sem possuir aquelas características.

Depois do que examinamos no *status quaestionis* da substância e do accidente não é difícil observar que na maneira de colocar a substância pela filosofia concreta, esta reúne e concilia todas as positivities apresentadas pelo pensamento platônico, pelo pitagórico, pelo aristotélico, pelo escolástico e pelo que há de bem fundado na filosofia moderna, quando esta não desfalece, mergulhando nas obscuridades e confusões próprias da nossa época.

ESCÓLIOS

O accidente é o ser que está em outro enquanto sujeito de inhesão.

Um ser pode receber outro de várias maneiras:

1) Quando o ser recebido é dependente d'ele e não constitui com ele *unum per se*; ou seja, uma natureza e substância. Então o que recebe é *sujeito de inhesão* do recebido. É o que se dá com o accidente.

2) Quando recebe uma forma dependente de si e que constitui com ele *unum per se*. Temos, então, o *sujeito de sustentação*. É o que se dá entre o corpo e a alma.

3) Quando recebe no ser uma forma não dependente de si, mas que, contudo, constitui com ele *unum per se*, como é o corpo em relação à alma racional.

* * *

Há distinção quando um nega algo de outro, quando dois seres não se identificam. Como não há identidade absoluta entre os seres numericamente distintos, a distinção há entre todos os seres, como já demonstramos na "Filosofia Concreta". Tomados especificamente todos os seres, de espécies diferentes, distintas (os que pertencem a gêneros distintos), distinguem-se entre si.

Um dos problemas fundamentais da polaridade substância-accidente consiste em estabelecer qual a distinção que há entre êles, já que não há dúvida, e todos estão de acôrdo, que há distinção.

A distinção é real, mas de que realidade? Da realidade (que é o nexó que há entre coisas reais, segundo a sua esfera) física, ou seja de separabilidade com diástema, *ut res et res*, ou da realidade meramente formal ou meramente de razão? Devemos recordar que, para os escolásticos, a distinção real consiste na que se dá entre entidades, em que uma não é a outra, independentemente da consideração da mente humana.

Não vamos repetir aqui o que examinamos sôbre a distinção, mas devemos salientar alguns tópicos, que se tornam imprescindíveis para que possamos analisar a problemática sôbre a distinção entre substância e accidente.

A distinção de razão é aquela que se estabelece entre formalidades que são definidas de modo diverso, mas que se identificam na coisa. São as distinções próprias do ser humano.

A distinção real pode ser ainda maior ou menor. É maior a que se estabelece entre realidades, que podem existir separadas naturalmente, ou sobrenaturalmente; menor, a que existe entre o *subjectum* e seu modo, que, embora distinto, não pode existir separadamente, nem natural nem sobrenaturalmente.

Há, ainda, outras distinções, como a *formal ex natura rei*, exposta pelos escotistas. Contudo, no tocante ao tema em análise, a distinção que cabe ou é a real física (com separabilidade física) ou a real-maior, ou meramente modal, ou seja a real-menor, segundo a classificação tomista e a suarezista.

Vejamos como foi tratada esta questão pelos escolásticos, para, afinal, analisá-la segundo a filosofia concreta. Tomemos como ponto de partida para o referido exame os estudos feitos em tôrno da distinção entre a substância e a quantidade, porque sendo esta um accidente, demonstrada a espécie de distinção que há en-

tre ela e a substância, está, automaticamente, demonstrada a espécie de distinção máxima possível entre a substância e o acidente, quer tomado em geral, quer em particular.

Na Ontologia, ao examinar-se a quantidade, como também se procede na Lógica, revela ela cinco propriedades, que são as seguintes:

1) Não tem contrário. Para que algo tenha contrários é mister que seja um gênero, que tenha espécies diferentes extremas, que se ponham uma contra a outra. Pode uma quantidade ser maior ou menor, mas tal não indica uma oposição positiva, mas apenas privativa; ou seja, há mais ou há menos.

2) Não recebe mais ou menos intensivamente, mas apenas extensivamente. Uma quantidade pode ser maior ou menor extensivamente, não intensivamente. Enquanto quantidade, uma quantidade é tão quantidade como outra quantidade.

3) Pode ser igual ou desigual. A igualdade é a conveniência na quantidade, enquanto a desigualdade é a inconveniência na quantidade.

4) É divisível, é cindível mecânicamente pela intromissão de um outro corpo resistente e impenetrável.

5) É finita e indefinita, porque a qualquer quantidade não repugna ser maior.

Se observarmos essas propriedades, vemos que, por elas, a quantidade se distingue da substância por umas, enquanto se assemelha à substância por outras. Assim a primeira propriedade é comum a ambas; a segunda, idem; a terceira, não; a quarta, não, e a quinta não.

Para que se dê uma distinção real-maior, como a classificam os escolásticos, é mister que a substância e o acidente possam existir separadamente um a outro, ou naturalmente ou supernaturalmente. Como na distinção real menor a distinção consiste na impossibilidade de existir o acidente separavelmente do sujeito, quer supernaturalmente, para afirmar-se a distinção real maior é imprescindível seguir um desses caminhos:

1) que realmente tal se dá;

2) que se não conhecemos, ou não é de nossa experiência tal separação pelo menos se deve demonstrar que ela não repugna; ou seja, que não implica nenhuma contradição a sua possibilidade, o que não se dá na distinção real menor, que se dá entre a substância e o seu modo, cuja separação, afirmada realmente, implicaria contradição, já que o modo inhere absolutamente na substância. Assim o movimento deste auto é absolutamente inseparável deste auto.

Para resolver estes problemas, fundamentais na Escolástica, sobretudo em face da aporia que oferece a concepção da eucaristia, foram dadas várias soluções, que podemos reduzir em três sentenças, apresentando a seguir as demonstrações oferecidas, para, afinal, trazermos qual a contribuição pode oferecer a filosofia concreta a tema de tal importância.

1) *Primeira sentença* — Afirma que a quantidade é impenetrável. As qualidades são penetradas pela quantidade. Neste caso, as qualidades não têm quantidades próprias. Para esta concepção, a quantidade da substância identifica-se com a quantidade e as qualidades da substância, e as quantidades das qualidades identificam-se com suas qualidades.

Para essa sentença, na eucaristia, permanece algumas quantidades das qualidades, não, porém, a quantidade da substância. Vê-se que, para esta sentença, há a quantidade da substância material e a quantidade das qualidades.

Há, assim, uma distinção real maior entre a substância e a sua qualidade, e a quantidade das qualidades.

2) *A segunda sentença* é a dos que dizem que a quantidade ou a extensão se identificam com a substância (como Descartes).

3) *A terceira sentença* é a que afirma que não há repugnância de que a quantidade seja realmente separável da substância.

Poder-se-ia dizer que há repugnância na separação real se aquela adviesse ou da razão formal da substância ou da razão formal da quantidade.

Ora, tal não se dá, segundo muitos. Contudo, poderíamos dizer que, no conceito de accidente, está incluso o *in esse*; ou seja, a imprescindibilidade de um ser que seja portador daquele, no qual aquêlê está como em sujeito de inhesão.

Para muitos, substância e accidente são correlativos. Neste caso, a substância é a substância do accidente, o accidente, o accidente da substância. Contudo, não é da essência do conceito de correlativo que êsses não possam dar-se separados, pois o pai é pai do filho e o filho é filho do pai, e são, contudo, separados. Repugnaria a separabilidade se essa fôsse contraditória, o que não é. Neste caso, nada impediria que pudessem dar-se separadamente, pelo menos quanto aquêles accidentes, cuja inherência não é absoluta. Ora, no caso da quantidade, esta não é da essência da substância, senão para os que seguem a mesma posição que seguiu Descartes. Ao examinarmos a substância, dentro da dialéctica não encontramos a necessidade da quantidade em sua essência, como uma propriedade essencial desta, salvo para a substância material.

A inherência do accidente na substância é da razão do accidente. Um accidente, separado da substância, dizem, tornar-se-ia substância, porque existiria em acto com *in seipso*, e, portanto, seria essencialmente na substância como em sujeito de inhesão.

Tomado formalmente, o accidente, por sua razão formal, é um *in esse*, e caso se desse fora da substância à qual pertence, não poderia dar-se solto, mas sustentado por outro ser actual.

Como demonstrou Suarez, a inherência é um modo, portanto inseparável, tanto natural como supernaturalmente, da substância. Se o accidente inhere na substância, a inherência daquele, nesta, é uma modal e, neste caso, jamais se daria uma separação.

No caso da quantidade, esta é um accidente físico e absoluto da substância material; portanto, uma propriedade essencial daquela, e não pode naturalmente existir separado dela.

Se não pode naturalmente, poderia supernaturalmente? Se é um modo, não o poderia. Mas o modo, aqui, refere-se à inhe-

rência, como modal. A inherência é uma modal do ser que inhere, quando inhere. Contudo, pode-se admitir um ser em outro, sem que o primeiro seja uma modal daquele. Por haver inherência da quantidade na substância, não se pode concluir que a quantidade é uma modal. Na verdade, não é. Para que tal se esclareça é mister examinar o que é a quantidade em sua razão formal.

Não poderíamos penetrar, como é de nosso desejo no âmbito correspondente à filosofia concreta, sem examinar, previamente, como Suarez tratou dêste tema.

A SUBSTÂNCIA E OS MODOS PARA SUAREZ

Está para Suarez a problemática da substância ligada directamente à problemática dos modos. Todos sabemos o grande papel que teve a teoria modal do famoso filósofo espanhol sôbre as modernas investigações mais seguras da filosofia moderna. Sem o exame dos modos, torna-se difícil examinar os problemas que surgem das considerações clássicas sôbre a substância.

Salienta desde logo a maneira vaga e um tanto confusa que tem tido o conceito de substância, que surge de maneira uniforme e estereotipada no decurso da explanação filosófica. Tem-se atribuído à substância incompleta o que se deveria atribuir apenas à substância completa.

Outro aspecto que analisa é a maneira demasiadamente estática de considerar a substância, mais de inspiração no *hipokeímenon* aristotélico do que pròpriamente na *ousia*. Sem se considerar a substância dinamicamente como princípio de múltiplas actividades, apta a sofrer mutações perfectivas ou não, tende-se a uma visão que não pode corresponder à realidade. Ora, considerar a substância dinamicamente leva e exige a tomar, na devida consideração, os modos substanciais, sob pena de permanecermos num terreno confuso e vago.

E nada se impõe mais nesta parte dêste livro, pois pretendemos aqui abordar a filosofia concreta nas suas possibilidades analíticas.

Apresenta Suarez três modos substanciais, que são estruturas ontológicas compositivas e integradoras da mesma, que são: 1) o modo de dependência ou acção substancial, que se origina da substância finita, criada;

2) o modo de supositalidade, terminativo e completivo de tal substância;

3) o modo de união hilemórfica nos compostos essenciais da mesma.

Todo ser criado é um ser feito (são fácticos), dependentes de uma acção necessariamente substancial, pois não podem ter vindo do nada.

Como vimos, ao examinar a criação, a acção substancial criadora é o fazer-se do efeito, o próprio *fieri*. Está essa acção indissolúvelmente ligada à criatura, como vimos.

Deve-se, portanto, considerar a inseparabilidade absoluta, e não condicionada do fazer-se da criatura e, também, que esse fazer-se é a determinação actual, formal e última do feito, porque não é possível um fazer-se que não faça alguma coisa. O fazer-se é, pois, vial, e acção criadora; é conseqüentemente, um modo substancial da criatura, ontologicamente inseparável desta. O modo substancial da criação conxiona-se, indissolúvelmente, com o fáctico (feito). Por outro lado, o problema da supositalidade impõe-se como fundamental para o exame de toda problemática da substância.

Cada coisa é, em seu ser, o que ela é, e é sobre o que ela é em seu ser, que se funda a individuação da coisa. Ora, o fundamental primeiro é o ser; portanto, a unidade segue-se ao ser, pois tudo quanto é tem unidade. Dêste a individualidade de uma coisa é ontologicamente dada pelo que a coisa é em seu *sendo*, em sua unidade. Sua individuação principia em sua unidade, que principia em seu ser. São, pois, princípios da individuação de um ser a unidade ontológica dêsse ser e o ser, que nêle é sendo, é princípio da própria unidade. Dêste modo, os princípios da

individuação e os da entidade do ser são idênticos, pois êstes são os princípios intrínsecos de um determinado ser. É esta entidade que afirma a individualidade.

O ser que tem individualidade, que é em seu *sendo*, ainda não afirma a sua perseidade; portanto, a perseidade exige uma análise mais demorada. Tomada ontològicamente, a substância é uma estrutura ontològica capaz de ser por si (perseidade), mas para que o seja, exige algo mais.

Para Suarez, a natureza substancial, mesmo quando é actual entidade por sua existência, não é, por isso, subsistente. É mister algo que a complemente de um novo modo de existir por si. Portanto, para êle, a perseidade não é constitutiva da essência da natureza substancial, mas é um modo de complementação, um modo de *intenção*, que exclui a dependência e a união actual com algum sustentante. Portanto, para dar-se a existência actual da substância é mister que esta se dê sem a necessidade de um sustentante. Neste caso, a subsistência é um complemento modal da substância, e antes dela a substância está apenas em potência para o ser, e só com êste modo está determinada a existir. E como acontece tal coisa? Acontece por uma intrínseca modificação, diz Suarez.

O modo de união substancial dá-se na composição hilemórfica, em que as partes, que são uníveis, unem-se actualmente. Há, aqui, uma distinção que cabe ser feita. A união é algo real, que acontece nas partes compossíveis, pois, do contrário, seria o mesmo estarem as partes unidas ou separadas. A união é, portanto, algo real, e tem uma função substancial na integração e na formação do composto hilemórfico. É, pois, uma entidade de natureza substancial.

É a função que exercita que dá a determinação específica dessa natureza substancial.

A união une e não pode actuar doutro modo, e nada mais é que união, como vimos ao tratar das modais na "Filosofia Concreta". Todo o ser da união está na causalidade por ela exercida: unir, causar unitivo.

Ora, naquela obra demonstramos que aquêles seres (entidades), cuja única consistência ontológica consiste na função que exercem, são modais.

Ademais revelam uma inseparabilidade absoluta da entidade modificada, além de serem uma determinação formal última. Como diz Suarez, não há união que não una, e ela só existe quando actualmente une.

Salienta Suarez que, etimologicamente, a palavra substância tem duas raízes distintas: o *subsistir* e o *sustentar*. Subsiste o que permanece no ser, e o que permanece no ser é a substância completa. Não é a substância o mesmo que subsistência, pois esta já implica a substância completa e terminada, sem necessidade de nenhum complemento na estrutura substancial.

A substância completa é a que é íntegra, total; incompleta, aquela que é parte, como o são a matéria e a forma, que, tomadas isoladamente, são substâncias incompletas. Diz-se que é uma substância fisicamente incompleta aquela que é uma parte física ou um termo substancial, que concorre de algum modo para complementar a substância. Assim a matéria e a forma, como partes físicas da substância, são substâncias incompletas.

Subsistir é um determinado modo de existir, é o existir *per se*, sem necessidade de um sustentante. Opõe-se a êsse modo de existir o não existir e a inherência, que é o modo de existir em outro. Portanto, uma substância, enquanto não existe em si e por si, é ainda incompleta, e não tem a razão de subsistência. Antes disso, é apenas potencial, tem apenas aptidão para subsistir. Para Suarez, a essência da substância não está no existir por si, mas na aptidão. Também o que caracteriza o accidente não é a inhesão actual, mas a aptitudinal. A existência só está terminada pela *perseidade*. Antes é incompleta e o é também quando ainda está em outro. Subsistir significa existir por si e, portanto, implica a existência e a perseidade, e indica o modo de existir, sem dependência de um sujeito determinante.

A subsistência indica a actualização de uma possibilidade e, pois, um puro e último termo da natureza; é ela não a actualidade

do ser, mas uma determinação ou modificação da existência. A subsistência não é uma entidade totalmente distinta da natureza, porque, então, seria inexplicável. A subsistência não é um acidente da substância mas, sim, "*esse substantiam quasi transcendenter sumptam*", é a substância quase transcendentemente considerada.

Para Suarez, na maioria os accidentes nada mais são que modos, e até os accidentes absolutos requerem o modo de inherência (que são a quantidade e a qualidade). Assim a acção, a ubiquação (ubi) são apenas modais. Suarez reexamina a tábua aristotélica das categorias, e as reanalisa sob novos ângulos, que abrem caminho a novas especulações. Assim o hábito é para êle apenas uma denominação extrínseca e a acção e a paixão apenas se distinguem pela razão.

Descrimina-os, assim, em accidentes absolutos, modais e de razão. Sòmente a quantidade e a qualidade se distinguem realmente da substância. Tal não se dá com os outros predicamentos de Aristóteles, que Suarez, com boa base filosófica resolve reexaminar, pondo de lado o dogma da autoridade, porque, na Filosofia, só há uma autoridade, que é a demonstração rigorosa.

Sabe êle que Aristóteles influiu de maneira preponderante na escolástica, e que era temerário tentar traçar novos rumos para as categorias, mas nem por isso deixa de empreender essa tarefa, na qual realizou uma das maiores obras filosóficas da humanidade. Acusa Aristóteles de não haver aprofundado o estudo do accidente. O accidente é uma entidade verdadeira, ou melhor uma verdadeira existência, e é esta verdadeira existência que requer um modo de inherência quanto à substância, na qual há de radicar. Para muitos tomistas o accidente é apenas um *ens entis*; o ser do accidente é, portanto, a inhesão, pois só é, quando participa do ser de seu sujeito.

Esta afirmativa de Suarez decorre da sua doutrina da identificação da essência e da existência e é ao tratarmos da problemática correspondente que discutiremos êste ponto. Estabelecida a validade da tese suareziana, estaria assegurada a distinção por êle

desejada entre o accidente e o seu sujeito. Dêste modo, o problema da eucaristia é resolvido da seguinte maneira: os mesmos accidentes, numéricamente idênticos, conservam-se sem a substância; não, porém, sem a existência.

A existência é o pelo qual intrínseca e formalmente se constitui o ente em acto como tal. A filosofia de Suarez é o *realismo concreto* e segundo a sua posição, atribui verdadeira entidade e existência aos accidentes. A existência dos accidentes não é a existência da substância na qual inhere. O accidente pode ser produzido por operação distinta à da substância na qual inhere. Contudo, o accidente é *ens entis*, porque diz uma relação transcendental à substância.

OS MODOS DA QUANTIDADE E DA QUALIDADE PARA SUAREZ

A quantidade coextende as partes da substância, e esta, entitativamente, por si mesma, tem extendidas as suas partes materiais. Portanto, a quantidade é coextensiva das partes da substância. Mas quantidade, para Suarez, não é a extensão entitativa das partes da substância corpórea. Distingue êle duas classes de extensão das partes da substância material. Uma, a entitativa, é a que radica, propriamente, na substância corpórea e, por conseguinte, não é efeito da quantidade. A outra é a extensão local; ou seja, a extensão das partes da substância em ordem ao lugar. Dêste modo, para Suarez, a extensão sital provém radicalmente da quantidade, não, porém, a entitativa.

Ora, para Suarez cada ser se distingue de outro por sua própria entidade. Portanto, cada parte da substância material se distingue de outra por sua própria entidade e não pela quantidade que seria uma entidade alheia. Como se poderia distinguir uma quantidade de outra? Uma matéria como se distinguiria de outra pela quantidade, se a quantidade é da mesma espécie? Uma quantidade só pode distinguir-se de outra pela sua entidade, pois nos dois extremos da comparação só entra um só elemento, a quantidade.

A matéria não se distingue da forma pela qualidade, mas por sua entidade; conseqüentemente, uma parte da matéria pode distinguir-se entitativamente de outra por si mesma. A matéria, tomada em si, como criatura, tem a sua própria entidade, antes de receber a quantidade. Portanto, para Suarez, é a extensão que confere a quantidade, a extensão local ou situial em acto.

Distingue Suarez uma tríplice extensão: 1) a extensão entitativa, que não se prende ao efeito da quantidade, e que pode dar-se entre as partes da substância e da qualidade, sem necessidade de que intervenha a quantidade;

2) a extensão local quando verificada de facto, a qual provém e é posterior à quantidade;

3) a extensão quantitativa, que é uma extensão local aptitudinal, e nela consiste o efeito formal da quantidade.

SINTESE DO PENSAMENTO DE SUAREZ

Para Suarez, a subsistência distingue-se da substância completa, e termina-a, dá-lhe a base que a integra numa totalidade completa.

Substâncias incompletas são as que são partes: a matéria e a forma.

A própria substância completa é incompleta em relação à suppositividade, que a completa, pela subsistência, porque só quando subsistente atinge a substância a sua completação. Mas a subsistência não é um accidente da substância, mas um elemento substancial que a completa. Não é a substância estática, mas dinâmica, necessitando sempre de alguma entidade que lhe seja aditada, e não algo inerte, morto.

A consistência ontológica da substância aponta a um tipo de ser apto para existir em si e não em outro. Basta uma perfeição aptitudinal e exigitiva, embora não realizada em acto para termos a substância. Quando realizada em acto, ela subsiste, tem subsistência, tem um modo de existir por si, e sem dependência de nenhum sustentante, contradistinto do modo de existir em outro.

O accidente inhere na substância. Essa inherência é que dá actualidade e determinação última de sua aptitudinal inhesão.

Subsistir não é apenas existir, mas existir por si, ou seja, existência e perseidade. É, portanto, uma perfectibilização da existência, que só assim se completa.

Os accidentes, segundo a classificação de Aristóteles, ou são apenas modos accidentais, apenas dois accidentes absolutos (quantidade e qualidade), e os outros apenas de razão.

Os accidentes modais integram-se também na estrutura dos accidentes absolutos. Assim a união modal das partes integrantes e terminativas da quantidade, quando determinada qualitativamente pela figura, com a ubiquação que determina presencialmente os outros accidentes.

Os accidentes absolutos têm uma entidade própria e independente para Suarez, e poderiam ser isolados da substância por um poder sobrenatural.

A inherência dos accidentes é uma modal, que consiste na intrínseca informação e união, de modo que o accidente não é considerado à parte da substância em sua entidade absoluta. Apenas modifica a substância.

A capacidade inhesiva do accidente é da sua natureza e a actualidade e realidade do accidente está no exercício actual dessa capacidade.

Suarez examina no accidente duas coisas: a) a própria entidade do accidente; ou seja, a sua consistência ontológica em si mesma considerada; b) o accidente, por sua própria natureza, tem a função de afectar a substância, função quer aptitudinal ou afectiva, e quando actualizada é o accidente em sua realidade.

* * *

Em termos de filosofia concreta, e segundo a sua metodologia dialéctica, podemos estabelecer os seguintes postulados:

Tudo ser *ab alio* é um ser dependente (pende de outro). Ora, dependência é uma modal do dependente, não do ser do qual depende. A dependência real, como vimos, é a causação, pois o efeito depende *realmente* de suas causas.

