

A SABEDORIA
DO
SER E DO NADA

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS



A SABEDORIA
do
SER E DO NADA

II VOLUME



EDITORA MATESE

Av. Irerê, 382 (Planalto Paulista) - Tels. 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 Editôra MATESE, na Gráfica e Editôra 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 este livro póstumo com profunda emoção.

A EDITORA

I N D I C E

Cap. I	— O Degraton e Adegraton	11
Cap. II	— Os conceitos universais e sua validade	21
Cap. III	— O problema lógico dos universais	49
Cap. IV	— Kant e a Ontologia	61
Cap. V	— Do método da Metafísica	71
Cap. VI	— Os princípios, Hegel e a Filosofia Moderna	81
Cap. VII	— Do ente de razão	109
Cap. VIII	— Escólios das teses demonstradas	127
Cap. IX	— O enunciado matético do conceito de ser	139
Cap. X	— Das propriedades do ser	163
	Do áliquid (alguma coisa)	171

CAP. I

O DEGNATON E ADEGNATON (O POSSIVEL E O IMPOSSIVEL)

Como somos fundamentalmente concretos no filosofar, buscamos sempre, por todos os caminhos que sigamos, manter o máximo cuidado de percorrer a via abstractista, e, paralelamente, a via contractista, e os paralelismos inevitáveis que se dão junto ao tema que tratamos, de modo a connexioná-lo com todo complexo que pode constituir o conjunto do *scibiles* (do *noeton*, do formal cognoscível das coisas), tal proceder permite a formação das diversas disciplinas.

Admitimos e apoiamos o conhecimento isolado, o conhecimento que se dê separado do restante do contexto da realidade à qual pertence, mas consideramo-lo como apenas parcial, como limitado, porque se restringe a um determinado âmbito, necessitando ser concrecionado por meio das conexões que deve manter com outros sectores, que constituem, por sua vez, o oferecimento de novos *scibiles* para as novas ciências.

Quer dizer, tomando o conjunto de tôdas as coisas, seguido dos diversos aspectos que nos apresentam *scibiles* diversos, proporcionados a cada aspecto, tal nos permite a formação de ciências também proporcionadas a êsses *scibiles*.

A capacidade humana deve ser ampliada de modo a perceber as correlações dos diversos *scibiles*, a fim de que possa tomar um factó, captado isoladamente de modo que saiba quais são os correlacionamentos com outros *scibiles*, permitindo uma vi-

ção concreta do facto. Assim, quem estudasse um facto político, apenas dentro do âmbito da política, sem correlacioná-lo com as outras disciplinas éticas, como a Psicologia Social, a Sociologia, a Economia, sem correlacioná-lo com a Ética e a Moral, e o Direito, e até com a História, sem considerar os princípios que regem as disciplinas, que constituem, não só a Ciência, como a própria Filosofia Prática, para depois ascender às suas relações com a Filosofia Especulativa, realizaria obra meramente abstractista.

Só se pode dizer que realmente é sábio, aquêlê que é capaz de ligar um facto às suas primeiras causas, e depois aos seus princípios. Ora, a ligação aos princípios, inevitavelmente, inclui o conhecimento correlacionado com todos os *scibiles*, que se conxionam com aquela matéria. O que chamamos de pensamento concreto, hoje, é um pensamento que não é apenas o pensamento sintético dos gregos, nem apenas o pensamento analítico que surgiu na Escolástica, mas o concrecionador, que evita que o homem se abisme na particularidade e sobretudo na especialidade.

No Evangelho de São João 17-17, onde êle diz: "A tua palavra é a verdade", quer dizer que a verdade é a única linguagem divina", ou melhor, a verdade é a única linguagem de Deus. Este juízo é a revelação de uma longa especulação filosófica, porque se meditarmos sôbre os têrmos e procurarmos analisar os constituintes dêste juízo, veremos: verdade, única, divina, linguagem. Então diríamos: sabemos o que é a *verdade*, porque já o estudamos; sabemos que a *linguagem* é um meio de comunicação entre entes racionais, inteligentes; sabemos o que é *divino*, atributo da divindade, o que pode receber sem repugnância qualquer e em sentido directo e não indirecto, e em sentido claro e não metafórico, os atributos de Deus; e *único*, sabemos que é idéia de exclusão, o que nos leva a concluir aqui que a divindade não tem outra linguagem senão a verdade.

Era esta a razão porque Pitágoras ao terminar uma demonstração apodítica exclamava: *Autós epha* (o que é êle mesmo (o *ipsum esse*) falou, o que, posteriormente foi traduzido pelo *Magister dixit* (o mestre disse). Mas o mestre não era o professor, mas o mestre dos mestres, a divindade que falou *verdade*.

Linguagem também significa aquilo com o qual comunicamos, ou o meio pelo qual comunicamos alguma coisa. A divindade unicamente comunica a verdade; verdade, como também significa o ser no seu testemunho, o ser ao testemunhar-se como é; a única comunicação divina é positiva.

Poder-se-ia também traduzir êsse tema em sentido matético: toda comunicação divina é verdadeira, é positiva, é o ser no seu aspecto positivo.

Quer dizer, o Ser Supremo não comunica, não dá algo que seja negativo porque o negativo não seria dado, mas apenas o que é positivo. A sua comunicação é positiva e constituída por positividade.

Vemos, assim, que um pensamento como êste de São João nos dá caminho a muitas digressões, que poderíamos fazer agora, transformando-o num objecto de longa e profunda meditação, partindo dêsse conjunto de idéias que oferecemos de modo um tanto esquemático, que facilita a mais profunda compreensão daquilo que pretende dizer o grande evangelista.

Êstes são exemplos de como se podem processar certas análises, mas vamos ver um outro em tórno de um tema do qual tratamos em outra oportunidade, ao analisarmos os atributos da Trindade cristã: o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Vimos que o Pai, em relação a si mesmo, é a vontade infinitamente querendo o bem, que é a Omnipotência; em relação ao Filho, é a vontade infinitamente entendendo a verdade, que é a Omniperfeição; em relação ao Espírito Santo, é a vontade amando infinitamente que é a *Omnipresença*. Vimos, então, que o Filho em relação ao Pai é o entendimento infinitamente querendo o bem, que é a Providência; em relação a si mesmo é o entendimento infinitamente entendendo a verdade, que é a Omnissapiência, e em relação ao Espírito Santo é o entendimento infinitamente amando, que é a Justiça. No Espírito Santo temos: em relação ao Pai, o amor infinitamente querendo o bem, é a Esperança (Bondade); em relação ao Filho, o amor infinitamente entendendo a verdade é a Fé (Sabedoria), e em relação a si mesmo, o amor infinitamente

amando, o amor é a Caridade (Amor); a qual nos dá a esperança no sentido do *agathe* que é a Bondade, porque é o amor infinitamente querendo o bem como o amor amando infinitamente a verdade é a Sabedoria, e amando infinitamente o amor é o amor cristão que ama o amável, pelo bem e pela verdade que é, e ama o bem e a verdade do amável, amando o próprio amor.

Temos aqui os atributos fundamentais, os três de cada pessoa. No Espírito Santo, além desses três: fé, esperança e caridade, que não são propriamente atributos de Deus, mas atributos que correspondem ao homem, porque o Espírito Santo liga-se directamente ao ser humano na concepção teológica cristã, mas na divindade é a *agathe*, a bondade, a verdade e o amor infinito. Quer dizer, à bondade, ao *agathe*, corresponde a esperança; à verdade corresponde a fé e ao amor infinito corresponde a caridade.

Então teríamos aqui os nove atributos fundamentais e os outros três, que não são propriamente atributos, porque a fé, a esperança e a caridade não são atributos, mas podem ser indicadas, de certo modo, no homem, porque correspondem ao homem. Deus não necessita de esperança, nem de fé, e a sua caridade estaria na sua onticidade.

* * *

Ao estudarmos os possíveis (em grego, *dynaton*, no plural *dynata*) podem ser classificados assim: os *arithmoi arkhai*, que são entes de possibilidade intrínseca, não de possibilidade extrínseca, são por isso *ab-aeterno* e são actualizados no contexto *beta* apenas *per imitationem* e *per participationem*, e só se dão singularmente *per reproductionem*, ou seja pela produção de toda coisa: êles só se dão quando a coisa se produz, mas imitando e participando dos *arithmoi arkhai*, que são apenas possibilidades intrínsecas e não extrínsecas, porque se fôsem extrínsecas se actualizariam singular e individualmente.

Vimos ainda que os *logoi*, que são leis actuantes, não se actualizam singularmente. Elas actuam dentro do contexto cósmico, regem e presidem o funcionar dinâmico das coisas cósmicas, es-

tática, dinâmica e cinemáticamente, não se actualizam, porém, singularmente, subjectivamente. A sua presença é a presença da ordem, do édito, da determinação divina sôbre as coisas, que procuramos interpretar mais profundamente, e finalmente temos os *possibilia* singulares, que são actualizáveis no contexto *beta*, que se actualizam também *per reproductionem*, mas que também se actualiza *per imitationem* e *per participationem*.

Outros não são actualizáveis de modo algum, apenas o são por meio de representantes daqueles universais, os *possibilia* singulares, os possíveis singulares, os futuríveis, os que possuem possibilidades extrínsecas, os que podem actualizar-se como singulares também, enquanto outros, que são universais, não podem actualizarem-se singularmente, senão daquele modo. Ora, os *arithmoi arkhai*, enquanto tais, são *dynata*, jamais actualizáveis, porque o universal nunca se singulariza, como vimos.

Temos, pois, de concluir pelas análises feitas, que êsses *arithmoi arkhai* têm de pertencer ao Ser Supremo, têm de estar contidos no Ser Supremo, dentro de uma ordem, dentro de uma hierarquia eminential. O Ser Supremo contém eminentialmente os *arithmoi arkhai*, e os *logoi* e os *futuríveis* singulares, etc. Todos os *dynata* estão contidos eminentialmente na divindade enquanto omnipotência, enquanto vontade infinitamente querendo o bem, quer dizer, a omnipotência.

A omnipotência contém tudo isso, contém todos os graus de potencialidade, contém, conseqüentemente, tôda gama dos possíveis, dos *dynata*. Mas, se se quisermos fazer ainda comparação dêste modo de conter, em relação aos nove atributos, vemos que a omnipotência, isto é, o Pai como vontade infinitamente querendo o bem, a omnipresença, tem de conter êstes *arithmoi arkhai*, e os *logoi*, e tôdas as espécies de *possibilia*, dos futuríveis, dos seres que têm possibilidade apenas intrínseca, bem como daqueles que têm possibilidades extrínsecas. Deve contê-los virtualmente, hierárquicamente na sua eminentialidade, e sustentativamente, porque êle dará a êstes seres a sua virtualidade, a sua potencialidade, o tipo de potencialidade que têm, o tipo de *dynamis* que possuam. Contê-los-á hierárquicamente, dentro da sua eminentia, dentro da-

que a gama aritmológica que já expusemos, naquela gradatividade, que naturalmente é marcada pelas distinções, e sustentativamente pelo ser que os sustenta, que lhes dá a validade, já que eles tomados de per si e em si mesmos não teriam nenhum fundamento, nenhuma sustentação, e que é dada pela omnipresença divina, que permite que *sicut inferius est superius* (que se compreenda que assim como é o inferior é o superior), porque a positividade, que alguma coisa tem, é uma positividade naturalmente participada.

Olhando do lado do Filho, o lado da omniperfeição, que é o entendimento infinitamente querendo o bem, teremos a objectividade das coisas. Na omnissapiência que é o entendimento infinitamente entendendo a verdade, temos a contenção *formaliter* das coisas, e no entendimento infinitamente amando, que é a Justiça, temos as coisas contidas axiológicamente, a concatenação das coisas, a harmonia.

Da parte do Espírito Santo, quanto ao Pai, que é o amor infinitamente querendo, corresponde à Esperança, temos a contenção *participialiter*. Da parte do Filho, que é o amor infinitamente entendendo a verdade, temos a Fé, a contenção *imitative*, a *mimesis*, a imitação da verdade contida no Ser Supremo e, o amor infinitamente amando, que é do Espírito Santo ante si mesmo, temos, então o aspecto difusivo do ser.

O amor é sempre difusivo e o Ser Infinito é difusivo, porque êle se difunde, por isso a sua presencionalidade em toda parte, e em tudo. De forma que se nós tomarmos a substância universal, conforme já estudamos, como o que é criaturalmente a própria criação, que se apresenta substancialmente na sua díada, no seu aspecto diádico e *áristo*, quer dizer, na sua díada indeterminada, mista de actualidade e potencialidade, de determinação e de determinabilidade, diremos que a possibilidade dos *arithmoi arkhai*, dos *logoi* e dos *futuríveis*, só pode estar contida nessa substância de modo *participialiter* e *imitativamente*; ou seja, revelável pela *metéxis* e pela *mimesis*.

Então, a substância universal é susceptível de ser assumida por todas as formas participáveis e imitáveis, proporcionadas à

sua tectônica, com a sua estrutura hilética e a sua estrutura eidética. De maneira que ela, *fundamentaliter*, repetirá estas formas, êstes eide, êsse *arithmoi arkhai*, apenas de modo *participialiter* e *imitativamente*. Quer dizer, *metéxis* e *mímesis*, e, naturalmente, em proporção às diversas fases da sua tectônica, incluindo a sua estrutura hilética e eidética. O que recebe esta forma é passível, é susceptível, de receber estas outras, tais ou quais.

Somos forçados aqui a parar a análise, pois para prosseguir-la é mister remontemos ao problema crítico dos universais, que passaremos a tratar novamente, aproveitando contribuições matemáticas, que nos facilitarão a interpretação mais justa da polêmica dos universais, e permitir a conciliação entre as diversas posições.

Compreendendo bem a possibilidade intrínseca e a possibilidade extrínseca, notamos que existe um *puramente possível*, um *pure possibile*, que é pròpriamente aquêlo que é apenas um *dynaton*, mas que nunca se existencializa, se singulariza, pois a existência é sempre singular, é sempre o modo singular de ser, e há uma possibilidade extrínseca, que é aquela que corresponde ao que ora não existe, mas que alguma vez existe, que não existe agora, mas pode existir em outra ocasião, que só poderia atribuir-se êste meramente possível, que implica a possibilidade extrínseca, naturalmente aquêlo *dynata*, que têm aptidão para existir alguma vez, ou cuja existencialização, a maneira subjectiva de singularizar-se, é possível.

Vejamos se na substância universal há a possibilidade intrínseca e a extrínseca. A intrínseca só pode dar-se como puramente possível, como *dynaton aplôs, simpliciter*, e, apenas como ente incomutável do *contexto alfa*. Precisamos agora saber se, no *contexto beta*, onde se dá a substância universal, há a possibilidade intrínseca e a extrínseca. Há a possibilidade intrínseca e extrínseca de tôdas actualizações singulares, mas segundo uma hierarquia de sucessão à assunção; segundo uma hierarquia de participação de imitação. Naturalmente que isto será proporcionado à substância universal, quer dizer, quem tem a possibilidade extrínseca, tem naturalmente a possibilidade intrínseca, mas acontece

que aquêles que só tem possibilidade intrínseca, só podem pertencer ao *contexto alfa* e não ao *contexto beta*.

Os *arithmoi arkhai* são *dynata*, mas repetíveis apenas por participação e imitação no *contexto beta*, onde há a singularização pela *entitas* participante ou imitante. Quer dizer, não são os próprios *arithmoi arkhai* que se singularizam, mas as coisas que se singularizam o são à imitação dêsses *arithmoi*. Elas repetem, pela participação e pela imitação, o carácter universal dos *arithmoi arkhai*.

Em face dêsse aspecto, temos, inevitavelmente, de analisar o tema do universal, tema, portanto, fundamental, na Filosofia, ou pelo menos do filosofar no seu funcionar dinâmico, porque, enquanto não se resolver o problema dos universais, não se pode resolver nenhum dos lanços do caminho do filosofar, porque a Filosofia ficaria delimitada na sua acção, pois humana como é, trabalha com conceitos, e necessita saber da validade, do significado, da dignidade, da realidade dêsses conceitos, para que as conseqüência, que são extraídas dêles possam ter um fundamento para si mesmas, porque não poderemos dar mais, atribuir mais realidade ou mais validade ao conseqüente, senão estiver no antecedente, já que o conseqüente não põe, não dá, não oferece, senão dentro da proporção do que está contido no antecedente, como é o princípio da conseqüência. Desta forma, êste tema passa a ser um tema fundamental de nossas análises.

Fizemos dessas análises, percorremos êstes caminhos, e temos necessidade de reanalisá-lo sob outros aspectos. Temos naturalmente, para realizar essa tarefa, de fazer uma rápida análise ainda dos *dynata*, sôbre alguns aspectos importantes, que vão nos facilitar os exames posteriores. E, não devemos esquecer que a idéia de possível, como já notamos, é apenas o que se afirma, o que se testemunha, o que não está eivado de contradição formal intrínseca. De maneira que *dynaton*, possível, é o que pode ser e pode não ser. Por isso é contingente, e quando o *dynaton*, que pode ser e pode não ser, pode existir, pode não ser e pode não existir, é simplesmente o contingente.

Quando o *dynaton* é o que pode ser e não pode não ser, estamos, então, em face do necessário, que pode ser tomado de modo *absoluto* ou de modo *relativo*, como já vimos.

Quando tomamos o *dynaton* que pode ser e também não pode existir de per si, já temos um outro tipo, assim o são os *arithmoi arkhai*, que podem ser e não podem não ser, (são, portanto, necessários), mas não podem existir de per si (1), o que já os diferencia de outros necessários, que podem ser e não podem não ser e não podem não existir. Os *arithmoi arkhai* são antes necessários que podem ser e não podem não ser, mas não podem existencializar-se, quer dizer, são antes de necessidade matética.

O necessário matético não devemos confundir com o necessário ontológico, pois, este não pode não existir. E, finalmente temos, então, o *adynaton*, o impossível, o que não tem possibilidade, o que não pode ser. E este é tomado absolutamente ou relativamente: o *adynaton simpliciter*, que seria aquêlo eivado de contradição formal intrínseca e o *adynaton relativo*, que é aquêlo que não tem impossibilidade intrínseca, mas apenas extrínseca, como o segundo filho de Napoleão que é *adynaton*, impossível, não por impossibilidade intrínseca, porque pode dar-se, mas por impossibilidade extrínseca, por faltar o conjunto das causas, a actualidade dessas causas, que poderiam facilitar o surgimento desse segundo filho.

Já dispomos agora de todos os elementos suficientes para colocar bem a questão dos universais e, portanto, torná-la solúvel pois, tem sido insolúvel precisamente porque tem sido mal colocada, porque tais conceitos não foram devidamente clareados. Desde que esses conceitos sejam devidamente clareados, não há mais, como veremos, nenhum problema. Agora, o que é preciso notar-se e é isso de máxima importância nunca esquecer, nem per-

(1) Se tomamos existir como o exercício da sistência ex e já fora de suas causas os *arithmoi arkhai* (as formas platônicas) não podem existir, porque se singularizariam. O único modo de Ser seria o formal (como eidos), como esquemas, como teremos oportunidade de estudar em «Sabedoria dos Esquemas».

mitir que outra vez possa advir esta dúvida, é que êstes conceitos, que são precisivos, e que alcançamos, após um cuidado muito grande, uma forma abstractiva para atingir uma precisão muito nítida, alcançar a sua ontologicidade e a sua mateticidade, graças à apreensão da eideticidade genuína dêsses conceitos, que não são arbitrários e temos de afastar o que, aliás, seria uma aderência infantil, que é a hipostasiação dêsses conceitos, dêsses *eide*.

A criança, naturalmente, tende a hipostasiar as suas idéias a dar-lhes uma entidade fáctica, o que se caracteriza, também, no pensamento mítico dos homens mais primitivos, que consiste em hipostasiar o que somos capazes de distinguir pela nossa mente. Necessitamos, e aliás já o fizemos bastantes vêzes, uma demonstração segura do paralelismo que há entre os conceitos precisivos, quando construídos com todo rigor ontológico e matético e a realidade. Não haveria mais dúvida sôbre isso, mas, como naturalmente a melhor prova só se poderá fazer pela solução do problema dos universais, porque, então, encontraríamos qual o grau de fundamento dessas precisões, vamos examiná-los a seguir.

CAP. II

OS CONCEITOS UNIVERSAIS E SUA VALIDEZ

Há em nossos conceitos um conteúdo real, que deve ser esclarecido se é meramente real em nossa razão, e se, além disso, é real fora de nossa razão; ou seja, se esta realidade se dá *ante rem*, *in re* e *post rem* (depois de conhecida).

Ora, em face de tudo quanto estudamos, de tudo quanto examinamos através de nossas obras, poderíamos dizer que o problema já está devidamente solucionado, e que as polêmicas havidas entre aqueles que negam uma realidade *ante rem*, ou uma realidade *in re*, para apenas afirmarem uma realidade *post rem*, ou aqueles que afirmam apenas uma realidade *in re*, e *post rem*, negando uma *ante rem*, quaisquer dessas posições surgiram de má colocação do problema, já que, bem colocado, e distinto, o que é universal no *contexto alfa* e universal no *contexto beta*, o tema não admitiria maiores discussões. Desde que sejam devidamente caracterizadas, e as objecções propostas, verifica-se que nada mais são do que producto de uma má visualização do tema, o que levou a muitos, fundando-se apenas na realidade do *contexto beta*, negarem a do *contexto alfa*, e outros, a pensarem que a realidade dos universais, no *contexto alfa*, reduzia-se à realidade do *contexto beta* e, como consequência, as condições e as peculiaridades do *contexto beta* teriam de provocar a presença de contradições e até de repugnância. Através do tempo, tôdas as afirmativas feitas nas diversas sentenças sôbre a matéria erraram, porque não compreenderam concretamente o problema, isto é, há uma realidade *ante rem*, *in re* e uma *post rem*, mas isso não implica que a reali-

dade seja a mesma, o conteúdo real não é necessariamente o mesmo, com mesmidade absoluta.

Vamos tomar desta maneira a obra de Salcedo (1), na sua "Crítica", no parágrafo 473 em diante, como ponto de referência para que, seguindo as linhas mestras da Escolástica, possamos mostrar a maneira justa de colocar esta questão, que é hoje solucionável de um modo bem claro, um problema que foi uma aporia, que provocou disputas durante séculos, em consequência da má colocação de certos aspectos, o que levou à impossibilidade de conciliação de certos postulados, que eram inconciliáveis, porque partiam de visualizações, mal fundadas.

É natural que não poderemos nos demorar muito em certos aspectos demasiadamente específicos, não que queiramos fazer apenas um trabalho sintético, estando numa parte analítica, mas pela simples razão de que muitos desses aspectos, não têm mais justificativas para serem examinados em face do que já tivemos oportunidade de estudar até aqui. Naturalmente que vamos chamar atenção para os postulados já demonstrados anteriormente, que nos auxiliam a explicação destes pontos.

A questão em torno dos universais já surgira entre os gregos, porque vemos Porfírio, no "Isagoge", fazer menção de polêmicas em torno dessa matéria. Mas tomou um aspecto grave, pela intensidade e extensidade que teve, precisamente durante a Idade Média e o início da Escolástica, porque em torno dessa polêmica girou quase todo o pensamento de longos séculos, e apesar de ter tido uma solução graças a Tomás de Aquino, solução que já vimos, que analisamos, infelizmente, passado alguns séculos a polêmica retornou, avivada por argumentos já refutados com antecedência.

Se olharmos a época actual, ela surge com uma virulência perigosíssima, já que sobretudo a posição nominalista e até a nihilista chegam a avassalar uma série de mentes, que deveriam dar

(1) Leovegildo Salcedo «*Philosophiae Scolasticae Summa*», et. Bac, 1964.

melhor destino às suas actividades, perturbando uma juventude despreparada, e criando um estado de completa falta de segurança e de realismo a tudo quanto se refira ao pensamento humano e, neste caso, pomos em risco todo o patrimônio cultural, se não fôrem tomadas providências para rebater devidamente estas novas tentativas, que são profundamente corruptoras e subversivas do pensamento humano, substituindo aquilo que tinha uma firmeza e certa segurança, por uma posição completamente insustentável, mas que, ademais, apresenta a falta de qualquer consistência, mas que tem o poder destrutivo de corromper, de perturbar e, conseqüentemente, de levar a uma total descrença as nossas possibilidades cognoscitivas, e de atrasar, por mais alguns séculos, o desenvolvimento que a Filosofia já devera ter tido. Não há, portanto, necessidade de encarecer mais o valor que tem êsse problema.

Segundo Salcedo, em tórno de conceitos, são suscitados 4 problemas: o primeiro consiste em saber algo sôbre o valor ou realidade dos conceitos universais, e êste é o *problema crítico*. A êste problema corresponde um tríplice sistema: — o *nominalismo*, que nega qualquer supósito a êstes conceitos universais, os quais são apenas vozes; o *conceptualismo*, que dá a êsses conceitos universais alguma realidade, mas puramente conceitual, sem nenhuma outra fora da nossa mente e, finalmente, o *realismo*, que afirma que tais conceitos universais possuem um valor objectivo.

O segundo problema, que se apresenta, é o *ontológico*, também chamado metafísico. Trata-se de saber qual o valor objectivo que têm êsses conceitos universais e se êles são universais nas coisas ou apenas universais no nosso modo de cogitar, de conceber; quer dizer, são apenas *formalmente* considerados ou *segundo o modo como são concebidos*, se têm ou não alguma fundamentalidade nas coisas. Desde o momento que se aceita um valor objectivo nesses conceitos, então o problema tem duas respostas: a que é dada pelo sistema do *realismo exagerado*, que afirma que êsses universais existem formalmente a *parte rem*, fora da coisa, fora dos indivíduos, são de per si subsistentes, e o realismo moderado, ou mitigado, que vai afirmar que êsses universais só existem

fundamentalmente nas coisas, não formalmente, *segundo o que nós concebemos*, não segundo o modo pelo qual são concebidos.

O terceiro problema, é um *problema psicológico*. Trata-se de investigar o modo pelo qual êsses universais são construídos. Se êsses universais estão fundamentalmente nas coisas, ou se são apenas productos de uma operação intelectual, pela qual êles se tornam universais. Então o problema, que vai responder, obriga-o a serem distinguidos entre o universal directo, que se forma pela operação precisiva do intelecto, e o reflexo, universal reflexo ou lógico, que é formado pela comparação reflexiva da natureza abstracta, fundada nos indivíduos.

E, finalmente, o quarto problema, que é o *problema lógico*. Trata-se do uso, da divisão, do número, do nome dos conceitos universais.

A orientação geral dos escolásticos, na disputa do problema dos universais, na parte da crítica, nesses últimos três séculos, desde os jesuítas para cá, consiste em parte, primeiramente da refutação do nominalismo, para atingir a aceitação de um realismo pelo menos moderado, já que o realismo exagerado não teve nenhuma figura de importância na Escolástica para defendê-los.

Salcedo, na sua "Crítica", no Capítulo 2.º, artigo 2.º, na tese 29, defende a tese, de que se dão conceitos universais na mente humana e, conseqüentemente, deve-se rejeitar o nominalismo.

Analizamos o que é universal etimologicamente e o que é universal *in causando*, o que é universal *in significando*, universal *in repraesentando*. Analizamos, também, na parte sintética da Matese, o universal *in essendo* e o universal *in praedicando*. De forma que, tendo analisado todos os diversos tipos de universal, o que se pode atribuir a uma universalidade, não há necessidade de examinar mais êstes aspectos, estas classificações, porque elas já foram feitas, e as que defendemos são pròpriamente as mesmas defendidas pelos escolásticos. Há uma divisão muito importante para a disputa em questão: o universal fundamental, o universal formal directo e o universal formal reflexo.

E, segundo Salcedo, êle os considera do seguinte modo: o universal fundamental é constituído das próprias semelhanças singulares em alguma nota, que, fundando-se nessas similitudes, convidam o intellecto, que não conhece a coisa, como um e compreensivamente, mas por notas e conotações, a muitos efeitos e manifestações, como concebe notas semelhantes e comuns de todos, omitindo, naturalmente, as notas individuantes. Em summa: com palavras mais claras, o universal fundamental é aquêlle que é conhecido pela nossa mente, que, fundando-se em tais notas semelhantes, que se dão nas coisas singulares, concebe estas notas semelhantes e comuns de todos, como pertencentes a todos, omitindo, naturalmente, os aspectos individuais, os que são típicamente da singularidade.

O universal formal directo é a natureza precisa extraída das notas individuantes, e tomada rumo determinada compreensão, assim, o cavallo, considerado como um animal que relincha, ou como um quadrúpede. E o universal formal reflexo é a natureza precisa tirada das notas individuantes, considerada como uma unidade de precisão e predicável de muitos, que são os cinco *praedicabilia*, estudados no "Isagoge" de Porfírio.

Agora, a questão precisa-se cingindo-se em tórno da objectividade dos conceitos universais, e vai, no caso da posição nominalista, afirmar que nada há dessa universalidade, nem nas coisas, nem nos conceitos, que não se dão realmente conceitos universais, mas, apenas, que a mente humana constrói, através das operações cognitivas do homem, fundada nas sensações externas e nas internas, presentes ou reproduzidas pela memória, certos esquemas, e por meio dessas operações, ela vai dar-lhes um nome, pela sua semelhança, cujo nome é a palavra usada ou sinal usado para significar, mas que, propriamente, o que se dá na nossa mente, não é uma universalidade; não há uma universalidade uma, compreensivamente considerada. Então vários exemplos, que alguns psicólogos tomaram, como o de um psicólogo, que tomando fotografias de vários tipos de uma família, conseguiu mais ou menos construir um tipo, que fôsse o comum na família, aquêles aspectos comuns, o que chamamos universal, como se a nossa

mente fêsse uma máquina fotográfica. Assim, vemos muitas árvores e então classificamos tôdas essas árvores, que vemos, numa classe, que chamamos árvore. Pròpriamente, na posição nominalista o conceito reduz-se à classe, à classificação, é uma mera classificação; o nominalista não tem, contudo, uma visão una e compreensivamente formada da universalidade, que é o que caracteriza a universalidade. Os vocábulos é que são universais, mas referem-se apenas às coisas singulares; quer dizer, nós podemos ter um sinal puramente exterior, semiótico, com o qual designamos aquelas coisas, que nêle classificamos, mas o conceito universal não o temos.

Esta concepção nominalista ressurgue nestes dois últimos séculos, no movimento positivista, no materialismo, no ceticismo científico, e está inegavelmente, actuando com o seu *virus* no pensamento moderno, e produzindo os seus frutos.

Salcedo faz uma análise histórica dessas idéias, vai buscá-las desde os gregos até os actuais, mostrando quanto contribuíram, através dos tempos, êsses autores para a construção do nominalismo. A segunda sentença, que é a aceita por êle, opõe-se frontalmente a esta. Afirma que se dão na mente, realmente, idéias universais, com a sua representação, sem qualquer presença de individuação, e que, no entanto, poderiam não ter. Naturalmente que a posição de Salcedo não admite qualquer valor objectivo fora da mente, mas aceita pelo menos que a nossa mente é realmente apta a construir representações sem imagem, porque se não seriam individualizadas as representações mentais universais, ou sejam idéias universais. E êle procura, então, demonstrar a sua tese, do seguinte modo: os nomes comuns, como o de árvore, flor, de homem etc. significam alguma coisa. Ora, êles não significam apenas uma voz, nem apenas alguma coisa singular determinada, nem tampouco significam apenas a colecção de tais indivíduos, nem tampouco um indivíduo vago, nem apenas uma imagem genérica, como queria aquêle psicólogo. Então, neste caso, é necessário que êles tentem significar algo que não é individual. Êle tem de provar a sua postulação e o faz, do seguinte modo: que é evidente, pela própria natureza da locução ou

da língua filosófica, que é extraído da nossa experiência, que realmente nós damos nomes comuns, como por exemplo: árvore, cão, homem etc.

Quando falamos, por exemplo, em dinheiro, diz êle, intelligimos perfeitamente bem o seu significado e também perfeitamente o distinguimos de qualquer outro significado. Por outro lado, é verdade que não significa apenas uma voz, nem apenas um singular determinado, nem tôda colecção, nem um indivíduo vago, nem apenas uma imagem genérica, porque quando se diz, "Pedro é homem" não se quer dizer que Pedro é a voz-homem.

Também não significa o indivíduo determinado, por exemplo, quando dizemos: "homem há", porque, do contrário, não poderíamos predicar homem a não ser se *há*. Também não significa uma colecção, porque, do contrário, quando dizemos que "Pedro é homem", não queremos dizer que Pedro é tôda colecção dos homens, o que seria falso, e contra a própria consciência do testemunho. Também não é um indivíduo vago ou indeterminado, "algum homem", porque predicamos de muitos, e êle cita, então, uma frase de São Tomás, que é da *Suma Teológica*: "porque, quando se diz tal indivíduo, e é êle predicado de muitos, propriamente não é o indivíduo". O indivíduo vago é algo que serve de meio entre o universal e o indivíduo.

Quando dizemos, por exemplo, um triângulo equivale a dois ângulos rectos, êste termo triângulo é verdadeiramente um conceito universal, porque não asseguramos de algum triângulo mas asseguramos de todos os triângulos, nem é tôda colecção, mas também dos singulares, tomados distributivamente. Também não tenho dêles nenhuma imagem, nem genérica, nem de experiência, mas apenas do próprio triângulo, porque é triângulo, e, finalmente, não é uma imagem genérica, porque a imagem genérica também teria uma determinada magnitude, uma determinada inclinação, cor, matéria etc., portanto, não se poderia predicar de coisas que não têm idênticamente aquelas notas individuantes. De forma que, dêste modo, o universal se dá na nossa mente. Demonstrar ainda por outros argumentos, como êste: o conceito universal não pode ser reduzido à imagem genérica, se entre êle mesmo e uma tal imagem

dá-se uma discriminação magna e irreductível; ora, tal discriminação dá-se, portanto. . . E êle prova, a menor e a maior. O conceito universal não pode ser reduzido a uma imagem genérica se não houver entre êle mesmo e a imagem, uma discriminação magna irreductível, é evidente, e prova a menor da seguinte maneira: a *imago* sempre representa alguma coisa com uma determinação extensiva, local e situal. Ora, acontece que com o conceito do triângulo não se dá tal coisa, porque não concebemos nem pequeno, nem maior que o outro, nem dêste ou daquele tamanho, com esta ou aquela extensão dos lados. O triângulo, que concebemos, se adequa ao menor triângulo que se pudesse estabelecer, como também ao maior, ao magno triângulo que se pudesse criar. De forma que se vê perfeitamente que o nosso conceito não é uma *imagem*, nem se refere às condições individuantes, mas, sim, à universalidade.

E prossegue êle: Somos capazes de construir, com absoluta clareza, uma idéia sem que tenhamos a mesma clareza por meio de uma imagem, que não podemos representar. Assim, o *miriagono*, não podemos compreender mentalmente, sem que possamos ter uma imagem, uma representação com imagem do mesmo, com seus ângulos, seus triângulos, etc. Ademais, as imagens estão sempre ligadas a condições cronotópicas, sobretudo cronológicas, o que não se dá com êsses conceitos universais, que não têm essa cronotopicidade. Por outro lado, temos uma série de conceitos que podemos representá-los por meio de símbolos, que não é a imagem dos mesmos, como o conceito de justiça, o conceito de amor, o conceito do que gramaticalmente chamamos de substantivo abstracto.

E prossegue, com novos argumentos. Discernimos claramente entre as notas semelhantes e diversas comuns e a individuação; sabemos distinguir aquilo que é semelhante, e que pertence a muitos, que é comum a muitos, daquilo que pertence, individualmente, a cada homem. Ora, isso não seria possível de realizar-se por nós, se não tivéssemos conceitos universais. Que somos capazes de fazer esta distinção, não há a menor dúvida em face da experiência que temos. Sabemos distinguir o homem do indiví-

duo, êsse individualmente; o que prova que há em nós conceitos universais, que possuem notas comuns distintamente separadas de tudo quanto é individuante. Ademais, diz êle, se o nominalismo estivesse certo, uma palavra como *tauros*, que pode ser dita de animal, da constelação e de um monte não poderia ser empregada assim, porque, quando falassemos em *tauros*, nos referiríamos apenas a um. Ora, isso se dá, nossa experiência o comprova, o que demonstra, conseqüentemente, que há conceitos universais. Nós também, não podemos estabelecer, por exemplo, com absoluta segurança que a palavra *homem* refira-se apenas e sempre ao animal racional e a palavra *cão* que se refira por exemplo, sempre exclusivamente ao animal *cão*, de forma que isto é algo evidente pela nossa experiência, o que prova que, quando queremos, usamos a palavra *homem*, damos um conteúdo conceptual a êle determinado.

Os outros argumentos, que êle apresenta no final, decorrem pròpriamente dos anteriores. Seriam argumentos mais fundados no absurdo, quer dizer, aceitar a posição nominalista, teríamos dificuldade, por exemplo, até de construir a própria ciência. Assim, os conceitos de hidrogênio, oxigênio com as suas propriedades; o de triângulo, e tantos outros, provam que está em nós a possibilidade de construir conceitos universais.

Ora, provado que a nossa mente é apta a construir conceitos universais, o nominalismo cai por terra. Neste caso, pelo menos, o conceptualismo teria fundamento, um conceptualismo que afirmasse que a nossa mente é apta a construir conceitos universais. Êle apresenta na sua obra uma série de objecções, mas essas reduzem-se tôdas e no final, às próprias demonstrações já feitas. Podemos, para limitar dentro da nossa concepção, a sua crítica ao nominalismo, dizer simplesmente o seguinte: sem dúvida alguma, pela nossa experiência, sabemos que a mente humana é capaz de criar conceitos universais, de ter representações sem imagem. É possível, contudo, que algumas pessoas não possam tê-las. Mas bastaria que uma só, uma única pessoa o pudesse, para estar válida esta afirmação, e a experiência mostra que há.

Ademais, mesmo aquêles que dizem que não podem prescindir da representação fantasmal, enganam-se e mentem, porque se para lermos uma noticia de jornal, necessitássemos de representações com imagem de tôdas as palavras que lemos, não haveria possibilidade de comprehensão; teríamos de ler muito lentamente. O ser humano consegue, através das palavras, ir directamente ao significado das mesmas, o que foi muito bem demonstrado por Hurssel, modernamente, e de forma definitiva.

Alguns atacaram essa demonstração, baseando-se de que o som se fundava na mente do homem civilizado, que já prescinde e se liberta da imagem; já pode trabalhar apenas com sinais abstractos, e que isso não significava absolutamente nenhuma representação. Mas a questão é que êsses conceitos podem ser reduzidos às suas notas essenciais, e podem ser definidos cujos elementos da definição, por sua vez, permitem outras representações, e outras definições, e assim sucessivamente, o que vem comprovar que a nossa mente é capaz de construir um conceito universal de humanidade, o conceito universal de amor, o conceito universal de justiça.

Muito embora nesse conceito a precisão das notas não seja muito cuidadosa; quer dizer, alguém pode ter uma conceituação em que não só estão incluídas as notas essenciais dentro das regras da definição lógica ou metafísica, que é a do gênero próximo e a da diferença específica, e possa ainda incluir, nessas notas, algumas propriedades, ou alguns accidentes, e que outros não tenham, por exemplo, uma representação do gênero, nem às vêzes da própria diferença específica, mas apenas das propriedades com alguns accidentes, como acontece em algumas definições da Ciência, nada disso importa, porque o principal é que a mente humana é capaz de transformar essas notas numa tensão mental, formando uma unidade compreensivamente tomada, contrastadamente tomada, de modo a formar uma totalidade uma, a qual pode ser predicada de muitos. Essa totalidade, que pode ser predicada de muitos, ela já tem, por isto, o carácter de universalidade, pelo menos na mente. Não há, portanto, a menor dúvida sôbre esta tese.

O que deve ficar claro, e é o que interessa para a Matese, é que a mente humana é apta a reunir um conjunto de notas numa totalidade coerente, tensional, com verdadeiro *tonos* mental, formando uma unidade, muito embora os elementos constituintes, que são partes integrantes, sejam, por sua vez, outras unidades, mas o conjunto é um todo integral, com caracteres não de um mero *plethos*, uma mera aglomeração, mas com uma tensionalidade, formando *unum* compreensivamente considerado, o qual pode ser predicado de muitos. Isto é real pela nossa experiência e a Psicologia o comprova, o que vem mostrar que há o universal pelo menos na mente.

O conceptualismo diz que a única realidade, o único valor objectivo desses universais está na mente, está nesta universalidade que a mente constrói, e rejeita a tese que afirma que eles têm um valor objectivo realmente, e não apenas meramente subjectivo, uma correspondência fora da mente.

