

## Dialética concreta

Mário Ferreira dos Santos

**"Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnem methodum viam habens. Sola dialectica probabiliter disputat de principiis aliarum scientiarum et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior."**

**(Petrus Hispanus)**

Torna-se necessário fazer uma rápida análise de algumas sentenças que constituem elementos de Dialética, embora dela tratemos no futuro com mais cuidado. Quando significamos alguma coisa, nós a assinalamos pela representação que temos da coisa no intelecto.

**Nota** é tudo que é tomado distintamente, enquanto que outro de alguma coisa considerada como objeto, nota, é tudo quanto é distinto ou distinguível de um objeto.

**Notícia** é a simples apreensão pela mente, o **terminus mentalis**. Divide-se em intuitiva, possível, abstrata ou intelectual. A notícia **intuitiva** é a da coisa presente; **abstrativa** é a notícia da coisa ausente. **Termo verbal** é o sinal universal de um conceito, é uma universalidade de significação conceitual. A compreensão de um conceito é o conjunto das notas do referido conceito. Diz-se **conveniência** aquilo que convém, ao que, de certo modo, se adequa a outro. A conveniência pode ser, por exemplo, substantiva.

A **igualdade** é uma conveniência quantitativa, e a **semelhança** é uma conveniência qualitativa.

A **identidade** é a conveniência da ipseidade do ser **ipsum**, ser ele mesmo.

Diz-se **equivalente** ao que vale igualmente a outro, segundo o

mesmo **logos**.

Diz-se que é **correspondente**, ao que é semelhante em sua funcionalidade a outro, também tomado em sua funcionalidade.

Assim César é correspondente a Alexandre, não equivalente a este. Por sua vez, o que é correspondente a outro deve ser equivalente ao mesmo, segundo um **logos**, mas outro **logos** que o primeiro, o que vale a outro, corresponde a outro.

Mas com correspondência subalterna, o que corresponde a outro, e equivale a outro, mas com correspondência subalternada, o que corresponde a outro, equivale a outro, por equivalência subalternante.

Nas relações entre os termos lógicos, podem eles pertencer ao mesmo gênero remoto, e, como tal, são **análogos**, como homem e divindade; se além disso, pertencem ao mesmo gênero próximo, são eles **subordinados**, como animal e homem, em que um é subordinante, e outro subordinado, em forma e extensão. Se além de pertencerem ao gênero próximo, pertencem a espécies distintas, há entre eles **in ferência**. Assim europeu infere-se de francês, que é inferior daquele (**in** e **fere**, trazido naquele).

**Termo** logicamente considerado é o índice de um conceito, de uma intencionalidade, enquanto matematicamente considerado é índice de uma determinabilidade.

O conceito é o sinal universal de uma representação e possui universalidade de significação representativa. O conceito é, em suma, uma estrutura esquemática eidético-noética. Ele implica, naturalmente, uma mente intelectual para realizá-la.

O conceito representa diversos graus marcados por seus conteúdos. Assim há um conceito eidético-noético, conceito preciso e um conceito fáctico-noético confuso, que corresponde à nossa esquemática hilética, à nossa praticidade. Se dois conceitos não pertencem ao mesmo gênero remoto, pertencem a gêneros próximos distintos. Neste caso, os conceitos estão apenas

implicados, são análogos implicados. Mas se, além disso pertencerem a espécies distintas, são apenas participantes: análogos implicados participantes, e se a espécie é a mesma, ela é impossível, porque o gênero próximo é distinto.

Não podem pertencer ao mesmo gênero próximo, termos de gêneros distintos. Assim há uma irreversibilidade. Do remoto igual é possível o próximo igual, não do remoto desigual o próximo igual.

Se o gênero remoto é distinto, os termos são equívocos; se pertencem, ademais, ao mesmo gênero, é impossível pela lei de irreversibilidade já examinada; conseqüentemente, estão anuladas as possibilidades de pertencerem tais termos a espécies distintas ou da mesma espécie, já que é impossível termos pertencerem ao mesmo gênero próximo, quando o gênero remoto é distinto. Então, na relação entre os termos temos: gênero próximo, e há uma subordinação deles ao gênero ao qual pertencem, embora as espécies sejam distintas.

Se são da mesma espécie, temos a subalternação.

Aqueles que pertencem ao gênero remoto, são distintos, são equívocos, de forma que ao classificar os conceitos, os classificamos segundo o gênero, e ao compará-los, notamos as suas semelhanças e diferenças, segundo a sua pertinência a uma espécie ou gênero próximo, ou gêneros remotos.

Quando os termos pertencem a gêneros remotos distintos, e também a gêneros próximos diversos, eles são **pertinentes** entre si, não se pertencem, quer dizer: um não pertence ao outro. Sabemos, na Dialética, que a idéia é a semelhança do objeto expressada na mente percipiente, sem que haja uma ulterior afirmação ou negação, sem que haja, propriamente, o juízo, de maneira que a idéia implica semelhança do objeto, expressão na mente, no intelecto, distinta do fantasma, o qual se dá na sensibilidade, e também sem afirmação ou negação, sem sentença da mente.

A **idéia** é mera apreensão, enquanto apreende simplesmente o

objeto; é **conceito**, quando a idéia universal é concebida pelo intelecto; é **noção**, porque torna notável o objeto; é esquema, quando expressa a idéia eidética-noética da coisa na mente recipiente; é **verbum mentis**, enquanto locução interna da mente; é **termo mental**, porque nele termina a operação da mente; é **intentio**, porque, por meio dele, a mente se verte para o objeto; é **prima intentio directa**, enquanto a mente se dirige à coisa que está na ordem real; é **secunda intentio**, segunda intenção indireta, enquanto a mente tende para o esquema que existe na mente. A segunda intenção supõe, necessariamente, a primeira. A Lógica, por exemplo, é uma disciplina que trabalha com as segundas intenções, enquanto a Ciência trabalha, propriamente, com as primeiras intenções. O objeto da idéia é o para que ela se objetiva, para o que a mente se verte, e esse objeto pode ser material. É a coisa enquanto existente com suas normas, e pode ser formal, o conjunto das notas que são representadas, representadas pela idéia. O objeto formal constitui a compreensão, conotação, ou **intentio** da idéia.

A extensão é o âmbito em que podem ser compreendidos todos os objetos representativamente considerados pela idéia perfeita, ou imperfeitamente construída. É constituída do conjunto dos indivíduos que podem receber a mesma conotação, a mesma **intentio**. O que alguns modernos chamam de conceito subjetivo é apenas o conceito subjetivamente visualizado.

Nenhuma idéia, como representação, é em nós inata. Apenas dispomos de uma potência esquemática sensório-motriz, apta a acomodações correspondentes, que vão constituir a nossa adaptação psicológica. As assimilações obedecem, porém, a uma ordem, e conseqüentemente, as leis, que atuam previamente, são leis também intelectuais, como já estudamos. Segundo a origem, a idéia será primitiva, se adquirida pelo influxo no próprio objeto, intuitiva, experimental; será **directa**, se o objeto for externo; será **reflexa**, se o objeto for interno; será **factícia**, se construída pelo intelecto e ao mesmo tempo constituída de idéias primitivas e, neste caso, será **arbitrária**, se construída por

nosso arbítrio, como éter, por negação, e será **discursiva, dedutiva**, se formada por nosso raciocínio, como a causa primeira, substância, etc. Então a idéia, segundo a razão de origem, é primitiva, e como tal, direta ou reflexa, intuitiva experimental, ou, então, factícia, que é, como tal, arbitrária ou discursiva. O conhecimento humano é perfectivo; por isso as idéias podem ser **obscuras**, quando seu conhecimento não é suficiente para distingui-las realmente de outras; são **claras**, quando tal é possível. Esta, por sua vez, ainda pode ser **distinta**, quando, além de clara, permite discernir as notas do próprio objeto. **Confusa** é aquela que, embora clara, não permite a última distinção. A distinção pode ser **completa**, quando captadas todas as notas, e **incompleta**, quando nem todas são captadas. De maneira que há o seguinte esquema: A idéia pode ser obscura ou clara; a clara, por sua vez, pode ser distinta ou confusa; a distinta, por sua vez, pode ser completa ou incompleta. Quanto à compreensão, à conotação, à intentio, a idéia pode ser **simples**, quando não composta de muitas notas; **composta**, quando se dá o contrário; **concreta**, quando representa um sujeito qualquer com a sua forma, como sábio, que inclui ainda a sua perfeição; **abstrata**, quando representa a forma separada de seu subjecto; **positiva**, quando indica uma realidade ôntica, como homem; **negativa**, quando é negação da realidade, não-homem. Também é chamada indefinida neste caso. Idéias negativas, também chamadas **apofáticas**, são aquelas que excluem uma limitação, mas, de certo modo, elas são positivas, porque o átomo é negativo apenas no étimo, não na **intentio**.

Quanto à extensão, a idéia pode ser **singular**, quando se refere a um determinado indivíduo; por exemplo Napoleão; **particular**, quando se refere a uma parte determinada de sua extensão, algum homem; **universal**, na totalidade de sua extensão, o homem. A universal divide-se em **direta**, a que se pode predicar de muitos e **reflexa**, aquela cuja precisão é realizada pela nossa mente. A direta é chamada de **primeira intenção** porque a **intentio** é dirigida em primeiro lugar ao que está na coisa; a outra é chamada de **segunda**

**intenção**, porque se refere ao que está na mente, que tem intenção de referir-se, por sua vez, ao que está na coisa.

## 45

Há aspectos fundamentais da Dialéctica, imprescindíveis para os futuros estudos matéticos, como estes, referentes ao predicado.

**Predicado** é o que se diz de outro, e o que se predica de outro; ou se predica necessariamente, **per se**, ou se predica **per accidens**, quando se diz alguma coisa contingente de outra. A predicação ainda pode ser de outras espécies. Examinemos este comportamento do predicado em relação ao sujeito, este modo de **habere** do predicado em relação ao sujeito.

Na predicação **per se**, referimo-nos ao que pertence necessariamente à coisa. Mas é mister mais: que seja essencial; quer dizer: que se refira ou à estrutura eidética ou à estrutura hilética do referido. A estrutura eidética, tanto a parte genérica, como a específica, incluindo a diferença específica, e a hilética, que inclui a sua singularidade, constituem a essência da coisa.

A predicação **per accidens** é uma predicação **aliquando**, porque se refere a alguma coisa contingente, que se dá com o sujeito, mas pode dividir-se em duas: **absoluta**, quando se refere a uma propriedade, e as propriedades tem vários graus, como uma propriedade perfeita, que é **omnia, solus et semper**, de todos, só e sempre, e as propriedades que não são de todos, mas apenas de alguns, as que não são sempre, embora sejam de todos, as que não são exclusivamente da espécie e assim sucessivamente. De maneira que as propriedades tem diversos graus, mas são predicadas **per accidens**, mas de modo absoluto e de modo relativo quando predicadas em relação a outros. A predicação, portanto, ainda pode ser formal, quando é dada em razão, **in ratione**; material, quando predicamos alguma coisa que está realmente na coisa. De maneira que podemos predicar ainda um universal ou um particular do sujeito, segundo os seguintes modos: **in significando**, quando apenas por

meio de vozes, de termos, **in representando** como conceitos; **in essendo**, como uma natureza que se comunica a muitos, o que também se diz **in praedicando**, e, finalmente, **in causando**, quando o predicado é a causa do sujeito. De modo que a maneira de predicar um universal ou um particular pode dar-se nesses vários sentidos, e é muito importante esse tipo de predicação, por daí permitir distinções, que se podem fazer posteriormente, devido ao tipo de predicação.

O juízo é uma operação mental, uma operação inteligente, que é dada como um todo. Mental, porque implica uma mente, e é dada como um todo, porque surge à mente como uma atualidade, é um **actus mentis**, pelo qual duas idéias se objetivam, ou afirmando, compondo ou negando, por separações.

O assentamento da mente na identidade conhecida, ou na diversidade objetiva das duas idéias é o ato mental pelo qual duas idéias objetivas são por nós compostas quando afirmamos, ou separamos, quando negamos, ou damos o assentimento da mente na identidade conhecida ou na diversidade objetiva das idéias.

É uma definição atribuída a **Petrus Hispanus**, semelhante à definição de São Tomás na primeira parte, mas, na segunda ela é mais completa. No juízo, há: 1) uma visão confusa do objeto; 2) análise das diversas notas, contidas no próprio objeto; 3) comparação das notas entre si com outras, fora do objeto; 4) síntese ou visão da identidade das notas de certo modo evidente com o objeto, ou entre si, e finalmente, 5) o assentimento da mente, a sentença, pela qual se confirma a conveniência das notas com o objeto, ou entre si.

Estas complexas operações dão-se em nós como uma totalidade, pois estar este livro sobre a mesa é dado como um todo. A enunciação do juízo, após análise, reduz-se a termos que são três: sujeito, predicado e verbo. O juízo não se forma buscando primeiramente os termos para compô-lo, como muitos

pensam. Os termos são os elementos separados pela análise que fazemos do juízo, os elementos do juízo, pois psicologicamente, são dados como um todo, que distribuímos em partes, posteriormente, pela análise e pela necessidade da comunicação, o que é muito importante anotar. É imprescindível para que o juízo se dê, consideremos assim: 1) objeto do juízo, porque é uma operação e, como tal, ele é dual; 2) a análise das normas; 3) comparação das normas; 4) síntese por identificação, e, finalmente; 5) a sentença, o assentimento da mente.

Por ser dual, toda operação implica dois termos, e um **logos** que os analoga.

Se a síntese por identificação se dá com plena evidência, segue-se o assentimento necessário. Se é obscurecida por dificuldades, então pode afastar-se o assentimento, que é precisamente a declaração de nossa vontade. Se se adequa à coisa, o juízo é verdadeiro; se não se adequa, o juízo é falso.

A matéria do juízo é o **subjectum** (sujeito), o de que algo é enunciado. A forma é dada pelo verbo, afirmante ou negante. Os juízos são classificados segundo determinados fundamentos, seguindo, naturalmente, as leis da divisão. Se tomamos como fundamento a verdade, o juízo pode ser **verdadeiro** ou **falso**; se tomamos a certeza, o juízo pode ser **certo**, **incerto** ou **provável**. Se nos apegamos à fonte ou ao motivo de afirmar, então ele é **mediato** ou **imediato**, **sintético** ou **a posteriori**, **analítico** ou **a priori**. Se nos apegamos ao nexos objetivo entre **S** e **P** então notamos ser ele **necessário** ou **contingente**.

Os elementos do juízo são necessariamente: sujeito, predicado e verbo. Segundo a razão do comportamento do predicado ou do sujeito, então o juízo poderá ser **necessário**, **impossível**, **possível**, **contingente**, etc.

Então daqui podemos extrair um conjunto de regras, que são regras dialéticas e também lógicas como: as proposições afirmativas em matéria necessária são verdadeiras, as negativas são falsas; as proposições afirmativas em matéria impossível são falsas; as negativas são verdadeiras; as proposições

afirmativas em matéria contingente universal são falsas frequentemente; se particulares, algumas vezes podem ser verdadeiras.

Segundo a matéria **ex qua**, segundo os elementos que o compõem, então o juízo pode ser de **terceiro adjacente**, quando tem os três elementos, sujeito, predicado e verbo (Pedro é homem); de **segundo adjacente**, quando tem o sujeito e o verbo, e de **primeiro adjacente** quando tem apenas o verbo (Chove),

Segundo a razão da matéria, temos, no juízo, seu nexos, que é ser. Então o nexos poderá ser **necessário**, **possível** e **impossível**, e segundo os elementos **ex qua**, então é de **primo adjacente**, de segundo e de terceiro. Ora, o juízo tem uma forma, esta forma nos é dada pela cópula na proposição afirmativa ou negativa, é a qualidade essencial. A qualidade acidental consiste em ser verdadeira ou falsa, cuja determinação vai caber à crítica.

Quando a extensão, o juízo pode ser **universal**, **particular**, pode ser **singular**, pode ser **indefinido**; e na sua intensidade, no aspecto qualitativo, pode ser **afirmativo** ou **negativo**. Deve-se distinguir, portanto, no juízo, em primeiro lugar a sua **logicidade**, como no juízo "Deus existe", onde temos uma verdade lógica porque o conceito de Deus implica, necessariamente, a existência, do contrário Deus não seria Deus; segundo, temos de olhar a sua **ontologicidade**. No juízo "Deus existe", existir corresponde, ontologicamente, ao **eidós** de Deus, de um ser perfectíssimo. Necessariamente inclui o **logos** da existência, porque, se não existisse, ele não seria perfeito, e temos, finalmente, que olhar a sua **onticidade**. O juízo "Deus existe" é onticamente, em sua existencialidade, insuficiente, e, por isso, exige uma prova, e uma demonstração. Assim "o centauro é um ser com corpo de cavalo e com busto de homem" é logicamente verdadeiro, é ontologicamente discutível, e é onticamente falso.

O verbo é que positivamente dá a forma ao juízo; assinala uma igualdade, ou uma semelhança, ou uma identidade, ou uma relação, e

negativamente recusa a predicação. Na identidade, há univocidade formal. Na semelhança, pode haver analogias, segundo as suas divisões; na igualdade, a identidade é apenas quantitativa; na relação, há a referência mútua ou não mútua, predicamental ou transcendental, de um a outro. A **connexio** realizada pelo verbo, é assim vária em proporção à variedade apresentada, de forma que a cópula, na sua significação, pode indicar um ser de existência, ou um ser possível ou um ser que é meramente um ente de razão.

Agora, no esquema do juízo **S** e **P**, convém, de antemão, classificar tanto **S** como **P**. Seguem-se, na dialética concreta, as seguintes providências:

- 1º) Classificação ante-predicamental, tanto de **S** como de **P**.
- 2º) Classificação segundo os cinco **praedicabilia**.
- 3º) Classificação segundo os predicamentos.
- 4º) Classificação segundo os post-predicamentos.

As leis e regras que vão presidir a conveniência de **S** e **P**, são naturalmente correspondentes à espécie e ao gênero em que estiverem classificados.

O juízo condicional, que é muito importante, pode ser reduzido a um categórico. Assim, se dizemos: "Se é homem, é animal racional", podemos dizer que "homem é animal racional". "Se há sucessão, há anterioridade e posterioridade". Deste modo, podemos reduzir o juízo condicional a um juízo categórico.

Agora um tema muito importante aqui é o referente as proposições.

A proposição tem um sentido mais genérico, enquanto o juízo tem um aspecto específico. Na proposição, há apenas a relação entre sujeito e predicado. Numa proposição se diz alguma coisa de um sujeito por meio de um predicado, segundo uma determinada forma, dada pelo verbo. Mas a diferença entre o juízo e a proposição, como já vimos, está precisamente, em haver no primeiro o assentimento da mente no julgamento, pois a mente diz que **P** é predicado de **S**, segundo a forma dada pela cópula, enquanto, na proposição a

mente apenas propõe.

A proposição é, portanto, aquela oração na qual se expressa, por meio de termos verbais, uma afirmação ou negação qualquer. A proposição é uma manifestação também material do próprio juízo, convenientemente expresso, contendo os elementos essenciais deste. **Gramaticalmente** se chama de proposição também o juízo já expresso, através de seus sinais. De maneira que a proposição permite classificar-se, por exemplo, em razão da matéria. Quando o predicado é atribuído ou negado absolutamente ao sujeito, temos as proposições categóricas.

A proposição hipotética é aquela em que não se alega absolutamente coisa alguma ao sujeito, mas apenas a relação entre dois termos propostos. Elas são de quatro espécies: a condicional, a adjuntiva, que devia ser dividida em própria e imprópria, formando dois tipos de proposições, e finalmente, a quarta, que é a conjuntiva. A condicional consta de duas proposições, em que uma é dependente da outra, segundo a partícula **se**. Assim: se **S** é **P**, então **A** é **B**.

Implica condicionante, condicionado e condição.

A proposição propriamente disjuntiva é aquela em que os vários termos que são proposições não conectados pelas partículas, a cujas partes se opõe. E se uma é verdadeira, a outra é necessariamente falsa. Ou **S** é **P** é verdadeiro, ou é falso. A disjuntiva, propriamente dita, não admite outra possibilidade. Isto é importantíssimo, exige que os membros sejam perfeitamente opostos, e que sejam tomados **in indivisibili**, porque, do contrário, pode haver um terceiro termo, um intermediário.

A disjunção deve ser adequada, de modo que todos os membros sejam discriminados. Na disjunção deve-se discriminar todos os membros da totalidade. Por isso, então, surgem as orações impropriamente disjuntivas, quando não há propriamente oposição perfeita, como "Ou Pedro ou Paulo morreram", a qual admite que também Pedro e Paulo morreram. As

proposições impropriamente disjuntivas tem sido causa de uma série de erros na filosofia.

A proposição conjuntiva é aquela que nega duas enunciações, de modo que elas possam ser simultaneamente verdadeiras, não excluindo, porém, que possam ser simultaneamente ambas falsas. "O homem não lê e simultaneamente dorme". Difere da disjuntiva, porque não podem ser simultaneamente nem verdadeiras nem falsas porque o homem podia não ler, nem estar dormindo.

As proposições disjuntivas e conjuntivas, podem ser reduzidas a condicional.

Assim: "se o homem lê não dorme", "se Pedro se move não está quieto", esta redução à condicional facilita a verificação de sua verdade ou falsidade, pois em face de uma proposição conjuntiva, procurando-se reduzi-la a uma condicional, tornar-se-á fácil verificar se há ou não lugar para uma terceira solução.

Duas proposições podem se opor de várias maneiras. As oposições se farão segundo um **logos**, um fundamento, do contrário será disparatada. Os opostos, para serem tomados enquanto tais, tem de estar analogados. A oposição, quanto à quantidade, nos oferece a entre a universal e a particular; a oposição na qualidade, a afirmativa e a negativa; oposição quantitativa e qualitativa universal afirmativa em relação à particular negativa. Duas proposições repugnam uma a outra, quando delas resulta a verdade e a falsidade, quando afirma e nega o mesmo.

Assim, a universal afirmativa e a universal negativa são contrárias.

A universal afirmativa e a particular negativa, e a universal negativa e a particular afirmativa são contraditórias; a particular afirmativa é subalternada à universal afirmativa; a particular negativa é subalternada à universal negativa, a particular afirmativa e a particular negativa são sub-contrárias.

As regras clássicas da Lógica são: as contraditórias não podem ser ambas verdadeiras nem ambas falsas; da verdade de uma segue-se a falsidade da outra; da falsidade de uma, segue-se a falsidade da outra; entre elas não se dá um termo médio. As contrárias não podem ser ambas verdadeiras, mas podem ser ambas falsas. Se uma for verdadeira, a outra será necessariamente falsa, mas a falsidade de uma não se segue a verdade da outra. As subalternas podem ser ambas verdadeiras em matéria contingente e ambas falsas. Da verdade universal se infere a verdade da particular; da falsidade da universal não se infere a verdade da particular; da falsidade da universal não se infere a falsidade da particular. Em matéria necessária, se for verdadeira a particular, a universal também o será. As sub-contrárias podem ser ambas verdadeiras ou ambas falsas, mas só em matéria contingente não essencial. Em matéria necessária, em matéria essencial, sendo uma verdadeira, a outra será necessariamente falsa. Estas regras são consideradas falsas por logísticos que argumentam com o juízo em que o sujeito e o predicado são iguais a zero. Mas, neste caso, não há juízo, porque dizer-se que **S** (nada) é **P** ou **S** é **P** (nada) é nada dizer-se, de modo que isso decorre da falta de uma nítida compreensão da teoria.

Quanto as oposições das proposições compostas, a afirmativa universal "necessariamente **S** é **P**", corresponde a negativa universal "é impossível **S** não ser **P**"; a afirmativa "impossível **S** ser não **P**" corresponde necessariamente a "**S** não é **P**", a "**S** sempre é **P**", e assim sucessivamente, como examinamos em nosso "Métodos Lógicos e Dialéticos".

## 46

### **Da Conseqüência, da Ilação e da Demonstração na Dialética Concreta**

Um juízo é de máxima equivalência quando é um juízo determinativo de máxima determinação, como deve ser a definição.

A equivalência indica valência igual; conseqüentemente, segundo o

ângulo axiológico do **logos**.

Para negar uma conjunção, basta transformá-la numa disjunção, e para negar uma disjunção basta transformá-la numa conjunção.

"**A posse ad esse non valet consequentiam**", da possibilidade não é válido concluir o ser; "**ab esse ad posse valet consequentiam**" do ser à possibilidade vale a consequência, ou seja, pode-se concluir a possibilidade, desde que estabelecido o ser.

"**Non valet consequentiam a singulis ad totum, non valet a sensum distributivo ad colectivo**", não se pode concluir das partes dos singulares o todo, não se pode concluir do que é dado distributivamente o que é coletivo. De serem todos os entes finitos não se pode concluir que o todo é. Se todos os seres, que compõem uma totalidade são contingentes, não se pode concluir que o todo é necessário. Quanto ao estudo da equípolência das oposições, valem as regras sobre a conversão das proposições, cuja matéria é amplamente estudada em nosso "Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais", sobretudo quanto à **ilação** cujas regras fundamentais passamos a dar.

1º - A ilação é aquele ato do espírito, pelo qual se deduz de uma proposição dada, a proposição que naquela anterior está contida. Temos a ilação mediata, aquela que se faz por meio de.... como o raciocínio, que exige um termo médio; e a ilação imediata, que é o ato pelo qual a mente de uma proposição infere imediatamente outra, como consequência do nexos que se dá entre elas. Daí existirem várias classes de ilação como a ilação por equípolência, que é formada por aquelas proposições que significam o mesmo, embora com vocábulos de certo modo inversos.

As regras são as seguintes: ou são simultaneamente verdadeiras ou simultaneamente falsas, da verdade ou da falsidade de uma, infere-se a verdade ou a falsidade de outra. Por exemplo: Nem todos os homens são sábios, logo alguns homens não são sábios.

**Ilação por conversão:** nesta, cada proposição tem significado

diverso, embora com os mesmos termos, a regra: Nas proposições **simpliciter** convertíveis, que é a conversão legítima, as proposições são, ou simultaneamente verdadeiras ou simultaneamente falsas; da verdade ou da falsidade de uma infere-se a verdade e a falsidade da outra. Assim, "nenhum homem é pedra, logo nenhuma pedra é homem". Nas conversões por acidente da universal, vale a ilação da particular; da verdade da universal, infere-se a verdade da particular; da falsidade da particular, infere-se a falsidade da universal; contudo, da falsidade da universal não se conclui, porém, a falsidade da particular, exemplo "todo homem é animal; logo algum animal (não todo) é homem".

Sendo a quantidade um acidente absoluto da substância, na classificação aristotélica, e não podendo a quantidade existir **per se**, mas apenas em outro (**in esse**), e servindo ela de fundamento para a Matemática, no sentido comum que esta tem (já que o número é um esquema da quantidade no modo de concebê-la), não representará nenhum progresso tratar a Lógica matematicamente como desejam os logísticos, e as, razões são simples; o ente de razão da Matemática é um esquema da quantidade, mas os entes de razão da Lógica são esquemas de todos ante-predicamentos, praedicabilia, categorias e post-predicamentos, modais, etc., com as suas inúmeras espécies e sub-espécies. Seria um erro reduzi-la à Matemática, que é uma espécie de Lógica, pelo menos como se entende hoje ainda a Matemática.

Pode-se falar, sim, em sentido analógico, numa matematização da Filosofia, desde que se exija, nesta, o rigor da demonstração apodítica, que é a demonstração superior na Matemática. A Logística terá somente uma aplicação restrita ao campo das ciências naturais, e não provocará nenhum progresso nos estudos lógicos.

Há necessidade de estudos mais aprofundados, descuidados em nossos dias, devido à caricatura que se fez da Lógica, e também pela convicção de muitos que se dizem lógicos, em considerarem a Lógica Formal dos

manuais, como a única possibilidade. O raciocínio é uma operação mental, pela qual, da comparação de duas idéias, infere-se uma terceira, que conhece a identidade, ou afirma a diversidade entre elas. Ora, a argumentação é a expressão de um raciocínio. O silogismo, por exemplo, é uma espécie de argumentação.

É muito comum confundir-se a argumentação com a demonstração. A argumentação consiste propriamente, em todo ato intelectual pelo qual creditamos alguma razão a favor de qualquer tese.

Examinemos primeiramente a argumentação provável, que é a que se funda em opiniões ou assentimentos não firmes. Ela funda-se na argumentação por analogia, que sabemos é aquela que se baseia na semelhança. Os argumentos principais são os **a pari**, **a fortiori** e o **a contrario**. Argumenta-se por semelhança, como se argumenta com o exemplo, e temos a hipótese. Esta afirma apenas a probabilidade.

Se existe tal causa, tais fatos sucederão assim. Ora, tais fatos sucedem assim, logo é possível tal causa. Não se pode concluir que tal causa existe, mas apenas que pode existir. Este é um caso de hipótese **per se**. No caso de hipótese **per accidens** expressa-se assim: só se tal causa se der os fatos sucederão assim. A hipótese pode ser **física**, quando tende a explicar fatos da natureza; **moral**, quando tende a explicar fatos que pendem da liberdade; **lógica**, quando tende a explicar fatos pela hermenêutica, como ao explicar as sentenças de determinados autores.

As regras da hipótese são as seguintes: 1) ser possível, não contradizer as leis ontológicas, e ter a seu favor fatos; 2) que nenhum fato por nós conhecido a contradiga; 3) os fatos, que ela explica, que os explique comodamente; 4) seja simples (a simplicidade, é a marca da verdade).

Uma hipótese ; verdadeira como hipótese, enquanto é obediente a tais regras.

Uma hipótese verdadeira não quer dizer que seja verdade, mas

apenas que, como hipótese, é hipoteticamente verdadeira porque, do contrário, ela deixaria de ser uma suposição, uma hipótese (de **hypo** e **thesis**). A demonstração já é o conhecimento pelas causas verdadeiras, e não um mero argumento, pois é fundada no conhecimento pelas causas verdadeiras e imediatas.

Ora, as causas são divididas, na demonstração, em causas **próximas** e causas **remotas**. **Próximas** são aquelas que constituem a estrutura atual da coisa, a sua tectônica, como a estrutura eidética e a estrutura hilética; **remotas**, as que não fluem atualmente da tectônica da coisa.

A estrutura eidética e a estrutura hilética fluem na coisa; são causas próximas, como a matéria e a forma para Aristóteles. A causa eficiente, por exemplo, a causa que faz a coisa, é remota, porque não flui mais na coisa. De maneira que demonstramos uma coisa à proporção que apontamos as suas causas, imediatamente. O efeito é conhecido: 1º) pela causa; 2º) pela experiência.

A demonstração será **propter quid, secundum quid**, se se fundar na causa próxima. Contudo, neste caso, é falível; não é uma demonstração necessariamente fundada, mesmo quando fundada na causa remota, não alcança a necessidade desejada, porque não há conexão necessária entre a causa remota e o efeito. Assim, se há animal, não podemos concluir que há necessariamente o homem.

A causa remota não serve, precipuamente, para a demonstração negativa, quando não é causa convertível com o efeito. Assim, se enunciamos: "não é animal, logo não pronuncia palavras", há validez, porque a articulação de palavras implica animalidade, mas se se disser "não é animal, logo não respira", não há validez, porque não há convertibilidade, porque há animais que não respiram. Verifica-se, então, que a negação da causa remota realiza uma demonstração **propter quid**, uma demonstração fundada na quiddidade. Assim: "a pedra não fala, porque (**quia**) não é animal", ou seja "a pedra,

porque não é animal, não fala", ou "a pedra, por ser animal, não fala". A demonstração pode proceder-se: 1º) pela quiddidade da coisa, e esta é a demonstração **propter quid** da Lógica tradicional, que se fundamenta na essência da coisa, e revela-se pela análise do conceito, fundando-se nas causas próximas, e 2º) é aquela que é fundada nos efeitos ou nas causas remotas, que é a demonstração **quia** dos lógicos, que nos dá o porque.

A demonstração **quia** pode ser **a priori**, **a posteriori** e **a simultaneo**. A demonstração **quia a priori** prova o efeito não pela causa física ou metafísica, mas pela causa remota e comum. Assim a prova da eternidade de Deus, fundada na sua omni perfeição, embora a razão própria de eternidade seja a imutabilidade e não a omni perfeição. Do mesmo modo que a demonstração **propter quid**, a demonstração **quia a priori** pode ser realizada pelas quatro causas. Assim, se compararmos a demonstração **quia** com a **propter quid**, que é aquela que se funda na essência da coisa, verifica-se que esta é sempre **a priori**, enquanto aquela também pode ser **a priori**, o que prova que nem toda demonstração **a priori** é uma demonstração **propter quid**, como dizem alguns modernos.

A demonstração **a posteriori** é o que, pelo efeito, prova a causa. A demonstração **a posteriori** pode ser feita por indução, ascendendo dos particulares ao universal, mas geralmente realiza por dedução, mediante um silogismo categórico, descendo do princípio universal. Temos, assim, a prova da existência de Deus, demonstrando-se que, nas causas de **per si** subordinadas, repugna o processo **in infinitum**.

A demonstração **quia a simultaneo** é também chamada por muitos quase **a priori**. Dá-se quando o **logos** e o que é logicizado são da mesma natureza, como se vê nos correlativos, pai-filho, senhor-escravo, ou quando entre o **logos** e o logicizado há apenas uma distinção de razão raciocinante, e não de razão raciocinada, como da realidade de um ser **a se**, conclui-se que é um **ipsum esse subsistens**, é o próprio ser subsistente.

Tanto a demonstração **quia** como a **propter quid** podem ser direta ou indireta. É direta a que, decorrendo de premissas verdadeiras e necessárias, demonstra, positivamente, a coisa; a indireta, também chamada de redução ao absurdo ou ao impossível, demonstra, por extensão positiva, de que o oposto é falso ou impossível. Quando, porém, se reduz ao impossível, pelas causas da impossibilidade, é então, **propter quid**, como no juízo: "se a pedra é viva, ela se move a si mesma".

Quando se reduz ao impossível pelos efeitos, é, então, uma demonstração **quia**, assim: "se um cavalo discursa é racional".

A distinção entre apriorístico e aposteriorístico está no seguinte: 1º) no apriorístico, o predicado convém a um sujeito essencialmente, universalmente, distributivamente, quer contingentemente, quer provavelmente, quer necessariamente, e no **a posteriori** tem de se provar que o predicado convém ao sujeito por necessidade absoluta ou condicionada.

O predicado convém ao sujeito de quatro modos:

1º) o predicado é da essência do sujeito, como racional o é do sujeito homem;

2º) o predicado é uma propriedade do sujeito, como o é risível a homem;

3º) o predicado é algo substancial, como é corpo a homem;

4º) é a própria operação do sujeito, como medicar para o médico.

O **propter quid** funda-se em premissas de **omne et per se**, porque, referindo-se à essência, naturalmente tem de se referir a todos, e deve ser de **per se**, porque a essência, neste caso, é **per se**. São chamadas de **modi dicendi per se**. Na demonstração **propter quid**, as premissas devem ser necessárias. As duas primeiras são as mais importantes.

As mais perfeitas são as em que o predicado convém reduplicativamente ao sujeito, por possibilidade e por essência, como racional e risível no homem, e que permitem as conversões simples como essas são

chamadas de premissas **secundum quod ipse** pelos antigos, segundo o que é ele mesmo.

São premissas como tais que dão perfeição à demonstração **propter quid**, porque de racional podemos concluir homem, no caso terráqueo, de risível podemos concluir homem, no caso terráqueo. Não quer dizer que em outro planeta não pudesse existir outros tipos de seres racionais, e que também tivessem a capacidade de rir.

Na demonstração **quia**, a negativa é mais favorável que a afirmativa. Essa demonstração é precipuamente negativa. É a mais usada na ciência. Por exemplo: "não move a si mesma, logo não vive", "não é capaz de autossuscepção. Logo não é vivente". Na relação entre as ciências subordinantes para a subordinada, as demonstrações **propter quid** são as que se devem usar.

Das subordinadas para a subordinante, deve-se usar a demonstração **quia**.

Como são objeto de Ética as ações humanas frustráveis pela vontade, segundo as espécies de ação, haverá ciências subordinadas àquela. A Economia trata das ações humanas econômicas frustráveis. Respirar não é uma ação econômica, porque é infrustrável naturalmente.

Se há atos humanos frustráveis de várias espécies, como se verificam, deve haver uma ciência genérica que se dedique ao ato humano enquanto frustrável pela vontade. Deste modo, a Ética subordina as ciências humanas (antropológicas) do ato humano frustrável.

A demonstração quando é a **simultaneo** e conjuntamente demonstra **propter quid**, e que a coisa é **res**, que era chamada por alguns escolásticos como uma demonstração **a signo**, temos uma demonstração de grande valor, quer dizer, quando a demonstração é a **simultaneo** e conjuntamente também **propter quid**.

Consideram alguns que tal demonstração não é nem **quia** nem

### **propter quid.**

Outros dizem que é simultaneamente **propter quid** e **quia**, a qual não é nem **a priori**, nem **a posteriori**, é a **simultaneo**, como se verifica com os correlativos, se houver o pai, há o filho, não há relação de **prius** nem **posterius**, porque o filho não é posterior ao pai enquanto pai; o pai só é pai quando há o filho, e vice-versa. O pai antecede o filho, não formalmente enquanto pai, mas apenas materialmente, enquanto ser humano.

Quando há termos correlacionados, ou duais, deve-se verificar a concomitância. As demonstrações dessa espécie são mais **a concomitante**, que **a simultaneo**. Podemos ver outros exemplos na Matemática; a correspondência entre as linhas, figuras, etc., são **a concomitante** às propriedades da figura, são **a simultaneo**. Não há relação de causa e efeito entre tais propriedades. Para alcançar a ciência **simpliciter** de modo absoluto, o caminho é a demonstração **propter quid**, pela quiddidade.

Na demonstração **quia** permanece-se na contingência, e versa ela apenas sobre o **an sit**, se é, se se dá a existencial e não sobre o **quid sit**, qual a essência da coisa. A demonstração na ciência, como se entende hoje, é a **quia**, e exige a negação.

Se a demonstração é simultaneamente **propter quid** e **quia**, ela não é apenas nem **propter quid**, nem apenas **quia**. Por exemplo: "todo animal é substância, o homem é animal, logo o homem é substância". Neste caso, animal, termo médio, não é causa nem efeito em relação à substância. Kant não percebeu esta possibilidade, por isso a sua divisão era imperfeita. Quem demonstra a causa da verdade demonstra **a fortiori** que ela se dá, e não ao contrário: quem demonstra que a verdade se dá, não demonstra a sua causa. A demonstração **quia** não consta de premissas necessariamente **simpliciter**; por isso não é uma demonstração univocamente perfeitíssima, porque ela demonstra pelos efeitos, ou então, pela causa remota. Se chegamos ao **ad impossibile**, partindo dos efeitos, realizamos uma demonstração **quia**. Por

exemplo, "se o cavalo discursivo é racional". É impossível ao cavalo discursar por ser um animal, por outro lado, "se a pedra é viva move a si mesma", eis uma demonstração **propter quid**, porque o mover a si mesmo exige, necessariamente, um ser vivente. Como a pedra não é viva, então, conseqüentemente, ela não move a si mesma. Exemplo de demonstração negativa: "não é animal, logo não é racional". Esta aqui vale apenas no caso nosso terráqueo. Valeria, também, se considerássemos que racional é uma operação que exige, necessariamente, um corpo, o que é matéria de controvérsia na Filosofia da Psicologia.

A demonstração **quia** procede dos efeitos; a demonstração **propter quid**, das causas. Como a ciência prefere a primeira, o hábito científico será, especificamente, distinto do hábito filosófico.

Tais demonstrações procedem diferentemente. A Filosofia dá naturalmente preferência às demonstrações **propter quid**, enquanto que a Ciência dá preferência a demonstração **quia**. A demonstração **quia** tange a razão **an sit**, se é. se existe; a demonstração **quid**, como dissemos, tange a razão **quid sit**: qual a essência da coisa, o que é a coisa? Nenhuma ciência prova por si mesma o **an esse**, mas somente lançando mão de elementos que lhe são estranhos. A Teologia prova que Deus existe, não por seus próprios caminhos **simpliciter**, mas por seus próprios caminhos **ministerialiter**: isto é, usando, ainda, de outras ciências.

A subordinação de uma ciência a outra dá-se nos seguintes modos: por exemplo, a ciência se subordina a outra, em razão do fim, em razão do princípio, e em razão da matéria. Em razão do fim (**ex parte finis**), por exemplo, a militar, quando subordinada a política; **ex parte principiorum**, em razão do princípio, a Metafísica e Lógica, em razão da matéria; **ex parte subjectum**, a Biologia e a Antropologia.

A melhor de todas as subordinações é, sem dúvida, a terceira, aquela que marca a de uma ciência a outra pela matéria.

A Antropologia está subordinada de certo modo a Biologia, como a Ética também está de certo modo a Antropologia. O afirmar a subordinação não implica afirmá-la total, mas apenas sob alguns aspectos.

47

### **Regras das proposições**

Toda proposição é equivalente a si mesma.

Uma proposição e a sua negação não podem ser ambas verdadeiras ("S é P", e "S não é P", ambas não podem ser verdadeiras).

De uma proposição e da sua negação, se uma for verdadeira, a outra será falsa, se em matéria necessária; se em matéria contingente ambas podem ser verdadeiras, se não se referirem ao mesmo, sob o mesmo aspecto, e simultaneamente.

Uma proposição e a sua negação podem ser ambas falsas, se a matéria não for necessária. Negar a negação de uma proposição equivale a afirmá-la.

De uma proposição, em matéria necessária, a sua afirmação a sua negação, uma apenas é verdadeira.

Uma conjunção implica cada um de seus argumentos (predicados). Numa proposição conjuntiva, a ordem dos argumentos (predicados) é indiferente.

Numa proposição disjuntiva, a ordem dos argumentos (predicados) é indiferente.

Numa proposição equivalente (uma definição) a ordem dos argumentos (predicados) é indiferente.

Numa proposição de incompatibilidade a ordem dos argumentos (predicados) é indiferente.

A negação de uma conjunção, é equivalente à disjunção das negações de seus argumentos (predicados).

A negação de uma disjunção é equivalente à conjunção das

negações de seus argumentos (predicados).

A negação de uma implicação é equivalente à conjunção de seu antecedente, e da negação de seu conseqüente.

A negação de uma implicação equivale à conjunção de três implicações, nas quais um de seus argumentos ao menos é negado.

Para negarem-se os argumentos de uma implicação, sem destruir sua validade, basta inverter a ordem. Esta é também a regra das proposições condicionais.

As negações de duas proposições equivalentes são também equivalentes.

Uma equivalência equivale a conjunção das implicações de seus argumentos na ordem direta, e na ordem inversa.

Na implicação, a reversão nem sempre é verdadeira, pois de "**a** implica **b**" não é necessariamente verdadeiro que "**b** implique a **a**"

Quando uma implicação implica uma proposição, a conjunção dos argumentos da primeira implicação implica o último conseqüente.

Quando uma implicação é implicada por uma proposição, seu conseqüente é implicado pela conjunção desta proposição, a de seu antecedente. Ou, para introduzir no antecedente de uma implicação, um antecedente que implique esta implicação, é preciso acrescentá-lo por conjunção.

Numa implicação cujo antecedente é uma conjunção, podem-se extrair um dos argumentos (fatores) desta conjunção, ao tornar o antecedente de uma implicação subordinado, que tem por conseqüente, o conseqüente de uma implicação primitiva.

Quando uma proposição implica uma implicação, pode-se mudar os dois antecedentes. Se uma proposição implica uma segunda, que por sua vez implica uma terceira, a primeira implica, igualmente, a terceira.

Se uma proposição implica uma segunda, que, por sua vez implica

uma terceira, cada uma das duas primeiras implica que a outra implique a terceira.

Se uma implicação é verdadeira, pode-se acrescentar ao antecedente, qualquer fato que seja.

Se uma implicação é verdadeira, pode-se substituir no conseqüente qualquer disjunção que o contenha como argumento.

Não se muda o valor de uma implicação se se substitui no conseqüente a conjunção do antecedente e desse conseqüente.

Não se muda o valor de uma implicação se se substitui no antecedente da conjunção o antecedente e o conseqüente.

Toda proposição, que implica a sua própria negação, é falsa, e reciprocamente, toda proposição falsa implica a sua própria negação.

Toda proposição, que implica uma proposição, e a negação desta mesma proposição, é falsa; reciprocamente, toda proposição falsa, não importa qual proposição, implica a sua negação.

## 48

A Dialética Concreta , como arte de esclarecer por meio das idéias, deve pô-las em oposição umas em relação as outras, dividindo-as em tese e antítese, como procede na parte que é chamada Elêntica onde se examinam as regras da arte de argumentar em favor da tese e da antítese; isto é, de reunir os argumentos a favor de uma ou de outra posição. E finalmente tendo a demonstrar, apoditicamente, a posição postulada.

Deste modo, divide-se a Dialética em três grandes regiões: a Elêntica, que é a parte em que se examinam as idéias em oposição, tese e antítese; a Apologética, na qual se argumenta em favor ou da tese ou da antítese; e, finalmente, a Apodítica, que é a parte na qual se demonstra com rigor lógico e segundo as regras da demonstração, a posição preferida, que será, nesse caso, ou a tese ou a antítese. Estas regiões da Dialética Concreta tem, por sua vez, sub-regiões subordinadas, as quais passaremos a examinar.

Na Elêntica, surge-nos a problemática, os problemas vão delineando-se, pois é na colocação das idéias opostas que eles vão surgir, portanto também as possíveis soluções, e as exigíveis. Entre a Elêntica e a Apologética, funciona a Aporética, que é a parte que se dedica às aporias, às dificuldades teoréticas, que vão surgir no argumentar-se em favor da tese, ou da antítese.

Tanto a Problemática como a Aporética possuem regras próprias, obedecem a uma disciplinação para poderem trabalhar com segurança. Entre a Apologética e a Apodítica surge a Agonística, porque, quando se argumenta em favor da tese ou da antítese, realiza-se um controversia. Está-se ante uma verdadeira agonia, ante dois ângulos que se opõem, ante dois antagonistas, que debatem posições opostas. Faz parte ainda da Dialética, a Axiomática, que é a parte que examina as verdades **per se notas**, axiomas obtidos através de demonstrações, que servem para dar rigor aos argumentos apologéticos e também as demonstrações apodíticas, de maneira que a Axiomática facilita, desde início, a Elêntica. Na parte da Problemática, os problemas que colidem, frontal e intrinsecamente, com os axiomas, passam a ser problemas sem significação e, portanto, são postos de lado. De maneira que a Axiomática é matéria que tem de acompanhar a Dialética, para que possa esta produzir os seus bons resultados.

A Dialética Concreta tem de trabalhar com segurança dentro do campo do pensamento filosófico, a fim de evitar os problemas, que surgiram das questões mal colocadas, geradoras de situações aporéticas, cujas aporias desaparecem a proporção que as questões se tornam bem colocadas, e não ofendam aos princípios axiomáticas.

Deste modo se verifica que a Dialética Concreta necessita funcionar, não só com a Lógica, como também com a Ontologia e a Matese, como também inclui todas as disciplinas, porque, no exame de qualquer tema em particular, ela se verá necessitada de lançar mão daquilo que é matéria

definitivamente estabelecida nessas disciplinas, para facilitar as operações dialéticas.

A Aporética, por exemplo, que é a parte da Dialética, que se dedica ao estudo das aporias, das dificuldades teóricas permite colocarmo-nos numa posição axiológica em relação aos diversos complexos filosóficos. Assim podemos julgar do valor de um complexo filosófico, segundo a sua aporética, segundo o grau de aporeticidade que ele pode oferecer, que a torna, conseqüentemente, inferior, criteriologicamente, aos complexos de menor aporeticidade, desde que trate, naturalmente, do mesmo tema. Assim o dualismo é aporeticamente inferior ao monismo, porque oferece muito mais aporias do que este.

Tomemos a sentença "nada há". Temos, aqui, a negação de toda e qualquer positividade. Por essa sentença, que neste caso seria um juízo, porque a mente assente, dá a sentença de não haver nada, recusa o haver de qualquer coisa,

Aporeticamente, tal proposição implica as aporias que decorrem da posição nihilista, incapaz de solucionar qualquer problema, por falta de qualquer consistência na sua argumentação.

O juízo, por exemplo, "há um só ser", é um juízo que também apresenta aporias inúmeras, porque embora resolva o problema do um, não soluciona o problema do múltiplo, como se vê no parmenidismo, que pode reduzir-se a este juízo: "há um só ser". É possível, portanto, estabelecer uma escalaridade aporética.

O nihilismo, por exemplo, é aporeticamente mais complexo do que o monismo parmenídico. O pensamento filosófico que tem contra si os fatos da experiência e, ademais, funda-se em argumentos lógicos falhos, e ontológicos temerários, é aporeticamente desprezível ante uma concepção, que tem a seu favor, não só a experiência, mas também a fundamentação lógica, e ainda se estriba em argumentos ontológicos.

Na Elentica, ao colocarem-se em oposição a tese e a antítese, estabelecem-se os diversos juízos em oposição. Assim, a tese "**S é P**" corresponde a antítese "**S não é P**"

A tese ao estabelecer "**S é sempre P**" a antítese poderá ser "**S nem sempre é P**". Se a tese afirma: "**S é possivelmente P**", a antítese vai afirmar: "**S não é possivelmente P**". Se a tese afirma: "**S é necessariamente P**", a antítese afirma "**É impossível S ser P**". Se a tese diz: "**Se S é, P é**", a antítese vai dizer: "**Se S é, P não é**".

Se a tese diz: "**É impossível que S seja P**", a antítese: "**É possível que S seja P**".

De maneira que, na Elentica, colocam-se, não só este juízo, que constitui a tese, e o juízo que constitui a antítese, mas, também, fazendo-se todas as inversões, todas as ilações que forem possíveis, e também os juízos subalternados e subordinados, que possam haver para colocar-se numa coluna tudo que argumenta em favor da tese, e de outro lado tudo que postula em favor da antítese.

As regras das proposições categóricas e das modais distinguem as divisões que se podem fazer na Eléntica, inclusive das proposições prováveis, por exemplo: "**É provável que S seja P**"; de outro lado "**é improvável que S seja P**". "**É possível que S seja P**", de outro lado, "**É possível que S seja P**" se "**S for P**", etc. É impossível que **S seja P** se **S for P**, etc. Portanto, em duas colunas, podemos colocar todas as postulações correspondentes a cada uma, as conversões possíveis de tais juízos, segundo as regras da conversão e da ilação, etc.

Temos afirmado várias vezes que, na Filosofia, não há questões insolúveis, mas apenas questões mal colocadas.

As questões insolúveis são as que nos colocam em situação aporética insolúvel, que decorrem da questão mal colocada.

Partamos da aceitação de que a mente humana é capaz de solucionar

proporcionadamente à sua estrutura, os problemas que a ela se colocam.

Nós não podemos exigir da mente humana, contudo, que ela solucione problemas que ultrapassem as suas possibilidades. Quando falamos em questões solúveis, referimo-nos naturalmente àquelas que são proporcionadas a nossa mente.

E dizemos mais: a mente humana é suficientemente apta para solucionar todas as questões filosóficas, desde que estas não pretendam ultrapassar os nossos meios cognoscitivos.

Assim, uma questão insolúvel para nós seria a seguinte: muitos materialistas dizem: não cremos na existência de Deus, porque nunca o vimos, nunca o captamos pelos nossos sentidos. A não ser que nô-lo mostrem, os que crêem em Deus, de modo que possamos vê-lo, possamos tocá-lo, nós não podemos acreditar em sua existência.

Ora, esta questão tornar-se-ia insolúvel, porque, de modo algum a divindade poderia tornar-se objeto, estímulo aos nossos sentidos. Nunca seria, portanto, captável por meio da intuição sensível. Por este lado, é insolúvel o problema. Mas a questão é mal colocada, e por que?

Porque Deus, o Ser Supremo, não sendo corpóreo, não se apresentando fenomenicamente, não pode ser objeto de uma intuição sensível. Portanto, exigir uma solução nesse caminho é exigir o impossível. A questão torna-se insolúvel, porque está mal colocada.

Outra questão, proposta por alguns filósofos materialistas e de certo renome, consiste no seguinte: sendo a imaginação a produtora de nossa inteligência, como se podem explicar as divergências verificadas na nossa mente?

A questão está mal colocada desde início, porque parte do postulado falso de que a nossa inteligência seja produto direto da imaginação, porque quando dizem que nossa inteligência é um produto de nossa imaginação, retificada pelo nosso entendimento, pela nossa experiência, ela já não seria

mais um produto apenas de nossa imaginação, mas sim, também, da nossa experiência e do nosso entendimento, e a nossa inteligência seria também produto de si mesma. Ora, tudo isso revela que essas questões são insolúveis, porque elas estão mal colocadas.

Quando alguns filósofos na baixa Idade Média, filósofos sem a menor expressão, mas lembrados para serem esgrimidos contra a escolástica, colocavam o seguinte problema: "quantos anjos podem caber na cabeça de uma agulha?" este problema, que nunca poderia ser colocado por um filósofo de valor, era um problema mal colocado, porque sendo os anjos seres espirituais, não tem eles dimensões físicas, dimensões corpóreas, por não serem corpóreos. É inútil discutir sobre a sua quantidade, desde o momento que a questão de antemão já está mal colocada.

O que se deve fazer na Filosofia? O que aconselha a **Matese** é verificar se a questão não está mal colocada. E ela o está quando colide com algum axioma, quando, ante as regiões e sub-regiões da Dialética, entram em colisão com as regras fundamentais. São as que padecem de deficiência ontológica, porque ofendem um princípio ontológico, ou um princípio matético. Estas questões são, de antemão, mal colocadas, e são facilmente captáveis, e podem ser desde logo postas de lado.

Quando passamos os olhos pelos catálogos de problemática, porque quase todas as universidades européias costumam publicá-los sobre matéria filosófica, como problemas de Lógica, problemas de Metafísica, etc., verificamos desde logo que a quase totalidade é composta de questões mal colocadas, sem sentido. São questões que ofendem algum princípio axiomático, que não resistem a uma análise que se possa fazer dentro das regras da **Dialética Concreta** . Em suma, vamos verificar que as grandes e realmente as verdadeiras questões são aquelas que não ofendem nenhum dos princípios, tanto matéticos como ontológicos, nenhum dos princípios fundamentais das diversas disciplinas.

Quando dizemos que as questões insolúveis são precisamente as questões mal colocadas, queremos nos referir as nossas possibilidades. Assim se alguém disser: Pode um ser humano captar na sua intimidade absoluta o Ser Supremo e ter a visão frontal, direta dele, pelos meios que dispomos? Esta questão está bem colocada, porque não está ofendendo nenhum princípio, embora possamos responder que não é possível esta visão intimíssima, de maneira que muitas questões são facilmente solucionáveis, desde que observemos os princípios estabelecidos na axiomática dialética. Alguns princípios axiomáticos, que podem ser dados em face da matéria examinada até aqui, servem de regras de precaução aos nossos trabalhos intelectuais.

Antes de estudar a realidade de uma coisa é mister examinar a sua possibilidade, se a coisa é possível. O verdadeiro espírito científico é aquele que examina, com prioridade, a possibilidade de uma coisa, para, depois, estudá-la na sua existencialidade, na sua onticidade. Antes de colocar os diversos problemas de uma matéria, é mister colocar com exatidão a natureza da matéria. Muitos opõem-se à realidade de uma, fundando-se em preconceitos sobre a sua possibilidade ou a sua conveniência. É mister a máxima cautela nesse ponto.

Nenhuma ciência prova o seu objeto, por seus próprios princípios, mas vai prová-lo pelos princípios de outra ciência, que lhe seja subordinante.

Deste modo se vê que a Dialética tem necessidade de trabalhar com todas as ciências, porque, sem elas, é impossível resolver os problemas que vão surgindo, já que ela necessita buscar os princípios que nem sempre estão na ciência em exame, mas na ciência subordinante. Uma cautela também que se deve tomar de antemão é a seguinte: a coerência lógica não é garantia suficiente de verdade ontológica e ôntica de qualquer coisa, porque a coerência lógica decorre dos **logoi**, segundo a nossa esquemática os construa, os **logoi** da nossa esquemática. Contudo, a lei de coerência, que os regula, é uma lei ontológica. Se verdadeiros, verdadeiras serão as conseqüências, mas, como

condicionadas, é mister que esta condição seja verdadeira, para que sejam verdadeiros.

A lei subordinante subordina a lei subordinada naquela incluída, e não o contrário. Assim, uma lei lógica tem de submeter-se a esta submeter-se à lei matética, e nenhuma pode contradizer a outra.

A lei subordinada não pode contradizer a lei subordinante. Toda vez que houver uma contradição, ela é falsa. É o que veremos melhor no futuro.

## 49

### Termo - Postulados Matéticos

**Termo**, ontologicamente considerado, é o começo ou fim, **terminus**, de alguma coisa; onde ela começa a ser, termo **a quo**, onde ela principia a ser, ou termo **ad quem**, onde termina. Mateticamente, como vimos, é o índice de uma determinabilidade, porque o termo refere-se a algo, que uma mente pode determinar, embora mentalmente, apenas mentalmente. O nada, por exemplo, não é de **per si** determinado, mas pode ser determinado e transformar-se num termo matético por uma mente que pode dele partir como um princípio, princípio de nada.

Deste modo o termo mateticamente considerado, como vimos, pode indicar o ser, pode indicar o nada, em todos os modos de considerar o nada. E desta maneira o testemunho indiciante de uma determinabilidade, de uma possibilidade pensável. A **Matese**, como vimos, é a ciência dos princípios (**arkhai**) e também dos **logoi arkhai**, pois **logos** é tomado no sentido de lei, de princípio, de eidos, **razão**, e em alguns casos, também de **relação**. Esses princípios (**arkhai**) são os **logoi eternos**, que regem de todo sempre tudo quanto pode ser. São conseqüentemente, simultâneos, e co-principais; todos são princípios, que se dão desde todo sempre.

O termo pode ser positivo, indicar uma posição, ou pode ser privativo. O termo afirmativo e positivo afirma presença, ou afirma a ausência de alguma coisa.

O contraditório afirma a privação total de que o outro termo contraditado afirma a posse, e também a privação negativa, a que meramente recusa a positividade. Assim chegamos a estes princípios: o que afirma, afirma o que afirma; o que nega, nega o que nega; o que afirma inclui o que inclui; o que nega, exclui o que exclui, assim o que é **cluso**, (do verbo **claudere**), é o que está dentro do termo, que está intrinsecamente no termo. E o que é excluído é o que está fora do termo.

A afirmação é princípio da afirmação; a negação é princípio da negação; conseqüentemente, o positivo é princípio do positivo; o negativo é princípio do negativo. Podemos entender o **ontos**, que é o ser enquanto ser, e o **Meon**, que é o não-ser enquanto não-ser.

O ser, enquanto ser, é o objeto da Ontologia; o não ser, enquanto não-ser, é objeto da Meontologia, e vimos mais que a unidade é **clusa** em si mesma, que ser é positividade, é presença, adsência; conseqüentemente, o que está incluso no termo é a sua razão.

Todo termo tem uma razão, ou refere-se ou aponta para alguma razão. Ora, o logos, como vimos, **ex vi**, nos permite que retiremos tudo o que nele está incluído, pois o que nele está incluído faz parte da sua unidade.

Não há necessidade de remontarmos a matéria já tratada no início, em outros trabalhos, anteriores a estes, mas vamos apenas dar em sentenças o que sintetiza em grande parte o que foi estudado. Daqui por diante, vamos empregar o termo ser no sentido da positividade, da presença, no sentido **da adsência**, é o termo **nada**, no sentido da adsência, no da privação, no da não-positividade.

O que é não é absolutamente o que não é, porque é o que é. Esta sentença poderia fundar o princípio de identidade também, e no fundo, ela revela esse princípio, porque o que é não é o que absolutamente não é, porque é o que é. Se é o que indica o que aponta, e testemunha uma presença, não pode consistir no que absolutamente não aponte esta presença, porque aponta

esta presença.

### **Alguns postulados matéticos**

O que é unidade, é clusa, porque inclui o que inclui.

O que é unidade é, em si, indivisamente tomada, mas distinta dos outros.

O outro, que não é outro que outro não é outro. O que é igual a nada é nada. O que em algo se distingue de outro é outro que este. Se alguma coisa é outra que outra, ela constitui uma unidade, porque tudo quanto é ser tem uma unidade, como toda unidade implica, necessariamente, ser; o não-ser não é unidade, nem tem unidade.

É distinto o que é ou pode ser considerado sob um aspecto outro, em grau ou não, que outro, que é outro que aquele.

O **ipsum (autos)** que é ele mesmo, não é outro para si, e o **alter** é outro para outro, e por isso é outro, e servem, também, ambos, de ponto de partida para a **Dialética Concreta**.

O que pode existir sempre, sempre existe, porque se tem a potência de existir sempre, é porque sempre existiu. Consequentemente, esse ser é eterno e, portanto, não tem princípio nem fim, porque tem simultaneamente todo ser.

O que é acidentalmente verdadeiro não é necessário.

De uma falsidade do contingente não se segue uma falsidade impossível.

O que pode ser e ainda não é, também pode não vir a ser; este é o princípio da contingência.

Universal é algo em que podem estar muitos indivíduos, que pode ser predicado de muitos indivíduos; ou seja, um **em** muitos e **de** muitos. O universal pode ser tomado **in essendo**, também chamado **universal metafísico**, ou **in praedicando**, chamado **universal lógico**. Um **em muitos** é universal metafísico, **um de muitos** é o universal lógico. Portanto, o universal, quando

se diz que é um em muitos e de muitos, afirma-se que ele é metafísica e logicamente considerado.