A tudo quanto não podemos predicar o nada absoluto é *entitas*; portanto, alguma coisa tem ser, pois não podemos a tudo predicar o nada absoluto. Ademais, ao que se pode predicar um predicado positivo é, portanto, de algum modo, ser.

Ser é a afirmação de alguma coisa, de uma positividade, o tético, o afirmar-se como *entitas*. A afirmação é um perdurar da positividade em si mesma, pois negação seria o perdurar da recusa da positividade.

Existir é estar no exercício actual de seu ser; fora de suas causas extrínsecas (factores predisponentes) (1).

Conseqüentemente, uma *entitas* pode:

- a) apenas ser (sem aptidão para dar-se fora de sua causa extrínseca (2) ou
- b) apenas ser (em estado aptitudinal para existir), ou
- c) no pleno exercício actual de ser, *existindo*.

Um *sendo* não é ainda um *existindo*, senão quando seu ser se exerce actualmente.

Mas existir, sendo o exercício do ser, pode dar-se

- a) em outro, ou
- b) em si mesmo.

(1) Em linguagem aristotélica, um ente existe quando se dá fora da sua causa eficiente, que lhe é extrínseca, e existe em sua causa material e formal. A causa final intrínseca decorre da forma, mas a extrínseca, da intencionalidade do agente.

(2) Sobre a possibilidade de um ser que nunca pode existir, discutiremos nos volumes sucessivos desta obra de Matese.

A disjunção é rigorosa. Existir em outro é estar no exercício de seu ser, mas sustentado em outro. Assim, o azul dêste céu existe, mas existe na atmosfera.

Ora, a criatura não é um accidente do Ser Supremo. Conseqüentemente, o existir da criatura em si mesma se dá quando a sua estrutura ontológica e a fática se dão no exercício de seu ser, dentro dos limites dêstes, e enquanto tal, separadas das outras estruturas.

Ora, no ser não há rupturas absolutas, já demonstramos. Conseqüentemente, êsse dar-se em seu exercício de ser, separadamente, não implica um diástema abissal, mas apenas que a estrutura ontológica e ôntica do ser se dá compreendida nos limites que aquela estabelece. Esta separação permite uma ubiquação vária. Quando um ser, no exercício de seu ser, ubiúia-se necessariamente em outro, e não tem aptidão própria para existir em si; ou seja, quando sua natureza não é aptitudinalmente tendente a existir independentemente de suas causas finitas, êste ser se diz que é algo que acontece ao outro que lhe serve de suporte, mas no qual inhere de modo completo. Tal ser não tem natureza capaz de permitir que, por meios finitos, possa existir em si.

No entanto, tal ser existe sem ter uma existência independentizada de suas causas finitas. Tem uma estrutura ontológica e ôntica, não tem, porém, a aptidão de existir por si.

Substância é, então, o ser, potencial ou actual, aptitudinalmente tendente a existir por si.

Accidente é o ser, potencial ou actual, que não tem aptidão natural a existir por si.

Portanto, a actualidade da perseidade não é essencial à substância. O que é essencial a ela é aptidão para existir por si e em si. Actualizada essa aptidão, temos a substância completa.

O accidente é algo que existe, que se inhere na substância. Mas essa inherência permite distinções. Há, assim:

a) inherência absoluta, como a das modais, cuja estrutura ontológica e ôntica é absolutamente dependente da substância;

a) a inherência não absoluta dos accidentes absolutos, que não são ontologicamente dependentes de uma substância, de modo não absoluto, não, porém, ônticamente.

Assim, o movimento dêste pássaro (seu vôo) é absolutamente dependente dêle; é uma modal do pássaro. A estrutura ontológica e ôntica do vôo dêste pássaro é dependente absolutamente do pássaro, pois se separado dêle não seria o vôo dêste pássaro. A quantidade dêste ser, porém, é ontologicamente a quantidade dêste ser substancial, mas sua estrutura ontológica é dependente dêle não de modo absoluto e ônticamente também.

Se é comum a todos accidentes o *inesse*, nos accidentes absolutos, êsse *inesse* não é absolutamente dependente, porque se naturalmente, por educação da própria natureza, não pode exercer-se o seu ser, independentemente de suas causas, nada repugna, ontologicamente, que pudesse existir separado de sua substância, mas sustentando por outra substância, ou por outro ser. Como essa separação não poderia dar-se naturalmente, pergunta-se se poderia dar-se supernaturalmente.

Ora, nada repugna que tal se desse, pelas razões já apontadas, inclusive as oferecidas pelos escolásticos, no lugar onde examinamos a demonstração que fazem da sua tese.

Dar-se-ia um absurdo, portanto uma repugnância ontológica, se afirmássemos que os accidentes absolutos poderiam dar-se no pleno exercício de seu ser por si mesmos, e em si mesmos. Haveria repugnância, porque haveria *contradictio in adjectis*, pois ao definirmos o accidente afirmamos a sua impossibilidade de ser por si e em si, ou seja, negamos-lhe a *perseitas* e a *inseitas*. Posteriormente, afirmaríamos que essa se poderia dar. No entanto, admitir-se que essa poder-se-ia dar sustentada por outro ser no exercício de seu ser, a contradição desaparece, porque conservamos a estrutura essencial do accidente.

Já quanto à modal não poderia acontecer tal coisa, pois o accidente é modal quando sua inherência é absoluta, e sua dependência também o é, pois é um modo substancial ou um modo

accidental. Sua estrutura ontológica, sua estrutura ontica é contida e compreendida na aptidão da substância em ser dinamicamente o que a modal é. Nem supernaturalmente esta poderia dar-se separada da substância, porque haveria *contradictio in adjectis*, o que repugnaria ontologicamente.

A conclusão final, a que pode alcançar a filosofia concreta, quanto à distinção real maior do accidente e da substância só pode ser a seguinte: não repugna ontologicamente tal distinção; contudo, não se pode ainda afirmar, dentro dos âmbitos traçados pela filosofia concreta que tal realmente se dê.

A essa mesma conclusão alcançam alguns autores escolásticos. Dêste modo, a eucaristia não encerra repugnância ontológica. Contudo, filosoficamente, não se pode afirmar que ela realmente se dá, mas apenas que ela poderia dar-se, pois não repugna ontologicamente.

Teses demonstradas:

* *Substância é o ser, potencial ou actual, aptitudinalmente tendente a existir por si (pe:seitas) e em si (in:seitas).*

* *Accidente é o ser, cujo existir se dá em outro, do qual depende para ser, como em sujeito de in:seção.*

* *A distinção entre accidentes modais, absolutos e de razão, é realmente bem fundada.*

* *Repugna ontologicamente a distinção real-física entre os accidentes modais e a substância.*

* *Não repugna ontologicamente a distinção real-física entre os accidentes absolutos e a substância.*

* *Os accidentes absolutos só supernaturalmente poderiam dar-se separadamente da substância.*

* *Os accidentes modais nem supernaturalmente poderiam dar-se separados da substância.*

A PROBLEMÁTICA DO ACTO E DA POTÊNCIA EM ESQUEMAS DA FILOSOFIA POSITIVA CLASSICA

ALGUMAS NOÇÕES DIALECTICAS FUNDAMENTAIS

Revela-nos a experiência que as coisas, que conhecemos sensivelmente não são tudo quanto podem ser, pois mutacionam-se constantemente, sofrem modificações. Embora em acto, no pleno exercício de seu ser, não são tudo quanto podem ser, pois, constantemente, sofrem tais mutações.

Não era, portanto, de admirar que em face da própria experiência, pudesse o homem distinguir o ser, quando em seu exercício de ser (em acto) e quando em suas possibilidades (em potência).

Dá a divisão dos conceitos *acto* e *potência*, que constituem outra das famosas polaridades do pensamento aristotélico.

Comumente, potência é concebida como a capacidade de produzir alguma coisa; potente é o ser que é capaz de produzir alguma coisa.

Na Filosofia, porém, o termo toma o significado dúplice, segundo a sua qualificação. Assim se fala em *potência activa* como a aptidão para realizar alguma coisa (positivamente, portanto capacidade de determinar; e *potência passiva*, a aptidão ou capacidade de um ser em sofrer ou de receber determinações.

Em lato senso significa, pois, a possibilidade intrínseca do ser cuja possibilidade pode ser activa ou passiva. Neste sentido, o termo é tomado tanto na Lógica como na Metafísica (sentido lógico ou metafísico).

O ente, que tem tais possibilidades, é um *ente potencial*.

O conceito de potência implica, pois, algo que não existe ainda em certa ordem de ser, ou seja, não se dá ainda actualmente, mas que tem aptidão para existencializar-se em determinada ordem de ser.

Chamam os escolásticos de *potência objectiva* a potência em lato senso, e *potência subjectiva*, a que está no ente. Assim, tal distinção surge do exame das seguintes noções: um ser que venha a realizar algo, que ainda não é actualmente, só poderia realizá-lo porque tem aptidão para tal. A potência, nêle, de poder realizar, é uma potência do sujeito, *subjectiva portanto*, enquanto o que pode ser realizado é o que se objectiva. A potência subjectiva, quando é a potência capaz de receber algum acto, com o qual forma um ente, ou por união substancial, ou por união accidental, é a *potência subjectiva passiva*.

A virtude de fazer alguma coisa é a *potência subjectiva activa*.

A *forma* de alguma coisa é o acto que completa a potência subjectiva passiva de mesmo (a matéria).

A *potência activa* é *radical* e constitui ela o fundamento remoto, ou a última origem de alguma coisa.

A ulterior carência de perfeição de uma coisa chama-se *limite* (1). Indica o limite até onde a coisa é o que ela é, e onde começa o que ela não é. Todo ser dependente, finito, é um ser limitado, porque não é tudo quanto o ser pode ser, pois é um composto do que é, e do limite que aponta o que não é, como demonstramos na parte sintética.

O limite pode manifestar-se pela carência de alguma forma, pelo que a coisa pode receber, pela carência de uma ulterior capacidade para mais do que a forma recebida.

Não se pode definir um termo, cujo conteúdo é simplicíssimo, como o é o de *acto*. Contudo, pode-se enunciar alguns conceitos que o expressem. Diziam os escolásticos que "*actus est illud quo res quaecumque in aliquo gradu perfectionis constituitur*" (acto é o

que pelo qual alguma coisa é constituída em algum grau de perfeição). Nesse enunciado inclui-se até o acto puro do Ser Supremo, porque é pelo seu acto que é êle constituído em seu grau de perfeição, que é o máximo grau de perfeição de ser, pois é o ser que é puramente ser, sem mescla de não ser. São os térmos aqui analogicamente, e também o são em grande parte os seus conteúdos conceituais.

Opõe-se, assim, acto a potência, e quando o acto completa a potência, como se vê nos entes criados, acto pode ser enunciado como "*quaecumque realitas vel perfectio complens alterius capacitatem* (qualquer realidade ou perfeição, que completa a capacidade de outro ser).

O acto é correlativo à potência e é a perfeição desta.

O acto, que corresponde à potência lógica ou objectiva; ou seja, do ser puramente possível, é a *existência*, e é chamado *acto entitativo* e *acto metafísico*. Quando corresponde à potência real ou subjectiva, chama-se *acto físico*. Se corresponde à potência activa, chama-se *operação (operatio)* e *acto segundo*. Se corresponde à potência passiva, chama-se *forma*.

A *forma* pode ser *subsistente* se pode existir separada da potência passiva. Do contrário, é chamada *forma não subsistente*.

O *acto físico* distingue-se real-realmente da potência, enquanto o *acto metafísico* distingue-se por distinção de razão.

É *necessário* o que não pode não ser (*ne cedo*, o não cedível).

O que é necessário pode ser *absoluto*, quando totalmente repugna a sua não existência, como o Ser Supremo; *hipotético*, quando totalmente não repugna não existir, mas repugna não existir. Assim pode uma causa não existir, mas repugna não existir se existe o efeito.

(1) Assim o Ser Supremo, que é puramente ser e apenas ser, sem ulterior carência de perfeição que o limite seria nada e não ser; logo, não tem limites, pois não carece de ser. Se não é o que é isto ou aquilo, lembramos que isto ou aquilo são entes carentes de alguma perfeição, híbridos de ser e não ser. Não ser, portanto, tais entes, prova a sua infinitude.

Problemática

Problemas que surgem:

- 1) Natureza do acto e da potência.
- 2) Se são distintos. Se o são, qual a distinção entre ambos.
- 3) Qual a interacção entre ambos, como a limitação do acto pela potência ou da limitação da potência pelo acto.
- 4) Multiplicação do acto.
- 5) Unidade do acto e da potência.
- 6) O trânsito da potência para o acto.

PROBLEMÁTICA DA LIMITAÇÃO DO ACTO PELA POTENCIA

Vimos que *limite* é a carência de ulterior perfeição, e que o limite, indica até onde o ser é o que ele é, e onde começa o que ele não é. O limite aponta sempre o não-ser, inseparável. Conseqüentemente, quando se fala em limite de alguma coisa, afirma-se haver algo que não é o primeiro, de cuja perfeição carece o primeiro.

Considerando-se, assim, pode-se tomar o *limite* sob vários aspectos:

1) Em *lato senso*, como carência de uma ulterior perfeição (positiva, portanto). Carência de nada não é carência. Perfeição implica positividade, porque uma ausência não é perfeição, como mostramos na parte sintética. Conseqüentemente, damos aqui o sentido lato do termo *limite*.

O Ser Supremo não tem limites, porque não carece de nenhuma ulterior perfeição, pois sendo ele ser e apenas ser, sem composição de nenhuma negatividade, afirma-se que nenhum ser, que é puramente ser, está fora dele. Todo ser limitado é composto do ser deficiente que é, que já é mescla de ser (da perfeição que possui) e de não ser (pois a perfeição que possui é gradativa, de um certo grau) e do limite, que aponta a perfeição ulterior, que não é nem possui.

2) Em sentido restricto (*strictu sensu*) temos: a) algo

pode carecer de alguma perfeição, que não pertence à própria entidade, mas que está naturalmente ordenada a ela; assim, o ser um prestidigitador no sentido técnico por parte de um homem.

3) O ter alguma capacidade, aptidão e perfeição, mas até certo grau; assim a força física, a capacidade de erguer pesos por um homem até um certo grau; tantos quilos.

A primeira dessas carências é chamada de *limitação qualitativa* ou *intensiva*, pois consiste na carência da perfeição, segundo toda a sua razão ou forma. A outra é chamada de *limitação quantitativa* ou *extensiva*, porque não consiste na carência, segundo toda a razão da perfeição, mas segundo muitos graus dessa perfeição. Podemos ainda considerar o limite de alguma coisa em sua intrinsecidade e em sua extrinsecidade.

O limite intrínseco é o verificado na perfeição (que é gradativa), que a coisa é; o extrínseco é o que lhe apõem as coisas, outras que ela; ou o que a coisa não é. Todo limite, de qualquer forma, aponta a uma intrinsecidade e a uma extrinsecidade, pois o limite aponta o que a coisa é até onde ela é, e onde começa a ser o que ela não é. Como toda coisa limitada é intrinsecamente limitada em sua perfeição de ser, o próprio limite intrínseco já afirma o grau de perfeição, que lhe é extrínseco.

Convém considerar que as perfeições podem ser tomadas *in indivisibile* e *in divisibile*. As segundas são escalares, e as primeiras não. As segundas estão sujeitas a mais e a menos, enquanto as primeiras ou são, ou não são. As perfeições substanciais (gênero e espécie) são *in indivisibile*, pois um ser ou é homem ou não é homem, é animal ou não é animal. Assim a sapiência, tomada especificamente, ou melhor, formalmente, é apenas sapiência e nada mais que tal. Contudo, a homem, como hábito, como acidente, está sujeita a mais ou a menos, como é próprio das qualidades e dos modos qualitativos.

Ora, a perfeição é qualquer realidade ou entidade real, que está em alguma coisa (qualquer). A perfeição é sempre positiva. A ausência por si mesma jamais é uma perfeição.

A perfeição não é dada pela ausência, mas pela presença do

ser. Na parte sintética examinamos as diversas espécies de perfeição, como as mistas e as simples, as accidentais e as essenciais, que salientamos, etc. Ao discutirmos a limitação ou não do acto pela potência, o tema do limite e, conseqüentemente, o da perfeição volverão a ser tratados, pois tais conceitos são imprescindíveis para uma boa colocação da matéria ora em exame.

Examinemos as principais posições em tórno dêste tema:

1) Afirmam alguns que a postulação da limitação do acto pela potência subjectiva (a que está na coisa) conduz ao ultra-realismo, atribuído a Platão, que consiste não só atribuir realidade às idéias abstractas e universais, mas também em considerá-las subsistentes *in se*, puras, perfeitíssimas, consistindo elas na perfeitíssima realidade. As coisas nada mais são que imperfeitíssimas participações das mesmas, pois as coisas as imitam.

2) Plotino, seguindo a linha platônica, estabeleceu pelo emanatismo, a degração constante das coisas, na sequéncia de seu afastamento do Logos criador.

3) Aegidius Romanus afirmou que o acto só pode ser limitado pela potência subjectiva, que se distingue realmente do acto que nela é recebida. Esta posição é a de muitos escolásticos.

4) Para Duns Scot, o acto só pode ser limitado pela causa eficiente e não pela potência.

5) Para outros, a limitação de acto se dá pela potência subjectiva passiva.

6) O acto pode ser limitado, desde que a limitação não provenha da potência subjectiva no qual é recebido.

A discussão em tórno desta sexta sentença, inevitavelmente, abrange a das outras cinco, e permite que ao tratar desta, tratemos de tôdas, englobando, dêste modo, esta parte da problemática, num único tema, como passaremos a fazer.

DA LIMITAÇÃO DA POTENCIA PELA ACTO

Se recordarmos o que escrevemos sôbre os *limites*, é evidente que a potência passiva, por razão da própria natureza (aptidão

de alguma coisa para ser determinada) é limitável e limitada pelo acto (como causa eficiente), que informa a potência e lhe dá a capacidade proporcionada à sua natureza formal.

Tomada em si, a potência carece de perfeição; é apenas aptidão ou predisposição aptitudinal à perfeição que carece, que lhe é dada (ou determinada) pelo acto. A potência passiva é finita e, como tal, a sua capacidade de receber determinações é também finita, por isso as recebe finitamente, e finitiza-se pelo acto, como isto ou aquilo. Não pode receber um acto finito, contê-lo, pelo limite de si mesma, pois é a aptidão a receber determinações, como mostramos na parte sintética, e essa aptidão é a de um ser finito. É, assim, limitada pela própria natureza em relação ao acto que deve completá-la e também pela causa eficiente na ordem do mais ou do menos.

Também em relação à potência activa pode-se afirmar o que se diz da potência passiva, pois por ser finita como é, é também finita no seu actuar, limitada, portanto, na sua natureza, e limitada nas suas operações.

É matéria pacífica pois, na filosofia positiva, e o é na filosofia concreta, a limitação da potência pelo acto. Quanto à limitação própria, que lhe é peculiar, há algumas controvérsias, como também, de certo modo, poder-se-ia anotar quanto à primeira limitação. Contudo, desejamos tratar deste ponto mais adiante, quando examinarmos outros temas e seus correspondentes problemas que suscitará a matéria ora em exame.

DEMONSTRAÇÃO DA SEXTA SENTENÇA

Os defensores da sexta sentença podem argumentar do seguinte modo:

1) Fundando-se na própria natureza do acto finito (acto criado), a ilimitação não é da sua essência.

2) É por natureza limitado. Se o acto, tomado formalmente e em si, não aponta limitação nem ilimitação, e é indiferente a elas, o acto finito é o acto dependente, o acto que não é

apenas e simplesmente ser, mas carente de alguma perfeição possível, conseqüentemente limitado no que é, cuja afirmação implica o que não é.

3) A origem da limitação está na causa eficiente.

É verdade que muitos escolásticos negam que a limitação é algo positivo, porque então seria a ilimitação que a determinaria. Ora, se o conceito de acto é indiferente à limitação e à ilimitação, e se se diz que a causa eficiente a limitaria, esta seria princípio de limitação para determinar o limite do acto finito. Mas, na verdade, o que limita o acto finito é a forma que tem, dada pela causa eficiente, pois, por ela é o que é e não é o que não é. O limite aponta o *até* onde a coisa é o que é. Não é o limite um ser que determina, mas é o apontar do *até* onde a coisa é o que é, e de onde principia a deixar de ser o que é e de onde principia a ser o que não é ela. O limite da natureza da coisa é como uma fronteira, um extremo da coisa.

4) Revela a experiência que tal limite é dado pela causa eficiente, como nos mostra a Física. Mas, poderíamos alegar também que a causa eficiente actua realizando o acto finito, que, por ser dependente, é limitado. Se o acto, em seu conceito, não implica nem limitação nem ilimitação, o acto finito implica-a por natureza. A causa eficiente actua o acto finito dentro da natureza dêste. Assim, se se esquentar uma barra de ferro, a causa eficiente que produz o calor esquentar-o na proporção do calor que lhe dá, mas, por sua vez, o ferro aquece na proporção da sua natureza. A causa eficiente é um factor predisponente que actua na proporção da emergência do próprio acto realizado. O Ser Supremo, como criador, actua a criatura como acto. Mas esta é dependente e, como tal, limitado, e esta não limita o poder criador, pois é limite da própria criatura que, por ser dependente, é outra que aquêle. O Ser Supremo não criaria a si mesmo, pois existiria antes de existir, seria *causa sui*, o que demonstramos na parte sintética, é absurdo. A criatura é, por natureza da própria criação, limitada, por ser dependente, finita, portanto.

Ademais alegam os defensores desta sentença que a posição adversa labora, inevitavelmente, em contradição. Argumentam do

seguinte modo: em sentido físico, evidencia-se a contradição. A matéria limita a forma, a forma limita a matéria; o género limita a diferença, e a diferença limita o género; por sua vez a espécie limita a diferença individual, e esta a espécie.

Ou os tomistas admitem a doutrina da limitação da potência, ou não. Em qualquer caso, a sua doutrina da limitação do acto expressa contradição. Conseqüentemente, têm de admitir que o acto não pode ser limitado senão pela potência passiva no qual é recebido.

E demonstram o silogismo do seguinte modo: Quando se diz potência, diz-se capacidade *simpliciter* de receber. Não se inclui limitação em tal capacidade. Se admitem os tomistas que a potência, como capacidade de mais ou de menos, é limitada pela causa eficiente, ou se não admitem que o acto possa ser limitado directamente pela causa eficiente, terão de admitir que a limitação provém da potência. Contudo, o acto, em seu conceito, não diz limitação, como também a potência, em seu conceito, não diz limitação na capacidade de receber.