Na verdade, construímos na mente esse conceito universal, fundando-nos nas notas semelhantes, que há nos determinados indivíduos, ou seja, que se repete, e não no que não se repete, que é o carácter individuante. Pomos de lado o que individualiza, o que singulariza, para considerarmos o que eles, na sua onticidade, possuem de repetível em outros, e é neste conjunto de notas que construímos os conceitos universais, os quais podem ser mais ou menos precisivos, mais ou menos abstractos, mais ou menos contractos, o que vai depender das operações mentais, pelas quais vamos purificando esses conceitos, afastando o que nêles é meramente accidental, para construirmos conceitos mais precisivos, que serão sempre aqueles que contiverem as notas que expressem género, diferença específica e as propriedades, e, destas, preferentemente as propriedades mais perfeitas. Com isto construímos os conceitos que somos capazes de realizar.

Há uma ampla gama de intencionalidade num conceito. O conceito de justiça pode apresentar uma grande variância, nos seus aspectos universais, na sua aceção, mas dentro de uma gama determinada. Mas sempre contém os conceitos totalidades universais

e predicáveis de muitos, característica do universal, que somos capazes de construir na mente, excluindo os aspectos individuantes. E desde que somos capazes de fazer isso, comprova-se que há, pelo menos, um universal que está na mente, o universal que é producto da nossa mente. E o universal reflexo, é o universal producto de uma reflexão, é o universal producto de uma operação mental.

Verifiquemos qual o fundamento que tem êsse universal nas coisas, ponto principal, porque o fundamento real, fora da mente, que se dê nas coisas, é que dá o realismo necessário, o conteúdo realista a êsses conceitos. Em nosso livro "Origem dos Grandes Erros Filosóficos", quando demos o exemplo do Volkswagen. daquele que está na mente do seu criador, que depois é esquematizado num plano de construção, e finalmente realizado, cada um vai classificar, cada um daqueles Volkswagen, porque correspondem àquele conjunto de notas universalizantes que têm, dispensando os aspectos individuantes, Volkswagen de 56, de 57, 58, se é amarelo, se é azul, se é vermelho. Vê-se, por aquêle exemplo, tão simples que a mente humana está apta para construir realmente êsses conceitos universais, essas representações sem imagem, formando uma unidade compreensivamente tensional, que reúne, num todo, as suas partes, dando um conteúdo só, que caracteriza a universalidade, porque ela, além disso, dispensa, naturalmente, os aspectos individuantes, e que podem, por sua vez, ser predicados de muitos. O nominalismo, pelas razões expostas, é uma doutrina falsa, sobretudo no seu aspecto negativo, não porém, totalmente no seu aspecto positivo.

Realmente nomeamos as coisas. As palavras são *designata* das coisas, mas correspondem também à construção de um conceito universal em nossa mente que se nem todos podem construí-lo, os mais inteligentes o podem.

Vemos que os quatro problemas dos universais, o primeiro correspondia ao *problema crítico*; o segundo ao *problema ontológico* ou metafísico.

O primeiro apenas trata do valor e da realidade dos conceitos universais, e o segundo, verifica se esses valores têm um valor objectivo; o *terceiro problema*, que é o *problema psicológico*, trata da investigação por que modo são construídos esses universais, como a mente os constrói, e se eles têm um fundamento nas coisas e, finalmente, o *problema lógico*, que trata do uso, da divisão, do número dos conceitos universais.

De maneira que não examinamos o problema psicológico, nem o ontológico ou metafísico, mas apenas o problema crítico. Passemos, portanto, a tratar do que falta para a melhor fundamentação da matéria.

Como vimos, os conceitos de que tratamos, na refutação do nominalismo, são uma construção pertencente a um ente racional do *contexto beta*. Ora, um tal ente racional será, necessariamente, um ente de mente discursiva.

No *contexto beta*, os universais correspondem ao imitável do *contexto alfa*, como nós já havíamos examinado e esse imitável é o repetível, e este é o universal que captamos nos singulares históricos. O *contexto alfa* é inimitável quanto à sua onticidade, e como tal é irrepetível; é um irrepetível absoluto, porque é apenas ele mesmo em si mesmo, e o que construímos, construímos no *contexto beta participialmente e imitativamente*. Não podemos fugir do âmbito contido dentro dessas determinações, caso contrário tiraríamos conclusões superiores às premissas, portanto, a solução do problema dos conceitos universais.

Os conceitos de uma mente racional, que opera discursivamente, têm de serem dados apenas, por enquanto, dentro do *contexto beta*, e, neste, verifica-se que esta mente é apta, tem capacidade para construir conceitos universais, como ficou devidamente demonstrado.

A tese discutida por Salcedo é que estes conceitos universais não são apenas esquemas mentais; eles têm um valor objectivo, o que leva a repelir a tese do conceptualismo, a qual afirmaria que se dão conceitos universais, contudo não lhes corresponde qualquer valor objectivo nas coisas. São apenas meras construções

mentais, meros esquemas mentais, sem fundamento nas próprias coisas. Ora, se elles não têm um valor objectivo nas coisas, nem nelas estão fundados, teríamos de interrogar qual seria a origem de tais conceitos, como também interrogar qual seria a sua utilidade e finalidade.

Se o conceptualismo estivesse absolutamente certo, estes esquemas mentais teriam uma origem apriorística e para rebater tal tese, demonstra-se que além d'elles terem um fundamento nas coisas; ou seja, um valor objectivo, indicam, e também significam as coisas, o que os torna úteis para realizar classificações.

Alguns conceptualistas, entre os quais Bergson, vão afirmar que realmente esses conceitos são úteis e necessários para dirigir as operações externas do homem, como também a científica, mas que nada representam da realidade. Salcedo prossegue o desenvolvimento da sua tese, fazendo uma breve referência histórica ao desenvolvimento do conceptualismo. Cita como conceptualistas da antiguidade, os estóicos, pelo menos alguns, que reagiam contra o chamado realismo exagerado atribuído a Platão; na Idade Média, como verdadeiro conceptualista, Roscelino, posteriormente Ockham e, depois, na época moderna, Kant, como um verdadeiro conceptualista, e os que seguem a sua concepção, não todos, porém, pois uma parte d'elles tornou-se nominalista.

Em opposição a esta sentença, e que considera totalmente certa, é a sentença que repele o conceptualismo, e afirma que os conceitos universais têm um valor objectivo, segundo as notas, e o que essas notas representam, não segundo o modo pela qual elas são representadas. Ele admite que elas são verdadeiras, embora não sejam de uma verdade totalmente adequada; ou seja, as notas, que construímos na nossa mente, representam a seu modo o que as coisas são, mas não representam como as coisas são na sua realidade.

O realismo moderado afirma que as coisas significadas e representadas por conceitos universais referem-se às coisas individuais, embora a individuação não seja representada n'elles, nestes conceitos. Também esses conceitos não negam a individuação,

nem tampouco a afirmam, mas apenas referem-se a êles sem os conhecerem totalmente.

Conhecemos as propriedades que convêm a essas coisas, o que é tal natureza, segundo a nossa esquemática.

Os argumentos que usa são os seguintes: na verdade, os conceitos universais se dão à parte da coisa, com suas notas, e em nossa mente; na verdade, não dizem tudo o que a coisa contém, mas dizem alguma coisa intencionalmente do que ela contém, o que lhes dá a suficiente realidade, ou melhor, o suficiente fundamento objectivo que se busca. A prova disso é que as coisas da realidade têm correspondido a êsses conceitos, e com êles podemos tirar determinadas ilações, e achar pela análise, que êles possuem determinados caracteres: propriedades, etc. E realmente vamos encontrá-los nas coisas, nas suas manifestações. Assim, no conceito de homem captamos a nota de animalidade e de racionalidade e, realmente, encontramos nos homens a presença do sensitivo, que é animal, e do racional.

Prosegue apresentando mais outros argumentos que vamos sintetizar. Estes conceitos universais são verificados nas propriedades das coisas, e o que nós lhes temos atribuído por representação, vamos notar que elas têm. Ora, isto é uma realidade, é algo de nossa experiência, o que prova que êsses conceitos universais, de certo modo, verificam-se nas coisas. Se, êsses nossos conceitos não correspondessem realmente ao que existe nas coisas, também não existiriam as propriedades, que nós delas retiramos, e que nelas verificamos. Verificamos, no exame do oxigênio, do hidrogênio, uma série de propriedades, e podemos encontrar outras que são deduzidas do conteúdo conceptual de tais propriedades, como as concebemos na nossa mente. Tôda a nossa experiência comprova isto de modo irrefutável.

Se êsses conceitos universais não se verificassem nas coisas, não tivessem nenhuma correspondência fundamental nelas, como querem alguns conceptualistas, êles não poderiam ser aplicados como são. O homem os aplica, o homem trabalha com êles para construir uma ciência, e essa ciência se desenvolve dentro daquelas

regras de consequência, que a realidade comprova e permite verificar. Em suma, êsses argumentos podem ser todos reduzidos ao primeiro, porque nada mais faz êle do que pròpriamente repetir, por outros caminhos, o que já estava afirmado antes. Em suma, se não houvesse esta correspondência, a ciência, como verdadeiro meio de domínio do homem sôbre o mundo exterior, não seria possível de realizar.

Se êsses conceitos não correspondessem realmente às coisas, não poderiam ser aplicados às coisas como o são, e não se daria a uniformidade que se dá. Notamos que determinadas predicções são referendadas pelo testemunho das pròprias coisas, o que mostra que os nossos conceitos universais, de certo modo, verificam-se nas coisas. Se êles não se verificassem, não haveria nenhuma possibilidade de construir a ciência. Ora, isto vem comprovar, de modo definitivo, que o conceptualismo, na sua parte positiva, é verdadeiro; ou seja, de que realmente a mente humana é apta a construir conceitos universais, mas quando nega um fundamento na realidade, é falso; assim como com o nominalismo, verificamos a mesma coisa; verdadeiro na sua positividade, falso na sua negatividade.

Examinemos agora o problema ontológico, o problema do realismo. A posição realista, tomada genêricamente, afirma que o universal formal não existe formalmente, mas apenas fundamentalmente nas coisas. Essa tese é a de Salcedo, para nós, porém o universal formal dá-se formalmente no *contexto alfa* e existe *fundamentalmente* nas coisas do *contexto beta*, o que depois iremos demonstrar.

O realismo, como vimos, divide-se em realismo exagerado, o qual afirmaria que os universais se dão nas coisas, como naturezas distintas da individuação, e que os nossos conceitos representam as coisas como as coisas são, que é atribuído ao mestre de Aristóteles, o qual houvera afirmado que as idéias universais existem separadas de todo o indivíduo, que são necessárias, eternas, imateriais, e até separadas da mente divina. Estas doutrinas atribuídas a Platão, são muito conhecidas e repetidas, mas acontece que na obra de Platão não se vêem tais idéias.

O que se vê, realmente, é uma afirmativa semelhante a esta nos diálogos socráticos, naqueles em que aparece Sócrates, ainda jovem, o que não acontece nos diálogos não socráticos posteriores, nem tampouco quando Sócrates já é homem maduro e de mente filosófica perfeitamente construída.

Essa doutrina atribuída a Platão não é bem fundada, como dissemos, e assim o sentiu São Tomás, e também o entendeu Scot. São Tomás, que não houvera lido a obra platônica mas apenas o "Timeu", concluiu pela possibilidade, não fazendo, porém, uma afirmativa categórica.

Scot já deu a entender que esta não era propriamente a posição de Platão, que apenas lhe era atribuída sem fundamento, e hoje, em face dos estudos que se podem fazer sobre aquela obra, vê-se que não tem nenhum fundamento essa afirmativa. O que Platão queria dizer é o seguinte: que há idéias (ou formas) universais, que podem de certo modo representar a natureza dos comuns, independente da sua individuação e que são necessárias, eternas e imateriais, não afirmou, porém, *ex-professo*, que se dessem separadas da mente divina.

Considera Salcedo como realistas exagerados, Scot Eriúgena, Almaricó del Bene, David de Dinant, este como panteísta do que também podemos afirmar não ter fundamento, pois tanto a obra de David de Dinant como a de Almaricó del Bene, mostram não haver procedência nessa afirmativa, porque classificá-los como panteístas no sentido comum só se consegue forçando-se um pouco os textos, porque pelos que conhecemos vê-se claramente que não é essa a verdadeira posição deles. Cita ainda o Campelese e Abelardo, como conceptualista. Cita ainda os escotistas, sem sabermos onde fundamenta essa afirmativa, porque estes de modo algum aceitam que esses universais se dêem fora da mente divina, e ainda cita Fonseca e também os fenomenólogos modernos, como Husserl, Lotze, Hartmann, Scheler, Bozano, no que êle também exagera e, finalmente, os ontologistas, que ensinam que as idéias universais, como conhecemos e predicamos das coisas, são idéias divinas, e que não foram criadas, e que podem ter ca-

racteres de necessidade, de eternidade, de imutabilidade, o que seria próprio das idéias universais.

Em opposição a essa sentença do realismo exagerado, coloca-se a segunda sentença, por êle aceita, que considera de todo modo certa, que é a do realismo mitigado, a qual ensina o seguinte: que existe nas coisas individuais um fundamento semelhante, e que se pode conceber fora de tôda individuação, mas que êstes aspectos semelhantes não são distintos realmente da singularidade. Então êle reduz numa série de enunciados esta posição: que nos indivíduos existem, na sua natureza, semelhanças distintas que podem ser tomadas distintamente da sua individuação; que a natureza se identifica totalmente com a individuação. Assim a petreitas de Pedro, por exemplo, diz êle, é de todo modo incomunicável, e não se pode predicar de muitos indivíduos, mas apenas de um.

Esses conceitos universais são atribuídos rectamente, verdadeiramente às coisas, quanto à compreensão das notas, porque, na verdade, elas estão nas coisas, não são atribuídas, porém, às coisas segundo o modo preciso de concebê-las, porque, diz êle, nós não atribuímos à coisa a não ser o que concebemos, mas não concebemos com precisão o que se dá realmente na coisa, correspondente a elas, quer dizer, intencionalmente adequadas a elas. Todos os argumentos dêle, em suma, a especificação da sua doutrina, é rejeitar o realismo exagerado, como se êsses universais se dessem fora das coisas, e afirmar que êsse realismo se dá nas coisas, que é o realismo mitigado.

Rejeita-se o realismo exagerado por uma série de argumentos que vamos agora analisá-los, comentá-los e verificar a validade. Primeiro argumento geral contra o realismo exagerado é o seguinte: êsses universais formais estarão fora dos indivíduos, ou estarão nos indivíduos. Uma posição neutra não pode dar-se. Se estão fora dos indivíduos, então são singulares, como os homens dos quais predicamos a idéia homem, que não são verdadeiramente o homem, porque não têm em si, dentro de si, a essência total do homem. De certo modo, seriam separados da própria essência do homem, senão esta essência se individua-

lizaria neste, e não poderia individualizar-se naquele. O segundo argumento é contra Platão. Diz Salcedo que se se dessem os universais separados, seriam êles contraditórios, porque estaríamos ante uma substância, que não seria nem criada, nem não criada, nem corpórea, nem espiritual. Dar-se-ia, então, a idéia de animal, que não seria nem racional, nem irracional, dar-se-ia a idéia de movimento que não tem uma determinada direcção, que não teria velocidade, que não teria, por exemplo, maior ou menor intensidade; dar-se-ia a idéia de relação, sem a idéia dos termos relacionados, dar-se-ia a igualdade, sem os termos que são comparados, igualizados; dar-se-ia o modo, sem a coisa modificada. Ora, tudo isso é contraditório.

Esses argumentos, que também foram usados por Hume para combater o realismo exagerado, defendido por Wolf, não têm procedência porém. Vejamos: *Primeiro argumento*. Este afirma que os universais formais ou se dão fora do individuo ou se dão no individuo, mas os universais formais, de que fala o chamado realismo exagerado, não são os universais que se dão no contexto beta, que são comutáveis, mas, sim, os universais que se dão no contexto alfa, aquêles que o *Hen Prote* contém eminentemente na sua onnipotência (que são incomutáveis).

Segundo, contra Platão e os fenomenólogos, também não procedem os argumentos. A idéia de animal em Sócrates, aceita por Platão como uma idéia universal, estaria dentro do contexto alfa e neste contexto racional e irracional estariam contidos eminentemente no conceito de animal, simultaneamente, como possibilidades actualizáveis no contexto beta.

Todos êsse argumentos não têm qualquer fundamento. Quanto ao facto de ser criado ou não ser criado, também não procede, porque o *Hen Prote* é um ser incriado e a sua onnipotência tem de ser co-eterna com êle, e sendo êsses universais, os *arithmoi arkhai*, de que falava o pitagorismo, contidos eminentemente na sua onnipotência, são co-eternos com êle, e também não são criados, êles não tem um princípio, êles não começam a ser. (São *ab-aeerno* embora não *a semetipso*.) A triangularidade (como incomutável, não começou um dia a ser; não nasceu;

não é física (de *phyê*, nascer); a triangularidade está contida eminentemente na infinita omnipotência divina. Terceiro, não são corpóreos nem espirituais. Não o podem ser, porque eles não são coisas à parte da omnipotência divina. Estão contidos nela e não poderiam, conseqüentemente, ser corpóreos, porque nenhum ente do *contexto alfa* é corpóreo, como já se demonstrou; e não seriam também espirituais, porque seriam mentes inteligentes, e não se lhes atribui inteligência, nem há necessidade de atribui-la, porque estando contida eminentemente, não há necessidade de participar de tôdas as perfeições da divindade.

Segundo o móvel não tem ainda uma determinada direcção, mas seu movimento possível contém, potencialmente em si, a capacidade de tomar tôdas as direcções que lhe são proporcionadas, o que também poderia estar contido eminentemente e, portanto, não haveria absurdo aqui. A velocidade pode ser maior ou menor, quando considerada apenas como algo que se dá com um *quod*, pois essa velocidade também poderia ser de tôdas as intensidades possíveis e proporcionadas ao mesmo *quod*. A relação implica necessariamente dois têrmos, mas êstes não têm necessidade de se darem neste ou naquêle, dão-se apenas como possíveis, porque estamos dentro de possíveis, como examinaremos mais adiante para ratificar ainda mais esta posição.

Quarto: A igualdade também não precisaria de têrmos iguais para se igualarem. O modo também não precisaria da coisa significada, porque pode-se concebê-lo, mas é êle sempre modo *de* alguma coisa, e se diria, então, do seu aspecto geral, como se define o modo, como alguma coisa que se pode dar, como modificação. E, nada disso implicaria contradição, salvo se colocados no *contexto beta*. Não há, porém, contradição se êle colocar êsses universais no *contexto alfa*. Portanto, a dificuldade, que surja aqui, é producto da questão mal colocada.

Apresenta êle depois êstes outros argumentos: se se dessem os universais separados, homem não seria, por exemplo, verdadeiramente homem, mas apenas uma certa sombra e similitude ou participação. Ora, isto é absurdo; portanto, não se dão êsses universais separados. Êle justifica a sua tese, dizendo o se-

guinte: a essência verdadeira do homem não está dentro do homem, como é a hipótese dos adversários, mas estaria fora do homem e, então, esta mesma, como ele mesmo concebe, o homem não seria verdadeiramente o homem, mas apenas uma sombra, ou imitação, ou uma similitude do homem. Segundo: porque prova a menor ao argumentar que os indivíduos singulares, os homens, são verdadeiramente homens, porque nêles se verifica a noção essencial do homem. Então, diz êle, êstes universais separados não teriam razão de ser.

Não teriam razão de ser, repetimos, esses universais separados, pertencentes ao *contexto beta*, não pertencentes ao *contexto alfa*, porque a participação, no *contexto beta*, se dá pela imitabilidade que possui a potência ou acto-potência, do mesmo contexto, de poder repetir tudo quanto lhe é proporcionado ao estado em que êle está; isto é, ao grau de potência-acto ou de acto-potência em que está. Portanto, o que êle repete aqui, não é o que está eminentemente no *contexto alfa*, mas apenas imita aquêle com o que êle dispõe neste, mas êsse repetir ou êste imitar é imitar, e êste participar é participar do grande ser, que êle pode participar proporcionado a êle, ao estado dêle, ao que êle é. E essa participação não implica, de modo algum, que vá retirar ser do *contexto alfa*. Êle recebe ser do *contexto alfa*, que lhe dá aptidão suficiente de repetir, de imitar o que é imitável por êle, o que êle pode repetir.

Outro argumento é o seguinte: o que existe ou pode existir é singular. Ora, na teoria do realismo exagerado, os universais existem. Portanto, seriam singulares e não universais. Ora, no *contexto alfa*, os universais não existem, são *pure possibilita*. Os *arithmoi arkhai* não têm uma existência, são *pure possibilita*, contidos eminentemente na infinita omnipotência do *Hen-Prote*, conseqüentemente não têm nenhuma singularização, porque esta se dá com o ser existente, fora de suas causas, e que está determinado e limitado, no caso, o ente do *contexto beta*.

O argumento contra os chamados ontologistas é o seguinte: as idéias universais, expressas pelos ontólogos, são alguma coisa de divino, quer as consideremos subjectivamente, como acto da

mente divina, quer as consideremos objectivamente, porque assim consideradas, os caracteres que possuem elas, são os caracteres da própria divindade; conseqüentemente necessidade, eternidade, imutabilidade. Ora, diz êle, predicamos idéias universais apenas por identidade. Então, neste caso, predicamos das coisas alguma coisa divina, por identidade, e isto é o panteísmo. Mas haveria panteísmo se afirmássemos que, nas coisas do *contexto beta*, se dessem os *arithmoi arkhai*, como estão contidos eminentemente na omnipotência divina.

Mas há ontologistas que expõem êste pensamento de modo diferente, ao afirmarem que o universal, ou seja o fundamento real da universalidade, que se dá na coisa, é fundado na disposição da coisa, que se arranja ou é arranjada de modo tal, que assemelha ao *arithmoi arkê* por semelhança, e essa assemelhação (assimilação) se dá por meio de uma imitação da disposição da coisa, que é o sentido pitagórico e também o verdadeiro sentido platônico, e que seria o sentido que lhe dão alguns, que foram acusados de ontologismo. E nessa concepção não há panteísmo, porque não afirmam que a omnipotência divina se manifesta na coisa determinada, limitadamente. A coisa é que imita, determinada e limitadamente, dentro das suas possibilidades, o que o *Hen-Prote* contém eminentemente em tôda a sua infinitude, na sua omnipotência também infinita.

O argumento que êle move contra os escotistas é o seguinte: aquela natureza que está nos indivíduos singulares, distinta da individuação, ou é uma numéricamente em todos, ou é multiplicada nos indivíduos e distinta numéricamente nêles. Se é uma numéricamente em todos os indivíduos, então, desapareceria a multiplicidade dos indivíduos e, pela mesma razão, desapareceria a multiplicidade da substância e dos entes, e incidiríamos, então, no panteísmo, ou é numéricamente distinta nos singulares e, neste caso, se distinguiria uma natureza da outra, então não se daria o universal distinto nos indivíduos, porque cada um seria uma, e então não haveria universalidade.

Esse argumento também não procede, é completamente improcedente, porque não é isso que dizem os escotistas. Estes ja-

mais defenderam esta tese. Não sabemos de onde foi tirada essa conclusão, porque Scot não a estabelece, quando, na verdade, êle perfeitamente distingue os *pure possibilitia* dos "universais" *in re*, dos "universais" que se dão nas coisas, os concretos, o universal concreto da coisa, que não é uma universalidade, é uma singularidade. Scot não distingue real-realmente a essência da existência. O que se dá no indivíduo é a singularidade, e esta, entretanto, é que se dispõe de modo semelhante ao dos outros seres da mesma espécie, e essa disposição, êsse arranjo das suas partes intrínsecas, dispostas segundo um *logo* de proporcionalidade intrínseca, é o que tem uma certa repetibilidade. Dizemos uma certa repetibilidade, porque mais adiante iremos estudar melhor êste aspecto. Uma certa repetibilidade, a qual, cujo aspecto repetido, é que imita o *pure possibilis*, que é o *arithmos arkê*, que está contido, eminentemente, na onnipotência divina.

O que acontece aqui, e que precisa ser clareado, é o aspecto da participação. Ora, a participação o é de um grau de intensidade da perfeição divina, e esta participação é, conseqüentemente, um grau de potência, contido eminentemente na onnipotência divina, enquanto poder, isto é, êste ser ter: o poder de arranjar-se, de se arranjar as suas partes, segundo um *logos* de proporcionalidade intrínseca, semelhante ao dos outros e, que por sua vez, imita (aqui está a imitação), o *logos*, que é o *logos arkê*, que está contido eminentemente na onnipotência divina.

Portanto, não se trata apenas de salvar a doutrina da participação. Esta precisa e exige que se salve também a doutrina da imitação pitagórica. Portanto, a verdadeira compreensão, para evitar as confusões em tôrno da universalidade, implica a salvação da concepção da *metéxis* e da *mimesis*, simultaneamente. O aspecto mimético é um, e o metéxico seria outro, e dêste modo evitar-se-ia essa confusão. É o que Scot diz, e não pode ser entendido de outro modo, porque, do contrário, teríamos de lhe atribuir o cometimento de um êrro infantil, primário, verdadeira calúnia à mente superior do *doctor subtilis*.

Ele apresenta a segunda parte da sua demonstração, que reduz-se ao seguinte: os universais, fundamentalmente, estão nas

coisas e formalmente são construídos pela mente. Esta demonstração é uma decorrência dos aspectos precedentes, que êle apresentou. Então diz êle que conceitos universais se verificam nas coisas, segundo o que representam, e não são formalmente como cogitamos. Eles estão na coisa segundo um fundamento real e constituem formalidade construída, uma *res ficta*, construída pelo intellecto, o que perfeitamente atende a parte positiva do conceptualismo e afasta a negativa; atende a parte positiva do nominalismo e afasta a negativa; afasta o realismo exagerado, como êle entende, e afirma o seu realismo chamado mitigado.

E prossegue na sua demonstração. O realismo moderado deve ser admitido, porque, por êle, explica-se suficientemente o seguinte: 1) a verdade da predicação; 2) as propriedades essenciais dos universais, que são precipuamente fins, por meio dos quais, são introduzidos os universais separados ou distintos da individuação. Ele demonstra estas duas conquistas do realismo moderado, que são válidas, e argumenta assim: que realmente há verdade na predicação, porque não dizemos com êsses conceitos totalmente o que a coisa é, mas o que dizemos é algo que se dá na coisa. Assim, quando dizemos que São Pedro foi pescador, não dizemos tudo o que São Pedro foi, não dizemos que êle foi apóstolo, foi Papa, foi traumaturgo, etc., mas o que dizemos é verdadeiro, de maneira que, quando dizemos que o homem é animal e que Pedro é homem, dizemos, sob um aspecto técnico o que está contido no conceito de animal e o que está contido no conceito de homem que se verifica naquele *subjectum* sôbre o qual tratamos. De maneira que, embora nesses sujeitos estejam, contudo, outros aspectos que não são expressos pelo conceito, mas o que é expresso se dá lá, o que vem verificar a verdade da predicação. Passa agora a salvar as propriedades das essências universais ou abstractas, e o demonstra do seguinte modo. Ele argumenta: as essências universais são necessárias não absolutamente, e segundo a existência, mas apenas precisamente, porque não são exibidas as circunstâncias vindicantes, que vindicam a contingência, como são o tempo, o lugar, a situação delas. São eternas não positivamente e segundo a real existência, mas meramente, precisamente, porque se prescinde de todo o tempo no qual começam a ser possíveis,

ou no qual duram. Aceita as idéias universais, no sentido da sua eternidade, que pertence ao *contexto alfa*. As que se dão com as coisas do *contexto beta* não são as mesmas, são imitáveis, não segundo a física realidade, e absolutamente, mas apenas hipoteticamente. Assim se se quer que haja cão, homem, deve haver uni-das aquelas notas das quais consta homem ou cão, porque, do contrário, não haveria nem cão, nem homem. Vemos que êle, no final, para salvar as propriedades essenciais, universais ou abstractas, reconhece que essas idéias, êsses universais, têm um fundamento real na coisa, e correspondem a algo que não é preciso, e que não está sujeito à cronotopidade, que é própria do *contexto beta*.

Se compreendemos assim, compreendemos que o realismo exagerado nada mais é do que consta dessa afirmação e não as que lhe foram indevidamente emprestadas. O pensamento está perfeitamente claro, e temos a solução do problema dos universais. nessa primeira parte, parte crítica, embora tenhamos de discutí-lo agora na parte psicológica, na parte correspondente à origem dêsses conceitos universais, o que será matéria do próximo capítulo. Apresenta Salcedo uma série de objecções à sua tese.

Diz êle, o objecto das ciências é alguma coisa real, ora o objecto da ciência é universal, logo o universal é alguma coisa real. Então distingue na maior, que o objecto da ciência é alguma coisa real. O objecto das ciências é alguma coisa real, segundo o que diz, êle concede; segundo o modo pelo qual é êle, distingue; e que êste é objecto das ciências reais, êle nega, mas que é objecto das ciências lógicas e de razão, êle concede. Então contradistingue a menor: os objectos das ciências são universais. O objecto da ciência é o que é universal, concede; também o modo pelo qual o universal, enquanto universal subdistingue; é objecto de alguma ciência lógica ou de razão, concede, mas o objecto de toda ciência real, nega.

A segunda objecção que apresenta é a seguinte: a ciência não pode mudar o seu objecto; ora, se o objecto, também segundo o modo, pelo qual é concebido, não conciliar, a ciência não ficaria, não imutaria, não tornaria mutável o seu objecto;

portanto, o objecto também, segundo o modo pelo qual é real, é o que deve tratar as ciências das coisas reais. Ele distingue a maior. As ciências não poderiam imitar o seu objecto, porque importaria positiva deformidade, concede. Negativa, isto é, imperfeição natural da conjunção infinita, êle nega. Todos êsses argumentos estão perfeitamente adequados ao que dissemos, e essas objecções precisariam ser respondidas do modo como respondemos, que seria mais claro, mas em todo caso vejamos o modo dêle responder.

Diz êle o seguinte: o que é exibido pelo conceito universal é eterno, necessário, etc. Ora, as coisas dêste mundo não são dêste modo; portanto, o que o conceito universal exhibe não está nas coisas mundanas, mas em algum mundo ideal, dá-se no mundo ideal. Então distingue: o que é exibido pelo conceito universal é eterno, necessário, etc., precisivamente e negativamente, concede; positivamente nega. Êsse *precisivamente e negativamente*, que êle vai conceber contra êsses conceitos universais e eternos, quer dizer, no *contexto alfa*, é eterno, no outro contexto pode negar.

Vejamos outro argumento dêle: o que funda relações eternas é êle mesmo eterno; ora, a essência da coisa funda relações eternas, por exemplo, o triângulo. Ao triângulo compete sempre haver a soma de dois ângulos rectos; portanto, a essência da coisa é positivamente eterna. Então distingue a maior: o que funda as relações *ab-eterneas* existentes é êle mesmo eterno, concede. O que unicamente se inquirisse dessas relações, êle nega. Aqui a distinção é clara, a essência da coisa *in re* é uma coisa, e a essência da coisa no *contexto alfa* é outra. A mesma distinção facilita.

O último argumento que apresenta é êste: existem idéias divinas das quais os indivíduos participam; portanto, existe a universal subsistente. Distingue o antecedente, e que ela seja em si mesmo subsistente, nega; que seja subsistente na mente divina subdistingue; que constitua nos indivíduos ocasião de serem êles conhecidos por nós em si mesmo, nega; que são conhe-

cidos por nós como universais *in repraesentando* e *in causando* relativamente aos indivíduos, concede.

Não podemos ter a visão directa d'esses *pure possibilita*, d'esses *aritmoi arkhai*, que estão na mente divina (aliás estão contidos eminentemente na onnipotência divina). Não, os nossos são apenas imitativos, são apenas algo que imita, que sabemos que devem corresponder-lhes, que devem corresponder a êsses nossos universais, que a mente constrói, e que encontramos um fundamento na coisa, deve corresponder-lhes, na mente divina, o que lhes dá um fundamento de verdade, não podemos dizer, porém, que o que está aqui se adequa perfeitamente, ou é uma repetição perfeita daquele lá. Seria absurdo. Nossa mente não afirma tal coisa. Não alcançamos a visão do que pertence ao *contexto alfa* como vimos, senão pela análise que conseguimos, partindo do exame das idéias, e dentro, naturalmente, do conteúdo das mesmas idéias, que mateticamente podemos construir com uma precisão tão perfeita, que inclui uma necessidade absoluta, não, podendo ser de outro modo; senão como os concebemos desde que usemos a Dialéctica concreta com todo rigor. Assim a idéia de consequência, de antecedência não podem ser de outro modo, senão aquêle que mateticamente construímos, como a idéia de princípio, como a idéia de causa e, sucessivamente, mas que as coisas, aqui, que principiam, as coisas que causam: não sejam perfeitamente aquelas, nem poderiam ser, seria absurdo, então elas se existencializariam, e aquelas não podem existencializar-se; isto é, não podem singularizar-se como entidades que se dessem fora de suas causas.

CAP. III

O PROBLEMA LÓGICO DOS UNIVERSAIS

O problema psicológico, a origem dos conceitos universais, leva Salcedo à seguinte tese: o universal formal é realizado por uma operação do intelecto; o universal formal directo é formado por uma mera precisão da mente; e o formal lógico ou relativo, por comparação reflexiva da natureza abstracta com os indivíduos.

Então temos aqui, 1.º) o universal formal directo, que é o que está na coisa, que é realizado por uma mera precisão da mente; e 2.º) o formal lógico ou relativo, que é producto de uma comparação reflexiva da natureza abstracta com os indivíduos.

A psicogênese do universal, que é consequentemente o problema em questão, estudamo-la no livro "Sabedoria dos Esquemas". Dêste modo não trataremos dêste tema do ângulo psicológico, que oferece uma ampla problemática, em que as contribuições modernas da Psicologia são importantíssimas para o melhor esclarecimento da formação dêstes conceitos, pois pensamos que se tratam aqui de conceitos. Não é o universal considerado, por exemplo, *extra mentis*, independente da nossa mente, mas o universal enquanto conceito, enquanto construção da nossa mente.

Quanto a esta parte nada temos a opor, porque realmente êstes universais, e outros que acaso se possam formar, são realmente productos da nossa mente. O que nos interessaria é a parte que já analisamos, a parte ontológica, da correspondência dêstes nossos conceitos à realidade, qual a adequação que podem

ter com a realidade. De maneira que esta parte do problema psicológico teremos de passar por cima, porque ela não é a mais importante para o nosso estudo, pois o que nos interessava saber é qual o fundamento do realismo, pelo menos do realismo moderado, cujo fundamento já vimos e já demos. Quanto à formação d'esses esquemas, como é assunto de psicogenética, deve naturalmente pertencer à matéria correspondente. Poderíamos tratar d'êles aqui, mas iriam ficar alguns pontos obscuros, ou pelo menos com certa ambigüidade, como se vê na filosofia clássica, em consequência de não dispor ela do material que dispomos hoje para realizar tal trabalho, pois além do material de que dispunham ainda temos a nossa favor: as grandes e imensas investigações analíticas modernas, sobretudo feitas sobre a formação dos conceitos na mente humana.

Quanto ao *problema lógico*, problema universal, podemos anotar as questões: 1) como é a natureza do conceito: se êle está no indivíduo (que é a parte que procuramos no estudo dos universais; 2) Qual a natureza segundo está na mente, a natureza absolutamente visualizada, quer dizer, visualizada só o que é constitutivo propriamente da coisa; em suma que é o que constituímos, fundando-nos no que está na coisa.

Outra divisão clássica é a do universal *ante-rem*: os universais considerados como idéias separadas dos indivíduos, como exemplos na mente divina, onde existissem a seu modo; e o *universal in re*, que é o universal fundamental, que não se distingue dos indivíduos, e que é um universal formal, mas que tem o seu fundamento no indivíduo, que se distingue, enquanto conceito, do próprio indivíduo, que é a sentença escotista, e é também a de Pedro da Fonseca, e o *universale post-rem*, universal após a coisa, que é o universal formal, enquanto êle é apenas formado por uma operação do intellecto, com um fundamento nas coisas, o qual pode ser directo ou reflexo, segundo os aspectos que já tivemos oportunidade de examinar.

A terceira divisão é a do universal fundamental, já examinado, o universal directo, formal, que é aquêle que está no indivíduo, e, finalmente, Salcedo apresenta aqui uma série de di-

visões muito comuns na escolástica, que é o *universal directio*, por exemplo, que é aquêle que se dirige à natureza segundo ela é, e não segundo o estado em que ela está na mente; o *universal de primeira intenção*, que é a cognição directa, tendente para a coisa, segundo ela mesma, que é também chamado a cognição, que é a primeira intenção, por opposição à cognição que está depois na mente, que é chamada de segunda intenção.

Temos o universal de primeira e o universal de segunda intenção; quando tende directamente para a coisa é de primeira intenção. Então temos aqui, enquanto a cognição é directa, segundo julgamos estar na coisa, é de primeira intenção, e quando a consideramos na mente, ela é de segunda intenção.

Esta é matéria muito controversa na escolástica e na "Sabedoria dos Esquemas" analisamos e clareamos bem este problema, que é muito ambíguo.

Há, ainda, o universal absolutamente considerado, que é a natureza considerada segundo as notas das propriedades reais, que lhe convém, não segundo o estado de individuação ou de precisão, mas só enquanto na natureza, o universal tomado absolutamente, por exemplo, a animalidade e racionalidade na *humanitas*; o universal metafísico, que é real e metafísico; o universal absoluto, que se refere à natureza, segundo ela mesma, e não ao que ela possa ter em relação a outros indivíduos.

Essas classificações, em suma, são de segunda importância, são mais provenientes das disputas de alguns autores que procuraram criar maior precisão nos seus conceitos sobre os universais, e tudo isto, como dissemos, é tratado na obra citada, onde oferecemos uma nova classificação, muito mais clara, e sem essas ambigüidades, colocando cada universal no seu devido lugar. Não quer dizer que estejamos considerando que o trabalho dos escolásticos neste setor seja algo de menor valia, por ser algo que podemos superar, pois as contribuições modernas da Psicologia permitem, em alguns casos, dar uma solução muito mais clara à matéria. Para eles era um tanto difícil, porque permaneciam entregues mais à conceituação, enquanto hoje se pode estudar, fundando-se na psicogênese e na psicologia evolutiva a realidade

do processo mental da formação dos universais, um dos temas mais difíceis e mais sérios da Psicologia, porque realmente é o aspecto que nos revela a nossa profunda diferença entre nós e os animais, os quais não têm possibilidade de atingir aquelas complexas formas que somos aptos a realizar.

Em tôrno do universal, demos até aqui o fundamental para a solução dêste problema, embora tenhamos que reconhecer que ainda há muitos outros aspectos importantes não tratados, sôbre os quais cuidaremos na obra citada, bem como na Matese concreta, porque nela trabalharemos, rão só com um novo vocabulário, como também com as contribuições da "Teoria Geral das Tensões e da Esquematologia. Se não possuimos talvez a grandiosidade da mente daqueles homens, sem que nisso haja qualquer manifestação de desvalorização do que somos, pelo menos dispomos de melhores informações, porque temos às mãos, não só o material sôbre o qual êles trabalharam, como o material extra-escolástico, de outros sectôres, de gravidade extraordinária, de seriedade sem dúvida imensa, e que aportam contribuições esclarecedoras. Então as dificuldades que os escolásticos encontravam, vão ter solução favorável para a sua própria posição, quer dizer, em vez dessas descobertas da psicologia moderna virem criar embaraços, obstáculos ao modo de pensar dos escolásticos, ao contrário, elas vieram para corroborar aquelas posições, trazendo novos argumentos que êles não dispunham.

Como vemos na crítica ao atomismo adinâmico de Demócrito; sabemos que tôda refutação realizada por Aristóteles, como a realizada pelos escolásticos, fundava-se exclusivamente na parte especulativa; quer dizer, refutava-se a concepção de Demócrito, porque ela era especulativamente falsa, levava a juízos eivados de falsidade, pois não tinham os escolásticos naquela época, a seu favor, nada da experiência. Podiam argumentar apenas especulativamente, não podiam argumentar com a prática.

A atomística dinâmica do século XX, com as grandes descobertas electrônicas, veio fortalecer a posição de Aristóteles e a posição da escolástica, em oposição à adinâmica de Demócrito.

A teoria atômica moderna não é democrática; ao contrário, ela é muito mais próxima dos *minima* de Aristóteles do que dos átomos de Demócrito. De maneira que essas contribuições da ciência moderna vêm trazer novos argumentos definitivos, porque, além de estar assistida a posição aristotélica-escolástica de uma argumentação poderosa, meramente especulativa, ela também está assistida por uma nova argumentação fundada na experiência, fundada na indução, o que é de máxima importância.