O comum e o universal só podem existir nos indivíduos. Existir é o ser quando está no pleno exercício de sua efetividade, está na sua efficientização. O universal, dito de muitos, que é o universal lógico, não pode ser uma substância de si existente. É o esquema de uma mente que predica; por isso é lógico.

Onde há algo comum a muitos, é mister haver algo distinto. Se assim não fosse, os muitos se identificariam de tal modo que seriam um só, deixando portanto, de serem muitos. Se são muitos, é mister que haja, portanto, algo que os distinga.

Uma coisa tem o ser do mesmo modo que tem a unidade. Todo ser, enquanto pode, repele a sua divisão, para afastar-se do não-ser; afirma-se contra o não ser.

Se uma forma ou idéia existisse por si mesma, teria de ter toda perfeição de sua forma. Assim, a brancura, seria perfeitamente, de modo absoluto, a brancura.

De modo algum o conteúdo pode ser mais no mesmo **signo** que o continente; assim, de modo algum, o acidente pode superar a substância, o existente superar o essente, o atributo superar o sujeito. A lei é: "o dependente jamais supera, sob o **logos** do qual depende, ao do qual é dependente".

O que é, se é, ou é por si, ou é por outro, ou é pelo nada. O que é por si é o ser **a se**; o que é por outro é o ser **ab alio**. Pelo nada, nada, porque nada é princípio de nada.

O ser ainda pode ser dividido em **possível** e **impossível**.

O ser possível pode ser **simplesmente possível**: o que pode ser, e também pode não vir-a-ser, e o ser **possível secundum quid**, em que temos o prometeico, e o **epimeteico**, porque a idéia de possível é sempre o que pode ser **simpliciter** (simplesmente) e o que pode ser e também pode não ser, que seria

o perfeito ser possível, mas o **secundum quid** não é aquele que apenas pode ser, pois quando se torna epimeteico, torna-se relativamente impossível de ser.

O impossível também pode ser tomado **simpliciter**, de modo absoluto, que é o que de modo algum pode ser, e **impossível secundum quid**, o que não pode ser, dadas estas ou aquelas circunstâncias. Conseqüentemente, o ser **possível**, que ainda não é, para ser, exige uma causa que o ponha em causa, dependendo o seu ser do influxo de ser de suas causas. Então vimos quanto a tectônica, é **simpliciter**, é ele mesmo, e sempre. O ser **simpliciter secundum quid** é aquele que tem a estrutura hilética e eidética; é de certo modo um composto. **Simpliciter simples** é **Hen (henos)**, o segundo é **holos**, ou então, as diversas outras di visões, que podemos dar à unidade (**plethos**), etc..

A estrutura hilética nos é apresentada pela presença do ser, pela positividade do ser na sua parte puramente potencial que se atualiza, e a eidética nos é dada pelo **logos** de proporcionalidade, que pode ser substancial, como é a forma substancial para Aristóteles, ou qualitativa, como é a forma qualitativa; e, também, em alguns casos, um princípio de ação tônica, que é o caso da tensão, que passará a ser tema da parte analítica.

O ser opera, enquanto está em ato, pelo e no que está em ato.

Se todos os seres são contingentes, poderiam não ser e não teriam em si mesmos a sua razão do ser. Neste caso, o todo não teria uma razão de ser, e o todo, portanto, não seria. Mas o todo é. Não poderia ser retirado de si a sua razão de ser, porque, então, a teria, e seria necessário, nem poderia ter recebido do nada, porque o nada nada pode; teria recebido de outro, e este outro seria o necessário.

Não é porque há seres contingentes que há o ser necessário porque o contingente não dá a razão da necessidade, mas podemos alcançar o ser necessário, porque há os contingentes, e estes não teriam razão de ser se aquele não fosse.

Este é o único caminho que se pode seguir, partindo do contingente para alcançar o necessário, sem dar a razão de necessário ao contingente. Este é, assim, um sinal que aponta àquele. É o caminho da semiótica aplicado à sintaxe.

O ser, por participação, é um ser **ab alio**, o ser que tem **abalidadade**, o ser que vai compor o **contexto beta**, o que não tem a razão de seu ser em si mesmo, mas que é dependente realmente de outro para ser. O ser que é, que tem, recebe-o, normalmente, de outro. O ser, por participação, não é parte do Ser Supremo, mas dele recebe o ser. O participante recebe separadamente e particularmente o que, no participado, é universal e simples.

O que tem existência pode participar de algo, mas a própria existência não pode participar de nada, pois o que participa é o que é apenas potencial, e a existência não é potencial, é efetiva, é em ato. O Ser Supremo e o ser criatural não são primamente diversos, totalmente, na conceituação, mas o são primamente na realidade.

Notemos esta passagem de Santo Tomás na "Summa contra Gentes", livro 51, capítulo 43: "e como consequência, por ser a matéria prima infinita em sua potencialidade, é mister concluir que Deus, ato puro, é infinito em sua atualidade". Aqueles que dizem que a nossa concepção do Meon não se inclui no tomismo bem considerado, tem esta passagem importante que corrobora, por parte de Santo Tomás, a nossa posição. Ele vai concluir da infinita potencialidade da matéria prima, a infinitude da atualidade do Ser Supremo, pois ele afirma que tem de corresponder à infinita atualidade de Deus, que é ato puro, uma infinitude de potencialidade, consequentemente, a potencialidade objetiva, e não subjetiva. E simplesmente esta potencialidade, tomada na sua infinitude, é o que chamamos o Meon, e era, também, o que chamava Pitágoras e Platão, se bem compreendidos.

Outra passagem de Tomás de Aquino também na "Sunma contra Gentes", é importante: "as coisas não se distinguem entre si pelo que tem de

ser, pois nisto convém todas, mas por diferenças acrescentadas". Esta passagem merece atenção, porque de certo modo, as coisas se univocam entre si, embora este ser não seja unívoco, mas univocam-se entre si porque nisto convém todas que são. O que vai distinguir umas de outras são as diferenças acrescentadas ao ser.

É muito importante esta passagem, porque ela nos mostra que, em grande parte, o abismo que tomistas e escotistas traçam entre Scot e Tomás de Aquino é perfeitamente solucionável, se o problema for bem colocado. Veremos, na parte concreta, que entre a univocidade e a analogia não há o problema criado, produto de má colocação da questão, porque Tomás de Aquino e Scot perfeitamente se entenderiam neste ponto se eles se encontrassem.

"O que se predica univocamente de muitos não pode ser mais do que gênero, espécie, diferença, acidente ou propriedade; e, também, a individualidade. O indivíduo pode ser predicado de muitos na sua parte individual". Esta é um ponto importante, porque este antepredicamento é afastado da Lógica porque esta trabalha com as segundas intenções, e o indivíduo pertence à primeira intenção. Mas trabalha-se com o indivíduo na Dialética, e oportunamente veremos que precisamente, nós, univocamente, podemos predicar a individualidade, sem que os indivíduos sejam unívocos, mas são unívocos em serem indivíduos e não na totalidade da sua individualidade.

O que se predica univocamente de muitos é mais simples que eles; pelo menos conceitualmente. O que se predica univocamente de muitos, convém a cada um deles por participação: a espécie participa do gênero, o indivíduo participa da espécie. O que se afirma de muitos, em ordem de prioridade e posteridade, não se predica univocamente. O anterior inclui-se na definição do posterior; a substância, por exemplo, inclui-se, na definição de acidente, enquanto é ser.

Se ser se dissesse univocamente da substância e do acidente, a substância entraria na definição do ser, enquanto se predica da substância, o que é absolutamente impossível.

O que se predica de Deus, predica-se essencialmente, porque expressa a própria essência; dos outros seres predica-se por participação: Sócrates não é humanidade. É esta a razão porque não se predica univocamente de Deus e das criaturas. Se o ente fosse gênero seria necessário encontrar nele uma diferença que lhe determinasse a uma espécie. Não há, porém, diferença que participe do gênero, de tal maneira, que esteja contido no constitutivo da diferença, porque, deste modo, o gênero entraria duas vezes na definição de espécie; ao contrário, de ser distinta do que se concebe como constitutivo do gênero.

Mais nada pode haver que esteja fora do que se concebe por ente, se este forma parte do constitutivo daqueles de quem se predica.

Em conseqüência, é impossível que ente seja coartado por alguma diferença; deve-se, portanto, concluir que o ente não é gênero. No que se segue, necessariamente, que "Deus não está em gênero algum". Esta passagem é de Santo Tomas, da "Summa contra Gentiles", L. 1, cap.25.

Afirmar o conseqüente de uma equivalência, equívale a afirmar esta equivalência, e que o antecedente dela é verdadeiro e, reciprocamente.

Não unidade equívale a nada.

A multiplicado por zero é igual a zero, quer dizer, a unidade, tomada nenhuma vez, é igual a nada.

A unidade considerada em si mesma apenas é igual a si mesma. **A** dividido por **A**, é igual a um. A unidade, tomada total e absolutamente em si mesma, **divisa ab aliud et indivisa in se**, é, ilimitadamente ela mesma. Assim **A** sobre zero (dividido por zero) é igual ao infinito; ou seja, a unidade, tomada **indivisa in re** é, total e absolutamente, ela mesma.

Do nada, nada se extrai.

Zero dividido por **A** é igual a zero. Do nada, nada se extrai. Zero menos zero é igual a zero; o nada diminuído de nada, é nada. Ou seja: do nada, nada se tira.

Estamos combinando, aqui, axiomas da Matemática com axiomas da Filosofia, para mostrarmos como se pode fazer a junção daquela com esta.

**A** dividido por **A** é igual a **1**, ou seja, o mesmo, tomado por si mesmo, é a unidade. O nada, enquanto tomado por si mesmo, como nada, aponta a unidade.

Zero dividido por zero é igual a **1**. Esta unidade não é algo que há no nada, mas aponta que o nada, tomado nenhuma vez, nada dividido por nenhuma vez, diviso **in se**, aponta uma afirmação, que ; o não-nada. É a afirmação que recusa o nada, é a unidade; a unidade é a primeira afirmação, e a primeira afirmação é a unidade.

Tomar-se o nada nenhuma vez é afirmar a unidade; a unidade, determinadamente considerada, é igual ao nada tomado nenhuma vez,  $1 = 0/0$ , que é a mesma operação anterior, que vem comprovar o que afirmamos. Negação da negação é afirmação.

## 50

### Classes e algumas leis matéticas

A classe é tomada genericamente, enquanto que o conceito é tomado especificamente. O conceito deve incluir mais precisão e deve referir-se, quanto mais preciso for, a parte essencial. A classe pode ser fundada apenas e meramente na acidência.

A classe, enquanto tal, é contida em si mesma, porque ela forma uma unidade.

A classe de singulares de notas nulas é nula, zero.

A classe, enquanto tal, idêntica a classe nula, é nula.

A classe, que não tem nenhuma nota, não se inclui em nenhuma classe, e é, portanto, nula, porque toda classe tem que ter uma nota, que é o

**logos analogante** dos elementos que ela inclui.

O que é não não-**A**, é **A**, enquanto **A** é **A**.

O que é não é o que não é, porque é o que é.

O que em **A** é não-**A**, não é **A** enquanto **A** é **A**.

O não-**A**, notado em **A**, não é constitutivo da conotação, da compreensão de **A**, enquanto **A** é considerado **A**.

A presença não-**A** em **A** não contradiz **A**, por não ser constitutiva da conotação, da compreensão de **A**, enquanto **A**. A presença de outro ante outro, não é contradição de outro, só há contradição quando a oposição é entre **ens et non ens**, quando há a simultânea afirmação da posse e da privação, sob o mesmo aspecto e simultaneamente.

**A** é, afirma **A**, enquanto **A**.

Não ou **A** ou **B**, equivale a negar a alternativa, nem **A** nem **B**. "A não-é" recusa qualquer positividade a **A**, indefinidamente, não definidamente, porque "A não-é" é apenas tomado no sentido de ser; "A não-é", então, recusa qualquer positividade a **A**.

Mas se for tomado "A não-é" qualquer determinado predicado, ainda poderia haver uma dúvida.

"**A** é, e **A** não é", afirma positividade à negatividade. Este juízo revela a recusa simultânea da positividade de **A**; ou seja, que **A** possui positividade e é simultaneamente privado de positividade.

Contudo, quando se diz uma coisa é **P** e não é **P**, é permissível estabelecerem-se, pela **Dialética Concreta**, algumas distinções: 1º) que "**S** é **P**" não o é em toda a sua plenitude; ou 2º) que "**S** é **P**" não é univocamente, mas analogamente; 3º) que "**S** é **P**" equivocadamente, por isso não é **P** univocamente; e 4º) que **S** não é apenas **P**, porque também é não-**P**; contudo, exclui-se que **S** seja **P** e enquanto é **P** seja, sob o mesmo aspecto e simultaneamente, não-**P** porque sendo o que é não pode ser o que não é, porque é o que é.

O juízo "**A** nem é **A** nem é não-**A**", diz-se que se recusa a **A** ser **A** e

também se recusa não ser **A**. Então pode-se entender assim: 1º) que **A** não é univocamente **A**, nem é totalmente privação de **A**. Assim **A** pode ser analogamente **A**, não sendo, pois, plenamente **A**; nem é absolutamente não **A**, porque, analogamente, é **A**. - 2º) que **A** não é **A**, porque equivocadamente **A** nem não é absolutamente não-**A**, porque é equivocadamente **A**; - 3º) que é **A** em grau menor, por isso não é **A** plenamente, nem é não **A**, porque embora não sendo **A** plenamente, é **A** em um grau menor; ou finalmente, 4º) que **A**, embora participe de uma nota de **A** não é **A**, e porque participa de uma nota de **A** não é totalmente não-**A**, logo nem é **A**, nem é não-**A**. Só nestes quatro casos é que se pode admitir tal juízo na Dialética Concreta.

A negativa de um produto é a soma das negativas dos seus termos.

Os singulares são classificados pelo que os assemelha na classe que corresponde a semelhança notada. A classe é constituída das notas comuns aos singulares. O que pertence a uma classe, que é alguma coisa, é alguma coisa. Consequentemente, tomada **in indivisibile** **A** é **A** ou é não-**A**.

Uma classe nula não é contida em coisa alguma.

O que é comum à classe **A** é comum à classe alguma coisa é **A**.

Não **A** não é necessariamente **nihilum**, mas apenas se diz que, indeterminadamente, não é **A**; que pode ser outro que **A**. Ou é ou é **nihilum** esta coisa que é ou é **A** ou é **nihilum**, quer dizer que é então **A**, porque se afirma a sua positividade e, consequentemente, recusa-se a sua total negação.

Se **A** é contido em **B**, e **B** é contido em **C**, **A** é contido em **C**.

Se **A** se relaciona com **B**, relaciona-se segundo um **logos** analogante, que é o fundamento da relação.

Se **A** se analoga com **B**, analogase segundo um **logos** analogante, fundamento da analogia. Se **A** é implicado, contido, subalternado, subordinado a **B**, será, fatalmente, segundo um **logos** de implicância que também, de certo modo será um **logos** analogante. Na verdade, todas as coisas se analogam, todas as coisas tem um **logos** analogante próximo ou remoto que as analoga, de

maneira que as classificações, que o ser humano é capaz de fazer, são sempre segundo um **logos**, sem o qual ele não poderia classificar nada; só poderia determinar indivíduos, só poderia tratar de indivíduos, e os indivíduos não seriam compreendidos nas suas semelhanças com terceiros, se não considerarmos o **logos**, o que vem demonstrar que a doutrina pitagórico-socrático-platônica não deveria ter sido tão descuidada por certos filósofos<sup>1</sup>.

(1)

O produto de um conjunto de termos esta quantitativamente contido em sua soma. A soma é o produto quantitativo da junção dos termos

---

<sup>1</sup> O ter-se desprezado o problema do **logos** analogante é causa de muita confusão na Filosofia, e de muitas controvérsias inúteis e desnecessárias, de muita polêmica, de muitas inteligências sacrificadas para resolver problemas que tinham fácil solução, se não se tivesse deixado levar a Filosofia por certas paixões que perturbam a mente dos filósofos, e geram os ódios e que trazem, depois, gravíssimas conseqüências. Que más conseqüências trouxe para a Filosofia a luta de Aristóteles, por exemplo, para ser um escolarca da Academia, em luta com Espeusipo! Quanto a humanidade perdeu por isso, e quanto poderia ter ganho durante todo o período Escolástico, se os seus filósofos não tivessem sido movido, em grande parte, pelas paixões. Quantas polêmicas são produtos de desejos apenas de prestigiar-se pessoalmente ante outros, algumas, produtos de antipatias pessoais; outras, seguindo interesses políticos e às vezes interesses das seitas que, infelizmente, dividem o cristianismo, que se digladiam, a blasfemarem umas contra as outras, a se denegirem, espetáculo que só serviu para os adversários do Cristianismo poderem argumentar em favor de idéias dissolventes e corruptíveis.

Só desejamos que, na Filosofia, o filósofo que representa o ponto mais alto do homem, dentro do campo do conhecimento e do saber, porque se dedica a universidade, constitua uma estirpe de filósofos completamente libertada das paixões, completamente alheia às simpatias ou antipatias. Homens completamente libertados dos preconceitos, homens, que analisem os temas da Filosofia dentro daquela serenidade tranqüila que deve ter a mente quando assistida pelo entendimento purificado e quando é apoiada sobre uma vontade libertada das paixões e, ainda mais, estimulada por um amor à verdade. É uma pena ver-se, na Escolástica, tanta disputa desnecessária. E isto serviu para os adversários afirmarem que a Escolástica não tem qualquer valor porque se perdeu nas disputas estéreis. Realmente houve disputas estéreis, mas temos de colher o que há de bom no positivo. Este trabalho precisa ser feito, e vamos alimentar a esperança de que o filósofo, um dia, seja o super-homem que Nietzsche imaginou. Um homem feito, como ele dizia: "por esquadro e martelo", escoreito da cabeça aos pés, de mente poderosa, capaz de enfrentar os problemas sem vacilações, e sem deixar que as paixões o amedrontem, e o façam recuar ante a verdades

qualitativamente compensados, componentes de uma unidade, assim  $3 + (-2+5) = 6$ , neste caso,  $-2$  é qualitativamente distinto de  $3$ , quanto ao valor numérico.

Todo conceito accidental é dual, porque além de referir-se ao mesmo, refere-se, necessariamente, a outro.

Dual é o termo que se refere, além de si mesmo, também a outro. Tomado apenas como referente a si mesmo, ele está tomado sem a sua funcionalidade. O termo dual implica um **tertius**, um **logos** de referência, porque se refere segundo uma razão ou várias.

Um termo anula outro quando, sob um mesmo **logos**, um afirma identicamente que o outro recusa; ou seja, um afirma, equipolentemente, o que outro recusa; ou seja, quando um afirma a posse, esta é recusada pelo outro. Neste caso, a posse e a ausência são afirmadas e recusadas simultaneamente, uma anula o outro.

Quando os fatores de uma equação são tomados como negativos o resultado é negativo. Assim, o sinal  $O \times 3$ , quer dizer  $3$  é tomado como nula, nada de três.

Zero não é número. Assim, o número, multiplicado pelo número, dá número, e o número multiplicado por zero, nada; quer dizer, que é tomado nulamente; portanto, é nulo.

A soma de zero a um número positivo não aumenta nem diminui o valor deste.

Todo número seja de que valor for, acrescentado a outro, produz um resultado correspondente à compensação dos valores representados. O zero, enquanto tal, somado ou diminuído, nada soma e nada diminui, como multiplicador, não multiplica por si, apenas nulifica, apenas indica que o número é tomado nulamente: ou seja, é negado totalmente.

Como divisor, nega que a unidade seja tomada divisamente, a unidade ou o que o número represente; assim,  $1/0$  dá um resultado

matematicamente infinito pelas seguintes razões: se a unidade é tomada divisamente por si mesma, afirma apenas a si mesma, se é tomada divisamente de modo nulo (nulamente) é tomada em si mesma infinitamente, sem nenhuma determinação, diminuição, privação, etc. Assim a forma  $1/0$  não é um número infinito, mas a unidade tomada infinitamente.

$A = 0$  equivale a dizer que **A** é nulo, e não apenas não-**A**, porque esse não-**A** é tomado indeterminadamente, tudo quanto não pertence ao **logos** de **A**.

$A = 0$  é apenas zero, é nulo, é nada.

Os **eide** transcendentais de verdadeiro, belo, valor, alguma coisa (**áliquid**), ente, etc., que se estudam na Ontologia, distinguem-se por serem apenas formalmente, não realmente. São formalmente distintos, mas possuem a mesma realidade; estão na mesma realidade, são a mesma coisa, embora não tenham a mesma **qüididade**.

A necessidade, como vimos, pode ser hipotética, segundo o **quid**, ou pode ser **simpliciter**, absolutamente necessária. A primeira é a relativa, e sem a segunda é impossível que o seja; mas a ausência da primeira não implica a impossibilidade da segunda. É impossível que a algo se ligue, necessariamente, **secundum quid** a algo, sem que haja algo antecedente, ontológica e onticamente, para que a conexão necessária se dê. A série connexionada implica a anterioridade ontológica e ôntica de outro, sem o qual a série não teria razão de ser.

Podemos especular, ontologicamente, sobre os conceitos de causa e efeito, e sobre eles inferir diversos juízos, como tivemos oportunidade de mostrar em "**Filosofia Concreta**" ao estudar causa e efeito, onde enumeramos uma série de juízos, todos apoditicamente demonstrados.

A matéria é a mera possibilidade para todas as formas; é a potência enquanto apta a receber formas.

Todo corpo, como **quantum**, é divisível, é potencial; está de certo

modo em potência e as dimensões são meros acidentes. Um movimento e uma realidade. Mesmo que o movimento fosse uma ilusão nossa, a ilusão do movimento provaria a sua realidade, porque seria uma ilusão que se movimentaria. E assim como a consciência, porque prova a si mesma, porque ela é sempre a consciência da consciência, ela prova **per se** a si mesma.

O movimento também se prova **per se**, por que se não existisse, existiria apenas ficcionalmente e o movimento existiria. Portanto, o movimento, necessariamente, existe. Temos de procurar a sua necessidade. O que é movido é necessariamente finito. O movimento, de modo algum, pode ser infinito. O que é movido o é por um princípio de movimento, do qual o movimento principia. O que é movido é o que se desloca no espaço com as suas partes. O que se desloca no espaço, com as suas partes, é corpo. O que é corpo é divisível.

Portanto, o que é móvel é divisível. O que é movido é movido por outro. Prova-se um ser move a si mesmo, é mister que tenha em si o princípio do movimento; tem de ser primordialmente movido por si mesmo, e não por virtude de uma de suas partes, porque, então, não seria totalmente movido por si mesmo, mas apenas por uma de suas partes. Já demonstramos que o que é movido tem partes; é corpo, e é divisível. Se fosse movido primordialmente por si mesmo, paralisada uma de suas partes, paralisar-se-ia o todo, pois, do contrário, se uma parte move, e outra está em repouso, o todo não seria movido por si mesmo primordialmente, mas somente a parte que se move. Nada que entra em repouso, pelo repouso de outro, move a si mesmo, porque, quando o repouso de um ser segue ao repouso de outro, é necessário que o seu movimento siga o movimento de outro, e assim não se moveria a si mesmo. Logo, o ser que se supunha como movido por si mesmo, na realidade, não se moverá a si mesmo. Por conseguinte, o que se move é, necessariamente, movido por outro.

Se o movimento é criado, tem um criador; se é incriado, nunca

principiou; seria, então, sempre eterno. Mas se o primeiro movimento é impresso por um corpo, será ele finito, e não poderia ser ele sempre eterno, porque um corpo não poderia ser sempre eterno, como já demonstramos.

**Análises ontológicas com justificações necessárias.** Vamos dar aqui duas regras importantes. Para realizar uma análise ontológica sobre possibilidades, em primeiro lugar, deve-se colocar as possibilidades lógicas.

Assim, 1º) logicamente, pergunta-se: é possível um ser deixar absolutamente de ser, nadificar-se totalmente? Realmente, não há nenhuma contradição. 2º) Estabelecida a possibilidade lógica, busca-se estabelecer na **Ontologia**, na **Meontologia**, se for o caso, e na **Matese**, a possibilidade ontológica, a meontológica e a matética. No caso do exemplo citado, perguntar-se-ia ontológica, meontológica e mateticamente se é possível um ser deixar absolutamente de ser, nadificar-se, totalmente e absolutamente?

Estamos mostrando como se deve colocar o problema: primeiro, colocá-lo logicamente, depois colocá-lo ontologicamente, a seguir mateticamente e se couber também a sua colocação ôntica ou meôntica, para facilitar a sua solução.

### **Contribuições dos Teólogos Dogmáticos a Dialética Moderna**

Se partirmos da classificação das distinções, como é aceita pela escola tomista, encontraremos 3 classes de distinções, que são as seguintes:

- 1) **distinção real** ou **objetiva**;
- 2) **distinção de razão racionada**, também chamada **distinção virtual** ou **conceitual**;
- 3) **distinção de razão racionante**, que recebe também o nome de **distinção lógica** ou **nominal**.

A primeira distinção, a de objetividade, é de objetividade real; a segunda é apenas uma distinção de aspectos ou de conceitos parciais, dentro da mesma e única objetividade; e a terceira gira exclusivamente em torno de nomes ou de fórmulas, é uma distinção puramente de nomes ou de fórmulas,

não dentro da mesma e única objetividade, mas dentro do mesmo e único conceito ou aspecto dessa objetividade.

Assim temos o seguinte: a primeira é puramente objetiva e completamente independente do sujeito; a segunda é subjetiva, mas tem fundamento no objeto; a terceira; subjetiva, mas apenas subjetiva, sem fundamento algum no objeto, sendo apenas um puro produto do sujeito.

A terceira distinção é uma distinção impropriamente dita, porque essa é puramente nominal, e não traz novas contribuições, novos conhecimentos ao objeto, enquanto que a segunda e a primeira são distinções propriamente ditas, porque subministram conhecimentos novos. A segunda subministra por exemplo novos aspectos, conceitos parciais do mesmo objeto, e a primeira uma objetividade ou realidade nova.

A idéia de distinção indica a carência de identidade, pois onde não há uma identidade deve haver uma distinção. Onde se diz que há coisas distintas, diz-se que não são **idem**.

A distinção foi dividida em distinção real e distinção de razão; real é aquela, como vimos, que é objetiva, de objetividade real, e a distinção de razão aquelas duas subjetivas, e primeira com fundamento no objeto, na coisa **in re**, e a segunda puramente subjetiva, sem fundamento no objeto.

Essas duas chamam-se distinção de razão, enquanto que a primeira se chama distinção real. A distinção real consequentemente, afirma a carência de identidade que se dá por parte da coisa, independentemente do intelecto, enquanto que a distinção de razão afirma haver uma carência de identidade, enquanto sob o conceito que se tem do objeto; por isso ela foi dividida também pelos tomistas em distinção de razão racionante e de razão racionada. A primeira, a racionante, é aquela que se faz sem fundamento na coisa, e temos, como exemplo, a que se faz entre Túlio e Cícero, porque Túlio era o nome de Cícero, e a segunda é a que tem fundamento **in re**, como as distinções que se fazem entre os atributos, por exemplo de Deus.

Por haver essas três classes de distinções, haverá também, como correlativas, três classes de conclusões; conclusões meramente nominais, conclusões conceptuais, e conclusões objetivo-reais. As conclusões nominais são aquelas fundadas em distinção de razão raciocinante, quer dizer sem fundamento **in re**. As conclusões conceptuais são aquelas que são fundadas numa distinção de razão, com fundamento **in re**, e as conclusões objetivo-reais são aquelas que são fundadas nas distinções que se dão objetivamente, se dão realmente. Daí também, se falar em distinção nominal, em distinção conceptual, e distinção real.

Como uma consequência, havendo essas três conclusões, há três classes de raciocínios, que são: raciocínios nominais, raciocínios conceptuais e raciocínios reais, que são assim classificados segundo as suas conclusões sejam nominais, conceptuais, ou reais. Assim também corresponde a essas conclusões três tipos de virtual ou mediato; isto é, que é feito por meio de..., que não está já atualizado, não é imediato, então temos um virtual ou mediato nominal, um virtual ou mediato conceptual, e um virtual ou mediato objetivo-real.

No desenvolvimento do raciocínio, seu progresso, na sua evolução, ele vai apresentar, conseqüentemente, três tipos de evolução: um progresso ou evolução nominal, como por exemplo, o que se tira do juízo "Se é homem" ao juízo "Se é animal racional, porque o progresso que se dá é meramente nominal, é virtual ou mediato nominal; o segundo progresso ou evolução conceitual é aquele que se passa de uma proposição para outra, que é conceptualmente distinta. Assim que, na primeira, vimos, **homem**, conceptualmente, é animal racional.

Esta é a sua definição, mas no segundo caso, de progresso ou evolução conceitual, há uma passagem de uma proposição para outra, conceptualmente distinta, como: "Se é espiritual" para "Se é imortal", porque o progresso não se deu apenas de modo nominal; mas de conceitos, de aspectos

virtualmente distintos uns dos outros, embora depois se demonstre que sejam real e objetivamente idênticos entre si.

E o terceiro progresso ou evolução é objetivo real, que é a passagem de uma proposição a outra, não apenas conceptualmente distinta, mas realmente distinta, como por exemplo, dado "S é um acidente" para "S tem inherência atual em seu sujeito". É progresso como diz Marin Sola, não somente de formas, nem somente de conceitos ou aspectos, mas também, de realidade objetiva, progresso de substância ou de objetividade real. O primeiro progresso, que vimos, o nominal, é um progresso puramente subjetivo porque se fundamenta numa distinção nominal, que é puramente subjetiva; o segundo progresso é também subjetivo, mas já tem um fundamento no objeto, um fundamento **in re**, porque já se funda numa distinção conceptual, e o terceiro é puramente objetivo porque vai fundar-se numa distinção real.

A teologia dogmática moderna por necessitar oferecer nos seus silogismos além da premissa maior, de fé, uma premissa menor, de razão, de sapiência, de ciência, teve conseqüentemente de desenvolver as suas especulações dialéticas, e nós para completarmos e ampliarmos o campo da dialética, não podemos furtar-nos a aproveitar as contribuições oferecidas pelas grandes especulações realizadas. Vamos citar aqui uma passagem de Marin Sola em sua obra "A evolução homogênea do dogma católico" à pagina 139; e uma nota de rodapé, mas muito expressiva para nós, onde ele diz: "o discurso, como todo movimento, supõe sempre um ponto de partida, que são seus enunciados do dado primitivo. Esse discurso pode empregar-se para 4 fins:

A) para averiguar o significado formal dos termos ou palavras de que consta o dado primitivo: Essa é a **hermenêutica e exegese**

B) para explicar ou tornar mais compreensível com analogias ou comparações o significado dos enunciados primitivos e por tratar-se de enunciados sobrenaturais ou supra-sensíveis: essa é a função sapiencial que tem a ciência suprema com respeito aos seus próprios princípios;

C) para defender-nos contra os que a negam: essa é a apologética, função também sapiencial;

D) para deduzir novos enunciados, distintos dos do ponto de partida: isso, e só isso, é o que constitui a ciência enquanto ciência, quer dizer a ciência é fundada nas conclusões, e ela consiste propriamente em deduzir novos enunciados distintos dos do ponto de partida; e ele prossegue: deste quarto caso e do que se fala ao tratar de evolução ou progresso doutrinal; esses novos enunciados podem ser: a) nominalmente distintos dos de ponto de partida; b) conceptual ou virtualmente distintos; c) real ou objetivamente distintos”.

Neste primeiro caso, o discurso é impróprio; nos outros dois, o discurso é próprio. Quando se trata, pois, nesta questão de discurso próprio ou impróprio, não se trata de discurso puramente exegetico, nem apologético, nem sapiencial, mas de discurso científico ou dedutivo de novos enunciados."

Como consequência, fundando-se naquelas três classes de raciocínios, verifica-se que o primeiro, no qual entre a conclusão e o princípio só há distinção nominal, é chamado de raciocínio impróprio; o segundo, no qual há distinção conceitual, e o terceiro no qual há distinção real, são chamados de discursos próprios. Diz-se que o primeiro discurso, que é de distinção nominal, e impróprio, porque embora entre o princípio e a conclusão haja diversidade de nomes ou fórmulas, não há senão um conceito ou uma idéia. Há atos orais diversos, mas apenas um só ato intelectual; por isso é que se diz que não há verdadeiro discurso, porque o discurso requer diversos atos intelectuais, pois tanto o discurso de distinção conceptual como o de distinção real são próprios por haver neles multiplicidade de realidades ou mesmo de conceitos, e por haver, também, variedade de atos intelectuais.

A nossa inteligência para começar a mover-se, **discurrere**, correr daqui para lá, raciocinar, necessita de um ponto de partida, que são aquelas verdades, que são os princípios que obtemos ou pela simples intuição, já

tratada nos livros de Matese, ou pela simples revelação na ordem sobrenatural, como se propõe na Teologia. Este ponto de partida na ordem natural, que é propriamente o objeto da Matese, são os primeiros princípios **per se notas** ou intuitivos. Daí este ponto de partida receber o nome de imediato explícito ou de formal explícito ou, meramente de explícito, e se diz que é explícito porque não há necessidade de nenhum raciocínio para a sua explicação, ele se explicita por si mesmo.

Os princípios, que extraímos destes primeiros princípios, apenas por meio de distinções nominais, vão receber, então, os nomes de imediato implícito ou formal implícito, virtual implícito ou mediato impróprio. Esta divisão se justifica claramente, porque na distinção nominal, o que extraímos de um princípio, que se explicita, é o que está implicitamente dentro dos próprios termos do princípio; por isso ele é imediato implícito ou formal implícito ou, então, virtual impróprio ou mediato impróprio.

Chamam os lógicos modernos de mediato impróprio porque ainda não há uma distinção virtual, mas nominal; chama-se implícito e não explícito porque já intervém alguma explicação das fórmulas de ponto de partida, como nos expõe Marin Sola.

"A esse primeiro grau pertence todo conteúdo no ponto de partida de uma dessas quatro maneiras:

- a) como definição do definido,
- b) como parte essencial no todo,
- c) como particular no universal incondicionado,
- d) como um correlativo em outro,

e comentando essa divisão diz o mesmo autor na obra citada, pag.141: "é evidente que, para passar de um dos extremos para outro, em qualquer desses quatro casos, basta a simples explicação de termos ou raciocínio impróprio, pois cada um dos extremos entra na definição do outro; assim no caso "homem é um animal racional", "animal racional" está implicitamente contido em

"homem" como parte essencial no todo, por exemplo, a animalidade e a racionalidade como partes essenciais do todo humano, também como particular no universal incondicionado, como a subalternação, quando nos referimos ao todo está implicitamente alguns; e finalmente como um correlativo em outro, quando há a mútua correlação, como entre pai e filho, pois a idéia de pai implicitamente inclui a de filho, filho está implícito em pai, como pai esta implícito em filho."

O segundo grau da escala vai ser constituído por fórmulas novas que saem das fórmulas primitivas do ponto de partida, mas que já vão se distinguir delas, não somente com distinção nominal, mas com distinção conceptual, como já vimos; então vai receber os nomes de:

- a) virtual implícito ou mediato implícito,
- b) virtual idêntico real.

Comentando essa parte diz Marin Sola à mesma página: “chama-se virtual ou mediato propriamente dito porque já existe distinção conceitual ou própria e não somente distinção nominal, que é distinção impropriamente dita; chama-se implícito, inclusive, porque embora haja a passagem de conceito a conceito, mantém-se dentro da mesma e única objetividade do ponto de partida.

Chama-se idêntico real, porque, entre este grau e o ponto de partida, não há ainda distinção real, mas conceptual ou de aspectos dentro da mesma objetividade do ponto de partida, de forma que os raciocínios, que vão se formar aqui, são o virtual implícito, também chamado mediato implícito, o implícito que se capta por intermédio de um termo médio, e um virtual idêntico real, embora depois compreenda-se que esse termo médio estivesse implícito, não virtualmente, mas imediatamente, como em alguns casos se pode ver.

Finalmente o terceiro grau da escala é constituída de todas as fórmulas saídas das primitivas. Distingue-se delas não apenas por distinção nominal, nem apenas com distinção conceptual, mas também com distinção

real, e estas vão receber os nomes de:

- a) virtual não implícito ou, também chamado de mediato não implícito,
- b) virtual idêntico ou também chamado de puramente mediato ou também puramente conexivo, porque já nestes também vão entrar termos médios que vão mediar para a captação das conclusões; os raciocínios já serão de caráter silogístico”.

Explica o autor: "Chama-se de virtual ou mediato porque já há distinção propriamente dita, chama-se não implícito ou não inclusivo, porque distinguindo-se real ou objetivamente do ponto de partida, está fora, e não dentro dele com o qual a conclusão é uma adição de objetividade sobre o ponto de partida. Chama-se, finalmente, puramente virtual ou puramente mediato ou puramente conexivo, porque entre ele e o ponto de partida há pura conexão, sem inclusão ou implicitude". Estes três graus caracterizam-se perfeitamente pelos três graus de distinção: nominal, conceptual e real, e vão servir, mas de maneira extraordinária para o bom raciocínio do filósofo, e a sua inclusão na dialética moderna era imperiosa.

Como deve então proceder a dialética quando está em face de determinadas conclusões e raciocínios? Esses raciocínios e essas conclusões devem imediatamente serem classificados, se são nominais, conceptuais ou reais, porque, em primeiro lugar, a boa classificação permite a compreensão nítida do próprio raciocínio, do seu valor e da sua aplicabilidade e também impedirá que cometa determinados erros, porque ele poderá, ao pretender fazer o raciocínio de primeiro grau, quer dizer, fundado na distinção nominal, estar na realidade fazendo um raciocínio de terceiro grau, sem ter lançado mão de mediador, de termo médio necessário para justificar o seu raciocínio, o que levaria, então, às falácias, a determinados tipos de falácias.

Esta análise não é difícil, desde que se procure, por exemplo, no exame da menor, que é sempre aquela premissa que contém o sujeito da conclusão, qual o modo de haver-se da predicação a este sujeito, porque, por

exemplo, nas ciências, que são como a Metafísica, a Matemática, a Matese, nessas ciências especulativas, o que se diz do sujeito, se diz nominalmente ou conceitualmente, com distinções meramente nominais ou conceituais, e se diz também da essência do sujeito, enquanto que o que se diz nas ciências físicas ou nas ciências morais, nestas menores, não são essenciais, são acidentais. O predicado não está essencialmente implícito no sujeito, mas é sempre algo de fora da essência do sujeito, o que é importante estabelecer-se, e também é preciso ter cuidado quando se palmilha o terreno especulativo, o exame das premissas menores, isto é, aquelas que contém o sujeito, de que modo é o haver-se de predicado em relação a ele, porque se for meramente acidental não se podem tirar conclusões necessárias ou apodíticas, pois, nestas, as conclusões implicam que haja, tanto da premissa maior quanto da menor, o nexos de necessidade. Este ponto é importantíssimo, porque muitas questões que se tornaram difíceis na filosofia e que foram pontos de debates prolongados na escolástica, encontrariam fácil solução dentro da dialética, desde que se proceda deste modo.

Por isso, comentando essas providências, Marin Sola, (ibidem, pág.144) escreve essas palavras, cuja reprodução fazemos com gosto, porque são expressivas por si só: "Da diferença quanto ao processo nasce a outra diferença quanto à homogeneidade de suas conclusões ou de seu progresso; nas ciências metafísicas, o progresso é homogêneo ou de evolução analítica, nas ciências físicas ou morais, o progresso é heterogêneo ou de adição extrínseca; com efeito, sendo as menores metafísicas ou matemáticas da essência ou de intelecto das maiores, as conclusões não saem fora da objetividade do ponto de partida, mas são puramente diferentes aspectos que já estavam incluídos ou implícitos nele. Toda a metafísica, em todas as suas conclusões, com tal que sejam verdadeiras, rigorosas as conclusões, não é senão o desenvolvimento analítico e homogêneo do ponto de partida da metafísica, que é a apreensão intuitiva da idéia do ser enquanto ser.

Com esta só apreensão e empregando sempre menores já implícitas neste ponto de partida, o metafísico desenvolve toda a sua ciência, e se tivesse desde o princípio suficiente força intelectual para penetrar bem tudo o que está implícito no ponto de partida, não necessitaria para nada dessas menores; no ponto mesmo de partida veria intuitivamente, como vêem os anjos, todas essas conclusões que, por debilidade de nossa razão, não as vemos agora, mas mediante muitas menores sucessivamente, por raciocínio; essas menores não têm por objeto adicionar algo que não estivesse já implícito no ponto de partida, mas meramente a ajudar a nossa débil razão a ir vendo por partes ou por aspectos sucessivos o mesmo que já estava ali implícito desde o princípio; o estreito aparelho fotográfico de nossa razão necessita tomar múltiplas fotografias de objeto desde diferentes pontos de vista, por não poder abarcá-lo numa só fotografia ou num só ato de visão toda a riqueza e fecundidade de aspectos do ponto de partida.

O contrário sucede nas pobres ciências físicas ou morais, ciências de contextura não essencial, mas acidental; não analítica, mas sintética; as menores físicas não estão realmente implícitas na objetividade ou essência das maiores; estão fora e não dentro do ponto de partidas na essência do homem não está verdadeiramente implícita a personalidade humana; na essência do acidente não está implícita sua inerência atual nem sujeito; na essência do fogo não está o que queima de fato; na essência da pedra não está a que caia ou deixe de cair de fato. Como conseqüência, o verdadeiro progresso vai se realizar no segundo grau da escala; isto é, no virtual implícito, porque o primeiro grau chamado formal implícito, ou imediato implícito, como só entra o raciocínio nominal ou impróprio, não pode oferecer os resultados, as conclusões, que são conceitualmente distintas dos princípios como se pode realizar na Metafísica ou na Matemática, através do raciocínio conceitual rigoroso e que vão trabalhar com o virtual implícito".

Expõe Marin Sola, na obra citada, pág.163, o seguinte: "Portanto,

quando a nossa inteligência vê verdade ou falsidade numa proposição, apenas ouvi-la ou com a simples exposição dos termos, sem empregar idéia alguma nova, o conhecimento é imediato ou formal, de simples inteligência. Neste caso, não há passagem, ou trânsito, discurso de um conceito a outro conceito, mas percepção instantânea da relação predicado e sujeito ou, no máximo, passagem do nome à idéia, ou de uma idéia a outra; assim, por exemplo, para sentir a proposição "O todo é maior que a parte" basta ouvir a proposição ou, no máximo, definir ou explicar o simples significado dos termos "todo" e "parte", sem intervenção de outro conceito".

Esta passagem, como diz Santo Tomás, tratando do mesmo assunto, que desde que a noção de todo e a noção de parte sejam perfeitamente esclarecidas a qualquer pessoa, ela automaticamente capta as leis, não todas, mas algumas, de acordo com o seu grau de inteligências que regem as relações entre todo e parte, que são correlativos e de correlação mútua."

Prossegue o autor, de onde se deduz o corolário seguinte, de suma importância na doutrina tomista a saber: "para que uma proposição seja para nós imediata ou formal e não mediata ou virtual requer e se bastam duas e coisas:

- a) que para conhecer a sua verdade ou sua falsidade não necessitamos raciocínio,
- b) que se necessitamos raciocínio seja raciocínio impropriamente dito, isto é, raciocínio ordenado somente em averiguar o significado formal dos termos". Realmente, essas duas regras são fundamentais para que possamos descobrir se uma proposição é de verdade imediata, formal, porque não necessitando de termo médio para chegarmos a compreender ou a conhecê-la, e sendo ela intuída, direta e imediatamente, está nas condições que são exigidas.

E prossegue: "Essencialmente distinta é outra função de nosso conhecimento intelectual, chamado raciocínio ou ciência. Muitas vezes para

perceber a verdade ou a falsidade de uma proposição não nos basta conhecer ou averiguar o significado formal dos dois termos; isto é, do predicado e do sujeito, mas necessitamos a intervenção de um termo-conceito novo, a intervenção de um terceiro termo virtualmente dos dois primitivos, mediante este sujeito novo com o qual comparamos os conceitos do sujeito e do predicado e somente mediante ele podemos conhecer a verdade ou falsidade de tal ciência, de tal proposição, em virtude do princípio de todo o raciocínio, que diz: as coisas iguais a uma terceira são iguais entre si.

Esta segunda maneira de conhecer é o que se chama, na língua de São Tomás mediata ou virtual, porque a verdade ou falsidade da proposição não se vê em si mesma, mas mediante ou em virtude de outro conceito. A função de nossa razão, que conhece desta maneira, chama-se raciocínio ou ciência; as verdades assim conhecidas chamam-se virtuais ou mediatas, e o discurso assim empregado chama-se discurso próprio; ora, o termo novo seja somente conceitualmente distinto, sem ser realmente distinto, como sucede, por exemplo, nas ciências matemáticas, ora seja realmente distinto, como sucede nas ciências físicas. Então se vê que o conhecimento de ciência é propriamente aquele que se faz com o termo médio, e o conhecimento sapiencial é aquele que se faz **per se**, ou como diz Santo Tomás, conhecimento sapiencial é o conhecimento **per se**, e conhecimento de ciência, o conhecimento **per aliud**, por intermédio do outro.

### **Aplicação dessas contribuições à Dialética Concreta**

Uma das grandes contribuições modernas à Dialética é constituída dos estudos feitos sobre os seis tipos de raciocínio que consistem na passagem da essência para a propriedade. Como o termo essência pode ser tomado em três sentidos diferentes e o termo propriedade tem dois, há, desse modo, seis combinações, ou seja: três modos de combinar o sentido da essência com o primeiro sentido da propriedade, e três modos de combinar o segundo sentido da propriedade com os três sentidos da essência.

Ora, a essência pode ser tomada sob três sentidos, vamos dar o exemplo do homem. O homem pode ser essencial ou verdadeiro, quer dizer, o homem tomado na sua essência, o homem metafisicamente considerado, o homem co-natural, que é o homem enquanto corpo e mente, e, finalmente, o homem perfeito, o homem acabado, o homem atingindo a plenitude da sua formação. Vemos assim que a essência pode ser tomada sob o aspecto meramente metafísico, a essência tomada no seu sentido natural físico, no sentido da sua natureza, e a essência tomada no sentido da sua perfeição, isto é, do seu acabamento, atingindo a plenitude da sua perfeição formal. Em nossa linguagem: 1) tomado inmutavelmente; 2º) comutavelmente (em sua extaticidade, dinamicidade e cinematicidade, que correspondem ao 3º caso.

A esses três tipos de essência correspondem dois tipos de propriedade, uma propriedade que corresponde a cada tipo. O tipo primeiro, vamos partir do raciocínio que vá da essência pura, isto é, o homem tomado na sua essencialidade, o homem verdadeiro da essência pura, a propriedade que lhe é radical, porque a propriedade pode ser de dois modos: ela pode ser tomada na sua radicalidade virtual, na sua possibilidade, e depois pode ser tomada na sua atualidade. Tomemos o primeiro caso: o raciocínio parte de uma essência pura, verdadeira, para a propriedade radical, mas possível. Então dizemos "S é P"; logo é radicalmente A, qualquer propriedade; se um homem **n** é homem, é um homem verdadeiro, logo é radicalmente possível. Segundo tipo: é o caso da essência co-natural ou íntegra, para também esta propriedade radical; então temos, por exemplo, **n** é homem, homem íntegro, logo é radicalmente possível. Terceiro tipo: que é o raciocínio da essência completamente perfeita para também esta propriedade radical; por exemplo, **n** é homem, homem perfeito, logo é radicalmente possível.

Agora vamos aos outros três tipos que correspondem a propriedade atual.

Então temos: partindo do primeiro tipo de essência, a essência pura,

atingimos a propriedade atual, **n** é homem, é homem verdadeiro, logo é atualmente risível. Da essência íntegra ou co-natural a propriedade atual; **n** é homem, homem íntegro, logo tem risibilidade atual. Raciocínio da essência perfeita à propriedade atual; **n** é homem, homem perfeito, logo tem risibilidade atual.

Ora, só cabem esses seis tipos de raciocínio que partem da essência para a propriedade. Não conhecemos outros, nem seria possível haver outros. Comentando a aplicação dessa escala Marin Sola, na obra citada, à página 147, escreve: "Desses raciocínios, os seis são o verdadeiro passo da essência para a propriedade, e, portanto, os seus são raciocínios próprios.

Nenhum, pois, deles pertence ao primeiro grau da escala, todos eles, exceto o quarto, são raciocínios de inclusão ou de implicitude; pertencem, portanto, ao segundo grau da escala, ou seja, ao virtual implícito. Dos três primeiros a coisa é evidente, pois se tratam de propriedades essenciais, incluídas na própria essência, do quinto e sexto não é menos evidente, pois embora as propriedades atuais ou perfeições acidentais não estejam incluídas no conceito da essência pura, o estão no conceito de integridade ou perfeição da essência; em compensação, o quarto tipo é evidentemente raciocínio de distinção real ou conexão acidental; corresponde, portanto, ao terceiro grau da escala, e o raciocínio próprio das ciências físicas." E ele conclui: "na realidade todos esses seis tipos de raciocínio se reduzem a dois: a) raciocínio de distinção real e de pura conexão sem implicitude, e este é o quarto; b) raciocínio de identidade real ou verdadeira implicitude, que são os outros cinco. Então reduz-se a dois casos: da implicitude da propriedade, ou da não-implicitude do mesmo predicado."

O exame feito até aqui dos diversos tipos de raciocínio nos faz compreender que o verdadeiro raciocínio para a **Matese**, tem que ser o conexivo metafísico.

Deve ser por via intrínseca e não por via extrínseca, deve ser de um

em outro segundo a razão, e que não é outro segundo a coisa, em uma palavra deve ser no raciocínio puramente conceitual e de aspectos distintos, dentro da mesma objetividade do ponto de partida. Mas acontece que isso não quer dizer que a **Matese**, na sua dialética, é a própria dialética, que segue as linhas matemáticas, não use dos argumentos e dos raciocínios físico-conexivos, que pertencem, propriamente, à ciência, tem de usá-los, mas é mister fazer **a reductio**, a redução matemática, que consiste em buscar o logos analogante desses acontecimentos ou desses fatos, que são precisados no raciocínio, ou dessas contingências descritas, buscando os aspectos incomutáveis, correspondentes aos conceitos mutáveis e comutáveis da nossa experiência.

Ao alcançar a incomutabilidade pode-se caminhar para a captura das leis eternas, que regem as idéias no campo do contexto **Alfa**, porque as leis deste contexto são leis eternas, enquanto que as leis do contexto **Beta**, como se cifram a dar a regularidade, a constância das relações de causa e efeito dentro da contingência, são leis falíveis e, conseqüentemente, sujeitas a modificações, embora não facilmente perceptíveis que podem ser suspensas. Assim, por exemplo, um poder superior pode frustrar o cumprimento dessas leis, mas as leis eternas nenhum poder pode frustrar. A queda de um corpo, no nosso planeta, a queda de um grave, obedece à lei dos graves; esta lei pode ser frustrada por outros poderes, sem ser totalmente abolida. Por exemplo, podemos frustrá-la por uma combinação de forças opostórias, de modo a frustrar a queda do corpo, como se faz, mas quanto às leis eternas essas nenhum poder natural nem sobrenatural as frustraria. Assim Deus poderia realizar aqui, dentro das leis que regem o mundo da contingência, o que se chama o **milagre**, mas não poderia fazê-lo no campo das leis eternas, das leis do contexto **Alfa**, de modo algum, porque seria ofender inclusive a própria divindade dessas leis, e seria, portanto, uma contradição, porque a frustração dessas leis seria a negação da própria onipotência divina. É por haver a onipotência divina que essas leis são eternas. É mister que se compreenda

claramente a diferença, porque do contrário ela pode servir àqueles que gostam de criar embaraços, dificuldades e confusões dentro do pensamento humano.

Voltando, pois, a valorização dos raciocínios físico-conexivos, que não devem ser tão desmerecidos. como o fazem alguns filósofos, lembremos que é graças a eles, e através deles, que, por exemplo, Santo Tomás chegou as suas cinco vias para demonstrar a existência de Deus, e eles nos servem, quando bem orientados por esta presença matética, presença da **sofia** em toda a nossa atuação intelectual, podem ser perfeitamente aproveitadas para desenvolver raciocínios mais elevados, que se podem fazer dentro do campo do contexto **Alfa**.

Por isso pode-se dizer que a Teologia é uma verdadeira **sapientia**, e a suprema entre as **sapientias** humanas, e seria, neste caso, a principal dentre todas as ciências, porque versaria sobre o Ser Supremo, o primeiro princípio, a fonte primeira e origem de todas as coisas. E naturalmente, como consequência da presença deste poder, que seria também a causa de todas as coisas, ela avassala todas as outras ciências, e está presente em todas as outras ciências.

Por esta razão, na Matese, pode-se usar todos os argumentos, inclusive os prováveis e os certos, como os argumentos **a priori** ou **per causam**, argumentos **a posteriori** ou **per efectum**. Dentro os argumentos **per causam** podem-se usar os sobre a causa formal, os que se fundam na causa eficiente, na exemplar, na final, etc. Inclusive os argumentos prováveis, aqueles que estão fundados na contingência, apenas atribuem acidentes ou possibilidades ao sujeito. Mas o uso de todos esses tipos de argumentos não quer dizer que todos tenham igual valor; uns terão mais, outros terão menos. Aquele que trabalha dialeticamente deve sempre buscar a redução matética, que é o encontro do **logos analogante**, que leva ao incomutável, ao conceito incomutável do que "ele trata", o que lhe facilitará, por sua vez, o encontro das leis eternas, que podem reger o fato contingente, a presença do que pertence ao

contexto **Alfa** no contexto **Beta**.

Quanto a esta parte da sabedoria, da **sofia**, a qual é o tema, o objeto, para o qual parte a Matese, é o conhecimento dos princípios e das leis. Por isso poderíamos traduzir, e seria uma tradução fiel e muito justa, o primeiro versículo do Evangelho de São João, "no princípio era o logos", por "no princípio era a sabedoria", porque o **logos** aí é empregado no sentido da sabedoria, como nós a empregamos, sabedoria divina, sabedoria suprema a qual o homem pode alcançar através da sua mente. Merece aqui recordar uma série de passagens de Tomás de Aquino, nas quais ele trata de estender esta sabedoria a diversas ciências filosóficas, porque, nesta sabedoria suprema vamos encontrar o princípio de todas as outras ciências, como ele diz, nos Comentários ao **De Hebdomádibus** de Boécio. Há também, uma outra passagem importante, nos 1<sup>os</sup> (Primeiros) comentários às Sentenças, distinção 22, primeira à quarta exposição do texto: "A Teologia, enquanto é a principal de todas as ciências, algo contém em si de todas as ciências."

Ora, só se pode considerar como genuínos argumentos matéticos aqueles que sejam genuinamente metafísicos, que não estejam fundados em probabilidades.

Mas tal não quer dizer que não se possa usar também argumentos prováveis para deles partir, pelos processos dialéticos, usando das diversas providências que a dialética concreta ensina, para alcançar esses argumentos, em que trabalharemos com argumentos **per se**, que é o fundamental para chegarmos às provas mais robustas e de caráter apodítico. Como se pode chegar à conclusão de que temos um juízo de certeza metafísico? Ora, um juízo de certeza metafísico e um juízo de certeza absoluta, verdadeiro **in emni** evento, e um juízo que absolutamente não pode falhar, cuja negação destruiria um princípio fundamental, primeiro, que pode ser o de contradição, ou o de identidade. É aquele que se funda na própria essência da coisa, e por isso é do **logos** da coisa.

Um raciocínio metafísico será, conseqüentemente, aquele que leva a uma conclusão que não pode falhar, sem que falhe o princípio, ou então, cuja conclusão nada mais seja do que da essência do próprio princípio. Assim, nas proposições, que são verdadeiramente matemáticas ou metafísicas, o predicado tem que ser de **rationi subjecti**, da razão do sujeito; nos raciocínios verdadeiramente matemáticos ou metafísicos, a conclusão tem de ser de **rationi principii**, quer dizer, da razão do princípio, de forma que, baseados nestes princípios, cheguemos aos raciocínios perfeitamente matemáticos, com necessária apoditicidade.

Se queremos trabalhar no campo da Teologia esses raciocínios devem fundar-se nos princípios teológicos, e se for no campo da Matese, dos princípios matemáticos, embora tanto estes princípios como os teológicos terminem por fundir-se, ou melhor, por serem os mesmos; mas já é uma operação posterior do filósofo que, da Matese, ascende à Teologia, sem que se queira subordinar a Teologia à Matese, ao contrário, e na busca humana, na pesquisa, no encontro na abordagem humana, mas representaria a Teologia a verdadeira ciência, o verdadeiro saber, o saber de Deus.

Podem-se exemplificar, aqui, raciocínios como esse, por exemplo, "o espiritual é imortal", porque estamos em presença de uma verdade intrínseca, de absoluta inclusão e identidade. Aqui o predicado é da essência do sujeito, é da essência do espiritual ser imortal. De forma que o predicado e o sujeito são distintos segundo a razão, não são porém, distintos segundo a coisa; ou seja, **aliud secundum rationem**, e não **aliud secundum rem**.

Agora nos raciocínios que exigem termos médios, que tem a proposição menor, há a necessidade de verificar a certeza metafísica dessa menor, para, então, dar ao raciocínio também o mesmo valor metafísico, ou seja, o mesmo valor matemático, que para ele exigimos. Tal coisa é feita em concreto, em cada caso, o exame de cada um dos raciocínios que se fazem.

Assim pode-se notar o seguinte: a premissa menor, em todo

processo rigorosamente matemático, metafísico ou matético, e sempre intrínseca, inclusive, essencial, de realidade idêntica. Agora, em todo processo físico a menor é sempre extrínseca, puramente conexiva, contingente, de realidade distinta; e aqui está como os lógicos e dialéticos estabelecem a verdadeira linha divisória entre as ciências físicas, que são contingentes, e as ciências matético-matemático-metafísicas, que são necessárias. Então pode-se concluir: se o termo médio é de demonstração (está servindo à demonstração e é da essência das propriedades inclusivas do ser), estaremos na **sapientia**, na sabedoria, no campo da **sofia**, no campo da Matese e também no da Metafísica.

Mas se o termo médio refere-se a propriedade de conexão, apenas no físico-real, estaremos no campo das ciências físicas. O termo médio, como sabemos, serve para a demonstração. Portanto se ele é inclusive do ser, ele nos dá esse juízo necessário de que precisamos alcançar; do contrário, não; por isso, essa fórmula, esse método de trabalho, serve para a Matemática, para a Metafísica, para a Matese e para a Teologia.

Em torno dessa matéria podemos ainda reproduzir algumas passagens de Santo Tomás, que são muito claras, como estas nos "Posteriori Analyticorum" 1.1, leitura 3, onde ele diz: "As proposições imediatas, isto é, que não se demonstram por algum **medium**, mas por si próprias, são manifestas; as proposições imediatas são aquelas que se manifestam por si mesmas, são aquelas que são imediatas, porque elas carecem de um **medium** demonstrante, enquanto que as mediatas são aquelas que tem um **medium**, por meio do qual se demonstra o predicado do sujeito". Assim qualquer proposição na qual o predicado é da razão do sujeito, é imediata e **per se nota**. O intelecto corresponde às proposições imediatas e a ciência às conclusões, quando adquiridas através do mediato, quer dizer, a ciência trabalha sempre com o termo médio, a **sapientia**, trabalha sem o termo médio.

Não nos esqueçamos que Santo Tomás chama de **Synderesis** o hábito dos primeiros princípios... (Entra aqui o trecho sobre a questão 93 de

S.T. 12) .

Em torno dessas proposições imediatas, temos de distinguir dois tipos de proposições: as **immediatas quoad se**, que são imediatas quanto a si mesmas, e as **imadiatas quod nos**, isto é, quanto a nós, e também aquelas que seriam simultaneamente **quoad se e quoad nos**.

Aqui há uma passagem na obra citada de Marin Sola, a página 282, que não podemos furtar-nos de traduzir, porque ele expõe muito claramente a matéria.

"Toda a proposição em que não só está a realidade do predicado incluído na realidade do sujeito, mas também a idéia que temos do predicado está identificada com a idéia que temos do sujeito, é proposição não só real, mas também intelectualmente imediata; e não só imediata em si, mas imediata quanto a nós. Assim as proposições: "o todo é maior que a parte", "o homem é animal racional", "todos os pontos da circunferência são equidistantes de dentro", "o filho foi engendrado por seu pai", são proposições, não só real, mas intelectualmente imediatas, porque não só se identifica a realidade do predicado com a do sujeito, mas a idéia do predicado é a mesma do sujeito, só explicada com diferentes termos; a idéia de relação entra, não só na realidade, mas na idéia ou definição do filho. A idéia de parte entra na definição do todo, a idéia de equidistância dos pontos entra na idéia ou definição de circunferência, a idéia de alma racional entra na idéia ou definição de homem; os predicados dessas proposições não são idéias distintas da idéia do sujeito, são a mesma idéia ou conceito do sujeito, expressados em diferentes palavras. Entre o predicado e o sujeito dessa classe de proposições, a distinção nem é real, nem intelectual, nem virtual, mas apenas nominal ou de razão raciocinante. São proposições de simples inteligência, não de ciência ou razão. Para conhecê-las ou demonstrá-las não faz falta o verdadeiro raciocínio, mas mera explicação de termos, e se alguma vez se emprega a forma de raciocínio é raciocínio impróprio, de pura forma, meramente explicativo, sem distinção ao

menos virtual entre o sujeito e o predicado, ou entre o médio e os extremos não cabe raciocínio próprio ou verdadeiro.