A tais argumentos objectam alguns que potência implica e diz imperfeição, enquanto acto indica perfeição. Conseqüentemente, não diz limitação, que é imperfeição. Conceitualmente, não o diz; ou seja, na sua estrutura conceitual. Realmente, o conceito de potência, em relação ao de acto, indica imperfeição, porque a potência perfectibiliza-se pelo acto. Contudo, a potência pode ser mais perfeita ou menos perfeita, segundo a sua capacidade de receber, como se pode ver na ordem física, na sensível, na intellectual, na moral. A potência, em sua pureza, é mais perfeita, porque é capacidade de recepção em grau máximo. Portanto, há uma perfeição intrínseca à potência, segundo o seu grau de capacidade receptiva do acto. Ora, essa perfeição é genuinamente potencial, porque só se actualiza pelo acto. Neste caso, poder-se-ia falar na perfeição potencial e na perfeição actual. Mas dever-se-ia dar à primeira o sentido de perfectibilidade, da capacidade de ser perfectível, de perfectibilizar-se no acto. A perfeição é própria, pois, do acto, e a perfectibilidade potencial, da potência.

Essa distinção evita a confusão que se possa fazer aqui. Contudo, entrevê-se, neste ponto, matéria para uma pesquisa filosófica em profundidade. Prosseguindo na resposta à objecção, argumentam os defensores da tese que ora examinamos, que a limitação quantitativa do acto não diz formalmente imperfeição, nem tampouco é imperfeição não possuir ulteriores graus de perfeição. Dêste modo, no acto limitado pela causa eficiente não há contradição, pois não implica, por si, perfeição, pela negação da perfeição que se quer confundir com a perfeição nocional ou essencial, ou a razão da natureza do acto com a perfeição racional da quantidade. Não há nenhuma contradição na brancura imitada e não recebida na potência passiva.

Concluem, pois, os defensores de tal sentença que os tomistas caem em contradição ao negar que a potência passiva seja limitada pela causa eficiente. Para essa doutrina, a potência não pode ser limitada senão pelo acto. O acto para poder limitar a potência deve ser já limitado. Ora, segundo a sentença de tais filósofos, não pode ser limitado senão pela potência, a qual, para poder limitar o acto, já deve ser limitada. Dêsse modo, não conseguem eles resolver a aporia.

Ademais, tal doutrina, defendida pelos adversários da sentença em demonstração, leva, fatalmente, a um realismo exagerado.

Dizendo os tomistas que o acto não pode ser limitado, a não ser quando recebido numa potência passiva, vê-se claramente que concebem o acto como realidade física infinita, cuja limitação é dada por aquela. Estamos, aí, num exemplo de realismo exagerado, porque se confunde a ordem conceptual com a ordem física, e a ilimitação negativa consiste no conceito prescindir de limitação ou ilimitação, e possuir infinidade positiva e física.

Ora, tal doutrina leva, pois, ao realismo exagerado, que é repellido por todos os escolásticos.

Ora, a crítica que fazem os adversários da escolástica consiste em afirmar que estes confundem os conceitos enquanto estruturas eidético-noéticas, com o que é da estrutura física da coisa, como o fazem existencialistas, positivistas, materialistas, e alguns filó-

sofos de valor, como Max Scheler. Alguns escolásticos acusam ainda tais teses de panteístas. Sobre as críticas que fez ao tomismo e a resposta destes a tais argumentos, trataremos mais adiante, pois desejamos aqui apenas apresentar os argumentos dos defensores da sexta sentença, ora em exame.

Contudo, devemos considerar que muitos tomistas explicam do seguinte modo: o acto *de se* é apenas ilimitado negativamente, ou seja: *de se* não tem limitação nem ilimitação. O acto *ex se* não tem limitação. Contudo, em sua união com a potência subjectiva deve ter limitação, já que, na potência subjectiva, na qual é recebido, é limitado pela capacidade desta.

Contudo, os defensores da sentença, que repelem a tese dos tomistas, afirmam que Tomás de Aquino confirma com suas próprias palavras a posição que tomam, e citam a passagem abaixo do *De Potentia* q.1 a.2 "*Utrum potentia Dei sit infinita*", na qual assim acúele se expressa: "O acto não é finitizado a não ser duplamente. De um modo por parte do agente, assim pela vontade do artífice a quantidade e o termo da beleza da casa. De outro modo pela parte recipiente, como o calor na madeira, segundo disposição.

Do mesmo modo o acto divino não é finitizado por qualquer agente, porque não é proveniente de outro, mas de si mesmo; nem é finitizado por qualquer recipiente, porque é acto puro não recebido em outro".

Comentando tais palavras afirmam: Tomás de Aquino explicitamente diz: a) o acto criado pode ser limitado pela limitação proveniente da potência passiva; mas esta limitação não provém daquela, mas da causa eficiente, que, dada a sua capacidade de potência receptiva, pode dar ao acto esta ou aquela limitação; b) a potência divina é ilimitada por duas razões: 1) não apenas porque é um acto irrecepto na potência passiva, 2) como também porque não é recebido de qualquer potência activa ou causa eficiente.

Por aquelas palavras conclui-se que o pensamento de Tomás de Aquino afirma que a limitação do acto criado pode provir do que é recebido na potência passiva, e do que é recebido da potên-

cia activa. Deus é, pois, o acto infinito, não apenas por que é em si, mas, também, por que é *a se*; ou seja, porque é irrecepto *in* e irrecepto *a* (por não ser receptível em outro ou por outro). Outras passagens de Tomás de Aquino são ainda citadas, como em *Summa Contra Gentiles*, 1, cap. 43. Por essas passagens vê-se que a doutrina do aquinatense afirma que a limitação do acto pode provir ou da vontade do agente ou da capacidade da potência receptiva, e, ademais, que Deus é infinito, e seu ser não é recebido de outra causa que pudesse limitá-lo.

Argumentam que *o acto não pode ser limitado por si mesmo*. A limitação está fora do conceito de acto; portanto, não advém do acto, mas de algo fora do acto. Contudo, objecta-se que não é limitado por si mesmo, sem dúvida, mas formalmente é mister distinguir: se é um acto *a se*, concede-se; mas se é um acto *ab alio*, nega-se.

Mas, os objectores da tese em exame afirmam, ademais, que é absurdo que o acto criado seja limitado por si mesmo, pois seria afirmar que a perfeição é forma da imperfeição. Respondem os defensores que estaria certa essa afirmativa se *acto e limitação* fossem dois positivos contrários. Quando se diz que o acto criado é formalmente limitado por si mesmo, quer-se dizer que o acto criado é algo produzido e, portanto, limitado.

Há outras objecções e outras razões, mas, como dissemos, delas trataremos em lugar oportuno.

CRÍTICA DE FUETSCHER À DOCTRINA TOMISTA DE ACTO E POTÊNCIA

Uma das mais notáveis obras modernas sobre o tema do Acto e da Potência é, inegavelmente, a realizada por Lorenz Fuetscher, sem dúvida uma das grandes esperanças da escolástica de nossos dias, cuja morte prematura é um dos mais dolorosos acontecimentos, que roubou, infelizmente, à Filosofia, uma das mentes filosóficas mais poderosas dos últimos tempos. Seu livro "*Acto e Potência*" (*Akt und Potenz*) é de excelso valor, e não podemos furtar-nos a examinar algumas passagens, que são verdadeiras con-

tribuições à crítica da teora tomista do acto e potência. Contudo, deve-se registrar que os tomistas não deixaram sem resposta os principais argumentos e o fizeram também em gestos de gigantes. A controvérsia, que tem surgido sobre essa grande obra, ainda não terminou, mas tem servido até agora para enriquecer o acervo dos estudos sobre a matéria, e para abrir novas perspectivas para a solução das muitas aporias de que está cheio este tema.

Partindo da afirmativa de G. M. Manser de que "o desenvolvimento profundamente lógico e conseqüente da doutrina aristotélica da potência e do ato constitui a essência íntima, o ponto central do tomismo", conclui Fuetscher que desde o momento que se demonstre a improcedência da doutrina tomista sobre o acto e a potência, pôr-se-ia em risco todo o compacto sistema que se construiu, pretensamente fundado na obra do aquinatense.

Tal não quer dizer que a queda desse sistema significasse a queda da escolástica, pois deve-se distinguir *Escolástica* de *escola*. O tomismo é uma escola, e não a escolástica; conseqüentemente, não se deve pensar que o trabalho que realiza êle ponha em risco o que há de positivo na filosofia escolástica. Por outro lado, não considera Fuetscher que a sua obra desmereça o que realizou Tomás de Aquino, que êle procura salvar todos os instantes que pode, mas apenas a *interpretação*, segundo êle, que os *tomistas* fizeram do pensamento de aquinatense.

Em suma, Fuetscher coloca-se na posição dos que afirmam que *Tomás de Aquino não era tomista*. Se há procedência ou não nas suas afirmativas, é o que veremos a seguir, pondo, tanto quanto possível, em pé de igualdade a controvérsia, dentro, naturalmente, dos recursos que dispomos, aproveitando, dessa polémica, o que há de positivo, e que se adequa à maneira de colocar o tema do acto e da potência e o modo de resolver a sua problemática, segundo a nossa posição filosófica, que é a da *filosofia concreta*, que construímos.

Compendia-se a doutrina tomista nas famosas vinte e quatro teses, das quais as duas primeiras se dedicam a explicitar o que entende aquela escola sobre o acto e a potência. Dela se extraem

quatro axiomas que passam a ser a matéria de exame, que são os seguintes:

1) o axioma da *limitação* do acto pela potência, que serve para explicar a *finitude* dos seres;

2) o axioma da *multiplicação* do acto, pelo qual se explica a *multiplicidade* dos seres de uma mesma espécie;

3) o axioma da *unidade* do acto, que nos fará compreender a verdadeira unidade dos seres, cuja natureza se compõe de dois princípios substanciais: matéria e forma;

4) o axioma do *trânsito da potência ao acto*, considerado não poucas vezes como a mais profunda expressão do princípio de causalidade, e que nos proporciona uma prova da existência de Deus como actualidade pura (*primus motor immobilis*), e de sua contínua cooperação com as criaturas.

Para melhor intelligência do tema, damos a seguir o texto das duas famosas teses tomistas, segundo a exposição da escola tomista:

1) "*Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsicis principiis necessario coalescat.*

2) "*Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem*".

* * *

Para penetrar devidamente no exame da doutrina tomista, julga Fuetscher que é mister, previamente, examinar alguns axiomas gerais sobre a matéria, pois tal exame proporcionará elementos que servirão para fundamentar posteriormente a sua crítica.

São os seguintes axiomas:

a) A potência não se pode definir senão pelo acto; o acto de nenhum modo pode ser definido, mas apenas declarado.

b) O acto, segundo a sua razão ou noção, é anterior à potência.

c) A potência não pode ser senão por um acto; o acto, contudo, pode ser sem a potência.

d) O acto é anterior à potência pela intelegibilidade; ou seja, é mais intelegível que a potência. A potência, enquanto potência, não é intelegível nem definível senão pelo acto.

e) Acto e potência são primordialmente opostos.

f) O acto é a razão final da potência.

g) Nada pode ser reduzido da potência em acto, a não ser por algo em acto.

h) Acto e potência pertencem ao mesmo género.

De qualquer forma, tais axiomas, em seu sentido amplo, são aceites por todos os escolásticos.

Não se pode dar uma potência que careça simplesmente de seu acto, embora possa dar-se um acto sem potência (pelo menos o pode tomado em sua estrutura formal, como veremos). Como não queremos desde logo apresentar nossa crítica, preferimos cingir-nos apenas à exposição do pensamento de Fuetscher, deixando-a para mais adiante.

Um acto sem potencialidade de qualquer espécie, diz Fuetscher, chama-se *acto puro*.

Do nada, nada pode começar a ser. Sem um acto anterior nenhum possível pode vir-a-ser. Tais afirmativas são pacíficas na Escolástica. Tal não impede que a potência permaneça sendo um enigma, um tema da mais alta dificuldade, pois a *explicação* do mesmo desafia a inteligência humana, sobretudo se considerarmos a sua origem, como veremos.

Tão importante para a Filosofia como a distinção entre *potência activa* e *potência passiva* é a distinção entre *acto formal* e *acto entitativo*.

Não é difícil distinguir as mutações *accidentais* de as *substanciais*, na experiência comum. Contudo o é na especulação filosófica.

Para Fuetscher, a primeira dificuldade está na *existência* como acto entitativo. Nossa mente concebe a existência como uma determinação da essência, pelo qual a essência *existe*. Desde logo

surge aqui um problema, sôbre o qual nos demoraremos ainda, que é o de saber qual a distinção que se dá entre essência e existência. Pode a essência ser considerada como potência real e realmente distinta da existência? Não se teria de representá-la já como existente? E como poderia existir uma potência realmente distinta da existência?

Tais perguntas, formuladas por Fuetscher, merecem diversas respostas que passam a ser analisadas por êle. Quando se fala de potencialidade em relação à existência, não se quer referir à chamada potencialidade objectiva, que consiste em poder um objecto ser trasladado do estado de não-ser ao de realidade.

Tratamos da potência *subjectiva*, diz êle, quer dizer, de se é concebível um sujeito real (e enquanto real não é meramente possível), que seja portador, realmente distinto, da existência. Muitos escolásticos não admitem que a potência, que se opõe ao acto entitativo, seja real neste sentido". Na verdade, as diferentes direcções doutrinais da escolástica não estão de acôrdo neste ponto.

Também discorda da equiparação que se faz entre potência objectiva e potência lógica, pela qual se quer expressar a contraposição à potência *real* (existente).

O termo real tem, na escolástica, um sentido muito mais amplo que o termo "existente". O que não existe em acto, mas pode receber a existência, denomina-se também real. Com o termo *subjectivo* quer-se expressar a potência real, que é realmente distinta do acto e sustentadora (sujeito) do mesmo.

Para muitos escolásticos não se pode conceber que a essência seja uma potência de tal espécie em relação à existência. Ao contrário, a essência é o objecto trasladado da ordem da possibilidade à ordem da existência.

É aqui que surgem fundamentais dissensões entre os escolásticos, sôbre as quais Fuetscher deseja demorar-se. Contudo, prefere tratar em primeiro lugar dos aspectos comuns e admitidos por todos, para tratar, depois, dos aspectos em que divergem.

Na escolástica, os primeiros princípios do ser são o princípio de contradição (ou melhor, de não-contradição) e o de razão su-

ficiente. Neste último são distinguidos, sobretudo, a razão *formal* e a razão *dinâmica*. Por sua vez a razão dinâmica se subdivide em razão da *existência* e razão do *fim*. Pertencem à ordem formal o princípio de contradição e o princípio de razão formal da essência; ao princípio dinâmico pertencem o princípio de razão suficiente da existência e do fim. Sabemos, na Gnoseologia, que estes princípios, que são ontológicos, são também do pensamento.

O ser, como já sabemos, é por necessidade intelegível; portanto, cognoscível, tanto tomado em si, como nas relações dos diversos seres entre si.

Confronta Fuetscher o problema do acto e da potência com tais princípios ontológicos da ordem formal e da ordem dinâmica e com a sua relação ao sujeito cognoscente. Os axiomas examinados são do patrimônio comum da escolástica em sua enunciação; contudo, ao serem comparados com tais princípios provocam divergências.

Segundo o princípio de contradição, o axioma *idem respectu eiusdem non potest esse simul in actu et in potentia* (sob o mesmo aspecto o mesmo ser não pode estar ao mesmo tempo em acto e em potência) é indiscutível.

Também o mesmo se dá quanto ao princípio formal da essência, pois a forma concebida em abstracto é a razão formal, pela qual o sujeito é "determinado" e constituído em certa ordem de ser. Nenhum ser pode carecer dessa razão formal suficiente, pois do contrário poderia dar-se um existente sem existência, um sábio sem sabedoria, etc., o que repugna. O mesmo não se dá, porém, quanto ao Ser Supremo, porque este é a sua própria forma, *ipsum esse*.

Tal podemos distinguir, porém, num ser *contingente*. O homem *tem* sabedoria, mas o Ser Supremo *é* sabedoria. O Ser Supremo *é* o ser, mas a criatura *tem* o ser. Neste se distingue sujeito e forma, porque este é um *ser participante*, como já se demonstrou. Se chamamos a forma de acto e o sujeito de potência, considerando-se assim a primeira tese tomista que diz: *Um ente é, por necessidade, ou acto puro ou uma composição de acto e potência*, tal tese é indiscutível.

O problema que surge é o seguinte: sendo todo ente contingente necessariamente acto e potência, pode dessa união surgir um *ens per se* (um ente por si), dando-se do composto *um só* acto? Há um só acto, ou pode admitir-se vários actos constituindo uma verdadeira unidade substancial? Ora, no ser contingente há um acto formal e um acto entitativo.

Aceitando-se o princípio da *unicidade* do acto, temos de aceitar a unicidade, tanto da forma substancial como do acto entitativo. Em opposição à tese tomista surgiu outra que afirma, contrariamente, ser possível uma pluralidade de formas substanciais, subordinadas umas às outras, sem que tal impeça ou torne impossível a verdadeira unidade substancial do composto.

Por outro lado, diz expressamente uma tese tomista que o acto puro, como tal, é por necessidade único e infinito, e que, portanto, só pode encontrar-se finito e multiplicado pela recepção numa potência subjectiva realmente distinta.

A primeira parte da tese é aceita indistintamente por todos os escolásticos, embora muitos julguem árduos os caminhos para demonstrar a validade da tese. Quanto à segunda parte da tese, ela afirma a distinção real entre acto e potência. Essa distinção real se inclui nos axiomas tomistas da limitação e da multiplicação do acto, o que leva Fuetscher a fazer o exame crítico de tais axiomas.

Antes, porém, de realizar tal crítica, examina o princípio de razão dinâmica suficiente, que se divide no princípio de razão suficiente da existência e do fim, porque o problema de acto e potência mantém relação íntima com os mesmos. A mudança da potência em acto afirma que há uma distinção entre êles.

Mas será uma distinção real, no sentido que a tomam os tomistas? Não poderia ser apenas uma distinção conceptual?

Estão todos escolásticos de acôrdo com o axioma: *omne ens mutabile componitur ex potentia et actu* (todo ser mutável é composto de potência e de acto), contudo não estão todos de acôrdo que se dê entre êles uma distinção real.

Prosegue Fuetscher salientando que há outro problema, que se refere ao *axioma acerca do trânsito da potência ao acto*. O princípio de razão dinâmica suficiente diz que todo contingente, que exista e seja de tal qualidade, exige uma razão dinâmica de sua existência e finalidade, da qual depende que exista tal ser contingente e seja de tal qualidade. Olhado do ângulo de causa e efeito, poderia ser enunciado assim: o trânsito da potência (passiva) ao acto só é possível com dependência de outro ser distinto. Qualquer *movimento* requer um *motor*, que seja realmente distinto da coisa que é movida e que, ao mesmo tempo, não esteja em potência a respeito da forma que a coisa, que é movida, vai obter com dependência d'ele. Do contrário, o motor não seria capaz de ser motor. Assim os axiomas: *nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu — omne quod movetur ab alio movetur* (nada é reduzido da potência ao acto a não ser por algum ente em acto — tudo quanto é movido é movido por outro), no sentido em que foi indicado, constituem expressões do princípio de razão dinâmica suficiente da existência em termos de acto e potência. Contudo, como há diferença entre tais trânsitos, tais axiomas exigem uma análise cuidadosa.

CRITICA DE FUETSCHER À TEORIA TOMISTA DA DISTINÇÃO REAL DE ACTO E POTÊNCIA

Gredt define claramente a teoria tomista sobre essa distinção ao estabelecer que *actus et potentia ei respondent realiter distinguuntur* (o acto e a potência, que lhe correspondem, distinguem-se realmente).

Não há dúvida quanto à distinção *lógica*. Resta saber se há quanto à distinção *real*. Os escotistas consideram que os vários *gradus metaphysici* (como vida, racionalidade, heceidade) são formalidades distintas *ex natura rei*; ou seja, independentemente de nossa mente e com antecedência a ela, o que é negado pelos tomistas, sob a acusação de realismo exagerado.

É inegável que se tem considerado ambigualmente o termo *real*.

Em defesa dessa distinção argumenta Gredt que a potência é o que é determinável, e acto o que é determinante. Ora, determinante e determinável distinguem-se realmente. Não procede a alegação de que o gênero e a diferença não são realmente distintos, já que o gênero está para a diferença na relação de potência determinável para acto determinante, porque o gênero não é uma potência real, mas apenas lógica, como a diferença é também apenas lógica.

Em demonstração da sua tese, alegam os tomistas que o acto é com frequência *separável* da potência, pois ora queremos, ora não, e não estamos querendo continuamente. Um ser que sofre uma mutação perde ou ganha um acto ou uma forma, para a qual estava em potência. Ora, o que se pode realmente separar é realmente distinto. Conseqüentemente, acto e potência são realmente distintos.

Mas o argumento é apenas particular, pois não prova a universalidade da tese, mas apenas naqueles casos em que tal separabilidade é manifesta. O que dá universalidade à tese é a afirmação de que o acto está para a potência na relação de determinante para determinável. Ora, o que determina e o que é determinável não podem ser a mesma coisa. Portanto, acto e potência são realmente distintos.

Mas, poderiam objectar que determinante e determinável não passam de dois aspectos de uma mesma realidade, e embora mantenham entre si uma relação mútua de acto e potência, daí não se segue que sejam realmente distintos. Para que fôsse válida tal argumentação, ter-se-ia de aceitar que tudo quanto distinguimos conceptualmente deve ser realmente distinto. Conseqüentemente também tudo quanto é conceptualmente idêntico deve ser realmente idêntico, o que levaria a afirmar o paralelismo entre a ordem do conhecimento e a ordem do ser, o que constitui o fundamento da distinção formal escotista, que afirma que as formalidades distinguem-se *ex natura rei*, ou têm ao menos nos objectos um correlativo distinto *ex natura rei*. Esta objecção é retomada posteriormente por Fuetscher e a ela nos referiremos oportunamente.

A resposta a essa objecção é a seguinte: o gênero e a diferença pertencem à ordem lógica, enquanto acto e potência pertencem à ordem real. O objecção padece, portanto, de *ignoratio elenchi*. Também é transformada essa objecção em prova a favor da distinção real, porque nem na ordem lógica acto e potência se identificam.

Reconhecem os tomistas que entre acto e potência há uma separabilidade não mútua, porque se o acto pode dar-se sem a potência passiva (como o acto puro do Ser Supremo), a potência não pode dar-se sem o acto. Para muitos escolásticos a separabilidade não mútua não é suficiente para assegurar a distinção real.

Contudo, os escolásticos fundam-se de que é impossível que acto e potência sejam realmente idênticos. Mas, seus objectores poderiam dizer que logicamente não há dúvida. Mas, por acaso não poderiam ser dois aspectos distintos de uma mesma realidade; dois aspectos pelos quais representamos uma mesma realidade? É mister, portanto, demonstrar que são duas realidades que se contrapõem, como determinável e determinante.

Se se admitir o paralelismo entre o gnoseológico e o real; cu seja, que o que é distinto no conhecimento é distinto na realidade, a distinção real entre acto e potência é uma consequência imediata. Ora, se os tomistas aceitassem tal posição, teriam, por sua vez, de aceitar a distinção formal escotista, que eles consideram ultra-realista.