Assim, quando queremos dizer que possuímos modernamente outros elementos mais seguros para resolver esse problema, temos de acrescentar que as soluções não vêm em desencontro daquilo que os escolásticos quiseram realizar. Ao contrário, vêm robustecer, trazer um aporte retirado da experiência, da análise psicológica, pois, como sabemos, a psicologia moderna é ainda uma psicologia sobretudo analítica, e traz elementos novos, poderosíssimos para robustecer os argumentos clássicos.

De maneira que não se pode de modo algum afirmar que a posição escolástica é uma posição falsa; ao contrário, é uma posição segura, certa, não suficientemente demonstrada, ou pelo menos, que não esgotou todas as possibilidades de demonstração.

E, então, se verificará quais são as classificações, as precisões que a mente humana fez em torno do problema dos universais, quais as que devem e podem continuar, e quais as que podem ser desprezadas sem prejuízo da posição filosófica; porque esta precisão, que podemos fazer hoje, supera a antiga, devido a esse aporte da experiência.

Não se quer com isso desmerecer os escolásticos; ao contrário, eles foram imensos, extraordinários, pois dispendo de tão poucos dados, chegaram a conclusões tão seguras, que a psicologia moderna acaba de alcançar. É o que mostramos em "Sabedoria dos Esquemas". (Tratado de Esquematologia).

Outra parte importante do tema em estudo é a referente às relações entre o que se concebe de universal, e a escolástica, no referente à parte ontológica, que se dedica ao estudo das possibilidades, porque temos de estudar os universais enquanto possíveis,

enquanto puramente possíveis, ou enquanto meramente possíveis, dentro da ordem divina, para termos, então, um esclarecimento mais completo em torno da realidade dos universais, e também para que se possa discutir se há qualquer fundamento na atribuída doutrina a Platão, da subsistência das formas dos universais. E naturalmente isto virá a seu tempo.

* * *

Vamos agora iniciar uma análise em torno da metafísica geral, da Ontologia. De qualquer modo que se coloque a mente humana, desde o instante em que ela busca especular sobre as interrogações, que sempre a angustiaram, inevitavelmente, desejosa de chegar a objectos iniciantes de tôdas as suas perguntas, terá de chegar à noção de *princípio*.

De qualquer forma, quer o que haja tenha vindo de um ser análogo a êste, ou não, ou tendo sido um súbito acontecimento no oceano de nada, ou até algo realizado por êsse nada, ou uma transformação dêsse nada que, súbitamente, se afirma como um ser positivo, como algo positivo seja como fôr, de qualquer forma que se coloque êsse especular, terá sempre, em primeiro lugar, um princípio, como objecto primeiro, fundamental.

Foi essa a razão que levou certamente Pitágoras a compreender que a Matese como era por êle entendida, tinha de ser antecedida por uma Matese superior, a *Máthesis Megiste*, que seria aquela que teria, como objecto de seu estudo, êsses princípios e as suas leis.

Desta forma, o princípio ou pode ser o ser, ou pode ser o nada, já que a especulação nos levaria a compreender a impossibilidade de algo intermediário entre ser e nada. Sendo o ser o princípio, em torno dêle se formariam mais disciplinas, como também se poderiam formar outras disciplinas em torno do não-ser. Dêsse modo, não há mais necessidade de que tenhamos de justificar os fundamentos da Matese, já que o fizemos nos volumes anteriores desta série, em que mostramos que essa disciplina se impunha, porque, quer queiramos quer não, o ser humano, no seu

especular filosófico, terá, fatalmente, de colocar um conjunto de princípios imprincipiados, que regeriam tudo quanto há, tudo quanto se dá, e esses princípios, sendo imprincipiados, são, conseqüentemente, também eternos e imutáveis, o que decorre rigorosamente da análise que se fizer em tórno do imprincipiado.

Quanto à justificação da Ontologia é matéria a ser discutida, e a justificação da Meontologia também. Não que já não se tenha de uma vez por tôdas justificado, pelo menos a primeira disciplina, por que os longos trabalhos executados pelos escolásticos, através dos tempos, e mesmo os de Aristóteles, essa disciplina está suficientemente bem fundada. A Meontologia foi sempre considerada como uma parte da Ontologia, o estudo das idéias negativas, partindo-se de que o *Meon* é apenas uma idéia negativa.

Entretanto, como podemos também tomar o *Meon*, não apenas como uma idéia negativa, mas como uma negação independentemente de nós, a Meontologia, conseqüentemente, também tem a sua justificação; teria o não-ser enquanto não-ser como objecto formal, assim como o ser enquanto ser seria o objecto formal da Ontologia.

Não é mais possível tolerar um preconceito muito vulgarizado hoje entre inadvertidos, de que não se deve mais admitir idéias eternas.

Nós somos obrigados a admitir idéias eternas, quer queiramos, quer não; se essas idéias são óbvias, não podemos de modo algum considerar que nós as criamos, que as construímos. Nós apenas as achamos, apenas as descobrimos, elas nos são reveladas de um modo ou de outro.

Quando chegamos à conclusão, por exemplo, na Matemática, de que a validez de um resultado não é uma criação nossa, não é algo que principiou conosco, mas uma verdade que ultrapassa a todo e qualquer princípio no tempo, porque se não houvesse criação, ou tudo fôsse apenas nada, absolutamente nada, num haver das coisas essa ordem seria verdadeira e sem êsse haver é verdadeira desde sempre.

Contra essas idéias eternas não se pode fundar devidamente nenhum argumento em contrário. Tôdas as tentativas dos positivistas, dos que combatem a Metafísica em geral, ao quererem demonstrar que essas idéias são meras criações do espírito humano, que são meros esquemas mentais, malograram na sua demonstração, porque o ter o antecedente prioridade sôbre o conseqüente, não depende absolutamente da nossa psique, não é uma criação d'ela, nem é ela que lhe dá tal justificação, e nós não podemos negar que, independentemente da psique humana, antes mesmo de surgir o homem, o antecedente tinha prioridade sôbre o conseqüente. Ora, a Matese pròpriamente vai trabalhar e construir, vai redescobrir, vai desvelar todos êsses princípios, e verificar que tôdas essas idéias eternas, à proporção que invadamos o seu campo e que as conheçamos, vamos verificando que as coisas de cá, as coisas da nossa experiência, as coisas da nossa empiria, procedem imitando-as. Elas se actualizam, dentro das mesmas normas e das mesmas leis que constituem objecto da Matese (1).

Ora, ao chegarmos a êste ponto, alcançando esta posição, passa a Matese a ser de uma utilidade extraordinária, porque poderemos com ela não só compreender melhor as coisas do mundo da nossa experiência, como, também, saber o que se dá com certeza, e o que se dá apenas illusòriamente para nós, porque tudo o que aqui se der, ofendendo aquelas idéias eternas, tudo o que as ofenda, que as repugna, será falso, ou será producto apenas de uma illusão.

Então teríamos, e êste é o ponto fundamental, a parte mais importante do nosso trabalho; teríamos, neste caso, à nossa disposição, um verdadeiro *kritèrion filosófico*. Teríamos a pedra de toque pela qual poderíamos aferir o valor de todo e qualquer juízo filosófico. Ora, acontece que, no decorrer do tempo, a opinião geral tendeu para considerar que essas idéias eternas nada mais são do que esquemas mentais do ser humano, precisões da nossa mente, sem nenhum fundamento real, como o nominalismo,

É o que demonstraremos no nosso livro «Sabedoria das Leis», que faz parte desta série.

por exemplo, tentou estabelecer e desenvolver, e ninguém pode negar que conseguiu influir, empolgar, muitas mentes humanas.

Por isso, como, por sua vez, aquêles que aceitavam a não-fundamentalidade dessas idéias eternas, perturbavam a acção dos que as aceitavam, como os grandes escolásticos, êstes mesmos foram afastando-se dessa pesquisa, temerosos de serem considerados como fanáticos de um mundo de meras imagens sem fundamento real, vivendo apenas sonhos, alucinações, etc. Embora aceitassem as idéias eternas, não se dedicavam a elas com aquêlle afincamento, com aquêlla intensidade de estudo que se fazia mister, com excepção de um São Boaventura ou um Alexandre de Hales, um Scot, e também alguns de seus seguidores, enquanto outros, que correspondem a outras posições, pouco se importaram com a investigação sôbre temas tão importantes.

Qual foi, então, o resultado? O resultado foi o desenvolvimento, dentro da escolástica e na filosofia moderna, de uma vasta especulação em tórno da parte fundada na empíria, que é, sem dúvida, uma obra gigantesca e extraordinária, à qual não correspondeu a mesma actividade no campo das idéias eternas.

Por não se ter realizado essa investigação não se notou que havia uma profunda verdade na lei hermética, que "assim como é o superior, é o inferior; assim como é o inferior é o superior" que é a lei da analogia. Não se compreendeu melhor a analogia que há entre as coisas do mundo da nossa experiência e as coisas eternas.

As coisas da nossa experiência não são actualizações das coisas eternas; são actualizações de coisas criadas, de coisas fabricadas, de coisas realizadas por um agente eficiente, enquanto que o outro não tem uma fabricação, uma criação.

Julgava-se que a especulação em tórno das idéias eternas não era de tanta importância como a especulação em tórno dos factos da nossa experiência. E chegava-se à conclusão de que apenas partindo dêsses factos, alcançaríamos as idéias eternas que lhes eram correspondentes; quer dizer, seguiríamos o método empírico-racionalista, que foi o de Aristóteles, o método predominante na

escolástica. Mas embora seja certa essa orientação, ela não é completa; porque partia de uma tomada de posição de certo modo falsa, porque julgava não ser possível, ou pelo menos assim sentiam êsses autores não haver necessidade de outro método, que seria o de descer das idéias para as coisas, porque êsse método era perigoso porque nos levaria a construções apriorísticas, sem fundamento real, que terminariam por perturbar as nossas pesquisas. Por êsse lado, havia uma parte de verdade, porque realmente se não houver um bom fundamento matético, a especulação em tórno das idéias eternas pode levar o filósofo menor a cometer dêsses erros, mas desde que seja êle bem assistido por uma dialéctica concreta, como tivemos oportunidade de realizar, não há mais êsse receio, porque tôdas as conclusões matéticas a que chegamos, nenhuma delas deixou de ter um correspondente real nos factos da experiência (1).

Já havia, portanto, possibilidade de descer a escada; não precisávamos apenas subi-la. Ora, se unirmos os dois métodos, o empírio-racionalista e o idealista-empírico, o ideal-real (aqui estamos usando ideal-real, idealismo-realista, no sentido platônico, no sentido pitagórico, não no sentido dos idealistas alemães, que não entenderam bem Hegel), verificamos que se usarmos os dois métodos, simultâneamente, verificaremos que as nossas conquistas não vão se reduzir apenas (como alguns autores poderiam dizer), a alcançarmos os mesmos degraus. De qualquer forma, basta que subamos, que é muito mais seguro, e estaremos sempre realizando, embora inversamente, o trabalho que desejam fazer aquêles que se colocam na posição pitagórico-platônica, mais platônica propriamente do que pitagórica, porque a pitagórica não é bem esta, seria a conjunção dos dois métodos, do empírio-racionalismo e do idealismo-empirista, que os discípulos de Pitágoras, quando na dispersão, separaram isolando-os. O especular filosófico, para Pitágoras, deve ser simultâneamente teórico-prático e prático-teórico.

As razões são as seguintes: é que se nos preocuparmos exclusivamente com a investigação filosófica, e especulações, partin-

(1) Essa dialéctica é por nós examinada na obra «Sabedoria da Dialéctica», que faz parte desta série.

do da empíria, nos afastaremos de uma série de descobertas importantes, possíveis de serem feitas pelo outro lado, o que só nos traria prejuízos, como trouxe, e levou a escolástica a colocar mal, praticamente, as suas fundamentais questões, colocação que já encontramos em Aristóteles e daí cair em inúmeras disputas estéreis, sectarizadas por inúmeras posições, e que a hermenêutica tem levado a múltiplas sentenças, muitas das quais até contraditórias.

Verificou-se mais, com espanto, que muitas dessas posições apresentavam uma coerência poderosíssima, e argumentos não so coerentes como robustos, de modo a colocar a mente humana num estado de perplexidade, o que aconteceu com muitos filósofos que desejaram estudar a escolástica, o que fez com que ela até desse a impressão de que não levaria senão a estados aporéticos, e que, portanto, havia necessidade de investigar por outros caminhos. O que aconteceu foi normal em toda a filosofia moderna, que se foi afastando da escolástica devido a esse estado de perplexidade a que chegaram alguns autores. Ora, isso tudo se deve exclusivamente ao erro fundamental, que denunciámos, sem querer com isso desmerecer os grandes trabalhos realizados.

Sabemos que muitos não concordarão com as nossas palavras, mas como estamos fazendo obra que demonstra o fundamento do que afirma, com demonstrações de rigor apodítico, de maneira que atinjam a verdade, como a entendemos e como podemos entendê-la, não nos preocupam as divergências.

Queremos acrescentar que a especulação matemática vem completar esse trabalho realizado pelo empirio-racionalismo escolástico; quer completá-lo, porque a especulação em torno das idéias eternas nos obriga a chegar a diversos axiomas, a diversos adágios, que são absolutamente certos, e que nos podem explicar melhormente os factos, e também permitir que coloquemos as questões escolásticas em outras posições, e partindo destas encontramos soluções para as suas aporias, o que de outro modo não se consegue alcançar.

E naturalmente uma obra, assim à primeira vista, ambiciosa. O que estamos dizendo pode provocar em muitos uma atitude de

dúvida e até de sarcasmo ao dizer-se que alguém, e sobretudo num país subdesenvolvido tenha a audácia de querer apresentar uma solução para as aporias filosóficas, que há milênios agitam o homem.

É realmente alguma coisa de inaudito. O que pedimos, e apenas o que esperamos é que verifiquem as demonstrações, a maneira como expomos e como demonstramos o que afirmamos e postulamos, e se encontrarem defeitos e erros que os apontem, e se não encontrarem, tenham a dignidade de reconhecê-lo.

CAP. IV

KANT E A ONTOLOGIA

A tese fundamental da escolástica consiste em postular que, antecedendo as ciências naturais e matemáticas, e do campo filosófico, as ciências filosóficas particulares, há uma ciência, que considera o ente enquanto ente, e que é rectamente chamada de Ontologia ou, também, de Metafísica Geral.

Na classificação das ciências, há grande divergência, pois são múltiplas as classificações, do que não iremos tratar aqui, pois já o fizemos nos lugares oportunos, em nossas obras de Filosofia. Como toda ciência possui um objecto formal, poderíamos dizer que há tantas ciências, quantos objectos formais formos aptos a distinguir nas coisas.

Ora, a concepção da física, no sentido clássico, que não é a mesma do sentido moderno, que é propriamente a físico-química, tinha como objecto a matéria considerada na sua singularidade, independente de ser sensível ou não, de ser captável pelos nossos sentidos ou não; a matéria em geral, a matéria enquanto matéria, seria, propriamente, o objecto da Física, e tenderia a estudar, a investigar, a descrever, os factos e as leis que regem os factos da matéria, o que propriamente constituiria a chamada *ciência positiva*, a qual, enquanto estuda o corpo não vivente, é a *Físico-química*; o corpo vivente, sob o aspecto genérico, teríamos a Biologia, tomado quanto às plantas, a Fitologia, tomado quanto aos animais, a Zoologia, e tomado quanto ao homem, a Antropologia. Essas constituiriam, em linhas gerais, a ciência positiva, a qual está ligada à ciência da Física no sentido clássico.

A parte antropológica subdividir-se-ia em outras ciências particulares, por exemplo, as que se dedicam ao estudo dos actos e do sujeito das leis, que é o homem, e, então, temos a Psicologia Experimental; estudando êsse homem enquanto educável, enquanto conduzível, temos a Pedagogia; enquanto dirigível em relação à criação de riquezas e à administração, a Economia; enquanto dirigível e governável, Política; enquanto dirigível nas relações mútuas, a Sociologia; enquanto dirigível para realizar alguma coisa, teríamos as Belas-artes, os ofícios, a Técnica, etc. E finalmente, uma filosofia de tudo isto é a *filosofia natural*, que viria investigar a essência íntima dos corpos, segundo as diversas maneiras de serem êsses corpos. Então esta, por sua vez subdivide-se, quando trata do corpo sob o seu aspecto genérico, em Cosmologia; quando trata do corpo vivo, em Psicologia; quando êsse corpo vivo é irracional, em Psicologia inferior, quando êsse corpo vivo é racional, em Antropologia filosófica. Quanto aos actos que êsse ser, êsse corpo vivo racional pratica, que são aptos para alcançar a verdade, temos a Crítica; aptos também para alcançar a verdade temos a Lógica e a Criteriologia, a Dialéctica, e quanto à direcção que vai tomar aos fins de tôda a vida humana, temos a Ética.

E finalmente, na divisão clássica, que se pode ainda fazer, surgiriam agora, fora da ciência positiva, e fora da filosofia natural, mas ainda tendo como objecto a matéria tratada abstractamente, a matéria singular e a matéria sucessiva, que não pròpriamente investigadas na sua essência última, nem nas suas causas, mas apenas investigadas nas suas relações de igualdade e de desigualdade, que seria a Matemática, e enquanto quantidade contínua, Geometria, e enquanto quantidade discreta, a Aritmética. E tomado na essência de suas causas absolutas últimas, tratando, portanto, já não do ente material, mas do ente imaterial, segundo o seu ser, temos a Metafísica, que seria uma espécie de Trans-física; e essa metafísica, então, tratando do ser, precisamente, na sua imaterialidade enquanto ser, é a Ontologia, e do ser tomado positivamente enquanto material, temos: se o ser é incriado, a Teodicéia, e se o ser é criado, a Pneumatologia. Dessa forma vemos uma classificação de Suarez, que é das melhores dentro da concepção escolástica, que julgamos a mais completa, porque as divergências que possam

surgir são pequenas e não affectam a essência pròpriamente da classificação.

De forma que as Ciências Naturais, quando tratam dos corpos, enquanto inorgânicos, temos a Física e a Química; enquanto orgânicos, temos a Biologia, a Botânica, a Zoologia e a Antropologia Filosófica, como dissemos. A colocação, portanto, da Ontologia era clara, perfeitamente clara para Aristóteles, como para os escolásticos, porque temos de considerar o seguinte: quando tomamos o ser sob um determinado aspecto, nós o tomamos reduplicativamente, quer dizer, duplicamos o modo de considerá-lo, como ao tomar o ser enquanto ser, nós o tomamos: 1.º como ser, e 2.º mas apenas enquanto isto, quer dizer, tomamos o ser apenas enquanto ser, que é tomar o ser dentro duma máxima precisão, interessando-nos apenas em saber em que consiste, pròpriamente, o ser enquanto ser.

As conclusões a que chegavam os escolásticos em tórno da Ontologia também são válidas, porque dizem elles que essa ciência é universalíssima, tem como objecto formal o objecto universalíssimo, que é o ser enquanto ser.

As conclusões a que chegavam os escolásticos em tórno da Ontologia também são válidas, porque dizem elles que essa ciência é universalíssima, tem como objecto formal o objecto universalíssimo, que é o ser enquanto ser.

É, então, conseqüentemente, uma ciência máximamente abstracta, porque ela toma o ser dentro da máxima abstracção, excluindo tôdas as outras possíveis reduplicações, para apenas tomar uma: enquanto elle mesmo. Tinha de ser uma ciência última, e conseqüentemente também a primeira, porque tôda a filosofia escolástica é uma filosofia positiva, e sendo tal, ela parte do ser; ela não parte, como o faz a Matese, dos princípios, e não discute ainda a positividade; esta é algo a ser discutido depois. É lógico que a Matese vai concluir que o início de tudo é positivo, porém não começa o seu estudo pela positividade, ela começa pelos princípios, por aquilo de onde começa algum térmo que seja objecto de qualquer investigação nossa ou de quem quer que seja.

De maneira que, então, dentro da concepção positiva, naturalmente que a Ontologia é a última ou a primeira das ciências e vai fundar-se, segundo elles, em alguns princípios, como o princípio de contradição que é fundamental, pois o ser enquanto ser não pode ser não-ser, porque se afirmamos que o ser, enquanto ser, é ser, não podemos simultaneamente, e sob esse mesmo aspecto, afirmar que o ser é não-ser, porque, então, estaríamos em contradição, estaríamos simultaneamente afirmando a positividade do ser, e simultaneamente negando esta mesma positividade.

De forma que desde o momento em que tomamos uma attitude positiva, desde o momento em que a nossa mente põe alguma coisa, ela não pode, simultaneamente que põe, retirar, porque haveria contradição, porque formar-se-iam duas ações: a de pôr e ao mesmo tempo a de tirar o mesmo simultaneamente, em que uma anularia a outra, o que seria um absurdo. De forma, que, conseqüentemente, a filosofia positiva tem de partir do princípio de não contradição. Esta é fundamental ao lado do princípio de identidade, que decorre, como vimos, do princípio do terceiro excluído.

De maneira que a definição de Metafísica, dada por Aristóteles, de que era a ciência que considera o ente, ou o ser, enquanto ente, ou ser, e o que decorre regularmente desta tomada de posição, é o que modernamente se chama de Metafísica Geral ou seja; Ontologia. Em tôrro desta ciência, naturalmente, há divergências, que podem dividir-se do seguinte modo: o daquêles que afirmam que esta ciência tem um fundamento, e o daqueles que afirmam que esta ciência não tem fundamento. Os adversários da Metafísica dizem o seguinte: não há um objecto metafísico, não há o transfísico, nada há além do físico, portanto a ciência primeira tinha de ser a Física. Não havendo algo antes do físico, não havendo, portanto, esse objecto, essa ciência não tem fundamento.

Outra razão é que não temos meios de poder conhecer se há um ser transfísico. Sòmente temos meios de conhecer o ser físico. O ser transfísico é producto apenas de nossa especulação, exclusivamente mental; portanto, também se acaso êle se dá, não

temos meios de conhecê-lo, o que já é uma negação de carácter agnóstico. A primeira é uma negação completa, total, positivista; está já é agnóstica.

Outro argumento fundamental é: em face dêste objecto não possuiríamos meios suficientes para com êle constituir uma ciência, porque êle escapa à nossa visão, à nossa captação.

Vemos que a posição negativa em relação à Metafísica toma diversas atitudes, mais ou menos intensas na sua negatividade. Assim os materialistas em geral negam radicalmente a Metafísica: não há possibilidade, nem tem qualquer fundamento um ser tomado precisamente. Tal ser alegam, é apenas uma criação da nossa mente, sem nenhum fundamento real. Essa é a posição dos materialistas do passado grego, do europeu, e de todo materialismo que se manifestou através dos tempos.

Outros, entretanto, tomam uma atitude mais branda: negam a Metafísica, mas dizem que apenas é uma ciência que não se pode realizar, por nos faltarem elementos, não termos meios nem possibilidades de penetrar o transcendente. É inútil tentarmos o impossível, o que está além das nossas forças. Esta é mais ou menos a atitude dos agnósticos em geral, que consideram que há um aspecto ininteligível para o homem, alguma coisa que ultrapassa as nossas possibilidades cognoscitivas, e que, portanto, é perda de tempo, uma inutilidade procurarmos êste caminho.

Dêste lado, estão os positivistas, os kantianos, que negam toda e qualquer possibilidade de se construir com a Metafísica uma ciência. Os principais argumentos são os de Kant: Toda ciência consta ou se realiza através de juízos sintéticos a priori. Ora, os juízos sintéticos a priori não são possíveis na Metafísica. Então, conseqüentemente, conclui Kant, a Metafísica, como ciência, é impossível.

Ele demonstra o seu silogismo do seguinte modo: toda ciência consta ou é constituída de juízos sintéticos a priori, porque toda ciência consta de proposições necessárias, universais, e que dizem, ensinam alguma coisa de novo sobre o objecto em estudo. Ora, a novidade, necessidade, universalidade, só se podem obter

através de juízos sintéticos a priori. Conseqüentemente, tôda ciência consta de juízos sintéticos a priori.

A menor de seu silogismo é que juízos sintéticos a priori não são possíveis na Metafísica.

Assim argumenta Kant: não são possíveis tais juízos pelo seguinte; juízos analíticos, como, por exemplo, todos os corpos são extensos, têm alguma necessidade e universalidade, mas não trazem nenhuma novidade, porque não acrescentam nenhum predicado novo ao sujeito. O corpo próprio se define como uma coisa extensa; então, conseqüentemente esse juízo nada nos traz de novo. O que sinteticamente obtemos a posteriori, como este corpo que se aquece, traz uma novidade, contudo, não tem o carácter de necessidade e de universalidade, porque não encontramos a razão de necessidade nem de universalidade que este corpo se aqueça, ou que todos os corpos se aqueçam. Conclui êle que os juízos sintéticos a priori não são possíveis na Metafísica; os juízos sintéticos a priori são o valer de coisas, embora aparentes, não de coisas em si. Ora, a Metafísica pretende ser uma ciência das coisas, não aparentes, mas das coisas em si. Portanto, os juízos sintéticos a priori não são possíveis na Metafísica; os juízos sintéticos a priori poderiam valer, ou das coisas aparentes, ou das coisas em si. Ora, das coisas aparentes não é o que pretende a Metafísica estudar, mas, sim, as coisas em si. Não sendo possíveis as coisas em si, conseqüentemente a Metafísica não tem possibilidade de construir juízos sintéticos a priori.

E, prossegue então a crítica de Kant, afirmando que a coisa enquanto tomada em si mesma, é incognoscível. Ora, a ciência não é possível se não fundando-se sobre as coisas que podem ser experimentadas. Mas a experiência não nos mostra como as coisas são em si mesmas, mas somente como elas affectam a nossa sensibilidade. Os caracteres de necessidade e de universalidade que temos de encontrar nos juízos sintéticos a priori, nêles não os encontramos, êles vão ser construídos pelo nosso intellecto, fundados em dados da sensibilidade ou da intuição.

E termina por dizer que assim procedeu a Metafísica tradicional, responde-se do seguinte modo: a Metafísica é a ciência das

coisas que transcendem a experiência, mas sendo o que transcende a experiência o *noúmeno*, a coisa em si, e como não temos meios de alcançá-lo, a não ser através de cogitações, tôda a Metafísica é apenas cogitada, não tem nenhum fundamento real. Em suma, tôda a crítica kantiana reduz-se a isto: o *noúmeno*, ultrapassa a sensibilidade, e só pode ter validez se alcançado pela sensibilidade.

É interessante observar o seguinte: se Kant alega que a fonte do conhecimento, que nos dá um conhecimento seguro, é a sensibilidade; portanto, tudo quanto escape à sensibilidade não tem outra validez, então, pergunta-se: tôda a vez que a sensibilidade nos comprovasse, quer dizer, experimentalmente comprovasse alguma coisa, teríamos, então, uma certeza absoluta, o que, na verdade, não temos. Quando chega a este ponto, e não tendo outra solução, evade-se, então, por um recurso que é o seguinte: êle desvaloriza a própria experiência, alegando que está condicionada pelas formas puras do entendimento, e que essas formas nos dão uma aparência da realidade, de modo que êle acaba por tender para uma posição meramente ficcionalista, como aconteceu com alguns de seus discípulos. Esta crítica kantiana será respondida mais adiante, naturalmente pela justificação que se fará da Metafísica.

A Metafísica é admitida não só por Aristóteles e pelos escolásticos, como também por Pitágoras, Anaximandro, Anaxímenes, Platão, etc.; e fora da filosofia escolástica por inúmeros filósofos que seguem outras linhas, como Wolff, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Hegel, e modernamente Husserl, Nicolai Hartmann, e muitos filósofos que não seguem a linha escolástica.

A argumentação em favor da Ontologia, para provar a tese aceita pelos escolásticos, dividindo-a em várias partes, é a seguinte: Na primeira parte, mostram que além das ciências naturais e matemáticas e também das ciências filosóficas particulares, dá-se uma outra ciência, que é a que considera o ser enquanto ser, a Ontologia ou Metafísica Geral. E provam pelo seguinte: considerado o objecto formal das outras ciências, resta um objecto formal a ser estudado, que é o ente enquanto ente. Ora, este ob-

jecto se dá, que é o ente; portanto temos esta ciência, que considera o ente enquanto ente.

A maior prova-se porque tôda vez que achamos o objecto formal, temos a possibilidade de construir sôbre êle uma ciência. As ciências naturais consideram os corpos sômente segundo as suas qualidades sensíveis. Assim a Matemática vai considerar os corpos na sua extensão, a Filosofia vai considerá-los segundo diversos aspectos especiais, como a Cosmologia, que o estuda enquanto corpo, a Psicologia, estuda-o enquanto psique, etc. De maneira que resta essa maneira de ver o objecto sob um aspecto novo, formal, enquanto ente. De forma que se dá esta ciência, o que é evidente, e refutou-se, assim parcialmente, os adversários da Metafísica.

Quanto àqueles que negam o próprio objecto da Metafísica, referente ao conceito de ente, afirma-se: a nossa experiência interna revela para nós a nossa própria existência, e a nossa experiência externa, quer mediata, quer imediata, revela a presença, a positividade de outros homens, de muitas outras coisas que conhecemos. E notamos que tôdas estas coisas, que conhecemos, podemos aplicar-lhe o conceito de ente, porque todos *participialiter*, participialmente tomados, são entes, o que dá um valor objectivo ao conceito de ente. Agora, os conceitos metafísicos, como o de substância, de causa, de efeito, de acção, de paixão, temos dêles uma experiência interna, como temos uma experiência externa de coisas que podemos chamá-las de substâncias, de causa, de efeito, de acção, porque elas procedem como substância, como causa, como efeito e como acção. Esses conceitos são realmente conceitos abstractos. Sabemos que a Metafísica trabalha com os conceitos idealizados por abstracções de terceiro grau, como tivemos oportunidade de ver. Tais conceitos estão fundados na nossa experiência, portanto êles não podem negar que existem aspectos, objectos, que podem constituir elementos fundamentais desta ciência.

Contra aquêles que dizem que a Metafísica não é possível, porque dizem que estas coisas são incognoscíveis, como vemos na argumentação de Kant, e que leva assim ao agnosticismo e ao negativismo em geral, até os extremos do ficcionalismo e do nihilis-

mo, o que alegamos em contrário passaremos a sintetizar cuja fundamentação vamos fazê-la baseada em argumentação mais nossa. É o seguinte: a exigência da necessidade e da universalidade, que para Kant era o ponto fundamental, que êle dizia não alcançamos, não é verdade, porque a necessidade teria de ser, ou independente da nossa mente, e em um fundamento *in re*, tem o carácter de universalidade. Quando fôsse independente da nossa mente, totalmente, como já vimos, que a necessidade independe e é excluída do próprio ente enquanto é isto ou é aquilo, como mostramos na parte sintética da Matese, observamos o seguinte: chegamos a determinadas leis, que são necessárias, e estas leis, que a Matese apresentou, e que vão constituir os diversos adágios, não só matéticos, mas também da Ontologia, da Lógica, etc., independem da mente humana, elas não podem ser explicadas apenas como criações da nossa mente, e atingem, conseqüentemente, o carácter de necessidade, que é precisamente o carácter da lei eterna, como mostramos ao estudarmos a diferença entre o que é imprescindível, e que constitui a essência da coisa, e a necessidade que se pode excluir da coisa, porque não faz parte da sua essência.

De maneira que encontramos estas leis com essa característica de necessidade, e também de universalidade, o que vem em desacôrdo à afirmativa kantiana. Encontramos leis, que são de necessidade hipotética, como as chamadas leis das ciências naturais, mas também encontramos leis de necessidade intrínseca, que são as leis matéticas, o que é suficiente para provar que a Metafísica tem fundamento legal, no sentido em que empregamos o termo.

Quanto a nomear-se esta ciência de Ontologia, a demonstração é fácil porque a palavra ontologia é formada de *ontos* e *logos*, seria a ciência que estuda o *logos* do *ontos*, isto é, a razão do ser ou do ente. Portanto, trata do ente enquanto ente. O nome proposto, segundo o que se costuma dizer, por Wolff, mas já fôra usado por escolásticos antes dêle, embora se tenha popularizado graças a êle, perfeitamente se adequa ao sentido da Metafísica Geral, que estuda, naturalmente, o ser enquanto ser. É verdade que São Tomás chamava a esta ciência de *transfísica*, e al-

guns, modernamente, querem preferir êste t rmo, e substituir a Metafísica por Transf sica, porque consideram que a palavra metafísica, infelizmente, devido aos atrop los da filosofia moderna, ficou de certo modo comprometida e confusa, e quando a usamos ela pode gerar, em certas mentes, representa es falsas, enquanto que a palavra transf sica não oferece êste perigo.

Dai que alguns modernos, mesmo escolásticos, queriam voltar a chamá-la, como São Tomás a chamava, de Transf sica. De facto, há uma raz , e nós também nos colocamos nesta posi o, e achamos justo que se aceite, porque   preferível que se use uma palavra que evite a associa o com as caricaturas da filosofia moderna. Transf sica, ainda, felizmente, não está eivada de certos defeitos, como a palavra Metafísica está, porque t da a vez que   empregada para um não-metafísico, tem de se voltar atrás, de explicar em que sentido   tomado o t rmo, enquanto que falando em Transf sica  le entende perfeitamente, como algo que transcende a física, que estuda o ser não enquanto físico, no sentido de *phy *, de nascer, de *natura*, do que começa, do que principia a ser. Como sabemos que   o conceito de Física, pelo menos o conceito clássico, Transf sica, de qualquer maneira, terá como objecto o ente não apenas na sua corporeidade, nem na sua materialidade, segundo a maneira de conceber da Física; será sempre além dessas maneiras de conceber. De forma que temos aqui então as justifica es apresentadas por Fernandes.

CAP. V

DO MÉTODO DA METAFÍSICA

Já conhecemos os três graus de abstracção, já os estudamos; aquêlê primeiro grau que faz abstracção da matéria individual, o segundo, que faz abstracção da matéria sensível, como a da matemática, e o terceiro grau que faz abstracção de tôda matéria, quer sensível, quer intelligível; o terceiro grau dos conceitos da Ontologia.

Ora, não há necessidade de demonstrarmos a validez destas três operações, porque já o fizemos suficientemente. Não há sobre elas a menor dúvida, nem há necessidade de justificar a Metafísica aqui, porque já foi ela justificada devidamente.

Não há nenhum argumento contrário, porque a constituição dos conceitos precisivos, de terceiro grau, que têm diversos graus de precisão, êstes conceitos estão justificados, e têm o seu fundamento real, conforme se vê pelo método ascendente de Aristóteles e da escolástica, e também têm a sua justificação na correspondência ao mundo da nossa experiência, se seguíssemos a linha descendencial pitagórico-platônica.

De qualquer modo a Metafísica está suficientemente justificada e a Matese não vai concebê-la de outro modo.

Quanto ao método da Metafísica, existe uma longa polêmica em tôrno do assunto, mas aqui está um ponto importante nas discussões entre os escolásticos: uns colocam-se na posição de que o método metafísico não pode ser meramente a priori, porque êle então só teria fundamento nos nossos conceitos, e como não pos-

suímos idéias inatas, e como os nossos conceitos são obtidos através da experiência, êle não pode ser meramente apriorístico, e também não pode ser meramente aposteriorístico, porque a experiência, por si só, não prova a necessidade e a universalidade, como vimos.

De maneira que o método verdadeiro da Metafísica tem de ser simultâneamente a priori e a posteriori.

Essa é uma conclusão óbvia, a que temos de chegar, em face da natureza do próprio objecto, que queremos conhecer.

Por que dizemos que tem que ser a priori e a posteriori? Porque não partimos das especulações apriorísticas fundadas, como alguns querem dizer, nas idéias inatas, porque essa questão é um tema também importante, que teremos de abordar mais adiante, e abordamos de uma outra maneira.

Quando se fala em idéias inatas a primeira impressão é que já temos conceitos formulados. Ora, isto não é pròpriamente o conceito de idéia inata, de que Platão e os pitagóricos tratavam.

A mente humana é apta, por exemplo, a especular em tórno da antecedência e da consequência, porque imediatamente ela entende o conceito de antecedência e de consequência. Ela tem uma aptidão para assimilar estas idéias fundamentais da Metafísica, que é o dom do intellecto. Ora, se ela tem essa capacidade de assimilá-la, é preciso que haja uma certa acomodação; se não temos uma acomodação para estas idéias, como se dá essa adequação entre elas e nós? Ora, se há alguma coisa em nós que se dispõe, de modo como são as coisas, tem de haver entre si, entre o que se acomoda e o que é por nós captado, um *logos* analogante, para que se dê essa assimilação. Então, pròpriamente, êsse *logos* analogante é que constitui o que os platônicos chamavam de idéias inatas. Elas não são ainda formuladas de modo consciente pelo ser humano, elas estão em estado de potência em nós, mas, neste momento, em que se dá a assimilação, elas se actualizam, e verifica-se que estas idéias antecedem a própria experiência, porque alcançamos a conclusão antes da experiência, como a criança revela em suas conclusões, quando bem orientada. Ela constrói,

por exemplo, o conceito de antecedência e de consequência, mas tais conceitos foram constituídos na mente da criança, mas como idéias platônicas já se davam antes da criança os formular, e nela mesma era algo em potencial que se actualiza, que ela "desesquece, que é a acção de *anamnésis*, de *desesquecimento*, e passam a ser como lembrados". Por que passam a ser lembrados? Porque as idéias e as relações de antecedência e de consequência não se formaram naquela operação conceitual; elas já se davam antes. Onde? Na ordem do ser da qual também fazemos parte, porque não somos entes à parte da ordem do ser. Então estavam também de certo modo contido em nós. Ora isto é a *anamnésis* platônica bem considerada. O resto é confusão. O fundamento da prioridade não é, como pensam muitos, um mero producto da nossa mente ao conceituar. Essa conceituação tem um fundamento que lhe é apriorístico, que são as idéias eternas de que falava São Tomás, os *logoi arkhai* dos pitagóricos, idéias eternas imprincipiadas.

O ser inteligente, o ser humano, racional, pode esquecer; pode "lembrar-se" destas idéias, o que não pode uma pedra, porque está desesquecida de toda inteligibilidade. Mas a inteligibilidade que há na pedra é alguma coisa actualizável; não pela pedra, porque esta não é capaz da operação de *anamnésis*, mas é actualizável por um ser racional, apto a realizar essa operação.

Compreendido, assim, o platonismo, não oferece os problemas que lhe acusam, que decorrem da má inteligência da verdadeira doutrina platônica.

O verdadeiro método na Metafísica tem de ser este. Ela tem de procurar estas idéias eternas e, ao mesmo tempo, ver a correspondência que elas têm na nossa experiência, e dessa co-operação das duas vias, da ascendente e da descendente, é que construímos um verdadeiro método metafísico. Portanto, o verdadeiro método metafísico não é apenas apriorístico, nem é apenas aposteriorístico, tem de ser simultaneamente apriorístico e aposteriorístico, e tem, necessariamente, de dispor de uma dialéctica capaz de funcionar nas duas linhas inversas, na que as-

cente da experiência para as idéias e na que desce das idéias para a experiência.

Agora, existe, naturalmente, uma longa discussão em torno desses métodos. Não há necessidade de analisarmos aqui as concepções meramente empiristas na Metafísica, os místicos da Metafísica, aqueles que se fundam na intuição emocional, ou os que se fundam na intuição bergsoniana, pois todos esses outros métodos, que são apresentados, não trouxeram nenhum benefício para o desenvolvimento metafísico, e são apenas aspectos parciais do método dialéctico concreto, que propomos.

Podemos ainda fazer alguns comentários em torno dessa parte, pois, como vimos, a Matese estuda os princípios, e quando estuda aquele que é um princípio afirmativo e positivo, que testemunha a si mesmo, chegamos à idéia de ser que, tomado apenas enquanto ser, é o objecto da Ontologia. E tomamos também o princípio negativo, que não tem positividade, que não testemunha propriamente a si mesmo, não faz uma afirmação de si mesmo, que seria a idéia negativa de não-ser, cuja discussão em torno do seu valor, do seu papel, da sua função, passaria a ser matéria da Meontologia. A Ontologia trabalha com o *contexto beta* e também com os outros contextos, mas procura transcendentalizá-los para o *contexto alfa*; a Meontologia trabalha com o *contexto gama*, do nada abstracto e com o *contexto delta*, contexto do nada relativo. A Teologia trabalha no *contexto beta* e predominantemente no *contexto alfa* e a Filosofia geral trabalha com todos esses contextos.

Assim, chegando ao conceito de ser, vimos que podíamos tomá-lo na sua positividade, buscando aquele verbo defectivo latino para defini-lo, o verbo *sistere*, e do substantivo, que lhe corresponde, que é *sistência*.

