

<http://saomiguel.v10.com.br/>

Introdução à Filosofia de S. Tomás de Aquino



H. D. Gardeil

PRIMEIRA PARTE: INTRODUÇÃO GERAL E LÓGICA

- **INTRODUÇÃO HISTÓRICA E LITERÁRIA.**
- **NOÇÃO GERAL DE FILOSOFIA.**
- **INTRODUÇÃO À LÓGICA.**
- **A PRIMEIRA OPERAÇÃO DO ESPÍRITO.**
- **A DEFINIÇÃO E A DIVISÃO.**
- **UNIVERSAIS, PREDICÁVEIS E PREDICAMENTOS.**
- **A SEGUNDA OPERAÇÃO DO ESPÍRITO.**
- **O SILOGISMO.**
- **A INDUÇÃO.**
- **A DEMONSTRAÇÃO.**
- **TÓPICOS - SOFISMAS - RETÓRICA.**
- **CONCLUSÃO.**

SEGUNDA PARTE: COSMOLOGIA

- **INTRODUÇÃO.**
- **OS PRINCÍPIOS DO SER MÓVEL.**
- **A NATUREZA.**
- **AS CAUSAS DO SER MÓVEL.**
- **O MOVIMENTO.**
- **AS CONCOMITANTES DO MOVIMENTO. PRIMEIRA PARTE: INFINITO, LUGAR, VAZIO E ESPAÇO.**
- **AS CONCOMITANTES DO MOVIMENTO. SEGUNDA PARTE: O TEMPO.**
- **A PROVA DO PRIMEIRO MOTOR.**

TERCEIRA PARTE: PSICOLOGIA

- **PREFÁCIO**
- **INTRODUÇÃO**
- **A VIDA E SEUS GRAUS**
- **DEFINIÇÃO ARISTOTÉLICA DA ALMA**
- **AS POTÊNCIAS DA ALMA**
- **A VIDA VEGETATIVA**
- **A VIDA SENSITIVA: O CONHECIMENTO SENSÍVEL**
- **O CONHECIMENTO INTELLECTUAL. POSIÇÃO DO TRATADO DA INTELIGÊNCIA**
- **NOÇÃO GERAL DO CONHECIMENTO**
- **O OBJETO DA INTELIGÊNCIA HUMANA**
- **O OBJETO PRÓPRIO DA INTELIGÊNCIA HUMANA**
- **O OBJETO ADEQUADO DA INTELIGÊNCIA HUMANA**
- **A INTELIGÊNCIA HUMANA E A VISÃO DE DEUS**
- **FORMAÇÃO DO CONHECIMENTO INTELLECTUAL**
- **A ATIVIDADE DA INTELIGÊNCIA**
- **A VOLTA ÀS IMAGENS**
- **O PROGRESSO DO CONHECIMENTO HUMANO**
- **O CONHECIMENTO DO SINGULAR E DO EXISTENTE**
- **O CONHECIMENTO DA ALMA POR SI MESMA**
- **CONCLUSÃO: POSIÇÃO DA TEORIA DO CONHECIMENTO INTELLECTUAL EM S. TOMÁS**
- **A VONTADE**
- **A VONTADE E AS OUTRAS FACULDADES DA ALMA**

QUARTA PARTE: METAFISICA

- **INTRODUÇÃO**
- **O SER**
- **O SER - ESTUDO CRITICO**
- **OS TRANSCENDENTAIS EM GERAL**
- **OS TRANSCENDENTAIS EM PARTICULAR. O UNO.**
- **OS TRANSCENDENTAIS EM PARTICULAR. O VERO.**
- **OS TRANSCENDENTAIS EM PARTICULAR. O BEM.**
- **OS TRANSCENDENTAIS. CONCLUSÃO.**
- **AS CATEGORIAS**
- **A SUBSTÂNCIA**
- **OS ACIDENTES**
- **O ATO E A POTÊNCIA**
- **ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA**
- **A CAUSALIDADE**

PRIMEIRA PARTE: INTRODUÇÃO GERAL E LÓGICA

I INTRODUÇÃO HISTÓRICA E LITERÁRIA

1. O problema intelectual da Cristandade no tempo de S. Tomás.

A obra de S. Tomás é considerada, mais ainda do que a de outros grandes filósofos, como um imponente monumento, encarado facilmente como uma peça única e fora de todo contexto histórico. É certo que, no que toca à verdade, tem-se de reconhecer que esta obra tem um valor absoluto e, portanto, transcendente. A olhá-la mais de perto, porém, percebe-se que ela traz igualmente, sob muitos aspectos, a marca do seu tempo. Isso é evidente no que diz respeito ao gênero literário de seus escritos e um pouco menos, talvez, no tocante ao seu conteúdo. Chegar-se-á, portanto, a uma compreensão mais adequada do pensamento de S. Tomás quando se levar em conta às condições concretas de sua formação e a maneira pela qual ela foi expressa. É com relação a este ponto de vista que iremos nos situar nesta primeira parte.