Para a filosofia concreta a distinção conceptual só tem validade real-real, quando se estabelece com rigor ontológico não só que os distintos podem existir separadamente, mas *têm de existir separadamente*, para que a distinção conceptual tenha *fundamento in re*, o que justificaremos oportunamente. A mente humana pode distinguir mais do que é distinto nas coisas. Ora, os tomistas estão de acôrdo neste ponto com os escotistas e suarezistas. Um dos erros fundamentais do racionalismo está em considerar que o que é distinto conceptualmente é distinto realmente, no mesmo grau de distinção. Para que uma distinção conceptual corresponda a uma distinção real-real é mister que essa distinção tenha um fundamento ontológico, como preconiza a filosofia concreta. Não

bastam idéias nítidas, distintas, claras para que seja assegurada a distinção real-real. É mister que haja uma razão ontológica *de serem de* ser distintas real-realmente.

O tomismo, seguindo a lição de Tomás de Aquino, reconhece que há distinções que a nossa mente realiza conceptualmente, que não correspondem adequadamente à realidade, pois, do contrário, teria de afirmar o paralelismo, que é próprio dos racionalistas. Suarez também considera falazes os argumentos fundados em tais distinções conceptuais.

Portanto, para o estabelecimento da distinção real-real de acto e potência é mister demonstrar que *por força (têm de)* são realmente distintos.

Desde logo ressalta que o problema não pode ser abordado de modo devido, sem esclarecermos o significado do termo *real* e do termo *conceptual*.

De nossa parte, tal análise já foi feita na "Ontologia e Cosmologia" de nossa autoria. Contudo, dispensemos, por ora, a posição da filosofia concreta, e examinemos como, neste sector, disputam entre si os escolásticos.

Segundo Fuetscher, a divisão e a contraposição de real e conceptual pode fazer-se desde dois pontos de vista. Um, segundo a índole dos objectos; o outro, segundo a dependência ou independência da actividade abstractiva do *pensamento*. Não se pode à primeira vista afirmar que os dois pontos de vista coincidam, e temos de considerar a distinção entre os termos real e lógico. Chamam-se *reais* os objectos que pertencem à *ordem da existência*, e deste modo real coincide com existente; é o contrário do nada "real" ou da nada físico, que contrasta com o nada metafísico, que é o nada absoluto (o *nihilum*, como o chamamos na *filosofia concreta*).

Escreve Fuetscher (pág. 44): "A Teoria do ente ou Ontologia não se estende apenas aos seres existentes, mas também às *essências*, às suas relações mútuas, às suas leis necessárias, etc., prescindindo inteiramente se existem *actu* ou não. As essências

constituem, principalmente, o domínio da metafísica geral. Todos os objectos que pertencem à ordem metafísica denominam-se *reais*, embora não existam *actu*, pois a ordem metafísica é também uma ordem real ou ordem do ser. Ela é a antítese do simples nada ou nada absoluto. As essências ora constam de uma só determinação, ora de várias, têm verdadeira unidade, e, como tais, são pelo menos capazes de receber a existência. Assim o termo "real", em sua significação geral, não só abarca o que *actu* existe — os objectos da ordem física —, mas, também, tudo o que é capaz de existir: os objectos da ordem metafísica: O termo *real* se disassocia, segundo esta colocação em duas significações: *real-físico* e *real-metafísico*".

Contrapõem-se os dois a "lógico" e a "conceptual". Dêste modo pertencem à ordem lógica, ou do conhecimento, todos os objectos que *só* podem ter *ser* num sujeito cognoscente. Em tal concepção estariam incluídos os conceitos universais como tais, o gênero e a diferença específica, o *universale reflexum*. Neles estaria compreendida a essência.

Ora, entende-se por *essência* o conceito que contém tôdas as que são comuns aos seres (indivíduos) de uma mesma classe de ser e só aquelas que precisamente constituem essa classe com diferença de tôdas as outras.

A essência, enquanto comum a vários seres, constitui o conceito *essencial* dos mesmos, e, como *tal*, só pode encontrar-se num sujeito cognoscente, não podendo ser um "objecto" do mundo físico. Portanto, pertence apenas à ordem lógica.

Se consideramos, porém, a essência em si mesma, enquanto tal, capaz de receber a existência, pertencerá ela, então, à ordem real. Será um objecto metafísico, um objecto da ordem das possibilidades, que pode tornar-se real na ordem da existência pela acção de uma causa eficiente capaz, tornando-o, assim, um objecto da ordem "física".

Quando se trata de seres da ordem lógica, a distinção, que entre eles captamos, é uma distinção lógica, porque o que os

distingue é o aspecto lógico. Se distinguimos dois sêres da ordem real, a distinção será real (ou física ou metafísica). Temos, assim, a distinção real física e a distinção real-metafísica.

Nestes termos, a distinção tomista de acto e potência é perfeitamente cabível. Contudo, a distinção não afirma ainda que é uma distinção real-física, embora seja real. Aceito o paralelismo, o que é real-metafisicamente deve ser real-fisicamente, ao passar da ordem da possibilidade para a ordem da existência. Se não há o paralelismo, poder-se-ia dar que objectos distintos real-metafisicamente não o fôsem real-fisicamente. Esta última distinção exige, pois, uma prova.

Será, contudo, válido o paralelismo entre a ordem metafísica e a ordem física?

Temos, pois, de analisar a segunda acepção do termo real e do termo lógico.

Ora, é real tudo o que é distinto *independentemente* do conhecimento e com antecipação ao mesmo. Não se exige que esteja separado, bastando apenas que não seja a mesma coisa, embora ligada na mesma unidade. Por sua vez, a distinção lógica ou conceptual é a que existe com *dependência do conhecimento*, podendo não existir fora do pensamento, embora tendo um fundamento nas coisas. Se há perfeita coincidência entre os dois planos — o do conhecimento e o real — então a tese tomista é verdadeira em todos os sentidos; do contrário, não.

Desde logo se nota que o problema vai girar em tórno dos *universais*, pois, segundo a validade destes, temos a validade das distinções. A função abstractiva do nosso espírito não é apenas uma capacidade de realizar ficções. E seria mister, ademais, precisar a cada grau de distinção conceptual, qual o que corresponde na ordem física. Se os graus forem os mesmos, estamos em pleno paralelismo. Se o grau de realidade é menor na ordem física, esse grau dá o fundamento necessário à distinção conceptual. Ora, os objectos da ordem lógica são distintos dos objectos da ordem física. Conseqüentemente, não há perfeita coincidência entre as duas ordens, mas apenas uma *projectão* de uma

sobre a outra. Uma essência lógica distingue-se de uma essência metafísica, pois a primeira existe apenas na mente do ser cognoscente, enquanto a segunda pode realizar-se na ordem física, como homem, que é um *ens metaphysicum*, mas, neste homem, Pedro, é um homem físico. Temos, assim, uma correspondência entre os três, pois um ente físico exige um ente metafísico, e pode ser concebido e, portanto, tornar-se um ente lógico (*ens logicum*). Se consideramos *homem* como essência ou como uma possibilidade de realização isolada, temos um *ens metaphysicum*; se a consideramos realizada, temos um *ens physicum*, e apenas em sua estrutura eidético-noética, temos um *ens logicum*. . . .

Todos sabemos que a escolástica dividiu a ciência especulativa, segundo o grau de abstracção. No primeiro grau, temos a Física, no segundo, a Matemática e, no terceiro, a Metafísica. Todas essas ciências convêm no prestar atenção às singularidades e no buscar as leis *universais*, pois *scientia est de universalibus*.

As coisas físicas da nossa experiência, enquanto consideradas em sua singularidade, não são objecto da ciência, como o objecto da psicologia humana não é a psique deste homem, Pedro, mas a psique do homem, da espécie humana. Tomando como norma a abstracção da *materia*, a *física* era a ciência que prescindia das determinações singulares, não, porém, das determinações *qualitativas* das coisas materiais, nem das determinações que são perceptíveis pelos nossos sentidos. Para realizar tal coisa procede o homem uma acção abstractiva.

Ao prescindir-se dessas últimas determinações, não, porém, das *quantitativas*, que não são mais objecto do conhecimento sensível, mas do intelectual, temos a *matemática*. Se a quantidade é contínua, temos a *geometria*; se é descontínua ou discreta, temos a *aritmética*. É a abstracção de segundo grau.

Ao prescindir-se além das determinações qualitativas, e quantitativas, também inteiramente da matéria, dá-se, como vimos a abstracção de terceiro grau, que nos leva à *Metafísica*: assim a causa, a substância, o acto, a potência, enquanto tais. A quantidade só pode verificar-se em seres materiais, mas a substância pode ser realizada também em seres não-materiais.

Ora, a substância é metafisicamente distinta da sua quantidade. E por ser tal, pode afirmar-se que é realmente distinta dela? Se o fôsse poder-se-ia afirmar, então, que a natureza específica é distinta *ex natura rei* da individualidade, afirmativa que repelem os tomistas. E se repelem aqui a distinção, por que não a repelem no primeiro caso?

Ora, os tomistas afirmam que a distinção real não se dá apenas na *ordem física*, mas também na *metafísica*.

Para os escolásticos, a ordem metafísica não é subsistente por si mesma e independente da actividade cognoscitiva. Ela pressupõe a abstracção da existência.

Os suarezistas e os escotistas não negam a distinção real-metafísica de acto e potência; negam, sim, a distinção real-física. Como os tomistas consideram que é real, a distinção realiza-se independentemente do conhecimento, a distinção real, que afirmam haver entre acto e potência, é a real-física dos seus adversários

Ora, para afirmar tal coisa, têm os tomistas, alega Fuetscher, de aceitar o paralelismo entre a ordem metafísica e a ordem física, o que exige, pois, o exame do problema dos universais.

O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS

Ante o problema dos universais, toda escolástica é de certo modo realista, de um realismo pelo menos moderado. O fundamental do realismo, em opposição ao conceptualismo e ao nominalismo, é a afirmação do valor objectivo dos conceitos universais, com um correlativo nos objectos.

Ademais, todos os escolásticos estão de acôrdo que só a *compreensão* dos conceitos universais (o conjunto das notas essenciais) verifica-se na coisa (que elles chamam *id quod*), e não o factor de *universalidade* (*modus quo*). Contudo, apesar dessa coincidência de posições, as divergências entre as diversas doutrinas escolásticas sôbre este ponto são enormes, sobretudo na maneira de conceber o *id quod* e o *modus quo*.

Se memorizarmos as diversas passagens em que temos tratado em nossos livros da *distinção formal ex natura rei* dos escotistas, podemos tecer os comentários que seguem. O fundamento da distinção formal escotista está na não aceitação de que o que se distingue como dando-se independentemente do pensamento, seja, necessariamente, apenas *res* ou *modus*, mas que há também lugar para um terceiro tipo de objectos, as *formalitates*. Sem a aceitação desse terceiro tipo de objectos cai a distinção formal escotista, como, por sua vez, demonstrada a validade desse terceiro tipo de objectos, está ela devidamente demonstrada.

Como não é possível encontrar uma contradição na teoria da distinção formal escotista, a maneira de combatê-la consiste em afirmar a sua desnecessidade, já que a *distinctio rationis cum fundamento in re* dos tomistas salva muito bem a objectividade dos universais e resolve todos os casos que caberiam à distinção formal escotista.

Mas, neste caso, é mister reconhecer o paralelismo entre a ordem do ser e a ordem do conhecer, alegam os escotistas e ainda mais: impõe-se reconhecer que não há contradição na teoria escotista, o que leva, portanto, a admitir-se que possa, por isso, ser verdadeira. É compreensível que não basta esse argumento, pois os escotistas buscam demonstrar a validade de sua teoria. O argumento principal é que se não fôr admitida a sua teoria, põe-se em risco a objectividade dos conhecimentos universais.

Em nossa análise dialéctico-concreta, que faremos oportunamente, examinaremos esta teoria sob outros ângulos.

DA LIMITAÇÃO DO ACTO PELA POTÊNCIA

É pelo axioma da limitação do acto pelo potência que é explicado, pelos tomistas, a *finitude* das coisas. Caracteriza a tese tomista a afirmação de que é na potência subjectiva que está a *única* possibilidade da limitação do acto, estabelece Fuetscher em sua crítica, depois de examinar as diversas manifestações dos tomistas. Onde há uma perfeição finita, há uma composição real com uma potência.

Admitir-se, em sentido puramente afirmativo, que toda perfeição que convenha de facto a um sujeito realmente distinto dela esteja acomodada à "capacidade receptiva" do mesmo, não provoca nenhuma opposição dos escotistas tal afirmativa. Um ser finito não poderá realizar o infinito. Mas, onde vai surgir a diferença é na afirmação tomista que exclui outra possibilidade, ao afirmar que uma perfeição só pode estar limitada, enquanto é forma ou acto de um sujeito realmente distinto dela e por cuja capacidade receptiva é limitada.

Assim a sabedoria, como acto formal, é infinita, enquanto não está em composição com uma potência subjectiva, e é só esta que a limita. A potencialidade receptiva é, por natureza, imperfeição, enquanto o acto formal é, por natureza, perfeição. A potencialidade receptiva da perfeição é por natureza limitante e nela a perfeição não alcança a sua infinitude. Assim, para Gredt, "*potentia est imperfectio ergo limitatio actus seu capacitas finita*".

Há uma certa infinitude da potência, enquanto capacidade de receber a forma, não infinitude de perfeição, mas, sim, a falta dos muitos actos que pode receber. Recebida uma forma, a matéria não está mais em potência para ela; portanto, de certo modo já está limitada. Conseqüentemente, pode-se afirmar que a potencialidade da matéria prima é limitada pelo acto.

Para os tomistas, a *única* maneira de explicar a finitude e a multiplicidade dos seres é pela limitação do acto que a potência realiza, pois, tomado em si, o acto é ilimitado. Tal afirmativa tem de levar à da distinção real entre essência e existência, sob pena de cair-se no *monismo panteísta*, pois julgam os tomistas que só essa distinção pode evitar a queda naquela concepção, como veremos mais adiante.

ALGUMAS OBJECÇÕES APRESENTADAS À TESE TOMISTA

A limitação enquanto tal não é algo positivo, porque indica falta, não existência de mais perfeição. Diz-se que um homem, que pode ser mais instruído, é um homem de ciência limitada.

Esta limitação não consiste na presença, nela, de ciência, mas em ausência, falta. Conseqüentemente, parece que o conceito de limitação não implica algo positivo, uma potência real limitadora, mas apenas carência.

O que cabe saber é se o acto só se pode limitar pela recepção numa potência realmente distinta, ou se pode limitar-se por si mesmo.

E mais ainda: se possui uma tendência positiva ao infinito. Se a resposta fôr afirmativa, qual o princípio coartador. Ademais, será mister saber de que espécie é essa tendência positiva ao infinito, se real-física ou não.

É o acto, como tal, ilimitado, infinito? Os tomistas têm a afirmar que sim. E não seria válida a afirmativa de que o acto é indiferente à finitude e à infinitude? E se assim não fôsse, dever-se-ia dar apenas uma sabedoria finita ou uma sabedoria infinita. Ora, se tomamos o ser com este se daria uma simples infinitude. Mas, registramos seres finitos. Neste caso, o acto como tal não pode ser apenas absolutamente infinito.

Na verdade, cada acto contém totalmente a sua perfeição. A sabedoria dá-se no sábio em toda a sua perfeição, pois é uma perfeição *in indivisibile*, como o são as perfeições genéricas e específicas. A forma não tem graus, pois a forma *bomem* convém a todos os seres humanos, desde o mais elevado ao menos elevado, física e moralmente. A mesma essência cabe a todos. Portanto, a limitação só pode vir de fora da essência formal, porque, do contrário, haveria contradição, pois a sabedoria seria incompatível com a sabedoria, o ser com o ser. Ora, se está fora da forma, a distinção que se segue será conceptual-metafísica e não real-física. Os escotistas só aceitam, aqui, a distinção *in ordine metaphysico*, pois para afirmar uma distinção real-física seria mister aceitar o paralelismo entre as duas ordens, o que não é tese tomista. Um acto poderia estar limitado por si mesmo, não *in ordine metaphysico*, mas *in ordine physico*. É o que cabe verificar. Fuetscher e os escotistas não admitem que o acto, *in ordine metaphysico*, seja infinito, embora concedam que o acto

subsistente como tal é, por necessidade, infinito, e só é subsistente por que está recebido numa potência real-física. Não é acto subsistente o que é entendido sem uma potência metafísica, o que *in ordine metaphysico* e *in ordine physico* exclua absolutamente um sujeito ou uma potência.

Essa distinção entre a ordem física e a ordem metafísica nem sempre a fazem devidamente os tomistas, que muitas vezes as confundem, como veremos na parte crítica que oportunamente apresentaremos.

Para os tomistas, a potência está limitada por si mesma, pois é *capacitas perfectionis*; portanto, limitada em perfeição. Perguntam os escotistas se tal se pode afirmar da potência, por que o mesmo não pode ser afirmado do acto. Realmente a essência do homem está composta de potência e acto; ou seja, matéria e forma, e conseqüentemente está limitada pelo elemento potencial. Neste caso, a forma não recebida em potência subjectiva seria infinita? A explicação da limitação não é matéria pacífica entre os tomistas, onde se verificam divergência várias.

Toma Fuetscher a explicação de Gredt e de Remer-Geny para exemplificar, pois a considera boa do ângulo tomista. Para essa explicação, a forma não é *simplesmente* infinita, porque é limitada na ordem do ente, *in ordine essendi*. Por ser potência em ordem ao acto entitativo, não é o acto entitativo subsistente, infinito. Mas essa afirmativa não impede que haja uma limitação da forma em sua própria perfeição, e não exclui, portanto, a limitação da forma pura *in ordine essentiae*, o que põe em risco o tomismo. Ter-se-ia de admitir que o acto entitativo pode estar limitado por si mesmo *in ordine essendi*, do mesmo modo que a forma pode estar realmente limitada por si mesma *in ordine essentiae*, o que leva a negar o axioma tomista de que a única possibilidade de limitar o acto é pela potência subjectiva.

As objecções dos escotistas ao tomismo cifram-se, pois, ao seguinte:

a) o acto como tal não expressa infinidade, mas apenas prescinde inteiramente da finitude e da infinidade;

b) os tomistas não conseguem distinguir a ordem metafísica da ordem física.

Podemos agora alinhar os principais argumentos críticos à teoria tomista, compendiados da obra dos escotistas.

A argumentação tomista peca por *petitio principii*, pois funda-se no que deve provar.

O acto em si prescinde de limitação e de ilimitação. Se expressasse ilimitação seria impossível que se desse em grau limitado, pois a sabedoria, de *per se* (conceptualmente), seria incompatível com a finitude, e ficaria excluída em absoluto também a limitação por uma potência real.

Conseqüentemente, o princípio limitador do acto tem de estar *fora* da definição da essência metafísica do acto, que não inclui em si nem a limitação nem a ilimitação. Tal requer uma distinção conceptual ou metafísica, não real-metafísica, entre acto e potência. A necessidade da distinção real-física decorreria da suposição do paralelismo, segundo o qual o que se distingue conceptualmente, ou seja, na ordem metafísica, distinguir-se-á também na ordem do ser, o que é supor o paralelismo. E se não se supõe este é mister então sustentar como necessária uma potência real limitadora. Neste caso, afirmar-se-ia o que se tem de *demonstrar*. Por sua vez também não demonstra cabalmente o tomismo que o acto não pode estar real-fisicamente limitado por si mesmo.

Em suma, esta é a síntese da objecção escotista.

Propõem os tomistas diversas explicações. Fuetscher passa a examiná-las e a apontar os defeitos que elas oferecem. Não conseguem elas demonstrar devidamente o que pretendem, já que o tomismo só aceita uma limitação: a da potência subjectiva real, ou seja *ab extrinseco sibi*. Afirmar que o acto não pode estar limitado por si mesmo é um postulado que é mister demonstrar.

CRÍTICA ESCOTISTA AO AXIOMA DA MULTIPLICAÇÃO DO ACTO

Este axioma se relaciona intimamente com o da limitação do acto pela potência. O axioma da multiplicação do acto afirma que um acto *só pode multiplicar-se* pela recepção numa potência subjectiva real.

Conseqüentemente, um acto, que não é recebido em nenhuma potência subjectiva real, é absolutamente único pelo menos na sua espécie. Do mesmo modo que só a potência subjectiva real é a possibilidade da limitação do acto, também é da multiplicação do mesmo. Para o tomismo, é impossível que o acto se multiplique a si mesmo, bem como é impossível que seja limitado por si mesmo.

Para que haja multiplicação de indivíduos de uma mesma espécie é mister, para o tomismo, que o acto seja recebido numa potência subjectiva real. Dêsse modo a composição real de essência e existência é condição indispensável para que seja possível uma multiplicidade de seres em geral, e também a única possibilidade de evitar-se o monismo panteísta. Que a essência esteja realmente composta de matéria e forma é a condição indispensável para que seja possível uma pluralidade de indivíduos da mesma espécie.

Em defesa de sua tese, assim argumentam os tomistas: o acto puro, o acto não recebido numa potência real, é infinito; também o acto formal puro em sua espécie, o acto entitativo puro é simplesmente infinito. Ora, o que é infinito é necessariamente único. Logo, o acto formal puro, é único em sua espécie, e o acto entitativo puro é simplesmente único.

Vê-se desde logo que essa argumentação pressupõe como válido o axioma da limitação do acto pela potência real.

A diferenciação não poderia provir do acto formal, porque então aquela seria específica e não numérica; portanto, o princípio discriminador tem de ser extrínseco ao acto, e só pode achar-se na potência real.

Mas essa argumentação não responde nem invalida as objecções apresentadas anteriormente. O que é preciso provar é que o acto só pode diferenciar-se na ordem real por um princípio real-fisicamente distinto. E tal prova só pode ser feita, admitindo-se a validade do paralelismo, o que leva, inevitavelmente, a cair no realismo exagerado.

O que, na verdade, se dá aqui, sem que queiramos anteceder a nossa crítica que virá a seu tempo, é que há sempre um temor de cair no *platonismo*. Mas, que platonismo? No que vulgarmente se considera como sendo a genuína doutrina de Platão. Ora, como já temos mostrado em nossos trabalhos, a exposição da doutrina platônica em seus famosos diálogos é apenas postulativa, pois êle fêz a crítica da sua própria posição, e melhor que ninguém. Não há objecção alguma, feita através dos séculos até nós, que já não estivesse esboçada pelo próprio Platão. Êle já conhecia as aporias que dela decorriam e, êle mesmo argumentou contra a sua posição. Êle mesmo mostrou quantas dificuldades havia, e quantos pontos obscuros e frágeis a sua doutrina (como a expusera nos diálogos) possuía.