O ser é sempre uma afirmação de sistência, de algo que *sit*, de algo que se dá. A Ontologia estuda essa sistência enquanto tal, enquanto sistência, e naturalmente nas suas divisões e nas suas propriedades, isto é, as divisões de sistência, como a sistência pode ser, sistência *a se*; sistência *in alio*, sistência principiada, sistência

imprinciada, sistência criada, incriada, e assim sucessivamente, que passam a ser temas ontológicos, divisões dos entes, e ainda as propriedades desses entes, o que constitui, próprio, o campo da Ontologia.

Essa disciplina está perfeitamente justificada. Não pode pairar sobre ela a menor dúvida, nem na posição clássica, nem na posição matemática, nem na posição da *filosofia concreta*. Não cremos que haja aqui razões que possam pôr em risco a sua validade.

Na parte sintética da Matese tivemos oportunidade de examinar várias vezes o conceito de ente, porque o que nos preocupa agora é sabermos a diferença entre *ente* e *ser*. Nos diversos idiomas, como o latino, o grego, o inglês, o germânico, temos dois termos para expressar *ser*: temos um que expressa o *ser* como verbo, e outro que o expressa como substantivo.

Na língua portuguesa, a palavra *ser* é usada ora como substantivo, ora como verbo, mas podemos usar a palavra *ente* como substantivo, para referirmo-nos ao *ser*, como também usamos *ser*; no espanhol, no italiano, no francês também assim acontece. É uma deficiência da nossa língua e que, por isso, algumas vezes empregamos *ser* no sentido substantivo, outras no sentido de verbo.

A questão, que se apresenta para alguns escolásticos, já que não se pode discutir mais a questão *an sit* em relação ao *ser*, é resolver a questão *quid sit*, o que é próprio *ens*. Ora, *ens*, em latim, é o particípio presente do verbo *esse*, que significa o verbo *ser*. *Ens* traduziríamos para o português próprio como "sendo"; no alemão traduz-se *ente* por *Das seiend*, quer dizer, usando do mesmo modo o particípio presente do verbo *sein*, e em inglês também se usa "*being*", como particípio presente do verbo *to be*.

No português, alguns autores brasileiros e portugueses tentaram actualizar a palavra *sendo* para traduzir melhor o *Das Seiend* dos alemães, e essa prática nos parece boa, porque dá-nos a idéia do *ser* enquanto *ser*, do *ser* enquanto se dá, como algo que se dá.

A pergunta importante agora, é esta "quid est ens?" Que é o ente, ou o sendo?

A definição pode ser *nominal*, ou *real*. A nominal pode ser *etimológica* e *comum*. Ora, pondo de lado tôda e qualquer divergência, encontramos aqui o seguinte: que etimologicamente *ens*, *sendo*, (*on*, *ontos* no grego), ser, indica aquilo que tem ser, aquilo que é. Esta seria, então, a definição etimológica: ente é o que tem ser, ou que tem *esse*, *habens esse*, cujo *esse* seria entendido como uma *realitas*, como uma sistência, mas com certa actualidade; quer dizer, uma sistência que se actualiza, que se afirma, que se põe.

Alguns escolásticos procuram definir assim como existência, mas o termo existência deve ficar guardado para definir apenas êste ser enquanto se dá fora de suas causas. Aqui temos de dar à idéia de ser, não prôpriamente a sistência, que já se mostra, se expõe fora das suas causas, *ex*, mas a sistência, a realidade, com certa actualidade, em si ou em outro; se fôr *per se*, então, o não-ser seria existente.

Quando estudamos as diversas determinações da sistência, pudemos ver as várias determinações do ser; o ser pode ser resistente, assistente, insistente, existente, persistente, etc., de maneira que consignando o conceito de sistência para o de ser, daríamos a êsse conceito a idéia de uma positividade, de uma afirmação, de algo que se testemunha, que tem *realitas*, e que, de certo modo, possui uma *actualitas*, uma actualidade.

Ora, dessa maneira, evitando a confusão dêle com o termo existir, evitamos, com antecedência, aquelas grandes discussões que, depois, vão surgir na escolástica, em tôrno das discussões entre essência e existência, e que levaram os escolásticos a estados aporéticos insolúveis, porque encontramos em tôdas as sentenças uma argumentação poderosíssima, demonstrações muito rigorosas, de maneira que elas se contrabalançam de tal forma, que deixam perplexo o leitor que acaso se embrenha nesse estudo. Ora, isso traz, como consequência, uma desconfiança de que a escolástica é apenas uma espécie de campo de debates praticamente

inúteis, pela impossibilidade de resolver as suas aporias. Porque, na verdade, aquêles que nela se embrenham mais profundamente vão verificando, a pouco e pouco, que todos os temas são aporéticos, mas tudo isso decorre da má colocação do problema e de certos conceitos antecedentes, que, depois, vão produzir os seus frutos, porque êles, sendo tomados ambigualmente desde o princípio, essa ambiguidade vai perdurar. Posteriormente essa ambiguidade vai interferir de modo a misturar um campo com outro, o que não permite então que, com nitidez, façam-se as determinações necessárias. Esse é o motivo por que lutamos para que o conceito de existência seja um conceito rígido, com um sentido próprio, e que signifique a *sistência* apenas enquanto se dá fora de suas causas, isto é, enquanto ela se afirma na plenitude da sua actualidade, ou enquanto ela está no exercício pleno do seu ser, enquanto ela está em acto. Não quer dizer que ela não possa ser um existente em outro; pode ter uma subsistência final em outro, como acontece com o accidente, que existe subsistindo em outro, como no seu *inesse*, mas tal não nega nêle plena actualização desta accidência.

Gra, dando êste conceito, (e só êsse pode coadunar-se com a intencionalidade nossa e a realidade da existência), e permanecendo ainda dentro duma base genuinamente etimológica, podemos chegar a uma definição nominal, que é perfeitamente adequada ao que dizemos, e que não leva a estas dificuldades. Assim, os escolásticos definem o ente dizendo como o que existe. Seria o ente *participialiter*, e também o que pode existir, ou que está em acto, ou não, que seria o ente então *nominaliter*, nominalmente considerado. Daí chegarem êles à definição real de ente, que é o que pode existir. Com essa definição, que é suareziana, chegaríamos ao seguinte: o ser potencial é ser porque pode existir; o ser actual é ser, porque pode existir, e tanto pode que está existindo. De maneira que êles consideram esta definição como perfeita.

Mas acontece que quando tratamos das idéias eternas, ou seja, dos *arithmoi arkhai*, ao estudar os universais,, verificamos que êles não podem existir de per si, fora de suas causas. Eles não

poderão dar-se como singularidades, como individualidades *ex-sistentes*, etc. Eles são insistentes, persistentes, consistentes, não, porém, resistentes nem sistentes per se. Então, neste caso, o existir que se lhes atribua não será mais naquele sentido. Seu existir será *in esse*, não como accidental, mas como *formas* gradativas e aritmológicas, contidas na eminência potencial do Ser Supremo. São de um modo de ser distinto daquele que pode existir (*ex*). O facto d'elles não poderem existir, assim, de não poderem existencializar-se, de não poderem actualizar-se dêsse modo (a triangularidade jamais poderá actualizar-se) não implica ausência de positividade, de afirmação, nem de algo que permaneça (*persiste*), porque permanece sendo o que é que se testemunha, e possui, conseqüentemente, tôdas aquelas notas fundamentais, que exigimos para o *ser*, contudo, sem poderem dar-se fora de suas causas, de actualizarem-se fora de suas causas.

Nunca a forma *dessa espécie* poderia actualizar-se, pois é impossível actualizar a triangularidade.

Nem Deus tornaria a triangularidade singularizada existencialmente, porque seria contraditória a si mesma, portanto seria impossível e absurda.

Oferecemos um outro enunciado de ser que tem a vantagem de poder reduzir-se mateticamente a princípios seguros: ser é o princípio que afirma, que se positiva, que se testemunha, e que permanece nessa afirmação; ser é o *princípio afirmativo, que permanece em sua afirmação*. Ademais ser não pode ter outra predicação: não pode ser um princípio negativo, porque seria nada; não pode ser um princípio incoativo, que vai atingindo ao ser, porque não há meio termo entre ser e nada; não pode ser algo sem permanência, porque não insistiria, não persistiria.

Este enunciado é mais completo e permite enquadrar, tanto o ser *participialiter*, como o ser tomado *nominaliter*, como o ser tomado apenas na sua exemplaridade, isto é, enquanto idéia eterna, como *arithmoi arkhê*.

Essa definição é simplicíssima, é universalíssima, transcende tôdas as coisas, não tem termos que repugnam, não tem termos

negativos; portanto, é constituída de tôdas as condições exigíveis para uma boa definição. E ela não é absolutamente, contrária à de Suarez, mas a completa, porque conserva o *ens nominaliter*, é pode ser dada ao ente existente em acto, que é o ente tomado *participialiter*, participialmente. Ela corresponde ao *ens* que é puramente possível, que é o ente em potência, o ente potencial, e que são objectos da metafísica e inclui, também, êstes entes que não são pròpriamente objectos da Ontologia, mas sim, da Teologia, que correspondem aos *arithmoi arkhai*, que podem ser melhor estudados na Teologia do que na pròpria Ontologia, e que servem de ligação entre esta e aquela.

De forma que êsse enunciado, que é um enunciado matético, inclui o de São Tomás, o enunciado clássico aceito por todos os escolásticos, e incluindo, ainda, a possibilidade de nêle penetrar o pensamento platônico e o pitagórico. Portanto, com êste conceito, abrimos uma porta de unificação, que essa parte analítica nos mostra que é possível realizar-se, desde que os conceitos sejam clareados de maneira a evitar aquelas divergências, que eram comuns, porque elas nasciam da ambigüidade dos têrmos, que, depois, provocavam a má colocação das questões e, daí, a quase impossibilidade de poderem resolver-se as aporias, como muitas vêzes tivemos oportunidade de ver.

A pergunta principal que poderia surgir aqui, e que constitui realmente o problema em tórno desta matéria, consiste em saber qual seria a natureza do modo de ser das formas na mente do Ser Supremo. Ora, já mostramos que estas formas não podem ser singularizadas como individualidades que se dessem de *per si*, porque, então, as que são universais, singularizando-se dêsse modo, perderiam a sua universalidade, para tornarem-se singularidades. Neste caso, a triangularidade, se pudesse dar-se de *per si*, seria singular e determinada de certo modo, conseqüentemente: tal não pode acontecer, porque seria ou isósceles ou escalena...

Há, portanto, um outro sentido na universalidade que se deve procurar. O universal não pode ter, enquanto universal, as propriedades constituintes daquele ente que é singular; não pod:

caracterizar-se por uma singularidade existencial, porque tôda existência é singular.

A sua consistência e insistência têm de se darem na mente apenas como esquemas. E que são êsses esquemas? Esquemas da eminência, da onnipotência do Ser Supremo. O Ser Supremo pode tudo quanto pode, e pode o menos porque pode mais, e nesta linha do menos e do mais, do mínimo ao máximo do seu poder, há uma gradatividade, a qual, naturalmente, tem de ser real, porque quem pode o mais pode o menos. Esta gradatividade só poderia encontrar na nossa linguagem um símbolo que melhor a significasse e é o *arithmós* no sentido pitagórico, não o número no sentido meramente quantitativo, mas qualitativo, como valor, vector, etc., o qual apresenta uma gama de menos para mais e, potencialmente infinita, porque a onnipotência divina é potencialmente infinita na sua capacidade de determinar, porque pode realisar todos os modos de determinação.

Dêste modo, as *formas*, que estão contidas na eminência da onnipotência divina, são como *arithmoi*, assim como se numerássemos quantitativamente um, dois, três, quatro, cinco, seis, e assim sucessivamente *in infinitum*. Elas são também *arithmoi*, segundo os diversos tipos de *arithmoi*, também *in infinitum*, mas não se singularizam existencialmente; são apenas os momentos da onnipotência divina. Este é o sentido que os pitagóricos de terceiro grau davam, é êste o sentido que também lhe deram Aristóteles e São Tomás, como se vê em várias passagens da obra dêsses grandes autores. Este é o único sentido que se podem entender as formas eternas, elas não devem ser confundidas com as leis eternas, pois estas já são de outra espécie, de outro modo de ser, e são por nós tratadas no livro "A Sabedoria das Leis", obra posterior a esta.

CAP. VI

OS PRINCÍPIOS, HEGEL E A FILOSOFIA MODERNA

Na Ontologia clássica, a preocupação é estabelecer quais os primeiros princípios ontológicos que naturalmente regerão o ser em tôdas as suas regiões, e, dêesses princípios, qual dêles seria, pròpriamente, o primeiro.

O conceito de princípio já foi devidamente estabelecido na parte sintética. É o térmo do qual algo procede de qualquer modo que seja considerado. E primeiro princípio seria aquêle primeiro térmo de onde algo procede de qualquer modo.

Podemos falar em princípios, sem necessidade de analisarmos o que é o princípio, porque já o estudamos exaustivamente.

Podemos falar em princípios lógicos e princípios metafísicos. Os princípios lógicos são cognições das quais a mente, guiada por êles, chega à cognição de alguma coisa. São noções ou proposições, que permitam, então, daí tirar inferências, etc. Assim, os postulados da Matemática, são também chamados princípios, e os princípios metafísicos são aquêles que pertencem à ordem ontológica; são aquêles que regem as coisas enquanto coisas, que regem *a re* enquanto *re*, aquêles que indicam o térmo de onde as coisas procedem. Podemos, pois, falar em princípio de ser, podemos falar em princípio de existir. Mas outro conceito também importante para nós é o de lei; a lei sempre expressa a generalidade das relações necessárias entre as coisas, segundo também essas condições necessárias. Os princípios, por exemplo, ontológicos, também podemos considerar como leis do ente, como êsses

princípios ontológicos podemos considerar também como leis da Lógica, porque regem essas relações, constituem a regra, a norma, o *nomos*, que rege essas relações.

O conceito de *nomos* na Matese, refere-se, também, à *Dikhê* dos gregos; *nomos*, em grego, é lei, como *Dikhê* também é lei. De maneira que a lei é o império da *Dikhê*, a sua regência; seria, propriamente, a regência invariante do princípio, ou o império invariante do princípio, que rege, naturalmente, uma série de relações e de condições necessárias das coisas. Os princípios, como estudamos na Matese, são divididos em quatro espécies: a) os primeiros princípios de todas as coisas, que são os *logoi arkhai*, entre eles o primeiro de todos, o *Hen Prote*, o *Hen Deutera*, os *pantes logoi*, os primeiros princípios, os *nomoi*, que decorrem daí, matéria que só posteriormente poderemos estudar na "Sabedoria das Leis", e que corresponde também à Teodicéia cristã. Temos, b) após esses princípios, esses *arkhai*, os *eide arkhai*, que são as idéias eternas de Platão, as idéias exemplares de Sto. Agostinho, os *eide arkhai* dos pitagóricos, que podem ser tomados na sua exemplaridade, arquétipos fundamentais. Temos, c), os *arithmoi arkhai*, que são os *eide skhematikoi*, as formas esquemáticas, aquelas que permitem a participação, a *metéxis* e a *miéxis*, das quais já tratamos e volveremos ainda a tratar.

E finalmente d) temos o princípio que é esse da definição clássica, que é o termo do qual procede alguma coisa de qualquer modo, que é o início das coisas, que é o início tomado no seu sentido generalizado, universalizado, que é o princípio que encontramos em tudo, porque tudo, propriamente, pode servir de princípio para alguma coisa. Mesmo às vezes aquilo que é o termo final, pode ser o início ou o princípio de outra coisa. E isto apenas é uma preparação para entrarmos na matéria que vamos analisar agora, segundo a filosofia clássica, para depois podermos, na parte concreta, não retornando a essas análises, entrarmos, então, na justificação da concepção matética da filosofia concreta, que será exposta através de teses, com a sua demonstração apodítica.

Os três princípios que comumente são dados como os primeiros princípios ontológicos pela filosofia clássica são o princípio

de identidade, que enuncia a identidade do ente consigo mesmo, o princípio de contradição, ou melhor de não-contradição, que enuncia a oposição irreductível entre o ente e o *nihilum*, (o nada), e o princípio do terceiro excluído, que enuncia que não se dá um *medium* entre o *ens* e o *nihilum*, entre o ser e o nada.

O estudo desses três princípios interessam-nos naturalmente aqui, nessa parte analítica, mas o problema, que se apresenta em primeiro lugar é saber qual desses princípios é o primeiro. O princípio de identidade; que é enunciado comumente deste modo: "*ens é ens*"; "o ser é ser"; "o que é, é"; "tudo o que é, é o que é"; enuncia, portanto, a identidade do ente consigo mesmo, é uma lei do ente enquanto ente.

Naturalmente se refere a um ente em geral, porque afirma que todo e qualquer ente é o que é; portanto, é transcendental, porque toma o ente transcendentalmente. É também considerado uma verdade que captamos pela nossa experiência, porque realmente verificamos que o ente é ente, que Pedro é Pedro, que essa cadeira é essa cadeira, que essa casa é essa casa; é um facto, é alguma coisa que também se dá fácticamente para nós. É alguma coisa que observamos, que captamos, sobre a qual podemos pensar, mas também podemos experimentar.

O princípio de contradição enuncia-se de vários modos, como: "ente, enquanto ente, não pode ser não-ente", "ente não pode ser simultaneamente não-ente", "é impossível que, simultaneamente, o ser seja ser e não-ser"; ou, então, também esse outro enunciado: "o ser que é, é o que é, e não pode ser o que não é, porque é o que é", também é uma fórmula mais reduplicativa de enunciar o princípio de contradição, ou também chamado de princípio de não-contradição.

A forma mais simples é esta: "o ente não é não-ente", quer dizer, o ente não pode ser não-ente, o ente afirmado não pode ser simultaneamente e sob o mesmo aspecto negado. Mas, na verdade, o princípio de contradição pode reduzir-se melhor ao seguinte: "o que se afirma da posse de alguma coisa, não pode, simultaneamente, e sob o mesmo aspecto, afirmar a sua carência

ou a sua ausência, ou a sua privação", que também expressaria bem o princípio de não-contradição.

Há uma série de críticas, que tivemos oportunidade de ver na parte sintética, feitas por Kant a êsse princípio de não-contradição a respeito de que êsse "simul" significa o aspecto temporal, "sob o mesmo aspecto" significaria a parte mais espacial. Já respondemos a isso devidamente, não há mais necessidade de tratar. Vamos, portanto, prosseguir na análise dêstes princípios.

O princípio de não-contradição é, entretanto, como o princípio de identidade, combatido por muitos filósofos modernos. Oportunamente, vamos ver as críticas que Descoqs faz a êsses autores modernos, inclusive a antigos, como Heráclito, que parecem enunciar de maneira mais ou menos respeitável, argumentos contra o princípio de identidade e de não-contradição.

Há necessidade de não esquecermos uma distinção que os escolásticos fizeram, e de muito valor, quanto ao predicado ente, ser, que se deve distinguir quando tomado *participialiter*, participialmente, e o ente tomado *nominaliter*, tomado nominalmente.

O ente *participialiter* é o ente em acto existente (*in actu exercitu*), enquanto que o ente *nominaliter* é o ente que pode existir, (*in actu signato*), de maneira que o ente *participialiter* refere-se mais à existência em acto, enquanto que o *nominaliter* refere-se mais à essência dêsse ser.

Essas duas maneiras de distinguir o ente são importantes porque, as discussões que ainda vamos reexaminar em tórno da analogia, fundam-se nessa distinção que facilita compreender certas dificuldades, porque às vêzes o ente é tomado em sentido *participialiter*, e outras vêzes é tomado em sentido *nominaliter*.

Então a univocidade *participialiter* é uma coisa, e a univocidade *nominaliter* é outra, o que leva a certas confusões que alguns filósofos praticaram.

Antes de examinarmos as críticas a êsses princípios, vejamos o princípio do terceiro excluído, que é o seguinte: "alguma coisa ou é ou não é", "qualquer coisa ou é ou não é." "entre ser e não-

se, sob o mesmo aspecto, não pode dar-se um terceiro". Este princípio pode, sob o aspecto lógico, ser enunciado assim: "qualquer coisa de qualquer coisa ou é afirmado ou é negado", "não se pode afirmar e negar o mesmo do mesmo, segundo o mesmo aspecto". Essas são as maneiras de enunciar este princípio.

Esses princípios são não somente princípios ontológicos, mas também princípios lógicos, porque eles não só são válidos dentro da Ontologia como em todas as outras regiões, que estão subordinadas a ela. De forma que são válidos em todo e qualquer âmbito do conhecimento humano. Não é possível que esses princípios valessem, por exemplo, apenas no campo da Ontologia, e não valessem no campo da Ética. Eles são válidos em todos os campos, e com o mesmo enunciado são válidos no campo lógico.

Quanto ao aspecto psicológico da formação, da psicogênese destes princípios, deixamos a matéria para o nosso "Sabedoria da Esquematologia", porque toda essa parte, da ideogênese, da noogênese, da psicogênese, do desenvolvimento das idéias, da parte evolutiva, deixamos para aquela obra que faz parte da Matese, mas que é estudada como uma disciplina isolada. Aí discutiremos as origens psicológicas e os fundamentos desses princípios. Em *Filosofia Concreta* tratamos desses princípios como primeiros em sentido ontológico e não tomados do ângulo psicológico.

Vimos ali, no desenvolvimento das teses da Filosofia Concreta, que chegamos ao princípio de contradição, ao princípio de identidade e do terceiro excluído, como uma consequência rigorosa das teses demonstradas. Não partimos deles para demonstrar as teses, pois oferecemos fundamento a esses princípios. Deste modo, procedemos completamente de modo distinto do que se procede frequentemente em que se admite que esses princípios são *per se notas*, e, portanto, desnecessitam de demonstração. Na *Filosofia Concreta*, fizemos o contrário preferimos oferecer a demonstração dos mesmos.

Em torno deste problema temos as seguintes posições: 1.ª) a daqueles filósofos que negam terminantemente qualquer valor a

êsses princípios, como Heráclito, Bergson, Le Roys, e Hegel, sobretudo, que é modernamente tão manejado;

2.ª) — aquêles filósofos que se colocam na aceitação dêsses princípios. Dêstes, uns estabelecem que o primeiro é o de identidade, como Zigliara, Mercier, Maritain, Hugon, etc.; outros, como Aristóteles, São Tomás e a maioria dos escolásticos, que o primeiro princípio é o princípio de contradição, ou de não-contradição; e finalmente outros, como Fonseca, de que o primeiro princípio é o do terceiro excluído.

Os que aceitam que seja o primeiro princípio o de identidade, e que defendem esta posição, alegam: O melhor enunciado do princípio de identidade "o que é, é o que é", "o que não é, é o que não é", consideram que os seus termos são simplicísimos, são evidentes, tão claros, que se impõem à nossa mente intuitivamente, como uma verdade sôbre a qual não podemos de modo algum duvidar.

Os que defendem a tese de que o princípio primeiro é o de não-contradição, como Aristóteles e São Tomás, dizem que toda demonstração, no final de contas, tem de se recuzir à não-contradição. De forma que se toda demonstração exige a não-contradição para chegar ao seu enunciado definitivo, então, sem dúvida alguma, é o princípio de contradição o primeiro.

Fonseca, alegando que é o terceiro excluído, diz o seguinte: de qualquer coisa, verdadeiramente, ou se afirma ou se nega algo. A afirmação é verdadeira ou a afirmação é falsa; não há meio termo entre a verdade e a falsidade. O que se afirma de qualquer coisa, ou é verdadeiro ou é falso. O princípio de contradição não pode ser o primeiro, diz êle, porque êste princípio é negativo. Aliás êsse argumento de Fonseca não é bom, e os tomistas rebatem-no muito bem, mas o segundo argumento dêle é mais sério, quando diz: é a êste princípio e a nenhum outro que temos de apelar em tôdas as demonstrações. Sim, realmente, em tôdas as demonstrações, temos de chegar à impossibilidade de um *medium*, de um intermédio entre a verdade e a falsidade, e precisamente êste intermédio tem de, necessariamente, dizer que o que

se enuncia é verdadeiro ou falso. Não há nenhum enunciado humano que não seja verdadeiro ou falso, desde o momento que seja um juízo e não uma mera proposição. E quando se trata do ente, quando se trata de algo positivo que alcançamos, ou é positivo ou não é positivo, ou é afirmativo ou não é afirmativo.

Não há também meio-térmo entre o ser e o nada. Esta é a razão fundamental por que Fonseca conclui que o princípio do terceiro excluído é precisamente o primeiro e fundamental princípio da Ontologia, o que não quer dizer que psicologicamente o seja, que é outra coisa, pois, infelizmente alguns filósofos fazem confusão entre o psicológico e o ontológico. Que psicologicamente o homem chega a um princípio ou outro em primeiro lugar, antes de chegar ao segundo ou ao terceiro, é um assunto discutível na Psicologia. A psicogênese de um conceito não é o principal. Na Ontologia toma-se o conceito, não sob o aspecto psicogenético, mas sob o seu aspecto precisivo. Este é um ponto importante que leva a certas confusões, de alguns que partem da Psicologia, para quererem intervir na Ontologia, e de outros que partem da Ontologia para quererem intervir na Psicologia. São campos diferentes, irreductíveis entre si, muito embora a Psicologia, de certo modo, esteja subordinada à Ontologia, não quer dizer com isso que ela funcione apenas ontologicamente. Ela funciona psicologicamente, com as naturais deficiências do psiquismo humano, e seguindo a ordem evolutiva e progressiva dêsse mesmo psiquismo, enquanto que, na Ontologia, a conceituação já é dada *ab initio*, como formaça e precisada. Na verdade, o homem não poderia construir uma Ontologia antes de construir a sua vida psíquica. Portanto, já se vê perfeitamente que, como muito bem dizia São Tomás, se a Ontologia, para ser construída psicologicamente, depende da Psicologia, no campo especulativo é o contrário.

Não se deve, porém, confundir o campo especulativo com o campo prático. Na prática, na *praxis* humana, a Ontologia é alguma coisa que é conquistada posteriormente, num grau mais elevado do desenvolvimento psíquico e da inteligência humana, mas do ponto de vista especulativo, então, inverte-se a ordem; a or-

dem especulativa é quase sempre inversa à ordem prática. No campo, por exemplo, da evolução do conhecimento, da psicologia evolutiva, naturalmente que é inversa, mas não em tudo é ela inversa; pois para afirmar que em tudo ela é inversa teríamos de achar uma razão apodítica para justificar tal inversão. Mas infelizmente, na Psicologia moderna, mistura-se Ontologia com Psicologia, com Sociologia e com Economia, e não se compreende que se deve tratar disso tudo concretamente, mantendo as diferenças e os aspectos irreductíveis, a fim de evitar as confusões. O resultado é uma argumentação mal fundada para justificar teses que não podem manter-se, senão ante os que não estão devidamente preparados para perceber os defeitos que elas possuem.

Aquêle que aceita que uma dessas leis (dêsses princípios) é a primeira, estabelece que é a suprema lei do ente, a suprema lei do ser. Esta lei, para Aristóteles, é não ser contraditório consigo mesmo; a suprema lei do ser, por exemplo para Mercier ou Villiard é de ser idêntico a si mesmo, e a suprema lei para Fonseca é de que o ente ou é ente ou não é ente. Então, neste caso, verificamos que as três leis são uma só. No fundo são uma só, e reduzem-se a um princípio matético muito simples, que é o princípio da afirmação e da negação, primeira lei, que é o *logos* do *logos*, que é "o que afirma, afirma; o que nega, nega", "o que afirma não nega, enquanto afirma, e o que nega não afirma, enquanto nega".

Este princípio matético inclui os três, porque da maneira como expusemos aqui, que a primeira lei do ser, por exemplo, para Zigliara e Mercier, é que o ser é idêntico a si mesmo. A primeira lei do ser, para Aristóteles e São Tomás, é que o ser não pode ser contraditório consigo mesmo, e a primeira lei do ser para Fonseca é que o ser não pode simultâneamente admitir o não-ser: ou é ser ou é não-ser.

Vemos em todos êles a mesma coisa, por caminhos apenas distintos. Por que o ser é idêntico a si mesmo? Ele não pode admitir uma contradição, porque se dizemos que êle é idêntico a si mesmo, não podemos, simultâneamente, dizer que êle não é

idêntico a si mesmo, porque dissemos que é idêntico a si mesmo; eis o princípio de não-contradição.

E por que êle é idêntico a si mesmo? Quando dizemos que êle é idêntico a si mesmo, não podemos dizer que não é idêntico a si mesmo, porque dissemos que êle é idêntico a si mesmo, então não podemos de maneira alguma, admitir que não seja o que êle é; e também temos aí o princípio do terceiro excluído. Então tudo isso se reduz: "o que afirma, afirma; o que nega, nega", "o que afirma, afirma o que afirma; o que nega nega o que nega", "o que afirma, afirma o que afirma, e não nega o que não nega".

Todos êsses enunciados decorrem naturalmente dêsse primeiro princípio, que é o princípio da afirmação, porque a própria negação é, no fundo, uma recusa de afirmar. Então chegamos ao princípio de que ou se afirma ou se nega qualquer coisa que se afirma ou se nega de alguma coisa. De qualquer coisa que afirma, afirma, de qualquer coisa que nega, nega (princípio de identidade); qualquer coisa que afirma, afirma, portanto simultaneamente não nega o que afirma, e o que nega o que nega simultaneamente não afirma o que nega (princípio de não-contradição).

Os três princípios constituem um só, provêm de um só, que é o princípio matético de que "o que afirma, afirma; o que nega, nega". No entanto, apesar de chegarmos a esta simplificação, existe naturalmente demonstrações em favor das diversas teses, demonstrações que temos de considerar, porque estamos na parte analítica da Matese.

A posição de Aristóteles e São Tomás, é a da aceitação de que a suprema lei do ser, tanto ontológica como logicamente, é o princípio de não-contradição, do qual tudo mais se deduz.

Segundo Suarez, "de um só princípio nada pode ser concluído, como consta da Dialéctica, porque a ilação formal requer três termos, que não podem estar num princípio". E conclui que isto é deduzido do princípio de não-contradição. Portanto, êsse princípio é fundamental para toda demonstração, e apresentam os defensores dessa posição os seguintes argumentos, que o pri-

meio princípio tem de ter estas características: 1.º) não fundar-se em nada; não fundar-se em outro; 2.º) enunciar uma lei fundamental de toda ordem objectiva ontológica, e, conseqüentemente, de toda ordem cognoscitiva.

Estas são as condições que deve ter um primeiro princípio; não fundar-se em outro e enunciar uma lei fundamental de toda ordem objectiva ou ontológica e, conseqüentemente, de toda ordem cognoscitiva. Ora, estas condições oferece o princípio de não-contradição, ou de contradição, como elles chamam; então, conseqüentemente, o princípio de não-contradição é o primeiro.

Como prova primeiramente a maior, que não se funda em outro? A maior funda-se no seguinte: pelo primado ontológico e lógico do sentido que é perguntado na tese, é de ser um princípio que não pode fundar-se em outro. Contudo, não faz a prova de que o princípio de não-contradição não seja fundado em outro.

Da menor dizem o seguinte: o princípio de contradição não se funda em outro princípio, porque o ente não pode ser não-ente, porque o ente e não-ente são de tal natureza que mutuamente se excluem. Então, estamos no princípio do terceiro excluído, demonstram, fundando-se no princípio do terceiro excluído; quer dizer, estão fundando a demonstração da sua tese no princípio do terceiro excluído, porque o argumento fundamental é este: que ente e não-ente são de tal natureza que mutuamente se excluem, quer dizer, não admitem então um terceiro termo.

Outro argumento é o seguinte; consta de termos simplicísimos, ente e não-ente, que são os últimos termos na resolução de qualquer objecto, e o que deles enuncia é uma opposição irreductível entre ente e não-ente, que não tem outra razão *a priori* e mais imediata do ente. Fundam-se numa posição irreductível entre ente e não-ente, posição que não admite meio termo. Continuam fundando-se no princípio do terceiro excluído para justificar a tese.

Outro argumento é o seguinte: qual é o fundamento para que o ente seja ente? É por que o ente não pode ser simultaneamente não ente. Ora, esse fundamento seria necessário, e então chegamos à razão de que o ente é ente pela razão de não poder ser não-ente. Mas isto não é verdadeiro por uma razão muito simples: porque a nossa primeira apreensão é sempre positiva, é sempre afirmativa, o que captamos de um ente, primeiramente, não é que ele não pode ser não-ente, pois não se pode dizer que ele é não-ente justamente porque ele é ente. Então, neste caso, estaria em muito mais razão o princípio de identidade, porque toda a nossa captação é afirmativa.

É o argumento de Fonseca que restringe o argumento de Aristóteles e São Tomás. Ele diz: não, a primeira apreciação nossa é a captação do ente; captamos este ente, aquele ente, aquele outro; toda nossa captação, psicologicamente, é assim: primeiro é a parte afirmativa. Então, neste caso, o primeiro princípio seria o princípio de identidade. Para que ele provasse que necessariamente, o princípio só tivesse fundamento primeiro na verificação de que o que é não pode simultaneamente e sob o mesmo aspecto, não ser o que é, teria de provar, então, que a negação precede à afirmação. Este argumento, portanto, não satisfaz plenamente, mas é um argumento poderoso. Quer dizer, pelo menos essas provas apresentadas por tomistas não são suficientes.

Ademais, também, poder-se-ia dizer que para chegar à conclusão de que o ente é ente, porque não é não-ente, temos de excluir, simultaneamente, a possibilidade de não ser ente enquanto é ente. Então nesse caso, também exigiria o princípio do terceiro excluído.

Vemos, assim, que essas demonstrações todas, de todas as três posições, estão sempre, necessariamente, exigindo a presença do outro princípio que eles querem pôr como secundário. Ora, se é secundário, não é ele o fundamento do que é primário. Mas estamos vendo que eles são simultâneos. Se a nossa mente chega a um ou outro, no âmbito psicológico, primariamente ou secundariamente, notamos que todos estão defendendo o princípio de o que afirma, afirma; o que nega, nega", que é o princípio

matético, princípio primeiro de onde decorrem esses outros princípios, como ilações tiradas do primeiro princípio.

Apresentam ainda, mais adiante, outro argumento de que esse princípio enuncia a lei fundamental de toda ordem cognoscitiva, quer dizer; primeiro afirmam que não se funda no princípio de identidade, o que não prova suficientemente; no outro argumento desta segunda parte, afirmam que enuncia a lei fundamental de toda ordem objectiva. E acrescenta: porque o que quer que seja objecto, enquanto se dá e tem consistência ontológica, simultaneamente não pode não-ser, do contrário, o simultâneo, que fôsse colocado, desapareceria e não permaneceria nada.

Assim, se simultaneamente Deus existe, e Deus não existe, não permaneceria nada de Deus. De igual modo, se a virtude pode não ser virtude, enquanto é virtude, e o vício não ser vício, enquanto é vício, o homem não é homem, enquanto é homem, ou Pedro não é Pedro, enquanto é Pedro, como consequência inevitável não seriam nada. E assim se poderia argumentar de qualquer objecto. Portanto, consequentemente, o complexo dêles e as relações entre isso e o seu todo, a ordem ontológica desapareceria. Não se quer dizer que ser racional é também irracional, pois o corpo seria simultaneamente espírito, o finito seria ao mesmo tempo não-finito, o bom seria simultaneamente mau, a virtude seria simultaneamente vício; não o seu contrário ou sua contradição, enquanto são o que são: S é P enquanto é P. Este é o melhor enunciado do que pretende dizer esse princípio.

Agora, quanto à ordem cognoscitiva, dizem: como a ordem cognoscitiva está subordinada à ordem ontológica, a mesma lei prevalece. Mas as mesmas observações, as mesmas restrições, que foram feitas antes, também se poderiam fazer aqui, porque sabemos que Deus, se afirmamos que Deus existe, chegamos à conclusão: ou Deus existe ou Deus não existe. Se Deus existe, então Deus não existe é falso. Se Deus não existe, então Deus existe é falso. Se é verdadeiro que Deus não existe, é falso que Deus existe. Portanto, um partidário de Fonseca afirmaria que tal argumentação se funda no princípio do terceiro excluído. E um outro, que defendesse a identidade, poderia dizer: se Deus

existe, Deus existe, e afirmaria que Deus existe é verdadeiro, porque Deus existe. Estaríamos no princípio de identidade: afirmada a identidade não podemos afirmar a contradição, porque afirmamos a identidade.

É evidente, pois, que a luta que se trava em saber qual é o primeiro princípio, é uma disputa desnecessária. E alguns escolásticos modernos já compreenderam isto. Descoqs não discute mais se é esse ou se é aquele, considera que êsses princípios são primeiros, e não vê necessidade de estabelecer qual tem antecedência sobre os outros, porque não a tem propriamente. Há antecedência numa operação intelectual, não a tem em suas razões mais fundamentais, porque todos êles, na verdade, partem do princípio matemático, do qual decorrem todos aquêles, como enunciados variados do primeiro princípio, como decorrência, juízos virtuais, que atualizamos, partindo dessa primeira experiência, que é sempre afirmativa. E partimos, também, da necessidade matemática da antecedência da afirmação à negação, como foi demonstrado nos "Métodos Lógicos e Dialécticos", onde fizemos um exemplo de raciocínio dialéctico concreto, ao analisarmos o tema da afirmação e da negação, e mostramos que, através de ilações rigorosas, poderíamos até fundamentar toda uma Ontologia, partindo apenas dessa tese fundamental matemática: a afirmação antecede a negação.

Dizemos que é uma tese fundamental matemática e, portanto, também pertence à *filosofia concreta*, embora não tenhamos partido dela, na *Filosofia Concreta*, porque nesta preferimos partir de um acto da experiência, como fundamento real, para depois, libertando-nos da experiência humana, alcançar as razões eternas, as razões imutáveis, os *logoi arkhai*, objecto da Matese.

Vamos agora passar os olhos aos aspectos críticos sobre êses princípios que são princípios primeiros transcendentemente, não há a menor dúvida. Quanto à critica que se fizeram dêles, podemos examinar alguns aspectos, pois vimos que psicologicamente, um antecede o outro, e estudando em particular o princípio de contradição ou de não-contradição, há certas noções históricas, que merecem ser comentadas, sobretudo quanto a Hegel,

já que, na época moderna as suas palavras impressionam algumas pessoas.

Diz Descoqs, comentando-as, que a filosofia de Heráclito foi pròpriamente renovada modernamente por Hegel, que tomou alguns aspectos dessa filosofia, e reedita-a com novos argumentos, o que considera uma espécie de interpretação clássica de Hegel.

Ele comenta à página 446 da obr. cit., do seguinte modo: "É no sentido mais provocante para a razão que os historiadores, os que estudam a história da filosofia, sobretudo nestes últimos anos, interpretam Hegel, e é em função dessa interpretação que lhe emprestam brutalmente negar o ser, afirmar o nada e identificar os contraditórios, que a teoria de Hegel é por isso atacada e refutada em quase tôdas as obras espiritualistas e escolásticas modernas. Para dar uma idéia da teoria hegeliana assim entendida, veja-se a exposição que dela faz Weber, sob uma forma um tanto moderada: "Ser é a noção mais universal, mas por isso mesmo também a mais pobre e a mais nula; ser branco, ser verdadeiro, ser extenso, ser bom, é ser alguma coisa, mas ser, sem determinação qualquer, é não ser nada, é, em suma, ser nada. O ser puro e simples equivale, portanto, ao não-ser, e é ao mesmo tempo êle mesmo e seu contrário; se não fôsse senão êle mesmo, permaneceria imóvel, estéril; se não fôsse senão o nada, êle seria sinônimo de zero, e, neste caso, ainda perfeitamente impotente e infecundo. Eis a razão por que êle é um e o outro, que êle se torna alguma coisa, outra coisa, tôdas as coisas. A própria contradição que encerra resolve-se no devir, no desenvolvimento".

Diz êle então que a tese hegeliana partiria da afirmação de que se o ser permanecesse imóvel, êle permaneceria estéril, e se êle fôsse nada, seria sinônimo de zero; então, seria impotente, infecundo. Ora, êle é potente e é fecundo; então, se é fecundo, se é potente, não pode ser imóvel e estéril. Êle seria, então, simultâneamente um e outro, quer dizer, torna-se alguma coisa, por ser potente, e porque é fecundo. Êle é sempre outra coisa e é, então, tôdas as coisas. Esta contradição, que êle encerra, não permanece, ela é resolvida pelo próprio devir, pelo próprio desenvolvimento, especialmente porque pode ser tôdas as coisas anu-

la a contradição de poder simultaneamente ser isto ou aquilo. Portanto, esta é a posição de Hegel: a contradição só se resolve pelo *devenir*.