2. Cristandade e cultura antiga.

Até os tempos modernos, o pensamento do Ocidente esteve condicionado por um acontecimento maior: o encontro da mensagem evangélica ou, da sabedoria cristã, com a cultura da antiguidade. Todos os grandes problemas intelectuais giravam até então, em torno dessa conjunção. Teríamos de esperar o fim da Renascença para que os espíritos se vissem dominados por outras preocupações, nascidas do choque da própria sabedoria cristã, então toda penetrada pelo helenismo, com uma concepção das coisas que o progresso das ciências e das técnicas renovara completamente. O interesse não é mais em torno de um passado que sobrevive, mas de um futuro que se delinea. Voltando ao problema geral do helenismo e do cristianismo, tentemos inicialmente dar uma idéia dessas duas forças.

O que impressiona no primeiro instante, é a oposição entre a sabedoria evangélica e a sabedoria pagã, que o Apóstolo deveria acentuar de maneira tão brilhante: oposição concernente ao princípio dessas sabedorias, de um lado a fé, do outro a razão natural; oposição relativa a seus conteúdos, uma vez que o cristianismo se apresenta sobretudo como uma mensagem de salvação, enquanto que a sabedoria antiga se ordenava para uma visão cientificamente organizada do mundo; oposição, finalmente, quanto aos destinatários: os simples, as multidões, clientela privilegiada do Evangelho, em face das classes cultivadas que visavam principalmente as lições dos filósofos da Grécia. O Cristianismo é a sabedoria da Cruz, que parece nada ter em comum com a sabedoria do mundo.

Entretanto, observando melhor, verifica-se logo que entre as duas sabedorias há também pontos de contato. Não se pode deixar de reconhecer, com efeito, que a mensagem cristã é bem mais provida de filosofia do que nos pareceu a princípio. Não há na Escritura, doutrinas, a do Logos por exemplo, bastante próximas das concepções gregas, para que se tenha invocado, a seu respeito, uma influência determinante do pensamento pagão? Ao inverso, não encontramos nos tesouros da sabedoria helênica muitos elementos que já prenunciam o Cristianismo?

Se, portanto, entre os dois grandes fatores culturais era de se prever uma luta, que efetivamente se realizou, tentativas de harmonização ou de assimilação recíproca não podiam deixar de se produzir. A história dessas tentativas, mais ou menos bem sucedidas, é a própria história do pensamento cristão durante quinze séculos.

3. A obra realizada até o século XIII.

O problema se coloca desde as primeiras gerações cristãs, No século II, São Justino se esforça por explicitar as relações de uma sabedoria pagã que apreciava, e a que não pôde totalmente renunciar, com a fé pela qual derramará o seu sangue No século seguinte, sabe-se, é em Alexandria que é necessário buscar o centro intelectual ativo da cristandade. Ali, Clemente; em seu *PROTRÉPTICOS* Ou em seus *STROMATEIS*, prossegue a obra de conciliação. No século V, com Santo Agostinho, Boécio e o Pseudo-Dionísio, que se tornarão como que os três preceptores do Ocidente medieval, se conclui esta primeira fase da assimilação viva da filosofia grega. A que resultados exatamente se chegou até então?