Mas, a doutrina exposta nos diálogos é a genuína de Platão? Não foi êle mesmo quem, em sua 7.^a carta, afirmou que em nenhuma de suas obras escritas havia exposto o seu verdadeiro pensamento, nem tampouco havia transmitido à viva voz a nenhum dos seus discípulos? Por que, então, teimar-se que a verdadeira, a genuína doutrina platônica é aquela que êle já declarara não ser a sua genuína e verdadeira doutrina?

As formas subsistentes para Platão não podem ser consideradas pelo modo primário que se tem feito, o qual revela a aderência de certos esquemas infantis, que não favorecem uma nítida

compreensão. São por demais fáceis as objecções apresentadas até hoje, e que êle mesmo já fizera à sua própria exposição. Por que conservou Platão em segredo sua verdadeira e genuína doutrina? É aqui que está um campo para pesquisas: o motivo que levou Platão a ocultar a sua genuína doutrina. E havia razões? Sim, havia e muitas. Mas isso é outra questão que não cabe aqui examinar.

Mas se há um verdadeiro temor pânico dos escolásticos em cair no *platonismo* (no que indevidamente se considerou *platonismo*), receiosos de cair no realismo extremado, tais escrúpulos são facilmente compreensíveis. Mas pode-se manter um realismo moderado, de grau mais intenso. Estamos aqui, num campo escalar, gradativo, e podem muito bem os escolásticos afirmarem que o realismo moderado, que adoptam, é de grau menor que o dos tomistas, aos quais chegam a acusar de realistas extremados.

Escreve Fuetscher (p. cit. pág. 163); "Quando consideramos o acto puramente em si, prescindindo de sua relação ao sujeito — contemplamos, por exemplo, a sabedoria puramente em si —, não descobrimos nele nenhuma marca de unicidade necessária. Dá-se somente a unidade *formal*, a unidade da forma; há apenas um objecto de meu pensamento, pois não penso várias sabedorias simultânea ou sucessivamente, mas apenas "sabedoria". É a unidade do *universale directum*, que é considerado tão só segundo a sua compreensão, prescindindo em absoluto de se se acha verificado uma ou mais vezes. Esta última é uma questão inteiramente distinta, que é mister resolvê-la separadamente. Ademais, se uma forma, por exemplo, sabedoria, existisse tal como é concebida em absoluto, considerada meramente segundo a sua quiddidade, não teríamos senão um universal transportado à realidade, o qual, como existente seria numericamente este, mas de um modo contingente e não necessário, e, portanto, não seria necessariamente único. Sob qualquer aspecto, estaria indeterminado; e, pela mesma razão, esta hipótese é em si impossível".

Repelem assim os escolásticos que o *acto como tal* seja infinito e único. A sabedoria como tal nada nos diz de infinitude e unidade, mas prescinde de ambas inteiramente.

DA UNIDADE DO ACTO

Afirmam os tomistas, e com êles muitos escolásticos, que de dois entes em acto não se pode realizar um ser *simpliciter*, ou seja *unum per se* (uma unidade hólica). Para que surja *unum per se* é mister que os elementos componentes guardem relação mútua de acto e potência, de modo que a potência seja *pura* potência e o acto tanto *in ordine essentiae* como *in ordine entis* seja úrtico.

Aceita o escotismo e esforça-se em prová-lo que de vários entes em acto possa surgir um ente *unum per se* (um holos), e não apenas *unum per accidens*, como o expressam os tomistas.

A unidade de um monte de pedras é um ente uno por accidente (*plethos*), não, porém, a unidade que surge num corpo vivo. Não se dá apenas uma união de acção de duas ou mais causas parciais em si independentes, embora perfeitamente coordenadas, como quatro cavalos ao puxarem um coche, que seria um exemplo adequado, mas há casos em que as causas componentes, e em acto, constituem uma nova unidade, que é *unum per se*. Ou seja, admite o tomista que as partes componentes estão numa relação de potência ao acto da totalidade, enquanto o escotismo afirma a actualidade das partes (em certos casos), formando uma nova unidade, o que chamamos na filosofia concreta de *tensão*. O escotismo admite a realidade tensional do *unum per se*, composto de unidade em acto, componentes da totalidade (um *holos*), enquanto o tomismo afirma que essas partes estão numa relação, e apenas, de potência para com o acto (um *plethos*).

Como esta tese exige o exame do conceito da matéria e da problemática que ela implica, bem como do exame do tema ten-

sional, que é de magna importância para os actuais estudos, como mostraremos e o provamos em nosso "Teoria Geral das Tensões", passaremos, no volume respectivo, a examinar a matéria que se refere a este axioma tomista sob outras perspectivas, que a *filosofia concreta* permite construir e sobre as quais trataremos, ainda nesta obra, no exame dialéctico concreto final que faremos sobre o acto e a potência, embora não esgotando, ainda, as possibilidades que a nossa posição filosófica oferece e permite realizar.

PASSAGEM DA POTÊNCIA AO ACTO

O axioma tomista que se refere a esta parte, e sobre o qual se funda toda a teoria da passagem da potência ao acto, é o que é claramente enunciado do seguinte modo: *quidquid movetur, ab alio movetur*, ou seja, *nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens in actu*.

A validade de tal axioma é matéria pacífica na escolástica e em toda a filosofia positiva. Contudo, surgem alguns problemas e algumas dificuldades, e de grande importância, que tem dividido as opiniões dos diversos autores, sobretudo separado tomistas, neo-tomistas, neo-escolásticos e suarezistas em campos opostos.

De antemão é preciso considerar que o axioma ao estabelecer que "se algo é movido é movido por outro" afirma uma relação de acto e potência; ou seja, de algo em potência que, para passar para o acto da moção, exige outro em acto que o mova. Nesse caso, alguns escolásticos concluíram, para, segundo eles, não cair em contradição, admitir que o agente que move é extrínseco ao móvel. Como aqui se "o que é movido por móvel e como movimento" está tomado no sentido apenas de movimento local, de transladação de um móvel, concluiu-se que todo móvel implica um agente exterior a êle para que se realize o movimento, que lhe é próprio. Neste caso, o acto que o move é extrínseco ao móvel que se comporta em relação ao primeiro na proporção de potência para o acto.

Deu-se a êsse movimento o nome de *movimento violento*, pois não procede êle de uma forma íntinseca ao móvel, mas é

efeito de uma causa externa, como se pode exemplificar pela queda dos corpos, movidos pela atracção, que é extrínseca aos mesmos.

É mister, porém, considerar que a potência pode ser *activa* ou *passiva*.

Quanto à potência passiva, estão toços de acôrdo que é imprescindível um agente externo à mesma que a actualize. Contudo, quanto à potência activa, a divergência é inevitável.

Para a neo-escolástica, ao interpretar o axioma de Tomás de Aquino, é imprescindível a causa *cooperadora*; ou seja, um *motor* que, em união com a potência, constitui a causa eficiente total do acto. E essa interpretação se refere tanto à potência passiva como à activa. Exige essa interpretação o concurso simultâneo (*concursum simultaneum*), que não se afirma que seja imediatamente Deus, mas que, pelo menos, afinal, será Deus, pois ao recorrer-se a série dos "motores", ter-se-á de alcançar finalmente, o *motor imóvel*, já que não se pode ir ao infinito

Não se afirma que Deus coopere imediatamente com êsses motores, mas que a princípio é inevitável a sua actuação. Contudo, para outros tomistas, essa cooperação é imediata, pois, sem ela, seria impossível qualquer movimento.

As diversas interpretações proclamam-se tomistas e afirmam que expressam genuinamente o pensamento de Tomás de Aquino.

Sabe-se que entre as cinco vias do aquinatense para provar a existência de Deus, êste axioma tem um papel importante. Sabe-se, também, como já examinamos em nossos livros, que Suarez não considerou êste argumento como eficaz, apresentando-lhe algumas objecções, sobretudo ao trata: do *actus virtualis*, que mereceu críticas contundentes, sobretudo dos neo-tomistas.

Contudo, afirmava Suarez que Tomás de Aquino aceitava que uma potência activa poderia passar *por si* mesma ao acto, sem necessidade, portanto, de uma *praemotio physica*, que era admitida como imprescindível por aquêles, e que os suarezistas consideram como negada pelo aquinatense.

Em primeiro lugar, é conveniente notar que quando Tomás de Aquino fala em movimento não se refere apenas ao movimento local, já que o termo é usado por ele no sentido genérico de *moção*, incluindo, assim, tôda e qualquer mutação, quer substancial, quer accidental.

Para tais autores, admitia o aquinatense o movimento natural que brota *espontaneamente* da forma intrínseca do objecto, e que o trânsito da potência ao seu acto se efectua por si mesmo, se não existe impedimento externo, o que negaria o ponto capital da teoria dos neo-escolásticos, que afirma em todo movimento a violência. Para tal concepção, Deus não move nada pela violência, e sobretudo a vontade livre, mas tudo o faz pela própria naturalidade. O movimento natural da vontade, o *motus voluntarius*, brota espontaneamente da forma da vontade, como disposição natural ao bem. Não se nega influências externas, mas apenas não se admite apenas estas. Na linguagem da dialéctica concreta se dizia que os factores extrínsecos não são os únicos a actuarem na acção de um determinado ser, mas, sim, esta decorre da cooperação dos factores intrínsecos e extrínsecos (emergentes e predisponentes), em que êstes últimos têm mais o papel de apresentar *motivos* para a actuação daqueles e mesmo, quando se dá uma actuação directa dêstes é ela proporcionada aos primeiros, pois a sua acção se dá na proporção da natureza dos primeiros.

A vontade é movida ao bem por uma emergência natural, a qual lhe foi conferida por Deus. É o que afirma claramente Tomás de Aquino.

Não negam os suarezistas a validade do axioma tomista, mas os reparos que fazem referem-se mais a particularidades na interpretação do que se chama a *potência primeira* (a passiva) e a *potência segunda* (a activa), quanto ao *actus virtualis* e o *actus formalis* e, sobretudo, à maneira como foi interpretado o axioma.

Partamos do seguinte: nada pode ser causa adequada de um efeito se não contém em si, ao menos *eminenter* ou *formaliter-eminenter* a perfeição do efeito. Comentando os argumentos suarezistas, escreve Fuetscher, na obra citada, pág. 289: "Assim, pois, a causa e o efeito têm de pertencer à *mesma ordem de per-*

feição. Sem dúvida que é compatível com isto certa amplitude, como o insinua o facto de certa evolução moderada. A evolução mantém-se por força dentro de certos limites, que podem servir como indicadores de onde começa uma ordem essencialmente superior ou diferença específica. Pois bem: dentro de uns limites determinados pode haver graus diversos. Por que um princípio vital não poderia ser capa; acomodando-se às circunstâncias mais ou menos favoráveis que a rodeiam, de desenvolver em graus diversos sua própria perfeição específica, graus que se mantenham dentro de um limite superior e de outro inferior?"

Estamos aqui em face do *maximum* e do *minimum* do *arithmós*: pitagórico, do *arithmós eidetikós*, que é a expressão arithmológica do *logos* (da forma) de alguma coisa, cujo aspecto examinaremos mais adiante. Desenvolve-se um germe, e torna-se uma planta perfeita, mas uma planta determinada, de determinada espécie, e não um animal. O que é de notar, porém, é que a semente conserva com respeito à planta, a relação de potência ao acto, de disposição e desenvolvimento.

Dizem os suarezistas, neste caso, que a semente é, de certo modo, uma determinada planta, porém não formalmente nem eminentemente nem tampouco formalmente-eminente. A semente não é um equivalente completo da planta. Mas uma determinada semente sempre será, de certo modo, um equivalente de uma determinada planta, e quanto ao que se refere à planta determinada não se poderá dizer tal de qualquer semente, mas de uma semente da mesma classe de perfeição específica da planta, e que contenha em si formalmente tal classe de *perfeição*. Há, apenas, distintos *modos de ser*, de achar-se tal perfeição específica na semente e na planta, mantendo êsses *modos de ser* uma relação mútua de acto e potência, de disposição e evolução.

Assim uma colheita equivale à semente e as condições extrínsecas asseguradas, que permitirão a messe. A evolução dá-se da semente à planta, assim como do jovem inteligente surge o sábio. O pensamento suarezista afirma que a evolução não é uma possibilidade qualquer, mas a que se dá condicionada por algo emergente, o *actus virtualis*. Essa mutação e movimento não consis-

tem na aquisição de uma nova *essência específica*, o que seria passar de uma potência passiva ao seu acto, mas na mudança de um modo de ser da essência específica a outro distinto, por exemplo, na passagem do *actus virtualis* ao *actus formalis*.

A tese neo-tomista de que a passagem da potência ao acto exige uma causa extrínseca é aceita, pelos suarezistas quanto à potência passiva, não, porém, quanto à potência activa, além de alegarem aquêles que os neo-tomistas e neo-escolásticos não provam tal afirmativa de modo apodítico. Assim escreve Fuetscher: "As razões que se apresentam não são convincentes. . . . É verdade que a potência se aperfeiçoa pela acção específica, como evidenciam os exemplos anteriores. A relação de imperfeito a perfeito se refere unicamente aos distintos *modos de ser* de uma mesma perfeição, e não à sua simples ausência ou presença. Pois bem: a mudança do modo de ser virtual ao modo de ser formal exigirá uma causa extrínseca, imediatamente cooperadora, ou, mais ainda, premotora, se a potência activa como tal não puder ela realizar apenas êste trânsito. E com isto nos encontramos ante a encruzilhada na qual se separam radicalmente as distintas sentenças. Como o modo de ser virtual e o modo de ser formal guardam entre si relação mútua de potência e acto, já se cumpre a condição de possibilidade do "movimento". Pode-se evitar, ademais, a contradição de que o princípio activo seja ao mesmo tempo potência e acto a respeito da mesma perfeição.

É verdade que a *perfeição específica* há de conter-se formalmente no *actus virtualis*. Mas o "movimento" não vai do não-ter essa perfeição específica a tê-la, como se a semente de uma maçã se convertesse numa semente de noz; o movimento vai do *modo de ser virtual* (semente de noz) ao modo de ser formal (nogueira) de uma mesma perfeição específica, modos que guardam entre si a relação de acto e potência. Se o *actus virtualis* contivesse em si *formalmente* não só a perfeição específica, mas também o modo de ser ulterior, então, sim, haveria contradição e seria impossível o "movimento" no modo formal do ser. Pois bem: a necessidade de que a perfeição do efeito se contenha formalmente na causa

adequada brota precisamente da concepção contrária, e, por tanto, o cargo de contradição se torna contra ela mesma.

O movimento só é possível como trânsito do *actus virtualis* ao *actus formalis*, não do *actus formalis* ao *actus formalis*, pois só o primeiros guardam entre si a relação de potência e acto. Que para êste trânsito, ademais da potência activa, se requiera uma causa extrínseca que concorra imediatamente, não se prova, desde logo, objectando contradição no caso contrário. Menos convincente é ainda a prova tão usada da contingência. Sem dúvida, o ente contingente não é a razão adequada de sua própria existência. Foi criado por Deus em último termo e necessita de uma contínua conservação; e por isso não pode ser tampouco a razão adequada do ser de outra coisa, no sentido de que fôra completamente independente de Deus em sua actividade. Tudo isto é certo. Quando se afirma, interpretando o axioma, no sentido em o que o faz São Tomás, que o princípio activo é a causa adequada do trânsito da potência ao acto, não se segue que dito princípio seja independente de Deus, nem de múltiplas condições extrínsecas. O trânsito "adequado" tem, aqui, o sentido restrito de que não parece estritamente demonstrável que seja necessária uma causa imediatamente cooperadora, nem muito menos promotora. Esta causa, dizemos, não é demonstrável por êste axioma." (o. cit. págs. 292/293).

Para os suarezistas, a doutrina apoiada por Tomás de Aquino e Suarez é a do trânsito espontâneo do *actus virtualis* ao *actus formalis*, ou na linguagem da filosofia concreta da virtualidade da emergência à actualidade da forma. É acto enquanto contém em si formalmente a essência específica da perfeição que há de adquirir e é potência em relação ao modo de ser que tem essa perfeição como *terminus ad quem*.

A afirmativa da actualidade na emergência não nega a acção cooperadora e sustentadora do Ser Supremo, não como uma causa abaixo das causas, mas como uma causa acima de tôdas, que mantém em sua existência e em sua actividade as causas criadas que actuam no ser finito.

Em linha gerais esta é a crítica que fazem os suarezistas à interpretação dos neo-tomistas e neo-escolásticos ao axioma de Tomás de Aquino, cuja validade é apodítica, não, porém, na maneira como é interpretada por aquêles seguidores da doutrina do aquinatense.

A tese suarezista adequada sobre a causa eficiente pode ser enunciada do seguinte modo: a causa eficiente adequadamente considerada contém virtualmente o efeito e também o contém ou *formalmente* ou *eminentemente*, o qual produz por acção realmente distinta do agente e do efeito.

Diz-se *causalidade* da causa eficiente a pela qual a causa eficiente é formalmente constituída causa eficiente.

Virtualidade é a capacidade de influir o ser ao efeito. Pode ser a actividade ou a potência activa ou o princípio da acção, como também a fecundidade da causa.

1) *virtualmente*, uma coisa pode conter outra: se tem a virtude para produzi-la;

2) *numèricamente*, se contém a própria entidade individual da coisa, como a fonte que contém a água;

3) *formalmente*, se não a contém segundo a sua entidade individual, mas segundo a mesma natureza, espécie ou razão, assim como o fogo contém o calor, o pai contém a natureza do filho;

4) *eminentemente*, se o contém não segundo a sua entidade individual, nem segundo a mesma natureza ou espécie, mas de outro modo, como os seguintes: a) conter a perfeição, sem as imperfeições que lhe são naturalmente adstrictas; b) poder produzir por si os mesmos efeitos, os quais, com tal perfeição, já os contém; c) poder produzir o efeito e dar-lhes a perfeição que lhes pertence naturalmente.

Acção é o exercício da virtude da causa eficiente. É a última determinação formal da virtude activa como causado o efeito e o próprio efeito como êle flui da causa.

Pode uma acção ser *imaneute*, quando procede de intrínseco a intrínseco, e ser *transeunte (transitiva)*, quando se dirige de intrínseco para extrínseco. Assim a acção vital é imaneute.

A acção transeunte pode ser *accidental*, como vemos no aumento e na diminuição, que são mutações da quantidade; ou na alteração, que é uma mutação da qualidade, e também o movimento local; pode ser substancial, também chamada própria, quando há dois termos, *a quo* e *ad quem* positivos, consistente na transformação ou mutação da forma *manente* à matéria, e transubstanciação, que é a mutação de toda a substância, incluindo os accidentes.

Diz-se que a acção transitiva é impròpriamente dita, quando há apenas um termo positivo, como é a criação que carece de *terminus a quo*, de um termo de partida, pois é a produção da coisa de seu próprio nada subjectivo e a aniquilação (*annihilatio*) que carece de *terminus ad quem*, de termo final, pois é a redução da coisa ao *nihilum sui et subjecti*, ao nada subjectivo de si mesma, como tivemos oportunidade de examinar em "O Homem perante o Infinito" e na "Filosofia Concreta".

Ora, como vimos, a tese suareziana entra em opposição à maneira de considerar o axioma de Tomás de Aquino pelos neotomistas e neo-escolásticos.

A tese é demonstrada pelos suarezianos pelos seguintes argumentos que passamos a sintetizar:

A causa eficiente adequadamente tomada contém virtualmente, e ainda formalmente ou eminentemente, a perfeição do efeito.

PROVA-SE: a) *contém virtualmente*:

conter virtualmente alguma perfeição é ter a potência ou virtude para produzi-la. A causa eficiente evidentemente a contém.

b) *contém formalmente*:

para que alguma coisa tenha a virtude de produzir alguma perfeição é mister que: 1) que contenha em si segundo razão ou conceito tal perfeição; 2) segundo a ordem das eminências e da capacidade. Se não acontecesse tal não haveria razão suficiente de tal virtude e, ademais, nenhuma coisa pode dar o que não tem. Se a causa eficiente tem a virtude de produzir um determinado efeito, deve contê-lo formalmente ou imanentemente.

Ademais, o efeito não pode superar a causa tomada adequadamente, pois não teria razão suficiente para que se desse como tal. Se a causa eficiente, tomada adequadamente, não contém ou formalmente ou eminentemente o efeito, êste superaria a causa, o que seria absurdo.

Segue-se, daí, uma série de postulados já demonstrados pela Filosofia Concreta, que são teses que se coadunam perfeitamente com esta parte da demonstração suareziana. Tais são:

1) O agente actua semelhantemente a si mesmo, porque ao efeito é comunicado algo da perfeição da causa. É a base da doutrina participação, já por nós estudada.

2) Nem sempre o que é causa da causa é causa do causado, pois o pai que é causa do filho não é causa dos actos que o filho possa praticar.

3) De modo algum o efeito supera a causa.

A segunda parte final da tese suareziana afirma que a causa produz o efeito pela acção realmente distinta do agente e do efeito, e é idêntica ao influxo da mesma causa no efeito do qual é êle produzido.

Provam do seguinte modo:

a) *Por acção realmente distinta do agente*: aquilo sem o qual algo pode realmente existir realmente se distingue daquele. Sem as acções, o agente poderia existir, pois muitas vêzes êle não realiza as acções que poderia realizar.

b) *Por acção realmente distinta do efeito*: o que é extinto, enquanto outro, persevera no ser, distingue-se realmente daquele. Produzido o efeito, extingue-se a acção, enquanto aquêle persevera como existente. Portanto, a acção realmente se distingue do efeito.

c) *Por acção idêntica do influxo da causa no efeito, pelo qual é êle produzido*: é, em suma, a comunicação do seu ser, que é virtualmente contido na causa, do efeito que é produzido. Essa comunicação se dá pelo fluir do ser da causa no efeito, não por emanção ou por separação, mas por *efectuação*. Portanto, a acção consiste no fluxo proveniente da causa, pelo qual o efeito é produzido.

ANÁLISE DIALÉCTICO-CONCRETA DE ACTO E POTÊNCIA

Necessariamente, a afirmação precede ontologicamente à negação.

Negação indica recusa de alguma coisa positiva, afirmada, portanto. Onde há negação, há afirmação de uma recusa; consequentemente, a negação implica, necessariamente, a afirmação. Decorre daí, necessariamente, que a negação não pode ontologicamente preceder a afirmação, mas seguir-se-lhe-á, pois negar-se nada, é nada negar.

Ao acto afirma-se, além da presença, o exercício de alguma coisa que é, o verter-se do ser sobre si mesmo, a tensão pura. A potência diz-se do que ainda não é no pleno exercício de si mesmo, mas que é apto a alcançar esse exercício, ou por si mesmo ou por determinação de outro. A divisão entre potência activa e potência passiva decorre, ontologicamente, da clareza dos conceitos acima expostos.

O que já tem em si o poder de exercer determinado modo de ser diz-se que tem a *potência activa* para realizá-lo. O que tem em si a aptidão para sofrer determinações diz-se *potência passiva*.

Em *lato senso*, potência activa é a aptidão do ser em exercitar-se como tal, em verter-se sobre si mesmo no acto de ser.