Ele prossegue: "a fonte comum das categorias do conceito puro é a noção de ser, a mais vazia e ao mesmo tempo a mais compreensível, a mais abstracta e a mais real, a mais elementar e a mais elevada. Ela é a substância idêntica e o estôfo de tôdas as idéias, o tema fundamental que as atravessa. Com efeito, a qualidade é uma maneira de ser, a quantidade uma maneira de ser, a proporção, o fenômeno, a acção, são maneiras de ser. Todos os nossos conceitos expressam maneiras de ser e nada mais: são do que transformações da idéia de ser.

Mas de onde vêm essas transformações? Como o ser, que é tudo, torna-se alguma coisa? Em virtude de que princípio, de que força interior êle se modifica? Esse princípio, essa força, é a contradição que êle encerra; devir é ao mesmo tempo ser e não-ser (o que será); os dois contrários, que engendram ao mesmo tempo o ser e o não-ser se encontram em si fundidos, reconciliados.

Uma nova contradição se destacará daí, e resolver-se-á numa nova síntese, e assim sucessivamente, até o surgimento da idéia absoluta. Assim, pois, contradição, resolvendo-se na unidade, reaparecendo sob uma forma nova para desaparecer e reaparecer até que ela se resolva na unidade definitiva, até que ela se reduza à unidade definitiva. Tal é o princípio motor e tal é o ritmo da lógica hegeliana; repudiando o princípio de contradição de Aristóteles e de Leibnitz, em virtude do qual uma coisa não pode ser ao mesmo tempo e não ser; ela se põe, sobre êste ponto, do lado dos sofistas, sem concluir desde logo pelo ceticismo.

A contradição, segundo Hegel, não existe somente no pensamento, ela existe nas próprias coisas, o próprio ser é contraditório. Nos sistemas realistas e dualistas, separa-se o pensamento do seu objecto, e nós concebemos para cada um uma existência independente. "As antinomias do pensamento não se tornam

forçosamente uma causa de desencorajamento e de cepticismo; ao contrário, no momento em que se vê na natureza um pensamento que se desenvolve, e no pensamento a natureza tomando consciência de si mesma, e quando se reconhece que o mundo sendo pensamento objectivado não encerra outra coisa que o pensamento, a contradição em que se move o filósofo cessa de ser aos seus olhos um obstáculo à inteligência das coisas e lhe aparece como a sua própria extensão, refletindo-se nas antinomias do pensamento.

Esta passagem que êle cita de Hegel, está no seu livro "Histoire de la philosophie européenne", 1896, págs. 476, 478. Descoqs chama a atenção, que há numerosos trechos que apoiam essa interpretação no livro de Gratry, "Logique", I, livro II, cap. 1 e 2, "Lógica do Panteísmo". É nessa obra que foram colher o conhecimento de Hegel a maioria dos filósofos católicos contemporâneos, mas alguns autores atuais acusam Gratry de ter violentamente separado essas passagens do seu contexto, e de haver desfigurado o pensamento de Hegel, que êle, Descoqs, vai tratar mais adiante.

Esta é uma crítica que faz à obra de Gratry; não se refere propriamente a Weber, com quem concorda. Êle oferece, aqui, uma nova interpretação de Hegel, como se aquela fôsse a interpretação clássica. Diz o seguinte: "os comentadores patenteados de Hegel interpretam actualmente de maneira bastante diferente o pensamento dêste filósofo, que é, sem dúvida alguma, um filósofo eminentemente obscuro. Hegel, com efeito, não identifica o ser e o nada no devir, senão em função do pensamento. Agora, que pensamento? E qual é o ser de que êle fala aqui? O ponto de partida da lógica é a idéia abstracta de ser, que êle esvaziou previamente de todo conteúdo. Ora, esta idéia de ser puro, privado de tôda determinação, não poderia aos olhos de Hegel tornar-se, sob nenhum título, objecto de pensamento: enquanto objecto de pensamento êle se confunde com o nada, com o puro nada. O pensamento desrealizado em face do ser assim compreendido, encontra-se reduzido à mesma necessidade que em face do nada, ao tomar o ser como vazio. Apenas neste sentido nada

e ser se invocam, um convoca o outro, e o pensamento consegue identificá-los”.

E passa a citar o hegeliano Croce: “o ser não é idêntico ao nada, senão quando ser e nada são mal pensados, ou melhor, quando não são verdadeiramente pensados; eis somente quando se chega a que um é igual ao outro, não como $a = a$ mas, como $O = O$. No pensamento que os pensa verdadeiramente, ser e nada não são idênticos, mas nitidamente opostos, em luta um com o outro; e essa luta ao mesmo tempo é uma união, pois dois lutadores, para lutar, devem enlaçar-se, é o devir”. De onde, então, Croce tira esta conclusão: “Se se presta atenção apenas às palavras de Hegel, poder-se-á dizer que êle recusa crer no princípio de identidade, mas se se vai mais a fundo, descobre-se que Hegel recusa simplesmente crer na falsa aplicação do princípio de identidade, aplicação que é feita pelos abstractistas”. Daí seguir-se-ia, continua Descoqs, que, segundo Hegel, o ser e o não-ser não se identificariam, senão na medida em que aquêle que poderia pensar por pura abstracção, o ser completamente indeterminado, seria condenado a não pensar absolutamente nada. A idéia de ser puro, confundida com a indeterminação pura, total, na ordem da transcendência, como na das categorias, dos gêneros, das espécies — equivale, com efeito, para êle, do ponto objectivo do pensamento, à idéia do nada puro.

De outra parte, para Hegel, contradição está bem no coração da realidade, aí ela é a mola do devir e condição da vida. Ela não é identificação do ser e do não ser, quer dizer, dos contraditórios; essa identificação só pode estar no pensamento abstractista e não no pensamento verdadeiro, pois a inteligência humana, buscando reconstruir a realidade, — quer dizer, a realidade total, que é uma, o mundo idêntico ao pensamento de Deus — a partir desses elementos considera como ser dos elementos que não o são, e com efeito, os elementos do ser não são ser, pois se conclamam, se invocam, se completam mutuamente para constituir o ser. Assim, sendo tudo de uma certa maneira, não é de uma outra maneira, mas pelo facto de que as coisas não são de uma certa maneira, apelam, ante o olhar do pensamento, o seu contrário. As-

sim nenhuma perfeição, sem qualquer imperfeição se encontram jamais realizadas no estado puro; perfeição e imperfeição estão sempre misturadas, unidas, e o ser resulta de sua composição. Não há alegria, que não esteja misturada de tristeza, não há luz pura sem obscuridade, não há obscuridade pura sem luz. A realidade, quer dizer, todo dado implica, assim, uma oposição de contrários (e não de contraditórios), onde, longe de se confundirem, êsses correlativos permanecem irreductivelmente unidos; sua identificação formal e sua confusão serão tão pouco características da metafísica hegeliana que, precisamente, tôda tarefa da dialéctica consiste em levar essa oposição fundamental, essencial, à realidade, e a se evadir da contradição.

Ele prossegue: "o pensamento, estando colocado em face dos elementos do ser, vê, com efeito, que êle não pode deter-se aí, e sente-se como constringido a ir sempre além dos elementos que o pensamento considerou. É o que constitui a dialéctica; ou melhor, para Hegel, além de dialéctica é uma lei do pensamento em busca do absoluto, e não uma lei do ser puro; seu movimento, "devir" leva-o a fazer a síntese dos primeiros elementos do ser, mas síntese precária, apelando elas mesmas para o seu contrário, sua negação, (tese, antítese, depois uma nova síntese), e assim sucessivamente, indefinidamente, até que alcança o ser essencialmente e plenamente determinado, quer dizer, ao pensamento subsistente, que não é senão um ser, em que a inteligência possa repousar, onde nenhum lugar é deixado à deficiência, à negação, ao nada, do qual não poderemos dizer: "O ser não é", como um ponto de partida, mas sim "o ser é".

Nessa marcha ascendente para o pensamento absoluto, a contradição dêle não é de maneira alguma admitida como equivalente do ser, nada mais é do que um processo dialéctico que abala a inteligência pelo próprio facto de sua inconsistência e da impossibilidade em que se encontra essa mesma inteligência de deter-se aí, e de tomá-la pelo ser verdadeiro. O princípio de contradição, longe de ser negado, toma aí, ao contrário, todo o seu valor. Eis por que, do ponto de vista do pensamento vivo, é impossível deter-se no pensamento abstractista (segundo Hegel),

que acarretaria a equivalência absoluta do ser e do não-ser, e, em virtude mesmo do princípio de contradição, que o pensamento devém, que êle ultrapassa a abstracção pura para alcançar, após muitos esforços, ao absoluto, do qual é necessário dizer, como o quer o princípio de identidade, "o ser é".

Após isso, e ao mesmo tempo que isso, Hegel admite que o seu pensamento absoluto "se realiza e se acaba ao passar perpetuamente ao infinito, ao ultrapassá-lo e ao elevar-se acima d'êle, Aufhebung, e que esta processão do finito a partir do infinito, implica, no próprio absoluto, como uma nova contradição transcendente, razão última de sua vida, de seu devir. Isso levará, embora recuse o absoluto uma identidade, uma imutabilidade absoluta, e, portanto, embora desconheça a sua natureza de maneira radical, isso não levará que êle negue o princípio de contradição, mas somente que êle se engane sobre as suas aplicações. Jamais dirá que o absoluto, enquanto é não é, nem que êle é e não é absolutamente, mas ao contrário, em nome do princípio de contradição dirá que o absoluto deve ser o que êle deve, e por seu dinamismo especial, ultrapassar tudo o que lhe pode faltar.

Nós, diz Descoqs, guardamo-nos de apresentar essa exegese como certa e definitiva, é preciso notar que ela é hoje universalmente recebida por historiadores da Filosofia. Os escolásticos, que quiseram interpretar Hegel nesse sentido, não poderiam, evidentemente, encontrar numa tal doutrina a justificação das fórmulas desconcertantes e paradoxais que abundam sob a pena de Hegel, e que não podiam faltar, assim que êle chegou a engendrar os erros mais grosseiros e os mais perniciosos, ainda menos poderiam êles evitar de tomar, por sua conta, as falsas suposições de tôda teoria, e, portanto, de admitir que a razão abstracta seja puramente illusória, que a idéia de ser ou puro nada, e a realidade dada ou puro devir, ou êle não reconhecer nenhum valor absoluto no processo dialéctico, ou, sobretudo, confundir tôda a realidade com a idéia, identificar com a idéia do ser a própria realidade de todo ser, e de uma maneira geral, todo conhecimento com o seu objecto, enfim, pretender êle deduzir o real ao lógico; quer dizer, uma vez de posse do absoluto, graças à dialéctica, pretender dedu-

zir dêle tôda realidade *a priori* pelos processos mais arbitrários e mais artificiais, e tudo ser levado, finalmente, a uma unidade pan-teística estriccta, que não considera os dados de facto mais evidentes e mais certos.

Eles terão cuidado sòmente de prestar a Hegel uma culpa, que muitos estimam não fundada: seria simplesmente de negar, de facto, o princípio de contradição, o que parece mais próprio de um alienado do que de um homem de posse do seu espírito".

— E prossegue "tôdas as tentativas que foram apresentadas na Filosofia, para negar o princípio de identidade e o princípio de contradição, foram fracas, tôdas sem fundamento, e tôdas terminaram por ser categòricamente negadas por aquêles que aceitam êsses princípios".

Examinando essa crítica de Descoqs, e análise sôbre trechos de autores escolásticos, concluimos que nenhum dêles leram propriamente Hegel. Eles fundam-se na maneira de interpretar dos discípulos hegelianos. Ora, todos nós sabemos que Hegel, como acontece com todos os filósofos, tem, nos seus sequazes, uma grande heterogeneidade de interpretações. Não se conhece nenhum filósofo, grande mestre e grande criador na Filosofia, cujos discípulos não divergissem nas suas interpretações, o que se deve, sobretudo, à não apresentação da sua filosofia de modo definitivamente demonstrado em juízos apodíticos, e como naturalmente muitos aspectos foram sugeridos, ou sugerem meras opiniões e são às vêzes demonstrados com argumentos, que não possuem aquela firmeza necessária, então, nessas passagens, é natural que haja divergências.

É o que se deu no pitagorismo; e sabemos quanto o pitagorismo sofreu em consequência de serem atribuído a Pitágoras pensamentos peregrinos, estranhos, contraditórios, ingênuos, de pitagóricos menores, que julgavam com isso dar maior valor ao seu pensamento.

Tais factos, em grande parte, surgem de uma deficiência natural do ser humano. Nós, em regra geral, quando visualizamos a personalidade de um filósofo, que não conhecemos, com quem

não mantemos contacto temos a tendência a idealizar, como muitos idealizam o tipo de Napoleão, o herói, como se ele tivesse uma vida toda napoleônica; os hitleristas idealizavam em Hitler uma vida toda hitleriana; como outros visualizaram em Alexandre uma vida toda alexandrina. Essas visualizações ideais, que têm as suas raízes nos arquétipos míticos do homem, é uma tendência humana para o mito, para transformar as personalidades que admiramos em personalidades míticas, mas ao tomar contacto directo, com a pessoa que foi elevada idealmente, miticamente, ao tomar conhecimento das suas condições humanas, é natural que ela se desmeça em face da visão mítica, passe a ser igual a outras, semelhante a qualquer outra, alguém que vacila, que tem fraquezas, como têm os outros seres humanos.

Então, em face de todas essas naturais condições do ser humano, ele coloca-se numa posição um tanto suspicaz quanto à manifestação do pensamento. Quando alguém, diz alguma coisa de superior fica sempre reduzido porque foi dito directamente à queima-roupa. É natural que muitos, para poder valorizar o seu pensamento, sentindo que encontram dificuldade de transmiti-lo face a face, venham a emprestá-lo a anteriores, os quais já estão miticamente visualizados.

O próprio Pitágoras procedia assim. Ele, para justificar muitas de suas idéias, atribuía-as aos sábios da antiguidade, buscava dar uma origem até as vezes divina, como se apenas fôsse um repetidor. E era obrigado a fazer isso, a criar nos seus discípulos a impressão de que era filho de Apolo. Parece-nos, que ele não reagiu à lenda que se contava sobre a sua origem divina, que era filho de Apolo, o qual havia fecundado a sua mãe.

Ele nunca rejeitou essa tese, que se saiba, não se registrou nada a esse respeito. O que permaneceu na lenda pitagórica foi sempre a aceitação da sua origem divina. São esses exemplos que nos levam a compreender as razões por que o valor de um pensamento seja proporcionado ao homem que o emite.

Spengler tomou consciência disso quando, repetindo Nietzsche, dizia que um grande pensamento só é válido quando emitido

ou pronunciado por um homem reputado como grande; porque pronunciado por quem não é reputado como grande; ninguém percebe que o pensamento é grande.

Essa realidade é importante para compreendermos, na filosofia, a maneira de proceder às vêzes dos discípulos. Estes discutem o próprio mestre, embora o admirem, embora prestem-lhe tôda homenagem, que julgam merecer. Em muitos aspectos, não aceitam, às vêzes, o que o mestre diz com clareza e com precisão, e buscam interpretar o seu pensamento, e é nessas ocasiões que penetra a esquemática do discípulo. Ora, não era de admirar, portanto, que do hegelianismo surgissem inúmeras maneiras de interpretar Hegel.

Se tomamos um hegeliano de direita, vemos que tende para o idealismo; se nos colocamos na posição do hegeliano de esquerda, observamos o inverso. Resta, então, a dúvida: Hegel era um idealista equivocado ou não? Ou era um idealista convicto? Um idealista, que defendia realmente o idealismo? Ou era um idealista que procurava defender uma idéia panteísta e até materialista, apenas com palavras, como roupagens idealistas? É Hegel um real-idealista; quer dizer, o seu pensamento, no fundo, é realista (realista no sentido moderno que se dá à palavra) com roupagens idealistas, ou é um idealista com roupagens realistas, ou um idealista no fundo, que pode ser substituído por roupagens realistas. Então, neste caso, seria um idealista equivocado. Marx chega a esta conclusão: revirando Hegel de cabeça para baixo, temos o marxismo; enquanto Hegel, de cabeça para cima, estaria mais de acôrdo com a interpretação dos hegelianos de direita. No entanto, um melhor conhecimento da obra de Hegel, permite perceber as deficiências, que se verificam nas maneiras de interpretar Hegel pelos hegelianos. Quer dizer, não conhecemos nenhuma obra hegeliana que seja uma explanação plenamente correcta do pensamento do mestre, como vemos por exemplo, na obra de Vasquez, em relação a São Tomás.

Vasquez foi um autor que teve o máximo cuidado de ao expor São Tomás subtrair a si mesmo de tôda a presença; o seu papel é apenas explicativo e de mera submissão ao pensamento do

mestre. Ele não o interpreta, nada apresenta que não esteja já contido no pensamento, apenas deduz. Por isso a sua obra é considerada por muitos uma obra deficiente, porque falta a criação; mas como a sua intenção era apenas a de expor o pensamento de São Tomás, dentro dessa intenção, temos de considerar valiosa a sua obra. Esta era a sua meta, e ele a realizou; portanto, a sua obra é digna de respeito.

O que realmente diz Hegel é o seguinte: se o ser não tiver nenhuma determinação, desdeterminando-se o ser, chegar-se-ia a um conceito vazio. É uma espécie de nirvana, um nirvana búdico, que é um conceito ao qual se alcança pela desdeterminação, pela desindividualização e pela deslimitação, conseqüentemente chega-se a um conceito vazio, completamente vazio. Mas Hegel, numa passagem para a qual chamamos muito a atenção, e que passou despercebida para os comentaristas: na Grande Lógica, súbitamente, sente que está enfrentando uma contradição, e, na verdade, a luta de Hegel consiste em querer vencer aquela contradição, que não soube vencer, embora o desejasse, e procurasse por todos os meios vencê-la. Não podendo simultaneamente afirmar que o ser era nada, enquanto o ser é ser, isto é, o ser tomado enquanto não determinado, com nenhuma talidade, era nada, ele sentia que havia alguma coisa dentro d'ele que lhe repugnava, sentia como um protesto vindo do próprio ser que, afirmando-se e como que dizendo, não ser possível essa afirmação, então Hegel, assim, incidentalmente, numa das passagens, que em geral muitos não lêem porque está entre regras de lógica e, naturalmente, os leitores de Hegel já estudaram Lógica Formal, julgam que podem passar por cima, ele entretanto, afirma que apesar da identificação entre ser indeterminado e nada, observa-se que há uma diferença; e essa diferença consiste não em algo que se afirma, mas num vector, numa tendência. É que o ser desdeterminado, que é nada, tende para determinar-se, para actualizar-se, para realizar as suas possibilidades, o que é possível. Então tende para determinar-se, e o ser determinado tende para deixar de ser o que é. Essa passagem de um para outro é o *devenir*, que tende para desdeterminar-se, e para determinar-se de outro modo. Para ele, o nada é uma meta que alcança o ser ao desdeterminar-se, e por sua vez, um por to

de partida do ser que passa a determinar-se. Então haveria uma distinção; aí sente que a identificação não permanece, e manifesta-se uma espécie de contentamento psicológico, porque sentiu, nesse momento, que não identificava o ser com o nada, e ao mesmo tempo, êle os distinguia, e como êle o identificava e o distinguia, então julgou que havia resolvido o problema da contradição, porque esta era ultrapassada por uma identificação e a identificação era ultrapassada por uma contradição. Colocando entre isso o devir, porque se se admite o determinar-se ou o desdeterminar-se, certamente se admite o devir de um termo que passa para outro termo, desaparecendo um para dar surgimento ao outro; o outro surgindo para dar desaparecimento ao primeiro, com duas funções inversas, que fazem parte da mesma realidade. Ele encontrava a solução do seu problema, que a contradição estava dentro da mesma unidade. Ele podia dizer; a tese e a antítese estavam sintetizadas. Então alcançava a idéia da síntese, que era ao mesmo tempo uma afirmação e uma negação e uma superação; superação da afirmação e da negação. A afirmação era afirmada, a negação era negada e o mesmo tempo a superação da síntese afirmava a afirmação e negava a negação e ao mesmo tempo afirmava a negação, porque tornava a negação de certo modo positiva, porque a negação se dava. Então achou que havia chegado à solução suprema do pensamento humano, quer dizer, o ponto ápice do pensamento humano. É natural que êle, debaixo dêste júbilo, por muitas falhas filosóficas que tinha, em consequência da sua formação, se empolgasse e não lhe faltassem incensadores da sua grande descoberta, julgando-se, então, como o homem que fechava a história da Filosofia. A história da filosofia teria desenvolvido todo o processo filosófico, para alcançá-lo, do mesmo modo que todo processo histórico ia alcançar o Estado prussiano. Então êle era ao mesmo tempo o Estado prussiano, e o Estado prussiano era êle, e a história, tôda a história, incluindo a da filosofia, encontrava o seu ápice, e depois dêle a história passaria a ser apenas de accidentes, para descrever alguns acontecimentos secundários, porque o principal, o mais importante, o mais extraordinário papel havia sido realizado e havia alcançado nêle o seu fêcho.

Temos de perdoar essa deficiência de Hegel; perdoar dentro da psicologia e da nossa humanidade, mas, filosoficamente, temos de compreender a sua fraqueza, o seu erro, por não ter êle entendido claramente a teoria do acto e potência e o princípio da privação, que é fundada no princípio da negação, "o que nega, nega".

Hegel não conseguiu, dêste modo, vencer essa ilusão, esta alucinação filosófica, que se apresentou aos seus olhos. Não podia compreender que o ser permanecesse ser durante o devir, que o devir não era pròpriamente uma negação do ser, ao contrário, o devir era a afirmação do ser, porque o que devém é alguma coisa que devém de alguma coisa, devém em alguma coisa; que o devir, necessariamente, é *ab alio*, que o devir não pode ser *a se*, porque um devir *a se* perde completamente a sua realidade.

Êle não podia distinguir o *contexto* alfa do *contexto* beta, porque lhe faltava o conhecimento da teoria do acto e potência. E faltava mesmo, porque, embora pareça incrível, Hegel nunca leu São Tomás, nem Aristóteles. Não conhecia Platão, a não ser de segunda mão, e jamais se debruçara sôbre a obra de grandes filósofos. Era um jurista, um homem que se dedicara de início ao estudo do Direito, o qual exige penetração na filosofia da Ética, além de se correlacionar com as outras disciplinas, e, naturalmente, com as ciências especulativas. Esta a razão porque se encontram em sua obra momentos de fraqueza, que não se podem admitir num filósofo cõo seu porte, pois era intelectualmente de grande valor. Mas a inteligência, por maior que seja, não pode de forma alguma suprir deficiências apenas pela criação pessoal. Há necessidade de certos conhecimentos, há necessidade do tesouro que a humanidade realizou através de milênios, porque, por nós mesmos, podemos achar muitas coisas extraordinárias, podemos chegar a resultados que levaram séculos, milênios, a serem alcançados, não há dúvida, contudo, não podemos chegar a todos. Há necessidade de que nos demoremos no estudo das grandes obras, para evitar cometamos certas fraquezas. E foi o que aconteceu com Hegel.

Locke, entre os modernos também pôs-se a atacar êsses princípios. Ele, Le Roy, Bergson, Spir, Renouvier apresentaram argumentos de uma fraqueza tal que se reduzem aos outros argumentos, que já tivemos oportunidade de ver. Uns dizem, por exemplo, que é uma criação puramente psicológica, outros que é apenas uma questão da nossa esquemática, outros que não têm nenhum fundamento, porque a realidade está constantemente desmentindo a identidade; isto é, fazem confusão entre contraditório, contrário, modal, alteração, como os marxistas que confundem a alteridade com as modais, e dizem que são contradições do ser etc.

Descoqs em defesa da sua tese argumenta dêste modo: o princípio que não pode de nenhum modo ser deduzido de outro, seria aquela noção simplicíssima, suposta necessariamente para todos, e que é imediatamente formada.

O princípio de contradição tem essas qualidades, tem êsses aspectos; portanto, conseqüentemente, êle é o primeiro princípio, não deduzido de outro.

Ora, se vamos estudar o princípio ontológico, dentro do campo da Ontologia, e não no campo da Psicologia, não podemos aceitar essa demonstração de Descoqs, porque ela, ao dizer que êle pode ser tomado não deduzido dos outros, não é verdade, como tivemos oportunidade de ver, quando fizemos a crítica dos argumentos tomistas.

De forma que não aceitamos como suficientemente apodítica essa demonstração, ela continua ainda sendo mais um exemplo de como, na escolástica, dividem-se as posições, fundando-se em argumentos mais ou menos de paridade, mas nenhum dêles apodítico, quer dizer, nenhum dêles com aquela suficiente apoditicidade para anular os outros. No entanto, aceitando o pensamento matético, e dando êste a apoditicidade exigida, partimos do princípio "a afirmação afirma". Eis uma noção simplicíssima, totalmente necessária, porque "a afirmação afirma" é o seu próprio testemunho, porque é a sua própria manifestação, porque a afirmação é a afirmação, e ela antecede a tudo mais. Não se pode partir da negação, tem de se partir da afirmação. Então, conseqüente-

mente, a afirmação antecede a tudo quanto é, a afirmação é a razão de ser de tudo quanto é, porque o ser é também afirmação. Tudo ao qual predicamos algo positivo, tem de ser afirmativo. A afirmação é, conseqüentemente, o antecedente e o primeiro. Mesmo que partíssemos, mateticamente, de idéias universais, se dis-séssemos: o antecedente é anterior ao conseqüente, o antecedente tem prioridade legal sôbre a consequência, o antes teria prioridade sôbre o depois, seria uma verdade independentemente de ser. Poder-se-iam formular tais juízos, mas sabemos que podemos dizer tudo isso porque partimos do ser. Na verdade, o fundamento de tôda e qualquer afirmação matética sô pode naturalmente ser a própria afirmação e não a negação. É essa própria antecedência, tendo prioridade sôbre a consequência, não se poderia fundar no mero nada, ela só poderia fundar-se em algo afirmativo, em algo que se põe, em algo que se dá, em algo que se manifesta, em algo que tem adsência. Então, conseqüentemente, êsse princípio é o primeiro.

CAP. VII

DO ENTE DE RAZÃO

Segundo a posição clássica, ente de razão é aquêlê que só pode existir objectivamente apenas na mente. A razão, como sabemos, é faculdade do nosso entendimento que classifica, a faculdade que capta os aspectos que se repetem nos diversos entes, para classificá-los. Ela é, portanto, a construtora dos conceitos universais; a razão é, pois universalizante na sua função: é a função pròpriamente universalizante.

Quando, em *Filosofia e Cosmvisão*, demos os fundamentos da *filosofia concreta* e também da Matese, naquela obra traçamos uma síntese muito rápida, e que seria motivo de maiores análises e também de desenvolvimentos posteriores, mas já mostrávamos que a nossa conceituação tem duas origens: uma origem na intuição sensível, e uma origem na intuição intelectual. A da intuição sensível nos dá os conceitos da intuição, conceitos que tomamos da nossa experiência directa e indirecta, intrínseca ou extrínseca, os quais, depois de racionalizados, vão construir os conceitos correspondente da razão. Ali vimos doze pares de conceitos: os conceitos da intuição e os conceitos da razão.

Os conceitos racionais actualizam a semelhança, enquanto os conceitos intuicionais actualizam a diferença e, sobretudo, a *hacceitas* (a aciedade, que nos é dada através da intuição sensível), a qual constrói as chamadas espécies impressas de que falavam os escolásticos, pois são essas espécies impressas, práticamente, *ante-conceitos* fundados na experiência, na memória, na fantasia, na percepção, etc.

Os conceitos da razão são pròpriamente os universais, actualizando apenas as semelhanças. Assim, homem é um conceito de razão, porque tomamos nêle apenas os aspectos que se repetem em *todos* os homens, aspectos que julgamos essenciais. Ora, a objectividade dêsses conceitos está na nossa mente, e não podem dar-se fora de uma mente. Mas podem ter um fundamento fora da nossa mente. Os conceitos de razão podem também ser conceitos meramente de razão, sem fundamento fora da nossa mente, e podem ser de razão com fundamento fora da nossa mente. Então os primeiros seriam meramente ficcionais e os segundos seriam ficcionais num sentido, mas reais em outro, e outros podem ser reais no sentido mental e reais fora dela. Aliás, os ficcionais não têm fundamento real.

Assim, o conceito de gênero, o de espécie, enfim os *praedicabilia*, são todos entes de razão. Podem ter um fundamento real e êsse fundamento real é dado pelas coisas que manifestam a presença de alguma coisa que dá *res suficiente* para a necessária *realitas extra mentis* a êstes conceitos.

Tôdas as discussões dentro da dialéctica, em tórno do ente de razão, partem dêsse êrro fundamental: não colocar claramente o que é um conceito de razão. Alguns afirmam que o conceito de razão não é puramente de razão, é também real, etc.

Essas discussões não têm base, não têm fundamento, não têm justificação, desde que clareemos o que é conceito de razão; quer dizer, colocada bem a questão, tôda a disputa em tórno dessa matéria perde a sua razão de ser.

Psicológicamente, verifica-se que podemos logicizar sem apenas reduzir a entes de razão, devemos também considerar não só o fundamento *in re*, mas também a presença do ente real na sua singularidade, do contrário a Lógica ficaria reduzida a um campo muito restrito.

A Dialéctica não pode restringir-se dêste modo, de maneira nenhuma, porque do contrário ela não é aplicável à realidade.

A Lógica só trabalha com entes de razão, enquanto a Dialéctica pode trabalhar com entes singulares.

Para evitar de antemão toda e qualquer confusão é mister considerar ente de razão apenas aquêlê que pode existir objectivamente na mente, o que não se dá fora da mente humana ou divina e o ente real, aquêlê que se dá fora da mente, mas pode ser tratado como ente de razão pela Lógica.

Dêste modo, esta incluiria todos os aspectos, e não haveria mais lugar para certas discussões prolongadas, que surgiram devido à má colocação do conceito de ente de razão. É preciso, pois, conceituar com clareza, para evitar tais confusões, que são perfeitamente evitáveis, e que só perturbam a melhor compreensão da matéria.

O ente de razão é primordialmente um objecto lógico, mas não é o único objecto com que a Lógica trabalha. As nossas abstracções não podem ser consideradas apenas realizações da nossa razão, pois podem ter fundamento *in re*.

De certo modo abstrair o ente formal é tomar o ente singular sob alguns determinados aspectos, como tomamos o conceito de Europa, o conceito de América, etc.

Assim *Deus* é um conceito mais do que concreto, é um conceito ao qual se dá a singularidade e a presença individual e única, e que não pode ser reduzido apenas a um ente de razão, pois do contrário não teria sentido.

O ente de razão, considerado como tal, é aquêlê que possui uma existência objectiva apenas na mente, não tendo a possibilidade de se dar existentemente, fora de suas causas.

A icéia de ser é para nós, de qualquer forma, algo real porque se o ser não tivesse uma realidade objectiva *extra mentis*, neste caso, toda ciência seria fundada apenas nas nossas idéias, e cairíamos em pleno idealismo. Mas até nesse idealismo teríamos, inevitavelmente, de afirmar que alguma coisa há, e que alguma coisa existe e que, em consequência, há um ente que, de certo modo, independe da nossa mente.

Assim, se vê que a objectividade *extra mentis* do conceito de ente tem um fundamento real, como o mostramos em *Filosofia*

Concreta, e o demonstramos de forma apodítica e, pode-se dizer, definitiva. O valor objectivo do ente, do ser, é, portanto, indubitável.

Se tomamos o conceito de homem, podemos reduzi-lo apenas a um ente de razão, mas verificamos, na realidade, que esse conceito significa animal racional, e ademais verificamos de facto a existência de alguns entes aos quais podemos chamar de animais racionais e, conseqüentemente, de homens, o que vem provar que há entes de razão com fundamento real e este oferece, sem dúvida alguma, uma hierarquia cada vez mais crescente, de modo que embora o conceito de homem seja um conceito abstracto, como se classifica na gramática, elle tem uma correspondência concreta e determinada, porque quer se referir a tal ente, o qual podemos classificar como animal racional.

Discute-se na Filosofia se a verdade também tem um valor objectivo *extra mentis*. Naturalmente, se não consideramos que a verdade é apenas a adequação entre dois termos, dos quais um deles pelo menos é o intellecto, encontramos que a verdade é um ente de razão com um fundamento real, que é dado pelo outro termo, que se adequa com o que intencionalmente a mente constrói sobre o mesmo.

Mas se considerarmos a adequação desses dois termos numa relação transcendental, como da coisa em relação a si mesma, podemos então falar numa verdade em si, a verdade da coisa em relação a si mesma, de forma que esta seria uma verdade de valor objectivo *extra mentis*.

Quanto às discussões que, na Filosofia, se podem fazer em torno da abstracção precisiva, não é matéria para nós de difficil solução já que, como tivemos oportunidade de analisar, sabemos perfeitamente que as abstracções, quando bem fundadas, quando bem construídas, têm um fundamento real; algumas têm um representante real, como se dá com as abstracções de primeiro grau: casa, pedra, chapéu, árvore, que têm seus representantes, quer dizer, têm um fundamento em individualidade, tomadas em sua totalidade, (*species specialissima*). No entanto há, nas abstracções

de segundo grau, uma diferença: esta não nos mostra representantes, e não encontramos, propriamente, senão figurativamente, como nos casos das figuras geométricas, mas da quantidade descontínua não encontramos representantes, a não ser apenas o que participa de tal quantidade. Quanto à quantidade contínua, que é a geométrica, encontramos coisas, que podem ter esta forma, mas será uma forma meramente accidental.

Quanto às abstracções de terceiro grau, nestas o seu fundamento *in re* apoia-se ora no aspecto legal, no aspecto do *nomos*, no aspecto da norma, ao que propriamente chamamos leis, ou os aspectos formais não propriamente constituintes da essência da coisa, como o ser antecedente e o ser consequente o ser causa, o ser efeito, etc. Há, assim, um valor também objectivo nesses entes de razão, dentro do fundamento real que elles oferecem, e na discussão em torno da realidade dos universais, vemos que as abstracções, tanto de primeiro, como de segundo, como de terceiro graus, uma *entitas extra mentis*, não apenas fundamentalmente, mas *participialiter*, quer dizer como se se desse existentemente, e não apenas *nominaliter*, no sentido apenas da sua essência.

Se se comprovasse que se dão os universais *extra mentis*, não apenas *in re*, porque estes, de certo modo se dão, mas *ante rem*, como o propõe o realismo, teríamos provado o carácter objectivo *extra mentis* dessas entidades, das quais tratamos e somos capazes de alcançar pela nossa especulação. O que é importante estabelecer é que a posição idealista, termina propriamente por negar uma entidade *extra mentis* adequada às nossas idéias, e tende a postular que o nosso mundo é uma criação da nossa mente, o que fatalmente o arrasta, em suas últimas consequências, a uma posição ficcionalista, e mais distante ainda, ao nihilismo.

Se pensarmos assim, teríamos, então, de negar totalmente qualquer realidade a estas entidades *extra mentis*. Esta seria a posição própria do idealismo puramente idealista, ideal-idealista, porque um real-idealismo, como Hegel, por exemplo, não cai nesses exagêros, nem tende a perder-se no ficcionalismo.

Aquela posição na filosofia que busca dar um valor objectivo aos nossos conceitos, apenas como criações psicológicas, criações da nossa mente (como o faz o conceptualismo), é uma posição que não tem validade em face da Criteriologia e bastaria um exemplo que provasse uma realidade *extra mentis* para pôr completamente abaixo esta posição.

A *Filosofia Concreta* nos provou de modo definitivo a presença do ente, do ser *extra mentis*, porque mesmo se houvesse apenas uma mente apta a pensar no ser, essa própria capacidade demonstra a presença do ser *extra mentis*. O que se exige para que uma coisa tenha realidade em si mesma? Que ela se dê em si mesma, que ela não seja apenas uma *entitas quibus*, quer dizer, uma *entitas* que esteja em outro ou em outros, uma *entitas*, cuja única realidade é ser apenas um modo de ser de alguma coisa.

O que exigimos para dar realidade a alguma coisa é que ela se apresente, testemunhe-se positivamente como algo que se dá *per se*. Ora, se há uma mente capaz de pensar num ser como algo *per se*, esta mente comprova que ela é alguma coisa que se dá, ela é um ente, e um ente que se dá *per se*; se não fôr *per se*, mas apenas sonho ou imaginação, ficção de um outro ente, de qualquer maneira encontraríamos uma raiz que fôsse ente *per se*, porque se não se desse nenhuma entidade, nenhuma positividade, seria impossível haver mente capaz de pensar sobre a possibilidade de haver um ente *per se*.

Ora, se nos colocamos do ângulo puramente psicológico parecer-nos-ia que o argumento não tinha fundamento, mas se nos colocamos do ângulo ontológico, desprezamos o lado psicológico; do ângulo ôntico, essa mera especulação é uma prova definitiva de que se dá o ente *per se*, o que é suficiente para afirmar a sua objectividade, independente de uma mente, porque se algo é ficção de uma mente há, finalmente, de terminar por haver algo que não seja ficção de mente nenhuma, quer dizer, seja a própria mente, e neste caso estaria afirmada, de modo definitivo, e comprovada a existência de um ente *per se*, o que é suficiente para demonstrar a nossa tese.

Ora, essas demonstrações já foram feitas de modo definitivo, como dissemos, em *Filosofia Concreta*, portanto não se poderia reduzir o mundo apenas a entes de razão. Esse é um ponto importante, porque a tentativa de querer reduzir tôdas as entidades que somos capazes de conceber como meras entidades de razão, inevitavelmente leva ao ficcionalismo, daí ao nihilismo e dêste ao satanismo. São formas viciosas que decorrem, necessariamente, dessa posição. De forma que não só a lógica não trabalha apenas com entes de razão, como também a nossa realidade não é apenas constituída de entes de razão, nem a realidade é constituída apenas de entes de razão.

Alguns autores seguem uma linha tortuosa para fazer a demonstração dessa tese; revelam nesse trabalho uma grande acuidade, um grande esforço, mas temos que dizer que as suas tentativas são demasiadamente prolongadas e demoradas, e há caminhos mais simples e definitivos para comprovar a existência do ente tomado *participialiter*, que nos são dados pela experiência interna, no próprio cogitar, no próprio querer, no próprio sentir, na própria captação do nosso eu como realmente existente, porque são realmente existentes, realmente se dão, realmente actuam, realmente criam, realizam, realmente operam, procedem, o que prova conseqüentemente, a sua existência, algo que se verifica de maneira real, comprovando que êsses conceitos têm um valor objectivo. Também a experiência externa nos mostra coisas *extra mentis*, embora elas sejam visualizadas, captadas pela nossa mente, e sofram a natural decoração que a mesma realiza. Sabemos que há outros homens, que há outros corpos, que há outros seres vivos, que êstes se identificam aos nossos conceitos, e que êles têm também um valor objectivo. Aliás essa demonstração já a fizemos em *Teoria do Conhecimento*, reproduzindo os mais sérios argumentos apresentados até hoje, e ademais nesta obra.

Quanto ao ente tomado *nominaliter*, na sua essência, como um todo concreto, êle pode existir porque mesmo que êle fôsse um puro possível, não sendo êste um puro nada, seria um puro potencial, que se não pode existir, não pode dar-se fora das suas causas, dar-se-ia pelo menos em suas causas, como as idéias eternas

de que tratavam Platão e os escolásticos, o que estudaremos mais adiante, sob aspectos, que não queremos agora tocar. De forma que temos experiências de que êsses entes, tomados *nominaliter*, *dão-se* no nosso eu, sem dúvida alguma, o que lhes dá o suficiente grau de existencialidade que poderíamos desejar.

Sobre a matéria damos até aqui o que é suficiente para a nítida compreensão do que pretendemos fazer. Quando estudemos mais profundamente os meros possíveis e as idéias eternas, então se esclarecerão outros pontos, que neste momento não podemos esclarecer.

* * *

O objecto da Ontologia é o ser enquanto ser, do qual investiga a seguir as divisões e propriedades como também os primeiros princípios do ente, suas leis que não são a própria natureza do ente, mas algo que o rege, e está em opposição ao nada. Êsses primeiros princípios são, entre outros, os três clássicos, já estudados, que é o princípio de identidade, que enuncia a entidade do ente consigo mesmo, o princípio de contradição, que enuncia a opposição irreductível entre ente e nada, e o princípio do terceiro excluído, que enuncia que não se dá um intermédio entre ente e *nihilum*. Quanto à enunciação do princípio de identidade são dados vários como êste, por exemplo: "ente é ente", "ser é ser", "o que é, é", "tudo que é, é o que é", "o que não é, não é". Essas são as maneiras mais comuns, que conhecemos de enunciar o princípio de identidade. O princípio de contradição costuma ser enunciado do seguinte modo: "o ente, enquanto ente, não pode ser o não-ente", ou "o ente não pode simultaneamente ser ente e não-ente", "é impossível que alguma coisa seja e simultaneamente não seja". Êste princípio enuncia, portanto, a opposição irreductível entre ente e não-ente. É de uma necessidade metafísica que se dê esta impossibilidade absoluta, que o ser seja nada. Em face desta opposição entre ente e não-ente, que leva a formular "ente não é o não-ente", ou seja, "ente não pode ser não-ente"; alcançamos o princípio do terceiro excluído, porque não havendo um intermédio entre ente e *nihilum*, não se pode, simultaneamente, dizer que algo é ser e não-ser, porque ente e *nihilum* são

contrários, pelo menos contrários imediatos, não admitindo, conseqüentemente, nenhum intermédio; portanto, algo não poderia simultaneamente ser e não ser, sob o mesmo aspecto em que êle é tomado.