O predicado, nessas proposições conhece-se pelo mesmo conceito que o sujeito, conhece-se sem **medium** nenhum.

Agora vejamos as proposições mediatas **quoad se** e **quoad nos**. Há proposições que entre predicado e o sujeito, não há distinção intelectual ou virtual, mas também real ou objetiva, em que são distintos não só os conceitos do predicado e do sujeito, mas também, as realidades por eles expressadas, e que, portanto, para conhecê-las ou demonstrá-la, necessita nossa inteligência de um **medium**, não só intelectualmente distinto, mas realmente distinto. As proposições "todo quantum é atualmente impenetrável", ou "todo grave cai atualmente para o centro", são proposições mediatas, não só intelectualmente, mas realmente, não só mediatas **quoad nos**, quanto a nós, mas também **quoad se**, quanto em si mesmas. O médio pelo qual a impenetrabilidade convém ao corpo e não a essência ou definição do corpo, mas a sua extensão, que é distinta realmente da impenetrabilidade atual, e até pode existir sem ela. O médio pelo qual a queda ao centro convém ao grave não é a sua essência, mas a sua atração ou gravidade, que é realmente distinta da queda ao centro, e pode existir sem ela. Em tais proposições, embora se conheça por evidência ou por revelação a essência do sujeito jamais, apenas com isso, pode-se conhecer com certeza absoluta ou teológica a existência atual do predicado. Em tais proposições, revelado o sujeito, não fica revelado o predicado, nem revelado o princípio fica revelada a conclusão a tais proposições mediatas não somente enquanto a nós, mas também em si mesmas, não convém como as do primeiro e do terceiro grupo aquilo de que, destruído o predicado se destrói também o sujeito, ou destruída a conclusão se destrói o princípio. Tomás de Aquino **in Posteriori Analíticorum**, leitura 38, afirma que nas proposições deste segundo grupo pode em absoluto falhar o predicado ou a conclusão, sem que por isso falhe necessariamente o sujeito ou princípio. São estas proposições ou

conclusões as que constituem as inferiores ou contingentes das ciências físicas, por não se fundarem em identidade objetiva ou essencial, mas em pura conexão física, sem implicitude objetiva."

E prosseguem os comentários de Marin Sola à página 284: "Com efeito, há proposições em que a realidade objetiva do predicado está incluída na do sujeito e, portanto, são objetivamente ou em si mesmas imediatas, mas no conceito que formamos do predicado não está imediatamente incluído no conceito que formamos do sujeito e que, portanto, são mediatas conceptualmente ou para nós, por si mesmas pertencem ao intelecto ou intuição mas, para nós, pertencem à ciência ou razão."

Este é um ponto importante, porque nem todas as proposições, que podem ser construídas por um ser inteligente, e que são proposições **per se**, podem ser construídas por nós como proposições **per se**; os nossos meios de conhecimento são limitados. Então precisamos, para atingir o seu conhecimento, um termo médio, e por isso elas passam, para nós, a serem de ciência ou de razão, quando, na verdade, elas são **per se** na **sapientia**, na revelação, e nos casos de iluminação da sabedoria, que se dão com o ser humano em determinados instantes.

E ele prossegue comentando desse modo: "Assim as proposições", "Deus existe" ou "a alma racional é espiritual", são proposições idênticas, inclusivas em si mesmas, e, portanto, realmente ou em si imediatas, porque entre o predicado e o sujeito não há distinção real, não há meio, **medium** real, mas essas mesmas proposições são intelectualmente mediatas, mediatas para nós, isto é, para toda inteligência humana; são, como diziam os antigos, **per se notas quoad se**, não, porém, **per se notas quoad nos**, quer dizer, são notadas quanto a si mesmas, não, porém, enquanto a nós". E prossegue: "Entre o predicado e o sujeito não há distinção real, mas há virtual ou de conceitos; o predicado está realmente incluído no sujeito, mas não está formalmente para nós; para vermos o predicado incluído no sujeito não basta a idéia que temos

do sujeito e predicado, mas é mister lançar mão de outra idéia, de outro **medium**, resultando daí não um conhecimento de simples inteligência ou intuição (que nunca consta mais que das duas idéias de sujeito e predicado), mas um conhecimento de ciência ou demonstração, que é o conhecimento que resulta de três idéias ou conceitos: as idéias de sujeito, de predicado e a de termo médio, que se chamam, em Lógica, termos maior, menor e médio. Se este termo médio é realidade distinta da realidade dos extremos, temos as pobres, inferiores, contingentes ciências físicas; se este termo médio é realmente idêntico, mas virtual ou intelectualmente distinto, temos as superiores, necessárias, sublimes ciências matemático-metafísico-teológicas; assim para conhecer a eternidade de Deus é mister lançar mão do médio de sua imutabilidade absoluta: para conhecer a imortalidade da alma humana é mister lançar mão do médio de sua imaterialidade ou independência no obrar e no ser; são conhecimentos mediatos para a inteligência humana, são científicos, não de simples inteligência ou de pura explicação nominal, são os que os grandes escolásticos chamaram sempre **virtuales** ou **per causam**; contudo, por serem realmente idênticos ou das ciências superiores de análise intelectual ou conceitual, e médio, ou causa, ou proposição menor de que lançamos mão pode ser fixo conexivo mas metafísico inclusive".

Para robustecer essas palavras, podemos citar Santo Tomás, que diz: "Essas proposições inclusivas são imediatas em si, mas mediatas para nós, são em si de simples inteligência, mas para nós são de ciência ou raciocínio, e como a realidade ou coisa em si é o material em todo o juízo, e o médio pelo qual conhecemos a realidade é a formal, essas proposições são materialmente de inteligência, mas formalmente de razão ou de ciência. Essa distinção é importante, porque o conhecimento da ciência para nós é de ciência para nós. Para um ser de maior inteligência que a nossa ele deixaria de ser de ciência para ser de sabedoria, ser **per se**. Por isso Santo Tomás diz na Suma Teológica 1º - 2º, questão 75, artigo 2, que se deve distinguir esses dois hábitos, o

intelecto e a ciência, intelecto ele emprega, aqui, no sentido da sabedoria, porque o intelecto penetra no verdadeiro **per se nota**, e a ciência penetra no verdadeiro **per aliud nota**, quer dizer, notado por outro, enquanto que a sabedoria é **per se**, o que é muito importante para se compreender determinados raciocínios, como seja a diferença que há entre o raciocínio consciente e o raciocínio espontâneo, chamado inconsciente, de que Marin Sola, à pág. 311 da mesma obra, escreve, o que nós vamos reproduzir, que é de uma clareza extraordinária e de uma atualidade para a dialética concreta, sem paralelo: "Este raciocínio, esta comparação de uma verdade com outra, não fazemos sempre consciente, mas que, muitíssimas vezes, praticamos de uma maneira espontânea ou inconsciente, muitíssimas verdades que nos parecem claras e óbvias e são sem dúvida, não o são, porém, por si mesmas, mas em virtude de outras verdades, que nossa mente habitualmente possui e com as quais as estamos continuamente comparando, sem darmos conta de tal. E a prova está em que, se alguma dúvida da verdade de uma dessas afirmações nossas, quando nos perguntam o porque, imediatamente damos a razão ou prova de nossa afirmação, mostrando com isso que o que nos parecia claro por si mesmo o era por outra verdade que existia em nossa mente, e na qual estava apoiada, ainda sem darmos conta expressa de tal coisa na nossa afirmação. Sempre, pois, que há em nossa mente um porque ou uma razão intrínseca de que afirmamos ou opinamos, há raciocínio.

Se assinalamos o porque ou nos damos conta dele, o raciocínio é consciente; se existe em nossa mente o porque, e contudo damos conta expressa dele, o raciocínio é inconsciente ou espontâneo. Mas em todo caso, havendo em nossa mente um porque objetivo e intrínseco do que afirmamos, não há simples inteligência ou intuição, mas raciocínio." E prossegue: ao tratar do raciocínio dialético e do raciocínio informe (sem forma), diz ele: "O mesmo raciocínio consciente, em que afirmamos o porque de nossa afirmação, ou nos damos conta dele poder estar feito em forma de raciocínio, ou pode estar feito

sem forma; as diversas formas de raciocínio são bem conhecidas e delas se trata na dialética; a primordial é aquela em que de uma proposição maior e de uma menor, que leva um ora, um **at que**, se deduz uma terceira proposição ou conclusão com um **ergo** ou **egitur**, quer dizer, ou seja, então, etc. Quando raciocinamos desta maneira nosso raciocínio não só é real, pois é passagem de uma verdade a outra, mas também é formal ou dialético, em forma dialética. Mas esta maneira de raciocinar é demasiado técnica, demasiado formal, demasiado artificial para o exercício de uma função tão natural e diária de nossa inteligência, como é o raciocínio. Daí que raras vezes usemos dessa maneira formal de raciocínio. Em seu lugar usamos, ordinariamente, o raciocínio informe, em que, em vez de três proposições distintas, com **arques** e **ergos**, nos basta uma só, na que expressamos nossa razão ou nosso raciocínio, por uma simples conjunção, por um advérbio, por um particípio; em vez de dizer como os dialéticos "Todo o espiritual é imortal, é assim que a alma humana é espiritual, logo é imortal", dizemos simplesmente "tem de ser imortal sendo espiritual" ou "pois é espiritual e também imortal". Esta é a maneira comum de raciocinar, estes são os verdadeiros raciocínios, embora não estejam em forma dialética. O raciocinar em forma dialética é caso tão raro que quase está reduzido aos livros escolásticos ou à ginástica intelectual dos atos ou conclusões de escola.

Temos, pois, que uma coisa é intuição ou simples inteligência e outra coisa muito distinta é razão ou raciocínio. Temos também que o raciocínio pode ser espontâneo e consciente o que o consciente pode ser informe e dialético.

Conhecer uma verdade em si mesma e não em outra é intuição ou simples inteligência; conhecê-la, não em si mesma, mas em outra verdade, na qual vai intrinsecamente envolta e da qual a deduzimos, é sempre raciocínio, embora nem sempre seja raciocínio formal ou dialético." Estas são as palavras de Marin Sola, que são de atualidade para os estudos de **Dialética Concreta**.

Entre a **Elenctica** e a **Apologética**, há a sub-região que se chama a **Agonística**, cujo objeto principal é a controvérsia.

Esta implica ainda as seguintes partes, que lhe estão subordinadas: a **endeiética**, que é a arte da afirmação das proposições; a **anatréptica**, que é a ginástica, enquanto exercício do espírito para preparar-se na arte e modo de combater as idéias, e, pertencente a ela, a **obstetrícia**, que é arte de conseguir com que o adversário afirme o que oculta, a **pirástica**, onde se estudam as regras para convencer com a argumentação, sem se fundar nas declarações do adversário, e, deste modo, fecha-se a parte da agonística, que vai desembocar na **apologética**, que exige a demonstração, e na **apodítica**, que completa a apologética, que se dedica as demonstrações dos raciocínios por todos os meios de demonstração, naturalmente, sem provas físicas, porque o que caracteriza, propriamente, a apodítica é a arte de demonstrar através de raciocínios, sem provas físicas, porque, se houver destas, já não é Dialética, pois esta trabalha através dos **logoi**, através das idéias. Esta é a arte de operar com as idéias.

Estamos apenas citando alguns aspectos porque cada uma destas regiões da Dialética possui as suas regras, seus processos, as suas técnicas, as suas providências, que são distintas, e vão constituir toda uma arte, que tornam os seus cultores invencíveis nas discussões.

Não podemos deixar de reconhecer que todas as operações matemáticas são feitas através de nós, de nossa mente, nós é quem estamos pensando, raciocinando, investigando, procurando saber como as coisas são. Então, conseqüentemente, temos de lembrar que a nossa presença é inevitável e que estamos presentes nesta investigação com a nossa esquemática, não só a sensível, mas a afetiva e a intelectual, e que ela pode perturbar muito as nossas investigações. Temos que nos preocupar com três temas importantes, que embora pertençam eles à Escatologia, a outras disciplinas, à Ética, à Teologia,

interessam também à Matese, porque é em torno delas, que gira toda a nossa atividade, que é o problema do Bem, do Mal e o da Liberdade. Portanto, vamos examinar, dentro de um sentido um tanto matético, esses três temas, para fecharmos essa parte sintética e iniciarmos a parte analítica.

Vamos primeiramente examinar o Bem..

Por que uma coisa se denomina boa? Vê-se desde logo que Bem é um conotativo, um denotativo, um denominativo, pelo qual chamamos alguma coisa, não porque é, mas porque, sendo, é um bem. Diz-se que é bom o que é conveniente à natureza de alguma coisa, não ao que é inconveniente, e a natureza é tomada, aqui, estática, dinâmica e cinematicamente. Nesse sentido, pergunta-se, se Bem é uma relação. Se é relação, é de razão ou real, se não é relação, então, o que é?

Se é uma relação de razão é uma relação meramente extrínseca, e neste caso, nada. Ela apenas diz ser ela conveniente em relação a outra, uma proporção a outra. Ora, tal não se justifica sempre, porque há, na coisa, o que tem intrinsecamente o que a torna boa. Ora, uma coisa é boa em relação a uma, e pode ser má em relação a outra. Neste caso, o bem estaria na relação, e teria um fundamento real. Que há realmente coisas não há dúvida, pois a nossa experiência o comprova; mas que o bem se reduza apenas a essa relação, passa a ser matéria de controvérsia.

Diz-se também que é bem o que é apetecido por outro. O que é apetecido por algo convém a algo e, enquanto tal, é bom. Ora, algo que é pede a si mesmo (**petere ad**), tem apetência de si mesmo, tanto que é, sendo que é.

Neste caso que é, é um bem pelo menos para si mesmo; o que nos faz ver tudo que é, é um bem, ao menos para si mesmo, pois é conveniente a natureza da própria coisa considerada, que é. Portanto, **bem** funda-se na entidade da coisa, no ser da própria coisa.

A coisa é boa porque é. Neste caso, o **logos** de bem funda-se no **logos** de ser. Portanto, bem não é apenas uma relação real. Há um bem na

relação de razão, como há um bem na relação real, porque ambos são entidades acidentais embora, mas entidades. Conseqüentemente, o fundamento do bem está no ser, mas quando há conexões entre ambos? Um mero acidente? Não. Porque o ser é bom porque é, mas também é um bem acidental, aquele que lhe acontece, como o relacional, que é um bem assistencial, segundo uma assistência **ad** outra. Portanto, há um bem, que é a coisa, e um bem que é da coisa em relação a outras; eis uma: um bem transcendental e um bem meramente relacional.

A bondade é a qualidade de ser bom: a bondade, portanto, pertence ao ente enquanto tal, e só distinguimos do ente conotativamente, denominativamente, não, porém, por distinção real-real, mas apenas formal ou de razão. Transcendentais, na Lógica, são aqueles conceitos que predicamos de todas as coisas, seja em que aspecto as tomemos.

O bem, que pertence as coisas porque são, é um bem transcendental, porque transcende a todas as diferenças e aplica-se a tudo o que é. Tal bem é distinto do bem relacional, especificamente, porque este indica o bem de um ser assistencial; ou seja, o bem outro que surge além do bem transcendental, apenas consistente em ser conveniente a outro, e não só e apenas a si mesmo.

Assim uma coisa é boa em si mesma, e o é ou não para outra.

A razão de bem consiste nisto, em que algo seja apetecível. O bom não acrescenta ao ente nada mais do que a razão do apetecível.

Estas sentenças positivas são de Tomas de Aquino e genuinamente concretas. Objeta-se que a privação, que não é, é muitas vezes um bem; portanto, o bem não é transcendental, já que o não haver é às vezes bem.

A privação não é um bem por si mesma, mas apenas quando priva alguma coisa de algo que lhe é inconveniente. Portanto, a privação torna-se boa relativamente. Quando ela afasta de uma coisa, o que lhe é um mal, fazendo-a retornar ou permanecer no seu bem, este é o bem. A privação seria portanto, apenas um meio de permitir que o bem se manifeste em sua

relatividade, mas a privação, por si só, não é um bem; só o é quando é privação de alguma coisa.

Uma coisa pode ser boa não por si mesma, mas por permitir obter um bem desejado. É o caso de ser útil, que em si é um bem, mas é bem também para outro, na proporção que pode ser usada, para a obtenção de um bem; a esse bem chama-se útil ou um bem de utilidade, o bem que nos deleita, que nos permite obter o bem. Deleitável, confunde-se, às vezes, com o útil.

O genuíno bem deleitável é aquele que nos deleita, porque é um bem. O bem deleitável não é tal, porque é objeto de uma delimitação, mas é tal porque é bom e conveniente.

Chamam-se úteis as coisas que não têm motivos para serem desejadas, mas que o são unicamente enquanto conducentes a obter outra coisa desejada, apetecida por ser boa. Honesto é o bem proporcionado à dignidade do homem, que o é por si, e para o homem.

A clássica divisão entre bens honestos, deleitáveis e úteis é uma divisão positiva e também concreta. Só a miopia de muitos, e a ignorância em torno das especulações desses bens poderiam levar, como levaram, alguns autores menores, desassistidos de melhor advertência, a escreverem tanta inutilidade sobre esta matéria.

Será **bem absoluto** aquele que contém em si toda a bondade e perfeição do ente; e **bem relativo**, aquele que só em parte é um bem. Os entes da Matemática não são considerados bons ou convenientes, porque ela os toma apenas precisamente, por grau maior de abstração. A Matemática prescinde da razão de bem, para considerá-los apenas em sua precisão matemática.

A razão é simples: esses entes, porque são tomados abstratamente de toda ação, podem ser tomados fora de toda ação e causalidade final, são abstraídos da razão de bem. A vontade move-se mediante o juízo da razão, com o qual se proponha suficientemente algo, onde há, de ser apetecido ou que é apetecido. A vontade não escolherá um meio desconveniente ao fim, ou que

impeça a consecução do fim.

As coisas úteis são amáveis, não por causa de si mesmas, mas por razão do fim. Se são em si boas, honestas, deleitáveis, é o que é por si conveniente à natureza. Estas coisas são coisas e móveis por si. Os bens honestos e deleitáveis, riquezas, honras, etc., podem atuar como causalidade final.

Os meios, enquanto meios, são bons **per accidens**, o fim é objeto **per se**. A privação também pode ter razão de fim, é amada como razão de fim, como ausência de uma dor, ou de uma desagradabilidade.

A vontade é movida, não só pelo bem universal apreendido pelo entendimento, mas também pelo bem particular apreendido pelo sentido. As potências distinguem-se pelos objetos formais e não pelas condições dos objetos.

A vontade não tende a confecção do fim em seu ser conhecido, mas em seu ser real, as riquezas. Queremos propriamente conhecê-las, não apenas queremos propriamente conhecê-las, mas queremos possuí-las, o que se quer é a posse real do fim.

O monstro é um defeito da natureza que se afasta do seu fim, se não houvesse fim também não haveria monstros. Os animais fogem do mal, quando o apreciam por estimativa, que flui como necessidade natural, posta à margem da coisa. Os animais não tem o conhecimento formal, ou não conhecem formalmente a razão de fim. Só nós a conhecemos, só o homem tem noção do fim, e por isso tem noção do bem, como também pode ter a noção do mal.

O mal, como contrário do bem, é tudo quanto é desconveniente à natureza de alguma coisa, quer ela seja considerada estática, quer dinâmica, quer cinematicamente. Nenhuma substância é positivamente má, já que sendo o ente um bem, enquanto é um ente, só pode ser má em relação a outra, não por sua positividade, mas porque priva outra de seu bem. O que é mal para outro o é por alguma privação, que lhe faz falta.

Nenhum ser se diz que é mal, enquanto ser, mas enquanto carece de alguma ser. Estabelece Tomás de Aquino, que nenhuma coisa é má em si, mas só há mal onde há privação de alguma coisa, devido à natureza de coisa, como a saúde ou a visão para o homem, cuja falta, doença, cegueira, seriam naturalmente males.

Diz-se que é mal relativo o que não é mal em si mesmo, mas o é para outro, porque não se acha privado de um bem que lhe seja, devido à sua perfeição, mas que é devido à perfeição de outra coisa.

Se o bem é uma propriedade do ser, o mal não é uma propriedade contrária, mas é a ausência de algo que é devido a natureza da coisa. O mal é, assim, privação ou algo que cause privação do que é naturalmente devido à coisa. Uma coisa é boa enquanto positiva, e má enquanto privativa de uma positividade. A privação da privação, portanto, é um bem, porque indica que é a recusa da ausência.

Apesar do mal e do bem serem contrários, a presença de ambos numa coisa não implica, necessariamente, contradição. A contradição se dá entre ente e não ente, mas a privação, embora se dê do mesmo modo, distingue-se da contradição, porque o privado o pode ser escalarmente, enquanto que o contraditório é totalmente excluído. Um bem, em sua gradatividade, é bem na sua positividade, e mal na sua privação. A inteligência humana é um bem na sua positividade e um mal na sua deficiência.

Em sentido aristotélico, a causa material do mal é um bem, porque de certo modo ser a causa formal está no grau de ser, que é privado de perfeição, não alcança tudo quanto pode ser. O mal é, assim, inseparável das coisas finitas que são, portanto, imperfeitas de certo modo, e de certo modo perfeitas. O bem está, pois, na gradatividade de sua positividade; e o mal, na gradatividade de sua privação. Assim como a afirmação é causa **per se** da afirmação, a negação é causa **per se** da negação.

A causa **per se** do mal, portanto, é a privação. A causa **per accidens**

é aquela que provoca uma privação em outra, embora seja uma afirmação. Assim, afirmação pode ser causa **per accidens** da negação, e a negação, causa **per accidens** da afirmação. Quando a privação de algo que é mal provoca positividade de um bem. Portanto, o mal não é um atributo do **ontos**, porque não é uma positividade deste, e também porque nenhum atributo é negativo.

Prestemos atenção a esta última passagem que tivemos oportunidade de expor, que é a referente à que podemos traduzir matematicamente assim: a afirmação é o princípio **per se** da afirmação; a negação é princípio **per se** da negação.

A afirmação só pode ser princípio **per accidens** da negação e a negação só pode ser princípio **per accidens** da afirmação.

E esta lei rege em todas as regiões, tanto do ser como do não-ser, em tudo quanto há e quanto não há, esta lei rege desde todo o sempre, e para todo o sempre. É uma lei eterna.

### **Septuagésima Segunda Aula de Matese**

Iniciamos hoje a 2ª parte da Matese, que é a parte analítica, que realizamos nas 71 aulas anteriores em que estudamos a Matese sob o ângulo sintético.

Vamos dar uma espécie de programa do que pretendemos fazer agora. Nós necessitamos, para levar avante a Matese analítica, cujo objeto principal vai ser constituído da análise dos elementos fundamentais que já estudamos sinteticamente e que são imprescindíveis para a parte final, para a parte concreta da Matese, temos que considerar, como presentes e atuando nesta parte, tudo aquilo que constitui, em suas linhas gerais, a dialética matemática. Essa dialética deve ser precedida de uma parte introdutória, que é constituída propriamente pela Lógica, como ela o foi estudada pelos antigos, incluindo a Lógica Formal, a Lógica Material e a Lógica Demonstrativa, sobre a qual tivemos oportunidade de tratar sinteticamente na primeira parte deste curso e os trabalhos e os estudos mais completos foram, naturalmente,

realizados pelos ouvintes, ao estudarem a Lógica.

Esta parte vai constituir, propriamente, o lado especulativo da Lógica clássica, incluindo-se, naturalmente, nesta parte introdutória as questões disputadas sobre a matéria.

Agora, a dialética matemática começa, propriamente, a formar-se da aplicação dos conhecimentos lógicos à matéria que ela aborda. É: portanto, uma parte mais prática. O seu fundamento, o seu ponto de partida, são aqueles adágios que expusemos na parte sintética.

Completando essa dialética, vamos, aproveitando os trabalhos dos antigos dialéticos, estabelecer uma classificação nossa, que vai constituir, propriamente, a dialética matemática.

Então, ela será composta de quatro partes: 1<sup>a</sup>: a **Elêntica**, na qual vamos estudar, estabelecer as regras das oposições, das redarguições, por meio de teses, antíteses e as sentenças possíveis, que possam dar-se em torno da matéria estudada. Aqui, inevitavelmente, surgirão os temas da Aporética, que é aquela parte da Dialética que se dedicará a expor, a apresentar as aporias, as dificuldades teóricas, que surgem, e procurará estudar as regras para proceder bem na classificação das aporias legítimas. A 2<sup>a</sup>: será constituída da **Agonística**, da parte da controvérsia, sobre a qual já falamos, e ela se dividirá naquelas sub-regiões de que já tivemos oportunidade de falar: de **Endeiética**, arte da afirmação das proposições; a **Anacrética**, a arte ou modo de combater outra idéia, a qual vai se dividir na **Obstetrícia**, que é a arte de conseguir que o adversário afirme o que ele oculta, e a **Pirástica**, que nos vai dar as regras para convencer, com a argumentação, não se fundando, porém, nas declarações do adversário. A 3<sup>a</sup>: que sobrevirá a seguir será a **apodítica**, que é a arte de demonstrar por meio de raciocínios, sem usar das provas físicas; ou seja, fazer a demonstração apenas dentro do especulativo.

E finalmente, encerrando a **Apologética**, a arte de reunir a totalidade das provas, em benefício da tese aceita, que é o **discurso final**.

Para que nós possamos progredir dentro desta dialética matética, que vai nos auxiliar a análise de grandes temas, necessitamos precedê-la de estudo sobre algumas matérias importantes da Lógica, que embora tenham sido estudadas anteriormente, necessitam ser visualizadas agora, do ângulo matético, como seja a da **enunciação exclusiva**, da **enunciação exceptiva**, e da **enunciação reduplicativa**, e prosseguimos a estudar as partes fundamentais da dialética clássica, que é a **definição**, a **descrição**, a **divisão** e, finalmente, a **demonstração**.

Seguindo ainda a linha e as vias que Aristóteles nos deu, nos **Topoi**, e ainda reexaminar, na **Demonstração**, a parte referente aos argumentos, que é de máxima importância, mas apenas iremos salientar aqueles aspectos que são necessários para um bom trabalho dialético matético, até que, finalmente, estejamos aptos para fazermos uma síntese para a temática da dialética matética, e então penetrarmos no estudo dos planos, que a Matese estabelece, no estudo das leis, dos **logoi**, dos **arithmói arkhai**, e depois de terminar toda esta parte analítica, estarmos em condições de entrarmos na parte concreta, a qual vai proceder do seguinte modo: vamos reanalisar a Ontologia, mas já do ângulo matético, e nessa oportunidade, veremos que os grandes problemas que surgiram na Filosofia, podem ser facilmente solucionados.

Passamos a estudar, agora, as enunciações exclusivas, e iremos nos fundar nas "Institutiones Dialécticae" de Pedro da Fonseca. Na Apodítica, como nós a compreendemos, não nos bastam apenas os juízos categóricos; há necessidade de alcançarmos aos juízos necessários, e, ainda mais, aos juízos exclusivos.

Não nos basta, portanto, apenas "**S é P**", mas "**S é necessariamente P**", e, se possível, ainda, "**Só S é necessariamente P**", ou "**Apenas ou somente S é necessariamente P**".

A enunciação exclusiva é aquela que consta de um sinal exclusivo, como estes que usamos na nossa língua: **só**, **somente**, **apenas**, e outros que

acaso tenham a mesma significação. Esses sinais têm várias funções, ou podem ter várias funções nos juízos, porque ora eles excluem outros predicados do mesmo sujeito, como quando alguém diz: "os predicamentos aristotélicos são apenas dez". Outras vezes, entretanto, excluem o sujeito do mesmo predicado, ou excluem a participação do mesmo predicado a outros sujeitos, como quando se diz: "só o animal é dotado de sentidos", "só o homem usa da palavra".

Verifica-se, então, que há dois gêneros de enunciações exclusivas, que podemos esquematizar do seguinte modo: 1) de predicado excluído; 2) de sujeito excluído.

No primeiro caso, exclui-se algum predicado; no segundo caso, algum sujeito é excluído.

Pelos exemplos que demos, é fácil verificar. Se dizemos: "só o animal é dotado de sentido", excluimos qualquer outro sujeito. Se dizemos: "os predicamentos de Aristóteles são só dez", excluimos outro número qualquer para esses predicamentos. Neste caso, temos um exemplo de predicado excluído e, no primeiro caso, um exemplo de sujeito excluído.

Estes gêneros de exclusivas podem fazer-se de quatro modos, que são os seguintes: segundo a afirmação e a negação imediatas do sinal e do verbo.

Efetivamente, como diz Fonseca, em cuja obra nos fundamos para expor esta matéria, ou se afirma o nome, isto é, não se nega, como nos exemplos dados, ou só se afirma o sinal de tal modo que, pelo menos, não se nega imediatamente como se se dissesse: "os predicamentos não são apenas cinco", ou "só a substância não está no sujeito", ou, então, negam-se imediatamente ambos, como ao dizermos: "os predicamentos não são apenas dez", "não só o animal não é dotado de sentidos"; ou, então, só se nega imediatamente o sinal, como quando dizemos: "os predicamentos são não só cinco" ou "não só o animal é vivo". Chama a atenção Fonseca para que observemos que em ambos os gêneros das exclusivas quer de predicado

excluído, quer de sujeito excluído, são expostos por uma única enunciação conjunta ou hipotética, composta de duas simples, que se costumam dizer **exponentes**; ou seja, o juízo exclusivo permite ser desdobrado em dois juízos chamados **expoentes**.

A primeira dessas enunciações que se chama **prejacente** consta do mesmo sujeito e do mesmo predicado de que consta a enunciação a expor o exponível, como ele chama mas tirando-se o sinal. Assim, por exemplo, se disséssemos: "só o homem é animal racional", então, a primeira prejacente seria: "o homem é animal racional".

A segunda expoente, quando expõe as exclusivas do primeiro gênero, consta do mesmo sujeito e do predicado excluído. Quando, porém, expõe exclusivas do segundo, consta do mesmo predicado e do sujeito excluído, assim ao dizermos: "o homem é animal racional", temos a primeira expoente, e a segunda seria que "nenhum outro animal é o homem", ou "nenhum outro animal é animal racional", ou "nenhum outro que o homem é animal racional".

Donde se vê que um juízo exclusivo permite desdobrar-se em dois juízos, ou seja, duas enunciações expoentes.

As exclusivas do primeiro gênero, que são aquelas do predicado excluído, se forem afirmativas de ambas as partes, deverão ser expostas copulativamente com a primeira expoente afirmativa e a segunda negativa, como tivemos oportunidade de mostrar. Suarez exemplifica deste modo: "Os predicamentos aristotélicos são só dez". Isto é, nós vamos dividir nas duas expoentes: "os predicamentos são dez, e não são mais de dez". Então, vemos que os dois juízos, quer dizer, a primeira expoente e a segunda expoente, estão copulativamente unidas pela partícula, e, assim repetamos: "os predicamentos são dez e não são mais de dez", o que corresponderia aos dois juízos: os predicamentos são dez", segundo juízo: "os predicamentos não são mais que dez". Formando um todo: "os predicamentos são dez e não são mais

de dez".

Outro exemplo: "o homem é só animal racional". Desdobram-se nas duas exponentes: "o homem é animal racional", primeiro; segundo: "o homem não é outra coisa além de animal racional". Copulativamente dispostas: "o homem é animal racional e não é outra coisa além de animal racional".

Isto no primeiro caso, no primeiro gênero que é o do predicado excluído. Agora, se, porém, negarmos só o verbo imediatamente, então, elas deverão ser expostas disjuntivamente, com a primeira exponente negativa, e a segunda afirmativa.. No primeiro caso, quando se trata da exclusão do predicado, se forem afirmativas de ambas as partes, deverão ser expostas copulativamente, com a primeira exponente afirmativa e a segunda exponente negativa.

Mas, no caso, em que a exclusão já é do sujeito, então elas não são expostas copulativamente, mas disjuntivamente, sendo que a primeira exponente passa a ser negativa, e a segunda passa a ser afirmativa. Ele, então, exemplifica do seguinte modo: "os predicamentos aristotélicos não são só cinco". Então, vamos reduzir as duas exponentes: "os predicamentos não são cinco", ou, "os predicamentos são mais de cinco". "O homem não é só animal", isto é, "o homem não é animal", ou, "é outra coisa além de animal".

Mostra ele, entretanto, que não é suficiente expor assim as negativas.

Por exemplo: "os predicamentos não são só cinco" , isto é: "os predicamentos são mais de cinco". "O homem não é só animal"; isto é: "o homem é algo mais que só animal".

Diz ele que realmente, muitas vezes será descoberta como falsa esta exposição, e exemplifica deste modo: por ex.: estes predicamentos, (naturalmente, significando mentalmente os dez predicamentos aristotélicos) não são só vinte, isto é, são mais que vinte. A pedra não é só animal; isto é, a, pedra é algo mais que animal.

Na verdade, diz ele, as enunciações que se expõem são verdadeiras, visto que as suas contraditórias são falsas. Mas, as exponentes, porém, são falsas.

Vamos agora estudar as exclusivas do segundo gênero, aquelas que são chamadas de **sujeito excluído**. Se afirmarem o sinal e o verbo, deverão ser expostas copulativamente com a primeira exponente indefinida ou particular afirmativa, e a segunda, universal negativa. Vejamos este exemplo: "só o animal pode sentir", isto é, "o animal pode sentir"; segunda exponente: "nada que não seja animal pode sentir". Dito copulativamente: "o animal pode sentir e nada que não seja animal pode sentir".

Mas se afirmarmos, só o sinal, então, tem de se expor copulativamente com a primeira exponente indefinida, ou particular negativa, e a segunda universal afirmativa. Assim: "só a substância não está no sujeito". Então, temos duas: "a substância não está no sujeito". A segunda exponente: "tudo que não é substância está no sujeito". Exposto copulativamente: "a substância não está no sujeito, e tudo que não é substância está no sujeito". Se, porém, negarem um e outro, devem, então, expor-se disjuntivamente. Com a primeira exponente universal afirmativa, e a segunda exponente particular negativa. Ele exemplifica: "não só o animal não é dotado de sentidos", isto é: "todo animal é e dotado de sentidos", ou, ainda, "aquilo que não é animal não é dotado de sentidos". Se, finalmente, negarem só o sinal, então, deve-se expor disjuntivamente, com a primeira universal negativa e a segunda particular afirmativa. Então, temos o seguinte exemplo: "não só o animal é vivo", isto é, "animal é vivo", ou "algum que não é animal é vivo".

Assim, diz ele, que se nós prestarmos bem atenção, verificaremos que as enunciações, que afirmam o sinal, isto é, a primeira e a segunda são expostas copulativamente, com a primeira exponente indefinida e particular, o que é, neste caso, a mesma coisa, e a segunda universal. E, verificar-se-á, então, ao examinar o contrário, as que negam o sinal; isto é, a terceira e a

quarta, que já estudamos anteriormente, expõem-se disjuntivamente com a primeira exponents universal e a segunda particular.

E, ainda mais se verificará que as que afirmam ou negam o sinal e o verbo, simultaneamente, isto é, a primeira e a terceira vão ser expostas com a primeira afirmativa e a segunda negativa.

Em contraposição, aquelas que afirmam um e negam outro; isto é, a segunda e a quarta, expõem-se com a primeira negativa. e a segunda afirmativa.

E, finalmente, então, se observará: a primeira e a quarta se expõem pelas exponents contraditórias, e o do mesmo modo a segunda e a terceira.

A primeira e a terceira, contudo, se expõem pelas exponents subalternas, e do mesmo modo, a segunda e a quarta. Se tomarmos, por exemplo, o juízo: "só o animal está doente, podemos reduzi-lo a duas exponents, ou seja, dois juízos, um afirmativo e outro negativo. Assim, só o animal está doente", permite "o animal está doente"; a segunda exponents: "nada que não seja animal está doente". Então, podemos agora procurar as oposições que se possam dar a tais juízos.

Passemos a examinar a oposição dessas enunciações de sujeito excluído.

Verificamos que a primeira, e a segunda se chamam contrárias; a terceira e a quarta sub-contrárias. A primeira diz-se contraditória da quarta, e a segunda contraditória da terceira, seguindo o paralelogramo clássico. E, finalmente, que a primeira é subalternante da terceira, e a segunda é subalternante da quarta, o que vai mostrar que a terceira é subalternante à primeira, e a quarta, conseqüentemente, é subalternada à segunda, visto que vão convir as condições das suas opostas e subalternas de que tiram este nome.

Estas quatro regras correspondem as quatro enunciações supra-mencionadas pela mesma ordem que expusemos anteriormente.

Se se advertir com cautela, e não nos esquecermos do que já foi

tratado anteriormente, veremos que a primeira e a segunda enunciação se devem expor copulativamente, como no caso de: "só o animal está doente", copulativamente, diríamos: "o animal está doente e nada que não seja animal está doente", e que as outras nós as exporemos, a segunda também seria a negativa, também exporemos copulativamente, como: "só o animal não está doente", que seria contrária a "só o animal está doente". E, ela então, se expõe: o animal não está doente e tudo aquilo que não é animal está doente", então, também dispomos copulativamente.

Agora, as subalternas passamos a expô-las disjuntivamente. A subalterna: "o animal está doente" seria: "todo animal está doente", ou "aquilo que não é animal não está doente". E "só o animal não está doente", então, "nenhum animal está doente", ou "aquilo que não é animal está doente". Estas são fundadas na sub-contrária, a primeira "não só o animal não está doente", e a segunda: "não só o animal está doente".

Em torno desta matéria bastam apenas estas regras para o bom funcionamento das enunciações exclusivas.

Passemos agora a estudar as **enunciações exceptivas**.

As enunciações exceptivas são aquelas que constam de um sinal exceptivo, como **exceto**, apenas, ou qualquer outro que tenha a mesma significação. Este sinal quase sempre, excetua da participação do predicado algum sujeito, como quando dizemos: "todo animal, exceto o homem, é desprovido de razão". Ora, o que é importante verificar neste juízo é que essas exceções sejam bem fundadas, não sejam ineptas. Assim, quem disser, "todo homem, exceto o tigre, é dotado de razão", estaria dando uma enunciação exceptiva inepta.

Só se deve considerar como realmente exceptivas e bem fundadas aquelas em que o de que se faz a exceção se afirme verdadeiramente da coisa excetuada. Mas aquilo, por exemplo, de que se faz exceção é dotado, algumas vezes, por um sinal particular, como alguém quando diz: "algum sábio exceto

Sócrates foi rico", não atinge o que desejamos na exceptiva, porque esta exige que o de que se faz a exceção seja notado por um sinal universal, pelo menos a exceptiva, com a qual deveremos trabalhar na Apodítica.

Examinemos agora as **enunciações reduplicativas**.

Chamam-se enunciações reduplicativas aquelas que constam de uma dicção reduplicante. Um exemplo: "o homem, enquanto é homem, é capaz de educação", "o ente, enquanto físico, é objeto da Física", "o ente, enquanto social, é objeto da Sociologia". Esta dicção **enquanto**, como é apta para, germinar e reduplicar alguma coisa, porque re-duplica a coisa, chama-se, então, de reduplicativa. Temos dicções como estas: conquanto, **por esta razão**, e outras da mesma a significação.

Estas dicções são tomadas de dois modos: de um modo especificativamente, e de outro modo reduplicativamente. Elas são tomadas especificativamente, quando notam no sujeito alguma razão, segundo a qual, ou com a qual, lhe convém os predicados. Um exemplo: "Sócrates, enquanto tem cabelos, é crespo", "Platão, conquanto seja branco, é gramático", com efeito, o verdadeiro sentido da primeira enunciação, é que a crespidão dos cabelos convém a Sócrates, segundo os cabelos, mas, no segundo juízo, Platão, conquanto seja branco, é gramático, a gramática de Platão não impede que o mesmo seja branco.

A este gênero de enunciações pertencem aquelas nas quais se usam as dicções reduplicativas no sentido, segundo o qual significam a condição **sine qua non**; isto é, sem a qual os predicados não conviriam ao sujeito.

Por exemplo: "o fogo enquanto está próximo, ou pela razão de estar próximo, aquece." Tais dicções, diz-nos Fonseca, tomam-se reduplicativamente, quando significam que aquilo que convém ao sujeito é a causa, porque lhe convém o predicado. Como se se dissesse: "Sócrates, enquanto é homem, é capaz de educação". Com efeito, o sentido próprio e principal dessa enunciação é a seguinte: a natureza humana, que convém a

Sócrates, é a causa porque lhe convém a educabilidade. Obtida, portanto, a primeira acepção, que é menos própria do que diz respeito à segunda, deve atender-se a que há quatro gêneros de enunciações em que se toma deste modo a dicção reduplicativa.

Com efeito, ou se afirma a reduplicação e o verbo, como quando se diz: "o homem, enquanto homem, é capaz de educação", ou só o verbo como quando se diz: "o homem, enquanto homem, não é capaz de educação". Ou se negam ambas, quando se diz: "o homem, não enquanto homem, não é capaz de educação". Ou, então, quando se nega a reduplicação, como quando se diz: "o homem, não enquanto homem, é capaz de educação".

Sobre a matéria, é suficiente o que dissemos. Aliás, é das três enunciações que estamos estudando, a relativamente mais fácil de compreender.

Sabemos que, para Fonseca, a Dialética é a arte de discorrer.

E, três modos de discorrer são fundamentais na constituição da Dialética, que é a **divisão**, a **definição** e a **argumentação**.

Ora, sobre esta matéria já tivemos oportunidade de nos ocupar sinteticamente. Não caberia, portanto, que nos puséssemos agora a repetir o que já foi tratado, mas podemos, sim, aproveitar algumas contribuições muito típicas de Fonseca, que podem ser incorporadas à dialética concreta, e que facilitarão a melhor compreensão destas três partes tão importantes dessa disciplina.

Sabemos que a **divisão** é a oração pela qual se divide o todo nas suas partes.

O todo é denominado, neste caso, pelos dialéticos, como **dividendo**, e as partes, são chamadas **membros dividentes**, ou **membros da divisão**.

Ora, é fácil compreender-se que a divisão é um meio de conhecer, porque realmente, quando nos dividimos um todo nas suas partes, conseguimos verificar mais distintamente este todo enquanto tal.

Chama-se de **partição** a divisão do todo quantitativo nas partes em que ele se integra, e essas partes são, conseqüentemente, **partes integrantes**, que são aquelas pelas quais toda uma grandeza ou multidão se estende.

Deste modo, os membros do corpo humano são partes integrantes do corpo humano. Ora, as partes integrantes de um todo, que é neste caso tomado quantitativamente, porque das diversas maneiras que tomarmos o todo corresponderão diversas maneiras de divisão, e o todo poderá ser dividido de vários modos, segundo as maneiras de considerá-lo, no caso, por exemplo, de um todo quantitativo, podemos partir do seguinte: ou as partes que o compõem são da mesma natureza e recebem o mesmo nome, então estas partes integrantes são homogêneas, como vemos na água, cujas partes integrantes são água; na carne, cujas partes integrantes são carne. Qualquer parte da água, é água. Ou então estas partes são heterogêneas; isto é, de natureza e de nome diverso, são dissemelhantes, são multigemas, assim, os membros do corpo humano e as partes de uma casa já não podem receber, pois não são da mesma natureza e do mesmo nome, pois não se pode dizer que a mão é o homem, nem que uma peça da casa, a parede de uma casa, é a casa.

De forma que, quando se trata das divisões de todos quantitativos, chegamos, inevitavelmente, a dois tipos de partição: um em que as partes são homogêneas, são semelhantes, e outra, em que são heterogêneas, ou dissemelhantes. Um todo essencial é aquele que tem uma essência composta de matéria e forma, ou de gênero e diferença.

Assim, é o que se diz das essências, por ex., do homem: animal racional.

Então, o todo essencial pode ser dividido nas partes que compõem a sua essência, e essa divisão pode dar-se de dois modos: uma real ou física, como já vimos; e outra, de razão ou metafísica. A divisão física do todo essencial é aquela pela qual se divide o todo essencial em matéria e forma,

A matéria é o sujeito da forma substancial e a forma é a perfeição

substancial da matéria. Assim, deste modo se diz que o corpo é a matéria do homem, e a alma é a sua forma. Então, podemos dizer, por esta divisão, que uma parte do homem é alma, e que outra parte é corpo. E estaríamos, então, numa divisão física. A divisão metafísica, ou de razão, seria, enquanto consideramos o homem, como animalidade e racionalidade. Uma parte de razão, ou metafísica do homem, é animalidade, outra parte é racionalidade.

Essas divisões, que examinamos, são as chamadas divisões **per se**.

Passemos agora para as divisões **per accidens**; isto é, as divisões que se dão tomando os aspectos acidentais. Assim, se dividimos o homem entre a parte ativa e a parte passiva, fazemos uma divisão acidental.

Se dividimos o homem na sua parte social e na sua parte especulativa, ou digamos, o homem como especulativo e como prático, estamos fazendo divisões acidentais. Assim, se dividirmos os animais entre os que podem falar e os que não podem falar, ou entre o que é curvo e o que é ereto, ou entre o que é alto e o que é baixo, ou dividir os homens entre casados e solteiros, etc., todas essas divisões são divisões acidentais, porque se referem, tem como fundamento da divisão, apenas um acidente. E poder-se-ia, ainda, fazer divisão do acidente, ainda nos seus acidentes, e até nos seus modos, o que daria uma série de divisões acidentais. Outro tipo de divisão é o que se verifica no gênero, vimos na parte analítica, pois o gênero divide-se nas suas diferenças.

E a diferença, por sua vez, também se divide em diferença.

Devemos manter de memória as regras fundamentais da divisão. A primeira regra é a seguinte: que cada membro dividente tem um sentido mais restrito que o dividendo, e que, tomados todos ao mesmo tempo, simultaneamente, sejam equivalentes ao dividendo. Assim uma divisão que dissesse: "os animais, uns são dotados de sentido outros de razão", não é boa, porque "dotados de sentidos" se se não entende com a partícula **só** tem um significado tão extenso como animal; neste caso a parte identifica-se, de certo

modo, com o todo. Mas a divisão, por exemplo: "os animais ou são dotados apenas de sentidos, ou participam da razão e da mente", então a divisão será correta.

Há uma regra dos dialéticos, citada por Fonseca, que é a seguinte: "Todos os membros de uma boa divisão, tomados ao mesmo tempo, copulada ou disjuntivamente, se reciprocam com o dividendo, de modo que daquilo de que se diz o dividendo, se diga também a copulação ou a disjunção dos membros dividentes, e vice-versa. Por conseguinte, nos primeiros quatro gêneros das divisões, reciproca-se com o dividendo a copulação dos membros dividentes".

Assim, "se do homem uma parte é alma e a outra o corpo, e homem se diz de Sócrates, de Sócrates se dirá também todo copulado alma e corpo; e ao contrário, se se diz de Sócrates o copulado de corpo e alma, também se dirá homem. Embora Sócrates se não diga propriamente alma e corpo, mas o concreto de alma e corpo". Se dos animais um é homem e outro é besta, e animais se diz de Sócrates, também todo esse disjunto homem ou besta se dirá de Sócrates; e vice-versa, se o disjunto homem ou besta se diz de Sócrates, também dele se dirá animal.

A segunda regra diz que a divisão se faça tanto quanto possível nos membros dividentes próximos. Assim, aqueles que dividem o corpo animado em homem, besta, árvore, arbusto e erva, saltando os dois gêneros imediatos, animal e planta, não procedem bem. É preciso que a divisão se faça, tanto quanto possível, nos dividentes próximos. Assim, dividir-se um corpo animado em animal e planta, depois dividir o animal em homem e besta, estas divisões estão bem fundadas.

A terceira regra é que ao dividir não se nomeie apenas uma parte do todo, significando a outra ou as outras se forem mais de duas, pela negação daquela. Nem se nomeiem tantas, que façam oração mais longa do que ela convém.

Por exemplo: se se quisesse enumerar demasiados membros, como se se dissesse, dos animais um é homem, outro é elefante, outro é macaco, outro é cão, outro é isso, outro é aquilo, percorrendo, então, as espécies ínfimas uma a uma., far-se-ia, uma oração que nem se terminaria nem alguém poderia abranger com a sua mente.

Portanto, é preciso ter o máximo cuidado nesta terceira regra. A quarta regra é que os membros dividentes sejam opostos; se não o são na realidade, pelo menos que o sejam na razão; isto é, de tal maneira que, relacionados entre si eles sejam, que nenhum se contenha no outro ou sob o outro, porque senão seriam uma parte da parte.

Assim há muitas divisões que são viciosas, porque não obedecem a esta regra. Por exemplo: alguém que quisesse dividir o corpo humano, dizendo: uma parte é a cabeça, outra o tórax, outra as mãos, outra os pés, outra os olhos; dos seres vivos, um é a planta, outro o animal, outro o homem; porque os olhos estão contidos na cabeça, e o homem já está contido na idéia de animal.

O fundamento da divisão é de máxima importância nesta regra. De maneira que estas regras que ora estamos apresentando já tivemos oportunidade de examiná-las na parte analítica. A divisão é matéria importante para a Dialética, porque ela vai permitir, na **Elêntica**, que se trabalhe com o máximo cuidado ao examinar qualquer conceito, porque deveremos desdobrá-lo na sua parte física, na sua parte de razão ou metafísica; devemos, se necessário for conforme o assunto em tratamento, as divisões **per accidens** que lhe são cabíveis para que se possa discutir sobre a matéria; sobretudo quando se trata de temas da ciência. Como a ciência trabalha mais com as propriedades e o acidentes é preciso que se saiba dividir as coisas nos seus acidentes, obedecendo sempre as três regras fundamentais da divisão.

### **Septuagésima Terceira Aula de Matese (da parte analítica da Matese)**

## A definição

A definição, diz Fonseca, é a oração que declara uma essência ou natureza, como "animal racional", que declara a essência: ou melhor, a natureza do homem.

Do mesmo modo que o dividendo corresponde à divisão, assim o definido deve corresponder à definição, pois o definido não é outra coisa senão aquilo cuja quiddidade ou essência se explica.

A definição é uma determinação, porque ela toma o nome dentro de determinado sentido. A definição é uma oração, porque um só nome não pode, propriamente, realizar uma definição, pois a definição submete distintamente ao intelecto o que o nome do definido propõe confusamente. Ele a desdobra nas suas partes, ou em determinadas partes constituintes daquela totalidade. No fundo, a definição é uma divisão. E como de toda essência que se explica pela definição podem-se formar dois conceitos, um pelo qual a essência, que se declara, convém com as outras, e o outro pelo qual dela se distingue, então, torna-se necessário que toda definição conste pelo menos de duas vozes: **uma, que forme na mente o conceito da conveniência, e outra, que forme na mente o conceito da diferença, ou da distinção.** Assim acontece com toda definição e, conseqüentemente, a razão porque toda ela tem de ser oração, e não um simples nome.

Ora, se queremos delimitar alguma coisa, temos, naturalmente, de determinar o que essa coisa tem em comum com outras e o que essa coisa tem de diferente de outra. O que ela tem em comum com outras é o seu aspecto genérico, o que ela tem de distinto das outras é o que ela tem de específico. Deste modo é que a definição aristotélica teria, necessariamente, que ser feita com pelo menos dois termos: um que indique a semelhança, o outro que indique a diferença.

Entretanto, deve-se fazer uma distinção muito importante entre a definição da coisa e a definição do nome, já que nos é possível fazer a

distinção entre coisas e nome. Assim a definição do nome, que Aristóteles chama de interpretação do nome, e os dialéticos em geral por definição do que é o nome, é a oração pela qual se declara a quiddidade ou natureza do nome, como este conjunto a palavra, que, por convenção, significa homem. Com efeito, diz Fonseca, explica-se por esta oração, a natureza do nome homem, enquanto é um certo nome.

Nome não se toma neste lugar em sentido restrito, isto é, enquanto se distingue do verbo, mas no sentido de qualquer vocábulo ou categorema; pois sabemos perfeitamente que há uma distinção entre nome e verbo. Aqui, nome se toma em sentido não restrito, quer dizer, tanto poderia ser um verbo, como pode ser um substantivo gramaticalmente considerado. A quiddidade (a natureza) do nome é a sua própria significação. E assim, explicar a quiddidade e a natureza do nome não é mais que esclarecer a sua significação. Então, isto se procede de dois modos: de um pela definição congruente só com o nome que se define, como aquela que Fonseca apresenta como exemplo o homem; e outro pela própria definição da coisa significada. Muitas vezes, com efeito, quem ignora a significação do vocábulo pergunta por essa forma de palavras, o que é que significa, como se perguntasse o que é a coisa significada. Então só vai satisfazer a quem faz esta pergunta, quem der a definição da coisa significada. Então exemplifica do seguinte modo: se alguém pergunta o que é a geometria, desejando entender a significação do nome, e lhe for respondido que é a ciência que trata das grandezas pela definição das coisas, julgará explicada a significação do vocábulo, dizendo que é a ciência que trata das grandezas. E assim, a que verdadeira e simplesmente é a definição da coisa, poderá ser para alguém a definição do nome, o que vai depender, naturalmente de quem ouve.

Sobre a definição nada mais nos cabe dizer quanto às contribuições de Fonseca, porque o resto que ele pode nos apontar já foi por nós devidamente estudado. A descrição é também, matéria importante para a Dialética.

Deve-se distinguir a descrição da definição, porque esta busca dar o **quid** da coisa. É sempre oração pela qual se explica a essência ou natureza da coisa, enquanto que a descrição relata-nos a coisa sem esta preocupação de explicar propriamente a essência ou a natureza. Ela apenas nos descreve a coisa. Ela, em regra geral, funda-se, e ela deve para ser bem feita, dar pelo menos o gênero, e depois algumas propriedades. Como se alguém, por exemplo, querendo descrever o homem, dissesse: o homem é um animal capaz de ser educado, nascido para rir e para chorar, capaz de construir uma cultura, ele estaria apenas fazendo uma descrição do homem, porque está relatando aqui propriedades daquele. Também em lugar das propriedades pode-se, na descrição, dar-se uma coleção de acidentes comuns. Assim, descrevendo o homem: o homem é um animal bípede, é um animal implume. Nenhum destes conceitos representam verdadeiramente o homem, são apenas descritivos. Assim também o gênero pode ser descrito pelas diferenças com que se divide.

Diz, Fonseca, nesta parte: que se costuma também incluir-se neste gênero, que é o das descrições, as explicações das coisas singulares, quer essas explicações sejam breves como estes filósofos ou na linguagem comum, quer mais longas como oradores e poetas usam na descrição de pessoas, regiões, cidades, rios, montes e bosques. Vem em último lugar as explicações figuradas e metafóricas, quando facilmente nos fazem ver a coisa, como é esta de Ovídio: "insensato que é o sono senão é imagem da inveja e da morte"; e aquela de Horácio: "a ira é um furor breve". Com efeito também essas orações se chamam descrições. Este gênero de definição chama-se descrição, porque não exprime plenamente a natureza da coisa, mas como que a esboça, pelos primeiros delineamentos. E diz-se próprio, porque só tem de comum com a verdadeira definição o fato de se converter com a coisa. Diz-se ainda oração uma por conjunção, porque não significa uma só natureza, como aquela que se chama simplesmente definição, mas muitas englobadas na mesma coisa, como é evidente. De forma que a descrição é apenas uma definição incompleta,

embora apresente muita semelhança à definição, ela nunca atinge a perfeição da verdadeira definição, porque não permite a conversão, quer dizer, nem sempre permite a conversão, por não abranger totalmente o definido.

Agora, sobre os diversos tipos de definição, já estudamos a matéria, em nossos livros de Lógica, como a definição causal que é a oração que explica a quiddidade da coisa a partir do gênero e duma causa ou causas externas (as causas externas são a causa eficiente e a final), porque a definição geral se funda nas causas internas, as chamadas causas emergentes, porque quando definimos o gênero ou diferença específica, referimo-nos à causa emergente da matéria, da forma da coisa. A matéria corresponde ao gênero, e a forma, à diferença específica.

Nas definições causais, vamos nos fundar em causas eternas, ou predisponentes, como são a causa eficiente e final e pode-se acrescentar ainda a causa exemplar, que é uma causa eficiente, e aquilo em razão do qual se faz alguma coisa. Exemplo: se alguém quisesse dizer: a beatitude celeste é o fim da criatura racional. A causa exemplar é a causa externa, por cuja limitação se faz a coisa, como é a imagem que o pintor procura reproduzir e expressar num painel.

Pela causa eficiente Aristóteles define voz mais ou menos assim: "voz é o som que sai da alma por um jato de ar comprimido pela respiração, quando o lança contra a garganta"; e a partir do fim ele define alma deste modo: "a alma é a forma pela qual primeiramente vivemos, sentimos e compreendemos"; a partir, por ex., da causa exemplar, Fonseca apresenta esta definição do homem: "homem é o animal feito à imagem e semelhança de Deus". Algumas vezes, porém, muitos ou mesmo todos os gêneros das causas externas se reúnem na mesma definição, quer dizer, tanto a eficiente como a final: quando se diz, por ex., "o homem é um animal feito por Deus à semelhança da mente divina, para gozar a felicidade eterna". E é mais fácil definir uma coisa a partir de todas as causas, simultaneamente, do que a partir

de uma só, porque uma só, se mais nada se juntar, raramente restringe o gênero na espécie do definido. Quem quisesse definir, por exemplo, um vaso e dissesse que é um objeto plástico de forma a conter líquidos que o artesão realiza com o intuito de ser usado para tal, esta definição incluiria as causas internas e externas (emergentes e predisponentes) que pertencem à idéia de vaso. Mas, no entanto, sabemos que um artesão poderia construir um vaso com finalidade puramente decorativa, sem a finalidade de envasar líquidos, e até poder-se-ia dizer que esse vaso podia ter defeitos que não lhe permitissem tal função. Por exemplo: fosse furado, tivesse apenas aparência de vaso, de forma que ainda o chamaríamos de tal, mas apenas decorativo, em sentido meramente estético, e não no sentido das utilidades comuns da vida.

A definição essencial, que ele também estuda, e que sobretudo examinou Aristóteles, como sabemos, é aquela que se faz pelo gênero e pela diferença específica.

Essas definições são raríssimas, difíceis de serem feitas. As mais comuns são as **descrições**, algumas definições causais, sobretudo essas que se fundam exclusivamente nas causas extrínsecas ou nas causas predisponentes. A essência, quando é definida, é definida pelo gênero e pela diferença específica, como a estudamos, que é a definição comum, ou melhor, a definição mais perfeita de que somos capazes de fazer, precisamente porque ela funda-se no gênero próximo e, em último caso, no gênero remoto, e, então, teria de descrever também as diferenças intermédias.

Há, entretanto, aqui, matéria de discussão na Lógica, sobre a qual Fonseca se demora. Ele, por exemplo, apresenta a seguinte objeção, e depois dá solução a essas objeções. Vamos reproduzir esta parte de Fonseca, que é importante, sobre a matéria: "Dirá alguém que a definição dada pela matéria e pela forma da coisa, que é o caso da definição essencial, adjuntas ao gênero, incorre no vício da redundância; com efeito, na definição em que se diz que o homem é um animal que consta de tal corpo e alma dotada de razão, inclui-se

duas vezes corpo e alma: uma vez implicitamente, ou em razão de animal (efetivamente animal consta de alma e de corpo), e outra vez explicitamente, e por si. Vício idêntico se pode notar em outras definições semelhantes; portanto, esse gênero de definir não foi retamente aprovado, isto é, a definição dada pela matéria e pela forma da coisa adjuntas ao gênero, que é acusada de incorrer em vício".

Além disso, Aristóteles diz muitas vezes que há apenas uma definição essencial para cada coisa. Portanto, não foi retamente que afirmamos poderem dar-se duas definições essenciais da mesma coisa. Uma pela matéria e pela forma, outra pelo gênero e pela diferença, porque esta é a posição de Fonseca.

Este admite que podemos dar duas definições essenciais das coisas, quando podemos, é natural: uma fundada na matéria e na forma, e a outra, fundada no gênero e na diferença específica. Ele vai responder a estas razões. "Todavia isto nada obsta; com efeito, quanto à primeira objeção deve dizer-se em primeiro lugar que a matéria e a forma da coisa, que se define, não se incluem na razão de todos os gêneros da mesma coisa, nem sequer se incluem na razão da substância do gênero supremo, como esta patente, embora daqui surja outra dificuldade grande demais, diz ele, para ser mencionada neste lugar. Além disso, a matéria e a forma não se incluem na razão do gênero subalterno, do mesmo modo porque se juntam aqueles nas definições das espécies. Com efeito, ainda que o corpo, que é a matéria do ser vivo, enquanto corpo se inclui na razão de animal; contudo não se inclui nela, enquanto é humano, isto é, enquanto é informado por uma forma humana, o que é mais claro que a luz, e assim junta-se corpo a animal na definição dada de homem. Do mesmo modo, ainda que a alma, que é a forma do ser vivo, enquanto é alma, se inclua na razão de animal, contudo não se inclui, enquanto é humana ou dotada de razão, e por isso se junta animal na mesma definição. E, assim, já se não incorre em nenhuma redundância.