Para que um ser exerça determinado modo de ser é mister que seja apto a tal. Essa aptidão implica algo já afirmado, presente no ser. A potência activa, portanto, implica a virtualidade. Um ser não realiza o que para o qual não tem aptidão, porque, como já foi demonstrado apoditicamente, nenhum ser pode dar o que não tem, nem o efeito pode superar as suas causas.

Decorre ontologicamente, e de modo necessário, que a potência activa implica virtualidade, portanto um poder em acto, já capaz de realizar determinações em acto, no pleno exercício de si mesmas.

A potência passiva afirma a aptidão de sofrer determinações. Mais tais determinações devem ser proporcionadas à natureza da coisa, pois, do contrário, um ser sofreria determinações desproporcionadas à sua natureza, o que seria sobrenatural.

A afirmação da potência passiva absoluta em si mesma, sem qualquer sustentáculo em acto seria a postulação do mero nada, do *nihilum*, já refutado. A potência passiva absoluta é, conseqüentemente, absurda; é apenas um ente de razão sem fundamento *in re*. A afirmação da potência passiva absoluta seria a postulação do *nihilum*, já refutado.

Como a negação de per si não pode ser postulada, senão em função da afirmação, também a potência passiva não pode ser postulada senão em função de algo em acto, pois ao invés seria a postulação da potência passiva absoluta, o *nihilum*, em suma.

Só se pode postular a potência passiva relativa, cuja afirmação implica necessariamente o acto. Contudo, a afirmação do acto não implica a potência passiva. Neste caso, há uma correlação não mútua.

Tanto a potência passiva relativa como a potência activa implica, necessariamente, o acto. Onde há potência de qualquer espécie, há acto, conseqüentemente.

Diz-se que há distinção real entre dois seres quando o desaparecimento de um não implicar necessariamente o desaparecimento do outro. Sem o acto é impossível qualquer potência, mas sem a potência não é impossível qualquer acto, pois, desaparecida a potência não desaparece o acto. Quanto à potência passiva é ontologicamente verdadeiro; quanto à potência activa, não, porque o que é em acto necessariamente *pode*.

Poder é aptidão a realizar e o acto realiza algo pelo menos tensionalmente a si mesmo, que se afirma plenamente. Portanto, onde há acto, há uma potência activa, necessariamente.

Neste caso, entre a potência passiva e o acto há uma distinção real-real.

Há distinção real-real entre a potência activa e o acto? Evidentemente, não, porque desaparecendo o acto desaparece a sua potência activa; desaparecendo esta, o acto não permaneceria.

Verifica-se aqui que a distinção entre potência activa e potência passiva permite responder de modo diferente a pergunta sobre a distinção real-real entre acto e potência. Esta distinção pode perfeitamente explicar as razões da potência entre tomistas, escotistas e suarezistas, porque quando uns afirmam a distinção real-real, fundam-se na potência passiva, e quando outros afirmam a improcedência de tal distinção, fundam-se na potência activa.

Mas, em que consiste a potência passiva?

Consistindo ela na capacidade de receber determinações, é mister esclarecer o significado de *determinação*.

Etimologicamente, significa acção de *de-terminar*, dar termos, fronteiras. O conceito de limite (*limitatio*-limitação) implica uma negação, pois ao limitar-se uma coisa afirma-se também o que não é ela, ao afirmar-se até onde ela é o que ela é.

A limitação implica a negação, a ausência de algo positivo não incluído na coisa de que se trata. A determinação em lato senso é empregada para indicar a fixação de fronteiras, caracterizar nitidamente alguma coisa. Neste sentido, implica distinção, individuação, precisão (*praecisio*). Ao determinar-se algo, ou melhor, ao ser algo determinado, afirma-se que algo está precisado, delineado, marcado, separado, distinto. Assim quando se diz que a potência recebe determinações, diz-se que ela recebe uma precisão, uma nitidez, uma individualização por fronteiras, mas uma limitação já implica em um corte, um limite, em ulterior não ser dela. Por isso deve-se distinguir *limitação* de *determinação*, pois se a primeira restringe a coisa no seu ser, a segunda apenas a restringe no seu conhecer. Determinar não é limitar, mas limitar é determinar.

O que alguma coisa pode ser é uma determinação ainda não realizada. A actualização de algo (no acto de actualizar-se)

implica uma potência que se determinou. Ora, como já demonstramos, o que é potencial, enquanto potência, pode ser contraditório, porque é o que pode actualizar-se, ou não actualizar-se. Ademais as possibilidades de uma coisa podem ser, enquanto potencial, contraditórias.

A potência activa implica o que pode ser actualizado. Ora, o que pode ser actualizado é algo que ainda não é em acto. Quando nos referimos à potência activa de alguma coisa, afirmamos algo em acto capaz de realizar uma acção. Mas a acção é uma modal do que é realizado, porque o agente actua, age e realiza uma acção no actuado.

A potência activa é a de um agente, enquanto agente. Não se pode falar da potência activa de uma potência passiva, porque não teria senso. Só um agente em acto poderia ter uma potência activa, uma capacidade de fazer. Os agentes finitos são tais porque não são ser em plenitude. Algo lhes falta, de algo positivo carecem, porque se o de que carecessem fôsse nada, de nada careceriam.

Todo agente finito afirma a si mesmo, que é também a afirmação de que é outro que outro de algo positivo, que é o que é, e não é o que não é. O agente finito actua sobre algo actuável, ou sobre o actuável de algo já em acto, da potência passiva de algo que já é em acto. O agente infinito (que é o Ser Supremo) não é algo positivo, que não é algo que é positivo, outro que ele, porque não há positivo fora da sua eminência, não contido em sua eminência. Seu actuar não se realiza sobre outro fora d'ele nem sobre si mesmo, porque não é passivo de modo algum, como o provamos em "Filosofia Concreta". Seu actuar é criador. E em que consiste esse criar? Consiste em dar ser a uma possibilidade contida em sua eminência: ao determinar determina o determinável. A análise noológica distingue aqui determinar, determinável e determinado. Separa-os abissalmente como o faz o racionalismo. Mas, na verdade, é a infinita capacidade de actuar que ao fazer faz o que é feito, pois o fazer do ser infinito é realizar o ser feito, como mostramos na mesma obra.

Podemos, agora, procurar saber o em que consiste a potência passiva.

Ora, a potência passiva é de algum ser em acto, é a potência de um ser em acto, caso a tomemos *physice* (ou seja, fisicamente). Tomada precisamente (*praecisive*) ela, como esquema eidético-noético, é considerada independentemente do acto que a tem. Fisicamente, portanto, a potência passiva é de um ser em acto; ou seja, é a aptidão de um ser finito em acto em receber novas determinações.

Como demonstramos já, nenhum ser finito em acto é puro acto, mas misto de actualidade e de potencialidade, porque não é um ser pleno, nem em sua espécie, nem em sua espécie especialíssima, que é a sua individualidade, pois enquanto é o que é em sua heceitas (*haecceitas*) não é tudo quanto pode ser, porque há positivities que não se incluem actualmente em sua actualidade. Dessas positivities, temos de considerar as que lhe são proporcionadas à natureza que possui, e as que lhe são desproporcionadas. As primeiras são aquelas cuja actualização postulada não implica contradição, porque correspondem aos possíveis da sua natureza. As desproporcionadas são aquelas que ultrapassam as possibilidades de sua natureza, e lhe seriam contraditórias em certo sentido. A actualização de tais determinações não poderiam decorrer da natureza do ser em acto.

Convém não esquecer que todo ente finito caracteriza-se pelo que é em sua natureza, que inclui a sua forma e a sua matéria, o que constitui a sua *emergência* e o que constitui a sua *predisponência*, que lhe é extrínseco, mas sem o qual o ente finito não pode acontecer. A predisponência actual sobre o ser finito proporcionadamente à natureza deste, ora como causa eficiente, ora como causa permissiva, etc. O que constitui a sua emergência é em acto e pode actualmente certas determinações que decorrem do seu desenvolvimento normal. Estas constituem a *virtualidade* do referido ente. A actualização das determinações proporcionais a essa virtualidade pode depender da actuação ou não dos factores predisponentes.

Vê-se, claramente, que considerando dêste modo como o faz a filosofia concreta, a doutrina do *actus virtualis* dos suarezistas é perfeitamente justificada e não há necessidade de afirmar-se çê modo universal a *praemotio physica* dos neo-escolâsticos e dos neo-tomistas, pois o ímpeto espontâneo, que leva à actualização de certas determinações, está compreendida dentro da natureza da emergência do *ontos* finito.

Neste caso, pode-se estabelecer que as determinações relativas à potência actual podem ser actualizadas pelo ímpeto espontâneo, desde que, predisponentemente, não haja opposição invençível. As determinações relativas à potência passiva não possuem virtualidade capaz de tornarem-se actuais, sem a actuação de uma causa eficiente extrínseca às mesmas, embora pertencentes à mesma individualidade ôntica.

Assim, a polêmica, aparentemente insolúvel, encontra uma solução justa e racional, bem fundada na própria experiência. E ademais decorre essa solução apoditicamente da própria estrutura dos elementos que são conceituados como fizemos acima.

A potência activa decorre apoditicamente da actualidade ôntica, porque o *ontos* actual *pode actualmente*, já que a própria actualidade ôntica é a expressão do poder.

A potência passiva decorre apoditicamente da determinabilidade do ser finito, que não é tudo quanto pode ser, nem especialissima nem especialissimamente.

Resta, pois, solucionar, dentro das normas da filosofia concreta, os seguintes problemas que surgem do exame do acto e potência:

- 1) qual a distinção entre acto e potência?
- 2) qual a natureza de acto e de potência?
- 3) qual o grau de limitação do acto pela potência?
- 4) qual o grau de limitação da potência pelo acto?
- 5) qual o grau de individualidade do acto (sua unidade)?
- 6) qual a solução da passagem da potência para o acto?
- 7) É conveniente ou não a estabelecimento de novos têrmos

para expressar outros conceitos que possam surgir da análise dessa polaridade?

Em linhas gerais, a solução a esses sete problemas já está inclusa na análise prévia que fizemos. Contudo, há outras providências que teremos de tomar, que facilitarão melhor clareza e darão maior força às nossas argumentações até alcançarmos a apoditicidade desejada, sem a qual não atingiremos a meta pretendida.

A DISTINÇÃO ENTRE ACTO E POTÊNCIA

É impossível à potência passiva dar-se independentemente do acto, porque significa apenas a determinabilidade. Ora, determinar é realizar, simultaneamente, uma negação, porque implica a recepção de fronteiras, dentro das quais está o actualizado, e fora dos quais estão as positivities não actualizadas no *ontos*. A potência passiva, sendo apenas a aptidão de um *ontos* finito em acto em receber determinações, inclui, necessariamente, a capacidade de actualizar-se determinadamente, excluindo as positivities outras. Quando Spinoza afirmava que *omnia determinatio est negatio* alcançava a um dos aspectos da determinação, porque o afirmado por ela recusa tudo o mais que dela se exclui. Portanto, a determinabilidade do *ontos* não é em si nada, mas apenas a aptidão acima descrita. Conseqüentemente, a potência passiva não é um ser com *perseitas*, nem actual nem possivelmente.

Dar, como querem alguns, à potência passiva uma certa actualidade é confundi-la com o acto, com a tensão pura do acto. Como demonstramos na "Filosofia Concreta", a potência, tomada como tal, não é um *ontos*, mas um princípio do *ontos*. Se pudesse dar-se ela separadamente do acto, a distinção real (na nossa terminologia: real-real) estaria justificada. Mas, ontologicamente, tal é impossível, como decorrência das análises já realizadas. A distinção, que cabe aqui, é apenas a real-formal, segundo a nossa maneira de classificar as distinções. Passemos a examinar agora a crítica feita à posição escotista para, depois, apresentar nossas críticas.

SÍNTESE DA CRÍTICA DOS ADVERSÁRIOS DA POSIÇÃO ESCOTISTA

Em síntese, toda argumentação dos que negam a distinção formal escotista cinge-se aos seguintes raciocínios;

São inadmissíveis tais formalidades, pois admiti-las seria admitir realidades, que não são nem conceitos nem coisas. Neste caso, por-se-iam, além da ordem física e da ordem lógica, uma outra ordem. Ou existem as coisas que constituem o complexo da realidade *extra-mentis*, ou existem elas apenas na mente. O que não pertence nem à realidade física nem à representação das coisas deve constituir uma nova ordem, que não é nem uma nem outra. Ninguém admite outra ordem, senão aquelas; a física e a lógica. Essas duas ordens são as únicas, pois uma indica o que existe, e a outra o que é conhecido. Não se pode dizer que tal ordem é metafísica, com se fôsse outra daquelas, porque não é um terceiro entre aquelas ordens, pois o que chamamos de metafísico, de supra-sensível, ou é real fora da mente, ou é determinável segundo categorias dos predicamentos, e neste caso é apenas lógico.

Estes são os argumentos para demonstrar que as formalidades, no sentido escotista, não são um *medium* entre *realitas* e *conceptus*.

Tais argumentos, usados contra a posição escotista, já foram respondidos por esta escola, e nós já fizemos a síntese dessas respostas em nossas obras, onde estudamos o tema.

Ademais, prosseguem os objectores, que a *distinção formal ex natura rei* não tem fundamento, porque toda distinção, que não é apenas na mente, é uma distinção real. Admitem os escotistas que a distinção formal se dá com antecedência da mente (pois é *ex natura rei*). Ora, todos os escolásticos admitem que entre as formalidades não se dá distinção real. Toda distinção actual é uma distinção real. Se a que se dá entre as formalidades é actual, temos, então, uma distinção real. As formalidades que existem com antecedência e fora da mente serão reais. Se não são reais, poderíamos dizer que são *a parte rei* e ao mesmo tempo não são,

o que repugna. Portanto, tôda distinção actual é uma distinção real.

Acusam os escotistas tais argumentos de muito fáceis, e de darem pouco trabalho. E perguntam aos tomistas se julgam que os escotistas não pensaram acaso nessa disjunção: ou uma coisa existe: (ou se dá) apenas na mente ou também (ou apenas) fora da mente. Ora, tôda a divergência surge da conceituação do termo *real*, como muito bem salientou Fuetscher. A verdade é que os tomistas tomam *real*, na expressão *distinção real*, como algo que, pelo menos, pode dar-se *separadamente*. Em suma, há distinção real entre dois termos, quando um, pelo menos, pode dar-se separada e independentemente do outro. Nesse sentido, há distinção real entre acto e potência. Mas essa *separabilidade* pode ser metafísica ou física. Se é metafísica, estão escotistas e suarezistas de acôrdo com os tomistas; se é real-física, então os dois primeiros grupos não concordam com os tomistas.

O principal argumento dos escotistas em defeza da sua posição consiste, como vimos, no afirmarem que a não aceitação da mesma conduz à não aceitação da distinção *real* das formalidades (real-metafísica e não física) e levará, inevitavelmente, à negação de qualquer realismo das formas, mesmo o mais moderado, que é, contudo, fundamental e aceito por tôda a escolástica. A não aceitação da sua posição colocaria inevitavelmente o tomismo no nominalismo ou, pelo menos, em contradição.

Por que surgiram essas dúvidas entre doutrinas tão poderosas da escolástica? Ora, sabemos que, onde os homens divergem em temas culturais, é porque, pelo menos, há algum êrro em uma das partes ou em tôdas. Onde o conhecimento é preciso e seguro não pode haver divergências, porque a verdade é uma só, pois do contrário negaríamos o princípio de não-contradição.

Portanto, deve haver aí um êrro qualquer que permite a divergência e pode êsse consistir até numa divergência de conceituação, que leve combatentes irmãos a roteiros diferentes.

Vejamos se nos é possível encontrar êsse ponto por meio

da nossa dialéctica, que permita conciliar combatentes opostos, e se tudo não surge de um mal-entendido.

CRÍTICA DIALÉCTICO-CONCRETA

Dentro da filosofia concreta sabemos que a separação entre as coisas não pode ser abissal já que não há rupturas no ser nem intercalações do nada absoluto entre os entes. Conseqüentemente, a separação que possa haver entre as coisas de estruturas diferentes não será jamais absoluta, mas apenas relativa à espécie de estrutura das coisas, que são consideradas. Este é postulado fundamental para a análise que iremos fazer, cuja teticidade já foi apocriticamente demonstrada.

Diz-se que duas coisas distinguem-se entre si quando não são elas idênticas. A distinção é a negação da identidade ou a negabilidade de um do outro, ou a capacidade de verificação de uma proposição negativa de um de outro, em relação a outro. Há perfeita concordância universal quanto ao conceito de distinção. Se alguma coisa podemos predicar de um que não podemos predicar de outro (já que a distinção é fundamentalmente *dual*), há distinção (*dis-tangere*) um do outro. Se temos dois entes de estrutura específica igual, os quais especificamente se identificam (porque podemos predicar-lhes a mesma espécie), mas que ademais são ainda fisicamente iguais (como duas moedas metálicas da mesma fabricação), poderia dizer que como moedas metálicas do mesmo valor e significado são idênticas, diríamos, porém, que são *numèricamente* distintas, pois, como tal, uma é uma e outra, outra; uma e duas. Teríamos, assim, um exemplo de distinção numérica.

Não podemos dizer, contudo, que acto e potência são apenas distintos numèricamente, pois apresentam ainda outros predicados que afirmam distinção. Mas esses predicados que enunciarmos são algo que realmente se referem ao que *está* na coisa, ou apenas a algo que *está na nossa mente*, e não realmente na coisa. A primeira distinção será, na linguagem dos tomistas *real*, e a segunda será *de razão*. Agora perguntaríamos: mas o que está realmente

na coisa é apenas físico ou também transfísico? Sobre o que significa físico não há divergência entre os escolásticos, mas sobre o que é transfísico, sim. Diz-se que é transfísico o que escapa ao conhecimento dos nossos sentidos, mesmo quando ampliados por instrumentos que permitam transladar à gama sensível factos físicos que a ultrapassam, como o microscópio permite ampliar e *traduzir* à faixa sensível normal extensões que normalmente a ultrapassam. Esse modo de conceber, contudo, não é o genuinamente filosófico, mas apenas o que é considerado por alguns cientistas que nunca conseguiram clarear devidamente o conceito de transfísico.

O que se diz *metafísico* não é o que apenas escapa à gama sensível dos nossos meios de conhecimento, mas o que é de espécie outra que o que constitui a esfera de realidade dos factos físicos. Como vimos, ao estudar os conceitos universais, as abstracções de terceiro grau referem-se a outra *esfera de realidade* que não a dos factos físicos, que podem ser alcançados por uma abstracção de primeiro grau, no sentido em que foi examinado.

Assim se se fala numa realidade física, pode-se falar numa realidade metafísica. Resta, então, apenas sabermos o que se entende por *realidade*.

Ora, o conceito realidade vem de *res*, daí *realis*, que significa coisa. Se permanecermos na esquemática de nossa mera experiência, esta nos oferece dados, que são as coisas da nossa experiência. Que são essas coisas da nossa experiência? São positivities, algo ao qual não podemos recusar uma predicação positiva pelo menos. Ao nada recusamos qualquer predicação positiva. Quando nos referimos ao nada relativo (nada de automóvel, aqui) nos referimos à recusa da predicação de uma positividade daqui, neste lugar. Há, aí, a recusa de uma coisa, que é positiva. Dizemos, pois, que nada de automóvel é apenas um nada relativo, mas dizemos que a presença de automóvel, aqui, é absolutamente recusada, e a essa presença determinada dizemos que é absolutamente nada, que é ainda uma maneira relativa de nos referirmos ao nada. Dizemos que não há realidade alguma

da presença de um automóvel, aqui e agora. Portanto, o conceito de realidade está sempre exigindo uma positividade. É real, pois, o que é positivo.

Resta-nos, pois, ir agora ao exame do termo *positivo*. Que se entende por positivo? Entende-se por tal o que é *entitas* pelo menos (entidade). Ora, entidade é tudo quanto ao qual não podemos predicar o nada. E como entre ser e nada não há meio termo, como tivemos oportunidade de demonstrar apoditicamente na *Filosofia Concreta*, pois menos que ser é nada e mais que nada é ser, o que, ac qual não se pode predicar o nada, é alguma coisa, é uma entidade (*entitas*).

Neste caso, tem realidade tudo quanto é de certo modo positivo, tudo quanto de certo modo podemos dizer que é uma entidade; tudo quanto ao qual não podemos predicar o nada.

Neste caso, há tantas esferas de realidade, quantas esferas genéricas às quais não podemos predicar o nada.

Não podemos predicar o nada a um facto da nossa experiência física, como esta casa, êste livro.

Mas podemos, porém, predicar o nada a Don Quixote de la Mancha, que não é um ser físico, mas ficcional? Também não. Don Quixote pertence a uma esfera de realidade outra que a esfera de realidade à qual pertence esta casa, êste livro. Esta esfera é a física, e aquela é a ficcional. Don Quixote é uma realidade ficcional como esta casa é uma realidade física. Don Quixote distingue-se, pois, de Sancho Pança, não como dois seres físicos, mas como dois seres ficcionais. Neste caso, o que distingue dois seres é o que se pode predicar de um e não do outro termo da comparação.

Se consideramos dois termos, dentro de uma esfera determinada, a distinção entre ambos será especificamente da mesma esfera. Se ao distinguirmos dois seres físicos e o que é predicável de um e não de outro é físico, a distinção é física. E como o que é distinguido é algo positivo, real, será uma distinção real-física.

Se tomamos dois t ermos do mundo f isico e buscamos o que os distingue, e o que os distingue não   f isico, mas metaf isico (não   algo que a nossa mente alcança por uma abstrac o de primeiro grau, mas de terceiro grau), então a distin o entre ambos   metafísica, porque os consideramos numa esfera outra que a física, na esfera metafísica, e a diferença será, portanto, metafísica, e será real-metafísica, se o que   distinto   algo ao qual não podemos predicar o nada.

Portanto, v e-se, aqui, se tomarmos os t ermos real e realidade no sentido em que os expusemos, a pol mica entre tomistas, escotistas e suarezistas toma outro rumo, e em vez de separá-los aproxima-os.

Vemos, desde logo, que o obstáculo estava apenas no modo de conceber a *realidade*; ou melhor, a fronteira que os separava desfaz-se desde logo.