Essas leis são consideradas leis de todos os entes, porque temos que dizer que o ente, enquanto é o que é, não pode ser o que não é, porque é o que é.

Se o princípio da contradição não fôsse válido, poderíamos reduzi-lo, como mostramos em nossas obras, em dois juízos: 1.º — que o ente é, 2.º — que o ente não é.

Um estaria afirmando aquilo que o outro nega; conseqüentemente, para que um fôsse verdadeiro o outro seria necessariamente falso. Dêsse modo, vê-se que é incompatível a mútua afirmação sobre o mesmo aspecto, embora alguma coisa, um ente, possa ser algo sob um aspecto e não ser qualitativamente o mesmo sob outro aspecto. O ente, que ora é isto, sob êste aspecto, pode vir a não ser o que era naquele aspecto. Por isso é que se incluem êsses dois advérbios que são: "simultaneamente" e "sob o mesmo aspecto". Simultaneamente não quer dizer aqui, própria-mente, tempo, como quis Kant interpretar, mas simultaneidade ontológica: não pode, sob a mesma razão, ser simultaneamente o que é e o que não é

O princípio do terceiro excluído pode-se enunciar assim: "o que quer que seja, ou é ou não é", ou "entre ser e não ser, sob o mesmo aspecto, não se dá um *tertio*". Essas são maneiras de melhor enunciarmos o chamado princípio do terceiro excluído.

Quanto ao valor objectivo dêsses princípios, encontramos na filosofia duas posições principais, a dos que afirmam que pode dar-se a contradição, e neste caso haveria não apenas uma terceira solução válida, mas até uma quarta ou mais, e, portanto, a possibilidade de outros meios, e finalmente a daqueles que combatem esta posição e aceitam como definitiva a dos três princípios fundamentais. Sabemos que, entre os que aceitam a contradição incluem-se autôres como Erasmo, Bergson, Hegel, para citar alguns dos mais famosos. Mostramos como Hegel coloca êsse

princípio usando um "truque" especioso para ocultar o próprio princípio de não contradição, porque, propriamente, o que diz é o seguinte: o ser indeterminado tende para o ser determinado, e o ser determinado tende para o ser indeterminado. Isso, dentro do *contexto beta* é claro, é evidente, porque tôdas as coisas dêsse contexto, que estão determinadas, tendem para determinar-se, como estão para determinar-se de outro modo, que é o sentido do próprio devir das coisas; no devir, as coisas se dão assim. Quanto ao inverso, do ser que ainda é indeterminado, como é a potência, seria o ser ainda indeterminado, tendendo para actualizar-se, tende, necessariamente, para determinar-se. Conseqüentemente, tôda visão hegeliana cinge-se ao ser, é uma visão dentro do ser, e o que êle chama nada é apenas o ser enquanto não determinado, ou o ser enquanto tomado indeterminadamente, e não "nada", no sentido absoluto.

De forma que a filosofia hegeliana afirma, no fundo, o princípio de não contradição, quando levada até às suas últimas conseqüências. Houve apenas um equívoco da parte de Hegel, ao pensar que estabelecendo o ser enquanto determinado estivesse estabelecendo o nada.

Esse foi o seu equívoco e é muito comum, e é muito possível dentro da língua alemã, devido à expressão "nicht" que é o neutro da "ausência de"; propriamente "nicht" significa o aspecto neutro da realidade que se ausenta. Não tem o sentido de "nada", como o tem na língua portuguesa, e na espanhola e no sânscrito; no francês também a idéia de nada "rien" (que vem de "rem", portanto do "res" latino) tem o sentido de alguma coisa de mínima importância, de tão pequena importância que não se consegue determinar; o nada praticamente francês, seria o "pas de tout", quer dizer, a ausência total. Em francês, "néant" para dizer "nada" tem o sentido do não-ente, aquilo que ainda não se entificou. Assim, uma potência, que ainda não se entificou como um ser existente, isto é, não se actualizou, é "néant" em face do que poderá vir a ser.

De maneira que nessas línguas o termo "nada" não tem aquela profundidade de ausência, aquela completude de ausência, di-

gamos assim, que encontramos na língua portugueza, na espanhola e no sânscrito, o que leva a compreender que as especulações filosóficas, como elas são naturalmente muito dependentes da linguagem, obrigou o filósofo a ter a máxima cautela para não sofrer as influências históricas da linguagem, e esta é a razão por que a especulação do nada, no alemão e no francês, não atinge aquela profundidade que teve nos autôres hindus, como nos budistas, bem como nos filósofos e místicos portuguezes e espanhóis.

Há várias divergências entre os escolásticos, como vimos, quanto a estabelecer qual dêles é o primeiro.

Assim, vimos, Fonseca postulando que o primeiro princípio é o do "terceiro excluído", enquanto o princípio de não contradição, diz êle, por ser negativo, não pode ser o primeiro princípio, porque êste deve ser positivo, e o terceiro excluído é um princípio positivo.

No entanto, Aristóteles e São Tomás, como muitos escolásticos, afirmam que o primeiro princípio é o princípio de contradição, e essa sentença é pròpriamente aquela à qual se ligam quase todos os autôres suarezistas, que seguem a linha de Aristóteles e São Tomás.

Para nós o primeiro princípio matético é: "o que afirma, afirma; o que nega, nega", o qual inclui, necessariamente, todos êsses princípios "onde há afirmação há afirmação, onde há negação há negação". De maneira que o princípio matético inclui todos os três e resolve melhor a questão, porque o *logos* afirma o que afirma, o *logos* recusa a afirmação ao que recusa a afirmação, porque o *logos* propõe, testemunha, positiva alguma coisa. Ao positivar alguma coisa êle positiva alguma coisa, porque o próprio acto de positivar alguma coisa é o acto de positivar alguma coisa, o acto de recusar uma positividade é o acto de recusar uma positividade. Conseqüentemente, êste é o primeiro princípio: "onde há afirmação, há afirmação; onde há negação, há negação", "o afirmado é o afirmado; o negado é o negado", "o que afirma, afirma o que afirma; o que nega, nega o que nega", então, conseqüentemente, êste é o primeiro princípio matético, que inclui todos os

três (pois os outros são ilações imediatas dêle), sem trazer a problemática que êsses outros trazem, como se vê através das longas polémicas travadas entre os escolásticos, para justificar a sua posição ante os três princípios.

Nós, em *Filosofia Concreta*, também mostramos que podemos partir duma afirmação: *alguma coisa há*; da negação: "alguma coisa pode não haver", e partindo apenas da especulação, dentro dos quatro juízos fundamentais da *Filosofia Concreta*, chegamos, depois, a dar validez, a dar conteúdo e razão aos três princípios ontológicos, não partindo dêles para raciocinar, porque se assim o fizéssemos, havendo ainda em tórno dêles uma certa controvérsia, teríamos que colocar a Filosofia Concreta na mesma situação que se colocou a escolástica, isto é, dependendo da solução, da controvérsia em tórno dos seus princípios, enquanto a Filosofia Concreta, partindo das teses de que partiu, evita esta controvérsia, e a Matese, partindo, por sua vez, das leis postuladas, como fizemos na parte sintética, também evita êsses problemas, porque a controvérsia perde completamente o seu sentido.

E é verdade porque, se quando se afirma, se afirma, nós não podemos dizer, que quando se afirma, simultâneamente não se afirma, porque o acto de afirmação é um testemunho da afirmação, é suficientemente válido, porque afirma a si mesmo, põe-se a si mesmo; e, pondo, põe-se, enquanto que, partindo dêsses princípios, podemos admitir a controvérsia.

Há suarezistas que aceitam como tese de que o princípio de não contradição é o primeiro princípio, quer dizer defendem a tese tomista.

Apresenta os seguintes argumentos: êsse princípio é o primeiro porque, A) êle não se funda em nenhum outro, B) enuncia a lei fundamental de tóda a ordem objectiva ou ontológica e, consequentemente, de tóda a ordem cognoscitiva, quer dizer, é um princípio, não só ontológico, como também psicológico. Essa é a premissa maior de sua tese. A menor: ora, êste é o princípio de contradição, isto é, o princípio de contradição procede assim, o princípio de contradição é assim. Então tira a consequência: o

princípio de não-contradição é o primeiro princípio. Prova a maior, que este princípio enuncia uma lei fundamental de toda a ordem objectiva ou ontológica. Demonstra a menor: o princípio de contradição não se funda em outro princípio. A quem perguntasse por que, responde que o ente não pode ser o não-ente, porque ente e não-ente são de tal natureza que se excluem mutuamente.

Um objector poderia alegar: Na verdade, afirmar que entre ente e não-ente não pode haver um terceiro, sob a mera razão da colocação de ente ante não-ente não é demonstração cabal, porque nem sempre ente e não-ente se excluem totalmente, mas apenas se excluem parcialmente. Por exemplo, entre opostos privativos, na privação, estamos entre ente e não-ente, no mesmo ser, como é o exemplo de sabedoria e ignorância, pois a sabedoria é presença e a ignorância é ausência, mas a ignorância é uma privação de sabedoria. Ora, esta privação pode ser de maior ou de menor extensidade ou intensidade; portanto, tem graus. Neste caso, não podemos dizer apenas que entre ente e não-ente não possam dar-se meios termos, porque se dão, desde que tomemos no sentido da privação. Para que afirmemos que entre ente e não-ente não há meio termo, teríamos que tomá-los apenas como contraditórios, não como opostos privativos. Portanto, ainda não está feita a prova definitiva e apodítica necessária para defender a tese suareziana se não se apelar ao princípio de identidade: ente é ente, etc. Mas continuando na defesa da sua tese, um suarezista pode afirmar que esse princípio não se funda no princípio de identidade. A razão é a seguinte: ente não pode ser não-ente, porque ente é ente; seria o princípio de identidade. Pois, cu nessa proposição ou princípio, subentendido necessário, ou seja, ente necessário é ente, ou não é subentendido desse modo. Se não é subentendido, então não é verdadeiro, porque a razão ente não pode ser não-ente, dado que o ente seja ente. Não pode fundar-se neste argumento, porque esse ente é ente, e poderia, simultaneamente, ser não-ente. Entende-se que é necessário, porque se não é necessário, sendo ente e não sendo necessariamente ente, podia ser não-ente.

Então êle continha de certo modo um *não* também nêle, e não teria a suficiente apoditicidade para defender a tese, a não ser que êsse ente fôsse necessário; neste caso, sim, podia-se dizer que o princípio estaria fundado no princípio de identidade, mas também não seria outro, senão o próprio princípio de não-contradição, porque o ser necessário é e não pode não ser; portanto, êsse *não* não contém nenhuma contradição, contém apenas a afirmação. Neste caso, seria o próprio princípio de identidade e o próprio princípio de não-contradição. De maneira que, o princípio de não-contradição não se fundiria no princípio de identidade, portanto poder-se-ia não postular o princípio de identidade, sem impedir que se postulasse o princípio de não-contradição.

Ademais, justificaria o suarezista, que êsse princípio enuncia a lei fundamental de tôda a ordem cognoscitiva, e também de tôda a ordem objectiva, porque não podemos, de qualquer forma, simultâneamente, afirmar, por exemplo, que uma coisa é ao mesmo tempo, sendo o que ela é, dizer que ela não pode ser; porque ela sendo, está negando, está contradizendo, que não pode não ser, porque ela é. Se Deus existe, não podemos, simultâneamente, admitir que Deus não existe, porque, neste caso, nada permaneceria de Deus; também nada permaneceria do homem se disséssemos simultâneamente, homem e não-homem; nada restaria de Pedro se disséssemos Pedro e não-Pedro; porque o princípio de não-contradição, e êste é o ponto fundamental, que o suarezista esquece, mas que serviria para ajudá-lo a argumentar, caracteriza-se pela posse e pela privação, quer dizer, a posse nega terminantemente a privação; se há posse, não pode haver privação do mesmo; se há privação, não pode haver posse do mesmo, porque quando se diz privação diz-se não-posse; quando se diz posse diz-se não-privação. Conseqüentemente, é uma lei que enuncia uma lei fundamental de tôda ordem objectiva, como também de tôca ordem cognoscitiva, porque se conhecemos, conhecemos; se não conhecemos, não conhecemos; se sentimos, sentimos; se não sentimos, não sentimos, e assim sucessivamente. Dêste modo, justifica-se a posição para aceitar a tese de que o princípio de não-contradição é o princípio fundamental. Na verdade, tudo isso, prova o princípio matético "O que afirma, afirma; o que nega, nega".

Aquino Fernandes, na mesma obra citada da Bac, termina por fazer uma síntese do sentido e das aplicações do princípio de não-contradição, e estabelece cinco regras, que são as seguintes: 1.º) É fundamento de toda a ordem real, porque se não se dá o mesmo, então tudo rui, porque se alguma coisa recusa, não é possível. Portanto, é a suprema lei do ente. 2.º) É o fundamento da ordem lógica, porque se o mesmo não se dá, não é possível a cognição; portanto, é a suprema lei da mente. A condição mínima para que se dê um objecto cogitado, para que o objecto não repugne, é o sentido absoluto da verdade lógica e, portanto, em opposição ao relativismo. 3.º) É a raiz da imutabilidade das essências, o que também vem contra o relativismo, contra o ceticismo. 4.º) É o princípio que perdura, que domina, que emana em todas as ciências analíticas e deductivas. 5.º) É o fundamento de toda demonstração indirecta, porque é uma das maneiras de poder provar alguma coisa.

De maneira que, nessas condições, o princípio de contradição é para elle o primeiro ontológico.

No entanto, a objecção, apresentada por Fonseca, de que esse princípio devia ser rejeitado, porque inclui de certo modo uma negação, funda-se neste o argumento principal: as afirmativas antecedem às negativas; ora, o princípio de identidade é afirmativo, enquanto que o de não-contradição é negativo; logo, nestas condições, o princípio de identidade seria anterior ao princípio de contradição. Pròpriamente esse não é o argumento de Fonseca, porque elle não afirma que o princípio de identidade seja o primeiro; elle afirma, sim, que o princípio de não-contradição não é o primeiro; o primeiro é o do terceiro excluído. Em todo caso, esse argumento serviria também em parte para Fonseca, pelo menos, porque, num aspecto, elle ainda estaria dentro da sua concepção, isto é, de negar que o princípio de contradição seja o primeiro. Ele então responde a esta menor, que o princípio de identidade é afirmativo, enquanto que o de não-contradição é negativo, dizendo o seguinte: o princípio de não-contradição é negativo somente quanto ao modo de exprimir; quanto ao modo de exprimir, sim, porque elle diz "não"; então elle é negativo. Quanto ao modo de

exprimir êle concede que seja negativo, mas realmente, enquanto *o que* exprime, êle não é negativo, êle nega uma negação, e negando uma negação, êle torna-se, conseqüentemente, afirmativo. É essa a resposta que também serviria de certo modo para responder a Fonseca.

Ora, se tomamos aqui, por exemplo, que o enunciado dêsse princípio: "ente, enquanto ente, não pode ser não-ente", neste caso seria afirmativo, porque êste *não poder ser não-ente* é uma negação de uma negação, é conseqüentemente uma afirmação. Neste outro enunciado que êle dá: "o ente não pode ser simultâneamente não-ente", dão-se duas negações, negação de negação, que corresponde à afirmação. E um terceiro enunciado: "impossível é ser simultâneamente e não ser", "é impossível que o mesmo ser simultâneamente seja e não seja". Neste, o impossível pode ser tomado negativamente, seria, portanto, uma negação da negação; o impossível não é, e neste caso, estaríamos em face de uma afirmativa.

Por êsse lado, não há dúvida que os suarezistas têm razão, mas os argumentos de Fonseca, que infelizmente não os temos às mãos, e que aparece na sua *Metafísica*, não se funda propriamente apenas na negativa. Êle se funda no seguinte: o princípio do terceiro excluído, que diz que alguma coisa é ou não é, parte da impossibilidade da admissão de meio termo entre os contraditórios. Ora, entre os contraditórios realmente não pode haver termo médio, como se dá no caso dos contrários mediatos; entre os privativos, podemos admitir termos médios, segundo a gradação. Entre os correlativos, sabemos que não há termo médio, ou é ou não é, ou o pai é pai ou o filho é filho, ou o senhor é senhor ou não é senhor, ou o escravo é escravo ou não é escravo; quer dizer, não admite termo médio. Mas como na contradição não pode haver termo médio, se afirmamos alguma coisa é impossível simultâneamente fazer a sua negação, porque estamos afirmando; quer dizer, o princípio do terceiro excluído funda-se então, matematicamente no *logos* que chamamos o *logos* do *logos*, que é, "o que afirma, afirma; o que nega, nega", "o que afirma não nega; o que nega não afirma", apenas se dá êste simples enunciado, a opera-

ção é uma só: a operação de afirmar é uma operação de afirmar, a operação de negar é uma operação de negar. Então, êle estaria mais de acôrdo com o princípio do terceiro excluído do que com os outros, muito embora os outros estejam incluídos nêle, estão *confuse* e incluídos nêle.

Este princípio é o princípio matético e o princípio de tôda e qualquer posição, porque mesmo se nós nos collocássemos, admitíssemos, raciocinando com o absurdo, que se desse o nada absoluto, quer dizer, houvesse a ausência total e absoluta de qualquer coisa, ainda êste princípio seria válido, porque o nada seria algo que se testemunha, que se testemunharia por si mesmo, quer dizer, pela ausência. Então êle, testemunhando-se pela ausência total, êle se testemunhava pela ausência total, e assim o testemunho da sua ausência total seria a exclusão de qualquer outra possibilidade, porque êle, testemunhando-se como ausência total, estaria totalmente excluindo qualquer presença, e não poderia admitir, conseqüentemente, nenhum meio têrmo entre a presença e a ausência total. De maneira que qualquer posição que se tomasse, ainda o *logos* que é, "o que afirma, afirma; o que nega, nega" não poderia sofrer nenhuma afronta. Nesse caso, valeria, não só no campo meontológico, como também no campo ontológico; é um princípio ao mesmo tempo meontológico e ontológico. E, ainda, na Meontologia, admitindo o *contexto gama*, o contexto do nada absoluto; neste não há a menor dúvida que êle prevalece e também prevaleceria no *contexto delta*. Esse princípio é válido nos quatro contextos, o que prova a sua validade, enquanto que o princípio de identidade teríamos de admiti-lo também porque podíamos dizer, se se desse o nada absoluto seria êle idêntico a si mesmo; quer dizer, estão todos êles incluídos, excluir-se-ia o terceiro, e seria contraditório dizer que o nada absoluto não é nada absoluto. Então os três princípios estão incluídos neste, "o que afirma, afirma; o que nega, nega", que é o princípio matético.

CAP. VIII

ESCÓLIOS DAS TESES DEMONSTRADAS

Passamos a tratar de alguns escólios que decorrem das teses estudadas e das demonstrações que já tivemos oportunidade de fazer.

1.º *escólio*: é o ente de razão. O ente de razão é própria-mente tudo quanto pode ser esquematizado. Alguns distinguem, o ente *de* razão do ente *da* razão. Neste caso, o ente *da* razão seria o que pode ser esquematizado pela razão, com o intuito de afirmar algo que é outro que outro, que a razão capta. Ora, o que nunca devemos esquecer é precisamente o que caracteriza o ente *de* razão, e antes de chegarmos a essa caracterização, precisamos tratar bem dêste termo "razão".

A idéia de razão implica sempre a universalidade. A razão, na psicologia clássica, pertence ao nosso entendimento, é uma função do nosso entendimento, enquanto esquematiza racionalmente; ou seja, enquanto realiza esquemas universais. De maneira que há sempre no ente de razão, portanto, para caracterizá-lo, não apenas uma esquematização racional, mas é preciso incluir nessa conceituação de esquematização racional, a universalidade. Assim Deus é um ente singular, mas como ente de razão, êle é própria-mente a "divinitas"; assim, o ser, o ente, como ente de razão, é mais própria-mente a *entitas*.

Vejamos um conceito como o de "eu": êste conceito parece-nos que se refere a alguma coisa singular; sim, enquanto sujeito, êle é singular, mas também é tomado enquanto sujeito consciente

de si mesmo, que é portador de si mesmo, e que se desdobra como objecto da sua própria cognição.

Neste aspecto, temos uma razão, uma *ratio*. "Eu" passa a ser também um ente de razão, enquanto é tomado sob êsse aspecto, isto é, de ser um sujeito consciente de si mesmo, portador de si mesmo, e que se desdobra como objecto de sua própria cognição. Podemos, pois, perfeitamente, clarear alguns aspectos que foram tratados sobre o ente de razão. Temos, aqui, também a oportunidade às mãos de ler um trecho de Descoqs das "Institutiones Metaphysicae Generalis", em que êle, ao tratar do ente de razão, diz o seguinte: "opõe-se ao ente real, mas caracterizando-se, sobretudo, por não poder dar-se na ordem actual. Assim, Deus, enquanto Deus, pode dar-se na ordem actual, mas a *divinitas*, enquanto *divinitas*, não se dá; a *divinitas* é propriamente o ente de razão." Assim o ente pode dar-se na ordem actual, mas a *entitas*, enquanto *entitas*, é apenas um ente de razão, que não se dá na ordem actual, que, naturalmente, no sentido que Descoqs quer tomar aqui refere-se ao que se dá *extra-mentis*. A *entitas* não se dá *extra-mentis*, ela dá-se numa mente.

Se tomarmos a *entitas* como a idéia eterna, ela se dá, então, na mente divina, mas a *entitas* não se dá como ser singular, como algo que se singularize existencialmente, porque tudo que se existencializa se singulariza. Temos aqui, perfeitamente clareado, o verdadeiro sentido do ente de razão. Êste se opõe ao ente real *extra-mentis*, porque êle, dando-se na mente, não pode dar-se na ordem actual *extra-mentis*, enquanto tal, porque êle é um esquema, é uma esquematização racional do entendimento, que funciona racionalmente, como nós, que não podendo captar as essências directamente, construímos esquemas intencionais, que se adequem a essas essências, que captamos através do seus sinais, através daquilo que propriamente as aponta. Então prossegue Descoqs, aqui, nessa passagem, do seguinte modo: o termo "ens" é alguma sombra, possui alguma sombra do ente real, é um tanto metafórico, mas podemos compreender o que êle quer dizer; ou seja, que o conceito de *ens*, enquanto ente de razão, é apenas uma

imitatio do que será o ente na sua realidade, mas pròpriamente *ens*, na nossa mente, é a *entitas*.

Há uma passagem, na qual êle caracteriza o ente de razão, que é o ente enquanto tomado formalmente como universal. Assim, o gênero, a espécie, as privações, assim o conceito de ente para a nossa mente seria, como êle define, *id qui competit esse aliquo modo*, (o ao que compete ser de algum modo), que de certa maneira é o pensamento suareziano.

O ente, é pròpriamente o que tem essência real; ora, o conceito de ente enquanto ente, como é tomado na Metafísica, é tomado abstractissimamente, êle é tomado na sua máxima indeterminação, ente enquanto ente, não enquanto tal ou qual ente, mas apenas no seu aspecto indeterminado. Ora, êsse ente, enquanto é tomado assim, é o que tem uma essência real; quer dizer, temos que ter nêle um *pelo qual* êle é ente. A sua positividade, a sua afirmação positiva e real, seria dada pela adsência de si mesmo; de forma que a definição de São Tomás, que o ente é *cujus actus est esse* é a mesma definição de Suarez, como também a de Descoqs, *id qui competit esse aliquo modo*, quer dizer, é o que compete ser, mas está tomado indeterminadamente, que pode ser determinado *aliquo modo*, de algum modo, quer dizer, que pode receber uma determinação. Na Metafísica, o ente é tomado assim, nesse aspecto abstractista e na sua máxima indeterminação.

Tratando do conceito de nada, Descoqs, na mesma obra, no mesmo lugar, diz que nada se concebe não pela sua razão, mas pela razão do ente negado, e o nada não tem uma *ratio*, um *logos*, porque se tivesse seria alguma coisa, seria algo e de *qui competit esse aliquo modo*, então o nada seria apenas um modo daquilo que compete ser, o nada seria, de certo modo, um ser.

Mas o que dá razão ao nada é a negação do ente, a recusa da presença do ente. Ora, quando estudamos o aspecto real do ente, êsse aspecto é dado pela adsência de si mesmo, e o nada não é um adsente, êle não é algo que se diz *ad sum*, "estou aqui", êle não é algo que possa fazer essa afirmativa de realidade, essa afirmativa de presença, de forma que a razão do nada é dada pela

negação do ente, pela recusa do ente. Ora, a mente primeiramente concebe a entidade e em segundo lugar, negando-a, êle vai alcançar o *nihilum*; e êste, na verdade, nada mais é do que a entidade negada, a entidade recusada na sua adsência. De forma que se consideramos, como já estudamos, o ser, olhando-o *participialiter* e *nominaliter*, se tomamos o ser participialmente ou nominalmente, então, no primeiro caso, nos referimos ao ser, ao ente, enquanto existente, e nominalmente, enquanto na sua essência, na sua possibilidade de ser, no que constitui o seu *pelo qual* êle é o que é. Dêste modo permite, então, a construção de duas nada: o nada que se refere primeiro à existência, nada positivo, porque êsse nega a existência do ente, quer dizer, recusa a existência do ente, e o segundo, o que se refere à essência do ente, é o nada da essência, chamado nada negativo, ou também, o *nihilum* absoluto, porque seria a negação, a recusa da essência de ser, da possibilidade do próprio ser ser, porque se o ente não tivesse uma essência para ser, pelo qual é, êle, então, não poderia ser. De forma que a negação da sua essência, da essência do ser, é a negação absoluta do ser. Êsse segundo nada, que se refere ao ser tomado *nominaliter*, é precisamente o *nada absoluto*.

Dizia Aristóteles que o que perfeitamente distingue o animal do homem está neste sinal, que o animal não tem, não capta, não pode alcançar êste pequeno verbo "est", enquanto que o homem pode alcançá-lo intelectualmente.

Entretanto, surge na escolástica uma controvérsia sôbre esta matéria, devido considerar-se o *esse* e o *est* do ângulo psicológico. Descoqs examina, aqui, a posição dos três grandes mestres: São Tomás, Suarez e Scot. Então diz êle o seguinte: São Tomás, e muitos escolásticos após êle, e também outros escolásticos que não seguem propriamente a linha tomista, consideram que, intelectualmente, o primeiro *cognitum* é de simples e confusa apreensão, é o ente comum, que é abstraído de toda existência e de toda determinação individual. *Illud quod primo intellectus concipit quase notissimo et in quod omnes conceptus resolvet est ens.* Aquilo que o intelecto concebe em primeiro lugar, quase na ple-

nitude da sua nota, e no qual ređuzem-se todos os conceitos, é ente.

E assim, comenta São Tomás em várias obras, esta tese, defendendo-a no *De Veritate*, na *Suma Teológica*, e também os seus seguidores, como Cayetano, João de São Tomás, conforme nos indica Descoqs.

Argumenta-se do seguinte modo: a experiência certamente consiste sempre na cognição que procede das noções mais confusas para as noções mais claras. Ora, entre tôdas as noções, a máximamente confusa é a noção de ente, logo foi a primeira da qual o intellecto toma o seu exórdio, de onde o intellecto parte. Demonstrando a menor, que de tôdas as noções a máximamente é a noção de ente, diz êle: a noção de ente, em sua extensão, é máximamente universal, é de máxima extensão, porque abrange todos os outros. Ora, não pode ser máximamente universal a não ser que seja máximamente confusa, porque sabemos que a compreensão e a extensão colocam-se, uma ante a outra, de um modo inverso. Realmente assim parecem; temos, entretanto, de comentar que êste modo de proceder inverso tem um valor relativo, que nem sempre se dá. Assim, se tomamos a singularidade, o ser na sua singularidade, êste ser, verificamos que estamos em face da mínima extensão, porque nos referimos apenas a êste ser, o qual nas suas conotações nos dá uma máxima compreensão, já que sabemos que o individual é indefinível, é apenas descriptível, porque as notas individuantes são praticamente infinitas. Se tomamos Deus no sentido cristão, verificamos estar em face de um ser de mínima extensão, que apenas refere-se a si mesmo, e de máxima compreensão, porque as notas, para descrevê-lo, são, de certo modo, praticamente infinitas. Se tomamos o ser no sentido lógico, vemos que êste conceito abrange todos os entes, e temos nêle a máxima extensão. Mas se desejamos definí-los nos encontramos em face da mínima conotação possível, e temos aqui a mínima compreensão e a máxima extensão.

Restaria descobrir então um ser que, simultâneamente, tivesse a máxima compreensão e a máxima extensão. Se tal se desse, estaríamos em face de um caso em que se anula esta in-

versão, que é característica entre a compreensão e a extensão. Ora, o ser, transcendentemente considerado, abrange na sua compreensão tudo o que positivamente podemos propor, e na sua extensão êle abrange tudo quanto é. Então poderíamos dizer que o ente, *ônticamente* considerado, é de máxima compreensão e de mínima extensão; que ente, *lògicamente* considerado, é de mínima compreensão e máxima extensão, e que o ente, *ontològicamente considerado*, é de máxima compreensão e de máxima extensão. Naturalmente que esta tese não será aceita pelos escolásticos, porque êles dirão que do transcendental, do ente enquanto transcendente, enquanto conceito transcendental, nada mais podemos dizer senão como diria Descoqs: *id qui competit esse aliquo modo*. Mas acontece que êsse "*competit aliquo modo*", o ente, enquanto transcendentemente considerado, não *competit aliquo modo* mas *compete-lhe* todo e qualquer modo.

Por exemplo, na filosofia hindu, os conceitos que são transcendentais para o seu filosofar, são considerados na sua máxima extensão, como o conceito de *maya*, que se refere à mutação das coisas, pròpriamente ao devir das coisas, e pode receber tòda e qualquer predicação, desde que o predicado incluia um modo qualquer de devir. Daí a dificuldade que tinham os hindus de dar precisão aos conceitos que, no seu modo de filosofar, eram transcendentais.

Essa mesma dificuldade temos nós; e como a *solucionamos?* Solucionamos, porque damos ao conceito transcendental o conceito lògico, quer dizer, damos o significado lògico ao conceito transcendental. Então êle apresenta a mínima compreensão lògica, mas, na verdade, *ontològicamente* considerado, é de máxima compreensão.

* * *

Prosseguindo nos comentários à posição de São Tomás, diz Descoqs, que a doutrina que demos acima, de que o conceito de ente para São Tomás é o que é primeiramente captado pelo intellecto, mas que é tomado de maneira confusa, màximamente confusa, é demonstrada por vários autòres.

Mas em opposição a ela temos, por exemplo, a posição de Scot e de Suarez, que dizem que o primeiro cògnito, o primeiro conhecido pelo intellecto, é o ser singular existente, e não pròpria-mente a noção de ente *maxime confuse*, e então reproduz êle, da obra de Suarez, sobretudo fundado nos comentários ao *De Anima*, e nas opiniões de outros autôres, que seguem a linha escotista, a justificação da sua posição.

Na verdade Scot, como Suarez, colocam-se na posição mais psicológica, e São Tomás, seguindo a linha de Aristóteles, coloca-se na posição ontológica. Os argumentos de Scot, como os de Suarez, fundam-se na Psicologia, enquanto que os de São Tomás e de Aristóteles fundam-se na Ontologia, porque dizem, em suma, tòda a demonstração a favor da posição de Scot e de Suarez, do *primum cognitum* pelo intellecto é o ser singular existente, êle vai se fundar, em primeiro lugar, em que todo nosso conhecimento, partindo dos sentidos, parte do ente singular, parte das nossas sensações, e é lógico que o que é mais fàcilmente concebido por nós é a singularidade. Só posteriormente, pela acção da nossa mente, vamos reduzir êsses singulares a *eide* e a esquemas eidéticos.

Não há necessidade de reexaminarmos tòda a argumentação escotista e suareziana, porque já sabemos em que ela vai consistir; tòda ela funda-se nesta argumentação meramente psicológica. Desçoqs, comentando essas duas posições, diz que não cabe a êle pròpriamente colocar-se numa posição pró ou contra, e não disputa sòbre as duas opiniões que se manifestam pròpriamente oppositas, porque, diz êle, que S. Tomás funda-se mais na razão discursiva e abstractiva, enquanto que Scot e Suarez fundam-se mais no intellecto intuitivo. Então êle traz aqui um dos comentários de Rousselot, e também do cardeal Mercier, cujos comentários reproduzimos analisando-os depois:

"É um ponto bem conhecido da noética de São Tomás que nossos conceitos representam a essência abstraída, e não o individuo. Não temos a intuição dos singulares materiais. Esta maneira de ver estava dominada pela doutrina da individuação. A matéria assinalada, com efeito, é impermeável à nossa inteligên-

cia; ao contrário, uma heceidade, sendo de ordem formal, poderia ser representada intelectualmente.

Não devemos, portanto, nos espantar de ver os escolásticos, que rejeitam a individuação pela matéria, como Scot e Suarez, admitir que nossos conceitos representam directamente os indivíduos, mas é a noção tomista do conceito, que é confirmada pela experiência, e conhece-se comumente hoje o seguinte: a representação, que formamos dos objectos singulares, aparece-nos como um complexo de notas, que não repugna ser realizada em um sujeito. E a linguagem acrescenta o seu testemunho à análise psicológica: os nomes ditos substantivos designam de si uma quiddidade, uma essência multiplicável e, portanto, abstracta.

Os pronomes, como os lingüistas contemporâneos bem o notaram, não são, como se dizia outrora, simples substitutos de substantivos, *pro-nominae*; êles designam, como os advérbios de lugar, a imediação sensível. No juízo em que um nome é afirmado de um prenome, constata-se claramente o movimento natural do espírito que, para tomar plenamente consciência de seu pensamento, realiza a disjunção dos dois tēmos, pois os sintetiza: "é um homem".

É o que o cardeal Mercier reduz excelentemente por essa fórmula: "a quiddidade inteligível que eu concebo é idêntica, ao menos materialmente, com a realidade concreta que eu tenho consciência de perceber".

Ora, comentando ainda São Tomás, numa nota, Rousselot acrescenta o seguinte: "São Tomás jamais negou que tenhamos qualquer representação intelectual dos singulares, e não adianta de modo algum, diz, objectar-lhe que podemos fazê-los figurar em nossos silogismos. Tudo o que êle quer é que essa representação suponha uma reflexão sôbre o acto de conhecimento, o fantasma, sôbre a unidade funcional do sujeito, como se vê no *De Anima* e no *De Veritate*". E diz êle mais adiante: "São Tomás foi mais longe, êle viu que, exibindo uma natureza abstracta, nossos conceitos apresentam-se, contudo, com referência interior a um sujeito, ou, para dizer melhor, a algum sujeito".

Ora, na verdade, o que acontece é o seguinte: Scot e Suarez partem, no conhecimento, da Psicologia, partem das intuições sensíveis, e São Tomás, pròpriamente, parte do campo noético, do campo da *nóesis*, da realização da nossa mente; quer dizer, já quando o intellecto activo vai construir os seus primeiros esquemas, mas esquemas que já se caracterizam pela universalidade. De maneira que São Tomás diz que a nossa primeira cognição refere-se não à nossa primeira sensação, mas ao nosso primeiro trabalho da cogitativa, quando está funcionando com o intellecto ativo.

De maneira que a disputa entre Tomás, Suarez e Scot é uma disputa fácil de resolver; é que São Tomás quer se referir ao *primum cognito* e não à primeira *sensatio*, à primeira sensação. Se se referisse à primeira sensação, à primeira intuição, então São Tomás diria que sim, que se trata da singularidade, mas o *cognito* já exige aí um funcionar do nosso intellecto, que tem o seu carácter fundamental, que é a racionalização. Por isso, êle diz: êsse *primum cognitum*, que é a primeira racionalização nossa, é a idéia de ente confusamente tomada, quer dizer, ente não precisado enquanto tal. De maneira que há uma perfeita conciliação nos dois pensamentos. Não há necessidade dessa disputa; é uma questão de ver apenas de que ponto de partida, qual foi o princípio que êles tomaram, que são princípios distintos. Portanto, a divergência é apenas aparente e desaparece quando a questão passa a ser bem colocada.

Quando na parte analítica estudamos o ente verificamos que as discussões que se travaram, sobretudo, entre tomistas, escotistas e suarezistas, referente à univocidade, à equivocidade, à analogia do ente, verificamos que êste, tomado na sua onticidade, enquanto êste ente ou aquêle ente, é equívoco, porque cada um, pela sua diferença absoluta, que é a diferença individual, que é a última diferença, porque a última diferença da espécie especialíssima é o indivíduo, equivoca-se em relação aos outros, porque o ente dêste não é o ente de outro ser. E vimos, então, que, lògicamente, como apenas nos referimos ao esquema que formamos de ente, então êle é unívoco. Essa univocidade é aceita por muitos filósofos, e recebeu as críticas de Suarez; não que êle não re-

conhecesse que havia essa univocidade lógica, mas que, como temia muito a palavra *univocidade*, pelo perigo que há de nos levar ao panteísmo, êle preferia não tratar dêste ponto. E finalmente vimos que o ente, considerado ontolôgicamente, no seu *logos*, êle é análogo. Matêticamente, o ente não é nem análogo, nem equívoco, nem unívoco.

Javelli, que é um escotista, na sua obra *Sôbre a Metafísica*, na questão 1.^a, diz o seguinte: "*ergo ens in se precisae et absolutae consideratum, dato quoad haberet unum conceptum qui posset convenire omnibus suis contentis non est univocum, nec equivocum, nec analogum, . . . univocum non est, nec equivocum, nec analogum, nisi ut comparatur suis contentis, secundum unum aut pluris conceptus, sed ens sic consideratur (quer dizer, considerado enquanto êle mesmo) non comparatur suis contentis, ergo ut sic non est univocum, nec equivocum, nec analogum.*"

Conclusão é, então, a seguinte: portanto, o ente, tomado *in se*, precisamente e absolutamente considerado, como êle possui um só conceito que possa convir a todos os seus inferiores, a todos os que estão nêle contidos, que podem receber a sua predicação, êle não é unívoco, nem é equívoco, nem é análogo. Se tomamos o ser como a afirmação que se positiva, que pode positivar-se, dar-se, vemos, perfeitamente, que êle não é nem equívoco, nem análogo, nem unívoco. Diz êle: não é unívoco, nem equívoco, nem análogo, a não ser quando comparado aos seus inferiores, segundo um ou muitos conceitos, mas o ente, enquanto considerado assim, como o consideramos, não é comparado aos seus inferiores, porque os inferiores não são o ente enquanto ente. Portanto êle, tomado como ente enquanto ente, como o definimos na Matese, êle não é unívoco, nem equívoco, nem análogo.

Aceitamos essa contribuição de Javelli, que é uma contribuição genuinamente matética.

E assim na verdade se dá, e assim está justamente compreendido, porque, enquanto tomamos o ente enquanto ente, apenas como algo que se afirma e se positiva, não o tomamos em nenhuma das suas determinações, tomamo-lo então indeterminadamente.

Ora, todo ente que vamos considerar na sua singularidade, é um ente determinado; êste seria o ente tomado na sua indeterminação, conseqüentemente, êle não é nem unívoco, nem equívoco, nem análogo aos outros. Não é equívoco, porque a sua *entitas* não é outra que a que se dá neste ou naquele. Êle não é, portanto, equívoco. Êle não é análogo, porque, para ser análogo, teria de ter alguma diferença absoluta em relação aos outros, o que êle não tem. Êle não é unívoco também, porque êle não se univoca totalmente com os outros, porque sendo êle indeterminado, os outros determinados, há alguma diferença entre êles. Mas o ser determinado, enquanto determinado, não deixa também de ser ente enquanto ente; por isso é que não há nem univocidade, nem equivocidade, nem analogia.

Ora, se nos colocamos nesta classificação do ente, como o fazemos, nos quatro planos, no ôntico, no lógico, no ontológico e no matético, perfeitamente resolvemos tôdas as polémicas que estavam travadas, porque aquêles que se colocam no ângulo lógico têm, naturalmente, de chegar à univocidade; os que se colocam do ângulo meramente ôntico, têm de afirmar a pluralidade como muitos afirmaram, como nós vemos na concepção do atomismo adinâmico, etc., e os que se colocam no ângulo meramente ontológico têm conseqüentemente de afirmar a analogia.