A segunda objeção facilmente se destrói, dizendo que nada obsta a que se dêem várias definições essenciais da mesma coisa, desde que sejam diferentes apenas no modo de explicar, como são não só aquelas em que se originou a objeção, mas há ainda outras, uma das quais, ainda segundo Aristóteles, dissemos que se dava pelo gênero do próximo e pela diferença próxima, e outra pelo gênero remoto e por todas diferenças intermédias, pois significam, explicitamente, não várias, mas uma e a mesma essência. O que, na verdade, Aristóteles nega é que seja possível que, da mesma coisa; isto é, da espécie, se dêem várias definições essenciais, que exprimam várias essências.

Com efeito, sendo uma só a essência de qualquer espécie, é necessário que todas as definições, que declaram esta essência, através de coisas essenciais, a exprimam inteiramente de outro modo não seriam definições essenciais da mesma essência.

Talvez alguém, diz ele, continue a insistir e objetar assim: Aristóteles ensina em muitos lugares que toda definição essencial consta de gênero e de diferença. Logo, se assim for, nenhuma definição essencial consta da matéria e da forma da coisa, com omissão da diferença. Deve-se responder deste modo: a matéria própria e a forma da coisa, ou antes o fato de constar da matéria própria e da forma da coisa, enquanto são deste modo, pois nesta forma de definição junta-se isto ao gênero, faz às vezes da diferença. Com efeito, o que dissemos que consta determinado corpo de ereto, ou de qualquer outro modo, porque isto se explica a posteriori e da alma nacional, junta o animal o mesmo grau de natureza humana que junto a racional. Do mesmo modo acontece nas restantes espécies de coisas que constam de matéria e de forma; assim, as orações nas quais ele se fundava, por ex., o homem: é o animal que consta de determinado corpo e de alma racional, e, animal racional. São duas definições essenciais de homem. A primeira porque consta de nomes que significam a matéria própria e a forma do homem; e a segunda porque consta de nomes, seus gêneros próximos e suas diferenças próximas, porque

definir determinado corpo, não se refere a parte material do ser e possuidor de uma alma racional refere-se à parte formal deste ser. Então, esta definição, o homem é um animal que consta de determinado corpo e de alma racional, é uma definição também para ele considerada essencial; e a segunda definição: homem é animal racional, seria também outra definição essencial.

Então, ele, ante as objeções apresentadas, faz a sua defesa e mostra que tem fundamento a sua posição com a solução que acabamos de dar, porque como ele mesmo nos mostrou, a matéria própria e a forma da coisa, sobre a qual seria o primeiro caso da primeira definição, fazem as vezes o papel de diferença, porque quando se diz que o homem consta de determinado corpo, por exemplo, de um corpo ereto, etc., ou de qualquer outro, que o homem possa chegar a ele a posteriori, e de alma racional, então ele vai juntar a animal o mesmo grau de natureza humana que junta a racional; o que vai justificar a sua posição de aceitar definições essenciais dessa espécie, isto é, fundada na matéria e na forma.

É procedente esta posição de Fonseca porque temos de compreender que nos é muito difícil dar as definições essenciais conforme o desejo de Aristóteles; ou seja, apontar o gênero próximo e a diferença específica, pois se observarmos bem, muitas das nossas definições, na verdade não se referem à parte que constitui propriamente a essência da coisa, mas apenas aos gêneros e espécies fundados nas propriedades ou até nos acidentes, que a coisa apresenta, como vemos nas classificações da Zoologia e da Botânica.

Uma definição, que nos dá a forma e a matéria da coisa, é uma definição que não atinge o grau da definição essencial aristotélica, não nos aponta ainda a essência da coisa, que nos escapa e à qual só alcançamos intencionalmente. Nós não temos a visão direta das essências, a qual caberia a um tipo de inteligência superior, como é a que, na religião, atribui-se aos anjos, os quais teriam o dom de ver as essências diretamente, possibilidade da qual estamos privados.

Se observarmos numa definição, por exemplo, de animal, ao nos referirmos a **alma beluina**, afirmamos haver um princípio de animação, e que é constituída de uma certa sensibilidade. Se observarmos bem, essa definição não nos dá, propriamente, a essência da coisa, porque apenas estamos nos referindo à aceitação 1º) de haver um princípio ativo, que se chama **anima**, ou alma, princípio ativo, porque sem ele a coisa não poderia mover-se, ter vida, que é o princípio da sua vida, que é a sua **anima**, a qual tem uma diferença específica de outra **anima** como a dos vegetais, que é essa de ter uma sensibilidade, isto é, de possuir sentidos, que o coloquem em contato com o mundo exterior, do qual ele recebe estímulos especiais, que lhe permitem formar esquemas cognoscitivos, ou sensitivos pelo menos. Então, verificamos, que dentro desta definição estamos referindo-nos a certos aspectos que são concluídos, como por exemplo, o da presença de um princípio ativo, que seria a **anima**, contudo não captamos a essência realmente desta anima. Isto foi o que levou alguns filósofos, como aconteceu com Kant, a procurarem a coisa em si, dizendo que ela nos escapa completamente, porque o conhecimento da coisa em si, que ele desejava, seria, então, a visão direta da essência da coisa.

Visão direta que não temos. Sabemos, porém, que no animal deve haver um princípio ativo para que se justifique, para que se dê a razão de ser aquela, atuação típica que o animal tem, porque se ele não tivesse esse princípio, que neste caso também seria a sua causa não poderia realizar aqueles efeitos.

Esses efeitos estariam desproporcionados. Então se se dão tais efeitos, deve haver a causa proporcionada a tais efeitos.

Como eles implicam um princípio ativo intrínseco, porque o animal é algo que se move, algo que tem auto-suscepção, algo que tem auto-movimento, é um ser vivo conseqüentemente, e porque se manifesta nele a vida, sob todos os aspectos, tem, necessariamente, de ter esse princípio, e a tanto a que chega a nossa mente.

Então, assim quando dizemos que a essência do cavalo é a **equinitas**, apenas temos uma palavra, com o intuito de referir-se ao que é a essência real do cavalo, que não conhecemos, a não ser pelos seus aspectos exteriores.

Classificamos o cavalo, como se classifica na Zoologia pelos seus aspectos exteriores, que constituem mais uma descrição do que propriamente uma definição, porque apresentamos apenas aspectos acidentais do cavalo, para poder ter dele uma idéia. Sabemos que, conseqüentemente, deve haver um princípio que faz com que o cavalo seja cavalo, ao qual chamamos de **qüiditas**; do qual não temos a posse atual, mas apenas a posse virtual, quando falamos em **equinitas**. Este é um ponto importantíssimo da **Filosofia Concreta**, quando tratamos da diferença entre a posse atual e a posse virtual, porque esta já nos revela a presença além de nós daquilo que é atual, que temos, mas sobre o qual podemos nos referir por esses meios indiretos, sem que eles sejam falsos, porque são verdadeiros, porque estão fundados na realidade da sua referência.

Prosseguindo na análise de Fonseca, podemos dizer que pertence à definição essencial as definições que constam do gênero remoto e de uma diferença próxima, omitidas, ou todas, ou algumas das diferenças intermédias, como quando se diz: o homem é uma substância corpórea composta de razão; ou, o homem é um corpo animado e racional. Pertencem ainda as que em lugar da diferença próxima constam do nome da matéria próxima, ou somente da forma, como quando se diz: "o homem é um animal que consta de corpo ereto"; ou, "o homem é um animal que consta de alma racional". Com efeito, todas essas significam, reciprocamente, a **qüididade** da coisa, embora a não exprimam completamente, principalmente quando se dão pelo gênero remoto. Pertencem-lhe, também, as que se fazem pelo gênero e pela enumeração das partes integrantes, que pertencem à essência da coisa, como quando se diz: a casa é o abrigo feito de paredes e de teto; a nação é a. sociedade constituída

pelo clero, nobreza e povo. Então, surge aqui uma questão: se as definições que juntam uma propriedade ao gênero e a diferença são elas essenciais. Então, ele responde sobre isso o seguinte: uma definição, por ex., o homem é um animal racional, capaz duma vida feliz; ou, o homem é um animal racional de natureza doméstica e apto para a sociedade civil; qual o valor dessas definições? Pois elas juntam uma propriedade ao gênero e a diferença, se elas são essenciais? Na verdade, Aristóteles as reprova. Então, diz Fonseca, que a esta questão parece que se deve responder que estas definições são, na verdade, redundantes, uma vez que é suficiente colocar numa definição as coisas que pertencem a essência da coisa e é por esta causa que não são aprovadas por Aristóteles.

Por outro lado não deve ser excluída das essenciais, pois constam de partes que significam, reciprocamente, a essência do definido, embora juntem outras que não significam nenhuma parte da essência, muito menos se deverão excluir deste gênero aquelas que constam de um nome, que não significando a essência do definido, é, porém, de tal modo que sem ele não se pode entender a essência do definido, como quando se diz: pai é um ser relativo, cuja relação se termina em filho; embora o nome filho não signifique nenhuma parte da essência do pai, contudo sem ele de modo algum se pode entender a essência e na natureza de pai. Então, ele conclui: este gênero de definição diz-se definição essencial, porque exprime a essência da coisa. E por Aristóteles denominado simplesmente definição, porque define a coisa simples e perfeitamente; diz-se termo, porque o conhecimento da coisa proveniente dos acidentes eternos não pode progredir para além da definição essencial, mas termina nesta, como numa perfeita apreensão da coisa, conforme expõe o próprio autor deste nome. Finalmente, diz-se oração que significa um, porque consta de uma só essência a partir da matéria e da forma e geralmente do gênero e da diferença com que a definição essencial declara uma coisa.

O que não acontece com o gênero e o próprio, ou com o gênero e os

acidentes, com que se faz a descrição, termina ele por comentar.

Prosseguindo no estudo de como as coisas se definem, verifica, então, que as coisas não se definem todas do mesmo modo, e isso é fácil de ver desde o momento que pomos os predicamentos ante nós mesmos.

Com efeito, os seus extremos, ou seja, tanto o gênero supremo como os indivíduos não se definem essencialmente, apenas se descrevem. Os gêneros supremos porque não constam de diferença alguma, e os indivíduos porque não são universais, e, portanto, não se definem senão remotamente,

Contudo, diz, é fácil descrever de certo modo os indivíduos pela coleção de muitos acidentes, como se se definisse Platão assim: um certo homem, filho de Ariosto e Peritila, principal da velha Academia; ou se se explicasse quem ele tenha sido por qualquer outra oração semelhante.

Mas os intermédios dentre gêneros supremos e indivíduos; isto é, as espécies todas podem definir-se essencialmente, já que todas constam de gêneros e de diferenças. Além disso, encontrar-se-á ao definir esta, muitas variedades; porém, são as substâncias corpóreas e as espécies que se colocam sobre elas, podem definir-se a partir da matéria e da forma, visto que só essas espécies se compõem de matéria e de forma. Mesmo se se comparar o predicamento da substância com os restantes compreender-se-á que só as substâncias se definem por uma definição simplesmente essencial como parece a Aristóteles.

De fato, os acidentes, segundo o mesmo diz, não tem simplesmente uma essência ou quiddidade, mas de um certo modo, porque não podem subsistir por si, mas só pela substância que existe por si. Donde se infere que todos se devem de algum modo definir pela substância em que subsistem; contudo, de uma maneira, quando são significados por nomes abstratos, que são quase próprios dele e de outro todo o seu significado por nomes concretos. Com efeito, quando são significados por nomes abstratos devem se por o seu sujeito ou substância em caso oblíquo, como quando se diz: a **simitas** é a

curvatura do nariz. Quando são significados, porém, por nomes concretos a maneira das substâncias, então o sujeito deve por-se em caso reto, como quando se diz: *simum* é o nariz curvo.

Mas nem todos os acidentes se devem definir ou próxima ou remotamente pelas substâncias. Entre eles encontram-se também muitos que necessitam, além disso, de outros aditamentos. Assim acontece com todos os hábitos que se chamam operativos, com as potências naturais em todos os relativos. Com efeito, prossegue ele, os hábitos desse gênero e as potências definem-se pelos seus atos ou objetos, como as ciências e as virtudes. Assim, Dialética, diz-se que é a ciência de discorrer; Filosofia Natural diz-se a ciência que trata das coisas da natureza; justiça diz-se a virtude pela qual alguém dá a outro o que lhe pertence e, vista define-se um certo sentido cuja função é perceber as coisas. Os relativos, porém, definem-se, então, por aquilo a que se refere, como pai por filho, senhor por servo, e vice-versa.

A primeira regra da definição, como se sabe, é aquela que exige, quando se define, que o definido seja constituído por coisas mais conhecidas. Esta é a que coloca em primeiro lugar Fonseca, porque, na verdade, nada é menos admitido que ser obscuro aquilo que se pretendem em qualquer disputa, e isto é na verdade, a definição; e esta deve ser pelo menos esclarecedora. Em primeiro lugar ela deve clarear o que se pretende definir. A segunda regra é que a definição seja própria do definido, como diz Aristóteles, isto é, que seja nem mais nem menos extensa que o definido, mas que permite reciprocarse com ele, permita uma conversão perfeita, como: homem é animal racional, permita a conversão animal racional é homem, o que nem sempre as definições conservam quando elas não são, naturalmente bem feitas.

A terceira regra é que, na definição, nada esteja nem a menos, nem a mais ao definido. Quer dizer, que a definição não contenha mais nem menos que o definido, para permitir, também, a reciprocidade. Nada deverá de faltar, nada haverá de ter a mais, porque o que está a mais é supérfluo na definição,

inevitavelmente.

A quarta regra manda que a definição seja breve, mas não de tal modo que ela possa dar origem a obscuridades, como acontece com certas definições, que desejando serem tremendamente breves acabam por ser obscuras.

Agora, ele dá, outras regras que devem ser observadas na elucidação da definição, que são três que são muito importantes, e realmente o são.

Além disso, quando a definição se distingue com o método da divisão, ensina Aristóteles que deve observar-se três prismas: 1º) que todos os predicados que se tomem se prediquem no mesmo **quid est**, isto é, essencialmente.

Todavia, a mais das vezes somos obrigados a tomarmos atributos pois nos são desconhecidas a maior parte da essência das coisas; 2º) que se coloquem todas as coisas por ordem da natureza, isto é, de tal maneira que as mais comuns se alinhem antes das menos comuns, na razão da intelecção; 3º) que se não omitam nenhuma diferença, o que sempre se conseguirá se todas as coisas, que antes se tomaram se dividirem adequadamente nos membros próprios, até que toda oração seja convertível com o definido.

Com estas três regras, ele então, termina dizendo, quando a definição se investiga, porém, pelo método da coleção, Aristóteles aconselha evitar com diligência uma única coisa: ocorrermos em algum equívoco, quando passamos as coisas menos comuns para as mais comuns, efetivamente, nas coisas mais comuns, o equívoco oculta-se mais facilmente.

Agora, ele diz que estas regras são suficientes para bem definir, mas antes de passar à argumentação, ele quer ainda chamar a atenção sobre duas coisas: 1º) que as palavras que significam o ato como sensível e visível e outras coisas do mesmo gênero, tomam-se muito frequentemente na definição pelas próprias faculdades, como sensível por aquilo que pode sentir, e visível por aquilo que pode ver. 2º) é que entre essas regras alguma, cuja omissão faz que a

oração não seja definição, como são a 1ª e a 2ª das quatro regras da definição; e há outras, cuja isenção não fazem inteiramente que a oração se não tornem definição, mas somente que se não tornem uma definição boa e apta, como são a 3ª e a 4ª. Estas duas advertências devem ser tidas em conta também nas regras da divisão, quanto a essas, porém, só a omissão da primeira e da última regra abala profundamente a divisão, como será evidente para quem o considerar.

Estes são os aspectos que ele chama a atenção, sobre esses temas com muita razão, porque a 1ª regra e a 2ª são as mais importantes e são precisamente aquela 1ª de que a definição seja constituída por coisas conhecidas e que a definição seja própria dos definidos de modo que permita a conversão, a reciprocidade.

Estas são as regras fundamentais para uma boa definição, a 3ª e a 4ª regras já não podem faltar, sem que a definição seja prejudicada. E, finalmente, ele acrescenta essa análise sobre este ponto que é importante. Chamando a atenção para o ângulo dessas regras e também a sua aplicação na divisão, porque ela, de certo modo, essas mesmas regras, devem presidir na divisão, isto é, devem ser tomadas em conta, também, nas regras de divisão. Quando a essas, porém, só a omissão da 1ª e da última regra abala, profundamente, a divisão, como será evidente para quem o considerar. Quer dizer, neste caso, a 4ª regra, se faltar, vai prejudicar a divisão. A 4ª regra manda que a definição seja breve. No caso da divisão, sim, a falta da 1ª regra, que é o ser mais conhecido, e da última, da 4ª regra, que é precisamente a de que a divisão deve ser breve e ser explícita.

## **Septuagésima quarta aula de Matese**

## Da Conseqüência

Orientando-nos pelas "Institutiones Dialecticae" de Pedro da Fonseca, passemos a examinar a **conseqüência**.

Sabemos que o ponto em que os dialéticos devem mais dedicar-se, é, sem dúvida, a argumentação. E, a argumentação, como sabemos, é uma espécie de conseqüência. A conseqüência está para a argumentação numa relação de gênero para espécie, porque a conseqüência é evidentemente mais extensa que a argumentação. Tratemos primeiramente da parte genérica, que é a conseqüência, para depois tratarmos da parte analítica, que é a argumentação.

Conseqüência ou consecução, na Lógica, é a oração pela qual, ou na qual, de alguma coisa se deduz outra, por ex., todo homem é animal, logo, algum homem é animal.

Aquilo de que se deduz alguma coisa chama-se **antecedente**, e o que é deduzido, chama-se **conseqüente**, ou **conclusão**.

Ha quatro gêneros de conseqüência; o **primeiro** verifica-se quando qualquer enunciação se deduz dela mesma ou da sua equipolente.

O **segundo** gênero quando o antecedente e o conseqüente são constituídos precisamente pelas mesmas palavras, colocadas na mesma ordem, mas de valor diferente. Por exemplo: todo homem é animal, logo algum homem é animal; e necessário que Sócrates seja animal; logo, não é necessário que Sócrates não seja animal.

O **terceiro** gênero verifica-se quando o antecedente e o conseqüente constam precisamente das mesmas palavras, mas por ordem inversa. Exemplo: nenhum homem é pedra, logo nenhuma pedra é homem; é necessário que todo homem seja animal; logo é necessário que algum animal seja homem.

Entre os conseqüentes até aqui enumerados, não existe qualquer argumentação, mas apenas conseqüência.

O **quarto** gênero verifica-se quando o antecedente e o conseqüente não constam precisamente das mesmas palavras, porque, no antecedente, está

contido algum argumento, compreendido numa ou várias palavras, que não estão no conseqüente. Este gênero é a argumentação, e costuma dividi-lo em **silogismo**, **entimema** **indução** e **exemplo**, os quais, por terem esta razão de argumento, são chamados de argumentação.

Estes quatro tipos de argumentação vamos estudá-los posteriormente. Quaisquer outros exemplos que possam aparecer reduzem-se sempre a um desses quatro, de maneira que estes são os que se encontraram, e no qual se reduz esta matéria.

Consideremos agora dois gêneros de conseqüência, que é a chamada **conseqüência boa**, e a chamada **conseqüência viciosa**.

Diz-se que é boa aquela conseqüência em que alguma coisa se deduz com verdade, rigorosamente, de outra, como aquelas que já foram apresentadas até aqui a título de exemplo.

Viciosa é aquela que sem verdade, sem o necessário rigor, conclui-se alguma coisa, como, quando se diz: Sócrates é animal, logo é filósofo. Sendo assim, na definição de conseqüência, apenas devemos compreender as conseqüências boas e aptas. Enquanto que aquelas que não tem o mesmo rigor, que não tem verdade, e que se deduz alguma coisa, não devem ser chamadas simplesmente de conseqüências, mas sim, de conseqüências viciosas e ineptas. Quer dizer, quando falarmos em conseqüência, queremos nos referir sempre à conseqüência boa e apta. Quando quisermos nos referir à conseqüência que não tem o mesmo rigor, então, chamá-la-emos de viciosa e inepta, que são termos usados pelos dialéticos para classificá-las.

A conseqüência boa e a viciosa se distinguem por dois indícios: 1) se da verdade do antecedente, dada pelo menos como hipótese, depreende-se que o conseqüente é verdadeiro, então, a conseqüência é boa e apta; se da verdade do antecedente, dada também como hipótese, se depreende que o conseqüente é falso, então, estamos em face de uma conseqüência viciosa e inepta. Vejamos este exemplo: (uma enunciação verdadeira) Sócrates é

homem, depreendemos esta outra, que é verdadeira: Sócrates é animal. Então, esta consequência é chamada boa e apta; agora, Sócrates é homem, logo Sócrates é animal, certo. Por igual razão afirmamos que são aptas estas outras, por exemplo: Sócrates é pedra, logo é desprovido de sentidos. Se Sócrates fosse ave, logo ele poderia voar. Embora nem em um nem em outro antecedente haja verdade, contudo, da verdade suposta, e concedida em ambos os casos, depreende-se que os consequentes são verdadeiros. Mas estas outras já dizemos que são viciosas, por exemplo: Sócrates é homem logo é filósofo; Sócrates é homem, logo o cavalo é animal; porque na primeira é verdadeiro o antecedente, mas falso o consequente, porque pelo simples fato de Sócrates ser homem não se pode concluir que ele é filósofo.

No segundo, Sócrates é homem, é verdadeiro; logo o cavalo é animal, o consequente é falso porque ele não decorre normalmente do antecessor, embora seja verdadeiro o antecedente, donde se conclui que do fato do antecedente ser verdadeiro, não se depreende que o consequente o seja também, pois com o antecedente verdadeiro, o consequente poderia, se nada o impedir, ser falso.

Verificou-se pelo que foi dito, que de duas coisas verdadeiras, pode resultar uma consequência viciosa; de duas coisas falsas, como já se viu, pode também resultar uma consequência boa e apta.

O segundo indício é este: se aquilo que contradiz o consequente repugna ao antecedente, a consequência é boa, se não repugna é viciosa.

Pelo nome de **repugnantes** entendem-se as coisas que não podem ser ao mesmo tempo verdadeiras. Então, vamos ver este exemplo: Sócrates é homem, logo Sócrates é animal. Esta enunciação: Sócrates não é animal, contradiz o consequente, repugna o antecedente. Porém reconhecemos como vicioso este exemplo: Sócrates é homem, logo Sócrates é filósofo, porque essa proposição: Sócrates não é filósofo, que contradiz o consequente, não repugna o antecedente. Na verdade, Sócrates, por não ser filósofo, não deixará de ser

homem. Pela mesma regra, julgamos inepta esta consequência que nada deduz: Sócrates é homem, logo o cavalo é animal. Muito embora admitamos ser verdade que nenhum cavalo seja animal, não negaremos, contudo, imediatamente, ser verdadeiro que Sócrates é homem.

A boa consequência ou é **formal** ou é **material** e ainda, ou é **necessário** ou é **provada**.

Diz-se formal aquela consequência que conclui por força da forma. Conclui por força da forma aquela em que se se lhe mantiver a forma, ou modo de concluir, concluirá aptamente em qualquer matéria, mesmo em matéria impossível. Dizemos que é formal esta consequência: "Toda virtude é louvável; a temperança é uma virtude, logo, a temperança é louvável", porque conclui por força da forma.

Entendemos que ela conclui por força da forma porque, conservando a mesma forma, conclui bem em qualquer outra matéria, mesmo impossível, como quando se diz: "todo leão é pedra; cavalo é leão, logo, o cavalo é pedra".

Como se depreende do que ficou dito, essa consequência é boa. Pela mesma razão dizemos que é formal esta consequência: "é necessário que todo homem seja animal, logo é necessário que algum animal seja homem". Se é mantida esta forma, sempre se conclui bem, como quando se diz: "é necessário que todo leão seja pedra, logo é necessário que alguma pedra seja leão".

Chamamos mais uma vez a atenção que não se deve confundir a consequência com o juízo. A consequência é verdadeira quando decorre segundo as regras, mas pode ser constituída por juízos falsos. Para se manter, porém, a mesma forma ou modo de concluir, é necessário, primeiramente, que se conserve a mesma disposição ou a mesma ordem das palavras em que se vê a força da consequência. Além disso, é necessário que se mantenha a mesma aceção e o mesmo modo de aceção e os mesmos vocábulos, daqui se segue, então, que essas duas consequências: "o homem caminha, logo algum homem

caminha; o homem é espécie, logo algum homem é espécie", não tem a mesma forma porque, no antecedente, da primeira, o termo homem aplica-se a cada homem disjuntivamente, enquanto que, no antecedente da segunda, aplica-se, precisamente, ao homem em geral.

Também esses exemplos: "O homem levanta-se, logo, não se senta; o homem levantava-se, logo não se senta"; não tem a mesma forma, pois a acepção da palavra homem é mais ampla no segundo antecedente do que no primeiro. Com efeito, a palavra homem, no primeiro, aplica-se só aqueles homens que existem agora pela diferença de tempo da palavra. **levanta-se**, no segundo, porém, não só se aplica aqueles que se levantaram, pela diferença de tempo da palavra **levantava**, mas ainda se estende àqueles que existem agora, como expõe Aristóteles, nos **Elencos**, 1ª parte, cap. 3º. Passemos agora a consequência material: esta é a que conclui só por força da matéria, porque, por força da forma, nada conclui, mas é, contudo tal que, tomando matéria semelhante, se conclui retamente sempre na mesma forma. Por exemplo: dizemos que é material esta consequência: o homem é animal, logo é dotado de sentidos, porque devido a relação das coisas significadas entre si, conclui retamente.

É que "ser dotado de sentidos" está de tal maneira conexo com animal, que todo animal é necessariamente dotado de sentidos. Só por esta causa conclui retamente aquele que do fato de o homem ser animal deduz que o mesmo é dotado de sentidos. Então, Fonseca chama a atenção para esse ponto: só por essa causa, porque mantida a mesma forma, se se tomarem matérias diferentes, pode acontecer que se conclua inadequadamente, como neste exemplo: o homem é animal, logo é capaz de relincho. Por esta razão, diz ele, entende-se que a consequência conclui por força da matéria, porque tomada uma matéria semelhante, conclui-se retamente sempre na mesma forma como no exemplo: o loureiro é planta, logo é desprovido de sentidos.

Com efeito, assim como o ser dotado de sentidos está necessária e

universalmente conexo com animal, assim ser desprovido de sentidos está conexo com planta; pela mesma razão conclui bem por força da matéria o que afinal deduzimos: o homem é animal, logo não é desprovido de sentidos; loureiro é planta, logo não é dotado de sentidos.

Todavia, a consequência material, com menor propriedade, se chama boa e apta.

Se alguém, por acaso, perguntar quais as consequências dos quatro gêneros dados no princípio, que são formais, e quais as materiais, então, propõe Fonseca esta resposta: as do primeiro gênero são todas formais, como: o homem é animal, logo o homem é animal; todo homem é animal, logo nenhum homem não é não animal.

Embora, na verdade, a primeira seja ridícula, contudo, é consequência formal, e é a mais necessária de todas. Realmente esta enunciação: o homem é homem, embora seja pueril, contudo é uma anunciação, e entre as enunciações, a mais necessária de todas. Das enunciações dos outros três gêneros, umas são formais e outras são materiais. Por exemplo: no segundo gênero, quando da subalternante se deduz a subalternada, ou a particular da indefinida, a consequência é formal; quando, porém, ao contrário, da subalternada se deduz a subalternante, então é material, como quando gênero, diferença e propriedade se predicam da espécie. Como se se dissesse: algum homem é animal, logo o homem é animal.

No terceiro gênero, as conversões são consequências formais; as reciprocações que se fazem do sujeito, da propriedade, ou do definido, da definição, são materiais.

Vamos exemplificar: todo homem é capaz de educação; logo, tudo que é capaz de educação é homem; todo homem é animal racional, logo todo animal racional é homem.

No quarto gênero, finalmente, todos os silogismos são consequências formais. São, porém, materiais as outras três formas de

argumentação, a exceção, talvez, de algumas induções, diz Fonseca, e isso é matéria que posteriormente iremos esclarecer.

Outra divisão da consequência é entre **necessária** e **provável**. A consequência necessária é aquela cujo conseqüente se conclui, necessariamente, do antecedente. Vejamos: Sócrates é homem, logo Sócrates é animal; com efeito, tudo que é homem é necessariamente animal. Agora, a consequência provável é aquela cujo conseqüente se conclui do antecedente, se não necessariamente, pelo menos na maioria dos casos. Como se disséssemos: esta mulher é mãe, logo ama o filho; o lavrador lança à terra muito semente, logo colherá grande abundância de frutos. Isto, com efeito, não se segue necessariamente dos antecedentes, mas quase sempre seguem. Mas como toda consequência é formal ou material, e ainda, necessária ou provável, deve, já, neste momento, advertir que todas as formais são necessárias, e das materiais, umas são necessárias, outras prováveis.

Mostra Fonseca que todas as formais são necessárias pela seguinte evidencia: é que neste gênero de consequência, posto o antecedente, ato contínuo segue-se a conclusão: o que também pode-se ver pelos exemplos que já demos anteriormente.

Que das consequências materiais, umas sejam necessárias e outras prováveis, facilmente se entenderá se se percorrerem os gêneros, um a um, efetivamente, dentre aqueles que, no antecedente e no conseqüente, contém, pela mesma ordem, precisamente, as mesmas palavras, sem contudo, serem as enunciações das mesmas equipolentes, como neste exemplo: o homem é animal, logo todo homem é animal, é necessária por força da matéria; e, nesta: a mãe ama o filho, logo esta mãe ama o filho, é provável, também, por força da matéria.

Contudo, daqueles que concluem por ordem inversa, esta necessária, por exemplo: todo homem é racional, logo todo racional é homem. E, esta, porém é provável: quem se entrega diligentemente ao estudo torna-se

culto. Uma e outra é por causa da matéria e não por causa da forma.

Também nos entimemas, nas induções, nos exemplos, encontra-se a mesma variedade. Isto veremos mais adiante.

### **Regras gerais das conseqüências.**

Regras que são deduzidas das análises feitas anteriormente, e podem ser facilmente compreendidas.

**Primeira regra:** do verdadeiro não se segue senão o verdadeiro; porém o verdadeiro segue-se tanto do verdadeiro como do falso. Já fizemos várias demonstrações anteriormente, e ademais se alguma conseqüência deduzisse do verdadeiro o falso, já não seria boa e apta a conseqüência, como é evidente pela primeira regra da boa conseqüência.

A segunda parte é confirmada por estes exemplos: toda virtude deve ser louvada, a temperança é uma virtude, logo a temperança deve ser louvada. Todo vício deve ser louvado, a temperança é um vício, logo a temperança deve ser louvada.

Efetivamente uma e outra dessas conseqüências formais conclui o que é verdadeiro, mas a primeira de uma antecedente verdadeiro, e a segunda de seu antecedente falso.

**Segunda regra:** do falso pode seguir-se o verdadeiro e também o falso, porém o falso não se segue senão do falso. Ela decorre da primeira regra.

Então, prova-se do seguinte modo: "todo animal é branco, o corvo é animal, logo o corvo é branco", "todo animal é preto, o corvo é animal, logo o corvo é preto."

Ambas argumentações concluem de um antecedente falso. Contudo, a primeira, tem o conseqüente falso, e a segunda, o conseqüente verdadeiro. A segunda parte desta regra, vê-se que é verdadeira pelo fato de que se o falso se seguisse do verdadeiro, na boa conseqüência existiria, indubitavelmente, um antecedente verdadeiro e um conseqüente falso, o que já foi dito não pode ser.

**Terceira regra:** Do necessário não se segue senão o necessário. O

necessário, porém, segue-se de qualquer outro, isto é, do desnecessário, do contingente, do impossível. Prova-se deste modo: o necessário é sempre verdadeiro, mas o contingente pode ser falso, e o impossível é sempre falso. Portanto, se do necessário se seguisse retamente o contingente ou o impossível, numa boa consequência, poderia existir o antecedente verdadeiro e o consequente falso, o que numa boa consequência não pode dar-se.

A segunda parte confirma-se com estes exemplos: "todo animal subsiste por si: o homem é animal, logo o homem subsiste por si"; "todo filósofo muda de lugar; o que caminha é filósofo, logo, o que caminha muda de lugar"; "toda pedra subsiste por si; o homem é pedra, logo o homem subsiste por si". Todas essas consequências produzem uma conclusão necessária, mas note-se que a primeira produz um antecedente necessário, e a segunda produz o antecedente contingente; e a terceira, produz-se de um antecedente impossível.

**Quarta regra:** Do contingente, nunca se segue o impossível, mas o necessário ou um contingente. O contingente, porém, nunca se conclui do necessário, mas, sim, do contingente ou do impossível. Que do contingente não se conclui o impossível, torna-se evidente pelo fato de o contingente poder ser verdadeiro, e o impossível ser sempre falso. Se alguém, portanto, admitir que o impossível se conclui retamente do contingente, seria obrigado a admitir que uma boa consequência pode existir um antecedente verdadeiro e um consequente falso, o que, como se viu, não se pode admitir. Que o necessário se segue do contingente já está explicado na regra precedente, de igual modo se notará neste exemplo que do contingente se segue o contingente: "todo gramático é dialético, o homem é gramático, logo o homem é dialético". É evidente que o contingente não se segue do necessário, porque se se seguisse, numa boa consequência, poderia, existir o antecedente verdadeiro e o consequente falso, que como se viu, não pode admitir-se. O necessário, na verdade, não pode deixar de ser o verdadeiro, mas o contingente pode, como já disse, ser falso. Nesta mesma regra, verifica-se que o contingente se segue do

contingente.

No último se entenderá, nesta argumentação, que o contingente se segue do impossível. Por exemplo: "toda pedra fala, o homem é pedra, logo o homem fala".

**Quinta regra:** Do impossível, segue-se qualquer outro: ou necessário, ou contingente, ou o impossível. O impossível, porém, não se segue senão do impossível.

É manifesto pela terceira e quarta regras que do impossível se pode concluir o necessário e o contingente. Esta consequência que vamos dar, conclui retamente o impossível do impossível: "toda pedra é dotada da faculdade de ver, a esmeralda é pedra, logo a esmeralda é dotada da faculdade de ver."

Finalmente é manifesto que o impossível só se segue do impossível, porque se se seguisse do necessário ou do contingente, numa boa consequência, então, poderia existir o antecedente verdadeiro e o consequente falso, como já se mostrou que não se pode admitir.

**Sexta regra:** Tudo o que está com o antecedente, está com o consequente, mas nem tudo que está com o consequente está com o antecedente. Os dialéticos expõem assim: tudo o que pode ser verdadeiro com o antecedente pode também, ser verdadeiro com o consequente; o contrário, não. Assim, se for boa esta consequência: "isto é homem, logo é animal", se for verdadeiro que algo é homem e que é bípede, será também verdadeiro dizer que esse algo é animal é bípede. Porém, se se disser que alguma coisa é animal e quadrúpede, não poderá afirmar-se, ato contínuo, que é homem e quadrúpede. A razão da primeira parte desta regra é esta: se alguma vez o que está com o antecedente não estivesse com o consequente, então, sem dúvida, mudar-se-ia o consequente, sem se mudar o antecedente, e sucederia, então, que, numa boa consequência, se existir um antecedente verdadeiro o consequente seria falso, o que não se pode admitir.

A segunda parte fica confirmada pelo exemplo dado, porém, na verdade, se vê que as vezes o que está com o conseqüente não está com o antecedente, o que é bastante para confirmar o que foi estabelecido, contanto, que se admita que aquela conseqüência é boa, como de fato é. É material, contudo, não formal, como se pode perfeitamente depreender pelo que já se analisou anteriormente.

**Sétima regra:** Tudo o que repugna ao conseqüente repugna ao antecedente, contudo, nem tudo o que repugna ao antecedente repugna ao conseqüente. A primeira parte é evidente, porque se repugnasse ao conseqüente alguma coisa que não repugnasse ao antecedente, o conseqüente mudaria alguma coisa sem que a mudasse o antecedente, e então numa boa conseqüência existiria, neste caso, um antecedente verdadeiro e um conseqüente falso, como já se mostrou não se pode admitir.

Da primeira parte desta regra pode-se admitir uma proposição que é muito usada pelos dialéticos, que é a seguinte: numa boa conseqüência, do contraditório do conseqüente, infere-se o contraditório de um antecedente.

Assim, se for boa esta conseqüência: Sócrates é pedra, logo não é dotado de sentidos, será lícito concluir: Sócrates é dotado de sentidos, seria contraditório do conseqüente, logo Sócrates não é pedra, seria o contraditório do antecedente. De igual modo, se for boa esta conseqüência: todo animal é branco, logo o homem é branco, será lícito concluir assim: algum homem não é branco, o contraditório do conseqüente, logo algum animal não é branco, contraditório do antecedente. Na verdade, se do contraditório do conseqüente se não concluísse o contraditório do antecedente, o contraditório do conseqüente poderia, então, estar com o antecedente; algo, pois, repugnaria o conseqüente, que não repugnaria o antecedente, porque conviria a primeira parte desta regra.

A segunda parte prova-se com os simples exemplos: isto não é homem, repugna ao antecedente desta conseqüência ser homem, logo é animal,

e todavia não repugna ao conseqüente da mesma conseqüência, pois bucéfalo, que não é homem, é animal; portanto, nem tudo que repugna ao antecedente, repugna ao conseqüente.

Essas regras, dadas pelos dialéticos são extraordinárias, facilitam o bom raciocínio, contudo são esquecidas muitas vezes. Graves erros na Filosofia decorrem da não obediência desta regra. Tudo que repugna ao conseqüente, repugna ao antecedente; todavia, nem tudo que repugna ao antecedente repugna ao conseqüente.

**Oitava regra:** De onde se seguir o antecedente, segue-se o conseqüente, e tudo que se seguir do conseqüente, segue-se do antecedente. Por exemplo: se esta conseqüência for apta é animal, logo é substância, e se animal se segue de homem, seguir-se-á e concluir-se-á de homem a substância. Do mesmo modo, se for boa esta conseqüência "é homem, logo é animal, e substância se segue de animal, concluir-se-á substância de homem.

Esta regra prova-se porque, como este modo de concluir, pode-se reduzir, pelo menos, a três condicionais, como se se dissesse, se é homem, é animal; se é animal, é substância; logo, se é homem é substância. Nunca das primeiras condicionais verdadeiras pode deduzir-se uma última condicional falsa, como, por indução, é evidente. Com efeito, escolhida qualquer matéria, a última é sempre verdadeira se as primeiras forem verdadeiras, quer sejam duas apenas, quer sejam muitas; vamos ver: se é homem é animal; se é animal é vivo; se é vivo, é cor; se é cor é substância, logo, se é homem, é substância.

Esta argumentação, que alguns chamam argumentação gradativa do primeiro ao último, o que os gregos chamavam **sorites**, que Cícero traduziu por **acervo** ela tem sido considerada por muitos lógicos como viciosa, como facciosa, não há, porém, procedência desde o momento que ela seja bem feita, quer dizer, que a seqüência das conseqüências sejam boas e aptas. Há casos, por exemplo, em que ela é falaciosa, como esta que é atribuída aos estóicos e que Fonseca apresenta como uma falácia. "Tudo o que por qualquer razão é

bom é honesto; se é bom é desejável; se é desejável deve ser procurado; se deve ser procurado, tem dignidade; se tem dignidade é louvável e honesto; logo, se é bom é honesto”. O vício está aqui na terceira consecução, porque efetivamente há muitas coisas que devem ser procuradas, e que não tem dignidade, como certas coisas úteis e algumas de deleitar. Pode, entretanto, fazer-se a **sorites** de enunciações universais, por exemplo, esta proposta por Fonseca: "todo homem é animal, todo animal é vivente, todo vivente é substância, logo, todo homem é substância". Esta seria, então, a **sorites**, perfeita, sem falácia.

## **Septuagésima quinta aula de Matese**

### **Parte analítica**

#### **Da Demonstração na Dialética Clássica**

Diziam os pitagóricos que a maior preocupação do filósofo deve ser a principal e esta refere-se ao princípio, porque, bem fundadas nos princípios as conseqüências boas e aptas virão, necessariamente, como boas inferências.

Enquanto que, se não for esclarecido, se não for verdadeiro o princípio, as conseqüências podem ser perfeitamente coerentes, mas levarão, necessariamente, ao erro, apesar da coerência.

Há necessidade, portanto, não só de nos habituarmos ao emprego da conseqüência, de exercitarmos-nos o máximo que nos for possível a realizar conseqüências mais legítimas, mais aptas, mas também, sobretudo, de nos preocuparmos bem com os princípios.

Como vimos a argumentação é a oração na qual de um argumento explicado conclui-se a outra parte da questão. O argumento é um meio que se toma para provar alguma coisa e questão e a enunciação aduzida para formular uma dúvida ou a ambigüidade.

A questão deve abranger ambas as partes da contradição, isto é, a

afirmação e a negação expressamente uma e implicitamente a outra, como, por exemplo, nesta pergunta: deve ou não antepor-se a virtude à riqueza? Temos aqui a questão. Temos aqui a enunciação, que formula uma dúvida, uma ambigüidade, uma dúvida se deve se antepor: a virtude à riqueza, ou vice-versa. Então, vemos aqui que ela abrange ambas as partes da contradição: a afirmação e a negação.

Uma expressamente antepõe-se a virtude à riqueza; e outra, implicitamente, isto é, antepõe a riqueza à virtude.

De maneira que o argumento é um meio que se toma para provar alguma coisa, e a questão é a enunciação aduzida para formular uma dúvida ou ambigüidade.

Toda questão ou é universal, como esta, ou é particular, como: é ou não feliz algum pobre? Estes dois gêneros chamam-se teses, como por exemplo, um singular: teria Sócrates bebido a cicuta sem o labéu de crime? Então, esta chama-se hipótese.

Explica-se o argumento quando se desdobra numa oração, de modo que esteja apto a confirmar o que se pretende, como nos ensina Fonseca. Por exemplo: se for proposta aquela primeira questão: deve ou não antepor-se a virtude à riqueza? E se se quiser confirmar a parte afirmativa, "deve antepor-se", por exemplo, é necessário procurar primeiro um argumento, como meio para o conseguir. Se se encontrar a definição de virtude e se entendesse a virtude por sua natureza, é um hábito que torna bom o que o tem e torna boas as suas obras, então, ter-se-á, já um argumento. Este é na verdade um meio muito apto para concluir o que se pretende, mas se se desdobrar uma oração ou argumento encontrado de modo a que se diga: "todo hábito que torna bom o que o tem, e torna boas as suas obras, deve antepor-se às riquezas; toda virtude é um hábito dessa natureza, logo toda virtude deve antepor-se às riquezas", então ter-se-á, finalmente, a argumentação.

Esclarece Fonseca, que a argumentação é a oração na qual, de um

argumento explicado, conclui-se uma das partes da questão. Exclui-se, por conseguinte, da definição, todas as conseqüências que carecem de termo médio, como quando alguma enunciação conclui de si mesmo ou de uma das equípolências de outras, a uma particular de uma universal, ou uma convertente de uma convertida, as quais não são argumentações. Efetivamente, uma vez que as conseqüências desse gênero não se servem de um termo médio para concluir alguma coisa, carece, necessariamente de argumento, pelo que não podem chamar-se argumentação.

Quer dizer, as argumentações exigem sempre um termo médio, porque exigem um argumento, um meio, um **medium**, que se toma para provar alguma coisa. Também se exclui das enunciações, das argumentações, as enunciações mais universalmente falsas, as quais, embora de certo modo possam chamar-se argumentações, porque concluem alguma coisa, através de um termo médio assumido, como no exemplo que ele dá: "todo cavalo é pedra, todo leão é cavalo, logo todo leão é pedra" contudo, como nada persuadem, não são argumentações de que mereçam tratar o dialético, a não ser enquanto participam de forma das argumentações, e exclui-se porque o termo médio que tomam, não é argumento, uma vez que não traz nenhuma fé, nenhuma prova ao conseqüente.

São abrangidas, portanto, pela definição que ele dá, apenas as conseqüências que constam de um termo médio e de um antecedente necessário ou provado, ou que assim pareça ser, e que são comparados para dar qualquer fé ou prova ou assentimento ao conseqüente. A este gênero, sobretudo, quando confundem alguma coisa de coisas necessárias ou prováveis, e que Aristóteles chamava de **apodixeis**, isto é, demonstração. Tomando em sentido lato esse vocábulo, ora como **pistis**, isto é, fé, ou prova, ora **logos**, isto é, razão. Entre os dialéticos clássicos, como mostra Fonseca, costuma-se ainda, a cada passo, chamar-se-lhe argumento, porque no argumento é que reside toda força da argumentação.

Prossegue Fonseca estudando esta matéria, tratando da invenção e do juízo.

Uma vez que, portanto, a argumentação é, como dissemos, a oração em que de um argumento explicado se conclui uma parte da questão, é evidente que, para a estrutura da argumentação, duas coisas são necessárias: uma é a invenção dos argumentos, outra é a sua colocação para confirmar o que se pretende, e que se chama juízo. A invenção é submissa à matéria e o juízo dá-lhe a forma.

Esta parte, que é estudada por Fonseca, vamos simplificá-la apenas dizendo o seguinte: pela invenção, criamos os argumentos, e pelo juízo, vamos, finalmente, ordená-los, o que será oportunamente estudado, na parte da apodítica como se procede, e mesmo porque a maior parte das invenções e dos juízos devem ser feitos no caso **in concreto**, se é na matéria que se trata.

Aristóteles dividiu a argumentação em quatro gêneros: **silogismo**, **indução**, **entimema** e **exemplo**. Outros preferem apenas silogismo e indução, porque, propriamente, o entimema nada mais é do que um silogismo imperfeito, e o exemplo, por sua vez, também é uma indução imperfeita. Mas Fonseca prefere ficar com Aristóteles, usando o seu método e aceitando a sua classificação.

O silogismo, cujo termo em grego, **sylogismos** significa raciocínio, ele é ora simples ou categórico, ora composto ou hipotético. Como nós já conhecemos bem as classificações dos silogismos e já estudamos o silogismo em nossas obras sobre Lógica, sobre esta matéria não vamos tratar senão dar uma ou outra notícia. O entimema, como diz Aristóteles, é um silogismo imperfeito. Não com a significação que se atribui a todos os que não são conhecidos por si e evidentes, mas em virtude da omissão de uma proposição. Por exemplo: "a virtude é aquela coisa de quem ninguém pode usar mal, logo a virtude é simplesmente boa". Do mesmo modo, este exemplo: "aquilo de que ninguém pode usar mal é simplesmente bom, logo a virtude é simplesmente

boa". Estes exemplos são de Fonseca.

Na primeira, vimos, falta a maior, na segunda, falta a menor. Daí que Boécio, explicando a razão porque o entimema se chama silogismo imperfeito, diz: o entimema é a oração na qual não postas antes todas as proposições, se tira uma conclusão apressada.

Na verdade, o ser humano trabalha mais por entimemas, o silogismo não é uma construção normalmente realizada por nós, como o sabemos. O silogismo implica um emprego do entendimento pela vontade, uma atuação da vontade dirigindo o nosso entendimento, porque geralmente raciocinamos por entimemas.

Sobre a matéria nada mais há a acrescentar além daquilo de que já estudamos.

A indução é o processo da mente que partindo de coisas singulares alcança as universais, como: "todo animal se alimenta, e toda planta se alimenta, logo todo ser vivo se alimenta". Um exemplo dado por Fonseca é o seguinte: "nem o ouro à Cresos, nem a força à Aquiles, nem a eloquência à Demócrito, nem a glória à Alexandre lhes puderam trazer felicidade; e assim se passa com as restantes realidade caducas, não há pois ninguém que possa alguma vez ser feliz com as coisas que passam com o tempo...."

A indução faz-se, portanto, quer afirmando, quer negando. Faz-se ainda não só quando de coisas singulares avançamos até as universais, mas também quando de qualquer gênero de partes concluimos para o todo.

Prossegue, então, Fonseca, mostrando: a que avança de coisas singulares para coisas universais é a indução principal, desde que, pelo nome de singular, se não se entenda apenas aquilo que realmente é singular, mas também, ainda, aquilo que é menos universal. Aristóteles atribui este gênero de indução a Sócrates, como seu primeiro autor, pois foi Sócrates quem primeiro procurou e definiu coisas universais, que por indução deduzia de coisas singulares.

O valor da indução já foi por nós demonstrado no nossos "Métodos Lógicos e Dialéticos", onde fizemos uma demonstração a seu favor. Agora, o cuidado que se deve ter com a indução é a advertência de Aristóteles, nos "Tópicos", onde nos chama a atenção de que é ela muito apropriada ao gosto do povo, é muito mais popular, mais fácil. Ela é também muito apreciada pela ciência moderna, e mais fácil que a dedução, que já exige uma mente que trabalhe com idéias universais, que tenha uma visão filosófica mais ampla.

Fonseca, tratando dessa matéria diz que se deve cuidar com muita diligência, para que não se omita alguma parte na indução. Portanto, ou deve enumerar-se todas ou, se forem tantas que seja possível contá-las, ou pelo menos muito difícil e fastidioso, depois de numeradas umas tantas, devem juntar-se estas aos semelhantes, e assim, nas restantes. Se se juntarem tais palavras no antecedente ou conseqüente, constarem, precisamente, dos mesmos termos, então, a indução será finalmente uma conseqüência formal, como se se dissesse: "este fogo queima e aquele fogo queima, e assim os outros fogos queimam; portanto, todo fogo queima". Na verdade, diz ele, assim o antecedente e o conseqüente serão duas enunciações equipolentes, como é evidente pelo que já se tratou anteriormente, e deduz-se de uma para outra uma conseqüência formal, como é claro ainda pelo que já foi dito. Mas, para dizer verdade, tais induções não são argumentações; no entanto, diz Fonseca que trata delas como argumentações, porque é costume definirem-se na mesma altura. E, ele chama de argumentações em virtude da semelhança que tem com estas induções, que são argumentações.

Sobre esta matéria, contudo, chamamos a atenção para o nosso "Métodos Lógicos e Dialéticos", para a parte em que tratamos deste tema, onde apresentamos novos argumentos, novas razões e novas demonstrações, dizemos novos em relação a Pedro da Fonseca, pois que foram fornecidas por lógicos e dialéticos posteriores, e alguns argumentos que também foram oferecidos por nós, e que vem em favor da indução, dependendo, sobretudo, na

época atual, daqueles que mais usam a indução, que se encontram em aporias, por não saber justificá-la, a ponto até de, na própria ciência atual, haver um momento em oposição à indução, devido às dificuldades para justificá-la. Naquela obra fizemos uma síntese das justificações, aproveitando trabalhos posteriores a esses de Pedro da Fonseca, que completaram e trouxeram contribuições novas.

### O exemplo

O **exemplo** é a oração na qual se pretende confirmar alguma coisa por uma ou por muito pouca coisa semelhante. Ele pode ser duplo, como mostra Aristóteles na **Retórica**: um apoia-se na autoridade de um fato real; outro, na recordação de uma coisa fictícia, e dada como tendo sucedido.

No segundo exemplo existe ainda dois gêneros: um, chama-se **parábola**, isto é, comparação; e outro, **apólogo**.

Vamos dar o exemplo do primeiro gênero, fundado num fato real: Dario depois de ter tomado o Egito, passou imediatamente à Grécia, logo o rei dos persas, se não for contido no Egito, passará à Grécia. Os florentinos, depois da guerra civil, perderam o governo da sua república, e o mesmo sucedeu aos habitantes de Siena e de Piza, logo, a república dos venezianos será lançada por terra, se os cidadãos combateram uns com os outros.

Exemplos do segundo gênero: não se importariam consigo mesmo os embarcados que escolhessem ao acaso os pilotos, logo, também não se importará consigo mesma a República que crie magistrados ao acaso.

Como exemplos do 3º gênero, Fonseca nos relata o apólogo ou fábula do cavalo que queria só para si um pasto, o qual fora invadido por um veado inflamado pela dor, o cavalo pensou vingar-se dele, e foi ter com o homem a pedir-lhe um conselho sobre o meio de vingar a afronta, mas o homem disse-lhe então: encontrei-o; consente que te ponha o freio na boca e que eu, lança em punho, te suba para o dorso, assim arrancaremos contra tão perverso animal, e daremos cabo dele. O cavalo aprovou o conselho. Foi

enfreado e deixou-se montar pelo cavaleiro. Assim, em lugar de submeter o veado ao suplício, foi ele mesmo reduzido à escravidão. Portanto, pelo que quando tentar vos vingar as vossas injúrias, não vos aconteça o mesmo, mas já vos pusesse o freio elegendo Fálares para vosso imperador. Se julgais que devem ainda juntar-se de guardas para a sua defesa e os recebeis no dorso, não vejo como é que isso não seja para servir a Fálares."

O primeiro na verdade visto narrar fatos passados, formam-se a partir de coisas singulares e do mesmo modo o terceiro, pois se constrói a partir daquilo que se finge ter passado, mas o segundo gênero conclui muitas vezes coisas universais de coisas universais. Então, conclui Fonseca: portanto, os exemplos do primeiro gênero são exemplos propriamente ditos, os outros são impropriamente ditos.

Como se verá, é fácil perceber, os exemplos pouco se usam, não se usam propriamente na Apodítica. Podem-se usar na Apologética para robustecer a demonstração, mas apenas com caráter apologético.

São mais argumentos de caráter retórico do que propriamente filosófico, e são muito usados na Retórica.

Fonseca faz então uma comparação entre os quatro gêneros de argumentação de que nós tratamos. São quatro: silogismo, indução, entimema e o exemplo.

Os dois primeiros, silogismo e entimema, confirmam as partes pelo todo, como: toda a justiça se deve abraçar, uma vez que toda virtude se deve abraçar.

Mas o terceiro, a indução confirma o contrário: o todo pelas partes, como: toda justiça se deve abraçar, uma vez que toda virtude, pela qual todas as coisas são igualmente distribuídas, e toda aquela pela qual se fazem as trocas das coisas sem detrimento para ninguém, devem ser abraçadas. E, finalmente, a quarta, que é o exemplo, confirma parte pela parte, como: Catilina deve ser morto por Cícero, como Graco foi morto por Cipião.

Os dois primeiros gêneros tem mais força, e usam-se com mais insistência na filosofia. Os outros dois, como são muito mais afetivos, são usados mais na Retórica.

Vimos que o entimema é um silogismo imperfeito, assim como vimos que o exemplo é uma indução imperfeita.

Assim como o silogismo e a indução são empregados mais frequentemente pelos dialéticos, assim o entimema e os exemplos são muito mais empregados pelos retóricos, pelos oradores. É por isso que Aristóteles chama aos entimemas de silogismos da oratória, e aos exemplos ele chama de induções da oratória. Embora Aristóteles, sob o nome de entimema, usado pelos oradores, compreenda não só os silogismos imperfeitos e mutilados, mas também, os perfeitos, como se vê em várias passagens na sua obra, na Retórica, etc., compreende, contudo, principalmente, os imperfeitos ou não inteiros, que são familiares aos oradores, pois omitem as premissas menores, que são evidentes. Por isso Aristóteles termina por dizer que o entimema é um silogismo imperfeito, de coisas prováveis e de sinais.

Um dos pontos mais importantes na Dialética é o caminho geral e o método para encontrar o termo médio ou argumento, e temos que nos aproveitar desta passagem de Fonseca, que é muito importante.

Nós já fizemos em nossos trabalhos uma análise sobre as duas vias que chamamos de ascendente e de descendente, para procurar o termo médio, ora partindo do sujeito e procurar o termo médio, ora partindo do predicado.

Já vimos que estes métodos nos oferecem, principalmente o segundo caso, uma certa dificuldade. Nós, entretanto, vamos primeiramente ver quais são as contribuições de Fonseca a esta matéria, para tecermos nossos comentários finais.

Reproduzamos esta passagem de Fonseca: "Devemos, portanto, atender em primeiro lugar aos predicamentos onde se encontram disposto os primeiros elementos para discorrer depois, devem considerar-se as definições

das coisas em questão, são as partes da Dialética.. Anotam-se, então, as propriedades que acompanham necessariamente as respectivas naturezas. Finalmente, para resumir muito, em poucas palavras, deve atender-se também aos antecedentes e aos conseqüentes das coisas e aquilo que lhes repugna. Por conseqüente, entendemos aqui aquelas coisas que se afirmam universalmente acerca das coisas de que são conseqüência ou necessariamente, como virtude acerca de justiça, ou, provavelmente, como amar os filhos, falando dos pais. Por antecedente, entendemos aquelas coisas acerca das quais se afirmam universalmente as coisas de que aquelas são antecedentes, quer porque isso aconteça necessariamente, quer porque com verossimilhança assim está a justiça em relação à virtude e os pais em relação ao amor dos filhos.

Finalmente, chamamos repugnantes aquelas coisas que nunca ou raramente se podem afirmar acerca das coisas em relação as quais se chamam repugnantes; como o mal acerca da justiça, ou odiar os filhos acerca dos pais.

Posto isto, e visto que são quatro os gêneros de questões que podem ser propostas, afirmar universalmente, afirmar em parte, negar universalmente e negar em parte, podemos resumir em quatro regras o método geral para encontrar o termo médio ou argumento.

**1ª regra:** - para se confirmar uma universal afirmativa deve-se procurar aquilo que é ao mesmo tempo antecedente do predicado e conseqüente do sujeito; por ex., se for proposta esta questão: toda justiça deve ou não ser louvada? cuja parte afirmativa se quer provar, que é: A justiça deve ser louvada toma-se a virtude acerca da qual afirmam-se universalmente que deve ser louvada e que se afirma universalmente de justiça, e confirma-se, então, em BARBARA o proposto deste modo: toda virtude deve ser louvada, toda justiça é virtude, logo, toda justiça deve ser louvada. Vimos que, então, a regra é esta: para se confirmar uma universal afirmativa deve procurar-se aquilo que é ao mesmo tempo antecedente do predicado e conseqüente do sujeito.

Agora, vamos tratar do **2º caso** - a seguinte regra: para se confirmar uma particular afirmativa, deve procurar-se um termo médio que seja ao mesmo tempo antecedente do predicado e do sujeito, ou conseqüente do predicado e antecedente do sujeito. Provar-se-á por este processo que alguma substância é ser vivo, ou tomando animal por argumento para concluir-se assim na **3ª figura**: todo animal é um ser vivo, todo animal é substância, logo uma certa substância é um ser vivo. Ou, tomando corpo por termo médio para concluir-se diretamente na primeira figura, então, temos: todo corpo é substância, todo corpo é ser vivo, logo, alguma substância é ser vivo.

**3ª regra**: - para se confirmar uma universal negativa, deve procurar-se um termo médio que seja ao mesmo tempo conseqüente do sujeito e repugne ao predicado, ou ao contrário, seja conseqüente do predicado e repugne ao sujeito.

Provar-se-á com esta regra que nenhum homem é pedra. Tomando animal por argumento concluir-se-á, assim em CELARE ou em CESARE. Nenhum animal é pedra, todo homem é animal, logo nenhum homem é pedra. Nenhuma pedra é animal, todo homem é animal, logo nenhum homem é pedra. Ou, tomando por termo médio o que é desprovido de sentidos conclui-se em CELANTES ou CAMESTRES; deste modo, nada desprovido de sentidos é homem, toda pedra é desprovida de sentidos; logo nenhum homem é pedra. Ou, então: toda pedra é desprovida de sentidos, nenhum homem é desprovido de sentidos, logo, nenhum homem é pedra.

**4ª regra**: para se confirmar uma particular negativa, deve procurar-se um termo médio que ao mesmo tempo seja antecedente do sujeito e repugne ao predicado. Por isso provar-se-á que alguma substância não é viva, tomando pedra por argumento e concluindo na primeira figura, deste modo: nenhuma pedra é viva, uma certa substância é pedra, uma certa substância não é viva. Na segunda figura, deste modo: nenhum ser vivo é pedra, uma certa substância é pedra, logo, uma certa substância não é ser vivo. A terceira figura, desta

maneira: nenhuma pedra é ser vivo, toda pedra é substância, logo uma certa substância não é ser vivo. Quando ao método geral de procurar os argumentos, estas coisas, diz ele, parecem serem suficientes.

Ora, ao estudarmos as conseqüências, verificamos uma verdade matemática, que é a seguinte, que não devemos esquecer: do verdadeiro decorre a verdade **per se**, a falsidade só por acidente; do falso, decorre o falso **per se**, e a verdade só por acidente.

No referente à busca do termo médio, estas regras de Fonseca podem ser reduzidas da seguinte forma: verificamos que nas negativas deve haver uma repugnância, deve-se buscar um termo médio que repugne, ora ao sujeito ou, então, ao predicado.

Mas, nas afirmativas, vejamos a primeira regra: para se confirmar uma universal afirmativa, deve-se procurar aquilo que é ao mesmo tempo antecedente do predicado, o que, portanto, subordina o predicado e o que é conseqüente do sujeito, que está de certo modo subordinado ao sujeito. No segundo, para se confirmar uma particular afirmativa, deve procurar-se o termo médio, que seja ao mesmo tempo antecedente do predicado e do sujeito, ou conseqüente do predicado e antecedente do sujeito. Então, é fácil reduzir a duas regras: nas negativas o termo médio deve repugnar ao sujeito ou ao predicado, e nas afirmativas temos o seguinte: na universal, devemos procurar o termo médio, antecedente do predicado e conseqüente do sujeito; na particular, antecedente do predicado e do sujeito, ou conseqüente do predicado e antecedente do sujeito.