Em santo Agostinho encontramos o primeiro grande sistema de filosofia cristã. Não que no pensamento deste Doutor um conjunto especulativo orgânico se ache constituído por fora da fé, mas, sim, que o exercício teórico da razão é aí reconhecido como legítimo e que, de fato, é considerável a parte da especulação filosófica. A obra original de santo Agostinho, com relação ao pensamento antigo, é sobretudo representada pela assimilação do neo-platonismo, então a filosofia mais atuante, e cuja peça mestra era a teoria das idéias. O Doutor de Hipone, colocando as "idéias" em Deus, conseguia dar uma unidade satisfatória ao mundo de Platão e ao da Bíblia. Esta tarefa de assimilação das especulações platônicas será continuada paralelamente, algumas décadas mais tarde, por Dionísio que toda a Idade Média identificaria com o discípulo de Areópago. Aristóteles, por sua vez, será introduzido sobretudo por Boécio, graças ao qual sua obra atingirá as escolas do Ocidente. Mas é capital observar aqui que o Aristóteles dos escritos de Boécio é quase exclusivamente o Aristóteles do *Organon*. Quando o conjunto dos tratados do Estagirita se perder, dele não restará praticamente senão esta parte de sua filosofia.

Se se tentar, portanto, estabelecer o balanço do que possui o Ocidente logo depois da queda de Roma e da submersão de sua cultura pelos bárbaros, deve-se enumerar, em primeiro plano com as artes liberais, herança da literatura do baixo-império, esse conjunto de concepções neo-platônicas que Dionísio e sobretudo Santo Agostinho, haviam incorporado à sua visão cristã do mundo, e a Lógica de Aristóteles, conservada por Boécio. Todo o resto da filosofia antiga, ou quase, vai se perder. A época patrística termina, pois, antes que a obra da confrontação das duas sabedorias tenha podido ser conduzida a seu termo. A tarefa mais árdua, a assimilação do sistema de Aristóteles, está apenas começada. Vai ser necessário esperar que novamente surja o conflito helenismo-cristianismo, para que a totalidade do primeiro destes conjuntos volte a ser colocada em circulação.

Não se pode deixar de invocar, aqui, grandes etapas percorridas pelo pensamento cristão antes da maior crise do século XIII, crise a que S. Tomás será justamente chamado a dar uma solução. A reconstrução da cultura ocidental data da Renascença carolínea. É necessário, porém, esperar o século XI para que a vida intelectual tome uma verdadeira amplitude. Até então permanece em voga sobretudo o conjunto das idéias divulgadas pelos mestres que já apresentamos. Entretanto, os acontecimentos decisivos se preparam: o conjunto da filosofia de Aristóteles está em vias de ser traduzido, e misturado aos comentários dos Árabes e dos Judeus, começa a penetrar nas escolas do Ocidente. É com

essa nova introdução do peripatetismo na cristandade que se inicia efetivamente a história do pensamento de S. Tomás.

4. A Introdução da Filosofia de Aristóteles no Ocidente.

As primeiras traduções latinas que deviam possibilitar ao Ocidente o conhecimento das principais partes da obra do Estagirita, foram empreendidas na segunda metade do século XII. Eram traduções feitas do árabe, e num ambiente que estava, então em estreito contato com a cultura muçulmana de Toledo. Juntamente com os escritos de Aristóteles, foi traduzido um certo número de escritos de seus comentadores antigos (Alexandre de Aphrodise, Thémistius, Philopon) e árabe-judeus (Alkindi, Alfarabi, Avicena, Avicbron).

A leitura destes tratados, que abrem um novo mundo aos professores de teologia cristãos, provocou um verdadeiro choque. Temos um sinal inequívoco disto na série de interdições de que foram objeto por parte das autoridades eclesiásticas que temiam um pensamento aparentemente tão pouco assimilável. O problema que, no fundo, este acontecimento levantava diante da inteligência cristã era o da escolha entre uma filosofia de inspiração peripatética, e uma outra, que até então tivera o apoio dos teólogos, e que era dominada pela influência de Platão. Tentemos representar o que podiam trazer para o pensamento cristão, de positivo e de negativo, as especulações das duas grandes filosofias.