Dêste modo nós, colocando-nos assim, evitamos as perspectivas que são apenas abstractistas e tomamos o ente na sua generalidade, e evitamos as diferenças havidas, que geraram essas longas controvérsias, que têm um grande valor porque permitiram facilitar uma grande especulação sôbre o ente, mas que criaram campos praticamente impermeáveis uns aos outros, de modo a sectarizar o pensamento filosófico de um carácter verdadeiramente perigoso e, sobretudo, prejudicial à própria escolástica, e que serviu de argumento para os seus adversários alegarem que ela não tinha capacidade de resolver os seus problemas. Aliás essa é a tese que defendem aquêles que mais intimamente conhecem a escolástica e que se colocam do outro lado.

Se consideramos o ente enquanto ser, enquanto ente, e o tomamos, depois, enquanto êste ou aquêle ente, poderíamos, então,

conceber o seguinte: um ser deficiente seria o ser que, sendo uma afirmação positiva, sendo afirmação de uma positividade, entretanto não é absoluta e infinitamente afirmação de uma absoluta e infinita positividade. O ser, que é uma afirmação absoluta e infinita de positividade, é um ser na plenitude absoluta de ser, um ser que não tem nenhuma mescla de não-ser, um ser que é somente e absolutamente ser, enquanto que o ser deficiente é aquêle, a cuja afirmação de positividade cabe, entretanto, uma determinação, um limite após o qual não é. O ser, plenitude de ser, não tem êsse limite, não tem essa ulterioridade que não é êle, porque êle é apenas ser, sem a mínima deficiência. Dêste modo, como vimos na *Filosofia Concreta* e na parte sintética da *Matese*, temos a diferença dos dois entes, o ente absoluto do Ser Supremo, que é um ente de afirmação absoluta e infinita, de positividade absoluta e infinita, e o ser deficiente, o ser finito, que é um ser de afirmação relativa e de positividade relativa, porque somente é ser enquanto é o ser que é, havendo um ulterior não ser. êle, isto é, um não ser êle enquanto êle é o que é, um outro ser que não é êle, que para êle é um nada dêle, mas é o ser de outro.

Neste sentido, aplicando êste sentido de ser como o que já estudamos em tórno da analogia, da equivocidade, da univocidade, tomando nos quatro planos, no plano ôntico, no lógico, no ontológico, no matético, verificamos que as discussões em tórno dessa matéria surgem da má colocação do conceito de ser. É curial, pois, que se tomamos ser como tem sido tomado, como aquilo cuja aptidão é existir sob outras formas semelhantes, embora válidas até certo sentido, nos colocamos em aporias que são facilmente solúveis desde que a questão seja devidamente colocada.

Como temos aqui, nestes *escólios*, que hoje tratamos, matéria suficiente para muitas explicações e esclarecimentos, passamos nos capítulos subseqüentes, a tratar dessa matéria.

CAP. IX

O ENUNCIADO MATÉTICO DO CONCEITO DE SER

Oferecemos aqui o nosso enunciado de *ente*, e vamos justificá-lo, porque êle, depois, nos servirá para que penetremos no tema da analogia do ente enquanto tal, um dos temas mais importantes na filosofia, porque em tórno da analogia, da equivocidade e da univocidade, praticamente, giram tôdas as doutrinas filosóficas conhecidas.

Este é um enunciado que não obedece pròpriamente às regras das definições da Lógica Formal, mas, sim, mais dialéctica. *Ens* ou ente (ou *ontos*, como iremos chamar depois, iremos abandonar grande parte do vocabulário latino que usamos ainda, para usar o vocabulário mais ligado ao grego), *ens*, no sentido de ente, de ser, *participialiter*, é a afirmação que se positiva determinada quidditativamente, que é indiviso em si, e *outro que outros*, com os quais mantém uma relação unívoca ao *non nihilum*. Ente é, pois, a afirmação que se positiva, determinada quidditativamente, que é indiviso em si (cu *in se*), e outro que outro, com os quais mantém uma relação unívoca ao não nada.

Examinando êsse enunciado dialéctico de *ens*, vimos, tanto na parte sintética como na parte analítica, o que significa a afirmação que se positiva, a afirmação que permanece, o ser que permanece, porque ser é, de qualquer forma, em primeiro lugar, afirmativo; em segundo, perdurante. É uma afirmação que se positiva; indica, portanto, algo afirmativo, não é negação, não é recusa, não é ausência; é presença, é adsência.

Podemos também acrescentar aqui, no início da nossa definição, que ente é a afirmação que se positiva, que perdura, porque a própria positividade (aqui seria como que um sinônimo), o próprio dar-se, o próprio pôr-se é um perdurar de si mesmo. Agora, este *ens*, que perdura, que se dá, que se afirma, que se positiva, dá-se como alguma coisa, como *aliquid*.

Então se dá com uma determinação quiditativa: êle é isto ou é aquilo, é este ser ou é aquele ser.

Não é possível que venhamos a conceber o ser, como é comum fazer-se, apenas como despojado completamente de toda e qualquer quididade, de qualquer *quidditas*, sem que este ser seja alguma coisa, isto ou aquilo.

Essa conceituação de ser assim desdeterminado é apenas um ente da nossa razão, porque o ser não pode dar-se, não se dará de modo algum, sem determinar-se como sendo isto ou aquilo. É uma criação puramente mental, êsse que é o verdadeiro ente da razão, não de razão, um ente que a razão cria com o intuito de transformá-lo numa espécie de gênero de todos os outros entes. Êle é determinado quiditativamente, êle é isto ou aquilo, e sendo tal, êle, naturalmente, contém, eminentemente, no que êle é, todos aqueles que lhe são subordinados, todos os seus inferiores, todos aqueles que dêle dependem, todos aqueles que são efeitos dêle, quer formais, quer não formais, mas que dêle decorrem.

Agora, é *indiviso in se*, porque tem de ser uma unidade, e já foram expostas as razões ontológicas por que tudo quanto é tem de ser uma unidade. Ele tem de ser *indiviso in se*, e se tem uma talidade, e se estiver em relação a outros, é outro, é distinto de outros, e sendo êle, é precisamente distinto de qualquer outro que seja, ou que possa ser. Mas se há outro, e como há, e êsse é o ponto de partida que cabe à Dialéctica, êle está numa relação unívoca, mantém uma relação unívoca com êsses outros, em relação ao *non nihilum*, e sendo êsses outros, outros tantos entes, êles estão numa relação unívoca, de oposição ao não-ser. Poderemos, pois, dizer: o que postulamos de qualquer ente univocamente é

1.º) Uma afirmação que se positiva e que perdura, 2.º) *Indiviso in se*, forma uma unidade, outro que outro; e 3.º) mantém com outro uma relação unívoca ao *non nihilum*, quer dizer, relativamente se pode dizer que êle é não outro e é não-nada.

Agora, o que vai separar, o que vai distinguir, o que vai tornar êsses entes outros que outros, e serem o que são, é, sobretudo, serem o que são, é a determinação quiddiativa, a qual lhes dá o carácter de distinção esta, de tal distinção dos outros. Ele é distinto, tornado assim genêricamente, mas qual espécie de distinção ela caracterizará pela determinação quiddiativa, pelo que êle é quiddiativamente; quer dizer, pelo que êle inclui na sua tectônica, porque esta inclui tôda a sua estrutura meramente eidética, e se tiver também uma material, será material ou hilética.

Vai depender desta determinação quiddiativa, que inclui a tectônica nos seus dois aspectos fundamentais, sem deixar naturalmente de considerar também aquêles que são decorrentes necessariamente, como efeitos formais primários, secundários ou terciários da sua forma, ou, então, accidentes necessários, como o caso da quantidade ou da qualidade, segundo o tipo de ser que êle é, e também aquêles que lhe são parte intrínsecos, parte extrínsecos, e os que são totalmente extrínsecos, conforme a classificação das categorias aristotélicas. Tudo isto está incluso, necessariamente, desde que tomemos o ente sob êstes aspectos.

Assim nos preparamos e nos colocamos, partindo desta definição dialéctica, para se examinar o problema da analogia, que é um problema de máxima importância; o da analogia, de quivocidade e da univocidade, agora sob novos ângulos.

Não há necessidade de expor êsses têrmos: unívoco, equívoco e análogo, porque são suficientemente conhecidos. Entretanto, não custa nada fazer uma pequena repetição; assim, o conceito unívoco, que também pode referir-se a um conceito, é aquêle que diz de muitos, segundo totalmente a mesma significação e a mesma razão objectiva. Assim, o conceito de animal, que predicamos de homem, como predicamos de cavalo, predicamos totalmente segundo a mesma significação e segundo a mesma razão

objectiva. E essa univocidade, já vimos, pode ser física ou pode ser metafísica, segundo tratemos dos aspectos físicos ou tratemos dos aspectos metafísicos.

A palavra equívoco é um termo que se diz de diversos, segundo significação também diversa, sob razões também absolutamente diversas. Assim, quando empregamos o termo cão, para referirmo-nos ao animal e à constelação, são os exemplos mais comuns.

O análogo, sabemos, é aquêle termo em que parte refere-se ao mesmo e parte ao diverso; ou seja, que se diz de muitos, segundo uma razão que, simultâneamente, é a mesma e também diversa; quer dizer, a idéia de analogia inclui a simultâneidade do mesmo e do diverso. Aristóteles, colocava o análogo nos equívocos; considerava a analogia apenas uma espécie de equivocidade, porque êle actualizava a diversidade, o que distingue, o que separa, e não considerava o semelhante, porque, de qualquer maneira, mesmo o termo equívoco, por mais que o seja, indica alguma semelhança com outro ao qual êle se refere. De maneira que essa semelhança pode ser próxima ou remota, então julgava que aí se incluía a analogia, o termo análogo, como aquêle em que a semelhança estivesse mais próxima. De forma que êle achava desnecessário estudar aparte êste termo, e não o fazia.

A questão surge em tôrno da conceituação dêsses termos, e do que poderíamos classificar no termo *ens*. Ora, temos de partir, primeiramente, dum conceito que é muito importante para a melhor compreensão do tema, que é o conceito de *semelhança*, porque estamos observando que em todos êles existe semelhança, e existe a *diversidade*. O conceito de semelhante e de diverso impõem que primeiro os clareemos bem.

Tanto a semelhança como a diversidade são termos relativos, porque são termos duais. Não podemos falar de uma semelhança que não seja semelhança de alguma coisa com outra. A idéia de semelhança, portanto, implica, pelo menos, dois termos, como também a idéia de diversidade implica dois termos pelo menos. Não é possível falar-se numa semelhança ou numa diversidade sem

que tenhamos êsses dois têrmos, e êles se assemelhem ou se diversifiquem, e que haja entre êles algo *simul*, algo que simultaneamente se dá num e noutro, a repetição de uma nota num e noutro, e na repetição da nota que há num e há noutro, daria a sua semelhança, e esta pode ser, conseqüentemente, gradativa, de maior ou menor gradatividade, ou, finalmente, existe entre êles também algo que os diversifica, e o conceito de diverso sempre implica aquelas notas pertencentes a gêneros distintos, não ao mesmo gênero, porque, do contrário, a diversidade seria apenas uma diferença. Para dar a idéia de diversidade, que, portanto, é um grau muito mais alto de diferença, teremos de chegar, então, a êste sentido: a diversidade implica notas de gêneros distintos. O contrário propriamente de semelhança seria diferença, mas como temos de trabalhar aqui com o diverso, trabalhamos num grau de diferença mais elevado, em que os têrmos que se opõem são têrmos pertencentes a gêneros distintos.

Surge aqui uma longa discussão na filosofia, referente a esta matéria: se tomamos dois sêres, o ser *a* e o ser *b*, e se realizarmos a comparação, que também é uma acção relativa, porque comparar implica um *par*, implica, necessariamente, os dois têrmos relacionados, do contrário não se pode dar a comparação; se na comparação, que se faz entre ente e ente, entre ser e ser, o ser enquanto ser, tomado em um, e o ser, enquanto ser, tomado em outro, êles ou são unívocos, equívocos ou análogos.

Para serem análogos, há necessidade de que tenham algo de semelhante e algo de diverso e pertençam a espécies distintas. Para serem equívocos, é necessário que ambos se refiram a gêneros totalmente diversos, quer dizer, que as suas notas fundamentais e essenciais pertençam a gêneros diversos, e para que êles sejam unívocos, as suas notas essenciais deveriam pertencer ao mesmo gênero e à mesma espécie, porque para se falar numa univocidade entre entes que vamos comparar, exigimos que êles sejam em algo os mesmos.

Para terem univocidade, as notas devem ser genéricamente, pelo menos idênticas e não apenas as mesmas, porque o mesmo ainda não é a identidade (1).

Na linguagem comum se emprega o mesmo com o sentido de identidade, e até na Filosofia o termo mesmidade é usado em tal sentido, como se vê também na linguagem quotidiana.

E desde o momento em que comparamos dois entes na mesmidade, temos de admitir que há uma distinção pelo menos numérica entre ambos; de qualquer forma, um tem de estar fora do outro; quer dizer, indicam uma série de diferenças.

Podemos falar na mesmidade desta cadeira com aquela outra, e não na identidade, porque esta implica o ser em si mesmo, o ser *idem*; por mais mesmidade que tenham, desde que são numericamente distintos, e dão-se positivamente separadamente, realmente distintos um do outro, não se identificam.

O conceito de identidade, como deve ser empregado na Filosofia, deve cingir-se a esta rigorosa maneira de tomá-lo, deixando mesmidade para o outro sentido. Esta distinção, que fazemos aqui incidentalmente, julgamos muito conveniente, porque, na filosofia moderna, há uma tendência a confundir a mesmidade com a identidade, o que é perigoso. É o que vemos de Leibnitz para cá.

A identidade deve sempre ser considerada de algo em si mesmo, em relação a si mesmo, nunca de algo em relação a outro, que é outro que éle.

Dois seres se assemelham ou se diferenciam, no grau de participação e de imitação proporcional a uma perfeição formal que ambos têm. Assim, se partimos deste conceito de semelhança, conseqüentemente podemos construir o conceito de diferença, e também, conseqüentemente, o de diversidade. Verificamos, en-

(1) A semelhança como a diferença, fundamentais à analogia, à univocidade e à equivocidade, pertencem a vários campos, como o semelótico, o semântico (psicológico, lógico) o sintáxico (ontológico e o matético) sobre os quais, trataremos oportunamente.

tão, que a controvérsia, neste ponto, toma uma solução fácil, posição que liquida de uma vez as três posições famosas da filosofia, em tórno desta matéria, porque veremos que cada um se refere; na defesa da sua tese, a algo distinto do que o outro se refere.

Ora, se depois de termos estudado o problema dos universais, alcançamos as idéias eternas, e sabemos que dois seres, no que têm de semelhante, têm a mesma relação, têm uma relação de participação ou de imitação, em graus maiores ou menores, de uma perfeição formal pertencente a outro ser que está acima dêle, vemos que o ponto de semelhança não quer dizer que haja a mesma presença numérica do que nêles realiza a semelhança, mas, sim, a mesma disposição e habitualidade num e noutro, de participação e de imitação, em graus semelhantes, em graus aproximados um de outro, o que lhes dá a semelhança. E a diversidade seria, portanto, a inversão da mesma participação ou da mesma imitação, ou, então, que essa participação e essa imitação se dão em graus distintos, tão distantes um do outro, que êles parecem como diversos.

Ora, isso já nos mostra perfeitamente que estamos aqui ante conceitos que não só são gradativos, como elásticos; portanto, de difícil precisão, porque, realmente, se referem a verdadeiras operações que os entes possam realizar, ou estados que possam ter, de uma gama ilimitada de classificação. De forma que, para se falar na semelhança, pròpriamente, teremos de dizer que tôdas as coisas, de certo modo, se assemelham. Tôdas as coisas são semelhantes umas às outras, por isso se diz também que tôdas as coisas são feitas à semelhança da divindade; só o homem foi feito à semelhança e à imitação, quer dizer, o homem imita, realiza e pode ampliar sua *mimesis*, realizando constantemente o que pode cada vez mais assemelhá-lo à divindade. Naturalmente como o homem é um ser consciente, possuidor de uma vontade, e tem um entendimento, capaz de amor, pois possui um psiquismo superior, não só se assemelha, mas também imita o Ser Supremo, que, necessariamente, tem a plenitude da perfeição, no grau intensivamente máximo.

De forma que em tórno dêsses têrmos, *semelhança* e *diferença*, e, conseqüentemente, *diversidade*, gira a escolástica, e para justificar o que afirmamos vamos fazer uma pequena análise preparatória, para depois estarmos aptos a concluir em têrmos da *filosofia concreta* as conseqüências que podemos alcançar.

Quando falamos em *diverso*, necessariamente, temos de salientar uma diferença que, na verdade, diferencie, porque se a diversidade não implica apenas uma diversidade absoluta, porque, então, haveria rupturas no ser, ela tem de ter alguma coisa que seja o *mesmo*. A idéia de *diverso* implica uma *diferença* e uma *mesmidade*. Podemos deixar de lado a mesmidade, porque precisamos descobrir, nesta diferença, qual é a última conseqüência da diferença, porque, do contrário, a diversidade seria apenas dentro da gama em que estamos tomando a coisa, e encontraríamos, afinal, um ponto de univocidade, como alcançam alguns na defesa do pensamento.

Quer dizer, a diversidade seria apenas um lanço, mas no fundo, no fim, chegamos à univocidade, o que não aceitam cutros. Vejamos se de facto a diversidade pode alcançar a um final em que seja ela perfeita. Se notamos a diferença, estamos entre os entes, e cada ente forma uma unidade; se cada ente forma uma unidade, forma um *indiviso in se*. Cada ente tem, portanto, necessariamente, uma unicidade histórica, que é a sua diferença última e, de certo modo, irreductível. Irreductível em que? Irreductível na unicidade histórica da sua singularidade, não irreductível por ser uma unicidade histórica, por ter unicidade histórica; porque então se assemelha a outros, que também têm unicidade histórica. Mas o que o distingue é sua unicidade histórica tomada na sua singularidade, e outro também na sua. De maneira que a diferença absoluta estaria, portanto, primeiro, a que encontramos na unicidade histórica. Agora, dois seres de unicidade histórica poderiam ter a mesma quiddidade, ter o mesmo *logos*, a mesma lei de proporcionalidade intrínseca, serem da mesma espécie. Assim, êsses dois entes, que pertencem à mesma espécie, de qualquer maneira, têm também uma diversidade, porque o conceito de semelhança, se também o desdobramos nos

elementos que o compõe, o semelhante implica, necessariamente, o *mesmo* e o *diverso*, só que, no semelhante, o mesmo predomina sobre o diverso. Conseqüentemente, o diverso levaria fatalmente àquela diferença final, como vimos em nosso "Ontologia e Cosmologia" onde, ao estudarmos a analogia, fizemos o paradigma de nossa posição, que é suficiente para solucionar a polêmica existente em tôrno do tema da analogia do ente. Ele chega a esta diferença absoluta, chega a pensar o diferente específico, também absoluto, porque teríamos de chegar aos exemplos que têm a sua identidade puramente formal, mas têm a sua diferença absoluta na sua unicidade histórica, na sua singularidade, como também podemos chegar a outros aspectos ontológicos e matéticos.

Analogia — síntese do:	diferente	distinto	o diverso	diferente absoluto repetido
			o mesmo	idêntico diferente específico e o individual
		igual	o mesmo	idêntico diferente específico e o individual
			o diverso	diferente absoluto repetido
	semelhante	igual	o mesmo	idêntico diferente específico e o individual
			o diverso	diferente absoluto repetido
		distinto	o diverso	diferente absoluto repetido
			o mesmo	idêntico diferente específico e o individual

Temos aqui, neste paradigma, o seguinte: o ser análogo é uma síntese de *diferença* e de *semelhança*; toma-se a diferença em sentido genérico, e não no sentido de *diversidade*, pois esta implica a diferença, é pois, uma espécie de diferença. No diferente, temos de ter um *distinto* e um *igual*, que nos levam, inevitã-

velmente, o distinto à idéia do *diverso* e do *mesmo*, e o *diverso* nos leva a um diferente absoluto, e o *mesmo* terá de levar a um *diferente específico* e ao *individual*, que é também o *diferente absoluto*.

Temos, então, a síntese final do diferente absoluto, pois os dois termos, que são diversos, necessariamente têm uma unicidade: a de serem *diferentes absolutos*. Mas essa diferença é apenas uma distinção formal, que não completa a tectônica do ente. O que a completa é serem êles *isto* ou *aquilo*, junto, também, com a sua diferença absoluta, que é a *diferença numérica* e a *diferença histórica*, a *diferença da sua unicidade*.

Ele é o único que é ele mesmo; cada um é o único que é ele mesmo, embora cada um dos dois apresentem repetições. Existe, portanto, no diverso, no final, um diferente absoluto e algo repetido, que vão constituir a síntese da diversidade: o diferente absoluto e o repetido; como o mesmo vai ter um diferente específico e individual, e algo que os identifique, porque, do contrário, a mesmidade, sem uma identificação, sem uma univocidade, também não poderia dar-se.

Como dois entes, que são os mesmos, têm uma diferença individual, ou terão uma diferença específica, mas, sobretudo, uma diferença individual, histórica, de unicidade, que é o principal, é o tema importante aqui.

Ora, de qualquer maneira, o conceito de análogo tem de chegar a esta síntese, por isso é que, na escolástica, não seguindo a linha de Aristóteles, tomou-se o conceito de analogia como aquele que simultaneamente é *partim eadem* et *partim diverso*. Por isso queremos chamar a atenção agora para o seguinte: o que se assemelha um ser a outro é ambos participarem e imitarem, proporcionadamente ao que são, uma perfeição formal (*eidos arkhai*), que pertence, naturalmente, ao ente que o possui, na sua absolutidade, e apenas nisso. Tais raciocínios levam, como levou Descoqs, no fim, depois de analisar toda esta polêmica, e o fez muito bem, a esta conclusão: o *problema fundamental* é o *problema da participação*. E nós acrescentamos: e também o da

imitação, porque não há participação sem imitação, como não há imitação sem participação; portanto, ambos, como São Tomás compreendeu, e que é preciso jamais esquecer, porque é verdade que se ele parece tomar mais em consideração a participação e não a imitação, já apresentamos textos suficientes onde percebe o valor da imitação, da *mimesis* pitagórica, porque a própria participação, ele considera uma *mimesis*. É precisamente pelo mimetismo das coisas às perfeições supremas que elas participam das mesmas.

Vamos deixar de lado as nossas idéias para explicar as alheias, sinteticamente, e afinal, tecermos os comentários que se impuserem.

Descoço, depois de analisar a colocação do problema da analogia, apresenta a seguinte tese: que a noção de ente, em primeiro lugar, não é unívoca. E faz a demonstração do seguinte modo: unívoco é o termo ou conceito que, aplicado a muitos, significa totalmente a mesma razão. Ora, os entes, todos os inferiores, que recebem o mesmo nome, a razão deste nome, a razão ou significado deste nome, não são o mesmo, porque esses seres vão variar pelas diferenças. Assim vamos chamar um ser *a se*, um ser *ab alio*, um ser *in se*, um ser *in alio*, que são diversos.

Então eles têm também maneiras e modos diversos de ser, e, portanto, vão constituir simplesmente entidade também de certo modo diversas. Portanto, não se pode chamá-los de unívocos.

Não convém também aos seus inferiores segundo a mesma razão, porque há tanta diversidade entre esses seres que, quando falamos sobre o ente destes seres, não dizemos sempre sob a mesma razão. De forma que a demonstração dele nada mais são que aquelas que já tivemos oportunidade de oferecer.

Então, diz ele que temos de aceitar que a noção de ente também não pode ser equívoca, porque chegaríamos, inevitavelmente àquela ruptura no ser que já se verificou ser impossível dar-se. Restaria, portanto, a única posição possível, a posição da analogia: esta é a única que se pode aplicar ao termo ente. Ente é então predicado analogicamente de cada ser, de cada ente.

A noção de analogia é uma noção primeira, irreductível, diz Descoqs. Vamos examinar a sua argumentação porque ela já encerra o pensamento actual dos que se colocam na posição analogista, que é a posição predominante na filosofia positiva, e fazer, aqui, a crítica ao pensamento escotista, mas com a maior exactão possível. Portanto, merece que traduzamos e comentemos, a exposição de Descoqs. Ele diz à página 231: "Tomemos como exemplo, o conceito análogo por excelência: *ens*, sob a forma menos determinada, que é a forma *aliquid*. Esse conceito exprime tudo o que há, o que tem de realidade nesse objecto *a*, meu relógio, por exemplo, mas também ao mesmo tempo representa toda a realidade do objecto *b*, que é, por exemplo, a Torre Eiffel.

Como esses dois objectos, permanecendo distintos, e sendo formalmente diversos, poderiam ser representados segundo a sua realidade total pelo mesmo conceito, tal é o problema".

A resposta geral é que esse conceito *aliquid*, ou alguma coisa, os representa por analogia, e está bem construída assim. Mas acrescenta-se que, por sua própria natureza, o conceito análogo deveria representar em sua unidade, seres que são *partim eadem*, *partim diversa*. Se é assim, não se vê desde logo porque se deveria fazer dos análogos uma categoria à parte. O espírito distinguiria *esse idem* e *esse diverso*, e uniria os conceitos pelo *idem*, e os oporia pelo *diverso*. Nada de mais banal, nem de mais simples. Resta saber se isso é possível fazer-se".

E prossegue: "Vou, portanto, isolar, pelo pensamento, o em que esses dois objectos são supostos *idem*. Ora disse: eles são *idem*, enquanto eles são *ens*. Resta-me, portanto, por outro lado, o em que eles diferem; mas eles não diferem totalmente, por nada, pois isso não seria diferir; eles diferem, portanto, por realidade, por alguma coisa. Ora, esse último *alguma coisa*, no conceito assim abstraído, deveria ser puramente da diferença, e não oferecer nenhum *partim idem*, o que não impede que, ao ser puramente diferente, este último alguma coisa merece como tal o nome, e corresponda ao conceito de *aliquid*.

É mister, portanto, confessar que objectos puramente diferen-

tes podem e devem ser representados pelo mesmo conceito, e que o puro diferente, como tal, não é um puro dissemelhante. É um dado que se impõe explicar, mas que não pode explicar-se pela união do idêntico puro e do puro dissemelhante". Ele faz uma anotação importante no rodapé, na qual diz: "Fêz-se a êste raciocínio a seguinte crítica: o que ressalta evidentemente da antinomia aqui salientada é que não pode manter-se na concepção do *partim... partim*. É preciso buscar em outra parte. Mas se o conceito *aliquid* não é *partim eadem, partim diverso*, então não se teria de dizer que êle é ao mesmo tempo *totaliter eadem et totaliter diverso*; é a única hipótese que resta, parece. E teremos, então, de examinar em que condições um conceito poderia ser simultâneamente *totaliter eadem et totaliter diverso*, o que nos levaria, numa concepção da analogia muito diferente daquela que é proposta aqui, e que essa última não exclui".

A conclusão do raciocínio que se acaba de ler é, portanto, prematura; êsse é o argumento apresentado contra êle, ao qual Descoqs respondeu: "A resposta a esta instância é fácil; falar de uma noção que se applicaria a seus inferiores *simul totaliter eadem et totaliter diversa* é não entender, contudo, que se dá às palavras empregadas o seu verdadeiro sentido.

Quem diz *totaliter eadem*, diz o mesmo sob tôdas as relações, quer lógicas, quer metafísicas, ou não quer dizer nada. Ora, o que é o mesmo sob tôdas as relações se opõe, contraditòriamente, ao que é diverso sob tôdas as relações. Mas é contraditório falar de um conceito que, realizado em seus inferiores, seria *totaliter eadem et totaliter diverso*, não é o mesmo que falar dum conceito que seria *totus eadem et totus diverso sed non totaliter*, e que não seria, pois, o mesmo e pelo mesmo, senão de pontos de vista diferentes. É o que fazemos aqui, quer dizer. êles são de certo modo como um todo idêntico e um todo diverso, mas *não totaliter*, não exaustivamente; é isto que êle quer dizer. E prossegue no texto: "se êsse conceito não é falso, é necessário que haja nesses dois objectos puramente diversos alguma coisa de comum. Esse carácter comum não pode ser a identidade, essa já foi posta à parte... nem é evidentemente a pura diversidade, enquanto dis-

semelhança em oposição; é, pois, um carácter intermediário, indecomponível pela razão, primeiro em sua ordem e que não pode ser senão a "ressemelhança", quer dizer, um ressemelhar.

É evidente, pelo que precede, que um tal conceito, que representa, verdadeiramente, seus inferiores, não pode ser chamado de nenhuma maneira como contendo tôda ou parte de sua compreensão na sua, por identidade pròpriamente dita, quer dizer, por univocidade. Não corresponde, pois, com efeito a uma razão objectiva uma, *ratio objectiva una*, que seria rigorosamente idêntica em todos os seus inferiores e constituiria, em cada um dêles, o em que êles se assemelham. O conceito objectivo de *ens* comum é, como nós vimos na tese, que êle demonstrou, simplesmente um e bastante determinado, *aliquid*, mas a êsse conceito objectivo nada corresponde tal qual nos sêres diversos, apenas pode-se, verdadeiramente, dizer que êsse conceito exprime, por similitude intencional imperfeita absolutamente tudo que se encontra em cada um dêles.

¹ Compreende-se desde então porque o conhecimento, que podemos ter do conteúdo do *ens* comum, não nos pode revelar em nada a natureza de seus inferiores, e como êsse conceito difere do conceito genérico ou específico, representando uma certa realidade, que reproduz sempre idêntica cada um de seus inferiores, o conhecimento de seu conteúdo nos revelará pelo mesmo facto, ao menos em parte, a natureza de seus inferiores. Ora, o mesmo não se dá para o conceito de ente; êle será sempre idêntico a si mesmo, mas essa identidade, se nós a comparamos com seus inferiores, será uma identidade imperfeita, sôbre a natureza da qual as hipóteses estão abertas.

Já discutimos essa matéria no capítulo precedente, que é preciso relembrar: ou se explicará essa identidade por uma relação a um termo extrínseco ao ser, mas uma tal explicação não explica nada do ponto de vista metafísico, ou, então, se recorrerá a um princípio explicativo intrínseco e, conseqüentemente, duas hipóteses sômente são possíveis, segundo como se entenderá êsse princípio explicativo num sentido absoluto ou num sentido relativo.

Ora, êsse segundo sentido é impossível, pois, no caso de Deus e da criatura, é preciso admitir uma ordenação intrínseca de um ou de outro ac mesmo acto de ser, *esse*, positivamente ilimitado e infinito, o que é panteísmo. Não resta, portanto, como princípio explicativo intrínseco, senão a entidade absoluta da coisa e a sua aptidão a ser representada, segundo o modo simples de semelhança, pelo conceito de ser, ou se se quer melhor, a conveniência mútua por simples semelhança, assim que vem de ser dito da coisa segundo tudo o que ela é e do conceito de ser que a representa, segundo o que ela é.

Esse conceito não expressará nada de estritamente idêntico em todos aquêles que ela representará, todos os diversos tipos de identidade devem ser considerados falsos, uns após outros. Por outro lado, as diferenças que acusam os inferiores do conceito de ente não serão puramente a negação de uns e dos outros, nem a negação do conceito de ente como um que os representa.

Resta, portanto, que haja entre êles um grau de conveniência inferior à identidade pura, e primeiro em sua ordem. Esse conceito podeis chamá-lo como quiserdes, mas já recebeu um nome; é o conceito análogo ou de simples semelhança. O conceito análogo é, pois, aquêle que em sua unidade imutada, representa objectos essencialmente diferentes, compreendendo, também, as suas próprias diferenças. Essa unidade do conceito não exprime os objectos diferentes por identidade, mas por analogia, quer dizer, por simples semelhança intencional. A simples semelhança, que aqui é tema de estudo, comporta, pois, formalmente, um grau de diferença; os sêres podem assemelhar-se até enquanto diferentes”.

Note-se bem como Descoqs chega, por um caminho um pouco mais longo, ao que chegamos por um caminho mais curto. Os sêres assemelham-se até naquilo que êles têm de diferentes; quer dizer, êles têm uma analogia até através das suas diferenças. Assim, por exemplo, o diferente absoluto, a unicidade singular histórica, é absolutamente diferente de qualquer outra, mas até essa diferença, que se marca de modo quase absoluto, entretanto, também tem uma semelhança, porque o outro também é uma unicidade singular histórica.

Ele prossegue com êsses comentários: Esta explicação da analogia nada mais faz do que explorar um dado absolutamente comum entre aquêles, que não são escotistas e que admitem êsse princípio fundamental, as diferenças do ser, *ens*, não são sòmente *ens* por identidade real, mas são formalmente *ens*. Nós nos contentamos, no que procede de nós, em manter êste princípio e dêle tirar, lògicamente, o que êle contém.

Ora, o raciocínio dado mostra que podemos tirar dêle lògicamente a semelhança tal como a descrevemos, as diferenças essenciais do ser, que são entre elas *simpliciter et primo diverse*, sendo formalmente *ens*, serão representadas por um conceito único que exprimirá sua diversidade existencial. Mas sendo assim representadas por um conceito único, de duas coisas uma: ou elas se identificarão nesse conceito, ou, sem se identificar entre elas, serão simplesmente aptas a ser representadas por êste mesmo conceito, o que constitui, precisamente, o que chamamos a semelhança.

A primeira hipótese implica uma contradição, por conseguinte impõe-se a segunda. E que não se diga que essas diferenças são diversas enquanto diferenças, e semelhantes enquanto ser, pois, então, enquanto diversas, quer dizer, enquanto elas são formalmente diferenças, elas não seriam mais formalmente ser, elas não seriam senão por identidade real idênticas, o que está fora da hipótese. Também uma tal distinção acarretaria, necessàriamente, uma composição metafísica do ser e de suas diferenças, e por via de consequência, uma distinção fundada entre o ser, *ens*, e suas diferenças.

Desde então a diferença, como tal, não seria formalmente *ens*, de onde se segue que nossa conclusão não pode ser evitada. O pelo qual os sêres diferem positivamente, enquanto tais, implica um grau de semelhança, e é semelhante; e não diferem entre si pela relação unívoca de todos para com o *non nihilum*, o não-nada, por que são entes, de que nós falamos.

E êle prossegue: "Essa retomada de uma distinção de ponto de vista, que acabamos de salientar, inofensiva talvez na ordem

puramente lógica, que é a dos escotistas, torna-se totalmente falsa e perigosa na ordem pròpriamente metafísica, do que se faz inferir realmente os sêres". Estamos, então, imediatamente ligados a uma tese de aspecto totalmente idealista e não panteísta, em virtude da qual o ser (*esse*), sendo tratado à maneira do unívoco, seria metafisicamente limitado e diferenciado pelo não-ser, *non-esse*, real, no ser, *ens*. É a tese escotista, transportada em metafísica, e que tem por consequência reabsorver no nada, como o veremos mais adiante, tôda a sua realidade quiddiativa, a ordem das essências, encontrando-se reduzida ao do limite puro, o que é inadmissível.

A posição de Descoqs, que é uma posição suareziana, é também tomista, porque a tese escotista caracteriza-se em considerar tôda a entidade finita tôda entidade que pertence, mateticamente, ao *contexto beta*, contexto das coisas finitas e apresenta um aspecto importante, que é o da privação, precisamente o das deficiências. Todo ser do *contexto beta* é um ser deficiente; a sua realidade implica, necessariamente, um não-ser, uma falta, mas o não-ser em sentido positivo. Assim podemos dizer que o Ser Supremo, o seu não-ser é o *nihilum* absoluto, mas o ser relativo, o seu não-ser é o *nihilum* relativo, quer dizer, é o nada relativo, é a ausência de alguma perfeição. Enquanto que o Ser Supremo não tem nenhuma ausência de perfeição, porque é plenamente e simplesmente ser, o ser do *contexto beta* é um ser finito, um ser *ab alio*, êle não é um ser nestas condições, êle tem falta, êle tem limitação.

De maneira que, diz êle, é a tese escotista, transportada em Metafísica, e que, por consequência, de reabsorver no nada, êle mostra, e veremos se seus argumentos são válidos, tôda a diferenciação qualitativa dos sêres, como também tôda a sua realidade quiddiativa, e que a ordem das suas essências se encontra reduzida a um limite, e êste é dado pelo não-ser relativo.

Estará Descoqs considerando que êsse limite é o não-ser absoluto? Não; Scot não diz que é o não-ser absoluto; é o não-ser relativo do *contexto beta*, que não é simplesmente ser, pois tem faltas, mas de ser, de algo que êle não tem. O nada que é,

portanto, é um nada relativo, que se referencia a alguma coisa que é. Essa é a diferença fundamental, e para se fazer uma verdadeira definição escotista sôbre alguma coisa, teríamos, não só de apresentar o lado positivo, o lado da presença de ser que tem, que é neste caso, aquela afirmação positiva que perdura, como temos de apontar, também, o lado negativo, a sua falta, o que êle não tem, porque, no momento em que o determinamos, dizendo o que êle é quididativamente, dizemos, também, o que êle não é, o que está fora da sua quididade, o que precisamente não constitui a sua essência, como também o de que é deficiente.

Ora, o Ser Supremo não tem uma quididade, porque é êle mesmo, sendo simplesmente ser, e nada mais que ser, não tendo deficiência nenhuma, não estando fora dêle nenhum modo de ser; êle se identifica absolutamente consigo mesmo, é êle mesmo.

Então êle não se define pelo negativo.

O único negativo, que se poderia dizer, é o seguinte: fora de Deus é o nada absoluto. Mas êsse negativo está excluído, porque o nada absoluto, não podendo colocar-se, já está descartado, não implica para defini-lo, para dizer o que êle é, de nenhuma negatividade. Essa negatividade somos nós que podemos acrescentar, mas êle não se afirma pela sua oposição ao nada absoluto. Os sêres do *contexto beta*, se afirmam pelo que êles também não têm, porque, ao afirmar o que são, estão imediatamente excluindo o que não são, porque não são pura e simplesmente ser, são apenas uma maneira do ser ser, uma maneira de ser, uma maneira de ser deficiente, uma maneira de ser que não é a plenitude de ser.

Há alguma perfeição de ser que dêle se afasta, mais ou menos, segundo a hierarquia dos sêres. Este ponto é importante; posteriormente. Diz êle na página 234: "É preciso, portanto, escolher: ou se aceita a noção de simples semelhança, tal como as pusemos, *simpliciter diversa possunt esse secundo se tota similia*, (os simplesmente diversos podem ser segundo si mesmos totalmente semelhantes) ou, então, renunciar a dar uma explicação metafísica do ser, e tomar o partido de um conceptualismo agnóstico.

1) — A explicação que propusemos implica indubitavelmente, entre o conceito e a coisa, uma relação de semelhança, de conveniência, que é, no caso, *convenientia analogiae*, segundo a expressão de São Tomás no *De Veritate*, questão 3.ª, artigo 1.º. Ela implica a possibilidade de estabelecer entre o conceito e a coisa uma comparação. Pelo mesmo facto ela atribui ao conceito um valor representativo real e intrínseco, apesar da dificuldade que se possa encontrar para explicar a natureza. Como o supomos estabelecido em Criteriologia, o emprêgo do conceito no discurso funda-se sôbre este valor representativo, e se é verdadeiro que a similitude intencional do conceito, em relação à coisa que representa, é perfeitamente heterogênea a esta coisa, não é, contudo, menos verdadeiro que não se poderia reduzi-la a uma pura metáfora vazia de sentido; não há, em tal pressuposto, nada senão o natural, nada que não seja admitido pelos representantes mais autorizados da escola.

Prossegue Descoqs na pág. 234, no § 2: "a semelhança é um grau da diferença. 1.º) É claro que se se trata da semelhança perfeita, ela não pode absolutamente ser chamada assim. Entre duas coisas que teriam entre si esta relação de semelhança perfeita, não haveria distinção nem diferença. A distinção puramente numérica, sendo precisamente o facto que dois seres sem diferença se opõem na existência. Na que se trata da semelhança imperfeita, ao menos aquela que têm entre si objectos simplesmente diversos, segundo tôda a sua realidade, deve-se dizer que ela implica um grau de diferença; nesses seres, tudo é diverso e tudo se assemelha. Essa semelhança imperfeita é precisamente a analogia.

Em francês a palavra *semelhante* não significa por si mesmo semelhança perfeita, preferentemente a semelhança imperfeita. Diz-se por exemplo, êsses dois objectos não são absolutamente iguais, e, contudo, êles se assemelham. Por isso não é necessário que haja entre êles semelhança perfeita sôbre tal ponto e dissemelhança sob tal outro. Pode perfeitamente bem chegar-se ao contrário, que não tenha semelhança sob nenhum ponto; é o caso, por exemplo, da semelhança das criaturas para com Deus,

mesmo se olhamos de perto, é preciso crer que, na realidade, é assim, que se assemelham tôdas as coisas semelhantes.