Quer dizer: ou o antecedente, no caso da particular afirmativa, e tanto o predicado como o sujeito devem procurar o seu antecedente, ou então o conseqüente do predicado e o antecedente do sujeito, quer dizer, inverte a ordem da universal, afirmativa em que o antecedente deve ser do predicado e o conseqüente do sujeito; é só inverter a ordem. Então, neste caso conseqüente do predicado e antecedente do sujeito, e temos, então as quatro regras

fundamentais para encontrar-se o termo médio; isto é onde se procura qual é o termo médio de uma sentença que se deu; como toda a justiça deve ser louvada. Então, neste caso, deve se procurar o antecedente do predicado. Ora, o predicado qual é? É “ser louvado”. Qual é o que antecede ao ser louvado? Por exemplo: toda virtude deve ser louvada; então antecede. Agora, pelo antecedente, qual é o conseqüente do sujeito? É a justiça. Qual o conseqüente do sujeito? A justiça é virtude; é o que se segue do sujeito. Então, o silogismo em BARBARA. Toda virtude deve ser louvada, toda justiça é virtude, logo toda justiça deve ser louvada.

E, no caso da particular afirmativa, nós temos, então, aqueles dois exemplos: vamos partir: "uma certa substância é ser vivo", vamos procurar o termo médio. Então procuramos: que seja antecedente do predicado do sujeito. O predicado é ser vivo, o sujeito é substância, como antecedente temos: todo animal é ser vivo, é antecedente tanto de certa substância como do ser vivo. Então, os exemplos que demos são perfeitamente válidos. Entretanto, continuamos defendendo a nossa posição, o nosso método oferecido em "Métodos Lógicos e Dialéticos", que é mais simples.

Procura-se, primeiramente, o que subordina o predicado e o que subordina o sujeito, e é fácil, então, encontrar-se o termo médio, porque este ou subordina o predicado, ou subordina o sujeito, por isso ele é médio, e o sujeito como é termo menor, não é termo menor, porque é de menor importância, é termo menor porque quase sempre ele está subordinado aos dois antecedentes: ao maior e ao termo médio.

## **Septuagésima Sexta Aula de Matese**

### **Parte analítica**

#### **Do Silogismo hipotético e do demonstrativo**

Tratemos agora do **silogismo hipotético**, do **silogismo demonstrativo**, do **dialético**, do **pseudógrafo** e do **sofístico**, segundo a divisão clássica.

Esses quatro gêneros, diz Fonseca, nascem das quatro espécies de matéria do silogismo, do que já foi feita menção anteriormente.

Com efeito, as premissas ou são necessárias, enquanto se diz, "qualquer todo é maior que uma sua parte", "todo homem é dotado de razão", ou são prováveis, "como o que mal começa, mal acaba", ou então, parecem necessárias, mas não o são, como: "do nada, nada produz", "são iguais aquelas coisas cujos limites são iguais", ou então, parecem prováveis, mas não o são, como: "tens aquilo que não perdeste"; "não se deve deixar o bem presente em troca do futuro".

Das primeiras, das premissas necessárias, deduz-se o silogismo demonstrativo, ou a demonstração. Das segundas, que são as prováveis, surgem os silogismos dialéticos. Das terceiras, que são as que parecem necessárias, mas não o são, surgem os silogismos pseudógrafos, que parecem uma verdadeira demonstração. E, das quartas, que parecem prováveis, os silogismos sofísticos, que imitam falaciosamente, o silogismo dialético; porque o silogismo dialético usa-se sobre as premissas prováveis, enquanto que os sofísticos, sobre as aparentemente prováveis.

Ora, o fim da demonstração é fazer ciência, e alcançar a ciência. O fim do silogismo dialético é produzir a opinião. O do pseudógrafo é produzir o erro, o falso juízo, a maneira de ciência, e o dos sofistas é produzir o engano. De onde, então, se segue que os dois primeiros gêneros devem ser explicados para que saibamos usá-los com maestria, e os últimos devem ser explicados para que saibamos como evitar cometê-los, e como ainda, refutá-los, quando outros no-los proponham.

A demonstração foi matéria que mereceu de nós, na parte analítica, um desenvolvimento muito mais amplo do que aquele que nos pode oferecer Pedro da Fonseca nas suas **Institutiones Dialecticae**. E, também teve em nosso "Métodos Lógicos e Dialéticos" um novo desenvolvimento, como também no artigo correspondente em nosso "Dicionário de Filosofia", e em

"Filosofia Concreta".

Em tais passagens estudamos a demonstração **quia**, e a demonstração **propter quid** sob os seus aspectos mais importantes, e sobre as quais voltaremos a tratar mais adiante.

Vamos agora tecer alguns comentários fundados na obra de Fonseca, em torno da demonstração. Diz ele: define-se, portanto, deste modo: "demonstração é o raciocínio que consta de premissas absolutamente verdadeiras, ou necessárias de premissas primeiras ou imediatas, de premissas mais primeiras e mais conhecidas por sua própria natureza, e que contém a causa da conclusão. De premissas necessárias, porque embora aquilo que é necessário se possa concluir de premissas não necessárias, contudo não pode perceber-se ou conhecer-se senão por premissas necessárias. De premissas imediatas, isto é, indemonstráveis, porque se uma premissa fosse demonstrável, mas ainda não demonstrada, não seria concedida pelo menos com assentimento firmíssimo e plenamente evidente, como se requer das premissas da demonstração. Se, contudo, as premissas forem demonstráveis, mas já simplesmente demonstradas, assim já serão aptas, indubitavelmente, para a demonstração **quia**".

Explicando isso, dizia Aristóteles, nos **Tópicos**, que a demonstração existia quando os silogismos se compunham de premissas verdadeiras, e primeiras, ou daquelas que tomaram o princípio do seu conhecimento de premissas verdadeiras e primeiras. De premissas mais primeiras e mais conhecidas de sua própria natureza, porque a partir das causas, (ele quer se referir, aqui, ao partir das causas), que são então as premissas mais primeiras e mais conhecidas que a sua própria natureza.. Concluimos, com efeito, são mais primeiras e mais conhecidas por sua própria natureza as causas do que os efeitos, embora, no nosso conhecimento, que parte dos acidentes externos, das coisas para suas naturezas íntimas, sejam anteriores e mais conhecidas os efeitos do que as causas. E, finalmente, de premissas que contenham a causa da

conclusão, porque saber simplesmente, como se disse, é conhecer por meio das causas. Ora, vê-se claramente, que a demonstração, é dentre as argumentações, a mais poderosa para a Filosofia. A Filosofia deve girar em torno da demonstração, evitando, tanto quanto possível, ou denunciando, o silogismo pseudógrafo e o silogismo falacioso, sofístico.

Prosseguindo na análise de Fonseca sobre a demonstração, temos ainda a comentar uns aspectos muito importantes, que são os seguintes: é evidente, em face de tudo quanto foi dito, que as premissas da demonstração, e que podem ser chamadas também, de princípios da demonstração, devem ser indemonstráveis, ou pelo menos já demonstradas. As indemonstráveis, por exemplo, convém que sejam conhecidas por si mesmas, **per se notas**, do contrário seriam desconhecidas. Duas coisas se devem saber antes dos princípios das demonstrações, o que significam os seus extremos, e que os mesmos princípios existem, isto é, são verdadeiros, segundo a lição de Aristóteles. As proposições conhecidas por si mesmas, para Aristóteles, são aquelas proposições necessárias, cuja verdade é de tal modo evidente que, sabendo-se o significado dos termos, imediatamente lhes damos assentimento; são aquelas que levam o assentimento, não por outras, mas por si próprias. Algumas dessas são princípios comuns: há em todas as ciências, por exemplo: é impossível alguma coisa ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, que é o princípio de não contradição, ou então, esta: tirando quantidades iguais de outras iguais, restam quantidades iguais; algumas são princípios válidos apenas num ciência, como este: a natureza é o princípio do movimento e do repouso; ou, o ponto não tem partes, que faz parte das grandezas.

Ha, no entanto, dois modos de enunciação por si, ou porque o predicado é a razão ou definição essencial do sujeito, ou ele diz respeito; assim, por exemplo, o juízo: o homem é animal racional, o homem é substância corpórea, ou porque o sujeito diz respeito à razão do predicado,

assim, o homem é capaz de educação, o animal racional é capaz de educação. Estes são diversos princípios, são enunciações por si, de que podem nos servir, depois para realizar e atingir com segurança, as conclusões, as conseqüências boas e aptas da demonstração.

Quanto às partes de uma demonstração, Fonseca, nos apresenta, seguindo a linha de Aristóteles, três questões que devem ser demonstradas ao tratar de alguma coisa: 1º) se a coisa existe, que é o que os escolásticos chamavam de questão **an sit**, se é, assim, por exemplo, se existe o bucéfalo. A 2ª) é como é - pergunta-se de que modo processa-se a coisa em estudo; por exemplo: a) se existe o movimento; 3º) como é o movimento. Que é já pertencente a ciência o conhecer este **como é**. E, finalmente, 4º) porque é que é assim, ou seja, a razão de ser o que é; porque (quia), na questão o que é a coisa que é o que propriamente Aristóteles considera a segunda pergunta ; que nós temos propriamente ao responde-la, damos, então, a definição.

A 1ª e a 2ª, isto é, a pergunta se a coisa existe e como é, podem demonstrar-se, segundo a demonstração **propter quid**; e a 4ª que é por que é assim, não pode demonstrar-se senão pela demonstração **quia**, pela demonstração **por que é que**.

Mas toda questão tem duas partes integrantes: uma é o sujeito que se chama dado ou concedido, porque antes de se fazer a demonstração, diz Fonseca, devemos saber que existe; isto é, que não é uma coisa impossível.

Com efeito daquelas coisas que nós sabemos que não podem estar ligadas a natureza das coisas, ninguém tenta a demonstração; isto é, das coisas impossíveis. A outra é o predicado, que antes de qualquer coisa, é uma propriedade do sujeito, e por isso se chama afecção do sujeito.

**Quesito** é o nome que os dialéticos dão ao que nós procuramos a razão, a razão pela qual convém ou não convém ao sujeito. Portanto, não é necessário para nós que saibamos se a paixão ou afecção existem, mas apenas o que a palavra significa, o que é comum para todas as partes simples da

demonstração.

Como na demonstração é necessário o termo médio, é preciso, então, realizar-se a sua invenção, que, na linguagem dialética quer dizer criá-lo, descobri-lo, lança-lo.

O argumento demonstrativo é um invento, neste sentido, necessário para fazer fé, o termo médio que tem necessariamente relação com o predicado e com o sujeito da questão e que confirmando o que se propõe realiza uma perfeita persuasão.

Os lugares que nós vamos chamar tópicos que o demonstrador deve perscrutar para encontrar os argumentos são três: o 1º é dos efeitos, que é quase comum e mais próprio dos argumentos, com que se confecciona a demonstração **propter quid**; o 2º é das causas acessíveis a poucos, mas do qual se podem tirar argumentos para um e outro gênero de demonstração.

Pelas causas remotas, temos a demonstração que é, pelas próximas a por que é que. Cada cientista tomará deste lugar, deste tópico, as causas que julga encontrar nas coisas de que trata, por isso o físico tomará qualquer gênero de causas, visto que todas as causas se notam nas coisas naturais de que tratam. O metafísico, por exemplo, omitirá a causa material porque as coisas sobrenaturais, que contempla, são desprovidas de matéria. O moralista servir-se-á mormente do fim, porque a bondade ou a perversidade das ações humanas de que trata provém principalmente do fim que cada um se propõe, e assim os outros cientistas, conforme as coisas, que tratam, procurarão escolher as causas, diz Fonseca.

Em 3º lugar, prossegue ele, muitíssimo usado pelos matemáticos, é o lugar tópico da definição. Desse também se tiram argumentos para ambos os gêneros de demonstração. Com efeito, visto que as paixões, diz ele, no mesmo sujeito fluem por certa ordem da sua própria essência, como mostram os metafísicos, por exemplo da natureza intelectiva flui, em primeiro lugar, a inteligência e, depois, a vontade, é da natureza sensitiva, primeiro os sentidos e

depois o apetite, acontece que os princípios da essência do sujeito, contidos na sua definição, sejam as causas próximas da primeira paixão e, esta, da segunda, e a segunda, da terceira. E assim é possível, pela definição do sujeito, mostrar a primeira paixão com a demonstração, **porque é que**, e a segunda com a demonstração **que é**, e pela mesma razão, demonstrar a segunda pela primeira demonstração **porque é que** e a terceira pela demonstração **que é** e as outras pela mesma ordem.

Mas como esses três tópicos, lugares, estão incluídos entre os lugares dialéticos (tópicos) de que vamos tratar mais adiante, então mais adiantes a matéria vai ficar para nós sobejamente clara.

Considerando que estejam presentes os estudos já feitos sobre a demonstração, examinemos agora o silogismo dialético.

O argumento dialético é aquele que conclui a partir de premissas prováveis. São prováveis as coisas que parecem a todos ou à maior parte, ou aos sábios, mais a estes, ou a todos, ou a maior parte, ou a sumidades, de modo não serem considerados como meros paradoxos, isto é, fora da opinião de todos; assim, por exemplo: os pais amam os seus filhos, é provável a todos, como também o é: a diferença atrai os amigos. Agora, já provável a maior parte seria um juízo como este: as riquezas tem de se conquistar com muito trabalho; o igual deve referir-se a outro igual; ... ou é melhor guiar-se pela razão do que pela sorte.

O sentido de provável é o que comumente se atribuiu a Aristóteles, o que não implica que não venham a ser provados. As coisas prováveis ou são prováveis por si mesmas ou são por outras. São prováveis por si mesmas aquelas que não precisam de confirmação, aquelas que são logo aprovadas no momento em que são propostas, como, por exemplo, quem dissesse: é melhor a República ser governada por homens bons do que por maus.

Agora, as prováveis por outras são provadas por estas outras, como, por exemplo, quem dissesse: é melhor à Republica ser governada por um só

chefe do que pelo juízo da multidão.

Quando se diz que o silogismo dialético é aquele que conclui do provável deve entender-se também em; **do provável** em número singular, como se dissesse: de ambas as premissas prováveis, ou de uma delas pelo menos; efetivamente, uma pode ser necessária e a outra pode ser provável, como neste exemplo dado por Fonseca: aqueles que criticam os vícios excitam contra si o ódio, ora, os que atacam os furtos, e os homicídios, criticam os vícios, logo os que atacam os furtos, e os homicídios excitam contra si o ódio.

A premissa maior é provável, que é aquela: aqueles que criticam os vícios excitam contra si os ódios; mas a menor, que é: os que atacam os furtos, homicídios, criticam os vícios; esta é necessária.

Neste gênero de silogismo, porém, podem ambas as premissas ser necessárias se pelo menos, uma delas não for tomada como necessária, mas apenas como provável. Deve-se notar, também, que o silogismo dialético é também chamado por Aristóteles de **epiquerema**, que quer dizer em grego ataque, visto que é o melhor e mais idôneo meio para travar discussão com outro; mais precisamente, contudo, este nome é usado por alguns para razão provável, breve e veemente, principalmente quando se compreende numa só proposição, como se alguém dissesse: porventura teria a mãe matado o seu filho?

A proposição dialética é uma interrogação provável, isto é, que pergunta abertamente aquilo que é do parecer dos outros na maior parte; é uma interrogação, porque ela pergunta abertamente aquilo que é do parecer dos outros na maior parte, cujo alguém propõe perguntas, interrogações, como: porventura os pais não amam os seus filhos? A proposição dialética apresenta-se quase sempre de forma interrogativa, assim, procura provar no exemplo, que todo prazer é bom: diz ele "porventura não é verdade que tudo que é segundo a natureza é bom? Não é o prazer segundo a natureza?"; se o adversário concluir isso, concluiria, então, ele assim: o que é segundo a natureza é bom, ora todo

prazer é segundo a natureza, logo todo prazer é bom.

A questão dialética, ou problema dialético é o teorema do qual ou os homens não reconhecem nenhuma das partes ou, ao contrário, discordam a maioria, e os sábios, ou os sábios e a maioria, ou um e outros entre si.

Chamam-se teoremas como que dignos de consideração, porque uma vez que não é certo, mas ambíguo, costuma apresentar as duas formas de interrogação, para se deduzir de ambas as partes, como nesta fórmula, por exemplo: a felicidade consistirá, ou não, na prática da virtude? e outras semelhantes.

Perguntas como estas: será o mundo infinito? questões como: serão as estrelas iguais ou não? Deverão os homens preferir as riquezas, ou o contrário? E, assim, estas perguntas, todas chamadas de questão ou dialéticas, são formadas de proposições dialéticas. São elas que precisamente estabelecem o campo das questões disputadas, e também é o campo mais usado pelos escolásticos na exposição da sua matéria, sobretudo nos períodos das famosas **Sumas Teológicas**, em que os temas precedidos de uma pergunta, de uma questão dialética, que tratava de matéria provável ou aparentemente provável, porque nem sempre a matéria é provável, mas basta que ela surja com aparência de probabilidade. Por exemplo: Se Deus existe? é uma pergunta que é uma questão dialética, feita numa proposição dialeticamente exposta, para exigir que, naturalmente, se discuta em torno do tema; então, formar-se-iam dois teoremas, isto é, duas teses, dignas de demonstração, uma que afirmaria que sim, Deus realmente existe, e outra que afirmaria que Deus não existe e, finalmente, uma 3ª posição, que proporia não cabe ao homem meios suficientes para demonstrar se Deus existe ou não. Também outras proposições dialéticas poderiam ser colocadas em torno deste mesmo tema. Quando passarmos para a fase das disputas dialéticas entre nós, teremos ocasião de usar esta metodologia tão importante, da qual trataremos melhor mais adiante.

## Dos Tópicos

Seguindo o exame das **Institutiones Dialécticae** de Pedro da Fonseca, ao tratar das divisões comuns das proposições e das questões dialéticas, conforme ele apresenta, nota-se que divide em quatro gêneros de proposições e de questões.

Diz ele que, visto que toda interrogação categórica, pergunta se um predicado convém a determinado sujeito, ou se todo predicado é uma definição, quer dizer, é um gênero ou diferença específica, ou é o próprio ou é o acidente do sujeito, que convém ou se se reduz a alguns destes, conclui-se, então, que toda proposição, e toda questão dialética ou são de definição ou de próprio ou de gênero ou de acidente, ou com certeza vão se reduzir a algum dos quatro gêneros como podemos perfeitamente compreender, depois dos estudos que fizemos no "**Isagoge**" de Porfírio.

Convém, contudo, notar, que quer estas proposições, quer estas questões, podem-se perguntar de duas maneiras se alguma coisa é definição doutra se é próprio, se é gênero ou se é acidente. Por outro lado, pergunta-se abertamente qual o nome expresso de definição ou de próprio ou de gênero, ou de acidente, como quando se fizer a seguinte pergunta: por ventura animal racional não é a definição do homem? ou esta: não é próprio do homem ser capaz de educação? Por outro lado, se não perguntam isto abertamente, mas pelo próprio modo de perguntar, entende-se assim como: não é a alma o mesmo que o número que se move a si mesmo? ou, então, só o homem é dotado de memória? ou, esta: não é o homem um animal?

Parece, com efeito, ser a mesma coisa perguntar, por exemplo, será a alma o mesmo que o número que se move a si mesmo, e perguntar, expressamente, será definição de alma o número que move a si mesmo, será próprio do homem ser dotado de memória, ou será animal gênero de homem? Se as interrogações, diz ele, não perguntam nem de um, nem de outro modo, se isto é definição se é próprio, gênero, acidente daquilo, mas perguntam

simplesmente, se isto convém aquilo, como nesta pergunta: serão as abelhas prudentes ou, poderão os crocodilos chorar ou serão os zoófitos animais?

Se são propostas deste modo, diz ele, devem ser também enumeradas nas proposições ou questões de acidentes. Todavia, diz ele, não é pelo fato do acidente se distinguir dos outros três gêneros e predicados, mas enquanto abrange todas as coisas que, de qualquer modo, se junto convém a alguma coisa e é nesta acepção, que, a mais das vezes se toma o vocábulo acidente.

E assim a interrogação de acidente compreende, diz ele, dois gêneros de proposições ou questões. Um de acidente propriamente dito, outro de acidente tomado mais livremente, que é um gênero de interrogações, que mais se vê.

Aristóteles reduz a interrogação da diferença geral, acerca da espécie, menos extensa à proposição e a questão do gênero, por exemplo, será um fato de ser dotado de sentido a diferença comum entre o homem e outra coisa, ou incluir-se-á o homem no mundo dos que são dotados de sentido?

Do mesmo modo se deve reduzir a interrogação da espécie acerca do indivíduo, como esta por exemplo: será o homem uma espécie em relação ao anti-Cristo? Também do mesmo modo se reduz a interrogação do análogo acerca de qualquer membro. Sobre este assunto, diz Fonseca, que é tudo o que se pode tratar. Agora, segundo outra divisão, as proposições e as questões dialéticas são distribuídas em três gêneros: os gêneros morais, naturais e lógicos.

Morais, por exemplo: deverão obedecer-se antes aos pais que as leis, quando estão em desacordo? Naturais, por exemplo: existirão mais de 10 planetas em nosso sistema solar, ou 12 ou 15? Lógicos, por exemplo: serão 3 ou quatro as figuras do silogismo? A esses 3 gêneros que dizem respeito a matéria pertencem ou se reduzem todas as proposições ou questões dialéticas, então, nós já vimos que as proposições dialéticas são sempre interrogativas, e

deixam margem a uma dúvida, a um **duum**, a uma dualidade, a duas vias a serem tomadas. E a questão dialética é a formulação dessa proposição.

Salienta Fonseca que a diferença que há entre o argumento dialético e o demonstrativo está em precisamente o dialético fundar-se mais numa questão de fé, no sentido de assentimento sobre algo verossímil, enquanto que o demonstrativo exige uma relação necessária entre o predicado e o sujeito, quer dizer, o modo de haver-se do predicado ou sujeito é por meio de uma relação de necessidade, com que dá uma perfeita persuasão; a demonstração sempre exige este aspecto necessário...

A demonstração só termina quando se atinge a um juízo necessário, o que é muito importante nunca esquecer, porque ela pode, naturalmente, partir, como já mostrou Fonseca, de juízos prováveis, de juízos contingentes, mas deve chegar a uma conclusão necessária. E só quando chega a tal conclusão, é que a demonstração atingiu o seu fim, a sua meta.

Aquilo que é necessário pode parecer para muitos apenas provável, de forma que muitos argumentos demonstrativos podem parecer, a primeira vista, como meramente dialéticos, uma vez que eles apresentam apenas uma ligação de probabilidade entre o predicado e o sujeito. De forma que há necessidade de que nós partamos dos argumentos prováveis para poder atingir os necessários e, também, a necessidade que temos de estudar a ambos, o que foi o tema principal de Aristóteles na sua grande obra **Os Tópicos**.

Na verdade, ao tratar dos lugares dialéticos, ele acrescenta logo que campo dos lugares é comum ao dialético e ao filósofo, tanto aquele que quer persuadir, fundando apenas em probabilidades, como ao que termina por coagir pela demonstração, porque esta realiza uma verdadeira coação, porque apontando a relação de necessidade entre o predicado e o sujeito, força, inevitavelmente, a mente a aceitar a solução como definitiva.

Portanto, prossegue Fonseca, é claro que o argumento dialético, enquanto distinto do argumento demonstrativo, é o termo médio provável no

juízo daquele a quem se propõe, embora, realmente muitas vezes seja necessário e demonstrativo. Contudo, não só o próprio termo médio se chama argumento, mas também qualquer premissa, principalmente a maior de todo o antecedente. É nesta acepção que os dialéticos muitas vezes usam o nome de argumento.

O **tópico**, o lugar, que é um dos pontos importantíssimos da Dialética, é definido por Cícero como a sede do argumento, o lugar do argumento. Efetivamente, diz ele, do mesmo modo que é fácil a descoberta de coisas escondidas num lugar demonstrável e anotado, assim, quando queremos procurar o argumento, devemos conhecer os lugares.

Aristóteles chama-o como sede, portanto, é lícito definir o lugar como sendo do argumento. Também Aristóteles chamava, a **Retórica**, de **elemento**; dizia ele que elemento e lugar (tópico) são a mesma coisa e a causa é que embora simples, é também origem de muitos no início dos argumentos. Definia o lugar, dizendo que é aquilo em que se encontram muitos entimemas e Boécio, comentando Aristóteles, diz que lugar é aquilo donde se tira o argumento conveniente para a questão proposta.

Modernamente, usam os dialéticos, ou aqueles que se preocupam mais com a dialética em sentido mais profundo, em chamar esses elementos, esses lugares, de **tópicos**, muito embora nós ainda usemos, palavras como lugares comuns, lugares comuns do Direito, lugares comuns de uma determinada disciplina, usemos termos como **máximas**, **adágios** e outras expressões, que vem da filosofia clássica. Tudo sobriamente são tópicos, porque são elementos, retirados de um determinado lugar, onde está o argumento, ou onde está um argumento, que vai favorecer, depois, a argumentação.

Há duas espécies de lugar: **máxima** e **diferença da máxima**. O lugar tópico máxima e a proposição por si conhecida que serve de prova para outra. Proposição por si conhecida é a proposição **per se nota** de que já

tratamos. Diz-se que é por si conhecida aquela proposição à qual se dá o assentimento, sem qualquer confirmação, logo que imediatamente sejam conhecidos os termos, como numa máxima necessária como esta: "aquilo que não convém à definição não convém ao definido".

Servir de provas a outras é conter em sí a força da demonstração das outras. Essas máximas servem para demonstrar outras. Vamos dar um exemplo: o sábio não é invejoso. Esta contém toda a sua prova, diz ele, tirada da definição do predicado deste modo: invejoso é aquele que se aflige com os bens alheios, o sábio não se aflige com os bens alheios; logo, o sábio não é invejoso. E com a definição de invejoso não convém ao sábio, conclui-se, também, que não lhe convém o nome. Aplicando agora aquela máxima, aquilo a que não convém a definição, não convém o definido, o nome é o definido, então não convém ao sábio o nome de invejoso.

A segunda diz-se que dá credibilidade ou assentimento a esta proposição, por exemplo, os predicamentos são 10, porque contém toda sua prova tirada da autoridade desse fato, quase todos filósofos dizem que são 10 esses predicamentos, logo são 10. Essa demonstração é uma demonstração fundada numa probabilidade.

Dizem-se **máximas** essas proposições porque qualquer delas contém várias, por exemplo, a primeira proposição, aquela que demos sobre a definição, aquilo que não convém à definição não convém ao definido, então permite dizer a quem não convém a definição de invejoso, não convém o nome de invejoso. A quem não convém a definição de justo, também não convém o nome de justo, e assim por diante. A segunda contém esta, e se a maior parte dos juristas diz que é justo ou injusto, isto é, na verdade, justo ou injusto, o que a maior parte dos médicos diz que é saudável, é saudável, etc. O lugar diferença da máxima é o receptáculo da maior parte das máximas, por exemplo, o lugar da definição, o lugar da autoridade. Com efeito, do lugar da definição, se é o primeiro do gênero, não só tiramos esta máximas: aquilo que

não convém à definição, não convém ao definido, mas também esta: aquilo que convém à definição convém ao definido, etc.

Assim as máximas, que estão no lugar da definição, dizem-se máximas de definição, as que estão no lugar da autoridade, dizem-se máximas de autoridade, e assim as restantes tem diversos nomes conforme as diversas casas onde estão. À primeira vista, pode parecer que estamos palmilhando matéria de grandes dificuldades, mas realmente não é, é apenas aparente.

Os primeiros lugares foi Aristóteles quem os encontrou e os precisou com bastante exacção, mas outros, segundos, ele deixou uma questão aberta para que os seus sucessores aumentassem o número dos lugares ou diminuíssem ou mudassem, em suma, que os filósofos posteriores tivessem uma porta aberta, a que eles com habilidade, pudessem penetrar no terreno dos lugares, como ele o declara nos **Elencos**.

Aristóteles apresentava esses dois lugares: o lugar pela definição e o lugar pela autoridade, como se a proposição tirasse a força da definição, ou da autoridade, mas quando se trata de segundos, fala-se, então, com mais propriedade dos tópicos da definição, tópicos da autoridade do que propriamente dizer lugar pela definição, lugar pela autoridade, etc. Quer dizer, quando se fala de tópico da definição, ou lugar da definição, quer se dizer que a definição era obtida nesse lugar, e os outros argumentos nos restantes lugares, o que não quer dizer que propriamente lugar pela definição, lugar pela autoridade, isso é de somenos importância.

Costumavam os antigos dividir os lugares tópicos em dois gêneros: que são primeiros por natureza, como diziam, e que são os mais comuns. Chamavam de lugares artificiosos, uns e outros destituídos de arte.

Os argumentos artificiosos são tirados dos tópicos e obtidos através de arte e diligência sobre a própria questão, como dizia Cícero, que ele chamava de **insitus**, por exemplo a definição da coisa que, na questão, é predicado ou sujeito, e os argumentos destituídos de arte, que Cícero chamava

de **remotos** e **assumidos**, são aqueles que não são extraídos da própria questão, mas são assumidos, de **sun** e tomar, são assumidos extrinsecamente como, por exemplo, a autoridade dos livros sagrados, ou a autoridade de algum filósofo, que é bem aceito, etc.

Prossegue, então, Fonseca comentando do seguinte modo: para compreender de que maneira o dialético trata desses lugares, e qual a utilidade que se deve esperar extrair deles, pede que prestemos bem atenção que todos os lugares de que ele falou podem dividir-se em duas espécies: **comuns** e **próprios**.

Comuns são os que por qualquer razão podem adaptar-se a todas as artes e ciências. Próprios aqueles que se aplicam apenas a matéria própria e peculiar de alguma arte. Mostra como os lugares comuns são os tópicos comuns.

Esta expressão **lugar comum** toma às vezes um sentido pejorativo na linguagem vulgar, mas na linguagem filosófica significa uma máxima. Os lugares comuns, quer sejam diferenças das máximas quer as próprias máximas, tem-se por comuns, quando não estão ligados a nenhum gênero determinado de coisas, mas são apenas o que é significado por essas ordens, lugar da definição, lugar da descrição; assim aquilo que convém a definição convém ao definido, aquilo que não convém a descrição, também não convém ao descrito, e assim por diante.

Tem-se por próprios quando se juntam a algum gênero determinado, como lugar da definição **de** virtude, lugar da definição **de** natureza, lugar **de** descrição de gênero: o hábito que faz bem o homem em que existe é a virtude, outro: o princípio do movimento e do repouso é a natureza, aquilo que não se predica de várias coisas diferentes da mesma espécie, na questão que é, **quid**, **quid sit**, não é gênero, etc.

Os lugares comuns não fazem ninguém perito em qualquer gênero de coisas, mas note-se o seguinte: embora os lugares comuns não façam por si,

em nenhum gênero de coisas, o homem perito, contudo, devem ser estudados com muito cuidado e diligência, porque ninguém pode ter lugares próprios por método racional se não tiver antes os comuns.

Na verdade, embora os próprios forneçam a matéria, contudo, o tratado dos comuns ensina o uso dos próprios. Ora, uma vez que a Dialética é arte de discorrer, a que comumente fornece a todas as ciências os modos de discorrer, é necessário que os lugares comuns pertençam à Dialética. Agora, os próprios pertencem a esta ciência, os que contém a matéria própria da Dialética pertencem à Dialética, o lugar da definição, do gênero, da descrição, do próprio, da notação, da definição, enfim são coisas que pertencem à Dialética. Bem, os próprios da Dialética são aqueles que dão o método para tratar as restantes questões, de acidente, de gênero, de próprio, de definição.

Então Fonseca propõe, primeiramente, explicar bem os chamados lugares comuns, depois os próprios da Dialética, e, depois, os próprios das outras diversas ciências, pois cada especialista na sua ciência, conhecendo as regras da Dialética saberá encontrar os seus lugares comuns.

Como vimos, em primeiro lugar ele coloca a definição. Fundando-se em Aristóteles, diz o seguinte: de três modos podemos provar pela definição que uma coisa convém ou não a alguma coisa: pela definição de sujeito, pela definição de predicado ou pela definição de ambos. Por exemplo: se alguém quiser demonstrar que a Dialética é útil, poderá concluir deste modo seu intento pela definição do sujeito. O método de discorrer, que é dialético, é útil; ora, a Dialética é útil. Pela definição do predicado, então ele procederia deste modo: aquilo que serve para conseguir algum bem, é útil; ora, a Dialética serve para conseguir algum bem; logo, a Dialética é útil. Agora, pela definição de ambos, então ele procederia deste modo: a Dialética é um método de discorrer; ora, um método de discorrer serve para conseguir algum bem, e o que serve para conseguir algum bem é útil; logo, a Dialética é útil.

No terceiro modo demonstrado, uma vez que se tomou quatro

termos, fazem-se sempre várias argumentações complicadas. Não terá, contudo, diz ele, nenhuma importância, se nos exemplos, que vai começar a propor, usarmos de outras formas de argumentação, além dos silogismos simples, como usar, por exemplo, do polissilogismo. Com efeito, embora se tratando dos lugares devesse versar, sobre tudo, sobre o silogismo simples, servirá para todos os gêneros de argumentação.

Então, prossegue, neste lugar, neste tópico, temos 6 máximas ou regras gerais.

O que convém a definição, convém ao definido; o que não convém a definição, não convém ao definido; aquilo a que se atribui a definição, atribui-se ao definido; aquilo que se não atribui à definição, não se atribui ao definido.

Se a definição convém a definição, então, também o definido convém ao definido. Se a definição não convém à definição, também o definido não convém ao definido. Todas essas máximas nascem da relação que existe entre a definição e o definido. Então, diz ele, usamos as duas primeiras quando argumentamos pela definição do sujeito, o que convém a definição, convém ao definido; se não convém a definição, não convém ao definido. Das duas seguintes, argumentamos pela definição do predicado: aquilo a que se atribui a definição, atribui-se ao definido; aquilo a que se não atribui a definição, não se atribui ao definido e, das duas últimas, quando argumentamos pela definição dos dois: se a definição convém à definição, também o definido convém ao definido; se a definição não convém à definição, também o definido não convém ao definido.

A este tópico reduz-se o da diferença em relação a espécie que constitui, proximamente, porque a diferença, deste modo, pertence a essência da espécie, e com ela se reciproca. A argumentação pela diferença é desse gênero; o homem é racional, logo, é capaz de educação.

Antes que alguém compreenda mal e com deficiência o que disse,

termina ele com estas palavras: "não tratamos, porém, seguindo os antigos do lugar dos definidos, como tratamos do lugar de definição; como procuramos o definido para confirmar a definição, assim procuramos a definição para confirmação do definido, porque é raro provar a definição pelo definido. O normal é o contrário.

Contudo, podemos dar ao definido aquelas regras que damos da definição, mudar o nome de definição para o nome de definido, como se se dissesse, por exemplo: o que convém ao definido convém a definição; o que não convém ao definido não convém a definição, etc."

Passemos, agora, para o lugar da descrição. Da descrição só se deve lançar mão, quando não pudermos usar o tópico da definição, porque há certas espécies de coisas que não temos facilidade em definir e elas se nos escapam, e só podemos descrevê-las, como acontece, por exemplo, com os animais que não captamos, dos quais não tendo nós meios de estabelecer uma definição metafísica dos animais, podemos fazer uma descrição. Há muitas coisas que não podemos defini-las, portanto, descrevemos.

As definições, que encontramos nos dicionários, são mais descrições do que propriamente definições.

As regras são as mesmas que foram dadas na definição. Daí dizer Fonseca porque razão se deve aprender bem a Dialética, porque é uma arte, diz ele, que rasga o caminho a todas as restantes ciências, porque é um ensinamento para indagar o verdadeiro e o falso.

Pertence a esse lugar o lugar da propriedade, pelo qual se poderá provar, por exemplo, que a justiça é uma virtude porque é louvável por si. Ora, é próprio da virtude ser louvável por si; portanto, a justiça é uma virtude, porque é louvável por si. Eis uma argumentação fundada no lugar da propriedade, que pertence à descrição, porque a propriedade não pertence à definição, a definição pertence ao gênero e a diferença específica. Quando se quer definir um ser pela propriedade, propriamente nós o estamos descrevendo.

As regras, que predominam aqui neste tópico são as mesmas da definição: o que convém à descrição convém ao descrito; o que não convém a descrição, não convém ao descrito, e assim sucessivamente. É fácil construir todas as regras que devem caber a esse tópico.

O **lugar da notação** está perto dos anteriores, como já vimos, porque a notação vai explicar, surge da explicação, ao explicitar a força do vocábulo, o que esse vocábulo tem propriamente. A notação não deve ser confundida com a definição, mas a definição, por sua vez, contém as notas simples essenciais como a definição, de homem contém as notas de animalidade e racionalidade, e a animalidade contém outras, e assim sucessivamente. Quando se usam apenas as notações para argumentar, não se está em terreno inteiramente firme, a não ser quando a notação da palavra convém a coisa e lhe convenha de tal maneira que se converta com ela.

São poucos os argumentos que se tiram das notações, os principais sempre são tirados da definição, e alguns da descrição. Por exemplo, quando a descrição tem uma definição de propriedade. Agora, diz Fonseca, que tem mais força este lugar dos nomes comuns do que propriamente dos nomes próprios, porque eles vão tirar alguma propriedade das coisas que significam, como cônsul de consultar, rei de reger, chefe de chefia, patrono de patrocínio, filósofo de amante da ciência, monge de solidão, cristão de Cristo, o que não sucede, freqüentemente, com os próprios. A esse lugar se reduz o lugar da **metalepse** figura de retórica de menor valor, pouco usada.

### **Dos Tópicos (continuação)**

Dediquemo-nos agora ao **lugar dos conjugados**. Fonseca ao examinar esses tópicos, diz que eles são segundo a primeira significação, nomes e verbos, de tal maneira relacionados entre si, que um se deduz denominativamente do outro. Assim temos os exemplos de sábio e saber, que são conjugados da sapiência, da qual denominativamente derivam. Estes são

argumentos conexos, porque nascem um do outro, assim também filósofo e filosofar chamam-se conjugados. Também pertencem ao número dos conjugados os casos, isto é, os advérbios derivados de alguns denominantes, como sapientemente, de sapiência e, acrescenta ele que, embora Aristóteles primeiramente os distinga, contudo, aceitando mais latamente o nome de conjugados, conclui que todos se podem dizer conjugados entre si.

Cícero deu uma definição muito simples; conjugados, diz ele, são aqueles que se originam de palavras da mesma família. Ora, palavras da mesma família são aquelas que, tendo a mesma origem, variam. Assim, sábio, sabiamente, sapiência, e assim todas estas se chamam, com razão, conjugadas, porque, pela própria comunhão de vozes e significação, colocam-se sob o mesmo jugo. Mas, diz Fonseca, porque nos conjugados é mais importante a ligação da significação do que da voz, não devem ser excluídas totalmente do número dos conjugados as que embora lhes falte associação na voz estão, contudo, dominadas pelo jugo da mesma significação, quer pelo mesmo modo como, por exemplo, prejudicar é nocivo.

Não é necessário que os conjugados sejam simples vozes, pois orações podem também ter a mesma força que os simples vocábulos, como virtude, dotado de virtude, agirá segundo a virtude, e outros semelhantes. Numa língua como a nossa, em que temos palavras de várias origens, como do latim, do grego, do árabe, etc., os conjugados devem ser considerados mais pela significação do que propriamente pelos étimos.

Aristóteles ensina ser o uso desse lugar o que convém a um dos conjugados, ou não convém, conclui-se, do mesmo modo que também convém ou não aos restantes.

Assim, por exemplo, se a justiça é louvável também o justo é louvável e agir justamente é agir louvavelmente; mas se a justiça não for louvável, nem o justo seria louvável, nem agir justamente seria agir louvavelmente. São duas regras comuns deste lugar, tomadas na própria

relação dos conjugados entre si: uma para demonstrar, outra para refutar.

Então, as duas regras são estas: com aquilo que concordar um dos conjugados, concordarão também os outros; com aquilo que não concordar um dos conjugados, também não concordarão os restantes.

Agora, esses argumentos dos conjugados não são muito usados, mas em todo caso, servem para muitas argumentações, para muitas demonstrações, para muitas provas, que se queiram fazer sobretudo na parte apologética. Fonseca dá um exemplo de conjugados que atinge até o cômico: sou homem e nada do que é humano julgo alheio a mim, o que é dizer a mesma coisa: sou humano e nada do que é humano é alheio a mim.

Sobre os conjugados são estas as regras principais. Acontece que existem certas palavras que dão a impressão, às vezes, de seres conjugadas, e que parecem terem o mesmo étimo, contudo não o tem, o que é muito observado no latim. Fonseca diz que se deve ter muito cuidado com a dignidade dos termos que, nos casos dos conjugados, muitas vezes se insinua subrepticamente.

Examina uma argumentação de Simonides, que é a seguinte: "somos homens, e devemos cuidar só das coisas humanas", então, a conclusão é sem dúvida falaciosa, porque no conseqüente se toma o termo coisas humanas, não por aquilo que diz respeito ao homem, como de fato se deduz do antecedente, mas por coisas caducas e terrenas, naquela significação de coisas terrenas, que costumamos distinguir, das coisas celestes. Sim, porque se diz, uma vez que somos homem, homem é tomado aqui dentro do seu aspecto formal, o homem é tomado dentro da sua natureza, então devemos cuidar só das coisas humanas, mas entre coisas humanas não estão essas que são necessárias, mas aquelas que são contingentes, as que são caducas, as que são passageiras. A natureza do homem permanece a mesma, mas as coisas humanas mudam, de maneira que não é a mesma coisa a conclusão que ele tira, pois falar de coisas humanas, estas tem sentido diferente de homem. Na

primeira parte, são os perigos que se dão nas conjugadas. Depois, diz ele, finalmente, deve atender-se, diligentemente, a se os atributos dos conjugados são tomados no sentido próprio. Muitas vezes por não se advertir nisso, fazem-se muitos sofismas, como a concluir deste modo, por exemplo: a justiça é uma virtude, logo justamente é agir com interesse o que é falso. É possível, com efeito, que se atuem justamente, como restituir o que foi perdido, sem que, contudo, se atue com interesse por defeito de algumas circunstâncias. Portanto, a causa porque se conclui viciosamente a argumentação proposta, é que não são propriamente conjuntas essas duas expressões: agir justamente e agir com interesse, de maneira que cada predicado corresponda aptamente a cada sujeito. Então, diz ele, com efeito, ou se deve concluir em fazer coisas justas a fazer coisas de interesse, ou que agir justamente é agir com interesse, as quais são ambas verdadeiras. Pelas mesmas razões, são viciosas essas pequenas conclusões: o branco é doce, logo, a brancura é doçura; ou o ensino é instrução, logo, quem ensina aprende, etc. Na verdade, sendo o sentido primeiro antecedente, o que é relativo a branco é relativo a doce e, do segundo, é a mesma qualidade o ensino e a instrução, devia-se antes concluir deste modo: o branco é doce, logo, na mesma coisa há brancura e há doçura; o ensino é instrução, logo o que diz respeito a ensino, diz respeito a instrução.

Sobre esta parte, é fundamental o de que acabamos de tratar.

Penetremos agora no estudo dum dos mais importantes lugares, dos **conexivos**, que é o **lugar das partes**. Nós já estudamos, na parte analítica, e com bastante profundidade até, as relações entre **todo** e **parte**, sobretudo porque todas as formas de totalidade passam a ser objetos importantíssimos para os estudos matemáticos, de maneira que essa matéria da Dialética, que se refere às partes e que se refere ao todo, tem, naturalmente, de merecer de nós melhor atenção e vamos reexaminá-la, seguindo mais uma vez as grandes e profundas contribuições de Fonseca.

Ora, o todo, para ele, tem quatro gêneros de totalidade. Então diz

ele, a voz múltíplice, o todo quantitativo ou íntegro, o todo essencial físico, o todo essencial metafísico e o todo universal, aos quais, naturalmente, correspondem outros tantos gêneros e partes. Já examinamos o todo múltiplo, o todo quantitativo ou íntegro, o todo essencial físico, o todo essencial metafísico e o todo universal, que abrange a universalidade das coisas.

Agora, a cada um desses gêneros de todo tem de corresponder outros tantos gêneros e partes. Quando se trata, porém, da inversão dos argumentos é costume pôr de parte o 1º e o 4º gênero de todo. O primeiro é o da voz múltíplice, e o quarto é o todo essencial metafísico, e, falar, então, da invenção e do uso dos restantes três. Mas para que esses dois lugares se expliquem mais facilmente, devem compreender-se os dois primeiros gêneros, sob o nome de todo integral e de partes integrantes, como estudamos na parte sintética, porque para argumentar, a força do todo essencial é a mesma das partes essenciais, e ao todo integral, a mesma que a das partes integrantes, visto que um e outro todo são compostos em ato e na própria coisa dos suas partes. Então, esse lugar será das partes integrantes e sujeitos, o seguinte lugar será o todo íntegro e universal.

Ora, o uso das partes integrantes, para argumentar, contém-se mais ou menos nessas regras. Postas todas as partes integrantes, põe-se o todo; tirada qualquer parte integrante, tira-se o todo.

Estas regras são de Aristóteles, mas apenas para as partes integrantes de uma multidão, cujo uso ele ensina, com este exemplo. Se a regra é a mesma para aqueles que se referem mutuamente, para os contrários, para os opostos privativamente, para os contraditórios, é a mesma para todos os opostos; mas se refere mutuamente aos contrários, aos opostos privativamente e os contraditórios não são abrangidos pela mesma regra, é evidente que não existe a mesma ciência ou disciplina, para todos os opostos.

Contudo, ambas as regras são verdadeiras também para os outros gêneros e partes integrantes, seja para concluir ou para refutar a própria

existência do todo, seja para impelir ou refutar algum atributo do sujeito seu. Por exemplo, se se disser: estão cavados os alicerces, levantadas as paredes, posto o telhado, logo a casa, existe, concluir-se-á da própria existência das partes, a existência do todo. Esta refutar-se-á deste modo, os alicerces ainda não estão cavados, as paredes ainda não estão levantadas ou o telhado ainda não está posto, logo a casa ainda não existe.

Fonseca faz aqui, três advertências importantes: primeira, às vezes é necessário que as partes integrantes, das quais se deve definir o todo se compreendam dispostas por uma certa ordem. Muitas vezes, efetivamente, se falta isso não se infere a conclusão, como quando se diz, por exemplo, as pedras existem, a cal existe, logo a parede existe. Não está certo. O soldado existe, o chefe existe, logo existe o exército ou a linha de batalha também não está certo. É preciso, portanto, que as partes integrantes de uma totalidade estejam dispostas, segundo uma certa ordem, ou seja, segundo um certo **logos**.

Segunda advertência: aquilo que dissemos, tirada qualquer parte integrante, destroi-se o todo, deve entender-se assim: o nome de todo toma-se pelo todo íntegro, enquanto é todo íntegro. Com efeito, se se tomar pela coisa a que se atribui a integridade, e não enquanto é íntegra, depreende-se que é falso, por exemplo: se o dedo de Sócrates foi cortado, poder-se-á concluir que Sócrates já não está íntegro, mas não se concluirá retamente a não existência de Sócrates, pois este se não é íntegro sem o dedo, pode, contudo, existir sem ele na natureza das coisas. Portanto, querendo tomar o nome todo em sentido lato terá de juntar-se esta restrição à segunda. Pelo nome de parte integrante, entende-se uma parte necessária, como é, por exemplo, em Sócrates, a cabeça. Com efeito, tirada qualquer parte necessária, destroi-se absolutamente a coisa de que ela é parte. Então, para desfazer esse sofisma, tem-se que raciocinar assim: uma parte do homem branco não é branca, por exemplo, a pupila; logo o homem branco não é branco. Segue-se retamente que o homem branco não é todo branco, visto que uma parte de si não é branco; contudo, não se segue

retamente que o homem branco não é branco, o que efetivamente se não seguirá, a não ser que o argumentador demonstre não ser absolutamente branca a maior parte do homem branco, a qual, contudo, deve ser absolutamente branca, para que ele seja branco.

Terceira advertência: os atributos que afirmam o médio do todo a partir das partes devem ser tais que possam ser comuns ao todo e as partes. Na verdade, diz Fonseca, se forem próprias as partes, não poderão, por convirem as partes, afirmar-se do todo; se forem próprios do todo, não poderão, por si, negarem das partes, negar-se do todo. Com efeito, não se concluiria retamente quem dissesse assim: o homem é o princípio interno da coisa natural, porque o corpo e a alma são os princípios internos da coisa natural. Na verdade, esse atributo não pode ser comum ao homem e à alma e corpo, e também não se concluiria retamente do seguinte modo: o homem não é animal, porque ou a alma ou o corpo não é animal, ou porque nem a alma nem o corpo são animais. De fato, animal não pode ser comum à alma, ao corpo e ao homem. Este gênero de argumento, chamado de enumeração das partes, prova a coisa não tanto artificiosamente, quanto claro e distintamente a propõe e amplifica, ou, então, comenta Fonseca, o que com efeito tem um significado um tanto obscuro, e concisamente pelo nome do todo, é proposto como muito mais evidente por todas as partes e dito com muito mais ênfase. A seguinte regra pertence esses trechos de São João: "Ainda não tens 50 anos e conhecestes Abraão?". Com estas palavras tentavam os judeus, pela negação dos 50 anos, negar toda aquela multidão dos séculos.

Esse método de argumentar é de fato muito acomodado para resistir ou insistir, como se costuma dizer, quando alguém afirma alguma coisa universalmente.

No referente às partes são as seguintes as regras estabelecidas. Posta qualquer parte sujeita ao todo, põe-se o todo, tiradas todas as partes sujeitas, destroi-se o todo. O exemplo é dado por Aristóteles: se a alma muda de lugar

ou se altera ou cresce ou decresce, em qualquer caso move-se, mas, se não muda de lugar, se não se altera, nem cresce, nem decresce, sem dúvida que não se move.

No estudo do tópico das partes, viu-se como se confirma ou se refuta o todo a partir das partes. Agora, ao estudar o tópico do todo, mostra-se como se provam ou se refutam as partes, a partir do todo. Aqui, duas regras são importantes: Posto o todo íntegro, põem-se todas as partes; tirado o todo íntegro, tiram-se, pelo menos, algumas das partes. E, no referente ao uso dos argumentos a partir dos universais, então há outras regras também deste modo, são: posto o todo universal, põe-se alguma parte sujeita; tirado o todo universal, tiram-se todas as partes sujeitas. Assim, não há necessidade de aduzir exemplos, além daqueles que já foram examinados no referente às partes, porque basta apenas mudar as palavras e estamos em face do mesmo tópico. Entretanto, Fonseca, acha que há necessidade de explicar aqui as quatro denominações de todo, porque muitas vezes são usados pelos dialéticos e são essas por exemplo: 1ª) O todo na quantidade, o todo no lugar, o todo no tempo e todo no modo, às quais corresponde, por outro lado, outras tantas determinações das partes. O todo na quantidade, se poderia dizer mais claramente o todo em multidão ou pela multidão, é alguma coisa universal, anotada como sinal universal, como quando se diz: todos opostos, todo-animal etc.

Por outro lado, a parte na quantidade ou na multidão é aquilo que está compreendido em toda multidão como os contrários dos opostos, o homem dos animais, etc. O todo no lugar será, por exemplo, em toda parte; a parte no lugar, por exemplo, será aqui ou ali. O todo no tempo será, por exemplo, sempre a parte no tempo e temos: o agora, ontem, amanhã. O todo no modo é alguma coisa universal, apresentada sem adjecção como homem, branco etc. A parte no modo é universal uma adjecção que não diminui nem tira o todo, como quando se diz: homem sábio, mais branco, menos branco.

Comenta então, Fonseca, a expressão **adjecção**, que diminui ou tira o todo, e ele entende por isso que quando se junta ao todo universal, faz que esse todo não possa afirmar-se de todo agregado, e exemplifica: homem-potência, homem de pedra, branco numa certa parte. Com efeito, diz ele, aquelas dicções em potência de pedra, numa certa parte serão adjecções que diminuem, tiram o todo, porque o homem não se diz, verdadeiramente, do homem em potência, por exemplo, do embrião, antes de tomar a alma dotada de razão; nem do homem de pedra, como, por exemplo, da estátua de Ceres; nem branco daquele que só nos olhos e nos dentes é branco como do Etíope, mas porque o todo, na quantidade ou na multidão, bem como todo no lugar e no tempo, conclui ele, são todos quantitativos ou íntegro, e todo no modo se enumera entre os todos universais, como é suficientemente claro, não é necessário explicar como deve usar-se na argumentação esse gênero do todo e das partes, uma vez que isso se depreende claramente do que foi dito.

Vamos passar agora a estudar uma das partes mais importantes dos tópicos, que é precisamente a que tem os tópicos referentes as causas.

O tópico das causas é de fato mais vasto de todos, e também o mais útil e conseqüentemente, o mais utilizado pelos dialéticos. Vamos partir, conforme parte Fonseca, das quatro causas fundamentais aristotélicas, que são a material, a formal, a eficiente e a final. Então, ele passa a examinar, por exemplo, a matéria corresponde a causa material, tomado o termo no seu sentido lato e tríplice, que a matéria **de que**, **em que** e **acerca de que**, ou seja, **ex qua**, **in qua** e **circa qua**. A matéria **de que**, **ex qua**, é ainda dúplice, uma **de que** transformada antes se faz alguma coisa, como vinho é matéria do vinagre, as florestas e os bosques dos templos, então chama-se **transiente**, e a outra **de que**, permanecendo, compõe-se uma coisa como a madeira aparelhada em matéria dos templos dos navios, chama-se permanente. A matéria **em que**, **in qua**, é o sujeito em relação a qualquer forma. Assim, a pedra é a matéria da figura esculpida, o corpo da cor. A matéria **acerca de que**, **circa quam**, é

aquela acerca da qual versa uma ação ou operação, assim dizemos: as virtudes são a matéria do louvor, os vícios da repreensão, a madeira do carpinteiro, a frase das artes que tratam da Retórica, as coisas naturais **circa quam** da Física. Deus, o bem supremo, a matéria **circa quam** da Teologia.

Do primeiro gênero de matéria que ele chamou **de que, ex qua**, conforme era usado comumente, ele dá vários exemplos, como este: em Portugal cortam-se bosques, mas não se plantam outros, logo não é de admirar que a construção de casas saia tão cara. Da matéria **em que, in qua**, infere-se argumentos como estes: a memória deste é fraca, logo se não repetir muitas vezes aquilo que o professor ensina, depressa esquecerá tudo; a forma do arco-íris está nas gotas de água de nuvem que se desfaz, logo não pode durar muito; este homem é saudável, logo não está pálido sem causa, e assim são os exemplos que ele dá para o emprego da matéria **in qua**.

Agora, da matéria **acerca de que, circa quam**, confeccionam-se argumentos como o seguinte: além das substâncias corpóreas existem outras sem corpos, que o filósofo deve considerar; logo, além da filosofia natural, existe outra sobrenatural, outro exemplo: a matéria das coisas rústicas é humilde e simples, logo nas **Bucólicas**, nas **Geórgicas**, Virgílio cantou bem com a simples flauta de pastor.

Vamos ver agora os argumentos que vão partir da forma, da causa formal.

A forma, também expressa Fonseca, é tríplice: essencial, accidental e externa. **Essencial**, como a alma racional em relação ao homem, **accidental**, como a cor em relação ao corpo, **externa** é um exemplo em relação a coisa que se faz a imitação do exemplar. Esse são os três tipos de forma que ele cita.

Na concepção, como expusemos na parte sintética, a forma essencial é a forma substancial, que faz parte do **synolon**, no sentido aristotélico.

A accidental é a forma que corresponde ao acidente da qualidade, e a

externa seria a forma meramente figurativa. Podemos admitir essa classificação de Fonseca, porque o principal é entendermos que existe uma forma essencial, uma accidental e uma meramente externa.

Então, prossegue ele, nos seus comentários, a forma essencial não só se diz a causa formal de todo composto, mas também da matéria e ate das propriedades que se seguem da essência, que ela própria constitui. Efetivamente a matéria da coisa é tal qual a forma exige, e outras propriedades não se seguem da essência, se não as que a perfeição da forma reivindica para si.

Da forma, essencial inserem-se argumentos como estes: a alma é aquilo pelo qual primeiramente vivemos, sentimos e compreendemos; logo, o corpo do ser vivo não pode ser um qualquer sem discriminação, mas distinto por alguns determinados instrumentos. Outro: a alma racional é imortal e tem uma natural propensão para o corpo em que foi criada, logo é absurdo de impedir, de frustrar esse apetite natural para toda eternidade. Sem dúvida, que um dia o corpo se há de ligar e unir à alma separada. Diz ele que esta conclusão não apresenta razões artificiosas particularmente verossímeis, mas apenas é confirmada pela autoridade de Deus, sumo bem e pertence portanto, aqueles lugares não artificiosos.

Diz ele, da própria substância da nossa alma, se conclui aquela sentença do Senhor: “não temais aqueles que matam o corpo, mas não podem matar a alma; temeis antes aqueles que podem lançar o corpo e a alma no inferno”, como se se disser: uma vez que tendes alma tal, que a sua vida é eterna, independente da vida do corpo, não deveis ter tanto medo da morte de corpo, que para evitar, façais alguma coisa que deva ser expiada eternamente. Então, baseado neste tipo de argumento, fundado no tópico da forma, ele vai dar os seguintes exemplos: daqui poderia se provar, por exemplo: nem o fogo pode refrescar, nem a água aquecer, porque não é o poder de refrescar que segue a forma do fogo, mas o de aquecer, nem é o poder de aquecer que,

naturalmente, segue a forma da água, mas o de arrefecer, por isso será acusado o orador que, suprimindo todo ornamento, tiver tecido seu discurso de razões matemáticas ou de pura filosofia. De igual vício, diz ele, se arguirão os matemáticos e filósofos, que trataram de coisas matemáticas e filosóficas ao modo da oratória, isto é, segundo os efeitos da figura e do ritmo. Aqui poderá o dialético estender-se largamente, impedirá o gramático de ousar atingir o sentido da Teologia, admoestará respeitosamente o teólogo para que se não rebaixe a questões que não são dignas de tão grande ciência, e exortará as ciências médias a arrear caminho, quando saírem fora dos seus limites, mas não fará apenas advertência às outras disciplinas, diz ele. Advertir-se-á também a si mesma, suprimirá muitos sofistas, porá de parte as coisas inúteis e desnecessárias, deixará as questões metafísicas a quem deve tratar delas. Se porém, por causa da afinidade que tem com o metafísico, tiver necessidade de dizer alguma coisa acerca de coisas metafísicas, o dialético fá-lo-á de passagem e não as discutirá a maneira do metafísico, mas à maneira do dialético, isto é, à sua maneira.

Agora, vamos examinar os outros dois tipos de forma: da forma accidental do homem, isto é, da própria figura vertical do corpo humano adverte alguém que não passemos a vida em inerte silêncio, como os animais que a natureza diz: sede horizontais e obedientes ao vento. Da forma externa, que nós chamamos exemplar, Aristóteles mostra porque que é que todos os seres vivos perfeitos procuram procriar outros semelhantes a si para uma certa continuação, para que, deste modo, diz, existam sempre e se revistam, quanto possam de uma condição de vida.

A esses lugares das formas com causas formais podem se reduzir os dois de Aristóteles que costumam chamar-se do estar e para o ser denominado e de oposição, assim: o calor está no fogo, logo o fogo é quente. São necessárias, contudo, muitas condições para que esse lugar seja seguro. Na verdade, não é porque há brancura nalguma parte do Etíope que ele é branco,

nem porque há rubor num curto espaço de tempo naquele que cora, que se diga imediatamente que ele é vermelho, nem se há algum calor na água fria, se diz que ela está quente. Importa, portanto, que aquilo que existe em, não exista, simplesmente, na menor parte, quando pode existir na maior, nem somente num curto espaço de tempo e como que de passagem, nem ligeiramente, mas mais intensamente, portanto, aquilo que estiver em alguma coisa deste modo denominará sem dúvida a coisa em que está, contudo, não é necessário que a denomine de qualquer modo, mas só de determinado modo. E assim, aquilo em que há ação não deve chamar-se agente, mas agido ou apertado pela ação, que é o mesmo que dizer paciente. Pelo contrário, aquilo em que está o lugar, não deve chamar-se localizado, mas localizante. Vamos examinar outro tipo de causa, que é a causa eficiente. A causa eficiente também pode ser examinada triplicemente. Então temos: ela pode ser criadora, conservadora e destruidora.

À causa eficiente pertencem todos os instrumentos, que são também causas instrumentais eficientes, enfim instrumentais, como já estudamos.

A grande força dos argumentos infere-se também desse gênero de causas.

Ao lugar das causas eficientes deduz-se o lugar das gerações e das corrupções, estudado por Aristóteles, porque muitas causas eficientes são ao mesmo tempo geradoras, e podem ser simultaneamente corruptoras, porque ao gerar, ao dar uma nova forma, elas retiram ou destroem a forma que estava anteriormente na coisa,

A última causa, a causa final, dá-nos os argumentos que podem surgir a partir do fim. O fim, é costume dos escolásticos dizerem, que é a causa de todas as causas, porque antecede as outras na ordem da natureza, sobretudo na ordem da intenção. Com efeito, a matéria se não receber uma forma é tosca, informe; a forma, se faltar a causa eficiente, nunca será infundida na matéria; finalmente, a causa eficiente se não for movida pelo desejo do fim nunca realizará nada, não tenderá para nada. Entretanto, dizemos com muito mais

verdade que o fim é a causa dos meios que se destinam a esse fim, diz Fonseca, por exemplo: habitação não é só o fim do que constrói a casa para si, da forma da casa e da matéria na qual a forma é infundida, mas também, com muito mais verdade, da própria edificação pela qual se constrói a casa e se prepara a habitação. Daqui resulta, pelo fim que nós propomos, diz ele, podermos não só provar quais devem ser as restantes causas, mas também, quais os meios que devem ser aplicados para conseguir e realizar o fim. Ora há três gêneros de fins, como tem todas as outras causas. O primeiro é aquilo em proveito de que se busca alguma coisa. Por esta razão não só Deus é nosso fim, mas também, os outros homens, até nós próprios somos fins para nós.