Mas ainda mostraremos que era apenas aparente o que os separava. Senão vejamos:

Este ente aqui na mesa, esta maça,   o que   por algo pelo qual ela   o que ela  . Esse algo   o que se chama a *forma*. Essa forma pode ser considerada ou no mero sentido aristotélico, ou no pitagórico-plat nico de *logos* de proporcionalidade intr sica da coisa, do *arithmós plethos* dessa totalidade, não importa. O que importa   aceitar, e todos aceitam, que há uma ordena o intr sica das partes actuais constituintes dêste ente, pelo qual  le   o que   e não outra coisa, o que permite que lhe chamemos maça, e não pera. Há, nessa maça, uma proporcionalidade intr sica que a faz ser o que  , de sua espécie (seu *logos*, sua forma, ou sua *morph *, pouco importa). Até ai todos estão de acôrdo, Pitágoras, Platão Aristóteles e os escolásticos de tôdas as tendências. Se o que faz que êste objecto da nossa experiência seja uma maça   a lei (*logos*) de proporcionalidade intr sica, o *arithmós*, o número, pitag ricamente considerado, de sua totalidade, do seu conjunto, das partes componentes, intr secamente harmonizadas, segundo a mesma normal, como são as expressões concretas do pensamento pitagórico-plat nico, ou do meramente abstracto

de Aristóteles, o pelo qual (*quo*) a maçã é maçã, a *forma*, nada impede que todos estejam de acôrdo neste ponto: há, nesta coisa, intrinsecamente nela, algo que a constitui como forma, como há, na combinação destas linhas, que são os limites desta mesa, uma figura geométrica, que é rectangular, uma lei (*logos*), a *forma* do rectângulo, um pelo qual (*quo*) é rectângulo e não uma circunferência.

Esse *logos*, lei ou forma, se o quisermos classificar, chamaremos, todos, de tôdas as tendências, de *formalidade*. Ora, formalidade é um conceito que alcançamos por uma abstracção. A formalidade não é um ente da esfera física, mas da esfera eidética.

Se, como vimos, a distinção tem de ser tomada na esfera específica em que são tomados os termos, a distinção entre formalidades, portanto, só pode ser *formal*. E será real se fôr positiva, se não pudermos predicar-lhe o nada; será, então, *real-formal*.

Concordam todos que tais *logoi*, *formas* estão, de certo modo, nas coisas, pois o pelo qual (*quo*) esta maçã é maçã, *de certo modo* está nesta maçã. Mas o que está nela não é formalidade enquanto formalidade, mas, sim, o modo de disposição intrínseca, em suas proporcionalidades, do que constitui a coisa, o que faz que esta coisa seja maçã, a *forma in re* desta coisa, como a forma *in re* dêste rectângulo ou daquele círculo. Mas êste rectângulo é formado das linhas abstractamente consideradas, que compõem as tábuas desta mesa, que estão dispostas de um modo rectangular. E também de um modo rectangular estão as linhas daquele quadro na parede. Ambos seres reproduzem, em suas linhas, a *forma do rectângulo*, a formalidade rectangular. E se de um momento para outro, no Cosmos, desaparecessem, deixassem de existir disposições físicas, que constituem rectângulos, a forma rectangular deixaria de ser. Poderíamos predicar-lhe que é nada? Fisicamente poderíamos dizer que é nada. Mas poderíamos dizer o mesmo metafisicamente? A forma do rectângulo, a *rectangularitas*, deixaria de ser positiva? Fisicamente, não há quem discorde, mas metafisicamente deixaria de ser? Não reproduz *de certo modo* êste rectângulo, formado pelas linhas desta mesa, a *rectangulari-*

tas? Não está aí o aspecto fundamental e positivo da participação platônica (*metéxis*) e da imitação pitagórica (*mímesis*)? Não participa a figura desta mesa da rectangularidade?, perguntará um platônico. Não imita a figura desta mesa a rectangularidade? perguntará um pitagórico. E aquêlê círculo, que notamos na roda daquele carro, não participa da circularidade? Não imita a circularidade? Esta roda e esta mesa distinguem-se fisicamente, sem dúvida, e todos estão de acôrdo. Mas a rectangularidade, a circularidade e a esfericidade distinguem-se fisicamente? Não; elas distinguem-se na esfera de realidade que têm, que é metafísica. São entidades metafísicas; portanto, a sua distinção é real-metafísica.

Se desaparecessem tôdas as maçãs e tôdas as macieiras do mundo, não teria mais positividade a forma da maçã? A forma *in re*, nas maçãs, não existiria, mas a forma da maçã, como formalidade, deixaria de ser, tornar-se-ia mero nada? Seria apenas um ente *nosso* de razão? Qual o escolástico que poderia afirmar tais coisas? Todos concordariam que tal aniquilamento absoluto é impossível. A forma do mamute não deixa de ser, porque não há mais mamutes, como não deixa de ser a forma do dinosauro. E antes de se darem maçãs, a forma desta era nada? Também não. Era alguma coisa contida na eminência onnipotencial do Ser Supremo, já o demonstramos na *Filosofia Concreta*.

Ora, a formalidade não é um mero nada, é uma *entitas*, é uma *realitas*. Portanto, a distinção *real-formal* é válida. E será para todos, tomistas, escotistas e suarezistas, se todos considerarem dêste modo os conceitos que analisamos acima, e a divergência entre êles, neste ponto, então perderia a razão de ser.

Mas resta ainda um ponto de divergência: é válida a distinção formal escotista *ex natura rei*, fora da nossa mente? Não se pode reduzi-la apenas a uma distinção de *razão cum fundamento in re*, como o querem os tomistas.

Se o têrmo real fôr considerado do modo que o fizemos, e não do modo que em geral é empregado pelos tomistas, essa redução será válida. Mas, note-se, por sua vez, a *distinctio rationis*

cum fundamento in re será também tomada no sentido escotista. Neste caso, ambos os lados tendem na direcção um do outro, mas o resultado é diverso daquele que os tomistas antes consideravam, pois estes se aproximariam mais de Duns Scot que os escotistas daqueles.

O que Scot postula com a distinção formal é que esta é real, que a circularidade distingue-se da esfericidade *realmente*, independentemente, e com antecedência de nossa mente. É que antes de o homem ser homem, de o homem pensar, independentemente do pensamento humano, as formalidades distinguem-se realmente (mas na esfera da realidade formal) umas das outras, que a onipotência, enquanto formalidade, distingue-se real-formalmente da omni-sapiência.

Tais formalidades, que nossa mente alcança por abstracções de terceiro grau, referem-se a uma realidade eidética. Elas apontam ao que é real na coisa; ou seja, que a realidade omni-sapiencial do Ser Supremo é formalmente, e apenas formalmente, distinta da realidade onipotencial do mesmo, sem que haja uma separação física entre ambos.

Quando ele diz que ela decorre *ex natura rei*, da natureza da coisa, quer dizer que, antecedentemente a nossa mente, independentemente da nossa mente, é uma realidade que se dá *extra mentis*.

Em face das demonstrações acima feitas, a posição escotista é apodítica, e só é válida se tomada dentro dos termos e dos significados que acima apontamos.

Mas o que cabe à problemática que ora examinamos, o que é tema dessa problemática é saber-se se é válida a afirmativa escotista de que a distinção entre acto e potência não é real física, mas, sim, a real-formal *ex natura rei*.

Em face do que demonstramos anteriormente e do que estamos examinando agora, a conclusão a que se chega é a seguinte, que alcançamos dentro das normas da filosofia concreta:

1) Não há separabilidade absoluta entre as entidades, mas apenas a que se refere à esfera de realidade em que são tomadas.

A separabilidade absoluta implicaria uma distinção absoluta em tôdas as esferas de realidade. Conseqüentemente, como decorrência das demonstrações já feitas, a distinção absoluta é impossível e, *a fortiori*, a distinção relativa é necessariamente a única que se pode dar entre entidades.

2) Acto e potência, tomados na esfera física, não são realidades físicas. Quando se diz que o acto pode dar-se sem a potência passiva pelo menos, já que não pode dar-se sem a potência activa, pergunta-se em que esfera de realidade se dá essa distinção?

Para responder-se a essa pergunta será mister fazer as seguintes análises:

a) demonstramos já que acto e potência são princípios do ser;

b) o acto puro não exclui absolutamente a potência passiva, porque haveria rupturas no ser. O acto puro não é eivado de potência passiva; ou seja, não é êle em si mesmo, potência passiva, pois o acto puro do Ser Supremo é isento de tôda e qualquer mancha de passividade, como apoditicamente já o demonstramos. Mas, tomado ontològicamente, o Ser Supremo ao excluir de si mesmo a potência passiva (ou seja, da qual sua essência-existencial) não exclui absolutamente a potência passiva objectiva (não a subjectiva), porque esta está contida na eminência da sua omnipotencialidade, como já demonstramos.

No exame do Meon, mostramos de modo apodítico que a omnipotência do Ser Supremo exige a objectividade do Meon, não realidade em si do mesmo, que não a tem, pois o Meon *não é*, mas apenas por referência à omnipotencialidade do Ser Supremo. Conseqüentemente, a potência objectiva do Meon não poderia dar-se separadamente de modo absoluto do Ser Supremo. Poderia dar-se a potencialidade passiva de um ser finito separadamente do mesmo? Poderia dar-se fisicamente separada daquele? Se pudesse dar-se, estaria justificada a distinção real, no sentido dos tomistas. Se não, esta não pode ser considerada do modo como o fazem os tomistas, e não Tomás de Aquino, pois êste nunca, de modo expresso, em sua obra de maturidade, afirmou tal coisa.

Não nos cabe agora discutir este ponto de exegese, pois apenas queremos nos referir ao modo como os tomistas concebem este ponto, e não propriamente Tomás de Aquino. Se provarmos que não há procedência na tese tomista, no modo como é ela expressada pelos seus intérpretes, não significa tal coisa que afirmemos que o aquinatense errou. Ao contrário, estamos certos que ele não errou, mas erraram muitos tomistas, quando não consideraram devidamente o verdadeiro sentido da distinção escotista, cuja refutação foi fundada num *petitio principii*.

Em nenhum ser finito a sua potencialidade passiva pode dar-se separadamente do mesmo na esfera da realidade física. Não é a potência um modo de ser da esfera de realidade física, mas da esfera de realidade metafísica; conseqüentemente, a distinção entre ela e o acto só poderá dar-se na mesma esfera.

Neste caso perguntar-se-á: acto e potência são, pois, e apenas, entidades metafísicas? Enquanto tais, responde-se que são.

Considerem-se bem as dificuldades encontradas nos filósofos modernos ao tratarem de acto e potência. Onde surgem essas dificuldades? Surgem ao buscarem, na esfera física, o acto e a potência enquanto tais. Que há coisas em acto é evidente, que o acto precede ontologicamente à potência é evidente também. Mas que o acto seja algo destacável da potência, algo que se pudesse colocar aqui, e a potência ali, algo separável deste modo, não. E por não poderem compreender de outro modo, era natural que muitos filósofos modernos terminassem por colocar de lado o tema de acto e potência, e procurar por outros roteiros a solução dos problemas filosóficos que lhes surgiam aos olhos.

Acto é uma formalidade, então? A pergunta não é descabida, pois se admitirmos que a distinção entre acto e potência é apenas a real-formal, teremos de dizer que acto e potência são meras formalidades, e apenas formalidades. Neste caso, o acto seria o acto de uma forma; a potência, o acto de outra forma. E esse acto seria, por sua vez, o acto de outra forma, a forma do acto que actualiza o acto, e não teríamos mais fim.

Mas acto e potência não são formalidades, mas princípios *de ser* (1), como demonstramos. Um é a pura tensão do ser vertido sôbre si mesmo; a outra, a determinabilidade activa ou passiva dêsse ser. Um é a positividade auto-afirmada e a outra é a positividade determinável, que é afirmada por aquela.

Então a que esfera pertencem acto e potência se não pertencem, enquanto tais, à esfera física? Pertencem à esfera das formalidades?

A resposta é, pois, a seguinte: pertencem a tôdas as esferas de realidade e não a uma esfera, pois são princípios do ser.

O que perguntamos, porém, não é a natureza de tais entidades, mas a distinção entre elas. Não podemos dizer que é uma mera distinção real-física, não podemos dizer que é uma mera distinção de razão. Será, então, a distinção *formal ex natura rei dos escotistas*, a distinção que há entre êles? O que é mister considerar aqui é o que segue:

c) os escotistas negam a distinção real-física entre acto e potência, porque não há separabilidade física entre ambos. E afirmam que são distintos apenas formalmente *ex natura rei*. Que querem dizer com tais palavras? Quererem dizer que a separabilidade entre ambas, não podendo ser a física, não é também a meramente de razão. São distintos com antecedência de nossa mente. Como a outra distinção, que aceitam, é a formal, dizem, então, que formalmente são distintos formalmente.

Ora, como vimos, acto e potência não pertencem apenas a uma esfera de realidade, mas a tôdas as esferas. Neste caso, a distinção entre ambos será proporcionada a cada esfera. Onde tomemos acto e potência fisicamente, serão distintos fisicamente, onde os tomemos metafisicamente, serão distintos metafisicamente. Mas essa solução satisfaz? Vejamos:

(1) Não se deve confundir acto e potência enquanto princípios de ser (e não do ser) com acto e potência enquanto espécies do accidente da qualidade, como é vulgar fazer-se. Nessa confusão está a origem de muitos erros no aristotelismo e na escolástica.

d) Distintos *ut res et res* (no *contexto beta*) não podem ser como entes físicos, pois jamais poderiam ser separados fisicamente. Meramente de razão também não podem ser, pois se dão realmente também nas coisas. A distinção formal não é meramente de razão, porque as formalidades se dão *antes* das coisas, e certo estava Aristóteles ao dizer que a forma era o *to ti en enai*, o ser que era, porque, realmente, a forma era antes do ontos ser o que é. A distinção entre as formas só pode ser formal. Ora, tal distinção é real. Portanto, a realidade não é apenas a física, e a esfera real-metafísica dos escotistas está perfeitamente justificada. Mas, acto e potência não são formas, pois não são *logoi* de proporcionalidade intrínseca de uma coisa, e pelo qual a coisa é o que ela é (*quo*).

São princípios do ser, como mostramos. Nesse caso, a distinção que há entre êles não pode ser a física, porque esta realidade é ontologicamente subordinada à ordem do ser. A ordem superior à física é a metafísica. Conseqüentemente, a distinção só pode ser real-metafísica. E a essa distinção é que os escotistas chamam de real-formal, ou *distinctio formalis ex natura rei*.

Para a filosofia concreta, a polêmica surgida entre tomistas, escotistas e suarezistas encontra, dêsse modo, uma solução, e as positivities de cada sector passam a ser consideradas. Estaríamos, então, em face de outro tipo de distinção não considerada pelos escolásticos. Na verdade, sim. Não se trata, aqui, de multiplicar os seres, quando se aceita como norma *entia non sunt multiplicanda* (os entes não se devem multiplicar), mas tal adágio é de máxima validez, quando essa multiplicação não é justificada, o que não é o caso.

O realismo moderado, para salvar-se, tem de admitir a distinção formal. Neste ponto, os escotistas têm tóda a razão.

Mas que espécie de distinção encontraríamos aqui, se nenhuma das propostas satisfaz?

Na verdade, acto e potência são distintos por distinção de razão *cum fundamento in re* pelos tomistas, não são, porém, apenas distintos dêsse modo.

São também distintos por distinção formal *ex natura rei* pelos motivos expostos, como o pretendem os escotistas; não, porém, apenas distintos dêsse modo.

São distintos na ordem do ser, real-metafisicamente distintos, porque são princípios do ser, porque o que é acto pode activamente ser o que é, e o que pode activamente ser o que é pode actualizar (potência activa), não só a si mesmo ao verter-se a si mesmo, mas o que proporcionadamente à sua essência-existencial pode realizar. A potência passiva, a determinabilidade passiva dos entes finitos, é proporcionada à determinabilidade positiva do acto, porque como poderia êste determinar sem o determinável, sem que algo seja determinável? Como poderia o seu poder determinar se não houvesse uma possibilidade passiva para ser determinada. Não deixaria automaticamente de ser, não perderia todo o seu poder a potência activa que não encontra proporcionadamente uma potência passiva capaz de ser determinada? A potência passiva do ser finito é a capacidade de determinabilidade que êste tem em si, ou em outro ser finito. Mas a determinabilidade passiva em relação ao Ser Supremo é o Meon; ou seja, a possibilidade activa do Ser Supremo de criar simultâneamente ao determinar o determinável. Razão, e profunda, tinha Tomás de Aquino, ao meditar sôbre as palavras de Santo Agostinho ao afirmar que o acto criador é, simultâneamente, criador do acto determinante e da potência determinável.

São essas as razões inequívocas e apoditicamente fundadas, que nos levam a afirmar que a distinção entre acto e potência não é a real-física, nem a de mera razão, mas a *real-metafísica*.

Não esqueçamos que dois seres físicos são distintos fisicamente no que têm de físico. Mas acto e potência são princípios de todo ser, e inclusive do ser físico. Sua distinção ultrapassa, pois, a mera esfera da realidade física. É também transfísica, é metafísica.

É esta a solução que ao problema oferece a *filosofia concreta*.

DA NATUREZA E DA LIMITAÇÃO DO ACTO E DA POTÊNCIA

Pelas demonstrações feitas, a *natureza* do acto e da potência, como princípios do ontos, revela-se pela *capacidade*, pela *aptidão* do ser em determinar (potência activa) e em ser determinado (potência passiva), e na tensão pura do seu ser (acto). A composição de acto-potência indica não a composição de duas entidades fisicamente distintas, mas de dois princípios do ontos.

Se alguma coisa produz alguma coisa, o produzido tem de ser, de certo modo, seu contrário, outro (*aliud*). Se produzir o mesmo (*idem*) identificar-se-ia consigo mesmo, ou, então, realizaria outro especificamente idêntico a si mesmo, embora numéricamente distinto. Neste caso, esse outro seria singularmente e, em sua heciedade, o primeiro.

Vimos que, quanto ao Ser Supremo, pela sua necessária unicidade, tal é impossível. Se é um ser finito, é mister haver uma potência determinável para receber a nova forma, porque todo ser finito é composto, pelo menos, de uma forma; ou seja, de um *logos* de proporcionalidade intrínseca, de um pelo qual (*quo*) é o que é, e não outro.

Produzir a si mesmo é absurdo, pois é mister outro previamente para que algo seja informado. As formas subsistentes, de que trataram os platônicos e os escolásticos, são, pelo menos, compostos de acto e potência, pois do contrário seriam acto puro. O acto puro do Ser Supremo é a infinita omnipotencialidade activa de realizar tudo quanto é realizável (o que não contradiz o ser).

O acto, tomado em si, e a potência, também tomada em si, não têm forma (são informais). A forma surge da relação de actualidade e potencialidade, cuja proporcionalidade intrínseca dá o carácter específico da forma. Se a forma actualiza o ente, não é ela de per si a forma, mas apenas a actualização dêste ser especificamente êste. Dêste modo, evitam-se as dificuldades que os escolásticos depararam ao identificar muitos o acto com a forma e

a potência com a matéria. A matéria é, assim, a potência do ser já formado, quando apto a receber determinações formais e a forma é a actualidade específica (eidética, não noética) do ente, que revela a proporcionalidade intrínseca do mesmo em sua oposição acto e potência, entre determinação actual e determinabilidade. A primeira acusa a negação da determinação, e a segunda a oposição das possibilidades contraditórias, próprias de um ser limitado por determinações, como vimos.

Portanto, a natureza do acto e da potência é principal do ser finito, e não componentes isolados, que realizassem uma *mixis* (mistura).

No livro VIII da *Metafísica*, Aristóteles dizia que as espécies das coisas são como os números, que se diversificam pela simples acição de um a outro. No livro X diz que a primeira contrariedade é privação e hábito.

Em todo ser finito há uma proporcionalidade de acto e potência, a qual indica a variedade das espécies em analogia com os números.

Sendo o ser produzido *outro* que o produtor, na criação a criatura é outra que o criador; é-lhe oposta. Essa oposicionalidade é revelada pela privação perfectiva, pois é de um grau perfectivo (actualidade) contido na emicência da omnipotencialidade do Ser Supremo. Esse grau perfectivo, além de apontar a privação, aponta também o que tem (hábito), que é de sua actualidade determinada.

A forma, que para os pitagóricos poderia expressar-se pelo *arithmós*, significava que sua variabilidade era como a dos números, segundo a proporcionalidade entre privação e hábito, entre presença e ausência de perfectibilidade. Acto e potência, assim, indicam os graus de perfectibilidade *aritmica* dos entes finitos, cujo *logos* é a *forma*.

Acto e potência, quanto à sua natureza, são os graus de perfectibilidade dos entes: na gradação da proporcionalidade intrínseca da presença e da ausência da perfeição (actualizada, virtualizada ou meramente possível).

Com essa compreensão, realizada pela filosofia concreta, as dificuldades, que constituíram a grande problemática da filosofia medieval, encontra uma solução que abre caminho a novas análises.

Quanto à limitação, temos a dizer o que segue:

A limitação da potência pelo acto é matéria pacífica para a filosofia positiva.

E apoditicamente é evidente, porque actualizada uma possibilidade, as contradições possíveis passam para o epimetéico e não se actualizam mais. Potencialmente, tudo pode ser actualizado ou não; actualizada uma, a possibilidade contraditória passa para o epimetéico. Neste caso, é evidente, pois, que o acto limita a potência. E não só em referência às possibilidades contraditórias, mas às possibilidades em geral, pois actualizada uma, as demais decorrentes das actualizações possíveis anteriores passam para o epimetéico, como o homem adulto não pode mais actualizar as possibilidades que tinha quando jovem, e que não foram actualizadas, senão aquelas que são ainda passíveis de actualização. Não pode, pois, pairar dúvida quanto à limitação da potência pelo acto.

Quanto à limitação do acto pela potência, estamos em matéria não pacífica. Ora, a limitação exige um limitante, uma causa eficiente que a faça, e uma causa eficiente, enquanto tal, deve estar em acto. Conseqüentemente, a potência, sendo não-activa, não poderia delimitar o acto. Este só poderia ser limitado por si mesmo, ou seja actuar dentro dos limites de sua perfectibilidade.

Contudo, é evidente pela experiência que o acto delimitador delimita na proporção também da capacidade de delimitação do delimitado; ou seja, do delimitável dêste. Assim, uma fôrma dará resultados diferentes se a matéria usada fôr diferente. A forma de um vaso com inscrustações será distinta se a matéria fôr barro, ouro, gesso, etc. Contudo, é preciso não esquecer que a matéria relaciona-se à forma como a potência ao acto. Estamos em face de uma analogia de proporcionalidade intrínseca.

A matéria é potencial, é potência passiva para receber determinações formais, mas é a matéria de alguma coisa. Só a ma-

téria prima, enquanto tal, seria apta a determinações pelo acto sem limitá-lo. Mas já estaríamos invadindo o campo de análise da matéria que não cabe aqui discutir, e que é tema de outro trabalho, inclusive a sua problemática.

A potência é, tomada ontologicamente, capacidade de, aptidão para... E pode ser activa e passiva, e proporcionalmente será essa aptidão ou capacidade. A potência, tomada ontologicamente, é apta a tôdas as determinações proporcionadas à eminência omnipotencial do Ser Supremo. Contudo, não o é a tôda a eminência formal do acto finito, porque êste, limitado, não vence totalmente a resistência da potência, porque esta é a potência de alguma coisa. Não se pode confundir o Meon com a potência e muito menos com a potência finita, funcionalmente desta ou daquela coisa. Esta potência híbrida de virtualidade e actualidade, porque é a potência de um ser em acto, é delimitada já por êste e, portanto, apta a limitar o novo acto que tenda a delimitá-la. Há como uma decorrência natural da própria natureza da potência finita, uma capacidade de limitação, porque esta não é potência pura, apenas e simplesmente potência.