Aconselhamos, contudo, a manter-se o uso, pois a palavra *análogo* se presta melhor a essa maneira de pensar; a palavra *semelhante*, sublinhando por si mesmo o que um objecto se aproxima da identidade formal, a palavra *análogo*, ao contrário, sublinha, indiferentemente, essa relação, e a relação inversa. Então se dirá: êsses dois objectos são bastante análogos, o que quereria dizer, que se assemelham bastante. Mas, dir-se-á, o conceito de ente é o mais análogo de todos, quer dizer, representa os mais diversos.

2.º) Quanto à objecção que "se a diferença é um constitutivo formal da semelhança, é preciso concluir que, quanto mais uma coisa é diferente, mais ela é semelhante".

"Bastará responder que essa consequência se imporia, se a diferença fôsse o único constitutivo formal da semelhança. Contudo, não é assim, pois êste conceito compreende, essencialmente, dois aspectos que são a aproximação da identidade e a divergência da identidade. Ora, êsses dois aspectos são também necessários, um como o outro, à noção de simples semelhança. Se a tirania da linguagem nos levasse a não admitir senão o primeiro aspecto, a aproximação da identidade, forçosamente teríamos, para permanecer verdadeiros, de atenuar por um epíteto, dizendo, por exemplo, aproximação incompleta ou imperfeita. Mas isso seria introduzir, simultâneamente, outro aspecto: êsse segundo aspecto não é simples condição *sine qua non* da semelhança, enquanto que o primeiro seria o único elemento constitutivo formal. Mas êsse primeiro aspecto positivo "tendência à identidade" ou "relação à identidade" não caracteriza a semelhança, senão enquanto ela se funde com o segundo; o que pode fazer ilusão é que se pode chamar a identidade como uma semelhança perfeita, e a simples semelhança, uma identidade imperfeita".

Anotamos, porém, estas advertências nossas: mas aqui não há nada mais do que a palavra comum, "identidade imperfeita", não é de modo algum identidade. O adjectivo não se acrescenta ao nome para modificá-lo accidentalmente; êle lhe dá um outro sen-

tido, e o faz designar simplesmente outra coisa. O conceito de identidade, dissemos, não admite gradação; é um conceito perfeito. O idêntico é idêntico; dizer-se que uma coisa é *idem*, quer dizer, que é ela mesma, não se pode dizer que é mais ou menos ela mesma. Na linguagem popular, pode-se usar noutro sentido, mas na linguagem filosófica não se pode admitir no conceito de identidade gradação, como não se pode conceber no conceito de verdade, enquanto verdade, gradação.

Ele prossegue: "não resta nada mais, com efeito, da identidade na simples semelhança, e isso nem *re*, o que é evidente, nem mesmo *ratione*. Supondo feita esta distinção de razão, vós vos encontrareis em presença duma noção unívoca, tereis suprimido tôda analogia. Esta distinção não se pode fazer senão verbalmente, pois todo fundamento real falta. O ser A e o ser B, que se assemelham, são, com efeito, puramente diversos até o fundo. Na analogia de similitude, que se define pela identidade e pela diversidade, diremos, pois, que a diversidade é inversamente proporcional à semelhança, não, porém, vice-versa.

3.º) Essa questão da semelhança e da diferença, tendo uma real importância para a solução do problema da analogia, vamos insistir sobre ela. Não podemos contentar-nos em dizer apenas "as diferenças de ser são formalmente *ens*, enquanto elas são ser, não enquanto elas são diferença", pois, então, seria necessário confessar que, precisamente, enquanto diferença, elas não são formalmente *ens*, mas são total e idênticamente *ens* quanto ao resto, como coincidindo com êle no mesmo sujeito real, o que é a tese escotista, quase universalmente rejeitada. E preciso, portanto, dizer "as diferenças de ser são formalmente *ens*", quer dizer que, consideradas como tais, elas são formalmente constituídas em sua compreensão pela nota *ens*.

Pôsto isto, não se pode, a não ser admitindo a tese escotista, rejeitar essas duas proposições: A) "Os seres diferentes, mesmo enquanto diferentes, são semelhantes", B) "As diferenças dos seres, enquanto diferenças, se assemelham". A segunda estando estabelecida, a primeira seguirá pelo próprio facto. E eis como ela se prova: a diferença de ser, têrmo da primeira intenção, é o

que constitui a *parte rei*, a determinação positiva, *tale positivum*, de cada um dos inferiores do *ens*, quer dizer, de cada ser real existente ou possível, precisamente enquanto tal. Ora, essa determinação, êsse *tale positivum*, é formalmente *ens*, êle não pode prescindir do *ens*, senão duma precisão puramente lógica, como quando se faz abstracção de uma nota que constitui intrinsecamente a própria compreensão.

De onde se segue que a expressão, "a diferença enquanto diferença", considerada, não na ordem puramente lógica, mas na ordem metafísica, inclui a expressão "a diferença enquanto ser", pois a diferença é formalmente ser. Portanto, se se pode e se se deve dizer "os sêres, enquanto sêres, são semelhantes", pode-se e deve-se dizer: "as diferenças, enquanto sêres, são semelhantes". E como as diferenças, enquanto tais são formalmente *ens*, "as diferenças enquanto diferenças são semelhantes". Se se rejeita essa última equivalência, então teríamos algo, ou então, por que distinção lógica "a diferença enquanto ser e a diferença enquanto diferença" parece imposta pelas leis da linguagem, pura questão verbal de pura consequência, desde que se concede que a diferença, ao título de ser enquanto ser, e a diferença, ao título de diferença, são metafisicamente a mesma coisa, ou, então, por que se reconhece o valor metafísico à distinção, "a diferença é formalmente ser enquanto real, mas não enquanto distinta", mas, então, somos forçados a admitir que os sêres reais não diferem positivamente entre si absolutamente, pois o que não é formalmente real não é nada, a menos que a diferença não seja real, simplesmente *identica*, o que é a tese escotista, mas não significa nada ademais na ordem metafísica, como vimos anteriormente, ao discutir essa mesma tese escotista".

Ele conclui: "a diferença é o pelo qual os sêres diferem positivamente, e são constituídos positivamente tais e tais. Ora, o que, pelo qual, os sêres diferem assim positivamente não é somente ser por identidade, mas é como tal formalmente real e ser. Por outra parte, tudo que é formalmente ser se assemelha; portanto, as diferenças como tais se assemelham. É preciso agora ir mais longe e dizer "os sêres diferentes, precisamente enquanto

diferentes, se assemelham?" Ao que faremos uma dupla resposta: 1.º) Como essa proposição pode nada juntar, no sentido daquelas que já foram admitidas, é preciso conceder que ela é de valor menor também. 2.º) Mas é preciso reconhecer que ela sugere um sentido que poderia ser desagradável. Com efeito, a simples semelhança, por ser ela dita formalmente identidade imperfeita, tende, por sua própria noção, a aproximar-se mais ou menos da identidade perfeita, sem, contudo, jamais atingí-la. Ela compreende, portanto, formalmente, a) de uma parte uma certa diversidade, e por consequência pode-se dizer, que os seres são semelhantes, não idênticos mas somente semelhantes precisamente devido a esta diversidade, b) por outra parte, um elemento que se aproxima da identidade, e por consequência a fórmula que insistiria sobre esse aspecto, ao afirmar que os seres diferentes se assemelham como tais, arriscaria dar a entender que quanto mais as coisas são diferentes, quer dizer, quanto mais elas estão longe da identidade, mais elas se assemelham, o que é evidentemente paradoxal. Embora se possa justificá-la, é, contudo, preferível evitar essa última fórmula. Ele então acrescenta essa última nota: pode-se dizer que toda semelhança é uma certa diferença, porque a semelhança perfeita exclui toda diferença. A proposição não vale senão quando a semelhança é imperfeita; em compensação, pode-se dizer que toda diferença é uma semelhança, e isso por duas razões: de início, a diferença pura, sendo negação, puro nada, não é nada, e por consequência toda diferença positiva, sendo formalmente *ens*, será de toda necessidade um certo grau de semelhança, como mostramos. Por outro lado, quem diz semelhança, não diz pelo mesmo facto semelhança perfeita; pode ser formalmente semelhante, sem ser por isso perfeitamente semelhante, como se pode ser formalmente *ens* sem ser por isso perfeitamente *ens*, quer dizer, ser infinito.

Aqui terminam, na página 238, os argumentos apresentados por Descoqs. Precisamos, porém, fazer uma ressalva. Quando ele expressou o sentido da tese escotista, cometeu um erro, porque Scot jamais afirmou a identidade ôntica do ser. Ele afirma a identidade apenas lógica do ser, quer dizer, a univocidade do ser refere-se sempre ao campo da lógica, e nunca ao campo ontológico.

Quanto ao facto de Scot referir-se a uma univocidade no campo ontológico é tema que se terá de discutir. Quanto ao campo óptico, não há a menor dúvida; êle sabe perfeitamente que o ser de Deus não se univoca, de modo algum com o ser dos outros entes, e dos entes do *contexto beta*.

CAP. X

DAS PROPRIEDADES DO SER

Prosseguindo nos estudos analíticos que nos propusemos fazer em tôrno dos temas ontológicos e meontológicos, para, depois, penetrar de modo decisivo na parte puramente concreta da Matese, falta-nos examinar o tema das propriedades, agora sob novos ângulos.

Sabemos que as propriedades são predicados não essenciais, mas predicados de certo modo necessários, convenientes ao seu sujeito, que se caracterizam, pròpriamente, por ser *omni, soli et semper*, como tivemos oportunidade de ver, e que podem converter-se e até também constituir definições do mesmo.

É difícil, entretanto, estabelecer essas propriedades, sobretudo no tocante às matérias que pertencem ao campo da filosofia prática. No campo da filosofia especulativa naturalmente as possibilidades são mais fáceis, são, sobretudo, maiores, porque, na Filosofia Especulativa, trabalhamos com entes necessários, enquanto que, na Filosofia Prática, trabalhamos com os entes contingentes, entes da nossa experiência, entes cujo conhecimento se processa, dependendo da limitação dos nossos meios cognoscitivos, quase sempre sensíveis, enquanto os especulativos, por serem entidades de abstracção de terceiro grau, por serem *logoi*, tornam-se, conseqüentemente, mais fáceis de serem inteligidos.

Os conceitos transcendentais, que foram estudados na parte sintética, são propriedades do ente, e como tais constituem a própria razão e a própria essência também do sujeito do qual são pro-

priedades. Pròpriamente, são um aspecto pelo qual é visto o ente. Assim se pode dizer quanto à unidade, porque, como vimos, esta é uma propriedade do ser, como o é a verdade, o ser *áliquid*, etc. De forma que não devemos confundir as propriedades do ente em geral com as propriedades que a Física estabelece no referente aos entes físicos, como o calor ou a cór, que são descritas como propriedades de determinados entes. Aqui a propriedade é tomada em sentido lato.

Essa matéria foi por nós examinada na parte sintética, onçe em "Sabedoria da Unidade" tivemos oportunidade de examinar tôdas as maneiras de compreendê-la e de discutir as diversas sentenças, que podem ser propostas em tórno dêsse tema.

A unidade é ontològicamente uma propriedade do ente. Caracteriza-a o *indiviso in se* e o *diviso ab alio*. Examinamos as divisões como que se pode tomá-la, como *unum per se*, *unum per accidens*, o um simples, o um composto. Do um *per accidens*, tivemos oportunidade de estudar o *unum per aggregationem*, o *unum per ordinem* e também podemos citar um terceiro que seria de composição natural do accidente com a substância, que é, por exemplo, o que é dado da alma com a cogitação, como propõem os escolásticos. Todos êsses, o um universal, o um singular, o um formal, o um transcendental, o um predicamental, foram por nós devidamente examinados, e nada temos a acrescentar na ordem matética.

Nesta ordem, temos apenas a dizer que, da lei do *um*, como o examinamos em "Sabedoria das Leis", decorrem as outras leis, por fôrça da lei da unidade, como decorrem da afirmação do ser à permanência do ser, a persistência do ser, e uma série de outros atributos, já analisados.

A idéia de multidão, que em nós se opõe à idéia de unidade, na verdade nada mais é do que uma agregação de unidades, de entes, e permite, neste caso, ser medida pela unidade. A multidão é medida pela unidade; assim diríamos que sessenta seria uma multidão de unidades que atingiriam sessenta vêzes a unidade. A multidão é agregação de unidades, e quando é medida

é medida pelo um. O um é o princípio do número. Na concepção pitagórica, o um é princípio do número, porém não é número porque lhe falta, na essência, o numeroso. Número é, precisamente, múltiplo, implica a idéia de multiplicidade; o número implica pelo menos, para Pitágoras, três, pelo menos a dualidade dos termos e o *logos analogante*, pois o dois ainda não dava propriamente a idéia de número, já que é mister a analogia dos termos. Mas se isso é discutível dentro do pitagorismo, é pacífico que o um não é número, implica a idéia da multidão, e a multidão implica presença de unidades. Temos uma agregação que vai formar uma unidade, formar um ente. Essa agregação de unidades que vão formar uma essência, como a do homem, vão constituir a essência humana (1). O número tratado em lato senso, seria a multidão no sentido da agregação de elementos singulares, podendo ser materiais ou imateriais. São Tomás e os tomistas classificam simplesmente número, e consideram que é multidão, de qualquer forma.

Nisto não há nenhum problema para a Filosofia, porque essa concepção é a concepção normalmente aceita por todos. Há divergências nos filósofos sobre o modo de entenderem a unidade, há discrepância nesse modo de entender. Para alguns, a multidão é positiva, porque ela é uma agregação de unidades, e para outros ela é considerada negativa, porque a multidão já é uma negação da unidade. Há um grave erro em afirmar, sem as devidas precauções, que Pitágoras postulava que o número era a essência das coisas. Aqui mais uma vez há um erro, porque é preciso compreender que, para Pitágoras, havia muitas espécies de número, os números da aritmética, os números da matemática no sentido pitagórico, e os números *arkhetypoi*. O que ele considerava como o número, como essência das coisas, seria o número arquetípico e não propriamente o número matemático. São erros dessa espécie que se perpetuam; são eles transmitidos e terminam por perturbar a boa compreensão das coisas.

(1) Na verdade, não se deve confundir o arithmós pitagórico com o que chamamos vulgarmente número. Essa confusão já prejudicou suficientemente o filosofar ocidental, como mostramos em nosso «Pitágoras e o Tema do Número».

A tese de que *um* é propriedade, já tivemos oportunidade de fazer, e não há necessidade de procurarmos razões para provar que a unidade é uma propriedade do ente, porque todo ente é *um*, do qual não padece a menor dúvida. Só o ente é *um*, porque o não-ente não é *um*, o nada não é *um*, tudo isso já o demonstramos, e não há necessidade de percorrermos mais êsses caminhos.

* * *

O que nos interessa agora estudar é o tema da individuação e o da multiplicabilidade, dos quais já tratamos na parte sintética, e examinamos o problema da multiplicabilidade, o problema do *um*, conforme êle é colocado na Ontologia pelos escolásticos através dos tempos. Mas somos obrigados, nesta parte analítica, a tocar em alguns aspectos importantes que não foram totalmente abordados naquela ocasião, e que nos oferecem elementos suficientes para justificar, posteriormente, a construção concreta da Matese. É que o indivíduo é o que não é múltiplo, porque é *indiviso in se*. A idéia de único é o daquele que sendo individual, nenhum outro é tal como êle o é em si mesmo. Ora, a idéia de unicidade nos leva à idéia de uma unicidade absoluta, como seria a de Deus, que é o único ser que é unicidade absoluta e a unicidade absoluta. A unicidade relativa nos é dada pela unicidade específica, como, no monoteísmo, a de Deus enquanto divindade, pois seria o único indivíduo a ser divino, não como ser, mas especificamente como divindade, por que esta não se repete. A unicidade por exemplo do facto, como a que nos seria dada por Adão antes do surgimento de outro qualquer ser humano, pois, então, seria de facto o único ser humano. E, finalmente, uma unicidade *de jure*, como a de Alexandre Magno, que *de jure* é o único Alexandre Magno que pode dar-se.

Se observarmos bem, e ficarmos dentro do *contexto beta*, nenhum indivíduo é apenas êle mesmo. Êle sempre tem algo que em outro se repete, que em outro se multiplica. Há necessidade, portanto, de fazer-se a distinção entre a individuação relativa e a individuação absoluta. Esta é a possibilidade única de haver um único ser sob um aspecto. Dentro do *contexto beta*

tôda natureza ou essência que podemos conceber pelo nosso intellecto, como verificáveis em muitos indivíduos, é multiplicável. Mas a unicidade não é multiplicável. Há alguma coisa que sendo individual, nenhum outro é tal como ela o é naquele indivíduo. Então observamos que há algo que é repetível e algo que é irrepetível. Só podemos admitir a repetibilidade em sentido apenas específico, apenas na especificidade, e isso mesmo quando relativa, nunca quando absoluta, porque se fôr ente do *contexto alfa*, essa repetibilidade é impossível de ser admitida.

O ser singular é aquêle que não pode ser dividido tal qual é em seu próprio ser.

Observamos, no *contexto beta*, que as essências, que a filosofia clássica chamou de materiais, são multiplicáveis; no *contexto alfa* a essência divina é imultiplicável. Podemos falar numa *participatio*, numa participação da perfeição divina, não, porém, numa multiplicação da perfeição divina.

Tais premissas colocaram a multiplicidade, a multiplicação ou a multiplicabilidade ante a escolástica como um problema, que impeliu a procurar qual era o fundamento da essência da multiplicabilidade.

E entre as sentenças podemos destacar duas, que são as principais: a sentença de Suarez e a de Tomás de Aquino.

Suarez fundamenta a essência da multiplicabilidade na contingência e na finitude. Como tôda essência criada é uma essência contingente e finita, e como todo ser criado pertence ao *contexto beta*, êle é um ser multiplicável. Mas multiplicável em que, perguntamos? Sabemos que a multiplicabilidade só se dá na parte específica; há uma unicidade *de jure*, que é imultiplicável.

Tomás de Aquino dá outra sentença, fundamenta a multiplicabilidade, fazendo-a consistir na união da matéria prima e da forma substancial.

Ora, essas duas posições apresentam suas razões; elas buscam justificar-se, e não vamos procurar os argumentos que estão inertes nas obras dos diversos autores em defesa dessas duas teses,

porque mostraremos que é possível tomar uma terceira posição, que inclui essas duas, e daremos as razões apodíticas suficientes para resolver esse problema da multiplicabilidade.

Em primeiro lugar, o infinito é imultiplicável. A multiplicabilidade repugna à infinitude. É fácil compreenderem-se as razões. A multiplicabilidade só pode ser do finito. Mas de que finito?

Temos de considerar o finito sob dois aspectos: na sua singularidade e na sua universalidade. Na sua singularidade, enquanto singular singularíssimo, e não na sua singularidade enquanto universal, isto é, o ser singular. Este é um ser singular, aquêle é um ser singular, aquêle outro é um ser singular, e neste caso consideramos universalmente a singularidade, e não a singularidade vista singularíssimamente. O ser finito só é multiplicado apenas no seu aspecto universal, porque a própria idéia de multiplicabilidade implicaria universalidade, *um veriendo* em muitos. O que encontramos de universal no finito? As formalidades; portanto só elas são os multiplicáveis, não a heceitas do finito, que esta corresponde à singularidade singularíssima. De forma que a multiplicabilidade do finito só poderia estar na forma universal finita, mas esta tem de ser considerada sob o seu ângulo universal, e não como está *in re* nesta coisa, não a *forma* que está nesta coisa, mas a forma que é imitada, o que está nesta coisa que é repetível por outra, naquela coisa. Portanto, a forma universal finita enquanto imitável, enquanto repetível, não constitui a heceidade.

A multiplicidade ou a multiplicabilidade da forma universal finita exclui a heceidade; ora, esta, como sabemos, implica a tectônica do ser na sua estrutura hilética e na sua estrutura eidética, ou se, não fôr hilética, na sua estrutura potencial e na sua estrutura eidética, como seria a estrutura do ser angelical. De maneira que a heceidade é a singularidade (*singularitas*), como aquilo que não é divisível em muitos, que é *diviso ab alio*, como aquilo que é tal como é em si mesmo. O singular não é multiplicado em muitos, tal como êle o é em si mesmo. Então, neste caso, encontramos o fundamento suareziano da contingência e da

finitude, porque teríamos somente a multiplicabilidade da essência criada, que é contingente e finita, que é a tese suareziana, e só teríamos a multiplicabilidade no sentido de São Tomás de Aquino, no ser cuja tectônica consta pelo menos de duas estruturas.

O ponto de divergência estaria em que São Tomás fundamenta essa tectônica na estrutura hilética e na estrutura eidética.

Podemos considerar como uma terceira sentença a de Scot, porque este aceita a contingência e a finitude como fundamentos da multiplicabilidade, que é uma tese suareziana, mas aceita que também o que contém apenas potência passiva seja também repetível. Neste caso o anjo, para Scot, seria multiplicável, porque teria uma estrutura potencial que poderia receber a mesma forma; portanto dentro duma mesma espécie angelical poderia haver vários indivíduos, o que é contrário à posição de São Tomás, para quem o anjos são *funções* (ou *funções legais*, como provaremos).

A nossa solução incluiria as três sentenças possíveis sobre o problema da multiplicidade.

Tomaríamos a posição de S. Tomás ante a matéria prima, não exclusivamente mas inclusivamente, quer dizer, também a potência, que seja constitutiva de ser, e dessa forma damos uma solução matética e uma solução justa.

E uma solução justa matética, por que teríamos de partir mateticamente de dois princípios: 1.º — o infinito é imultiplicável, 2.º — só o finito pode ser multiplicado.

Essas duas leis matéticas são os fundamentos da multiplicabilidade, pois só nos seres finitos e no que é finito poderíamos encontrar multiplicabilidade. O que pode ser de muitos é precisamente aquilo que muitos podem imitar, sem ofender o que nestes muitos não se repete, o que nêles não se multiplica.

A multiplicabilidade em nada ofende, em nada põe em risco a concepção da unidade; em nada o múltiplo é uma negação do um, e todas aquelas aporias que o parmenidismo provocou ve-

mos que surgiram de questões mal colocadas, porque aquele, fundando-se praticamente nos aspectos singulares, negava terminantemente a multiplicabilidade. Então o um ou era um ou era múltiplo, não podia ser múltiplo, porque o múltiplo exclui, necessariamente, o um, e sendo o um genuinamente um ser, de modo algum poderia ser múltiplo. Então o parmenidismo não conseguiu sair dessa aporia, como se vê no diálogo de Platão sobre *Parmênides*, que traduzimos e comentamos.

Não há solução para esse problema, nem podia ter, porque estava totalmente mal colocado. Mas desde o momento que o colocamos do modo como o fizemos, a solução é fácil: o ser do *contexto beta*, por ser finito, não é tudo quando pode ser, por isso cabe-lhe uma dinâmica e uma cinemática.

Pode actualizar e virtualizar suas possibilidades, que são imitações (e também) participações dos *pantes logoi*. Sua aptidão para ser é, ademais, aptidão para sucessivos modos de ser, etc. O repetível não está na singularidade ôntica, mas na capacidade imitativa e participativa do ente finito. O que num ente singular é universal é essa capacidade que outro ente também pode possuir, que outro ente *repete* singularmente; ou seja, é uma outra singularidade que imita ou participa no grau da anterior, cuja semelhança permite ao ser humano construir esquemas universais (os conceitos).

DO ALIQUID (ALGUMA COISA)

Passamos agora a tratar do conceito de *aliquid* (alguma coisa), que não examinamos de maneira exaustiva no nosso *Filosofia Concreta*.

Se compararmos o conceito de *aliquid* com o conceito de *ente*, aquêlé se apresenta com menor determinação, porque com êle podemos nos referir a qualquer coisa, a *quod libet*, ao que quer que seja, sem precisar ainda a sua maneira quiddiativa.

Podemos também estabelecer um ponto de máxima importância, como o fizemos em *Filosofia Concreta*; o conceito de *aliquid* é um conceito concreto, é um conceito que alcançamos através da própria experiência, pois o que captamos é alguma coisa que o fazemos dentre os acontecimentos que constituem tôda a nossa experiência exterior.

Não é só interiormente que o alcançamos, mas, também, exteriormente. É conseqüentemente um conceito para o qual nos dirigimos e o construimos com a máxima precisão e fundado de modo concreto mais perfeito. É um conceito sôbre o qual não pode pairar a menor dúvida da sua positividade e da sua correspondência real, isto é, do seu fundamento real, porque mesmo que alguém se colocasse, na posição nihilista, para fazer a afirmação do *nihilum*, para negar qualquer presença do ser, teria de afirmar pelo menos que há alguma coisa, que proclama a inexistência do ser; e se disser que é uma ilusão, terá de concluir que alguma ilusão há apta a fazer esta proclamação. De qualquer maneira, daria ao *aliquid* um fundamento real suficiente para oferecer-lhe a necessária compreensão positiva.

Partindo dêste ponto, vamos aproveitar uma análise feita por Descoqs em tôrno dêste conceito, e tecer os comentários que se impõem.

"Partindo do dado concreto, pensamos cada bloco de realidade pelo conceito *aliquid* repetido e aplicado, tal e qual, sucessivamente aos objectos mais diversos. A reflexão, apossando-se dêste factó, verifica que tal foi a reacção natural do nosso espirito no contacto dos objectos, e que todos, que se lhe apresentam, concebe-os na simples apreensão, por êsse mesmo conceito de *aliquid*; na reflexão psicológica, assim procede o nosso espirito".

Prosegue Descoqs: (essas passagens acham-se às pags. 177 em diante, da obra citada) "todos aqui devem estar de acôrdo também igualmente para dizer que êste conceito *aliquid*, considerado do ponto de vista subjectivo, é um conceito de *ens in communi* (de ente em comum) ou *de ens ut sic* (ente enquanto tal), do qual se ocupam as primeiras teses da Ontologia".

Então diz êle que o conceito de *aliquid*, considerado do ponto de vista subjectivo, é o próprio conceito de *ens in communi*, do ente em comum, do *ens ut sic*, isto é, do ente enquanto tal, enquanto ente. Prosegue: "Ora, nós atribuímos espontâneamente um valor objectivo a esta representação conceitual subjectiva *aliquid*. Ela nos representa cada vez, sem mutação formal, um objecto integralmente, por disparatado que o supusemos em relação aos outros. É, como os outros, chamados *aliquid*, êle não perde jamais seu valor objectivo, reflexão ontológica". Então êle quer dizer que podemos aplicar *aliquid*, como conceito às coisas mais disparatadas; o outro que outro é *aliquid* do outro, e assim todos podemos conceituar *aliquid*. Então prossegue Descoqs: "Sôbre êste factó ainda, excepto os formalistas escotistas, estamos todos de acôrdo em geral".

O ponto de partida, logo após a nossa primeira reflexão, é a posse de um conceito subjectivamente um, objectivamente válido, e pelo qual nós nos representamos, sem nada mudar nêsse conceito, os seres mais disparatados. Êsse factó, donde estamos todos obrigados de partir, pois os elementos de nossa especulação

filosófica não nos caem do céu, mas são forçosamente captados na nossa experiência psicológica, exige diversas espécies de explicação. 1.º) Uma explicação psicológica: porque pensamos assim sobre o real? É bastante possível que esta questão não tenha resposta que enriqueça verdadeiramente o conhecimento.

Seja como fôr, ela não poderia ser tratada em primeiro lugar; o estudo que faremos das outras questões dará talvez mais tarde elementos para a solução desta questão, oferecendo uma explicação crítica.

Diversas questões de ordem, sobretudo crítica e criteriológica, são colocadas por esse facto psicológico objectivo de onde partimos. A) Que significa para nós o conceito de *áliquid*, B) Ao que na verdade elle responde? C) Qual é a relação deste conceito às coisas, e, inversamente, de que natureza é, neste caso, a relação do diverso real ao conceito um e imutado que representa esse diverso (questão da analogia). Tentemos responder a essas três questões:

A) Que queremos dizer, e que nos representam por esse conceito de *áliquid*? Uma definição propriamente dita é impossível para esse dado primeiro, mas podemos descrevê-la explorando o conteúdo da consciência. Designamos por elle tudo o que é real, tudo o que não é nada, quer coisas, quer acontecimentos.

B) O que lhe corresponde na realidade? Tudo o que é, ou pode ser, tudo o que não é nada, e portanto, de facto, as coisas mais disparatadas, suas próprias diversidades, o que se lhes opõem e o que as faz classificar nas categorias bem distintas, tudo isso, não sendo nada, cai sob este conceito único, *áliquid*.

C) Qual é a relação deste conceito às coisas? Aqui começa a dificuldade. Outros conceitos muito usados, e que se aplicam também às coisas disparatadas, não se aplicam a estas coisas, não as representam, senão sob um aspecto comum pelo qual elas nos aparecem, não mais como diversas mas como semelhantes. Esses conceitos que deixam fora dêles para ser representados por outras idéias, os elementos de diversidade de seu objecto, a unidade imutada de tais conceitos, representam sempre o mesmo objecto formal

e é a própria coisa que permite isolar êsse objecto formal único e negligenciar o resto. Mas no caso do ser, as próprias disparidades são de facto representadas pelo conceito de *ens*, e caem sob êle.

Supondo resolvida a dificuldade escotista, afirmamos sem controvérsia, na escola de São Tomás, que as próprias diversidades são formalmente *ens* e *aliquid*. A questão precisa é pois: Como (pois de facto se impõe, e não se trata senão de "como" ou ainda do "de que direito") um conceito um e imutado pode representar, com verdade, objectos diversos, sob o mesmo aspecto em que êles são diversos, permanecendo sempre no plano criteriológico, quer dizer, sendo dados de uma parte o objecto, e de outra o conceito, tais como acabamos de os descrever, parece que se deve dizer necessariamente:

1) Que êsse conceito um e imutado representa com verdade objectos diversos como tais. É impossível que os represente todos e cada um por identidade formal. O princípio de identidade, sob a forma do terceiro, equivalente a êle, se opõe de maneira absoluta.

2) Que a relação do conceito representativo aos objectos representados a todos e a cada um, não pode ser senão uma relação de semelhança inferior à identidade.

3) Que, por consequência, as coisas diversas, enquanto diversas, ou as suas próprias diversidades no concreto, assemelham-se entre elas, pois assemelham-se tôdas a uma representação comum. Por êste último ponto, é preciso notar que o conceito de ente comum representa as realidades diversas dadas, qualquer que seja, contudo, a origem, a fonte, o princípio ou a razão formal dessa diversidade. São os diversos blocos de realidade, e tais como são, quer dizer, diversos, que, por tôda a sua realidade diversa, assemelham-se entre si suficientemente para serem representados com verdade por um conceito único que se aplica a cada um dêles, sem nada deixar nêles que não seja por êle representado.

4) De onde resulta que todos aquêles que admitem, contra os escotistas, que as diferenças do *ens* são *formaliter ens*, e

portanto, na prática, todos os discípulos de São Tomás deveriam estar de acôrdo para afirmar que essas diferenças, enquanto tais, são entre elas semelhantes, pois são, enquanto tais, representadas com verdade por um só e mesmo conceito, que êle, evidentemente, não os representa a todos e cada um, senão pela simples semelhança. E êle faz a seguinte nota em rodapé: no que se vai seguir, conforme essa maneira de ver, explicaremos êste facto que uma certa diversidade irreductível condiciona o simples semelhante, ao recorrer a esta expressão de forma dialéctica, mas de aparência um tanto paradoxal: *diversa qua diversa sunt similia* (os diversos enquanto diversos são semelhantes). Mas deve ser bem entendido que não damos à partícula *qua* um sentido duplicativo ou causal; nós a empregaremos apenas no sentido específico ou, se se quer, formal. (Frick — Lógica n.º 86). E o sentido é êste:

A — Uma certa diversidade é condição *sine qua non* da simples semelhança que de outro modo seria a identidade formal.

B — Ela não é a razão formal, sendo dado o sentido da palavra *similes*, que indica sempre uma relação tendente, não precisamente à de semelhança pura, mas à identidade.

E êle prossegue, então, no texto: "as teses que se vão seguir não têm outro fim senão o de desenvolver êste ponto de vista e esta explicação, antes de tudo crítica, do problema do um e do múltiplo".

C — *Uma explicação metafísica.* Dissemos no comêço que êsse conceito de *ens*, em posse do qual nós nos encontramos, exige uma explicação. Tudo o que indicamos a seguir limitar-se-á unicamente a pôr coerência em nossos pensamentos; em outros termos, a estabelecer dialécticamente quais são as afirmações que é mister fazer, ou é mister abster-se, ao dissertar sôbre êsse dado primeiro do ser, para esclarecer tanto quanto se possa, sem cair em contradições. Mostraremos que a timidez, que impediria de dizer: "as diferenças, como tais, são semelhanças, e a simples semelhança é formalmente um grau de diferença", sob a aparência de uma prudente moderação, não é outra coisa que uma contra-

dição lógica. Nós não teremos ainda alcançado, portanto, a explicação metafísica. Eis a questão que essa explicação deve resolver. A unidade do conceito de ser acomoda-se à diversidade pura e simples de seus inferiores; a aparente anomalia dialéctica é descartada pela noção de semelhança simples, o que é perfeito como solução lógica, mas esta semelhança, esta própria semelhança ou, se se preferir, essa diversidade dada dos seres, deve ser tomada como um facto sempre misterioso na sua constituição metafísica, enigma fundamental, impossível de desvelar, sem cair imediatamente na contradição. Ou, ao contrário, não se pode descobrir a razão profunda da diversidade, o princípio radical ontológico em virtude do qual o ser se opõe assim a si mesmo, sendo tudo ser, e ser diferente? Pelo facto do conceito de semelhança poder ser considerado logicamente como primeiro, uma vez dada uma similitude real e indistinta da diferença, que se trata de exprimir por esse conceito, segue-se que esta similitude real se impõe, ela também, como primeira, e recusa toda explicação metafísica ulterior, ao menos toda explicação metafísica que faça apêlo a constitutivos intrínsecos. A única explicação metafísica da semelhança dos seres diversos consiste, neste caso, em demonstrar qual é a primeira? Qual é a fonte, quer próxima e intrínseca, quer distante e extrínseca, da semelhança real? O problema está colocado e exige uma solução. Na verdade, Descartes colocou-o não só para a Escolástica, mas para toda a Filosofia.

Mateticamente podemos oferecer a solução do *áiquid*, da seguinte maneira:

A primeira providência a tomar é que saibamos o que entendemos por *áiquid*, qual é a intencionalidade ao empregar este termo?

Observando etimologicamente, o termo é formado de *alius* e *quid*, significando um *quid de outro*, ou um *quid outro*. Portanto, a intencionalidade de nossa mente ao dizer, *áiquid* consiste em afirmar que há um *quid* que distinguimos, porque, desde o momento que é outro que outro, que um termo é outro que outro, êle o é distinto do outro em algum *quid*. Então êle é, *áiquid*.

Assim, noëticamente, incluindo todo o desenvolvimento psicológico, podemos dizer que o termo *áliquid* refere-se a alguma coisa, ou a algum termo que é passível de determinação e de afirmação.

Considerando-se agora, ontològicamente, o *logos de áliquid*, seria aquêle *logos* pertencente a qualquer termo que permite essa determinação como *outro que outro*. Conseqüentemente, o conceito de *áliquid* quer referir-se a alguma coisa positiva, afirmativa, e, portanto, a alguma *entitas*.

Em suma, tôda e qualquer *entitas* é *áliquid* também; como tudo o que é *áliquid* é uma *entitas*; por isso, *áliquid* e *entitas* são conceitos transcendentais e convertem-se com o conceito de ente, porque, o que tem *entitas* é algum ser; o que é *áliquid*, é algum ser.

Não podemos, por ex., atribuir êsse *áliquid*, predicar êsse *áliquid* de nada, porque nada não é alguma coisa outra. Nada, não é algo outro, algum outro que se coloca ante outro, porque é nada. Sòmente ao nada relativo, poder-se-ia dizer que é *áliquid*, mas dando-lhe como conteúdo real a referência recusada por êsse nada relativo, que como sabemos, é a recusa de alguma positividade.

A dificuldade proposta por Descoqs de que como é possível que encontro diversos, *áliquid* e portanto, de certo modo, o *mesmo*, é uma dificuldade aparente, porque a diversidade não indica um abismo intransponível, porque os sêres são semelhantes e diferentes e, a diversidade, nunca é absoluta. Apenas indica que pertencem a gêneros remotos que são os mesmos, e não a gêneros próximos, porque se entre um homem e uma pedra há diversidade, há inclusive também muitos pontos de semelhança em gêneros mais longínquos. De forma que, dizer-se, diversidade, não se diz de modo absoluto, a ausência de semelhança.

De maneira que, o facto de dois sêres serem diversos e semelhantes em alguma coisa não implica contradição, como Descoqs parece querer ressaltar.

Agora o facto, então, de que podemos predicar o mesmo

predicado de coisas que são completamente opostas, isto implica apenas no seguinte; porque mesmo as coisas opostas, desde que não sejam contraditórias, em outros tipos de oposição, tem de qualquer forma algo que as analogas, e que as analogas, em última instância, é o serem *aliquid*, serem alguma coisa, porque quando se diz *aliquid*, se diz apenas a propriedade do ser em poder ser alguma coisa outra que outro ser. Esta é a solução, porque não devemos esquecer que *aliquid* é apenas uma propriedade, e converte-se com o ser na mesma lei das conversões das propriedades, e esta é a razão porque essas conversões não podem ser tomadas de modo absoluto, mas somente de modo relativo, quer dizer, elas se convertem apenas dentro do que elas dizem que são, se convertem segundo a sua própria essência.

Todo o ser é uma *entitas*, todo ser é *aliquid*, é *res*, todo ser é *veritas*, todo o ser é, enfim, qualquer dos transcendentais estabelecidos, mas estes distinguem-se quidditivamente, o que revela que o ente enquanto ente pode ser distinguido quidditivamente segundo as suas propriedades, não são a sua essência, mas que constituem predicções necessárias, como já mostramos, não, porém, a essência, porque a essência do ser é afirmação, positividade, e perduração. Estes são os elementos que compõem ou expressam propriamente a essência do ser. E suas propriedades são os transcendentais.

O ser enquanto o ser pode ser tomado por uma das suas propriedades como *aliquid*, etc. De maneira que o problema não oferece as dificuldades que Descoqs salientou. O problema que surge para êle de que não se pode descobrir a razão profunda da diversidade, o princípio radical ontológico em virtude do qual o ser se opõe a si mesmo, sendo tudo ser, êste problema está mal colocado, porque o ser se opõe a si mesmo não enquanto ser; êle não se opõe a si mesmo enquanto *aliquid*, enquanto unidade, enquanto *verum*, apenas êle se opõe a si mesmo segundo o seu modo de ser.

Não há nenhum aspecto misterioso a ser desvelado no referente à diversidade, desde o momento que compreendemos que é semelhante em gêneros mais remotos, e que a diversidade existe

apenas num grau de aproximação à *species specialissima*. Mas, dentro da espécie, há identificação. As diversidades se dão em outros aspectos pertencentes a outros gêneros remotos que podem ser subordinantes, e gêneros próximos, porque sabemos que os gêneros se dividem em suas espécies e essas espécies assumem às vêzes extremos contrários.

Dête modo não há nenhum problema. A razão da heterogeneidade não encontra aqui dificuldade na sua solução. Ele encontra em outros aspectos. Não nesse precisamente que Descos quis acentuar. A razão da heterogeneidade encontra-se na própria onnipotência do Ser Supremo. Sem um Ser Onnipotente, que contenha eminentemente tôdas as possibilidades de ser, não poderia surgir a heterogeneidade. A própria heterogeneidade está afirmando, porque o heterogêneo, o ser um diverso de outro, está afirmando os pontos de convergência, os pontos de similitude, está afirmando, portanto, uma origem. E esta origem só pode ser compreendida na onnipotência absoluta que contém, eminentemente, tôdas as possibilidades de ser, e as diversas maneiras de o ser apresentar-se são justificadas por êsse poder, desde o momento que esta maneira de ser não contraria e nem pode contrariar, porque desde que elas são, já prova que não contradizem ao ser, elas estão automaticamente contidas eminentemente no ser e, como tal, são possibilidades que se actualizam, ou não. Os problemas que surgem são outros, não êste; o problema surgido aqui decorre de uma má colocação da questão.

Este livro foi composto e impresso na
Gráfica e Editora MINOX Ltda.
Av. Eng. Armando de A. Pereira, 665
(Jabaquara)
SAO PAULO