Na verdade, desejamos a glória a Deus e a salvação ao próximo e a nós mesmos, diz ele.

O segundo gênero de fim é a causa cuja fruição, o uso por assim dizer, se deseja, por esta razão também Deus é nosso fim, porque todos queremos que ele próprio goze de si mesmo e nós dele. O terceiro é a própria fruição ou o uso da coisa que se deseja, diz ele, incluem nos nomes de fruição e de uso não só a própria aquisição, mas também a posse das coisas que usamos ou usufruímos, pertencem a este gênero de fim; a contemplação direta de Deus, sumo bem e suma grandeza a que aspiramos. De forma que, do lugar dos fins, também nós retiramos diversos argumentos.

No uso deste lugar das causas, deve advertir-se que o efeito se pode concluir da causa, de três modos: 1º) quanto a potência: 2º) quanto ao ato, quer imperfeito, que é devir, quer perfeito que é ser, e 3º) quanto a alguma propriedade, como ser bom ou mau.

Há esta regra: a causa potencial do efeito ou, estão, em potência simultaneamente ou não existem; isto é, se já existem a causa apta para produzir o efeito, não há dúvida de que o efeito pode existir, desde que não falte outras causas que devem concorrer e convergir para a produção do efeito. Mas, se tal causa não existe, também o efeito não pode existir, ao menos em

potência máxima, como se falou acima. Portanto, não há dúvida de que, mesmo que a causa não exista, o efeito se diz possível em potência remota ou distante, ou por possibilidade, desde que a causa possa existir na natureza das coisas.

O segundo modo de provar é o seguinte: as causas e efeitos em ato, ou são ao mesmo tempo ou não existem; isto é, se a causa já produziu o efeito, o efeito já está produzido, mas se nenhuma causa produziu o efeito, nenhum efeito foi produzido. Ora, isso é evidente, e deve entender-se da mesma maneira para o tempo pretérito e para o tempo futuro. Assim, se a causa produziu o efeito, fatalmente o efeito era produzido; se produziu está produzido, se produzir será produzido, se tiver produzido, terá sido produzido.]

O verbo produzir e não o verbo realizar é o que deve ser usado no caso da causa eficiente, contudo da causa em ato, produzido o efeito, nem sempre se conclui um efeito em ato perfeito: isto é, nem sempre se conclui que o efeito foi produzido, embora da matéria e da forma seja sempre lícito argumentar assim: a matéria ou a forma produz o composto; logo o composto foi produzido, contudo não vale nas causas eficientes e nas finais a não ser que a produção seja de tal maneira perfeita, que ser produzido e ter sido produzido seja a mesma coisa. Por essa razão é lícito concluir: Deus cria agora uma alma, logo agora a alma é perfeita; o sol brilha, logo é dia; Deus é visto face a face pelos bem-aventurados, logo é amado.

É lícito também da posição absoluta da causa concluir que o efeito existe em ser perfeito ou imperfeito. Isto não significa, porém, se não quando argumentamos pelas causas necessárias, as que produzem necessariamente os seus efeitos, como pela matéria totalmente apta ou por qualquer forma caduca e mortal, ou por quaisquer causas eficientes, de forma que o importante no terceiro modo de concluir o efeito pelas causas, Aristóteles resume estas regras: são boas as coisas cuja causa eficiente é boa; são más as coisas cuja causa eficiente é má; são más as coisas cuja causa destruidora é boa, enquanto

destruidora; são boas as coisas cuja causa destruidora é má.

"As duas primeiras regras podem também aplicar-se aos restantes três gêneros de causas, tomando, contudo, lentamente os nomes bons e maus para que não compreendam só o bem e o mal moral, isto é, digno de louvor ou de censura, mas o bem e o mal quer de natureza., quer de arte.

Quando se ouve dizer que aquelas coisas, cujas causas são boas, são também boas, deve entender-se que são boas, porque provém de causas boas. Na verdade, embora das causas boas nasçam certas causas más, como homens bons podem tornar-se pecadores, contudo, estas não provém daquelas enquanto são em parte boas. Muitas vezes, também, o efeito que nasceria não mau de uma causa é viciado por outra que é má, como quando alguém restitui a espada, alheia para que seja perpetrado o homicídio. Então, diz ele, muitas vezes, ainda, sendo todas as causas boas, uma única circunstância má pode tornar o efeito vicioso; por isso, se a causa é boa, o efeito, que provém da sua parte boa, será certamente bom, se não foi viciado de outra parte, quer dizer: **per accidens** poderá tornar-se mau, quer dizer, de uma causa boa **per accidens** poderá surgir um efeito mau por qualquer coisa que aconteça.

De maneira que sobre este aspecto das causas, temos somente a acrescentar mais uma parte: é um comentário, aqui, de Suarez, muito importante, no qual o seguinte: poderão estabelecer-se igualmente outras enunciações para muitas outras condições de efeitos a ser deduzido como a matéria da parte a que pertencem as causas, pertence os efeitos.

Das coisas cujas causas se atingem mais facilmente, mais facilmente podemos ter ciência e muitas outras semelhantes. Mas, todas estas estão contidas nesta regra geral que é: o efeito segue até certo ponto a condição da sua causa. Agora, como se há de entender esta regra e de como se haja de aplicar a muitas outras, é coisa, diz ele, que deve ponderar-se, mais com a razão que explicar-se por uma quantidade de regras. Então temos aqui o seguinte: o efeito segue até certo ponto a condição da sua causa, e dizemos até

certo ponto, porque o acontecimento fortuito, uma outra causa ou um outro efeito poderia atuar e por acidente dar um caráter distinto ao que parta o qual tenderia a causa final, modificando, desviando-a de seus fins.

### **Dos Tópicos** (continuação)

Como causa e efeito mutuamente se relacionam a quantas forem as acepções de causa devem necessariamente corresponder as acepções de efeito, porque causa e efeito são correlativos. De forma que a ordem das regras, que analisamos e estudamos ao examinarmos o tópico das causas, é a mesma no referente aos efeitos, apenas invertendo-as. De forma que, do mesmo modo que a partir das causas argumentávamos assim: existem causas aptas para produzir o efeito, logo, o efeito é possível; do mesmo modo, a partir do efeito, mas podemos concluir: o efeito é possível, logo, existem causas, das quais o efeito pode provir, e assim também nas outras regras.

Mas, diz Fonseca, que este argumento dos efeitos tem mais força, pois, enquanto por qualquer causa não demonstramos que o efeito existe ou virá a existir, assim, por Deus não demonstramos que a criatura existe ou tem de vir de qualquer efeito, concluímos que uma causa existe ou existiu, como da criatura concluímos a existência de Deus e da pintura concluímos a existência do pintor.

Vemos que estão prevalecendo aqui aquelas regras já estudadas na parte analítica, quanto ao antecedente e o conseqüente. Do mesmo modo, diz ele, da bondade ou da perfeição da causa eficiente não podemos concluir a maior perfeição do efeito, nem necessariamente igual, ao passo que, da perfeição do efeito, concluímos a maior ou pelo menos igual perfeição da causa eficiente e, já que o uso deste tópico é igual ao tópico anterior passamos a dar alguns exemplos das quatro classes de efeitos, porque vamos nos fundar em tudo aquilo quanto estudamos no exame do tópico anterior.

Vejamos os efeitos da matéria em primeiro lugar; depois os da forma, a seguir os da causa eficiente e os da causa final. Observando os efeitos

da matéria então é lícito, diz Fonseca, concluir assim: essa coisa foi gerada; logo, foi gerada de alguma coisa precedente, que deixou de ser o que era para ser essa coisa. Essa coisa pode corromper-se; logo, ela consta de matéria ou, em suma, essa coisa tem as propriedades da matéria; logo, é matéria.

Dos efeitos da forma, então, deles concluimos do seguinte modo: vamos aproveitar os exemplos de Fonseca: os caracóis sentem e tem de si um certo movimento, logo, tem alma; as propriedades da terra e as da pedra são diferentes, logo, são diferentes as suas formas essenciais; esta área pode conter todas as coisas que tem o mesmo raio, logo, ela é redonda; estas letras são desiguais em grandeza, logo, também os seus tipos o são.

Agora, vamos ver dos efeitos da causa eficiente: Deus criou todas as coisas do nada; logo, tem um poder infinito.

**Dos efeitos das causas finais:** este rei prepara as armas, reúne o exército, logo, quer fazer a guerra ou repelir algum inimigo ou: este amigo aproveita todas as ocasiões para questionar com seu amigo; logo, ele deseja acabar com a sua amizade.

Agora, cabe aqui, diz Fonseca, os argumentos dos usos, cujos principais são estes: é bom aquilo cujo uso é bom; é mau aquilo cujo uso é mau. Então, diz ele, daqui provamos que a dialética é útil, porque o seu uso é útil, porque, na verdade, ela fornece instrumentos para procurar a verdade de todas as coisas, e conclui-se, também, que a sofística é perniciosa, porque o seu uso é pernicioso, pois engana e ilude os homens.

Aqui, diz ele, pelo nome de uso entende-se o uso que a própria coisa por si e por própria natureza para si reivindica, de outro modo, do mau uso da jurisprudência, da medicina ou da eloquência de que muitos abusam para mal dos outros, poderia concluir-se que essas artes são perniciosas e, inversamente, do bom uso das injúrias feitas, do ódio e das inimizades que os homens honestos suportam com paciência, poderia concluir-se que as injúrias, os ódios e as inimizades são coisas boas, o que é sumamente absurdo.

Vamos examinar agora o lugar dos antecedentes e dos conseqüentes.

Diz Fonseca que os vocábulos: antecedente e conseqüente não são tomados neste lugar como as duas partes principais da argumentação, uma das quais é produzida a partir da outra. Assim, com efeito, todos os argumentos seriam a partir dos antecedentes, do que resultaria que todos os lugares seriam, conseqüentemente, lugares dos antecedentes. Mas tomam-se como aquelas coisas que, necessariamente, antecedem ou seguem qualquer coisa numa questão só.

Se a questão é por exemplo, diz ele: se alguma virtude é ou não natural ao homem? poderá apoiar-se, assim, a parte afirmativa a partir do antecedente de virtude: a justiça é natural ao homem, de outro modo, a vida civil, sem justiça, não se pode conceber; não seria natural ao homem. Ora, toda justiça é virtude, logo, alguma virtude é natural ao homem. Do conseqüente de virtude conclui-se deste modo: tudo que é conforme a razão e natural ao homem, visto que o homem é um animal racional; ora, toda virtude é conforme a razão; logo, toda virtude é natural ao homem.

Prossegue Fonseca afirmando que, para que possamos entender qual o uso destes lugares, há necessidade de notar que existem dois gêneros de antecedente quanto à acepção. Igualmente há dois gêneros de conseqüente: 1º) Chama-se antecedente aquilo de que necessariamente se segue alguma coisa, quer na ordem da atribuição, assim: a justiça é antecedente da virtude, visto que a virtude se predica necessariamente e universalmente da justiça, quer na ordem do tempo, assim: a ferida no coração é antecedente da morte, porque dentro de pouco tempo a morte se seguirá necessariamente; 2º) Chama-se antecedente a coisa que tem de se dar necessariamente se uma outra tiver de se dar, assim: a adolescência é antecedente da juventude e os alicerces são antecedentes do edifício. Se, com efeito, a criança há de ser jovem, é necessário que primeiro seja adolescente; igualmente se os edifícios hão de

existir, é necessário que primeiro, sejam lançados antes os seus alicerces.

Agora, em relação ao conseqüente, também é duplo: ou o que necessariamente se segue do antecedente do primeiro gênero, como a virtude em relação a justiça, a morte em relação à ferida do coração, ou o que se segue necessariamente de um antecedente do segundo gênero, como a juventude da adolescência, o edifício dos alicerces.

Os antecedentes e conseqüentes do primeiro gênero podem chamar-se antecedente e conseqüente simplesmente; os do segundo gênero são antecedentes e conseqüentes por hipótese ou condição. O uso dos antecedentes e dos conseqüentes simplesmente, que são os que propriamente se chamam antecedentes e conseqüentes, Aristóteles apresenta nestas duas regras: posto o antecedente, põe-se necessariamente o conseqüente; tirado o conseqüente, tira-se necessariamente o antecedente. Exemplifica: a justiça é uma virtude, logo é conforme à razão; a injustiça não é conforme à razão, logo, não é virtude; tem uma ferida no coração, logo, morrerá em breve; não morre em breve, logo, não tem uma ferida no coração.

Então diz Fonseca que vem a propósito a argumentação de São Paulo, na Epístola aos Romanos, quando diz assim: "se somos filhos, somos também herdeiros", na qual da coisa antecedente se conclui a conseqüente, e esta, também da mesma Epístola: "a sabedoria da carne é inimiga de Deus", não está com efeito, nem pode estar sujeita a lei de Deus; na qual, da negação da coisa conseqüente se destrói a antecedente, como se se dissesse: não pode estar sujeita, logo, não está sujeita. Agora comenta Fonseca do seguinte modo: se, porém, o antecedente e o conseqüente forem iguais, isto é, convertíveis como dialético e perito na arte de discorrer, é lícito tirar da coisa que era antecedente, a que era conseqüente, e posta a conseqüente por-se a antecedente. Então, diz ele, que esses modos de deduzir encontram-se nas palavras do Senhor, segundo São João: "tendo dito que o que é de Deus ouve a palavra de Deus, imediatamente ajuntou: por isso vós não ouvistes porque não

sois de Deus". Palavras estas com que nega a coisa que foi conseqüente, por que se nega o antecedente. Tendo porém dito: "quem os meus mandamentos escuta esse é que me ama"; algumas frases depois da coisa posta antes como conseqüente, deduziu o antecedente deste modo: "se alguém me ama, observará as minhas palavras".

Em face disto, Fonseca faz a seguinte observação: será lícito também de um conseqüente posto para mais extensa significação pôr o antecedente, se o conseqüente se toma universalmente, como no exemplo que apresentamos um pouco acima. Tudo que é conforme à razão é natural ao homem; ora, toda virtude é conforme a razão, logo, toda virtude é natural ao homem, é também, este exemplo de São Paulo na Epístola aos Romanos: "porventura não o viram, mas a sua voz chegou a toda terra", é como se dissesse todas nações o ouvirem, portanto, também os judeus. O uso dos antecedentes e do conseqüentes hipotéticos é, na verdade, totalmente oposto ao anterior, então ele vai concluir por estas duas regras: negado o antecedente é necessário negar o conseqüente; posto o conseqüente é necessário pôr o antecedente, e dá os seguintes exemplos: esta criança não chegará a adolescência, logo também não será jovem; será jovem, logo será adolescente. Tem de edificar-se uma casa, logo tem de lançar-se os alicerces; os alicerces não serão lançados, logo a casa não será edificada.

Se alguém objetar que este argumento é tirado do lugar dos fins e não, portanto, deste, diz Fonseca, deverá responder-se que, por razões diferentes, o mesmo argumento pode tomar-se de diversos lugares. Pela força de concluir o meio do fim, pertence ao lugar dos fins; pela razão de pôr o antecedente pela posição do conseqüente desse gênero, diz respeito ao lugar do conseqüente. Muitas vezes, diz ele, até tais argumentos distinguem-se realmente. Na verdade, esta argumentação nos mostra: "morreu, logo viverá". É a partir do conseqüente e não do fim, visto que a morte não é o fim, não é a causa final da vida, como Aristóteles muito bem nos mostrou na Física, pondo

a, ridículo o dito do poeta: "os confins e o destino porque nascera", isto é, a morte.

### **Dos lugares dos antecedentes, dos concomitantes e dos subsequentes**

Dos lugares dos conjuntos falta um que chamaremos da circunstância e que como uma ampla região ele vai dividir em três partes a saber: o lugar dos antecedentes, dos concomitantes e das subsequentes. Circunstância é tudo aquilo que está ligada à coisa, não porém, necessariamente como definia Cícero. Por esta razão, estes lugares se distinguem dos lugares dos conexos.

Algumas delas antecedem à coisa como os prodígios, a nobreza dos antepassados, o dia do nascimento, a educação, o costume, etc., então a estas se dão o nome de **precorrentes**. Outras acompanham-nas como o lugar, o tempo, a ocasião, os companheiros, a dignidade, o cargo, etc., então são chamadas de **concomitantes**, e outras seguem-nas como o louvor, as riquezas herdadas e outras coisas semelhantes, que são chamadas subsequentes.

A partir deles prova o orador que o homem cometeu um homicídio, pois pouco antes falava secretamente com os amigos, saía de casa de noite, em seguida foi ouvido o barulho dos pés, o estrépito das árvores, depois procurou esconderijo, sendo encontrado empalideceu, interrogado titubeou, etc. E estes argumentos, embora não sejam necessários, diz Fonseca, conferem, contudo, muitas vezes probabilidades, e muito mais, movem a suspeita; por isso, embora o dialético ensine a achá-los, o orador usa deles muito mais vezes. Na verdade, se muitos deles se juntam a uma mesma conclusão, sempre fazem alguma probabilidade, de forma que se pode dizer com razão que o seu ensinamento, e mesmo o seu uso não são estranhos ao dialético.

Outros, como Aristóteles, tomam-nos mais estritamente de acordo com o exemplo que ele dá na **Retórica**, ao chamarem comumente **acidentes**, isto é, coisas que, na sua maior parte, antecedem, acompanham ou seguem uma

coisa.

As regras que ensinam o uso deste lugar, não estão compreendidas no número determinado, mas devem-se referir aqui muitos provérbios provados como este de Davi: "com santo será santo", quer dizer, conjuntamente com santo, freqüentando, convivendo com santo, será santo. Outra: "com o homem inocente, serás inocente"; "com eleito, serás eleito", "com perverso perverte-as"; "dize-me com quem andas, dir-te-ei as manhas que hás", e outras semelhantes.

Então, permite aqui uma proposição geral que é esta que dá Fonseca: como são as circunstâncias, assim é verossímil que seja a coisa que elas rodeiam.

Temos agora aqui uma série de exemplos: a partir dos precorrentes, ele aproveita esta passagem do **Exodo**: "sentou-se o povo a comer e a beber e levantaram-se para se divertir". Este outro de São Paulo na **Epístola aos Gálatas**: "se, porém, vos mordeis e vos devorais uns aos outros, vede não vos consumais uns aos outros"; e este segundo São Mateus, do Senhor": à tarde dizeis haverá tempo sereno, porque o céu está vermelho, e de manhã, hoje haverá tempestade porque o céu está sombrio, sabeis pois distinguir o aspecto do céu e não podeis conhecer os sinais dos tempos."

A partir das circunstâncias concomitantes, ele aproveita esta passagem, aqui, de São Mateus: "vede, não desprezeis um só destes pequeninos, pois vos digo que os seus anjos vêm constantemente a face de meu Pai, que está nos céus"; e este de São Pedro; no **Ato dos Apóstolos**, no dia de Pentecostes: "estes homens não estão embriagados, como julgais, porque é a hora terceira do dia". A estas pertencem os sinais fisionômicos, dos quais os físicos inferem o caráter natural de cada pessoa; por exemplo, Aristóteles diz: "que os que tem a fronte pequena são indisciplinados; o que a têm grande, atrasados; os que a têm redonda, insensatos; os que a têm menos plana, sagazes; os que a têm quadrada e moderada, magnânimos", e outras coisas

deste quilate.

A partir das subsequentes, ele aproveita esta passagem do Eclesiástico: "não tardes em converter-te ao Senhor e não adies de dia para dia, porque a sua vinda virá de improviso". E este de São Paulo na Epístola aos Romanos: "que fruto tirastes daquilo de que agora vos envergonhais? Na verdade a morte é o seu fim".

Diz ele que esses tipos de lugares são muito usados, muito freqüentes, e às vezes até mais freqüentes que os outros, e também fornecem muitos argumentos.

Passa ele a estudar os **lugares dos argumentos disjuntos**, e em primeiro lugar os **adequados**, dos quais imediatamente se nos oferece o **semelhante**.

Neste lugar chamam-se semelhantes não apenas as coisas que têm a mesma qualidade, mas todas aquelas a que convém ou uma ou várias coisas, que têm entre si alguma analogia ou proporção. Por exemplo: duas coisas brancas, enquanto brancas, dois corpos iguais, dois animais da mesma espécie, dizem-se semelhantes, visto que tem em comum a mesma qualidade ou quantidade ou essência, mas inteligência e ódio, tranqüilidade e serenidade enumeram-se entre os semelhantes, porque, embora tais, nada tenham de comum nas essências e condições diversas, contudo diz ele, têm entre si uma certa proporção.

Com efeito, assim como a inteligência está para a alma, assim os olhos de certo modo estão em relação ao corpo, e o que é a serenidade no ar, isto mesmo por uma certa proporção é no mar a tranqüilidade.

Então, Aristóteles ensina para esse lugar duas regras: o que vale num dos semelhantes, vale nos outros; o que não vale num dos semelhantes, não vale nos outros.

Então dá os seguintes exemplos, Fonseca: o corpo é guiado pelos olhos, logo a alma deve ser governada pela inteligência; se os armadores por

seu trabalho na indústria pudessem fazer tranqüilo o mar, empenhar-se-iam nisso a fundo; logo são muito mais dignos de repreensão aqueles que presidem a administração da República, se podendo conseguir a paz de todas as classes sociais, mediante meios a observar, não o fazem.

Comenta Fonseca, esta parte. Pertence aqui todos os gêneros de exemplo que ele usou para a quarta forma de argumentação, quer se chamem propriamente exemplo, quer parábolas, quer apólogos, porque sempre eles são fundados em analogia, portanto na semelhança; não falta até quem diga que o exemplo não é uma forma de argumentação, mas que todo ele pertence à matéria deste lugar, à semelhança.

Acerca deste assunto ele vai discutir oportunamente noutra lugar.

Diz ele que nas Sagradas Escrituras há inúmeros exemplos deste lugar, deste tópico, e cita vários e podemos reproduzir alguns que ele cita, por exemplo este de São Paulo, na 1ª Epístola aos Coríntios: não sabeis que pouco fermento leveda toda massa, logo acrescenta: purificai-vos pois, do fermento velho, para que sejais massa nova, e logo abaixo diz: quem jamais vai a guerra à sua custa? quem planta uma vinha e não come do seu fruto? quem apascenta o rebanho e não se alimenta do leite do rebanho? não sabeis que aqueles que trabalham no santuário se alimentam do que é do santuário, e que os que servem o altar participam do altar? assim ordenou também o Senhor aos que anunciam o Evangelho, que vivam do Evangelho.

Diz ele é extensíssimo o uso deste tópico, em deduzir os atributos de um análogo dos atributos de inúmeros. Diz ele também que o uso deste tópico é fecundo; não falta, contudo, quem diga que de todos os lugares de que se tiram argumentos nenhum é usado com menos força contra, renitentes que os de semelhança.

Contudo, afirma Fonseca, para aquele que segue espontaneamente o expositor, que se mostra dócil, nenhum é mais adequado. Na verdade, dizem, esclarece o assunto que se empregar criteriosamente e traz ao espírito uma

certa imagem dele, de maneira que não impondo a necessidade de assentir leva consigo, no entanto, um certo pudor tácito de discordar.

Mas se bem se entenderem os semelhantes, enquanto semelhantes, não é tão fraco este gênero de argumento, diz Fonseca, que não possa até convencer o ouvinte renitente.

Do **tópico dos maiores** - Por **maiores** designam-se os que tem maior probabilidade de enunciação que deve ser concluída e confirmada. Por **menores**, os que têm menor probabilidade, e por **iguais**, os que tem probabilidade parecida ou igual. Das maiores tiram-se argumentos desse gênero, citado por Fonseca: se Mazagão não foi tomada por 120 mil soldados, não será tomada por 20.000. Outro: se nas riquezas acrescidas ainda do poder, e nas honras não está o sumo bem, como será possível que ele esteja situado nas riquezas de um homem obscuro e privado. Outro: se a eloquência de Cícero não pôde persuadir Octávio a quem ele tinha conferido os maiores benefícios a não entregar ao soberbo o importante inimigo Antonio, quem se convencerá de que um rei se deixe vencer com simples pedidos a não entregar a uma morte justíssima o traidor da régia majestade.

Então este lugar é condensado nesta sentença: se aquilo que parece mais verossímil não é verdadeiro, também o não será aquilo que parece menos verossímil. O emprego deste lugar, comenta Fonseca, é, portanto, todo negativo. A ele pertence aquele dito dos irmãos de José ao intendente: "o dinheiro, que encontramos no fim do saco, voltamos a trazê-lo aqui: ora, como é que depois disso, teríamos furtado o ouro ou a prata da casa de seu senhor?" E este do Senhor, em São João: "se vos tenho falado de coisas terrenas e não me acreditais, como acreditareis se eu vos falar de coisas celestes?"

### **Dos tópicos**

#### **Do tópico dos iguais e os subsequentes**

Os argumentos do lugar dos iguais desenvolvem-se desta maneira: se a

abstinência é uma virtude, também a continência o será; se a jactância não é virtude, também não será a hipocrisia. A pena, que é justa contra o assassino do pai, também o é contra o assassino da mãe; se os comandantes não são tidos por maus, se às vezes são vencidos, porque são mal vistos os filósofos, que de vez em quando se enganam?

Este lugar, diz Fonseca, é pois, empregado quer afirmativamente, quer negativamente. E o que Aristóteles ensina em três regras, que Fonseca resolve reduzir numa só, com máxima clareza, que é esta: se dada proposição é verdadeira ou falsa, aquela que parece de igual probabilidade será também verdadeira ou falsa. Então ele dá este exemplo: "não julgueis para não serdes julgados, não condeneis e não sereis condenados perdoai e perdoar-se-vos-á; dai, e dar-se-vos-á", palavras de Cristo ou São Lucas.

Não é sem razão que estes argumentos e outros semelhantes, diz Fonseca, com os quais na Sagrada Escritura se conclui dos prêmios, dos méritos e os suplícios e os pecados se dizem pertencer a este lugar. Na verdade, embora os prêmios celestes sejam maiores que os méritos, e os suplícios inferiores aos delitos, contudo, pela liberdade e pela misericórdia divinas, nota-se entre eles certa razão de justiça é, portanto, de igualdade. Então ele dá para este lugar esta regra oferecida por Aristóteles nos **Tópicos** se o desenvolvimento do predicado segue o desenvolvimento do sujeito, o predicado seguirá o sujeito; mas se o desenvolvimento não segue o desenvolvimento, também o predicado não seguirá o sujeito. Por exemplo: se uma virtude maior é melhor ou a maior, ótima, a virtude sem exceção é boa. Efetivamente a razão é igual, mas se uma maior não fosse melhor e a maior a melhor, então a virtude não seria de modo nenhum boa,

Esta proposição converte-se também neste modo: se o predicado segue o sujeito, o desenvolvimento do predicado seguirá o desenvolvimento do sujeito, mas se o predicado não segue o sujeito, também o desenvolvimento não seguirá o desenvolvimento. Então ele dá uma outra expressão ainda: assim como o simplesmente está para o simplesmente, assim o mais está para o mais, e o maior

para o maior: como se fazer uma injúria é mau, fazer uma injúria maior será pior, e uma máxima, será péssima.

Agora, diz Fonseca, que, contudo, este lugar pertence mais a questão comparada que nós vamos estudar mais adiante. Prossegue ele: tanto aquela mesma regra como a sua recíproca se entendem naquilo que se predica por si mesma; caso contrário, nem sempre contém a verdade. Não se diria, com efeito, corretamente esta sentença: o maior uso do vinho é pior ou o maior é péssimo; logo, o uso do vinho é mau. Nem tampouco esta: o exercício do corpo é bom; logo, maior exercício é melhor, e o maior é ótimo.

**Do lugar dos dissemelhantes.** Dos lugares dos argumentos disjuntos, restam aqueles nos quais estão latentes os **dissentâneos**. O primeiro dos dissentâneos é o dos **dissemelhantes**, o qual, diz Fonseca que Aristóteles omitiu nos **Tópicos**, uma vez que podia facilmente chegar a eles, partindo do lugar dos **semelhantes**. Por **dissemelhantes** entende-se aqui aquelas coisas que, enquanto tais, não tem em comum um só elemento nem vários, que tenham entre si proporção, como: branco e preto, justo e injusto, homens e animais.

O uso dos dissemelhantes condensa-se nestas regras: os dissemelhantes convém aos dissemelhantes, o que convém a um dissemelhante, porque dissemelhante, não convém ao outro. Assim, este exemplo: se o justo, porque justo, deve ser louvado, o injusto deverá ser repreendido. Do mesmo modo, que não é próprio dos animais, porque são animais, prever o futuro, é próprio do homem ter em conta o tempo que há de vir.

Este lugar, diz Fonseca, é muito útil para resistir a um adversário.

Na verdade, se alguém concluir que todas as coisas devem ser comuns aos homens, porque para os outros animais tudo é comum, a melhor maneira de lhe resistir será negar que isto se conclua retamente, porque os homens e os animais, enquanto existem da mesma maneira, são dissemelhantes, por isso este lugar é mais apto para defender do que para atacar.

Então vem a propósito aquela exortação do jovem Tobias à esposa, para

permanecerem três noites em oração, antes de usarem o leito nupcial. "Somos filhos de santo, disse, não podemos unirmo-nos como os gentios que ignoram a Deus". E, esta do Senhor, em São Mateus: se amais aqueles que vos amam (isto é, se amais somente estes) que mérito tendes? Por ventura não fazem o mesmo os publicanos, e se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem isso também os pagãos?". E em São Paulo, na Epístola aos Coríntios, ele diz: "não vos sujeiteis ao mesmo jugo que os infiéis, pois que união pode haver entre a justiça e a iniquidade, ou que sociedade entre a luz e as trevas, e que concórdia entre Cristo e Belial, o que de comum entre o fiel e o infiel, e que acordo entre o templo de Deus e os ídolos.

A conclusão é que não vos deveis sujeitar ao mesmo jugo dos infiéis. O resto do discurso é uma prova pela dissemelhança.

**Do lugar dos opostos e uso dos opostos.** Outro lugar daqueles, diz Fonseca, com que se trata de coisas divergentes é o lugar próprio dos opostos. Os opostos, na verdade, ou se relacionam mutuamente, como senhor e servo, ou são contrários, como virtude e vício, ou privativamente opostos, como vista e cegueira ou contraditórios, como branco e não-branco, do que já tratamos na parte sintética.

As regras, que convém aqui, são comuns a todos opostos e são as seguintes: 1) tudo aquilo que se afirma de um dos opostos, nega-se do outro. Ora, isso deriva da própria natureza dos opostos. Na verdade, uma vez que todos os opostos, enquanto tais, são repugnantes, e os repugnantes, como vimos, não podem afirmarem-se ao mesmo tempo da mesma coisa, acontece que, de qualquer coisa de que se tenha afirmado um, deve-se, necessariamente, negar o outro.

Neste mesmo livro, dizia Fonseca, como isto devia entender-se, e os exemplos são evidentes, por exemplo: Sofronisco é pai de Sócrates; logo, não é filho dele. Se é virtuoso, não é vicioso; se tem vista não é cego; se é branco, não é não-branco. Contudo, não acrescentamos que da coisa de que se nega um, se afirma o outro, porque muitas vezes não é assim. Na verdade, pelo fato de Sócrates não ser mestre, não se vai afirmar, imediatamente, que é discípulo, ou vice-versa,

nem por não ser branco, se deve necessariamente dizer que é negro, como se vê nos casos chamados mediatos opostos, contrários mediatos, que admitem gradação. Nestes, naturalmente, tem de se ter este cuidado, pois entre branco e preto existem outras cores intermédias, que formem uma mediação entre os extremos. São aqueles extremos que admitem mediação, que admitem termos mediatos.

Segundo esta regra, cita esta passagem de São Paulo, na Epístola aos Gálatas: "andai segundo o espírito e não satisfareis os desejos da carne, porque a carne, isto é, a tendência da carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito desejos contrários à carne."

A segunda regra é a seguinte: se um de dois opostos segue a outro de outros dois, o segundo dos primeiros seguirá o segundo dos últimos; mas se o último não seguir o último, também o primeiro não seguirá o primeiro. Ele dá, por exemplo, como relativo de comparação maior, e o relativo de comparação menor, que são relativamente opostos, como pai e filho; e o relativo de comparação maior diz-se universalmente do pai, o relativo de comparação menor diz-se universalmente do filho, mas se o relativo de comparação menor se não dissesse assim do filho, também o relativo de comparação maior não se diria do pai. Igualmente, sendo louvar e condenar contrários e, da mesma maneira virtude e vício, e devendo toda virtude ser louvada, sem dúvida que também todo vício deverá ser reprovado; mas se esse não devesse ser censurado também, aquela não deveria ser louvada. Do mesmo modo, sendo o sentido e a privação do sentido privativamente opostos, igualmente a vista e a cegueira, e sendo toda vista um sentido, será toda cegueira uma privação do sentido.

Com efeito, se a privação do sentido não se dissesse da cegueira, também da vista se não diria que ela é um sentido. Finalmente, como animal e não-animal são contraditórios, e da mesma maneira homem e não-homem, e como todo homem é animal, também todo não-animal será não-homem. Com efeito se todo não-animal não fosse não-homem, também nem todo homem seria animal.

Contudo, neste exemplo de contraditórios, a conseqüência foi disposta, como se vê, numa ordem diferente das do gênero anteriores de opostos. Naqueles, com efeito, tanto o antecedente como o conseqüente eram começados numa só e mesma textura de contrários, e terminados noutra deste modo: Por exemplo: todo pai é relativo de comparação maior, logo todo filho o é de menor. Toda virtude deve ser louvada; logo, todo vício deve ser reprovado. Toda vista é um sentido; logo, toda cegueira é privação de sentido.

Mas, nos contraditórios, o antecedente foi comentado numa textura, e o conseqüente noutra, por exemplo: todo homem é animal; logo, todo não-homem é não-animal; portanto, no enunciado devem entender-se assim: se um de dois opostos entre si segue o outro de outros dois, igualmente opostos entre si, o segundo dos primeiros seguirá o segundo dos últimos, numa ordem direta ou conversa, mas se este não for verdadeiro, também o outro não será. Então, prossegue Fonseca: deve, contudo, advertir-se que em todos relativamente opostos trata-se diretamente da conseqüência, nos contraditórios numa ordem conversa; nos contrários e nos privativamente opostos, porém, umas vezes em ordem direta, outras conversas. Diretamente, como na verdade mostramos nos exemplos acima propostos. Conversamente como se se dissesse: quem tem boa compleição de corpo, goza de saúde, logo quem sofre de alguma doença, tem má compleição de corpo. Com efeito, não se disse: quem tem má compleição de corpo sofre de doença. Na verdade tem que haver uma conversão; na verdade a saúde e a doença são constituições internas do corpo e a boa compleição do corpo compreende ao mesmo tempo interna e externa. Má compleição é, pois, a que é defeituosa ou só internamente ou só externamente ou de ambos os modos.

Daqui resulta que pelo fato da saúde seguir necessariamente a boa compleição do corpo, não se conclui retamente que a doença segue necessariamente a má, mas ao contrário, isto é, que a má compleição do corpo segue a doença. Embora, na realidade, a boa e a má compleição do corpo não sejam inteiramente contrárias, por não terem absolutamente o mesmo sujeito, uma

vez que a má pode existir só intrínseca ou só extrinsecamente, ao passo que a boa não existe se não ao mesmo tempo intrínseca e extrinsecamente como foi dito.

**Dos privativamente opostos**, ele dá estes exemplos: se alguém é dotado de vista, é dotado de sentido; logo se alguém é privado dos sentidos é cego.

Nenhuma conclusão direta estaria bem. Logo, se alguém é cego é privado do sentido, isto é claramente falso. Do mesmo modo, quem é matemático é dotado de ciência, logo quem é privado de ciência é privado de matemática, e não todo aquele que é privado de matemática é privado de ciência. Igualmente este outro exemplo: quem tem em abundância ouro e prata é rico, logo quem é pobre e privado de ouro e prata, e não, quem é privado de ouro e de prata é pobre, porque pode ter em abundância riquezas naturais, ainda que, na realidade, pobreza e riqueza não sejam virtudes privativamente opostas, pois o vocábulo pobreza tira mais do que aquilo que o vocábulo riqueza põe. Na verdade, não se chama pobre se não àquele que é privado tanto de riquezas naturais como artificiais, e rico pode-se dizer daquele que tem em abundância apenas uma dessas.

Quanto ao que dissemos, poderia alguém objetar assim: deste antecedente: o que é sensível é inteligível, não é lícito concluir diretamente que o sentido é inteligência, nem em ordem inversa que a inteligência é o sentido e, portanto, a regra não é verdadeira nos relativamente opostos e ainda, deste antecedente: a avareza é um vício, não se concluirá que a dissipação, a prodigalidade, é uma virtude, nem vice-versa. Também nos contrários não é verdadeira a mesma regra e ainda deste outro antecedente: porque o que tem vista vive, não se concluirá que o cego está morto, nem que o que morreu era cego; portanto, também não é verdadeiro para os privativamente opostos. Então, como ele soluciona este problema? A primeira objeção, diz ele, facilmente se desfaz, se se disser que a regra é verdadeira nos relativos, quando o relativo, que segue um outro no antecedente, segue-o em relação a ele. Ora, é suficientemente claro que as coisas sensíveis não são inteligíveis em relação ao sentido a que pertencem, enquanto são sensíveis, mas somente em relação ao inteligente. A segunda e a

terceira objeções são destruídas pela mesma razão. O que diz, pois, a regra: se um segue o outro deve entender-se com esta restrição, se não seguir um o outro.

É evidente, com efeito, que o vício, tanto segue a avareza como a prodigalidade, visto que uma e outra são vícios. Do mesmo modo viver tanto segue o que tem vista como o que é cego. Com efeito, ambos vivem. Não é caso, portanto, para pôr de parte a regra por causa dos argumentos apresentados. E termina, então, ao examinar este tópico, com esta observação; mas, para dela tirar mais fruto, divide-se em quatro outras espécies, segundo os quatro gêneros de oposição. Deste modo: se um relativo segue um relativo, o relativo do primeiro seguirá o relativo do segundo; se um contrário se encontra noutro contrário, o contrário de um encontrar-se-á no contrário de outro, ou em ordem direta ou inversa; se uma posse segue outra posse, a privação seguirá a privação, e vice-versa, se a privação segue a privação, a posse seguirá a posse; quer isto se faça em ordem direta, quer em ordem inversa. Se a afirmação segue a afirmação, a negação seguirá a negação em ordem inversa.

Ele dá um exemplo aqui de São Paulo, na Epístola aos Romanos: a prudência da carne é morte, isto é, mata; porém a prudência do espírito é vida e paz, isto é, traz a vida e repouso

Aliás esses temas dão a aparência de difíceis, mas, na verdade, não são.

O que é importante, entretanto, é cuidar muito nas oposições, porque não se pode facilmente concluir que aquilo que se predica de um contrário se predica inversamente, ou que se predique negativamente do outro contrário.

Então, no caso dos opostos é preciso ter muito cuidado, quando se tirarem essas conclusões fáceis que são geradoras de grandes erros. Se partirmos, por exemplo, do ser ou do não ser, se disséssemos que o ser é infinito, não poderíamos concluir que o não-ser é finito, ou se disséssemos o inverso que o ser é finito não poderíamos concluir que o não-ser é infinito, porque nem sempre os atributos que são opostos correspondem as polaridades das oposições. Além das duas regras gerais dos opostos, Fonseca, apresenta outra, e a respeito dos relativos

nós temos esta: as coisas que mutuamente se referem, põem-se e tiram-se mutuamente; as coisas que mutuamente se referem, reconhecem-se e ignoram-se simultaneamente. Isto já foi estudado anteriormente, mas agora vamos ver, segundo a primeira regra, estas palavras de São João Batista acerca de Cristo, que é a seguinte: "Quem tem a esposa, este é o esposo". Também diz Fonseca, que também parece pertencer à mesma regra o que São Paulo diz nos Coríntios: não sou, diz ele, apóstolo, e vós não sois por ventura obra minha no Senhor, e se não sou apóstolo para muitos, sou-o, porém, para vós, pois sois o sinal do meu apostolado no Senhor. Pedro, é verdade, comenta Fonseca, o apóstolo, isto é o enviado, seria enviado a alguém ou a alguns, concluiu através daqueles junto dos quais Paulo exercia a sua legação como ministro do Senhor, e dizendo-se enviado pelo Senhor, isto é, que era apóstolo para ele.

Pertence à segunda regra as coisas que mutuamente se referem, conhecem-se e ignoram-se simultaneamente, como estas palavras que são referidas por São João: "se me conheceis, conhecereis também meu Pai".

Esta regra, comenta Fonseca, não vale, contudo, como é evidente, para aqueles contrários dos quais um existe por natureza. Esta frase do Senhor, em São Mateus: "não se faça, contudo, como eu quero, mas como tu queres", não significa que Cristo naquele momento tivesse uma vontade contrária à vontade divina, porque se assim fosse, uma vez que consta pelas mesmas palavras que Ele quis, então, o que o Pai havia decretado, seguir-se-ia, necessariamente, que existiria, ao mesmo tempo, na mesma vontade, dois apetites contrários. Pela segunda proverá que a fé não reside na vontade, como seu sujeito, porque o erro na fé, que a fé é contrário, não pode existir na vontade, dado que todo erro tem lugar na inteligência.

Para os contrários imediatos e para os outros dois gêneros opostos, então Fonseca apresenta esta regra especial: dos contrários imediatos, dos opostos privativamente e dos contraditórios, se um não convém, é necessário que convenha ao outro. Estão fora desta regra os chamados correlativos, opostos correlativos,

como pai e filho, senhor e escravo.

Ele exemplifica: se Sócrates não está doente, tem saúde; se nada, vê, é cego; se não é branco, é com certeza não-branco. Quando, porém, esta regra se aplica aos contrários, deve entender-se o sujeito apto por natureza, e quando se aplica aos opostos privativamente, deve entender-se além disso o tempo determinado pela natureza para a existência da forma, o que é evidente pelo que sabemos da forma.

### **Dos Tópicos (continuação)**

**Repugnantes** são aquelas determinações que não se podem afirmar simultaneamente da mesma coisa, conforme foi dito anteriormente, ao tratarmos desta matéria. Uma vez que todos os opostos, dos quais agora apresentamos o lugar, são repugnantes, surge a questão de saber porque se estabelece o lugar dos repugnantes. A causa é esta: os repugnantes tem muito maior extensão que os opostos. Na verdade existem muitos repugnantes, que não são opostos, como: corpo e alma, homem e animal, pedra e madeira, substância e acidente, necessário e contingente e outros parecidos. Note-se que os nomes carne e espírito não se tomam por tendências contrárias, das quais uma inclina o espírito para as coisas terrenas, e outra para a celeste, mas pela própria substância do corpo e da alma.

Também os argumentos, que costumam chamar-se **divergentes**, são próprios deste lugar. Na verdade, porque muitas vezes não é fácil distinguir os **divergentes** dos **opostos**, diz, então, Fonseca que pareceu bem, seguindo Cícero, tornar este lugar comum a todos os **repugnantes**, de modo que o seu nome possa divergir do dialético e todas as espécies de repugnantes.

O uso deste lugar é o seguinte: **ao que convém um dos repugnantes, não convém o outro ou os outros; se os repugnantes são imediatos em algum gênero, ao que não convier um ou todos menos um, convirá necessariamente o outro ou os outros.**

Exemplo da primeira regra: isto que vejo é corpo e é palpável, logo não é espírito, por isso disse o Senhor: "apalpai e vede, porque um espírito não tem

carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho". Outro: "Os homens raramente são bons, logo a maioria deles não são bons e muito menos, necessariamente bons". Aqui, repugnam raramente a maioria e necessariamente.

Exemplos da segunda regra: se os repugnantes são imediatos em alguns gêneros, ao que não convier um ou todos menos um, convirá necessariamente o outro ou os outros. Exemplo: o feto, antes de receber o espírito participante da razão, vive; ora, não é uma planta; logo, é animal.

Pertence igualmente a este lugar, diz Fonseca, o **lugar da divisão**, o que Boécio põe, tirado de **Temistio**, cujo uso é este: enumerados os membros dividentes de qualquer coisa de que se afirme um, negar-se-á o outro ou os outros; da coisa, porém, de que se negar um ou todos menos um, afirmar-se-á o outro ou outros. Este lugar é apontado por Aristóteles, no fim do 2º capítulo, do livro 2º **Dos Tópicos**, diz Fonseca. E ele continua a nos fornecer uma série de exemplos de repugnantes, como aquele de Davi: "por ventura esquecer-se-á Deus de ter misericórdia ou deterá a sua misericórdia com a sua ira.". Aqui repugna a Deus o não ter misericórdia.

E aquele do **Livro da Sabedoria**: a sabedoria não entrará na má alma, nem habitará num corpo sujeito ao pecado. E esse que encontramos em São Mateus: ninguém pode servir a dois senhores; e, por fim, aquele de São Paulo: se agradasse aos homens não serias servo de Cristo, etc. Ora, é muito fácil estabelecermos sempre que tomarmos uma proposição, os repugnantes, e se esses repugnantes são opostos e todos os opostos são repugnantes ou, então, as vezes os repugnantes não são opostos, mas suas razões se opõem, de certo modo, como vimos aqui nos exemplos, alguns casos. Então, é fácil tirar as regras que se reduzem aquelas duas fundamentais dos repugnantes, que é: ao que convém a um dos repugnantes, não convém ao outro ou outros; se os repugnantes são imediatos em algum gênero; isto é, eles não têm um termo médio, a que não convier um, ou todos menos um, convirá, necessariamente, outro, ou os outros, porque verificamos, nos opostos imediatos, o que não convém a um, convém ao outro, e

vice-versa, porque não há um meio termo capaz de merecer aquela conveniência.

Resta-nos agora estudar o último lugar, que tem para a Filosofia menor importância, embora o tenha em outras matérias. É o do lugar da **autoridade**, que já está fora dos artificiosos. É o argumento que reúne os argumentos desprovidos de arte.

Mas Fonseca comentando, diz o seguinte: mas uma vez que o testemunho não tem peso algum para fazer fé, a não ser que se apoie em alguma autoridade, parece ser convenientemente designado por outros, lugar pela autoridade, enumera ainda, lugar da autoridade. Como, porém, há duas espécies de autoridade: uma divina e outra humana, também este lugar será de duas espécies, um de autoridade divina e outro de autoridade humana.

A autoridade divina é, pois, Deus, sumo bem, suma grandeza, sendo a suma sabedoria, a suma bondade nunca pode enganar-se nem enganar. É tão grande a força desta autoridade, em que principalmente se apoiam as argumentações da Teologia e da Teologia Religiosa que supera muito de hoje, toda a importância da razão natural. Esta autoridade é atribuída, em primeiro lugar, a Sagrada Escritura, proximamente às tradições apostólicas, depois às instituições universais da Igreja, a qual assiste o Espírito Santo e, finalmente, aos decretos dos Concílios Ecumênicos, que representam toda a Igreja.

Na autoridade humana, requerem-se, ordinariamente, duas coisas: 1) conhecimento das coisas que se contém na Ciência ou na experiência dessas coisas e virtude, aquele para se saber o que se diz, e esta para se querer dizer o que se sabe, diz Fonseca. Muitas vezes, porém, a própria verdade, por si, desprovida de qualquer apoio da virtude, parece falar em seu favor. Está neste caso o que ouvimos nos provérbios usados comumente por todos os homens, que, contudo, na sua maior parte, são maus. Até mesmo, muitas vezes, homens dissolutos, perseguidores da verdade e da virtude, dão testemunho verdadeiro contra si mesmos, constrangidos pela própria verdade, o que costuma ter-se em grande conta para fazer fé. Mas nas outras coisas que se revestem de autoridade, só

através do uso, como as que dizem respeito a Gramática, ou aos usos civis.

Entre os argumentos de autoridade humana, prossegue Fonseca, consideram-se mais firmes os que são provados pela antigüidade, porque aquilo que é falso, algum dia se vem a descobrir e a revelar, ao passo que a verdade mais se confirma e consolida com o tempo. A nobreza e o poder não tem mais autoridade que aquela que lhe vem do parecerem ser prêmios da virtude. Então Aristóteles apresenta dois usos desses lugares, nestas duas regras, que estão nos **Tópicos**: no uso das palavras devem seguir-se o costume do povo; ao dar uma opinião acerca das coisas, deve seguir-se o Juízo do sábio.

Aristóteles diz que este lugar, este tópico da autoridade serve para confirmar e para refutar. Segundo ele, pode-se concluir que os céus são 10, porque os mais recentes matemáticos dizem que são 10, e que os mesmos não podem dissolver-se naturalmente porque os 5 mais distintos filósofos da natureza negam que possa dissolver-se a substância celeste. O que alguns dizem que este lugar não é útil para concluir negativamente ou que é o mesmo para refutar, não é esta a doutrina, diz Fonseca. Na verdade, argumentar negativamente pela autoridade não é concluir desta maneira. Aristóteles não disse que isto é assim, logo não é assim como eles julgam, mas deste modo. Aristóteles disse que isto não era assim, logo não é assim, maneira esta de argumentar que não tem força do que se concluir afirmativamente, quer dizer: Aristóteles disse que era assim, então era assim; não o contrário: Aristóteles disse que isto não era assim, logo não é assim.

Acredita-se, finalmente, prossegue Fonseca, que o argumento se chama pela autoridade e não só quando interpomos imediatamente a autoridade de alguém para provar a conclusão, mas também quando usamos o argumento do outro lugar confirmado pela autoridade, por exemplo: os que julgam que o céu não consta de matéria, podem mostrar pela autoridade de Aristóteles, de dois modos: apresentando o lugar em que Aristóteles o diz abertamente e provando pelo fato de ter ele definido a matéria como sujeito primeiro de que se faz alguma coisa e que, finalmente, tudo se dissolve, tendo noutro lugar ensinando abertamente que o céu

não pode dissolver-se.

É verdade que Aristóteles no 2º **Dos Tópicos** continua a tratar desta matéria, mas esses livros não são considerados principais, de maneira que o que é principal em Aristóteles, pode-se considerar, diz Fonseca, o que tratamos até agora. Contudo, na Filosofia, a única autoridade é a demonstração.

A afirmação vale na Filosofia quando demonstrada; isto é, a tese vale enquanto for demonstrada, vale pela própria demonstração.

Agora, a autoridade tem um valor apenas em determinadas informações, mais de caráter histórico. Muitos podem aceitá-la, podem dizer que basta haver uma afirmação de A ou B para seguir, mas aqueles já não estão fazendo mais filosofia. Se se advertir atentamente, facilmente se entenderá que todas regras até aqui atribuídas a cada um dos lugares não encerram um método de tratar a questão comparada, mas apenas questão absoluta.

Chamamos questão absoluta quando se pergunta de uma maneira absoluta se isto é aquilo ou não, como por exemplo: deve a virtude ser desejada ou não?

Chamamos questão comparada, quando se pergunta se isto é mais tal coisa que aquilo ou não, ou uso de qualquer outro modo de comparação como: deve a virtude ser mais desejada que a boa saúde ou não?

Sendo isso a síntese, para acabar totalmente o método de tratar a questão de simples inerência, é necessário acrescentar algumas regras com as quais ela possa tratar-se quando se apresenta comparativamente. Disto tratou cuidadosamente Aristóteles, embora um pouco desordenadamente no 3º livro **Dos Tópicos**.

Conservando a ordem dos lugares, antes apresentados, extrairemos de Aristóteles aquelas regras de que julgamos poder tirar mais utilidade. Fizemos um esquema, segundo as providências da Dialética matética, em cuja síntese e verificamos que, estamos em face, de uma maneira de colocar o problema dos lugares, o problema da argumentação, de modo claro, porque se partimos

primeiramente da proposição dialética e finalmente da questão dialética, como aquela: será a vida social decorrente da natureza do homem? e essa decorrência pode ser necessária, contingente, ou seja **per se** ou **per accidens**?

Então posta esta questão dialética, ela obedece as seguintes providências, de que já tratamos nos nossos livros, e aproveita, em todos os aspectos, as grandes contribuições que Fonseca nos apresenta nas suas "**Institutiones Dialecticae**".

Inicia-se pela análise dos termos da questão. Neste caso, por exemplo, teríamos termos como: vida, vida social, natureza, essência da natureza de que será a vida social, da natureza do homem, decorrerá, decorrer da natureza do homem, natureza e homem, todos estes termos da questão exigem nosso exame. Então, iniciamos pela definição, que é o lugar que nos dá uma série de argumentos, procurando estabelecer as quatro distinções, quatro definições (em latíssimo senso, em lato senso, estricto senso e estrictíssimo senso) para daí, então, podermos estabelecer a mateticidade, a ontologicidade, a logicidade e a onticidade dos termos, pois aqui, no caso, por exemplo, tratando da vida social do homem, do homem e a sua vida social, estamos tratando apenas de elementos ontológicos, temos de entrar também na parte prática, na parte da onticidade humana, então, para completar o que nos falta, lançamos mão das descrições, das notações, seguindo as regras dos lugares e conexos, tratamos dos conjugados aqui, somos obrigados a tratar, para poder procurar os argumentos correspondentes a esses diversos tópicos já expostos e, então, poder estabelecer a parte da **elenctica**, a parte do juízo, das sentenças correspondentes, das teses, das antíteses, porque aqui já podemos estabelecer a tese: sim, realmente, a vida social é uma decorrência da natureza do homem, é uma decorrência **per se** da natureza do homem; outro dirá: "não, é uma decorrência **per accidens** da natureza do homem" ou uma terceira sentença: " a vida social não decorre **per se** da natureza do homem; nem **per accidens**, mas ao homem repugna fundamentalmente esta mesma vida, outro dirá que não repugna, e assim estabeleceremos todas as sentenças possíveis, reduzindo-

as aquelas que sejam realmente elementares da possibilidade daquela tese.

Ora, prossegue-se, então, partindo dos conjugados, já temos aqui concluída a parte da elêntica, parte das teses, das antíteses e já se pode ir preparando os argumentos em favor de cada uma das teses. Então, vem a 3ª parte das providências dialéticas que é o argumento principal da questão examinada: 1) como todo e como parte, então todos os argumentos de todo e os argumentos da parte, porque estudamos a questão do ângulo da unidade, da totalidade, da série, do sistema e do universo, conforme nos ensina a nossa pentadialética. Aí entramos no campo das causas, para podermos chegar e completar o mais possível o número dos argumentos. Então estudam-se as causas emergentes, as causas intrínsecas, as causas predisponentes, que são as extrínsecas, e dividem-se essas causas nas quatro principais; das intrínsecas: matéria e forma, e das extrínsecas: eficiente e final. E, finalmente, então, ao estudar estática, dinâmica e cinematicamente considerada a matéria, por exemplo: a vida social do homem que será estudada, não só estática, mas dinâmica e cinematicamente, vai incluir antecedentes e conseqüentes, vai incluir, por exemplo, na sua cinematicidade, os circunstantes como os precorrentes, os concomitantes, os subseqüentes, sem os quais nós não podemos compreender a dinamicidade humana. E daí vai nos levar, inevitavelmente, às comparações, que são, por exemplo, os consentâneos, os semelhantes, os menores, os maiores, o iguais e os dissentâneos, que são os dissemelhantes, os opostos e os repugnantes.

De posse desses elementos, de posse dessa análise, cada um dos defensores da tese, na parte da Agonística, que é a parte da controvérsia, poderá fazer a defesa da tese, e apresentar as razões contrárias à tese adversária, o que, finalmente, irá estabelecer a Problemática, e surgirá a Aporética, e daí a demonstração poderá ser liberta de todos os seus defeitos, até alcançar a Apodítica e, finalmente, cada um poder apresentar, ou aquele que defende a tese, julgar que, então, comprovou, pela sua apoditicidade que é verdadeira, fazer a sua apologética final, embora nossa parte da Apologética se discutam também, ainda, os

argumentos, e a maneira de apresentá-los, não só filosoficamente como também, retoricamente, pois sabemos que há argumentos retóricos que um filósofo pode lançar mão deles como argumentos de efeito, embora deva evitá-los o mais possível, devido ao perigo de cair apenas numa linguagem retórica.

As providências que a Dialética Concreta oferece é, em suma, uma sintetização dos grandes trabalhos dialéticos realizados através dos tempos, o que vem comprovar o nosso cuidado na realização que fizemos.

Tudo isso faremos a seguir. Mas antes vamos sintetizar a matéria já examinada.

. \* \*

**Dos lugares da definição, da descrição** - Vejamos como Fonseca sintetiza esta matéria. O que mais se adapta à definição da coisa proposta é mais esta coisa. Assim, se se define branco uma cor que divide a vista, aquela que mais dividir a vista, será a cor mais branca. Se se define útil como aquilo que conduz ao fim, aquilo que mais conduz ao fim é mais útil.

Outra: o que é mais próprio de uma coisa é melhor para ela, assim, para o homem, usar a razão de preferência aos sentidos, é mais prático. Outra: dentre as coisas contidas na mesma espécie é melhor a que tem uma virtude própria que a que não a tem. Assim, a bebida fria é melhor que a quente; o que é próprio da coisa melhor é melhor do que é próprio da coisa pior. Assim, o que é próprio do homem é melhor que o que é próprio do animal bruto. Estas são, em suma, na síntese de Fonseca, as quatro regras de lugares da definição e da descrição.

**Do lugar dos conjugados** - Os conjugados seguem-se uns aos outros, assim, se é mais nobre agir justamente que agir fortemente, será também mais nobre a justiça que a força.

**Do lugar do todo** - Devem preferir-se muitos bens a poucos uma vez que poucos estão contidos em muitos. Exemplo: 1) à ciência com virtude deve preferir-se à mesma nem virtude; 2º) o que é simplesmente, isto é, universalmente bom, é melhor que aquilo que é bom só para alguém. Assim, é melhor ter saúde

que ser tratado; 3º) o que é sempre, ou quase sempre útil, e melhor que aquilo que apenas o é algumas vezes. Assim, a justiça e temperança são melhores que a fortaleza. Com efeito, aquelas podem praticar-se sempre e quase sempre, esta, mais raramente; 4º) o que é útil para todas as coisas ou para muitas, é melhor que o que é útil para poucas, assim, a água é melhor que o mal, por isso é que o que é útil para poucas, assim, a água é melhor que o mal, por isso é que Píndaro observou a água é ótima. Aquilo que existe num gênero tem mais valor, na bondade e na excelência desse gênero, por exemplo, que aquilo que não existe neste gênero, assim, justiça vale mais que justo. Justiça, com efeito, existe no gênero bom, e justo não. Nota-se aqui que as coisas concretas dos acidentes não pertencem aos predicamentos a não ser por uma certa redução.

**Do lugar das causas** - Em primeiro lugar **das causas materiais**. O que existe numa coisa melhor é melhor. Assim, o que existe na alma, é melhor que o que existe no corpo. Isto só é inteiramente verdade quando se entender acerca daqueles bens que são próprios das coisas em que existem; segundo o que existe nos primeiros elementos é superior ao que existe nos últimos, diz Fonseca. Assim a saúde é melhor que a força e que a beleza. Com efeito, a saúde reside na unidade, na secura, no calor, no frio, em suma, naquilo de que em primeiro lugar é composto o animal. A força, porém, reside nos nervos e nos ossos que fazem parte da composição secundária. A beleza parece que é uma harmonia dos membros. Pode ver-se a este propósito Aristóteles, diz Fonseca, no início do livro 2º **Das Partes dos Animais**.

Agora ele segue, dando outra regra: o que versa acerca de uma matéria superior ou com mais certeza a atinge, é superior. Pela superioridade da matéria se provará que a Filosofia Natural deve antepor-se às disciplinas matemáticas, porque as coisas da natureza, de que trata a Filosofia Natural, são mais dignas que as quantidades, de que tratam as ciências matemáticas. Contrariamente, porém, em razão do método de tratar se concluirá que as matemáticas são superiores, porque conseguem um conhecimento mais certo e mais perfeito das quantidades do que a

Filosofia Natural das coisas da natureza; contudo, é simplesmente superior aquilo que versa matéria melhor.

**Do lugar das causas formais** - O que se procura por ai mesmo é mais valioso que aquilo que se procura por causa de outro. Assim, ser são é mais valioso que exercitar o corpo; o que se procura por si é superior que o que se procura por acidente . Assim, diz Aristóteles, é superior à justiça dos amigos e dos inimigos. Desejamos, com efeito que os amigos a dos inimigos. Desejamos, com efeito que os amigos sejam por si justos, embora daí, nada nos aproveite, o habitem outros, mas os inimigos para não nos prejudicarem, fala como pagão. Com efeito, também aos inimigos devemos querer bem, embora isso em nada nos aproveite, como cita Fonseca.

E é mais excelente o que é bom por natureza que o que é bom não por natureza, é outra regra, assim, justiça é superior a justo. A maneira de entender está evidente pelo que se disse.

Prossegue ele dando outras regras: aquelas coisas que por si mesmas são tidas em grande honra são mais dignas de louvor que aquelas que o são por causa de outra coisa; assim, a amizade e as riquezas. Ninguém tem consideração ou louva a riqueza se não por outra coisa. Cultivamos porém a amizade por si mesma, embora dela não esperemos nenhum fruto. É mais importante, outra regra, o que se deseja por si mesmo, que o que se deseja apenas por recomendação dos homens. Assim, é mais importante a saúde que a beleza. Disse que apenas por recomendação e por glória aquilo em cuja aquisição, se os homens o desconhecerem se não despendem nenhum trabalho.