Todo ser finito em acto, vimos, é potencialmente activo e potencialmente passivo. Sua potencialidade activa é proporcionada à natureza. Conseqüentemente, a sua potência passiva também é proporcionada à sua natureza. Decorre, obviamente daí que um acto, outro que êle, que o determine, encontra a resistência natural da aptitudinalidade potencial passiva, proporcionada à natureza do primeiro e à actuação do segundo, que decorre da natureza dêste, exerce-se nos limites determináveis do primeiro.

Se sua capacidade de actuação é x , só actuará sobre a potência do outro ser na proporcionalidade actuável dêste para com aquêle. Tal não implica que o primeiro perca em possibilidade activa em si, mas perde em possibilidade activa em função do ser actuável. A delimitação do acto, portanto, é não acção dêste. Ora, ao estudarmos as modais, vimos que a acção pertence ao actuado e não ao actuante. É ela absolutamente inherente ao actuado, porque é uma modal. A delimitação, pois, se dá na acção. Assim

um mestre dá as suas instruções aos discípulos, mas a acção de instruir é proporcionada a êstes. Neste caso, poder-se-ia dizer que o acto, tomado em si, em sua especificidade, é infinito? De certo modo, sim; de certo modo, não. Tomado em sua capacidade de actuar, é proporcionado à natureza do ser actuante, e será finito se êste é finito, e infinito se êste é infinito. Em função da actuabilidade do actuante, é finita a acção que neste é realizado. Em relação a êste o acto, como actuante, tomado em sua especificidade, é infinito, porque é plenamente êle mesmo no momento histórico de sua actuação. A finitude de sua capacidade de actuar: é dada pela sua natureza, mas ao actuar actua infinitamente a sua capacidade específica de actuar. Neste caso, em relação a essa capacidade, a finitude está na actuação inherente ao actuado.

Só o ser infinito (o Ser Supremo) é infinitamente activo em sua capacidade de actuar. Ao actuar em si mesmo é infinitamente activo, e infinita é a sua actuação, como se pode ver nas processões intrínsecas, já estudadas na parte sintética da *Filosofia Concreta*, cuja apoditicidade demonstramos devidamente. Mas ao actuar fora de si, sua capacidade de actuar é infinita, mas o actuado, o realizado, é *outro* que êle, oposto a êle, contrário a êle, finito, portanto. Essa actuação, que pertence ao ser finito, inherente a êste, é finita. O acto criador não é limitado pela criação, nem pela potencialidade criável, porque esta ainda não é acto. O criador cria num actuar infinito. A finitude é da criatura, que é especificamente deficiente, misto de ser e de não-ser, como vimos.

Portanto, pode-se falar numa limitação do acto finito pela potência, nos termos que acima expomos e nos limites que acima determinamos.

Considerando como o fazemos, a polémica neste ponto encontra uma solução que permite conciliar as partes em controvérsia, sem necessariamente exigir a refutação das posições tomadas, porque tôdas têm fundamentos positivos em suas afirmações, apenas erram quando negam as positivities das posições adversas.

Muita razão tínhamos em distinguir acto e potência (*enérgeia* e *dynamis*), propondo distinguir tais conceitos, dando-lhes novos conteúdos. Não queremos com isso construir palavras novas para explicar as mesmas coisas. A *Filosofia Concreta* não parte primeiramente do conceito para depois dar-lhe o conteúdo. Ao achar um novo conteúdo, busca o termo que melhor lhe corresponda. A busca do termo segue, nessa filosofia, essa direcção.

Mais adiante justificaremos ainda as nossas afirmativas.

DA MULTIPLICIDADE E DA UNIDADE DO ACTO

O acto não multiplica a si mesmo, é evidente. Para que tal aconteça, ou para que surjam seres actuais, com a mesma espécie, é mister a recepção do acto na potência passiva, numa potência subjectiva real. Esta é a tese comumente aceita, como já vimos.

Ao analisarmos a crítica escotista à posição tomista, mostramos o verdadeiro terror que se apossa de muitos filósofos de caírem no platonismo; ou melhor, na maneira viciosa de considerar a doutrina platônica.

O que se multiplica é a informação da essência (da forma, como *logos* de proporcionalidade intrínseca) na potência subjectiva real. Mas o *logos* é sempre o mesmo, em seu *arithmós* variante e invariante, em seu *arithmós tónos* (tensional).

A multiplicação dos seres (da mesma espécie, é lógico) deve-se à potência subjectiva real informada pelo factor de universalidade, que é a forma, o *logos* de proporcionalidade intrínseca. É dêste modo que o acto se multiplica.

Quanto à unidade do acto, o que mais interessa tratar, depois do exame que fizemos da opposição escotista e das restrições tomistas, está, precisamente, em considerar se dois entes em acto podem realizar um *ser unum per se*, em acto. A doutrina tensional afirma categoricamente essa possibilidade, negada pelos

tomistas, e aceita pelos escotistas. Mas o que desejamos aqui é estabelecer, de modo apodítico, a justificação da tese tensional, que é também a da *filosofia concreta*. Mostramos, na passagem anterior, que o exame cuidadoso desta tese exige a explanação plena da teoria tensional, o que não é possível fazermos aqui.

Mas desde que concebemos um ser em acto, como um ser formalmente constituído, e considerando a forma como o *logos* de proporcionalidade intrínseca, não é difícil admitir e compreender que vários seres em acto, formando um *arithmós plethos*, possam alcançar a um *arithmós tónos* (tensional), que lhe dê uma unidade nova, um *arithmós orthikós*, de ordem. Há muitas unidades de tal espécie, e também as aceitam os tomistas.

A divergência está, porém, em admitir uma unidade *simpliciter, unum per se*, sem a virtualização dos componentes em acto. A tese escotista afirma que os componentes se dão em acto, formando uma unidade de simplicidade. Ora, tal unidade implica a virtualização da actualidade dos componentes, afirma o tomismo, pois do contrário haveria dois ou mais componente distintos, o que impediria a simplicidade da nova totalidade. Neste caso, perguntar-se-ia se numa tensão social, como a que se dá entre marido e mulher, que espécie de unidade se encontraria aí. Negam os tomistas que haja uma unidade *simpliciter*. Contudo, poderíamos perguntar: se nos casos em que há vários elementos em acto, formando uma nova unidade, é mister que essa nova unidade seja *simpliciter* de modo absoluto? Se assim afirmar-se não se está necessariamente declarando que os elementos componentes em acto virtualizam-se na totalidade? Não haveria aí uma perfeita contradição, na qual se afirma e se nega sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo a mesma coisa?

Se realmente fôsse essa a afirmação dos escotistas a contradição era manifesta. Mas, pròpriamente, não é isso o que eles dizem, nem nós, neste ponto, com eles. O que dizemos é que há uma espécie de totalidade simples, formando um acto só, sob determinado aspecto, que é constituída por componentes em acto, que, sob outro aspecto, estão em virtualidade. Não perdem total-

mente a sua actualidade específica ao comporem uma nova unidade. Apenas a possibilidade que têm de comporem novas unidades pode realizar-se sob um aspecto específico distinto do que possuem como indivíduos especificamente distintos.

Assim cada planêta do nosso sistema solar, em acto, forma com os outros, e o Sol, *unum per se*, sob certo aspecto, ou seja, uma tensão, uma coerência, formalmente distinta de outras, sem que os elementos componentes, sob outro aspecto, deixem de ser o que são. A tensão (*tónos*) dá-se quando há uma unidade formada da totalidade que coacta os elementos componentes em acto específico distinto do todo, mas que se analogam num funcionar obediente à normal dada pela totalidade, que é a harmonia das partes em relação ao todo. Assim as células de um tecido são individualmente de formas distintas que o tecido, e em acto, mas o seu funcionar obedece a uma normal dada pela totalidade que as analoga e as harmoniza, portanto, formando essa totalidade *unum per se*, especificamente outro, cujo interêsse totalizante domina as acções particulares dos componentes que actuam de certo modo obedientes a essa normal da totalidade.

DA PASSAGEM DA POTÊNCIA AO ACTO

No estudo que fizemos da polémica entre tomistas e escolásticos em tórno da passagem da potência ao acto, examinamos a possibilidade de algo ser produzido por causas intrínsecas. Como esta é matéria que pode envolver-nos em contradições e absurdos, é mister um exame cuidadoso.

É uma tese exposta por Duns Scot em *De Primo Principio* que um efeito só pode ser produzido por causas extrínsecas ao mesmo, pois nada pode ser produzido por causas intrínsecas. Realmente, para que um efeito seja produzido, é mister considerar um produtor, um produto e uma produção, ou seja um produtor que produz um produzido. O efeito está incluso neste caso. Ora, o produtor está para o produto numa relação de anterioridade e posterioridade. Se o produto fôsse capaz de ser

realizado por causas intrínsecas, êle existiria antes de existir, o que é absurdo e contraditório, pois estaríamos afirmando que é produzido o que já é, antes da produção.

Mas, o que deseja evidenciar a análise escotista não é uma contradição à tese de Scot, porque ela não afirma que o efeito é produzido por causas intrínsecas. O que, na verdade afirma é que o efeito é produzido por causas extrínsecas a êle, mas podem ser intrínsecas à parte actual da actualidade. Ou seja, um ser em acto é um misto de actualidade, virtualidade, potencialidade e privação. Consideram-se intrínsecas as causas que são constituintes da natureza de uma coisa. Afirmar-se, pois, que estas possam dar surgimento a efeitos, ou seja, a de serem capazes de produzir, na parte subjectiva passiva real, que constitui a sua natureza, determinações, efeitos, tal não implica nenhuma contradição, porque não se está afirmando que a causa é intrínseca ao efeito, mas à totalidade que é capaz, pela sua parte activa, de realizar um efeito. Neste caso, em relação ao efeito, a causa que o realiza, pertencente à totalidade, é intrínseca a esta, mas é extrínseca àquele.

O que o escotismo afirma, portanto, é a capacidade de realizar um ser por causas intrínsecas, sem desprezar a cooperação das causas extrínsecas, algo que é actualizável, determinável em si mesmo. É o que se evidencia na demonstração escotista, e se pusermos o problema nos termos que apontamos, a divergência entre tomistas e escotistas desaparece, e pode surgir um ponto de conciliação evidente, sem necessidade de negar as positivities de ambas posições.

COMENTARIOS FINAIS

Na esquemática mais profunda do psiquismo humano não podemos deixar de considerar, como fazemos em "*Sabedoria dos Esquemas*", que é um tratado de Esquematologia Concreta, a demorada sedimentação dos esquemas arcaicos do ser humano, cuja influência gestadora vem das raízes físico-químicas, biológi-

cas e fisiológicas do ser humano (sua parte animal) e dos que constituem propriamente a parte psíquica (fundados naqueles), que constituem os esquemas do sensório-motriz (da sensibilidade geral), que servem de fundamento, por sua vez, aos esquemas propriamente afectivos, e os operatórios da racionalidade humana, como o mostramos naquela obra.

A presença de tais esquemas, acompanhados ainda com os referentes às sedimentações arcaicas do homem, em suas fases de colector, de caçador, de agricultor, de pastor e até a moderna, de industrial, que estruturam novas unidades esquemáticas, novas estruturas esquemáticas sistemáticas e constelações gerais, é inegável na actuação intelectual superior do ser humano.

Se considerarmos numa rápida análise o sentido da evidenciação da certeza, poderíamos estabelecer estágios diversos, tais como:

- a) uma evidenciação primária sensível, dada pelo tacto e pela visão, uma certeza táctil e uma certeza óptica, combinadas;
- b) uma evidenciação primária afectiva, certeza interior vivencial;
- c) uma certeza operatória, racional, ilativamente deduzida da comparação dos esquemas racionais.

A primeira evidenciação é infantil; a segunda, juvenil; a terceira, do estágio adulto. A primeira é própria da concreção infantil; a segunda da concreção juvenil, a terceira, da concreção do homem adulto. A primeira refere-se à fase do colector e do caçador; a segunda à do agricultor e do domesticador (pastor); a terceira da era industrial, da civilização, do homem das cidades.

A primeira funda-se em intuições sensíveis, em esquemas da experiência, de primeiro grau (de abstracções de primeiro grau); a segunda, de intuições afectivas, de esquemas da experiência afectiva, de primeiro grau (abstracções de primeiro grau); a terceira, de esquemas operatórios, de segundo grau (de abstracções

de segundo grau, abstracções da matemática) e de esquemas de terceiro grau (de abstracções de terceiro grau, próprios da Metafísica).

Há um filosofar infantil, como há um juvenil, em que os conceitos abstractos são apenas projecções dos esquemas da concreção infantil e juvenil, como o notamos nos hindus e nos gregos do período jônico. A esquemática filosófica do segundo grau surge com Tales, na Grécia, que se pode considerar ainda um filosofar juvenil em direcção ao adulto, pois é só com Pitágoras, na Grécia, que surge um filosofar genuinamente de segundo grau da abstracção para o terceiro grau (das abstracções da matemática às abstracções da Metafísica). Ora, é aí que realmente a Filosofia começa a penetrar no campo do eidético e passa a separar-se do antropológico, com origem em esquemas afectivos. Aristóteles, por exemplo, é um filósofo que fica entre Tales e Pitágoras, embora cronologicamente seja posterior a este último. Seu filosofar é ainda fundado nos esquemas infantis e juvenis (empirismo), mas já abrange os esquemas operatórios (da racionalidade). É por isso um filósofo empirista racionalista. A escolástica, profundamente influída pela filosofia aristotélica, não se afastou da linha traçada e do âmbito que a esquemática própria desses períodos teria de dar, sem que tal afirmativa negue validade e concreção ao pensamento medieval.

Mas, pode-se afirmar com segurança, que o grande salto na filosofia, na filosofia genuinamente ocidental, dá-se com Duns Scot, ao valorizar os esquemas operatórios, ao tratar eideticamente da filosofia, esforçando-se por libertar-se da esquemática noológica, meramente antropológica. Em seu *De Primo Principio* não é o homem que filosofa com os esquemas antropológicos, mas busca-se aí alcançar a máxima eideticidade dos conceitos, o que, depois, realizamos na Filosofia Concreta. Para alcançar a apoditicidade desejada e não a evidenciação experimental (que ainda pertence à ciência, que está dominada pela esquemática infantil e juvenil) só poderia realizar-se pela descoberta da eideticidade e da pureza esquemática de terceiro grau da abstracção.

Os hindus construíram conceitos filosóficos em bases religiosas, com abstrações de primeiro grau. *Maya, dharma, sânkbara* são conceitos fundados nas abstrações de primeiro grau. O hindu não define *maya*, dá apenas uma vivência de *maya*. O devir é *maya*, as coisas do devir são *maya*, isto que acontece é *maya*, etc. Não nos dá o esquema operatório de terceiro grau, despojado de facticidade de *maya*, o esquema eidético puro de *maya*. Por essa razão a sua filosofia nunca conseguiu ascender além do âmbito da religião, e com esta está sempre confundida. Não desejamos afirmar haver aqui um abismo insondável ou inultrapassável entre a religião e a filosofia, o que seria dar à nossa posição uma atitude que contrariaria frontalmente a sua posição concreta. Seria, então, negá-la. Como o mostramos em "Filosofia Concreta", a concreção que buscamos é a de terceiro grau, que inclui as outras, à qual as outras estão ontologicamente submetidas. A Religião não é totalmente separada por nós da Filosofia nem da Ciência. Contudo, ela não está incorporada à Ciência nem à Filosofia, como frequentemente são concebidas. Ela concreciona-se no especular humano, matético, como mostramos.

A evidência pelas fases de fundamento infantil e juvenil é a que é dada pela experimentação sensível e pela afectiva; a primeira exige uma adequação aos esquemas sensíveis, ou às abstrações de primeiro grau, fundadas nestes, como seja a adequação dos esquemas à coisa, como é a verdade lógica aristotélica, ou a ontológica, que é a adequação da coisa ao esquema (*adaequatio intellectus et rei e adequatio rei et intellectus*). A evidência infantil é empirista; a juvenil é empirista e afectiva, e a potência é a garantia da verdade. Mas a evidência, buscada na terceira fase, é a eidética, é a do esquema eidético ao esquema eidético, é a do *intellecto com o intellecto*. A primeira é própria do que se cinge apenas ao campo da ciência experimental, do positivista. A do segundo é empirista também, mas atinge ao matemático, à evidência das medidas e dos números, segundo a redução à evidência quantitativa, enquanto a primeira é de evidência qualitativa. Só a terceira alcança a eideticidade desejada; é a que ultrapassa a accidentalidade, e busca não a *adaequatio* de termos genericamente

diversos, mas genêricamente idênticos, embora especificamente distintos.

Aqui a verdade não é só adequação, é também descoberta, desvelamento, criação.

A adequação é esquematicamente própria do colector e do caçador e surge da comparação, do acto primitivo de comparar coisas para destacar as semelhanças ou as diferenças. A verdade pitagórica platônica é a *alétheia*, a des-esquecida, a que tínhamos, e se revela a nós, a que vem a ser *re-lembrada*, porque virtualmente já a contínhamos. A descoberta da verdade é a revelação do que *esquecêramos*, e que havíamos perdido a memória do próprio esquecimento, como é expressada na simbólica platônica. Esta verdade não é uma adequação, é o que já é nas coisas, o que já está dado de todo sempre, que súbitamente se revela a nós. Ela nos convence de sua exactidão por si mesma, como súbito clarear de algo que não nos é estranho. É a que surge da análise dialéctico-concreta dos conteúdos eidéticos, como a vemos surgir na "Filosofia Concreta", como a vemos surgir na análise do conceito de Direito, em suma, nos diversos exemplos que oferecemos em nossos trabalhos.

A verdade que pertence a êsse grau da abstracção não é uma adequação, é a actualização do que está virtualmente contido na verdade de um juízo. Kant poderia, fundando-se na adequação, chegar, com alguma base, a negar a validez dos nossos conhecimentos, e cair no agnosticismo que o abismou. Jamais poderia chegar a tanto se tivesse de leve percebido que há verdades virtualizadas ao espírito humano e que a análise dialéctica pode desvelar. Essa possibilidade não foi considerada por êle e é essa a razão principal de ter caído nos erros que caiu.

Não se nega valor à verdade de adequação. Apenas afirmamos que não é apenas essa que se pode estabelecer. À verdade de experiência, à de vivência, à de patência e à de adequação, há, ainda, a verdade que se revela pelo desvelamento da análise dialéctica de um juízo, que nos dá, a pouco e pouco, uma sequência de juízos correlatos, rigorosamente válidos em relação ao primeiro.

Volvendo, pois, ao tema que tratamos anteriormente, pode-se dizer o seguinte:

Aristóteles busca uma evidenciação empírico-racionalista, como também em parte a busca Tomás de Aquino, e mais acentuadamente os tomistas. Fazemos essa distinção porque Tomás de Aquino, graças à grande influência que nêle exerceu Platão, que foi por êle entendido e interpretado mais fielmente que muitos outros seguidores do chamado platonismo, tem muito mais pontos de contacto com o que há de positivo e concreto em Duns Scot do que em relação aos discípulos dêste, que, como os discípulos daquele, salvo naturalmente honrosas excepções, criaram mais motivos de controvérsia e de disputa e de separação, do que de aproximação e de conciliação, como era possível entre ambos.

Suarez segue ainda essa linha, e em muitos pontos discordou de Tomás de Aquino, contribuindo com notáveis análises e razões, que servem para fortalecer ainda mais a escolástica.

Se se considerassem com espírito de justiça e com isenção de ânimo, as obstinações próprias da escola, que levam a separar o que deveria estar unido, e que impedem essa união, teríamos conquistado uma unidade maior na escolástica, e evitado tantas controvérsias, que só serviram de razões aos inimigos dos medievalistas para levarem a filosofia moderna ao estado de caos em que se encontra, eivada irremediavelmente de erros e confusões, que já custaram muitas lágrimas, muito sangue e vidas à humanidade.

Scot inaugura uma nova fase ao procurar, na obra que citamos, pôr a filosofia em esquemas de pura eideticidade, cuja validade apodítica assegura uma firmeza que nos permite afirmar que qualquer experiência posterior, de carácter científico, só poderá comprová-la. Dêsse modo, a Filosofia alcançará uma situação de tal firmeza e solidez, que permitirá anteceder com segurança as conquistas da experiência futura, e poderá afirmar, sem perigo de êrro, que as comprovações experimentais futuras só poderão contribuir com exemplos em favor das teses apoditicamente demonstradas, e de modo algum, nenhuma experiência, em qualquer tempo, mostrará o contrário do que tais teses expõem. E pode-se até

afirmar com segurança que se, amanhã, algum cientista afirmar que experimentou, que comprovou algo que se opõe ao que afirma a filosofia concreta, pode-se, com segurança, dizer que é falso, que é fundamentalmente falso.

Jamais a experiência provará que o nada é criador, que um ser possa ser produto integral de suas causas intrínsecas, que o dependente antecede ontologicamente ao do qual depende, que a causa seja superada pelo efeito, que o mais perfectivo venha do menos perfectivo, que o que é material não seja efectivo, que este não exija um efectivo anterior. Na verdade, nenhuma comprovação, nenhuma experimentação passada, presente, nem futura poderá abalar a apoditicidade das teses demonstradas pela Filosofia Concreta.

E se alguém julga que é possível, desafiamo-lo desde já que o faça.

Em suma:

Quando alcançamos a evidência do terceiro grau é quando alcançamos a verdade revelada por si mesmo, a verdade que revela a verdade, ou seja quando captamos dos juízos verdadeiros os juízos verdadeiros virtuais que ele contém, mas que a mente humana só é capaz de alcançá-los através da análise dos juízos. Não é nossa mente que se adequa aos factos, nem os factos que se adequam à nossa mente, é a nossa mente que se revela a si mesma, é o nosso proceder noético que realiza a *noesis noeseôs*, pensamento do pensamento, o pensamento que desdobra do próprio pensamento os pensamentos que nêle estão intimamente conexiados. É a mais elevada função inteligente do homem, que alcança aquelas verdades que nenhuma experiência, em nenhum tempo, poderá desmentir.

ERRATA

Pág.	Linha	Onde se lê	Leia-se
27	20	I-II 9.90 e 95	1-2 q. 90 a 95
37	2	antos	autos
40	2	é um imperfeito	é um ser imperfeito
40	6	simplesmente	simplicidade
45	4	a ser	a se
55	1	Contexto Gama e Beta	Contexto Gama e Delta
87		com dêle	com êle
89	28	genética	genérica
157	29	a homem	no homem
177	11	estruct	estructura
191	6	ser capa	ser capaz;

Outros erros de somenos importância cortamos com a boa vontade do leitor para corrigi-los no decorrer da leitura.

O EDITOR