O platonismo se apresentava garantido pelo seu reconhecimento de um mundo superior, o das idéias, e de uma intuição direta desse mundo. A partir desse ponto máximo, o universo se desenvolvia hierarquicamente, segundo um processo de emanação no qual se experimenta causalidade divina. No homem, a distinção da alma com relação ao corpo se via particularmente acentuada. Em face desse idealismo espiritualista, no qual o acôrdo com o pensamento religioso parecia tão fácil de se realizar, em vista da imprecisão de alguns de seus temas que o tornavam mais facilmente flexível, o aristotelismo, pelo contrário, apresentava-se como um empirismo científico. Sua doutrina do conhecimento, sua antropologia, sua física, tinham mais clareza e objetividade. Em metafísica havia igualmente progresso no que concernia à determinação dos conceitos fundamentais, assim como no seu rigor sintético. Mas para um cristão, além de algumas incertezas, essa metafísica oferecia dificuldades consideráveis. A eternidade do mundo e da matéria, admitidas como postulados, não vão de encontro ao dogma da criação? A espiritualidade do conhecimento humano, sua aptidão para atingir as verdades superiores, não se encontram comprometidas pela implicação por demais marcante da vida intelectual na dos sentidos? Pode-se falar ainda de Causa criadora e de Providência, com êste ato puro concentrado sobre si mesmo, que coroa o sistema? Essas lacunas e essas obscuridades, assim como uma ambiência positiva e científica, colocarão os pensadores religiosos, tanto os do Islam quanto os do Cristianismo, em guarda contra as especulações do Estagirita. Dominados por seu valor racional sem par, eles não poderão evitar de se perguntar se os valores religiosos, que evidentemente colocam acima de tudo, não sairiam perdendo em aliar-se com um pensamento espiritualmente tão pouco acolhedor.

Essa atitude de reserva mais ou menos hostil em relação à obra reconquistada de Aristóteles será, no início do século XIII, a mais comum. Por causa da influência dominante que não cessará de exercer sobre os espíritos o pensamento do doutor de Hipona, falar-se-á a seu respeito de agostinismo. Ao lado de alguns seculares e de muitos pregadores, êste movimento doutrinal abrangerá o conjunto dos mestres franciscanos, tendo Alexandre de Hales e S. Boaventura na liderança.

Num outro extremo, no último terço do século, um grupo de mestres da Universidade de Paris se inclinará, com Siger de Brabant, no sentido de uma aceitação de um aristotelismo de estrita obediência, tal como propunha o grande comentador árabe Averrois. Teses essenciais do pensamento cristão, como Providência e imortalidade pessoal da alma, encontrar-se-ão seriamente comprometidas. Através de censuras rigorosas, impostas em 1270 e em 1277, o Bispo de Paris, Étienne Tempier, tentará reprimir os empreendimentos dêsse aristotelismo por demais ortodoxo.

Antes dêstes últimos acontecimentos, uma posição intermediária surgiu, - onde se mantinha o respeito pelo dogma cristão e se buscava conservar tudo o que o néo-platonismo agostiniano havia podido trazer de bom, mas onde se testemunhava uma sólida confiança no valor dos princípios e métodos de Aristóteles, adotada pelos dois grandes mestres dominicanos, Alberto Magno e Tomás de Aquino: o primeiro voltado mais para o mundo físico e mais interessado pela ciência, porém mais eclético e menos profundo; o segundo conseguindo afinal, com seu gênio de síntese superior, a obra de assimilação, pelo cristianismo, dessa filosofia de Aristóteles que parecia destinada a destruí-lo.

Em resumo, esta é a significação histórica e a posição do pensamento de S. Tomás de Aquino.

5. As grandes etapas na vida de S. Tomás.

Todos os fatos da vida de S. Tomás estão longe de serem conhecidos com precisão, e sobre pontos importantes ficamos ainda na incerteza. A *Historia Ecclesiae* de Ptolomeu de Lucques (1312-1317), a *Historia beati Thomae* de Aquino de Guilherme de Tocco (em torno de 1311) e os Atos dos processos de canonização de Nápoles (1319) e de Fossanova (1321) constituem os documentos de base de sua biografia. Entre os trabalhos modernos destacam-se primeiramente os do Padre Mandonnet op (+1936) e de Mons. Grabmann (+1948). O Pe. Walz op, no *Dict. de Théol. cath.*, art. S. Tomás, apresenta uma boa exposição da questão. Eis aqui, simplesmente enumeradas, as grandes etapas da vida de S. Tomás.

Origem. S. Tomás nasceu provavelmente em 1225 no Castelo de Roccasecca, perto da cidade de Aquino, no Reino de Nápoles. Pertencia a uma família de grandes senhores, aliados do imperador e devotados à sua causa.

Em Monte-Cassino (1230-1239). Aos cinco anos de idade, o jovem Tomás é confiado, por seus pais, para sua primeira educação, à abadia vizinha de Monte-Cassino. Pode-se crer que o desejo de vê-lo um dia na direção do célebre mosteiro não deixou de influir nesta decisão.