Finalmente ele dá esta regra: aquilo que aposto a alguma coisa a torna mais desejada é mais importante que aquilo que a não torna assim desejada.

**Das causas eficientes** - São estas as regras que ele oferece: Aquilo que por si é causa de bem é mais importante que aquilo que o é por acidente. Assim, a virtude é mais importante que a fortuna. Por essa mesma razão, ao contrário, com efeito, aquilo que por si é causa de mal, com mais razão se deve evitar que aquilo

que o é por acidente, assim deve evitar-se mais o vício que a fortuna.

Segunda regra: é mais importante a coisa que possuída por todos não dispensará outra, do que a que uma vez obtida não dispensará outra, assim, a justiça mais que a fortaleza.

Na verdade, se todos fossem justos, não haveria necessidade da fortaleza, mas se todos fossem fortes, ainda assim a justiça seria necessária. Terceiro: é mais importante realizar aquilo em que existe o bem ou o melhor, o não realizar. Assim, é melhor a virtude que o poder, a justiça que a fortaleza. É mais importante aquilo de que alguém prefere ser dele mesmo a causa, à qualquer outra: assim a amizade mais que as riquezas. Qualquer prefere com efeito ser amado pelos outros por sua causa, e se-lo-á por causa de outro, mas as riquezas procuram-se com mais prazer por intermédio dos servos ou dos fâmulos.

Outra regra: aquilo com que se obtém uma coisa melhor deve preferir-se, por isso devem desejar-se mais as coisas que usamos para conseguir a virtude, que a que usamos para conseguir o prazer. Pela mesma razão deve evitar-se mais as coisas que mais impedem o exercício da virtude, assim mais a doença que a felicidade.

**Do lugar das causas finais.** Então diz: 1º) devem procurar-se mais o fim que as coisas que a ele conduzem. Assim, a vitória mais que o combate; 2º) daquilo que conduz ao fim, deve procurar-se mais o que mais propriamente se dirige para esse fim. Assim, ceifar o trigo mais que semeá-lo; 3º) e deve procurar-se mais o que visa o fim da vida que o que visa qualquer outra coisa, assim, mais o que visa a posse de Deus que a abundância das riquezas e, finalmente; 4º) de duas causas eficientes, é mais importante aquela cujo fim é melhor. Assim é superior o médico ao alfaiate.

**Tópico dos efeitos** - estabelecem-se estas regras: deve escolher-se o que é possível de preferência ao que é impossível, isto é, deve preferir-se o fácil ao difícil. Não é a escolha daquelas coisas que de maneira nenhuma se pode fazer, como é evidente pelo livro 3º da **Ética**, de Aristóteles. Nesta regra deve fazer-se a seguinte restrição: desde que **quanto ou mais** sejam iguais, restrição que deve subentender-se em muitas outras, por isso deve preferir-se adquirir a ciência pelo ensino a adquiri-la pela própria descoberta. Daquela maneira é muito fácil: por esta, é bastante trabalhoso.

Aquelas coisas, cujo aparecimento é mais de desejar ou cuja destruição é mais de evitar devem ser mais procuradas. Aqui pode acrescentar-se algo do que acima dissemos, diz Fonseca, quando tratamos do lugar das causas, facilmente ocorrerão ao leitor, exemplos. E, finalmente, a 3ª regra: e com igual afã se deve procurar as coisas que com mais dificuldade se conseguiram. Com efeito, são mais caras as coisas que adquirimos com maior esforço.

Assim as riquezas que ao alcançaram numa Índia tem-se maior estima que as que se obtiveram por herança.

**Do tópico dos conseqüentes:** deve encolher-se de preferência o conseqüente que é maior bem ou menor mal para alguém. Assim, é melhor observar nesta vida os conselhos evangélicos ou os mandamentos comuns que observar somente os mandamentos comuns, e cortar o modo corrompido de preferência a conservá-lo.

Outra regra: deve preferir-se o que é mais insigne ao que é menos. Assim, libertar a pátria de preferência a ser simplesmente bom cidadão. E finalmente esta regra: é aquilo em que o sobressair é mais importante, mais louvável aquilo em que não é tão louvável; assim, a amizade deve preferir-se ao dinheiro. Estas regras, diz Fonseca, aplicam-se também ao **lugar das circunstâncias**, quando as que se seguem de uma coisa, não se seguem necessariamente.

**Dos lugares circunstantes:** aquilo que dura mais tempo é mais

excelente, subtenda-se pelo menos se o resto for igual e o que no compara for bom.

Assim, a vida, que é passada continuamente na prática da virtude, quanto mais longa for, melhor. Segunda regra: e as coisas que encerram prazer e não sofrimento, simultaneamente, ou pelo menos, não trazem consigo moléstia, são mais excelentes que as que carecem de prazer, ou contém alguma dor ou trazem consigo maior moléstia, e cada coisa no tempo em que costuma ter mais força, assim, deve optar-se mais pela prudência dos velhos que pela dos adolescentes. Ao contrário, porém, deve procurar-se mais a força dos jovens que a dos velhos. Os bens de circunstâncias são melhores que os necessários e, por vezes, mais desejados.

Chamam-se bens necessários aqueles sem os quais não podem existir as coisas a que convém como viver. Chamam-se bens de circunstâncias aqueles que constituem melhor as coisas a que já convinhem os necessários, como viver bem. Contudo, pelo fato dos bens de circunstância serem melhores que os necessários, não deve concluir-se que sejam preferíveis. Na verdade, filosofar que é um bem de circunstância, não deve preferir-se a procurar o alimento necessário.

Prossegue ele, aquelas coisas que, com razão, podem procurar-se sem outras, devem antepor-se às que uso devem ser procuradas sem outras. Assim a prudência deve antepor-se ao poder. Com efeito, não deve procurar-se o poder sem a prudência, mas a prudência, mesmo sem poder, deve desejar-se.

Aqueles bens, prossegue, de cuja falta menos censuramos aqueles que se indignam de os ter longe de si, ou aqueles bens por cuja falta mais repreendemos aqueles que se não indignam de os não possuir, esses bens são mais importantes. Assim são mais importantes os filhos que as riquezas e as virtudes mais que o poder.

**Do lugar dos semelhantes.** O que é mais próximo ou é mais semelhante a uma coisa boa, ou é mais semelhante a uma coisa melhor, é melhor; assim, os que mais imitam a vida apostólica ou a de Cristo, sumo bem e suma

grandeza, são melhores que os outros.

**Do lugar dos iguais:** se este gênero é melhor que aquele, o que é ótimo neste é mais valioso que o que é ótimo naquele. Na verdade, a razão é a mesma. Assim, se o homem é melhor que o cavalo, o homem digníssimo é mais valioso que um cavalo de ótima raça. Segundo: se o que é ótimo neste gênero é mais valioso que o que é ótimo naquele, este gênero é, sem dúvida, mais valioso que aquele. Prossegue Fonseca: se um predicado absoluto segue um sujeito absoluto, o desenvolvimento do predicado segue o desenvolvimento do sujeito. Esta regra costuma entender-se dos predicados que se dizem por si do sujeito. Assim, se o honesto é por si bom, o mais honesto será melhor, e o honestíssimo ótimo. E, se injuriar é de si mau, injuriar muito é pior, e injuriar muitíssimo é péssimo. Mas, porque o exercício do corpo não é uma coisa de si boa, não se conclui que o maior exercício seja melhor, e, o máximo seja ótimo. É lícito inverter esta regra, mas então, diz ele, aplicar-se-á a questão tratada em absoluto, como é evidente pelo que ele acabou de dizer.

**Dos lugares dos opostos.** As coisas que estão menos misturadas com seus contrários são mais do que são, assim é mais branco o que tem menos mistura de negro.

**Do lugar dos repugnantes.** Se negamos uma de duas coisas, para que a outra pareça existir em nós, deve procurar-se mais aquela de que queremos parecer dotados. Deste modo dizemos que não somos trabalhadores para parecermos inteligentes.

**Do lugar da autoridade.** É melhor aquilo que escolhe o prudente, ou o homem bom, ou a lei reta, ou aqueles que se notabilizam em alguma coisa, que por tal razão são assim, ou os peritos de algum gênero, ou muitos, ou todos, etc.

Igualmente é melhor o que Homero dizia da poesia que o que dizia Péricles; o que os santos autores ensinaram ao explicar as Sagradas Escrituras do que aquilo que os gramáticos sabichões afirmam; a paz que a guerra; a saudade próspera que a medíocre; Deus a quem todas as coisas em certos graus segundo a

sua natureza, amam e querem como sumo bem à qualquer coisa excelente abaixo dele.

Quem quiser falar de qualquer questão proposta, com pouco trabalho e ao mesmo tempo eloqüentemente, deverá, em primeiro lugar, ter conhecimento de toda esta série de lugares. Depois, com muita meditação, tê-la com que diante dos olhos. Finalmente, quando a questão for proposta, conduzir pelos lugares descritos, quer o sujeito, quer o predicado, quer mesmo todo o silogismo, para que todos os argumentos que dizem respeito ao assunto ocorram como que a um sinal dado. Não será necessário, diz ele, bater a todas as portas e como um polícia procurar importunamente em todos os esconderijos, pois aqueles que possuem algum eficácia, como que brotarão espontaneamente de cada lugar, a cada chamamento. Mas, muitas vezes, passando mesmo rapidamente por todos os lugares, seguir-se-á tamanha multidão de argumentos inúteis que não é trabalho fácil, livrar-se deles. Contrariamente porém, por vezes, propõem-se certas questões para tratar, as quais poucos lugares fornecem argumentos suficientes, por isso sucede, que embora se bata a porta dos outros, nenhum auxílio deve esperar-se daí.

E assim, prossegue ele, nesta arte dos lugares, os argumentos não devem ser coagidos ou extraídos a força, mas como que solicitados por convite, doutro modo é de reçar que este caminho e este método, inventado para uma fácil procura e descoberta dos argumentos, venha ser um impedimento para as inteligências, e que a razão como que tolhida pelas peias destas leis não consiga os argumentos que ela própria, discorrendo livremente, encontraria sem grande trabalho. E assim, para dizer muito em poucas palavras, esta arte não se inventou para ligar a natureza a preceitos que sejam como que cadeias, mas para conduzir ao caminho aquele que vagueia com passos incertos o instruindo-o com os tantos preceitos sobre o itinerário, ela própria, seguindo-lhes atrás e não precedendo.

Prossegue, então, Fonseca: deve advertir-se, porém, que os lugares apresentados não só fornecem a matéria de toda prova, mas também da ampliação. Com efeito, a coisa é ampliada pelas definições conglobadas, ou melhor, pelas

descrições, pela enumeração das partes, pela freqüência dos antecedentes, dos conseqüentes e dos circunstantes, pela comparação de muitos semelhantes, dos maiores, menores, iguais, diferentes e contrários, e finalmente, pelo juízo e pela opinião de muitos e grandes autores. Não me importaria de dar exemplos disso, se não visse que esse assunto pertence mais a retórica que a Dialética. Na verdade, uma vez que este veemente e rápido concurso de argumento se dirige, por sua natureza, mais para mover os afetos que para persuadir a inteligência, e ampliam o assunto proposto, mais com a força de uma elucubração arrebatadora do que com raciocínio, não há dúvida de que deve considerar-se mais própria dos oradores que dos dialéticos.

Dos lugares apresentados, diz Fonseca, não só se extraem toda ampliação, mas também todos os tropos, com os quais, como que pelas suas luzes, se ornem o discurso. Com efeito, a metáfora, que é de longe o mais freqüente, o mais belo de todos os tropos os modos, é tirada do lugar dos semelhantes; a sinédoque principalmente dos lugares dos todos e das partes e as outras de outros lugares, contudo isto pertence já inteiramente aos oradores, uma vez que os tropos não se aplicam nem para provar, nem para ampliar qualquer coisa, mas para ornar e embelezar o discurso.

Para o bom trabalho de todos os argumentos, há necessidade de saber unir o conhecimento dos lugares comuns aos lugares próprios. A invenção dos argumentos exige talento, e este talento pode ser estimulado pelo conhecimento da matéria. Uma pessoa, sem conhecimento dos tópicos, pode juntar argumentos, contudo não terá a mesma facilidade de quem conheça a matéria, mesmo desprovida de melhor talento, que poderá apresentar um trabalho mais completo, mais perfeito.

Um ponto importante é saber que ordem se deve dar na colocação dos argumentos. Naturalmente que esta ordem deve obedecer a um princípio, deve ser apta pelo menos a convencer, que é naturalmente o importante para quem discorre. Nenhum general irá por o seu exercito em combate sem dispô-lo dentro da

maneira mais apta para combater. Assim, também, os argumentos tirados dos lugares referidos causam perturbação e não estão aptos para atingir o seu fim se não foram convenientemente ordenados e dispostos para persuadir.

Quer dizer, dos argumentos entende-se também as definições, as divisões, mesmo quando nada provem, mas apenas declaram a coisa a que se referem, mas a ordem é que é o importante, a ordem que se deve dar aos argumentos. A ordem de argumentos, conforme expõe Fonseca, é de duas espécies: a da natureza e a da doutrina. A ordem do tempo, seguida pela História, nada nos diz respeito, porque a narração nenhum conhecimento novo nos trazendo por meio de outros mais conhecidos, mas propondo apenas o assunto, não tem por finalidade persuadir, nem de qualquer modo se relaciona com a Dialética, a não ser quando, de passagem, define, divide o argumento.

A ordem da natureza que aquela que observamos na natureza das coisas, é, diz ele, de duas espécies: uma de geração, outra da perfeição ou da intenção.

A ordem da geração, também chamada da execução, é aquela pela qual avançamos das coisas menos perfeitas para as mais perfeitas, ou de um modo geral, das causas para os efeitos. Efetivamente, na produção das coisas, a natureza caminha das coisas menos perfeitas para as mais perfeitas a produz os efeitos pela força das causas. Sobre este gênero estão contidas, sobretudo, duas espécies: síntese e diacresis, isto é, síntese e divisão, ou ordem da síntese e ordem da divisão.

Ordem da síntese, quando avançamos das partes integrantes para o todo íntegro, ou de um modo geral, das causas para os efeitos. Diz-se ordem da divisão, prossegue Fonseca, quando descemos das coisas superiores para as inferiores. Chama-se da divisão principalmente porque a principal forma de divisão é aquela pela qual dividimos os superiores nos inferiores.

A ordem da perfeição ou da intenção verifica-se quando caminhamos das coisas mais perfeitas para as menos perfeitas, ou de um modo geral, dos

efeitos para as causas. O progresso dos efeitos para as causas não se chama, contudo, ordem da perfeição pelo fato dos efeitos serem mais perfeitos que todas as suas causas, mas porque a perfeição ou a causa, ou está contida no efeito, ou é por ele, por assim dizer, suposta. Sobre a ordem da perfeição, do mesmo modo que sobre a da geração, estão compreendidas, igualmente, duas espécies: **analysis** e **synagoge**, isto é, análise e coleção ou ordem da análise e ordem da coleção, que alguns contrapõem às duas ordens da geração já apontadas.

A **ordem da análise** verifica-se quando partimos do todo íntegro para as partes integrantes, e em geral quando avançamos dos efeitos para as causas.

A **ordem da coleção**, verifica-se, quando subimos das coisas inferiores para as superiores.

Deve-se, todavia, advertir que a ordem, da perfeição compreende outra chamada **ordem da dignidade**. Observamo-la, na verdade, quando partimos de uma coisa mais digna para outra menos digna, como do homem para o elefante; se porém se avança do homem para o animal, não será ordem da dignidade, pois o animal não é coisa alheia ou diversa do homem. A esta opõe-se determinada **ordem da geração** que carece de nome próprio, de fato, contrariamente caminhamos de uma coisa menos digna para outra mais digna e mais perfeita, como do elefante para o homem.

A **ordem da doutrina** verifica-se quando avançamos daquilo donde em razão de coisas e pessoas parece que vai avançar-se com mais vantagem, geralmente, porém, é mais conveniente avançar a partir de coisas, cujo conhecimento se requer para o conhecimento da seguinte e quanto possível, das mais fáceis para as mais difíceis, e efetivamente assim procedemos, observando umas vezes, a ordem da geração, outras observando a ordem da perfeição e ainda outras, as duas juntamente, isto é, passando, freqüentemente, no mesmo tratado, de uma para outra, conforme julgarmos mais conveniente\*

Na verdade, prossegue Fonseca, daquelas coisas que parecem igualmente perfeitas, igualmente fáceis ou difíceis de conhecer, não se mantém o

lugar em nenhuma ordem a não ser arbitrariamente, uma vez, porém, que uma ordem desse gênero nada tem de arte, deve omitir-se neste lugar.

Agora, Fonseca passa a dar as ordens conforme devem ser obedecidas, segundo os temas que a Dialética pode abordar; por exemplo: a ordem, ou a disposição dos argumentos, divide-se, em ordem de ensinar, quando não há ninguém da outra parte a responder a em ordem de disputar. Como porém aquele que quer ensinar alguma coisa empreende um duplo trabalho; isto é, não só provar ao suas doutrinas, mas também refutar as contrárias, surge já como tripla a ordem dos argumentos, que por nós deve ser explicada: uma de provar, outra de refutar e a terceira de disputar. Quando, pois, alguém quiser provar a sua opinião, explicará, em primeiro lugar, o nome da coisa de que vai tratar, se acaso for ambígua ou de significação desconhecida, ou que se fará por descrição ou por interpretação, como Porfírio, por exemplo, procedeu no estudo do universal, no "**Isagoge**".

No desenvolvimento, porém, se todos os argumentos se dirigem para uma e mesma conclusão, deverá observar-se mais ou menos o método e a disposição dos lugares atrás descritas, pois essa colocação parece uma ordem ótima de doutrina neste assunto. Então propõe Fonseca em primeiro lugar a coisa deverá ser provada pela definição, a seguir, se isso parecer conveniente, por várias descrições, depois da análise do número, e assim sucessivamente, como os outros gêneros de argumentos, isto é, seguindo a ordem do seu esquema.

Apenas se faz esta restrição, diz ele, os argumentos mais fracos não deverão colocar-se nem no princípio, nem no fim, mas devem ser rejeitados ou, se parecer não devem ser totalmente postos de parte, ser introduzidos no meio.

É uma das regras de persuasão que Cícero nos apresenta na sua obra "Do Orador Abrupto". Se porém, diversos argumentos se devem explicar a diversas afirmações e todas estas forem em geral sobre a mesma coisa, ordinariamente deverá seguir-se esta ordem: em primeiro lugar, mostra-se que a coisa existe, depois o que ela é, a seguir as suas qualidades; finalmente porque é tal, como Aristóteles ensina no livro 2º **Dos Analíticos**. Se por esta ordem,

qualquer assunto é tratado com muita comodidade, não há dúvida de que se deve ter como ótima ordem de doutrina, ao tratar a mesma coisa. Não será todavia necessário enumerar tudo isso, quando for evidente acerca de uma só ou de várias coisas.

Vamos partir de uma pergunta que propõe Fonseca: pode a coisa proposta fazer-se? Então o que se discute, por exemplo, se é honesto, útil, agradável, ou pelo contrário, fazer-se. Então, a maneira de responder deve naturalmente seguir as linhas que ele apresenta. Por exemplo: ele diz o seguinte: em primeiro lugar, mostrar se a coisa existe, no caso aqui da pergunta: pode a coisa proposta fazer-se? Primeiro tem de se provar que ela pode fazer-se. A segunda seria, depois, o que é a coisa. Então pergunta-se: se é honesto, útil, agradável ou pelo contrário, natural o que se discute.

Então corresponde já ao terceiro por que é tal. Primeiro é: se a coisa existe; segundo: o que é, e terceiro: porque é tal. Aliás corresponde à pergunta: **an sit**, à pergunta **quid sit** e à pergunta **quia sit**: por que é tal, o que é, por que é tal coisa?

Fonseca apresenta diversas maneiras para reunir os argumentos, mas seguindo o esquema dialético da dialética concreta, temos a melhor das ordens para apresentar todo e qualquer argumento. Quer dizer, aquela é uma regra geral e absoluta. Nos casos especiais, segundo forem mais retóricos do que dialéticos, mais do campo da Retórica que do da Filosofia, então pode-se modificar a ordem, segundo o valor dos argumentos: o médio em primeiro lugar, o mais fraco em segundo e o mais poderoso no fim, que é a melhor das regras para a persuasão.

\* \* \*

**Regras de argumentação do defensor da tese** - Fonseca, apresenta, na ordem de escutar, a tarefa de argumentar, daquele que vai defender a tese, e estabelece 9 regras, que ele deverá usar. Sintetizamos essas regras nas seguintes: 1ª regra: temos um que combate uma tese; e um outro que a sustenta, então, a tarefa do argumentador reside mais ou menos em observar o seguinte: em primeiro

lugar põe diante dos olhos a proposição que o outro sustenta para combatê-la, destrui-la, ou porque a julga falsa, ou porque a verdade combatida brilhe mais e se revele mais nitidamente. 2ª. regra: depois assume a argumentação com que julga poder refutar a afirmação proposta, então, ele se esforça por destruí-la, por um dos dois processos: 1) diretamente ou por hipótese, que se faz principalmente com a redução ao inaceitável, ao absurdo; diretamente como se algum epicurista afirmasse que todo prazer é bom, argumentar-se-á contra ele deste modo: nada do que se opõe à razão é bom, ora algum prazer opõe-se a razão, logo, algum prazer não é bom. E pela redução ao absurdo, refuta-se a mesma afirmação deste modo: se todo prazer fosse bom, sem dúvida que o prazer que se obtém com o homicídio seria bom; ora, este como é evidentíssimo, não é bom, mas muito pernicioso; logo, nem todo prazer é bom.

Ao propor estas argumentações usará o dialético de expressões como estas: **argumento** assim, **afirmo** assim, **oponho** isto, **objeto** deste modo e outras semelhantes. 3ª regra: mas porque a matéria própria das disputas é provável e não obriga, em absoluto, o adversário quase sempre, antes de se construir a argumentação, deve o que refuta perguntar aquelas coisas a partir das quais a afirmação do adversário pode ser refutada. Com efeito, se as coisas perguntadas não são concedidas pelo que responde, poderá daí o que argumenta passar a muitas outras interrogações sem desonra e tomar naturalmente aquelas pelas quais espera aprovar o seu acerto. Mas se aceitar sem interrogações coisas que podem ser negadas pelo adversário, há o perigo de resistindo este com a negação das premissas, de provocar maior trabalho do que ele próprio teria tomado ao princípio. Então ele dá aqui a precaução que deve ter ao perguntar. Não se pergunte imediatamente aquelas coisas que estão mais perto de destruir o acerto do adversário.

Com efeito, se se perceber isso, negará tudo e obstruirá com brutalidade o prosseguimento da argumentação e não permitirá lançar mão dela. Deve, portanto, fazer-se interrogações cada vez mais profundamente, começando pelas

coisas que parecem estar mais longe do proposto, abafando, entretanto, com uma multidão de interrogações aquilo onde está colocada toda força da refutação, e cobrindo até de vez em quando, como que com o manto da sua causa ou do efeito de coisa semelhante e ainda de outra coisa.

Assim o interrogado mais seguro e como que ocupado por outras coisas, que não vem nada a propósito, dirá mais sinceramente o que sente, e assim a voz da verdade de modo algum será impedida pelo medo. Então, diz ele, que duas são as razões e as formas de combater com outro: uma quando apoiados nas nossas afirmações, atacamos o adversário sem nenhuma interrogação, a qual sendo mais grave e mais constante é também menos segura; a outra forma, quando da resposta do outro, se extrai a matéria da argumentação, a qual é mais comum e mais vulgar e também muito mais segura, mas esta segunda, que os antigos tinham quase como uma única forma de disputar, como se vê em Platão e Aristóteles, hoje se emprega raramente, repetindo-se assiduamente em todas as escolas a primeira.

4ª regra: Se o que respondo não admitir o que se pediu, será lícito prová-lo, embora se não esteja obrigado a isto; mas se ele negar o que sem interrogação se aceitou, obrigar-se-á, então, a prová-lo, se isso não for conhecido por si mesmo. Todavia, para reprimir o atrevimento que responde, concede-se tanto ao dialético como ao metafísico, que a partir do que o que responde, de outro modo admite, prove a proposição conhecida por si mesma, que obstinadamente aquele nega. Não é simplesmente provar o que é conhecido por si mesmo e como que mostrar um sol brilhante à outra luz. É antes corrigir a audácia e a insolência do homem. É o que faz Aristóteles, por exemplo, no livro **IV da Metafísica**, ao refutar Heráclito e Demócrito, os quais negavam os primeiros princípios entre todos os mais conhecidos. 5ª regra: mas se na indução aplicada de muitas coisas, o que responde não tiver dado uma proposição universal, deve-se-lhe exigir que o objeto algo em contrário para mostrar aquilo em que a proposição não é verdadeira. Chama-se a isto, pedir instância. Na verdade, se o que responde, não fizer isso, parecerá que nega sem razão a proposição. 6ª regra: o que argumenta

será, porém, obrigado a explicar a proposição ambígua e aquela que tiver o sentido obscuro, ou estiver expressa em termos pouco usados.

E quando provar e distinguir ou de qualquer outro modo explicar alguma coisa, designá-la-á claramente e dirá: provo o antecedente, provo a conseqüência, distingo o conseqüente, explico a proposição, etc. Deste modo haverá mais clareza entre os que disputam uma vez que aquilo de que disputam se explica por termos apropriados. 7ª regra: mas se o que responde replicar de tal maneira que a argumentação pareça resolvida, restará ao que argumenta o papel de instar ainda e de examinar a solução. Então, dirá: contra, insisto assim, e expressões semelhantes. 8ª regra: para provar alguma coisa dirá: suponhamos isto ou aquilo, mesmo que seja falso, desde que a hipótese não seja absurda. Com efeito, talvez conclua daí que alguma coisa é possível, como se se dissesse, por exemplo, suponhamos que Deus criou apenas o céu, e que embora seja falso, poderia, contudo, ter acontecido, donde concluirá: pode dar-se pelo poder de Deus algum vácuo ou vazio na natureza das coisas. Com efeito, dada esse hipótese, o céu da luz, diz Fonseca, nada compreenderia no seu complexo e assim existiria o vácuo.

Finalmente, regra 9ª: o que argumenta procurará seriamente nada mais afirmar além do que foi negado pelo que responde, ou aquilo de onde com certeza isso se pode concluir. Estas são as regras para quem pergunta.

### **Regras para os que respondem**

Depois de examinarmos as nove regras que devem guiar a quem argue, numa questão dialética, passamos com Fonseca, as 9 regras que deve obedecer quem tem a tarefa de responder.

O estatuto do que responde resume-se mais ou menos nestas regras:

**Em primeiro lugar**, nada defenderá simplesmente que não seja verdadeiro ou verossímil. No entanto, a título de exercício, pode defender também coisas não prováveis, desde que aquele que as defende dê a entender que o faz só com esse intento. Contudo, mesmo usando esta restrição, isso deve fazer-se

raramente, porque se faz de tal maneira, que aqueles que ouvem, atacam quem o faz, não como defendendo-o a título de exercício, mas como dizendo e sentindo aquilo que prova. Depois, nunca combaterá, na mesma disputa, quer a afirmação que defende, quer as respostas. Esta é a 2ª regra.

O maior vício do que respondo é, com efeito, que ele próprio volte contra si mesmo os seus dardos, o que deve censurar-se, principalmente, aquele que defende, por motivo de disputa, uma coisa falsa. Por isso, costuma dizer-se, é necessário que o mentiroso seja dotado de memória, porque aquele que constrói em falso, facilmente se contradiz, se ao proteger e defender a mentira, não estiver muito vigilante. Efetivamente, muitas mais coisas repugnam às coisas falsas que as verdadeiras. Na verdade, só são contra as coisas verdadeiras aquelas coisas que são falsas, mas contra as falsas são não só as verdadeiras, mas também as falsas. Esta é a 3ª regra.

Observando isso, considerar as coisas verdadeiras, negará as falsas, distinguirá as ambíguas, pedirá explicação da proposição obscura, e rejeitará as chamadas impertinentes, isto é, as que nenhuma relação tem com a exposição. Mostrará na verdade que elas, quer sejam verdadeiras, quer sejam falsas, não pertencem a disputa exposta. Se algo lhe for perguntado, responderá sim ou não, a não ser que a pergunta seja própria de alguma ciência. Esta é a 4ª regra.

Admitirá também aquilo que o que argumenta estabelece, desde que não seja impossível nem repugne o que foi estabelecido e dado, que é a 5ª regra.

Embora as conseqüências se não digam propriamente verdadeiras, ou falsas, considerar, contudo, as aptas, e negará as ineptas e viciosas, que é a 6ª regra.

Muitas vezes porém, não poderá ver se a conseqüência é boa ou viciosa, se antes não distinguir o ambíguo, pois que talvez, num certo sentido, a conseqüência do conseqüente seja boa, noutro porém, viciosa; por isso é que, antes de conceder ou negar a conseqüência, distinguirá o seu conseqüente e num sentido considerará a conseqüência, noutro negá-la-a. Deste modo nunca deverá

distinguir-se a conseqüência, mas concedê-la ou nega-la, e não deve conceder-se ou negar-se, mas distinguir-se-á o conseqüente. Na verdade, se o que responde conceder o antecedente e a conseqüência, é necessário também que, quer queira quer não, conceda o conseqüente, mas se negar a conseqüência, que necessidade há de ir mais além, para conceder ou negar o conseqüente?

O que responde observará sempre isso, logo que ele próprio negue alguma coisa, cale-se imediatamente, para que aquele que argumenta apresente as suas razões, a não ser que, como ensina Aristóteles com razão, seja necessário às vezes que quem responde não só negue o que o outro aceita ou pede, mas explique, também, porque o nega, para que não pareça que o havia negado absolutamente. Esta é a 7ª regra.

A 8ª regra exposta portanto a acepção, ou tema ou a posição do que responde, se o que argumenta em contrário expuser imediatamente toda a argumentação, sem quaisquer perguntas, deve repetir-se logo a seguir toda de uma só vez, não só para que seja bem apreendida, e para que fique firmemente estabelecida, entre o que objeta e o que responde, mas também para que se dê lugar para pensar na resposta.

Efetivamente, a resposta precipitada incorre muitas vezes em muitos inconvenientes, em seguida deve voltar-se ao início da argumentação, ir passando uma a uma as proposições, de tal maneira, contudo, que se veja, se são aptas ou não para destruir a seção do que responde, antes mesmo de ver se são verdadeiras ou falsas.

Com efeito, se elas não tem relação com a refutação da proposição, que necessidade há de se pronunciar sobre a verdade. Far-se-á, porém, de tal modo que havendo dois gêneros de soluções, um negando as premissas e outro negando as conseqüências, este segundo gênero deve estar em primeiro lugar na ordem da doutrina, o que Aristóteles ensina egregiamente, como aliás outras coisas mais.

Começar-se-á a primeira repetição com estas palavras: argumentas assim, afirmas deste modo, opões isto e outras semelhantes.

A segunda com estas: uma vez que assim argumentas, já que assim afirmas, visto que opões isto, visto que objetas assim e outras do mesmo gênero, então seguem-se estas: concede a maior; nego, distingo, concordo, seja que barbaramente se diz faça, **transeat**, seja como queres, em nada difere da minha, e outra como dissemos.

Se porém, se for atacado com perguntas, embora os antigos respondessem imediatamente, sem qualquer repetição: é assim, ou não é assim, distingo, neste sentido é verdadeiro, naquele sentido é falso, admita-se, seja assim. Contudo, é mais seguro e mais conveniente, para descobrir a verdade, repetir a primeira pergunta deste modo: perguntas-me, repete-se a pergunta; pedes-me, repete-se; pedes isso ou aquilo, repete-se; uma vez que assim perguntas, visto que perguntas isso ou aquilo, pode-se repetir: respondo, digo, é assim ou não é assim, seja como queres, admites, etc.

Este método de responder só se emprega se a disputa se passar a perguntar e a responder. Então diz ele para terminar: basta ter dito estas coisas acerca da ordem dos argumentos, não só para ensinar como também para disputar, coisas estas que não só levam rigorosamente ao conhecimento das que devem ser ensinadas e adquiridas, mas também ajudam a memória de um modo que parece ser melhor que qualquer outro artifício.

Fonseca termina por avisar que a Dialética dirige-se sobretudo, para a ação. Ela é um hábito, e como hábito deve ser adquirido. É uma arte que deve ser adquirida e, ninguém, diz ele, se torna tocador de cítara se não tocar assiduamente, e acomodar os dedos aos ensinamentos do mestre. Do mesmo modo, ninguém se tornará dialético, se não adquirir um certo hábito, como que natural, alcançado por uma longa aplicação da qual segue.

Este é o ponto importante. Termina dizendo que para adquirir esta arte, vale muito em qualquer questão proposta, imaginarmos muitos argumentos para ambas as partes, e principalmente procurarmos imediatamente as suas soluções, porque assim podemos exercitar-nos em argumentar e responder, e que não é

pouco útil, para fortalecer o espírito, opor em ambas as partes os argumentos mais válidos, para podermos ficar mais confiados, tanto para combater como para defender ambas as partes da questão, que também, quando disputamos com outro, por motivo de exercício dialético, ou assistimos à disputa de outro, devemos fazer por tirar daí algum pensamento ou solução ou objeção.

São 3 regras: primeiro distribuir em primeiro lugar os argumentos de acordo com as partes o procurarmos imediatamente as soluções, para nos exercitarmos e argumentar e responder.

**Segundo**, pôr em argumentos mais válidos para defender cada parte e **terceiro**, quando assistamos alguma disputa, saber também tirar algum pensamento, alguma solução, alguma objeção.

Passemos agora a examinar os dois silogismos que nos faltam: o silogismo pseudógrafo e o sofístico.

O silogismo pseudógrafo, também chamado de descrição mentirosa, tira o seu nome da geometria, mas também pode ser encontrado em outras ciências. Fonseca define-o deste modo: Silogismo pseudógrafo é aquele que da matéria própria de alguma ciência deduz uma conclusão, não, porém, de premissas verdadeiras, mas que parecem verdadeiras e necessárias, como neste exemplo: as coisas, cuja circunscrição é igual, são iguais. Ora, o triângulo e o quadrado, que resulta de uma linha igual, tem uma circunscrição igual, logo são iguais.

A matéria deste silogismo é nitidamente geométrica, mas, na verdade, a proposição maior, ainda que pareça verdadeira e necessária é, sem dúvida, falsa.

Efetivamente, entre figuras de igual circunscrição, umas são menores, outras maiores. Entre elas, o triângulo é a menor de todas, e o círculo a maior, como ensinam os geômetras. Raramente alguém incorre neste gênero vicioso de silogismo, que tem a aparência de uma demonstração verdadeira, a não ser quando se tomam mais latamente do que se deve os princípios e as regras próprias de alguma ciência. Sendo embora, sob certo aspecto, necessários e verdadeiros, são falsos quando tomados latamente. Assim sucede com estes juízos.

Todas as linhas tiradas do mesmo ponto para um mesmo ponto são iguais e com este: todos os semicírculos são iguais, e este: do nada, nada se faz.

O primeiro não é verdadeiro, se não quando as linhas são retas ou pelo menos traçadas através do mesmo espaço. O segundo entende-se de semicírculos do mesmo círculo, pois do outro modo é falso. O terceiro é verdadeiro se pelo verbo faz-se, entender-se, apenas o que se entende pelo verbo é gerado, mas é falso se se abranger toda o qualquer produção. Deus produziu, na verdade, muitas coisas do nada, no entanto, todas as coisas, que são geradas, são produzidas a partir de alguma coisa preexistente.

O silogismo sofístico, também chamado por Aristóteles **sofisma**, é aquele que de coisas que parecem prováveis, sem o serem, infere-se uma conclusão; ou de coisas prováveis ou aparentemente prováveis parecem inferir, mas não inferem.

Nessa definição, diz Fonseca, estão compreendidos os três gêneros de sofisma. O primeiro, daqueles que pecam apenas em razão da matéria, como se se dissesse: tens tudo que não perdeste; ora não perdeste um tesouro, logo tens um tesouro. Este sofisma, na verdade, peca por a proposição maior parecer provável, não o sendo. No segundo, é dos que tem o vício de parecerem concluir não concluindo, como quando se diz: a verdade da origem ao ódio. Ora, às vezes a mentira dá origem ao ódio, logo às vezes a mentira é a verdade.

Esse sofisma é vicioso, porque a consequência parece à primeira vista apta, quando, na verdade, se se prestar um pouco de atenção, logo se perceberá que é viciosa. O terceiro é o daqueles que são viciosos em ambas as partes, isto é, na matéria e na forma, como quando dizemos: tens tudo o que não perdeste, ora tens este livro (aquele que antes tinhas perdido e agora encontre) logo, não perdeste este livro. Este sofisma, embora a primeira vista pareça nada implicar de vicioso, de fato não tem a premissa maior provável nem uma forma apta para concluir.

Embora só o primeiro gênero esteja verdadeiramente compreendido no

silogismo, contudo o sofista, que não desaproveita nenhum ardil, em todos se compraz para com eles enganar alguém, a fim de conseguir a vitória. Aqueles silogismos, que são chamados sofisticos, chamam-se também por outra razão, contenciosos. Dizem-se sofisticos, enquanto são empregados para mostrar sabedoria, e não para indagar a verdade. Com efeito, argüir sofisticamente e usar de uma ciência simulada e não verdadeira, e sofista é o que tira vantagem da ciência simulada; e, contenciosos são chamados pelo fato de serem aptos para lutar com outrem e para alcançar a vitória.

Passemos agora a examinar os fins ou metas dos sofistas e também os gêneros dos sofismas. Para conseguir a vitória ou ao menos parecer consegui-la, o sofista esforça-se por levar o adversário, por força da argumentação, para cinco desvantagens mais ou menos.

A primeira e a **redargüição** ou **repreensão**; a segunda, a falsidade; a terceira, o **paradoxo**, isto é, o que está para além da opinião, o incrível; a quarta, o **solecismo**, isto é, a redundância ou repetição da mesma palavra.

Os dialéticos chamam a essas desvantagens metas ou fins especiais dos sofistas. A redargüição ou repreensão verifica-se quando o que responde é levado ou parece ser levado a negar o que afirmou, na mesma disputa, ou a afirmar o que negou. Assim, se negas que agora estás a dar, o sofista argumentará contrariamente, desta maneira: não és porventura, aquele que eras ontem. Ora ontem estavas a dar, logo estás a dar. A falsidade é tomada neste lugar pelo que é manifestamente falso. O sofista impele para ela deste modo: nada repugna que algo seja aquilo em que nada repugna se transforme.

Ora, nada repugna que o branco se torne preto; logo, nada repugna que o mesmo branco seja também preto. O incrível, paradoxal, é tomado em sentido lato por aquilo que está para além da opinião de todos ou dos sábios ou ao menos daqueles, cujos pareceres, o próprio que responde ou os que assistem a disputa seguem de boa vontade, quer seja verdadeiro, quer seja falso..

O sofista compele o adversário para este sofisma, deste modo: O bem

não dá origem ao mal; ora a verdade é boa e o ódio é mau, logo, a verdade não dá origem ao ódio. O sofista compele o adversário para o solecismo deste ou doutro modo semelhante: conheces este homem, ora este homem é, chama-se Platão, logo conheces Platão.

Para a repetição inepta e vã da mesma palavra, compele deste modo: o bínario é um número par, ora o par é um número que se divide em duas partes iguais; logo, o binário é um número que se divide em duas partes iguais. Contudo, neste e nos exemplos seguintes, freqüentemente se verão muitas argumentações complicadas e freqüentemente ainda se notará a falta de um tipo de silogismo simples, porque aquelas coisas se propõem para iludir mais vantajosamente. A argumentação com que os sofistas procuram conseguir o primeiro fim é designado pelo mesmo nome que o próprio fim; isto é, elencos ou repreensão ou redargüição, a qual, contudo, porque entre os sofistas e sempre em partes viciosas, se chama não simplesmente redargüição, mas repreensão e redargüição sofística. Uma vez pois, que os sofistas procuram de maneira especial esta argumentação, desejam efetivamente, acima de tudo, dar a impressão de que refutam o que responde.

O sofisma tem essas cinco metas que nós tivemos a oportunidade de ver e a mais importante é a falsidade a que o sofista tende para a qual impele todo o seu raciocínio. As vezes ele usa o incrível, que é o paradoxal, outras vezes ele compele o adversário para o solecismo, ou então também para a redundância, para a repetição inepta de que nega a falácia. Ora, em suma, as falácias são tantas quantas são as maneiras erradas de raciocinar.

Quer dizer, a todos os modos de raciocinar correspondem falácias, que podem ser, por exemplo, nas palavras, na mera dicção, podem ser de equívoco, de ambigüidade, de composição, de divisão, algumas de acento, falácias de todas as espécies, mas as mais famosas são aquelas como, por exemplo, as de ambigüidade, as de anfíologia; quando a criação tem vários sentidos própria, por exemplo: este livro é de Aristóteles. Com efeito é ambíguo, se o que assim fala significa que o livro é da autoria de Aristóteles ou se o livro é possuído por Aristóteles. E aquela

outra, por exemplo, o que alguém vê é o que vê. Efetivamente é incerto se o que a usa significa que é vista a coisa que alguém vê ou se é ela que é dotada da faculdade de ver. O segundo verifica-se quando a oração tem sentido próprio e outro impróprio, como aquela lavras uma praia, sobre anfibologia.

Com efeito, o sentido próprio significa que lavras areia com arado, no sentido impróprio que finges trabalhar, e que perdes o tempo. Um falácia comuns, mais fáceis, uma outra falácia muito importante que é a falácia de **ignoratio elenchi**, que é a que mais comumente se usa, que é quando se procura provar, a ignorância do elenco, que é aquela que consiste no seguinte: o lugar apto para enganar pela omissão das condições do elenco dialético, especialmente daquelas que são requeridas em vista da conclusão.

Aristóteles diz que o elenco é um silogismo com contradição da conclusão; isto é, que infere a contraditória de uma enunciação certa, por exemplo, se for proposta cata enunciação: algum animal é imortal? Construir-se-á, assim, seu elenco ou redarguição. Nenhuma coisa que conste dos quatro elementos vulgares é imortal; ora, todo animal consta desses elementos; logo, nenhum animal é imortal.

Todavia, às vezes, existe um só elenco de silogismo que conclui toda contradição, como se ao silogismo que fizemos se juntasse outro desse teor: tudo que é feliz é imortal; o animal é feliz, logo o animal é imortal. Resta também o silogismo que conclui enunciações contrárias são denominados com propriedade: elencos, porque da enunciação contrária pode inferir-se imediatamente a contraditória. Esses são muito comuns de se usarem, e nós já os conhecemos.

Há também a falácia de petição de princípios, que consiste no fato da conclusão provar, aprovar, conclusão que se deve provar se é tomada como prova de si mesma. É também muito comum este sofisma. É como se quisesse provar que Sócrates é filho de Sofronisco, porque este é pai de Sócrates. Há muitas falácias de conseqüente, falácias de não causa como causa, falácias de várias interrogações como uma só, são todas muito comuns, muito fáceis de se

estabelecer porque a todo raciocínio errado leva uma falácia.

Fonseca, em torno desta matéria, diz o seguinte: resta-nos, pois, ensinar em poucas palavras de que maneira deve resistir-se as falácias dos sofistas. Efetivamente podemos agora fazer com brevidade, depois de termos posto a claro tanto quanto foi suficiente, as artimanhas de todos. A verdadeira solução, como disse Aristóteles, é, na verdade, a explicação do vício, por isso os sofistas e os sofismas, que elaboram apenas do vício da matéria, deverão ser refutados pela negação das suas menores, que parecem prováveis, mas não são. Da mesma maneira se refutarão também o sofisma de petição de princípio, a saber, negando a menor em que se pede o princípio, ainda que pareça provável, como diz Aristóteles. Efetivamente, uma vez que se julgue improvável, ou realmente ou por motivo de disputa, aquela parte da questão que o sofista procura confirmar, de modo algum deve admitir-se aquilo que a ela está ligado.

Os restantes se procederem da ambigüidade, da composição, da divisão, do acento, visto que todos eles pecam por qualquer multiplicidade de uma ou de várias proposições, devem ser refutados pela distinção da conclusão múltipla, a qual deverá ser aplicada tantas vezes quantas interrogações de qualquer modo múltiplas. Além disso, quando se tiver chegado à conclusão múltipla deve distinguir-se esta, antes de se formular um juízo acerca da conseqüente. Se, porém os sofismas pertencerem a classe dos que se denominam de figura de dicção, de acidente, daquilo que se diz simplesmente o aditamento de conseqüente, de não causa como de causa, admitidas as menores, deverão ser desfeitas pela negação da conseqüente. Neste ponto, deve-se cuidadosamente ter-se em conta o que Aristóteles aconselha fazer para refutar as falácias de acidente: ter sempre preparada uma argumentação manifestamente viciosa, semelhante a qual se afirmará ser a que o sofista apresenta, sobretudo quando for ele próprio a pedir que ponha uma objeção à dele.

O sofisma de ignorância de elenco deve ser refutado pela negação da contradição, como ressalta daquilo que foi dito.

Finalmente aqueles em que o sofista usa de várias interrogações, como sendo uma só, refutar-se-ão facilmente dando tantas respostas as interrogações quantas nelas estão implícitas. Algumas vezes, contudo, podem ser refutados por uma distinção como se o sofista que perguntasse se Platão e Sócrates é homem, se respondesse que isso é verdade, tomando a palavra e copulativamente, mas falso se se tomar copuladamente, então se deve passar a concepção.

Quando porém sofista quer induzir à redundância e repetir em vão a mesma palavra, responderá que não é necessário pôr uma definição inteira em lugar de um nome, visto que no mesmo extremo da enunciação está já junta o nome a um dos vocábulos que se devem pôr na definição.

Com efeito, que necessidade há em pôr de novo o que já está posto. Assim, quando dizes que Sócrates tem o nariz chato, não és obrigado a pôr no lugar da palavra **simum** tudo isso. Nariz curvo é somente curvo, porque a palavra nariz já havia sido posta. A razão que Aristóteles dá a esta palavra **simum**, ainda que possa ser só por si ser a palavra **nasus**, significa já de certo modo o nariz. Todavia, dada que está ligada no mesmo extremo da enunciação a palavra **nasus** por nenhuma razão significa nariz, não sendo por isso necessário pôr em seu lugar o vocábulo nariz, o que deve dizer-se da mesma maneira dos restantes. Com efeito, não é difícil de responder as restantes maquinações dos sofistas em que tocamos um pouco atrás. Da mesma maneira, conforme dissemos, nada de novo, apenas que os sofismas nos exigem a máxima vigilância para saber descobri-los, e denunciá-los, e toda vez que se erra no raciocínio, inevitavelmente cai-se numa falácia. E o que se deve evitar, ter-se o máximo cuidado para evitar as falácias. E há muitas vezes falácias, que são tão bem apresentadas, que parecem genuinamente verdadeiras.

Mas procedendo-se com aquelas regras, com aquelas providências dialéticas, que já estabelecemos, não há absolutamente perigo de erro, a não ser que, numa precipitação, se descuide, mas desde que se faça pela análise cuidadosa, análise dos termos da questão, da definição dos quatro tipos, depois se estabeleça a

mateticidade, a ontologicidade, a logicidade, a onticidade de cada termo, nas descrições, anotações e até dos conexos e dos conjugados, então a matéria já está devidamente preparada para daí se extraírem todos os argumentos principais, e bem fundados em defesa da tese, desde que, naturalmente, a questão dialética seja provável. Se ela não é provável, se se propõe uma pergunta como esta, por exemplo: será o centauro mais veloz do que o cavalo?, estamos em face de uma falsa pergunta dialética, pois se trata de um ser de ficção, e que não será possível chegar-se a nenhuma conclusão.

Mas, a questão dialética, quando é posta, quando é proposta, tem de ser examinada sob três aspectos: 1º - aspecto **an sit**, se é; 2º aspecto **quid sit**, o que é; e finalmente o aspecto **quia sit** ou **cur sit**, por que é.

Se esses três não estiverem devidamente provados, toda questão está mal colocada, desde início, como dissemos.

### **Leis dos Tópicos**

Daremos a seguir, aproveitando as lições de Fonseca, as leis dos diversos tópicos, de modo sintético.

**Do lugar da definição:** temos 6 máximas, ou regras gerais, que são: 1) o que convém à definição, convém ao definido; 2) o que não convém à definição, não convém ao definido. Se a definição de homem é: homem é animal racional, o que convém a animal racional, convém a homem; o que convém a homem, convém a animal racional.. 3) aquilo a que se atribui a definição, atribui-se ao definido. 4) aquilo a que se não atribui a definição, não se atribui ao definido. 5) e 6) se a definição convém a definição, também o definido convém ao definido; se a definição não convém a definição, também o definido não convém ao definido.

Estas são as 6 regras máximas do lugar da definição.

**Do lugar da descrição:** Fonseca não dá máximas, como também não dá quanto ao lugar da **notação**, porque servem mais ou menos as regras da definição.

**Do lugar dos conjuntos,** sim, ele já dá duas regras que são: com aquilo

que não concordar um dos conjugados, também não concordarão os restantes.

**Do lugar das partes:** postas todas as partes integrantes, põe-se o todo; tirada qualquer parte integrante tira-se o todo. Quanto ao uso das partes, estas duas regras podem também ser enunciadas deste modo: posta qualquer parte sujeita, põe-se o todo; tira todas as partes sujeitas, destrói-se o todo.

**Do lugar do todo,** temos estas duas regras: 1ª) posto o todo íntegro põem-se todas as partes; tirado o todo íntegro, tira-se pelo menos alguma das partes. Posto o todo universal, põe-se alguma parte sujeita; tirado o todo universal, tiram-se todas as partes sujeitas.

**Do lugar das causas,** temos estas regras, dadas por Aristóteles: a causa potencial do efeito ou estão em potência simultaneamente ou não existem; a causa em ato e o efeito em ato ou são ao mesmo tempo ou não existem. São boas as coisas cuja causa eficiente é boa; são más as coisas cuja causa eficiente é má. São más as coisas, cuja causa destruidora é boa; são boas as coisas cuja causa destruidora é má.

**Do lugar dos efeitos** ele nos dá estas regras: é bom aquilo cujo uso é bom; é mau aquilo cujo uso é mau.

**Do lugar dos antecedentes** e dos **conseqüentes** temos: posto o antecedente, põe-se necessariamente o conseqüente; tirado o conseqüente, tira-se necessariamente o antecedente. Negado o antecedente, é necessário negar o conseqüente; posto o conseqüente é necessário pôr o antecedente.

**Da circunstância:** como são as circunstâncias, assim é verossímil que seja a coisa que rodeiam.

**Do semelhante:** o que vale num dos semelhantes, vale nos outros; o que não vale num dos semelhantes, não vale nos outros.

**Do lugar dos maiores:** se aquilo que parece mais verossímil não é verdadeiro, também o não será aquilo que parece menos verossímil.

**Do lugar dos menores:** se aquilo que é menos verossímil é verdadeiro, também o será aquilo que parece mais verossímil.

**Do lugar dos iguais:** esta é a regra: se dada proposição é verdadeira ou falsa, aquela que parece de igual probabilidade será também verdadeira ou falsa. Temos mais esta outra regra: se o desenvolvimento do predicado segue o desenvolvimento do sujeito, o predicado seguirá o sujeito; mas se o desenvolvimento não segue o desenvolvimento, também o predicado não seguirá o sujeito.

**Do lugar dos dissemelhantes:** os dissemelhantes convém aos dissemelhantes; o que convém a um dissemelhante, porque dissemelhante, não convém a outro.

**Do lugar dos opostos:** de tudo aquilo de que se afirma um dos opostos, nega-se o outro. Se um dos opostos segue a outro de outros dois, o segundo dos primeiros seguirá o segundo dos últimos. Mas se o último não seguir o último, também o primeiro não seguirá o primeiro.

Ainda dos opostos temos a seguinte regra: as coisas que mutuamente se referem, põe-se e tiram-se mutuamente; as coisas que mutuamente se referem, conhecem-se ou ignoram-se simultaneamente, e ainda mais estas duas regras especiais de Aristóteles: não existe num dado sujeito aquilo de cuja inerência se segue existência simultânea de dois contrários; não existe num sujeito aquilo cujo contrário nele não pode existir. Mais esta outra regra: dos contrários imediatos, dos opostos privativamente e dos contraditórios, se um não convém, é necessário que convenha a outro. É muito importante esta regra porque permite um jogo dialético extraordinário de raciocínio, mas nunca esquecer que é dos contrários imediatos, isto é, daqueles contrários que não admitem meio termo.

**Dos opostos privativos e dos contraditórios** se um não convém, é necessário que convenha o outro, de maneira que o que se afirma de um dos contrários imediatos, nega-se do outro, o vice-versa, também dos opostos privativos e dos contraditórios. Agora, é preciso que não se confunda com os correlativos, etc.

**Dos repugnantes** ao que convém um dos repugnantes não convém o

outro ou os outros; se os repugnantes são imediatos em algum gênero, a que não convier um ou todos menos um, convirá, necessariamente, o outro ou os outros.

**Do lugar da autoridade**, esta regra: no uso das palavras, deve seguir-se o costume do povo. Ao dar uma opinião acerca das coisas, deve seguir-se o juízo dos sábios.

## **Sabedoria da Dialética**

### **(Dialética Concreta)**

## **II**

### **111ª Aula de Matese - Parte analítica**

Vamos prosseguir hoje a tradução dos trechos de Descoqs, nas "Institutiones Metaphysicae Generalis", da pág. 238 em diante.

§ 3 - Analogia do **Ens** e as diferentes noções de conceito objetivo.

1º - **Uma outra noção do conceito objetivo** - Como dissemos, muitos escolásticos definem de maneira distinta de nós o conceito objetivo. Para eles, numa palavra, o conceito objetivo é a própria coisa, enquanto representada, ou simplesmente ainda, a coisa conhecida. O conceito formal ou subjetivo e, ao contrário, o termo produzido no sujeito pelo objeto, quer dizer, a imagem intencional do objeto, e é esta mesma que chamamos de conceito objetivo, quer dizer, o ato vital, enquanto representando o objeto. aplicamos esta maneira de ver ao **ens**. Nesta perspectiva, o conceito formal "subjetivo", que representa o **ens** comum, permanece estritamente um e imutável; corresponde em cada objeto uma **ratio** objetiva ou conceito objetivo (**in re**), verdadeiramente um, porque, com efeito, ele é pura e simplesmente verdadeiro que cada um desses seres verifica a noção contida no conceito formal, a saber, a aptidão para existir. Pode-se, pois, falar com verdade da objetividade e da unidade do conceito objetivo; por outro lado, esse conceito objetivo, e, por conseguinte, o conceito formal que o representa por identidade, pode ser chamado, num sentido análogo, porque, na realidade, o conceito objetivo verifica-se de maneira diferente, e que essa maneira diferente não afeta, por assim dizer, de fora (**ab extrínseco**), como dos termos de precisão

objetiva que a ele se ajuntariam. Ela não afeta senão como modo mais preciso de realização (conceito objetivo) ou de expressão (conceito subjetivo), quando esse conceito expressará inferiores no ser (**per modum expressionis conceptus**).

É preciso conceder a esta teoria um uso legítimo; o conceito subjetivo assim tratado oferece um conteúdo representativo que pode ser aplicado como atributo a tudo que é ser, sem qualquer correção ou adição; está em tudo conforme ao seu objeto e **in praedicando**, diz do objeto o que é mister dizer, nem mais nem menos. Em outros termos, esse conteúdo representativo do conceito formal e o resto das notas que pertencem a cada objeto, tem entre si uma identidade material ou real ou ideal, como ademais o juízo por si mesmo não afirma nada mais do que essa identidade material do atributo e do sujeito; o **ens** de pensar não se deve considerar a analogia entre o conceito e a coisa que esse conceito representa, pois a representa sempre por identidade.

A analogia metafísica não tem mais sentido; com efeito, é, para muitos filósofos que se mantêm neste ponto de vista, um verdadeiro enigma entender e falar de analogia entre conceito e coisa. Segundo eles, o conceito diz o que diz, ele o diz certo ou com razão, totalmente ou não, e o que ele diz é o conceito objetivo. Se o conceito objetivo é verdadeiramente realizado num objeto real, ele tem um valor objetivo verdadeiro: do contrário, não.

Quanto aos objetos reais em que se encontra realizado esse conceito objetivo, serão entre si idênticos **secundum aliquid**, quer dizer, parcialmente, desde que esse elemento idêntico possa ser abstraído perfeitamente ter-se-á o gênero e o conceito será chamado unívoco; quando não possa ser isolado de uma maneira perfeita, será intrinsecamente complicado e diferenciado pelas diferenças que não lhe são extrínsecas, o conceito será então chamado análogo, e não cabe mais lugar para procurar algo mais longe.

2º) **Conceito significativo e conceito representativo** - Logo que se trate de julgar com verdade, corretamente, quer dizer, enquanto se permanece num plano lógico, essa noção de analogia e esse uso do conceito são suficientes. A

coisa, nesse plano, reduz-se sempre para nós num único conceito objetivo que atingimos tal qual pelo conceito formal, o qual é puro **signo in quo**; mas pode-se querer obter uma exatidão maior, e os defensores desta maneira de pensar são os primeiros a reconhecer que seu conceito objetivo, objetivamente realizado, não se realizou em todos os inferiores de uma maneira idêntica, embora a **parte rei**, o que constitui realmente o conceito objetivo análogo, esteja diferenciado até o fundo de um ser a outro.

Desde então, senão na lógica pelo menos na Metafísica, em que nos encarregamos de prestar contas da maneira de ser das coisas e não somente do que pode ser dito delas corretamente somos levados a perguntar qual relação existe entre o conceito formal representativo e o conceito objetivo, no estado real em que se encontra. Não se busca ademais somente saber se se pode afirmar do objeto, com verdade, o conteúdo do conceito formal, nem se esse conceito significa corretamente o objeto, o uso significativo do conceito, mas pergunta-se se, com aquela perfeição, o conteúdo do conceito formal equivale à realidade tal qual ela é e a representa: é a função representativa do conceito. Ora, sob este ângulo, já que os objetos reais são ser, até em suas totalidades diversas, é claro que são representados pelo conceito formal de **ens** comum, segundo tudo o que eles são. Esse conceito, permanecendo um, imutado, não representa menos os objetos reais mais diversos, ele pode, pois, ter em relação a eles, a relação de identidade representativa. No plano metafísico, em que se move esta maneira de ver, pode-se, pois, falar de representação conceitual por identidade ou por analogia. Acrescentamos, ademais, que ela não está unicamente em oposição com o uso significativo do conceito, nem com as conseqüências teóricas e práticas que decorrem corretamente deste uso significativo.

### 3º) **O conceito objetivo e a crítica dos conceitos**

Sendo dada a terminologia que adotamos e a noção de conceito objetivo que tomamos emprestada ao Padre Schiffini, podemos perguntar, sem dificuldade, quais relações entre o conceito e seu objeto formal, entre o conceito objetivo e seu

objeto real, o podemos fazer, com a ajuda destas questões a crítica em dois graus: certos objetos formais encontram-se verificados por si mesmos no objeto, idênticos ao conceito objetivo, sem qualquer elaboração do espírito; outros, ao contrário, poderão exigir uma certa elaboração do espírito. É que, com efeito, em nosso pensamento, o conceito objetivo representativo é **signum formale e medium in quo**, mas não é puro **medium quo**; ao contrário, ao desenvolver este ponto em outra terminologia, evitar-se-á sempre, instintivamente, falar de relação entre conceito formal e conceito objetivo, porque considera-se o conceito como puro **medium quo**, o conceito objetivo sendo a realidade independentemente do espírito.

A palavra conceito, que se aplica a coisas, faz aqui a ponte; devido à palavra, somos levados a considerar sempre o conceito objetivo como uma outra face do conceito subjetivo e, portanto, como idêntico a ele. Por outro lado, devido a sua definição, considera-se sempre como sendo a coisa e, desde então, um problema criteriológico encontra-se suprimido em virtude unicamente desse artifício de terminologia, o que é um processo ilegítimo e acarreta, com uma maneira de pensar totalmente diferente, conseqüências muito sérias. Os que se colocam na posição do conceito objetivo coisa perfeita, fazem imperfeitamente, ou não fazem totalmente, a crítica do valor objetivo dos conceitos formais. Os que se colocam no conceito-objetivo-conceito, aceitam ao contrário fazer essa crítica. Ora, que esta crítica deve-se fazer, nada de mais certo; os conceitos formais, sendo de valor tão desigual. Há conceitos perfeitos, outros que não valem nada ou quase nada. Também pode responder-se ao conceito formal como conceito objetivo ou conceito formal ou objeto formal, seja um ente **quo**, um **ens quo**, seja um termo obtido por precisão objetiva propriamente dita, seja um termo obtido por precisão conclusiva, como a que nós admitamos para o ser seja um termo de distinção de razão bastante imperfeitamente fundado, como os atributos divinos. Se devemos considerar o conceito formal como sempre válido e sempre idêntico ao seu conceito-objetivo-coisa, se daria evidentemente um valor de representação que

muitas vezes não têm e se deveria atribuir-lhe em conjunto o mesmo valor a **parte rei**, a termos objetivos, que tem valores bastante diferentes. Assim se dá com os atributos divinos, por exemplo, enquanto que os conceitos formais são e permanecem distintos, seus conceitos subjetivos **in re** confundem-se entre eles, pura e simplesmente. Se se tem uma terminologia que identifica o conceito formal **in mente** ao conceito objetivo **in mente**, não seremos tentados a emprestar ao objeto formal **in re** a mesma diversidade que ao conceito formal. Da mesma maneira ainda para o **ens**: se se admite que o conceito objetivo de **ens** está **in mente**, poder-se-á admitir que ele é em si perfeitamente um e imutável, sem ser tentado de ir procurar nos seres diversos o elemento que em todos seria a **parte rei**, estritamente idêntico de um ao outro. A unidade relativa que se descobre em cada um deles será em fato do diverso puro, mas do diverso que permite uma unidade conceitual na idéia representativa, onde, ao contrário, o conceito objetivo nas coisas, essa unidade estrita do conceito, que se atribui ao **ens**, poderá dizer que, na própria diversidade das coisas, há um elemento que, a **parte rei**, é, em si mesmo, perfeitamente idêntico em cada um dos seres; o que é falso e oferece o flanco à objeção de divisão ou do panteísmo.

Sem dúvida dever-se-ia conceder, e se concederá, que ao objeto formal do **ens** nas coisas não responde uma realidade estritamente una e idêntica, mas a terminologia que põe **in re** o conceito objetivo, logicamente não o permite; o conceito objetivo segue a sorte e, portanto, tem toda a unidade do conceito formal. Essas razões são suficientes para justificar; diz ele, nós poderemos ainda trazer muitas outras - nossa noção de conceito objetivo, ao mesmo tempo que essa noção nos faz evitar numerosos erros possíveis, nos permite levar muito mais longe, de penetrar muito mais longe, na crítica das idéias. Numa nota que ele dá no rodapé, ele diz: Cremos, em particular, que essa concepção permite somente dar uma solução um pouco mais longínqua e profunda do problema dos universais, e responder de maneira mais completa às objeções dos modernos quanto ao valor objetivo do conceito.

Ele prossegue, no § 4, estudando a predicação por analogia. Esse parágrafo não nos oferece nada mais de interessante porque os fundamentos teóricos da sua concepção, na busca em auxiliar a solução desse problema que é tão controverso, dentro da escolástica, já foi dado, já está ali contido.

Temos depois o § 5, em que ele vai dar precisões sobre o sentido da palavra **análogo**. Também é um capítulo que não há necessidade de repeti-lo, porque ele não contribui, se não apenas repisa os pontos que foram anteriormente tratados.

No § 6º, **unívoco** e **análogos**, em que ele faz um paralelo entre o unívoco e o análogo, ainda ele continua dentro das mesmas idéias, sem trazer, propriamente, contribuições que possam merecer o nosso interesse.

No § 7º, o **análogo** aplicado aos conceitos e às coisas, também prossegue dentro da sua concepção.

No § 8º, este sim, esse já merece que façamos um estudo sobre ele porque já traz alguma coisa sobre o seu pensamento. Assim, diz ele: "A concepção de analogia e de semelhança, que nós defendemos até aqui oferece a dificuldade seguinte: explicar a analogia pelo conceito de simples semelhança não é explicar nada absolutamente e consiste mais em responder a uma palavra por uma outra palavra que não diz nada mais do que diz a primeira. O que se pede, para prestar-se conta da analogia, pede-se pelo fato mesmo de prestar contas de similitude. Ora, como explicaremos isso? Ele quer dizer que, para explicar o problema da analogia, temos que explicar pela similitude, pela semelhança; sem explicar a similitude também não se pode explicar a analogia, porque, no fundo, um implica o outro. A questão assim colocada, diz ele, compreende três pontos seguintes: a) qual é o fundamento lógico da certeza que podemos ter de nosso conhecimento análogo e de que direito podemos afirmar que a noção de ser pode se aplicar a tudo, ao infinito como ao finito? b) qual é a natureza, ou se prefere, qual é o conteúdo objetivo do conceito análogo?; e c) qual é a fonte ontológica da similitude real? Os dois primeiros pontos têm antecedência na ordem lógica e o terceiro é de ordem

estritamente metafísica. Então ele vai tratar agora de procurar responder esses três pontos, que são fundamentais.

Vejam como ele o faz. Primeiramente o fundamento lógico de nosso conhecimento analógico. O importante aqui, e, sobretudo, o mais interessante, é determinar de onde sabemos que a idéia de **ens**, aplicada a Deus, o representa realmente e tem uma significação objetiva, pois é preciso concedê-lo; nós não podemos atingir conceptualmente o termo Deus em si mesmo e não teremos jamais aqui um conhecimento por identidade. A resposta a essa primeira pergunta se encontrará, portanto, na prova da existência de Deus, pela contingência do mundo. Mas como vamos obtê-la? Nós encontramos no ser finito, que nos é dado e, sobretudo o eu que apreendemos, a noção de ser com as leis que ela aplica e vemos claramente que a sua contradição é unicamente o nada, o **noumenos**. E pelo fato mesmo, sabemos que o que não será nada verificará a noção de ser e implicará as leis essenciais do ser.

Ora, examinando a totalidade do ser submetido ao movimento, que é, como tal, em potência, ao ser e ordenado ao um fim que ela não se fixou, nós concluimos que ela é contingente, quer dizer, que ela não tem em si mesma a razão de seu ser, que ela não é um ser por si. Por outro lado vemos, em virtude do princípio de razão suficiente, que uma realidade, contingente, e portanto a totalidade do ser contingente, exige uma razão suficiente não-contingente. Na falta desta, o ser contingente não seria sob nenhuma das suas relações, real; nem ele existiria, nem ele seria tal. Mas esta razão suficiente não é evidentemente o nada, o como entre os contraditórios não há medium, ela será portanto **ens**. Esse **ens** não será qualquer, nem vazio; ele é necessário e a **se**, de onde deduzimos que ele é **simplicitas ens**, e pelo fato mesmo nós tomamos tudo ao mesmo tempo, simultaneamente, o que no ser necessário é dado, e que a noção transcendental de **ens** aplica-se a ele, mas igualmente, que esta noção não se aplicava de maneira idêntica as criaturas disparatadas, com mais forte razão se aplicará de maneira diferente, embora semelhante, a esse ser infinitamente distante das criaturas. Essa

maneira diferente é precisamente o que chamamos analogia. Assim a existência do mundo exige uma causa primeira, que é ser. Esta colocada, a natureza desse *x* se determina ao mostrar que ele deve ter a razão, não somente da existência, mas da essência das coisas e, também, sendo infinito, ele deve, e não pode encontrar um exemplar senão nele, e que, por conseqüência, há graus tão afastados que se queira, mas verdadeiramente essas coisas lhe são semelhantes e participam, portanto, da sua perfeição. Por esse meio se encontrará estabelecido o fato da participação, fundamento obrigatório da grande teoria que traz esse nome, diz ele, pelo qual também será justificada e fundada a analogia do semelhante e do conceito aplicado a Deus e à criatura, ao infinito e ao finito. E em rodapé ele salienta esta nota, fundando-se numa passagem de Santo Tomás, no 2º Contra Gentiles, cap. 15, nº 1 e 2: o Santo Doutor prova aí que os seres finitos participam da essência divina, uma vez somente que foi estabelecida a existência de Deus e que Deus é o **Sumo Ens**. Quer dizer que, desde o momento em que está estabelecida a essência de Deus e que Deus é **Sumo Ens**, então necessariamente as criaturas que tem ser, participam da essência divina. Esse valor analógico, uma vez admitido, compreende-se então facilmente que não podemos pretender conhecer alguma coisa de Deus, e bastará considerar certos atributos que não dizem por si mesmos nenhuma imperfeição, mas que, sendo realizados em nós, são criados, e como tais, em dependência da causa total. Esta causa, razão última de toda perfeição criada, mas razão análoga e não equívoca, caindo como tal sob o conceito de **ens**, deverá de toda necessidade possuir em si de alguma maneira o que ela comunica. Para nós fazermos uma idéia que, tudo permanecendo análogo, será cada vez mais aproximado ou procederá **per viam remotiones et eminentiae**, negando dessa perfeição tudo a que é incompatível com o que nós sabemos necessariamente de Deus.

Estas negações operadas sobre dados positivos implicam por si mesmo afirmações e nos fornecem de Deus noções reais, cada vez mais ricas, mas sempre análogas, processo legítimo e excelente que deve implicar, necessariamente, a

analogia primeira **do ens**; fora disso não tem valor.

E prossegue: 2º) **Natureza do conceito análogo, seu conteúdo objetivo I** - Não se estará em condições de fornecer dele uma explicação propriamente dita, por razões intrínsecas ou extrínsecas, diferente da própria noção, se essa noção não é a primeira. Se o estudo da analogia alcança a demonstrar que a noção é primeira, essa mesma noção não poderia ser explicada, enquanto que ela o pode ser apenas pela via indireta ou pelo absurdo. Com efeito, uma noção primeira não se explica senão de duas maneiras:

a - Ou diretamente, porque aparece nela como uma espécie de intuição, de um só golpe em plena luz, em qual caso brilha a impossibilidade de uma análise que poderia subir aos princípios ulteriores. Esse gênero de explicação positiva, evidentemente falha para a noção de similitude, como o mostram as inúmeras buscas inquietas de um grande número de espíritos, sem falar das razões apodíticas que nós já demos precedentemente.

b - Ou então indiretamente, numa demonstração por absurdo, estabelecendo que se esta noção, suposta ademais objetiva, não é admitida como primeira, toda a redução a princípios essenciais mais simples acarretaria uma evidente contradição. Essa explicação indireta pode não contentar plenamente o espírito, porque ela não faz ver o objeto, mas ela é logicamente rigorosa e fornece uma prova perfeita. É ela mesma que nós temos dado mais alto sob diversas formas ao estabelecer que toda a redução do conceito de ser à elementos que seriam de alguma maneira que nós o visualizemos, o idêntico e o diverso, que aponta haver contradição. Nós podemos desde logo resumir e completar o que dissemos já, pelas anotações seguintes.

**II** - Em presença do problema do um e do múltiplo pode-se supor duas atitudes possíveis segundo que, para tentar essa redução do diverso ao um, se faz apelo aos dois únicos conceitos de identidade e de diverso que serão fusionados num outro, ou a três conceitos, primeiros em sua ordem, do qual um é o idêntico, o outro o diverso, o terceiro o conceito análogo ou de similitude imperfeita,

intermediário se se quer, mas conceito que não é o resultado da fusão dos dois outros, a simples semelhança sendo formalmente um grau de diferença. Na primeira hipótese, o fato que se impõe e naturalmente a própria diversidade das coisas, mas que se crê poder levar no pensamento a realidade diversa à unidade, pela relação que ela teria a uma realidade una, idêntica. Nos platônicos essa seria a participação à idéia, noutros a participação ao ser sobre o qual se ensaiará assim fundar a analogia. Mas nós vamos ver a seguir o vício desse sistema. Se como tal é o caso, não se tem à sua disposição senão os dois conceitos indicados mais alto, a realidade diversa em seu ser absoluto será em seu ser absoluto o nada, o qual não pode ser nem o fundamento nem o termo de nenhuma relação. Por conseqüência, o absoluto diverso em sua redução à unidade serão inexistentes como conteúdo de pensamento, ou então esta realidade absoluta se resolverá na identidade pura e será a negação da diversidade; isso será o panteísmo propriamente dito, desde aquele de Parmênides até aquele de Hegel, Schelling, Fichte: o um é o múltiplo, o múltiplo é o um, o ser é o não-ser, etc. Também apegar-se aos mesmos conceitos, como poder-se-ia dizer que esta realidade absoluta dos seres é um compromisso real entre o diverso e o idêntico. Quando se entende esta proposição não se julga imediatamente absurda, porque o espírito humano concebe, sem o confessar, esta realidade absoluta das coisas como semelhança, mas se se decretou que o semelhante não é um conceito primeiro, que ele é um conceito composto, simples similitude das coisas torna-se inconcebível, pois não podemos traduzi-la e pensá-la senão como um composto quimérico, e monstruoso do ser, quer dizer, do um ou do idêntico e do diverso, para dissemelhança, negação da identidade, nada. Isso não pode ser, portanto, por participação real, quer dizer, por participação a conceitos bem feitos, que seriam o idêntico e o diverso, que é preciso fazer a síntese do um e do diverso, que é preciso explicar o real. Semelhante tentativa é necessariamente destinada a malograr e nós não queremos, senão, para exemplo, aquele de Platão. O problema do um e do diverso, do qual nos ocupamos aqui, é, com efeito, o próprio objeto de "Parmênides", diálogo de Platão, e se pode ver aí,

sem prejuízo de todos os outros argumentos que poderiam ser ajuntados, como abortam miseravelmente, todas as soluções propostas até, incluso, a de Sócrates, ou melhor, sem dúvida a do próprio Platão, que consistiria em afirmar a relação das coisas diversas, à idéia uma da qual ela seria a participação. É necessário, para operar esta redução à idéia **uma**, que se pode dizer as coisas diversas semelhantes às idéias, se pode dizer as coisas semelhantes as idéias, mas para estabelecer esta semelhança seria necessário compará-las à idéia, ao resolver a sua semelhança pelo intermediário de uma outra idéia que, ela mesma, deveria ser comparada ao seu objeto, e assim sucessivamente ao infinito.

Parmênides declara, em conseqüência, que a idéia não pode assemelhar à alguma coisa e por ele, não é possível que alguma coisa seja semelhante a idéia nem que a idéia seja semelhante a alguma coisa.

Numa nota que faz em rodapé, comentando essa passagem do Parmênides, ele diz: Sem dúvida Platão diz no mesmo lugar que a semelhança entre os modelos da natureza, se resolveria talvez no pensamento, em função da alma, e levando avante essa idéia, poderíamos então obter uma solução aceitável, mas o autor não presta nenhuma atenção a essa iluminação, e não cabe a nós refazer o sistema de Platão, quer dizer que Platão, nessa mesma passagem, encontrava uma solução para o seu problema; era uma iluminação que vinha.

Mas Platão não prestou atenção à própria idéia que surgiu e não tirou então as melhores conseqüências que poderia tirar, e que a ele, Descoqs, não cabe de maneira nenhuma refazer o sistema de Platão.

Quando ele diz que os modelos da natureza se resolveriam talvez no pensamento em função da alma; se ele então tivesse levado avante esse conceito, essa iluminação que ele teve, ele teria facilmente resolvido o problema, dentro da sua concepção.

Então Descoqs prossegue do seguinte modo: mas nós não temos a intenção de percorrer os diferentes sistemas filosóficos, que, sob uma forma ou sob outra, tentaram resolver a antinomia do um e do diverso, precisaria refazer

toda a história da filosofia. Nós não podemos contudo omitir de mencionar a posição da escola "cajetanista" moderna: o ser, a categoria de ser, nos dá a chave do enigma. Só ela nos permite tornar inteligível totalmente, em razão da sua natureza analógica. E como? O ser, todo o ser, é, em um sentido, uma síntese de contrários, da unidade que é ser, **esse**, é a tese, e do diverso que é **tal**, isto é, essência, é a antítese. O **esse** e a **essência**, nesse sistema, não são idênticos, o primeiro sendo diversificado, e o outro sendo por si mesmo diverso. Mas toda essas sínteses tem um elemento comum onde elas convém, e que é a relação que elas trazem todas nelas mesmas, entre a tese e a antítese, a saber, a relação entre a essência e o **esse**. Não é conhecida a analogia de proporcionalidade do Pe. Garrigou Lagrange o que faz a analogia do ser é a relação ao **esse** que se encontra em todo o ser. Quando eu afirmo esta relação eu afirmo alguma coisa de comum, quando eu afirmo a síntese, nada é comum, tudo isso sendo ademais sem valor se não se admite a direção real de essência e de existência. Esta oposição de unidade e de diversidade é, na nossa humilde opinião absolutamente fictícia.

Nós nos encontramos sempre em presença de dois conceitos absolutos da identidade e do diverso. Se esse puro diverso não é senão a negação do um não se deve tentar compor seres com as contraditórias formais. Se esse diverso não é o puro diverso mas simplesmente o diferente, ele é por si mesmo formalmente semelhante e portanto, a um certo grau, ele contém em si mesmo a unidade que se queria lhe opor. Ora, todo diverso que não é um puro não ser, incapaz por conseguinte, de compor com o que quer que seja, deve ser um diverso desse gênero, quer dizer, ter em si mesmo e por si mesmo um grau de unidade e, portanto, o ser semelhante. Mas então toda essa bela construção derruirá; obstinar-se a querer encerrar a realidade em dois conceitos, o idêntico e o diverso, pura negação do idêntico, e não aceitar, para sair do impasse, um terceiro conceito irreduzível aos dois outros e primeiro em sua ordem, é arriscar construir uma metafísica singularmente frágil, sob uma aparência de rigor puramente verbal. Mas não nos antecipemos; nós nos ocuparemos posteriormente desse assunto.

**III** - O terreno, tendo sido assim desbravado, nós procedemos como segue.

O dado primeiro é o conceito análogo de ser, conceito um, exprimindo em sua totalidade real coisas diversas; esse conceito, não se explicando por um golpe mental é, portanto, que representa, em sua unidade, o próprio diverso. Quanto a essa unidade estrita do conceito, para explicá-lo, apelamos a uma certa unidade que existe entre os objetos simplesmente diversos e que é a sua similitude. Mas esta unidade dos próprios objetos não poderia ser estrita. Também a analogia conceitual e similitude real não podem ser a mesma coisa pois que elas têm predicados imediatamente opostos: unidade para o conceito, pluralidade e diversidade para os objetos. Eis porque, dessa diversidade de objetos, aos quais responde um conceito representativo único, nós concluimos que esse conceito não representa cada um deles senão por analogia.

Seria contraditório que, permanecendo estritamente um, de uma unidade de semelhança perfeita, enquanto que os objetos que representa são estritamente diversos, esse conceito possa representar por identidade cada um delas.

É bastante verdadeiro que se nós não temos em presença senão um único objeto de conhecimento e um conceito representando por analogia nos seria impossível provar ou saber se esse conceito representa esse objeto por identidade ou por analogia e, por conseguinte, de prestar contas da analogia do conceito. Mas tal não é o nosso caso, de onde se segue que a analogia conceitual se explica legitimamente e eficazmente pela similitude real dos objetos.

### **3º) Origem e fonte ontológica da similitude real**

Uma vez estabelecida a certeza de nosso conhecimento analógico e seu conteúdo objetivo, resta dar uma explicação da analogia, não mais na ordem da causalidade, como fizemos antes, mas naquela das razões inteligíveis puras.

Nós não podemos senão esboçar aqui este assunto complexo, em uma palavra, nossa solução não poderia formular-se assim. A analogia, mesmo que

primeira como conceito, explica-se pela natureza das coisas, quer dizer, a semelhança das coisas, mas esta se explicará a si mesma pelos princípios que prestam conta ontologicamente dos seres finitos e contingentes, o que resume a teoria da participação do ser infinito pelo ser finito. Quanto a explicação dessa teoria, não é ainda tempo de tratar em meu conjunto; nós lembraremos somente alguns dos princípios que elevam a solução, tendendo a abordar de maneira direta em outro volume, no qual ele vai desenvolver, como ele diz, a teoria do ato e da potência.

Mas ele deixa aqui esboçado um dos seus aspectos principais, que são os seguintes: a participação do ser por um ser determinado pode conceber-se a priori de duas maneiras:

a) a limitação e diferenciação do ser participado virá de um elemento real que determinará nele a perfeição do ser, e a um grau qualquer será ele do mesmo grau, mas por pouco que nós lhe demos realidade, a questão da participação ou do próprio limite desse elemento limitante se colocará de novo, qualquer grau de realidade que se supunha, por ínfimo que seja, esse princípio limitante será com efeito ele mesmo uma participação do ser um, simples e primeiro infinito. Vãmente dir-se-á que essa realidade limitante, sendo puro princípio de limitação e de determinação do ser, cuja função se reduziria "a pôr o nada no ser", não poderia ser questão de atribuir-lhe uma entidade positiva que deveria ser ela mesma limitada. Com efeito, ou essa função é de pura razão o resolve-se uma maneira de conceber e exprimir um fato de limite, então, em vez de explicação real de um problema real nós teríamos nada mais que uma solução verbal e puramente lógica que não explicaria absolutamente nada, ou então nós consideramos o princípio que preenche essa função como real, mas como admitir nesse caso uma realidade que, por seu próprio conceito, seria como tal a negação do ser **esse**, num princípio de pura dissemelhança, de pura negação, não tendo como tal, em nenhum sentido, em nenhum grau, nada de comum com o ser no sentido próprio da palavra, e que, contudo, poder-se-ia conceber como real. Nada,

com efeito, não é real que não diga uma relação à existência (esse) e nada não diz uma relação a existência que não participe a natureza do ser existente, fonte de todo o ser. A essência, que prescinde da existência, mas diz uma relação, uma aptidão à existência, participa portanto do ser divino, fonte de todo ser, e o problema se coloca necessariamente em prestar contas dessa participação, desse limite da essência.

b) Uma segunda maneira de explicar a participação formal será admitir ou colocar termos que seriam em conjunto semelhantes, de sorte que a razão formal da limitação e da diferenciação dos seres, seria sua diversidade primeira, eles mesmos sendo **primo diversa** e entre eles e por relação ao ser primeiro.

Como, nessa hipótese, seriam de fato constituído **primo diversa**, e o que nós veremos mais tarde ao estudar os possíveis e a distinção da essência e da existência. Então termina ele esse capítulo com essas palavras, que seja suficiente aqui enunciar a conclusão que nos interessa: essa segunda maneira de conceber a participação, como consequência da exclusão da primeira, parece-nos a única admissível a priori. Ora, essa não equivale senão a uma prova de fato, desde que a participação é dada. Assim se explica a similitude das coisas e, por ela, a analogia do conceito.

Terminamos aqui a aula 111<sup>o</sup> de Matese, 2<sup>a</sup> parte.

### **Aula 112<sup>a</sup> de Matese (2<sup>a</sup> parte, parte analítica)**

Prosseguimos hoje, conforme prometemos, os estudos em torno da analogia para que possamos oferecer a nossa solução a esse problema.

O mais importante quanto à analogia é nós nos lembrarmos de algumas noções que são prévias, que são portanto necessárias para a melhor compreensão da matéria e cujo reexame se impõe para que sirva para melhor compreensão. Nós temos que distinguir a analogia da proporção, porque há uma analogia de proporção que é aquela em que há uma relação, uma conveniência entre as partes, como por exemplo nós temos uma relação de uma quantidade a outra, em que uma, por exemplo, tenha excesso sobre a outra, como 2 para 3.

Há proporcionalidade, como se vê na matemática, que é aquela de similitude das proporções, como por exemplo a de 2 está para 3 assim como 4 está para 6. Outro aspecto importante que temos que recordar é a analogia intrínseca e a analogia extrínseca, porque a intrínseca é aquela em que a razão do nome se vai verificar segundo o próprio conceito formal do nome, faz parte da própria formalidade, da eideticidade da coisa. E a extrínseca que é a analogia imprópria é aquela que não se verifica objetivamente na realidade, mas apenas toma um aspecto extrínseco da coisa, por exemplo, há uma analogia extrínseca entre o crepúsculo e o herói agônico então desta analogia extrínseca vão sair as chamadas figuras de retórica, como a metáfora, mais importante é a analogia intrínseca porque é a analogia mais própria, chamada analogia própria. A analogia de atribuição, que nós já estudamos, ela consiste em verificar a analogia entre o analogado com o analogante, em que se atribui ao analogado alguma perfeição do analogante, intrínseco, de atribuição intrínseca, e se alguma perfeição que pertence ao analogante, se for intrínseca então seria pertencente também a sua intrinsecidade ou seja, a sua essência e se for extrínseca seria apenas então os seus acidentes, na sua parte exterior. Daí a analogia de atribuição intrínseca e extrínseca se distinguem e que a analogia é importante para o estudo desse problema que nós vamos continuar examinando.

Agora, a analogia de proporcionalidade é aquela que apenas se refere à proporcionalidade e é, portanto, extrínseca. Então a analogia de atribuição extrínseca pode ser a analogia de proporcionalidade.

Esses conceitos são os fundamentais para que nós possamos avançar na matéria. Agora, temos aqui a posição, por exemplo, em torno da analogia que é importante. Para alguns discípulos de Santo Tomás o ente é predicado analogicamente de Deus, em face da criatura, apenas por uma proporcionalidade, por uma analogia de proporcionalidade, enquanto que para outros se dá uma atribuição, uma analogia de atribuição intrínseca, como aceitam outros.

Então nós vamos agora verificar as teses, que conforme são

apresentadas e as disputas que se dão em torno desta matéria.

Por exemplo, para Descoqs, o ente, quando nós o tratamos contractamente, quando nós o empregamos contractamente de Deus e da criatura, há uma analogia de atribuição intrínseca, nós o fazemos numa analogia de atribuição intrínseca, quer dizer, **a entitas** pertence à intrinsecidade de Deus, como pertence também a **intrinsecidade**, da criatura. Vamos sintetizar a prova de Descoqs;

Partindo-se do conceito de atribuição intrínseca, que naturalmente exige que vários analogados recebam esta atribuição propriamente o intrinsecamente, mas, o primeiro análogo, que é o analogante, que é o subordinante, ele recebe esta atribuição **per prius et absolutas**, recebe primariamente e absolutamente, enquanto que os analogados vão receber **per posterius** e dependentemente. Assim, por exemplo, um ente é atribuído principalmente, em sua máxima perfeição, intrinsecamente ao Ser Supremo e o é posteriormente, dependentemente, embora de atribuição intrínseca, aos seres finitos, aos seres criaturais. Ora, é assim que nós atribuímos tanto a Deus como as criaturas. Então verifica-se que a atribuição, por exemplo, de ente tanto a Deus como as criaturas, quer na parte substancial, quer na parte accidental, é um análogo de analogia de atribuição intrínseca. Ele aqui reproduz uma passagem de Suarez, que nós vamos traduzir, diz ele como um corolário desta tese: "**Deus et criatura non dicunt analogia attributionis ad unum, tertio**". Deus e a criatura não dizem analogia de atribuição para um terceiro "**Quia nihil potest excogitare prius Deo et creaturae**" - Porque nada se pode excogitar como antecedente, como **prius**, com prioridade a Deus e a criatura. "**Ut per ordinem ad illum quam Deus quam criatura entia nominato**". E pela mesma ordem, a isto, tanto a Deus como a criatura, nós chamamos de **ens**. "**Est ergo attributio utrum ad alio**". É pois atribuição de um ao outro ad cr. "**De qua rursus et certo anque attributione non posse esse Dei criatura sed e converso creaturae ad Deo, quia non pendet Deus a criatura, sed creatura a Deus. Noc que ens dicitur principalium de criatura quam de Deo, sed e converso**". Quer

dizer, o que por outro lado é certo, essa atribuição não pode ser de Deus para a criatura mas, ao contrário, da criatura para Deus, porque não pende Deus da criatura, mas ao contrário a criatura é que pende de Deus. Portanto não se diz ente principalmente da criatura, mas de Deus.

A tese portanto que ele vai aceitar é a tese suareziana: a analogia que existe entre o ente de Deus e o ente humano é uma analogia intrínseca mas, de certo modo, ela é proporcionada, que é a parte que ele acrescenta da sua demonstração, ela é proporcionada, e também de proporcionalidade. Essa analogia de proporcionalidade intrínseca é atribuída intrinsecamente a muitos, segundo a semelhança proporcional que tem entre si. Ora, ente, verifica-se que assim é atribuído a Deus em face das criaturas e as criaturas naturalmente em face de Deus tanto na substância como no acidente criatura<sup>1</sup>. Desse modo há uma certa semelhança, essa semelhança é verdadeiramente intrínseca porque é sempre uma atribuição intrínseca, mas intrínseca e de proporcionalidade.

A posição assim de Descoqs procura reunir o pensamento de Suarez com o pensamento de Santo Tomás. Ele vai defender, deste modo, uma posição que busca conciliar os dois pensamentos e ela está bem fundada, muito embora existam naturalmente várias objeções, que alguns, por exemplo, procuram fazer. Ele cita aqui algumas objeções como, por exemplo, as que são apresentadas por Eduardo Lerois, em que ele procura responder. Contra a analogia de proporcionalidade, Lerois vai usar o seguinte argumento: uma proposição não é esclarecedora e definidora a não ser que os três dos seus quatro termos sejam conhecidos independentemente dela. Ora, aqui há duas incógnitas: Deus e seu atributo, por exemplo, nesta proposição: "Deus está para sua inteligência assim como o homem está para a sua" os dois primeiros termos nos permanecem ocultos. Descoqs responde: Se se suporem que a proporcionalidade constitui a analogia e não a supõe a objeção nos parece, com efeito, insolúvel.

Mas se supõe o contrário, que a analogia real e intrínseca do ser comum e enquanto é aplicado a Deus e a criatura é anterior a proporcionalidade, a

dificuldade não surge. A proporcionalidade reveste um sentido e ela não é agnóstica, mas essa proporcionalidade é sempre totalmente extrínseca, como mostraremos no artigo seguinte, pode-se muito bem concordar que por ela, em seu título próprio, ela é bastante esclarecedora e definidora. Aqui se poderia dizer o seguinte: nós não sabemos, por exemplo, em que consiste a inteligência de Deus, nem sabemos em que consiste totalmente Deus, não temos senão uma visão do seguinte: que Deus é o Ser Supremo, o ser primeiro, fonte e origem de todas as coisas, que é um ser onipotente, onisapiente. A sua inteligência tem que ser proporcionada a ele, como é um ser absolutamente simples, a sua inteligência, que é necessariamente a sua própria natureza, tem que ser também absolutamente simples e absolutamente perfeita. Agora, o homem que é um ser limitado, e a sua inteligência também é limitada, quer dizer, há uma proporção no seguinte: que a inteligência de Deus é proporcionada a Deus, assim como a inteligência do homem é proporcionada ao homem, quer dizer, mesmo que nós não conheçamos no que consiste essa inteligência, conhecemos, pelo menos, que há uma proporção, como no homem há uma proporção mesmo que não pudéssemos, por exemplo, estabelecer com plenitude em que consistiria a inteligência humana. Desta maneira responde-se também ao argumento de Lerois.

Outro argumento de Lerois é o seguinte: essas duas incógnitas não fazem senão uma objetivamente pois Deus é tudo o que existe, como consequência nele tudo se confunde com ele mesmo. Então ele responde: nós não concebemos isto absolutamente.

Também não é a proporcionalidade que nos fará conhecer a atingir esse atributo e de qualquer forma ou modo positivo que seja. Ela é a ele, pelo menos, perfeitamente inadequado. Esse argumento já está respondido naquele argumento que nós fizemos, quer dizer, o nosso argumento é muito mais claro e não há necessidade de conhecermos em que consiste a inteligência de Deus, como ela se dá, não temos uma visão direta dela, plena dela, mas basta-nos saber que sendo um ser absolutamente simples, a sua inteligência tem que ser a sua própria natureza,

ela deve ser consequentemente infinita, ela deve abranger a infinitude de toda a cognoscibilidade, de todo o conhecimento, de toda a capacidade de intelegir.

De forma que os outros argumentos que nos dá aqui são mais ou menos a mesma situação, e não tem valor. Agora vamos ver contra a analogia de atribuição. Na analogia de atribuição, o menor analogado não pode ser concebido a não ser em relação ao maior. Ora, podemos conceber criaturas sem relação a Deus. Aqui a palavra **respectum** (em latim) refere-se mais, respeito a Deus no sentido de semelhança. Então ele responde: Está certo, ele concede a maior, mas ele distingue a menor, precisamente pelo que as criaturas são, nego, que entes são, concede. Não sabemos, por exemplo, o que é a criatura, sabemos que a atribuição que possamos lhe dar, terá que ser proporcionada de qualquer forma à ela, criatura. O fato de se dar que há uma analogia de atribuição do ser, tanto a Deus como a criatura, não quer dizer que saibamos como se dá esta proporção, mas sabemos que ela deverá ser adequada, deverá ser correspondente a natureza de cada um. Todos esses argumentos são fracos, em contrário a tese, porque a tese revela bastante procedência. Em todo o caso, vamos passar a ler, a traduzir, o que Descoqs escreveu sobre a analogia de proporcionalidade, e depois iremos estudar as outras matérias, sobre a atribuição, para encerrarmos esta parte.

§ 1º - Proporcionalidade intrínseca ou extrínseca - 1º - De uma maneira geral, a analogia de proporcionalidade deverá ser dita intrínseca ou extrínseca, segundo a natureza intrínseca ou extrínseca não da relação proporcional, mas da própria analogia. Essa analogia pode, com efeito, ser ao mesmo tempo intrínseca sob a relação da analogia, quando os análogos realizam intrinsecamente propriedades que são objetivamente semelhantes entre elas, e extrínseca ou nula, sob a relação da proporcionalidade, quando os atributos realizados pelos análogos não fundam uma relação real entre esses mesmos análogos e os termos com os quais eles estão respectivamente em relação. De onde se é levado a dividir a analogia de proporcionalidade da seguinte maneira: a analogia, sendo suposta intrínseca, de uma parte, de outra não poderá ter (alfa) - ou proporcionalidade

intrínseca - tal será o caso do piloto comparado ao chefe de Estado, ou então de proporcionalidade extrínseca - assim será dos atributos de Deus e dos atributos análogos das criaturas, visualizados uns e outros em relação aos seus efeitos. A relação dos atributos de Deus aos seus efeitos, como a bondade em relação aos seus efeitos não pode ser real em Deus (gama), ou então proporcionalidade fictícia, como acontece quando se põe Deus e a criatura em relação com o seu **esse**. Essa relação é, com efeito, fictícia e sem nenhuma espécie de fundamento do lado de Deus.

b - se a analogia é extrínseca, a proporcionalidade correspondente será extrínseca ou fictícia, conforme a analogia for fundada ou puramente fictícia. Teremos, então, as diferentes espécies de metáfora: o pé da montanha, similitude não de natureza mas de um certo grau de função, o sorrir dos prados, etc. 2º a proporcionalidade de Deus e da criatura, sendo de muito a mais interessante, convém que nós nos detenhamos nela um pouco.

Como acabamos de dizer que nessa analogia, o título de proporcionalidade, é absolutamente fictícia. Ela em lugar, com efeito, entre relações em que um não tem enquanto "rapport" não tem nenhum fundamento, quer dizer, não é totalmente um "rapport" pois também, entre Deus e o seu ser não há a mais leve distinção, e Deus é formalmente seu ser. Nessas condições, como poderia ser questão de uma proporcionalidade verdadeira, sem dúvida alguma, a relação da criatura ao seu **esse** ou a qualquer um dos seus atributos, é uma relação fundada e objetiva, mas sem nenhuma dúvida também a relação de Deus ao seu ser é puramente verbal. Longe de opor dois termos ela deve ser reduzida a identidade pura, absoluta, formal. Nós não a formulamos senão para negá-la e seu único fundamento é a impotência de nossa razão discursiva para expressar o que quer que seja, e portanto, por mais forte razão, o ser divino, em outras palavras, tem conceitos quidditativos, abstratos, impermeáveis ao **esse**, de onde essa conseqüência obrigatória: na proporção clássica, Deus está para o seu ser, assim como a criatura está para o seu ser. A primeira relação sendo nula, a proporção

será puramente lógica, sem nenhum fundamento, puramente fictícia, porque realmente Deus não está assim numa relação para o seu ser como se fossem dois termos, o ser de Deus é Deus, é por isso que ele então mostra que não havendo o primeiro termo da proporção, os dois primeiros termos da proporção, na verdade reduzem-se a um. Agora a criatura, para o seu ser, também no fundo reduz-se a um, pois que a criatura, de qualquer maneira, e o seu ser, mas ela não é simplesmente o seu ser porque a criatura, na verdade, é sempre deficiente e essa deficiência, essa privação, isso que falta na criatura, que Aristóteles não teve a maior atenção para esse aspecto, e que é tão importante, permite compreender-se uma série de outros problemas que surgem na filosofia. Realmente o estudo da privação foi descuidado pelos escolásticos, ele foi mais tratado por filósofos da Igreja não escolásticos, como por exemplo, o caso de **Nicolau de Cusa**, que deu tremenda importância a privação, porque na realidade todo ser finito caracteriza-se por estar privado de alguma perfeição, e essa ausência de alguma perfeição é o que de certo modo também o caracteriza, porque ele é ele dentro dos seus limites e excluindo o ser ulterior que não pertence a sua natureza, que lhe marca de certo modo o seu limite. É por isso um ser limitado.

Ele prossegue então a página 270: Ademais se concederá que, se se trata de diversos atributos divinos, por oposição ao **esse** divino, a proporção poderia ser dita não fictícia, mas extrínseca. Por exemplo, se se põe em equação: Deus está para a sua sabedoria, como o homem está para a sua, é fundada sobre a semelhança dos efeitos que Deus atinge por sua sabedoria e o homem pela sua.

3º - Contudo a analogia de proporcionalidade pode ser chamada intrínseca se não se consideram mais as proposições, mas apenas o único fato que o termo Deus e o termo ser criado possuem ambos a perfeição representada pelo conceito análogo, **ens a se, ens ab alium**. A analogia de proporcionalidade, quando se trata de Deus e da criatura será pois intrínseca, enquanto analogia, mas simplesmente **secundum dici** e até puramente fictícia ou nula, enquanto proporcionalidade, e, por conseguinte, ela não terá valor senão como analogia de

simples similitude do **ens** comum, aplicado ao **ens a se** e ao **ens ab alio**, e terá já então sido estabelecido e provada. Mas isso, diz ele, exige uma explicação; ele vai então mostrar no parágrafo seguinte essas proporcionalidade. Ele tem uma anotação, no rodapé, em que diz assim, referindo-se a matéria tratada, por exemplo, quando fala que, sem nenhuma dúvida, a relação da criatura ao seu **esse** ou a qualquer um dos seus atributos é uma relação fundada e objetiva, diz o seguinte: a natureza desse fundamento é, na espécie, questão absolutamente secundária. Se se admite entre a essência e o **esse** da criatura uma distinção real, ou uma distinção de razão fundada, não importa absolutamente aqui. A relação da criatura com o seu ser, em qualquer hipótese, é fundada, objetiva, impondo-se necessariamente ao espírito.

Ao contrário, a de Deus, em relação ao seu ser não tem nenhum fundamento e deve ser corrigida logo que é formulada, porque realmente, como ele diz, Deus está para o seu ser, é uma relação que nós não podemos fazê-la senão puramente mental, porque na realidade não se dá aqui dois termos que sejam distintos para poder formar dois termos numa proporção.

Ele prossegue, então, no § 2, será a analogia de proporcionalidade a primeira? Ele vai fazer a exposição geral da questão primeiro, dizendo o seguinte: os discípulos de Cajetan costumam ao menos hoje em dia, apresentar a analogia de proporcionalidade como a analogia fundamental do ser. Nós cremos completamente o contrário, que se a analogia de proporcionalidade não se apoia ela mesma na analogia de simples similitude, própria ao **ens** comum, como a um fundamento pressuposto de onde depende todo o valor metafísico do esquema proporcional, permanecerá puramente verbal ou fictícia, enquanto analogia, e portanto, nos parece, será impotente para nos fazer conhecer o que quer que seja de Deus e evitar o agnosticismo radical na Teodicéia.

Esta conclusão decorre imediatamente da noção de analogia em honra na escola de Cajetan, e de considerações precedentes. A realidade da noção analógica, segundo essa escola, é, nos diferentes seres aos quais se aplica

"simplesmente diversa", e ela não é "uma" senão proporcionadamente: **"simplicitas diversa eadem proportionaliter"**.

Em outros termos, essa noção é dita uma, mas sua unidade consiste simplesmente na possibilidade que se lhe reconhece de se expressar por relações diferentes, que se aproximará em seguida e que se comparará entre elas.

Assim, Deus está para o seu ser, para a sua inteligência, como a criatura está para a sua inteligência; mas se o ser e a inteligência de Deus são simplesmente diferentes do ser e da inteligência da criatura, que é que me autorizará a construir essa equação e aproximá-la um do outro? Seguramente, para que essa equação seja legítima, será necessário supor que, ademais, nós possuímos já a similitude do ser de Deus e daquele da criatura, que somos, ademais autorizados a aproximar. Como, com efeito, ser-se-ia autorizado a falar da similitude de relações, se os termos dessa relação, dessa proporção, não eram já semelhantes, e se não se estavam em medida de assinar a essa similitude de relação um fundamento? Ora, esse fundamento seria uma outra similitude de relações? Seria recuar a questão ao infinito e portanto, nada explicar, absolutamente. Seria uma relação de sujeitos em causa, um termo estritamente um, **rationi sui**, a saber, no caso de Deus e da criatura, a relação ao **esse**, considerado como um **rationi sui**, mas então nós cairíamos na univocidade, e é logicamente o panteísmo. Diz ele aqui, numa nota, que alguns, a fim de evitar o panteísmo, em lugar de tomar o **esse** como um termo comum da proporcionalidade, tomam o não **esse** e dizem: **quem ad modum Deus ab non esse da creatura ab non esse**, evita assim o escolho, que implicaria num outro, que é o do agnosticismo puro, ou, pelo menos, duma univocidade puramente lógica e verbal que o menor erro é, evidentemente, não explicar nada. Está certo porque a relação **ad non nihilum** ou a **non esse** como nós mostramos, é o que caracteriza propriamente os seres entre si, mas não é só isto: faz parte também. Se fossemos, querermos dizer que o **ente** seria apenas caracterizado pela sua oposição ao não-ente, ao não nihilum, a negação do nada, estaríamos dizendo a mesma coisa, sem dizer coisa alguma. Mas como complementação de outra visão ela

realmente tem uma função explicativa. E ele prossegue: na página 271: essas hipóteses, sendo excluídas, não nos resta mais, para fundar a proporção, senão uma relação ao mesmo termo análogo, para ela mesma.

A questão retorna a explicar a unidade desse termo análogo e a mostrar como essa similitude de relações não é senão a aplicação de uma analogia anterior a ela, e fundamento de toda a construção. De onde se segue, necessariamente, que a proporcionalidade não é primeira, fundamental, que ao contrário, ela é derivada e supõe uma analogia de similitude anterior. Por outra parte, vimos que a colocação em relação dos termos Deus, criatura, ser, não nos dá como tal senão uma proporcionalidade fictícia, ou, ao menos, extrínseca. Ela não pode fundar, como consequência nenhuma analogia. Se nós queremos que essa proporcionalidade tenha um sentido, é forçoso nos será supor provada anteriormente a sua colocação em equação a analogia dos quatro termos considerados, mas não a da proporcionalidade, porque esta última depende daquela. Do ponto de vista que ocupamos, é necessário dizer que a proporcionalidade não tem maior interesse metafísico, e o que nos importa é a analogia de semelhança. O estudo crítico de algumas formas típicas que tomou essa analogia entre os discípulos de Cajetanus, vai nos permitir fazer a contra prova dessa dupla afirmação, estabelecer que, se a analogia de proporcionalidade Deus e a criatura, nós não nos ocuparemos senão dela não supõe a analogia de simples similitude, então ela é absolutamente impossível de evitar o panteísmo ou o agnosticismo. Ele quer demonstrar, desse modo, que a tese da proporcionalidade dos tomistas, não tem o suficiente fundamento e não nos dá meios de melhor conhecimento. Então passa a analisar, na segunda parte, a analogia de proporcionalidade segundo o Pe. Garrigou Lagrange, e ele vai mostrar os defeitos do pensamento deste e vai comentar a de Sertillange, até outras apresentadas por Valensin que também combate, que busca também resolver as dificuldades de Sertillange e de Lagrange, que são matérias que só pode nos interessar para a parte erudita do nosso assunto, e que nós naturalmente temos que passar por alto porque não seria possível tratar de todas

essas matérias porque alongaríamos inutilmente, para as nossas finalidade, o tema.

Nós poderíamos fazer isso tudo mas sem nenhuma vantagem. Finalmente chegamos a um ponto importante, que é aonde ele vai justificar a sua posição em face da dessa analogia de proporcionalidade. Ele faz aqui mais uma crítica aos representantes modernos da escola chamada tomista, que procuram por todos os meios resolver a questão.

Aqui, há alguns aspectos que são importantes da obra dele, à página 294, no § 40, nº 1, ele diz o seguinte: entre os representantes modernos da escola chamada tomista, as duas teorias da analogia de proporcionalidade e da distinção entre essência e existência, são consideradas como fundamentais e metafísicas e, ademais, indissoluvelmente unidas.

Uma comanda a outra e, do mesmo modo que a distinção real nos permite evitar o panteísmo, assim a analogia de proporcionalidade é a única que nos pode fazer escapar ao agnosticismo. Deus não se confunde com a criatura porque nele a essência é formalmente a existência, enquanto que na criatura a essência e a existência compõem-se realmente. Por outro lado, nós podemos afirmar e conhecer alguma coisa da natureza de Deus em razão da aproximação que é possível estabelecer entre as relações recíprocas do ser finito e do ser infinito ao seu *esse*. A oposição irreduzível dessas relações nos impedirá sempre de confundir o Criador e a criatura e contudo esse nos oferece, no meio das suas diferenças, uma certa similitude que nos permite nos aproximar e nos conhecer um ao outro. Como nós vimos, ao estudar o tema da essência e da existência, sabemos que a posição afirma na criatura a distinção real entre a essência e a existência, mas afirma a identificação no ser supremo, em Deus, enquanto que a posição suarezista, como a escotista, parte para afirmar que tanto a essência como a existência se identificam também na criatura, naturalmente, proporcionadamente, a criatura, a sua essência é proporcionada ao que a criatura é, quer dizer, a essência desta criatura existencializa-se nela, ela está totalmente existente nela. Mostramos os fundamentos das duas teses, agora, somente mostramos que os tomistas vão se

fundar numa concepção de essência distinta entre eles é simplesmente um produto da maneira distinta que tem de considerar essência e existência.

Prosseguindo no estudo da analogia de proporcionalidade, no nº 2, ele diz: tal é a posição da escola chamada tomista, mas como, em que medida, essas duas teses são, assim que se queira fazer crer, essencialmente conexas? Como afirmar, com aquela aparência de verdade, que a distinção real de essência e de existência na criatura, funda a analogia de proporcionalidade? Então ele passa a apresentar todas aquelas razões, que já estudamos, quando analisamos a distinção entre a essência e a existência, e portanto não há necessidade de repetirmos aqui a matéria. Mas vamos ver mais adiante, se temos alguma passagem que ainda possa nos interessar, ele faz aqui, na pág. 299, uma crítica a filosofia moderna, nossa matéria. Começa por analisar Leibniz, que nos apresenta a analogia como uma aplicação imediata do princípio de uniformidade e ele crê que a natureza observa, no fundo das coisas, o que o leva a reconhecer nas substâncias afastadas da nossa visão e de observação, qualquer coisa de proporcional ao que se nota naquelas que estão ao nosso alcance. Ele vai depois analisar Kant, também na questão da analogia e como Kant é hoje, naturalmente, muito manejado pelos modernos, no seus intuitos de perturbar o pensamento, vamos fazer uma tradução aqui desse capítulo onde ele trata de Kant. Diz ele: "Kant merece que nos detenhamos a estudá-lo, em razão da considerável influência que suas idéias exerceram sobre a filosofia religiosa do século XIX. Para fazer conhecer o seu pensamento basta citar dele dois textos característicos: o primeiro será emprestado da "Crítica da Razão Pura" que é o seguinte: "em filosofia, essas analogias da experiência significam alguma coisa de bastante diferente do que elas representam na matemática. Nesta são fórmulas que exprimem a igualdade de duas relações de grandezas, são sempre constitutivas de forma que, quando três membros de uma proporção são dados, o quarto o é também pela mesma razão, quer dizer, pode ser construído. Na Filosofia, ao contrário, a analogia não é a igualdade de duas relações quantitativas, mas de duas relações qualitativas, nas quais, três membros, sendo dados, não

posso conhecer e dar a priori que a relação é um quarto, mas não esse quarto membro a si mesmo, quer dizer, não posso dizer, não posso dar esse a priori, senão a relação ao quarto, mas esse quarto membro eu não posso expressar. Tenho, contudo, uma regra para procurá-lo na experiência, e um sinal para descobri-lo. Uma analogia da experiência não será portanto senão uma regra segundo a qual a unidade da experiência (não a percepção, a própria percepção enquanto intuição empírica em geral) deve resultar das percepções e ela se aplicará aos objetos (aos fenômenos) não, como princípio constitutivo, mas simplesmente como um princípio regulador. No outro trecho nos "Prolegomenos à toda Metafísica Futura", § 57 e 58, em que Kant expressa-se assim: "Se eu digo que somos forçados a considerar o mundo como se fosse a obra de um entendimento e de uma vontade suprema, eu digo na verdade isto: da mesma forma que um relógio, um barco, um regimento, se relacionam ao relojoeiro, ao engenheiro, ao coronel, do mesmo modo o mundo sensível (ou tudo o que serve de fundamento a esse conjunto de fenômenos) se relaciona ao desconhecido, que minha inteligência não alcança, no que é em si mesmo mais ou menos o que é para mim, quer dizer, sua relação ao mundo, do qual eu sou uma parte. Um semelhante conhecimento é um conhecimento por analogia e expressão que não tem o sentido que se lhe dá geralmente, de uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma perfeita semelhança entre duas relações que ligam coisas totalmente diferentes. E em nota ele acrescenta esse esclarecimento indispensável assim, há uma analogia entre a relação jurídica das ações humanas e a relação mecânica das forças motrizes: eu não posso nada fazer contra outrem sem lhe dar o direito de fazer a mim, também nas mesmas condições. Da mesma forma um corpo não pode exercer sobre o outro corpo sua força motriz sem determinar para isso só, esse outro corpo a reagir na mesma medida. O direito e a força motriz são coisas inteiramente diferentes, mas existe contudo uma semelhança completa em suas relações. Graças a uma tal analogia eu posso conceber claramente as relações de coisas que me são absolutamente desconhecidas. Por exemplo, o cuidado da felicidade das crianças

(igual a **a**) é o amor dos parentes (igual a **b**) o que é a salvação do gênero humano (igual a **c**). Há incógnita em Deus (igual a **x**) que nós chamamos amor. Eu não pretendo que esse amor tenha a menor semelhança com uma inclinação humana, mas não podemos comparar a relação que o sustenta com o mundo, na relação que se coisas do mundo sustentam entre elas. A concepção da relação não é aqui senão uma simples categoria, quero dizer, o conceito de causa que não tem nada a fazer com a sensibilidade". O texto continua: "Essa analogia permite ao conceito de Ser Supremo de permanecer suficientemente determinado para nós, embora nós tenhamos cortado, separado, tudo o que poderia ser determinação absoluta e em si, pois nós o determinamos em relação ao mundo e conseqüentemente em relação a nós, e não há mister mais nada".

Então comenta agora Descoqs a impossibilidade, ou melhor, o nada de uma tal concepção é manifesta: por uma parte essa identidade estrita de relações, para ser qualitativa e não quantitativa, não é, contudo, analógica.

Ela verifica a letra tudo o que é requerido para o unívoco porque ela é transportada dos termos às relações e isso não traz nenhuma contribuição ao assunto mas recua simplesmente a questão. Por outra parte, essa identidade não tem e não pode ter um sentido inteligível senão quando os termos da relação são conhecidos ou, ao menos, cognoscíveis. Ora, segundo Kant, o ser supremo, na proporção visualizada, deve nos permanecer totalmente desconhecido. A inteligência não pode nada atingir do que ele é em si mesmo. Ela não fala dele senão em função da categoria de causa, que nos constrange a colocá-lo como necessário, mas essa categoria não nos revela nada do em-si divino. É o agnosticismo radical.

Depois de criticar Kant, que está muito bem criticado, faz uma análise da posição dos modernistas que pouco nos interessa hoje e também criticando a sua posição. Finalmente termina ele esse seu capítulo 4º das suas "Institutionis Metaphisicae Generalis", considerando ter assim completamente estudado o assunto, dentro naturalmente dos limites que ele estabelece para a sua obra.

Podemos agora nos entregarmos a reestudar essa matéria e a colocá-la dentro dos termos da Filosofia Concreta. Na verdade o que há necessidade sempre de não esquecer são as distinções que se fazem entre onticidade, logicidade, ontologicidade e mateticidade. Poderíamos ainda, intercalando entre a onticidade e a logicidade, olharmos sob o aspecto da psicologicidade, isto é, donde surge, por exemplo, a psicogênese do conceito de **ente**.

Na parte concreta nós vamos dar muito valor a essa parte da noogênese, quer dizer, da formação do espírito humano, da mente humana na sua capacidade de julgar e depois, especificamente, a psicogênese de cada idéia, ou seja, a ideogênese, o estudo da formação de cada um dos nossos conceitos filosóficos. Ora, o conceito de ente, como o homem o constrói, não é desde logo construído com aquela precisão que a primeira experiência nos possa dar.

Não há dúvida que na primeira experiência nós temos confusamente o conceito de ente dado que a nossa mente, nas suas operações intelectuais pode depois construir psicologicamente esse conceito sob vários aspectos, até chegar na logicidade, àquela fórmula lógica que já conhecemos e que permite univocar, dar um conceito universal dos entes porque a primeira experiência do homem o **ente** é tomado na sua onticidade e a sua onticidade, como a criança faz, permite que ela construa aquele ante-conceito com o qual ela poderá chamar as outras coisas. Assim, por exemplo, a palavra coisa, **res**, pode ser considerada, na formação dos ante-conceitos da criança, como propriamente o ante-conceito. Ela vai chamar de coisa tudo quanto ela pode distinguir, tudo quanto ela pode captar como uma unidade. Desse modo, nós vemos que o desenvolvimento posterior, até chegar a um conceito preciso de ente, como nós demos na definição, este conceito preciso é realmente um **ente** de razão, muito embora consideremos o **ente** como algo também real. O ente de razão não se pode dar fora das coisas porque o ente de razão, como já vimos, é um ente universal e o universal não pode ser representado singularmente, o universal não pode se dar ali. Ali vai um **ente**: não vai o **ente**, vai **um ente**, algo ao qual podemos predicar que é ente. De maneira que se caracteriza

o ente de razão como nós vimos: é um ente de razão, da função racional da mente humana, que organiza esses conceitos. É um ente de razão que tem um fundamento real, porque ente é um ente de razão com fundamento real e toda a nossa experiência comprova a realidade desse conceito, quer dizer, do que ele se refere, a sua referência é algo real. Portanto, é um conceito que se adequa a todas as coisas existentes. De forma que o conceito de ente, tanto psicologicamente como logicamente, é um conceito, conseqüentemente universal, e por isso mesmo capta sob o aspecto unívoco, quer dizer, ela tem normalmente uma univocidade, como tem todo o esquema universal que nós fazemos, **ente** sempre tem uma base de univocidade. Assim homem tem uma base de univocidade para Pedro, Paulo, João, etc.

Quer dizer, Pedro, Paulo, João são considerados, quando nós falamos que são homens, pelo que eles tem especificamente em comum o não pelo que eles tem de distinto, mas acontece que o conceito de ente não só vai se referir a essa parte genérica, e também a parte específica, como vai também se referir, vai ser válida a sua aplicação para aquilo que é meramente individual, singular e único. Então ele se refere a tudo quanto nós vimos é uma afirmação de uma positividade; é uma afirmação de algo que perdura, de algo que permanece em si mesmo de algo que tenha alguma perduração positiva. Então o conceito de ente pode ser aplicado logicamente a todos esses aspectos, a sua univocidade está precisamente aqui, que é a sua parte lógica. Mas acontece que os entes, considerados na sua onticidade, são distintos uns de outros, de maneira que o **ente** de um tem o seu aspecto lógico, que é comum com outro, mas tem o seu aspecto singular, da sua singularidade histórica, que é a sua diferença última, a sua diferença absoluta, que também a essa pode aplicar-se **ente**. De forma que **ente** o ser na sua onticidade, considerado do ângulo do que o diferencia absolutamente do outro, ele é, desse lado, um **ente** mas equivocadamente ante os outros ele não pode receber a mesma denominação porque essa singularidade histórica é incomunicável, quer dizer, ela não tem o **comum** com os outros, por isso a sua incomunicabilidade, que é a incomunicabilidade da

singularidade.

De forma que, desse modo, considerando assim, o que se diz que é unívoco e o que se diz que é equívoco estão perfeitamente coadunados dentro do conceito de ente, sem haver dificuldade nenhuma de compreensão. E as analogias vão se dar na proporção da participação da imitabilidade que as coisas vão ter. Ora, naquela nossa definição, definição que nós demos de ser, encontramos, por exemplo, a univocidade no fato de ser uma afirmação que se positiva, que perdura, temos ainda uma univocidade no fato de ser uma unidade indivisa **in se**, ser outra que outros porque cada um ente é outro que outro, ser distinto portanto dos outros. Temos ainda uma univocidade na relação unívoca ao não-nihilum, porque cada um deles, ao afirmar-se, nega, conseqüentemente, recusa, o nihilum, este não aqui é positivo, porque é um não de recusa ao nihilum, a afirmação do ente é, simultaneamente, a afirmação do não nihilum, ou seja, a recusa do nihilum. Ora, entretanto, considerado por exemplo, no referente a sua determinação quiddiativa é que esses entes se tornam distintos uns dos outros, não só na sua determinação quiddiativa, como também no seu indiviso inesse e na sua distinção dos outros, a sua singularidade histórica se equivoca em relação aos outros enquanto que na sua determinação quiddiativa ele se análoga porque, já na determinação quiddiativa, já na determinação da sua forma, vamos encontrar algo que tem semelhança com outros o que permite a analogia.

Assim, todos os seres, embora se apresentem quidditativamente determinados, distintos uns dos outros, embora tenham semelhanças específicas ou genéricas, etc., considerados na sua singularidade, na sua indivisibilidade em si mesmo, na sua distinção dos outros e na sua singularidade, na sua unicidade histórica, eles apresentam uma equivocidade. Então nós vemos que esta síntese de univocidade e de equivocidade, apoiada na determinação quiddiativa, nos dá o fundamento da analogia. Podemos dizer que os seres são, sob um aspecto unívocos, não sob outro aspecto equívocos, são sob outros aspecto análogos. Agora, tomados exclusivamente no campo matético, como afirmação que se

positiva, que perdura, que não está declarando a sua determinabilidade, então no aspecto matético que não existencializa, porque o matético não se existencializa, isso que é importante, o que pertence propriamente ao campo do estudo matético não é algo que se dê singular e individualmente, são apenas as idéias eternas, os princípios eternos, os **arithmoi arkhai**, as formas eternas, os paradigmata, os arquétipos, com nós já tivemos oportunidade de estudar. Aqui é que está propriamente a Matese, neste caso, o ente tomado como mera afirmação que se positiva e que perdura, não é nem análogo porque ele não vai se assemelhar, não tem analogia porque falta a univocidade e a equivocidade, ele não é unívoco porque ele não diz tudo dos outros entes, não é equívoco porque também não diz alguma coisa que não esteja num ente, ele então não pode se afirmar nem como análogo, nem como unívoco, nem como equívoco. A analogia dele seria uma analogia num sentido genérico muito distante, simplesmente no caso que seja uma afirmação positiva que perdura. Só nisso ele teria uma univocidade com os outros seres, mas como essa parte de afirmação que se positiva e que perdura, embora se lhes dá mateticamente o que significa o ente, mas não nos dá o ente na sua realidade singular, ele também não pode analogar, não é suficiente para analogar porque temos sempre de considerar que os entes se dão singularmente, nunca esqueçamos isso.

Aliás é muito comum na filosofia esquecer-se. A filosofia devido as suas abstrações e como consequência da nossa mente, da nossa razão, que se vê obrigada a trabalhar com estas generalidades, com as universalidades, com as coisas que ela classifica, com os seus conceitos, com as suas construções, as suas classes mentais, etc., esquecer que tudo isso são entes de razão e o que eles tem de realidade, que lhes dá um fundamento real é a singularidade histórica.

O pensamento tem que estar sempre, constantemente, recuando para as singularidades que são incomunicáveis, que mantêm aquele aspecto que não se reduz ao outro. Porque, como nós vimos, no fundo, mateticamente, a semelhança consiste precisamente no se igualizarem os seres, no seu grau de participação e de

imitação proporcional, a uma perfeição formal, quer dizer, **a** participa e imita a perfeição formal tal, **b** participa também, participa. com a sua existencialidade, participa com a sua presença também, mas a semelhança está apenas nesta participação, no participarem ambos de uma mesma perfeição formal que está contida dentro da ordem da onipotência divina e que também está contida a ordem de todas as coisas, e que nós captamos de acordo com a nossa mente e com as nossas possibilidades. De maneira que o que assemelha as coisas entre si não é algo que as coisas tenham em comum na sua singularidade, mas apenas na proporção que elas têm em relação a uma terceira, que são precisamente os **arithmoi arklai**, e o homem, quando se analogiza com Deus, por exemplo, a criatura quando se analogiza com Deus ela não se analogiza porque ela tenha uma parte de divindade, mas ela tem uma parte que é a participação e a imitação que ela tem, porque é feita a semelhança da divindade.

É neste grau de participação e de imitação que ela então se analogiza com o Ser Supremo. Nesse ponto, os tomistas têm sua razão, quando afirmam a proporcionalidade, mas falta-lhes que essa proporcionalidade e de atribuição intrínseca e não meramente extrínseca, porque meramente extrínseca, é então analogia imprópria, e a metáfora. É de atribuição intrínseca, então podemos dizer que o pensamento de Descoq, está perfeitamente coadunado com essa concepção matética.