Na Universidade de Nápoles (1239-1244). S. Tomás aperfeiçoa sua formação literária e começa seus estudos de filosofia em Nápoles, onde tem, em particular, como mestres: Martinho de Dacie (para a Lógica) e Pedro o Irlandês (para a Física).

Entrada na Ordem Dominicana (1244-1245). Em 1244, o jovem estudante toma o hábito dos Pregadores, no convento de San Domenico de Nápoles. Descontentes, os pais prendem e escondem o noviço que, depois de diversas peripécias, conseguirá finalmente a liberdade de seguir sua vocação.

Os estudos na Ordem de São Domingos (1245-1252). É muito provável que S. Tomás tenha sido inicialmente estudante no Studium de Saint-Jacques de Paris (1245-1247), e tenha seguido seu mestre Alberto Magno à Colônia, onde aperfeiçoou sua formação (1247-1252).

S. Tomás, bacharel em Paris. (1252-1256). Designado para lecionar em Paris, que era então o centro intelectual da cristandade, S. Tomás começou, de acordo com o costume, por "ler" a Bíblia de maneira contínua e rápida (Cursorie), durante dois anos. Depois, durante outros dois anos, comentou as Sentenças de Pedro Lombardo.

S. Tomás, mestre em Paris (1256-1259). Admitido como mestre ao mesmo tempo que São Boaventura, S. Tomás comenta a Bíblia (ordinarie), realiza suas primeiras questões disputadas (De Veritate), e empreende a composição da Summa Contra Gentiles.

Estadia na Itália (1259-1268). A pedido do Papa, S. Tomás vai à Itália para aí exercer as funções de leitor da Cúria. Acompanha esta a Anagni, a Orvieto e volta a Roma. Sua atividade intelectual é então das mais intensas: ensina a Sagrada Escritura (curso ordinário para mestres), discute numerosas questões, conclui o Contra Gentiles, compõe a Catena Aurea, comenta Aristóteles, inicia a Suma Teológica, etc.

Professor pela segunda vez em Paris (1269-1272). Chamado a Paris por ocasião da crise intelectual provocada pelo movimento averroista, S. Tomás toma posição na polêmica e prossegue incansavelmente na sua tarefa de professor e de escritor (comentários da Sagrada Escritura, de Aristóteles, Questões Disputadas, Suma Teológica, opúsculos diversos).

Professor em Nápoles (1271-1273). Designado para assumir a direção do novo Studium generale em Nápoles, S. Tomás tem, além dos trabalhos habituais de mestre, uma notável atividade apostólica.

Convocação ao Concílio de Lyon, doença, morte. (1274). A pedido de Gregório IX, S. Tomás parte para participar do Concílio de Lyon. Durante a viagem fica doente e morre, a 7 de março, na abadia cisterciense de Fossanova.

6. Problemas relativos às obras de S. Tomás.

Falecido aos 49 anos, S. Tomás teve uma prodigiosa atividade como professor e escritor: todas as matérias filosóficas e teológicas estudadas em seu tempo foram abordadas por ele. Dos numerosos trabalhos que ele deixou, alguns (lições, questões disputadas), representam o fruto direto de seu ensino. Outros (Sumas, opúsculos diversos) são composições livres. Alguns destes trabalhos foram escritos por ele próprio, outros somente ditados, e há ainda os que foram simplesmente reportados. Além disto, observar-se-á que numerosos apócrifos se encontram na compilação clássica dos Opera omnia, que não foram compostos com uma verdadeira preocupação crítica. Na edição Vivès por exemplo, a mais completa de todas, são encontrados 140 escritos, agrupados em 32 volumes, sem qualquer ordem cronológica, não havendo possibilidade de se distinguir o que é e o que não é verdadeiramente de S. Tomás. Estas observações - e se poderiam fazer outras análogas mostram que a obra literária do nosso Doutor comporta muitos problemas.

A primeira questão que se pode colocar a respeito das obras de um autor é, evidentemente, o de sua autenticidade. Na Idade Média, parece não ter havido um escrúpulo excessivo no que diz respeito à propriedade literária e, por outro lado, pode ter havido erros ou fantasias dos copistas, sem contar que numerosos manuscritos circulam anônimos. Assim, não é de admirar que menos de meio século após sua morte, tenha se tornado tão difícil fixar com exatidão a lista das obras de S. Tomás. Para prevenir este inconveniente, procurou-se então organizar catálogos: nas primeiras décadas do século XIV foi lançada toda uma série deles. Esses catálogos permanecem como documentos de primeira ordem para determinar a autenticidade dos escritos de nosso Doutor, mas infelizmente eles não coincidem entre si de maneira perfeita. Por outro lado, é visível que

também não foram compostos com suficiente preocupação crítica. Portanto, tomados isoladamente, o seu testemunho nem sempre é decisivo.

Diante dessas dificuldades, os editôres da Piana (século XVI), se contentarão em colocar prudentemente à parte uma série de escritos que eles qualificaram de duvidosos. Os primeiros trabalhos de crítica realmente séria a êsse respeito são os de dois dominicanos, do início do século XVIII, os Padres Échard e De Rubeis. Hoje, a questão foi inteiramente reformulada, notadamente pelo Pe. Mandonnet (*Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2.a ed., Fribourg (Suisse), 1910) e por Mons. Grabmann.

A que resultados se chegou? Pode-se dizer que de um modo geral chegou-se a um acôrdo sôbre a autenticidade ou não, de quase cada uma das obras em questão. Se subsistem algumas dúvidas, estas se referem sômente a alguns opúsculos de pouca importância. Para o fundamento da doutrina, em todo caso, nenhum problema sério se coloca sob êsse ponto de vista. - Na prática, poder-se-á utilizar o quadro preparado pelo Pe. Mandonnet, em seus *Écrits authentiques*. Este quadro agrupa 140 escritos, 75 marcados como autênticos e 65 como apócrifos. Estes últimos, apressemo-nos em dizê-lo, constituem de fato menos da décima parte do conjunto e não compreendem qualquer das obras mais importantes. O estudante de filosofia notará que a *Summa totius logicae*, algumas vêzes utilizada nas exposições do pensamento de S. Tomás, não é dêle.

O estabelecimento da cronologia das obras de S. Tomás coloca problemas mais árduos ainda. Alguns pontos importantes estão entretanto assegurados e a classificação aproximativa das grandes obras está quase tôda realizada. Nós nos contentaremos aqui em remeter o leitor ao artigo citado, do Pe. Walz, que dá, em quadro, o estado atual das pesquisas.

Pode-se perguntar em que medida é exigido para o estudo de S. Tomás, o conhecimento da cronologia de suas obras. Em se tratando de uma filosofia em perpétuo desenvolvimento, a de um Platão, por exemplo, ou a de um Fichte, é claro que não se pode deixar de seguir a ordem cronológica de seus escritos, sob pena de cair-se na maior das confusões. No caso de S. Tomás essa ordem não é tão necessária, quanto ao conjunto de seu pensamento. A parte o caso das Sentenças e de alguns opúsculos que de maneira manifesta representam um estado primitivo e menos elaborado de sua doutrina, pode-se dizer que êle se afirma, desde o *Contra Gentiles* e o *De Veritate*, em plena e lúcida posse do que será sua síntese definitiva. O que imediatamente, mais impressiona em S. Tomás é a fundamental estabilidade de um pensamento tão rapidamente tornado adulto. Admitido isso, resta que êle pode ter evoluído em alguns pontos particulares. Pelo menos a primeira fase de sua doutrina tem muito a ganhar quando considerada à parte. Há vantagem, portanto, em certos casos, e êsse é o caso das Sentenças, em se levar em conta a cronologia.

Praticamente, o principiante em filosofia, para quem escrevemos, poderá observar as seguintes discriminações sumárias:

Primeiro período de juventude (1252-1256) : Comentários sôbre as Sentenças, assim como os opúsculos: *De ente et essentia*, *De principiis naturae*, *De Trinitate*.

Primeiro período de professorado em Paris, Início da estadia na Itália (1256-1264) : Questões disputadas *De Veritate*, *Contra Gentiles*.

Período de plena maturidade (1264-1274) : outras questões disputadas, Comentários de Aristóteles, *Suma Teológica*, etc.

Observar que o *Compendium theologiae* não é, como durante muito tempo se acreditou, a última obra de S. Tomás.

7. As Obras de S. Tomás quanto ao seu gênero literário.

Ao primeiro contato, o leitor moderno das grandes obras medievais não pode deixar de ficar confundido pelos métodos de exposição nelas utilizados. Há, evidentemente, muita diferença com relação aos nossos livros atuais. Portanto, não será supérfluo, para introduzir ao estudo de S. Tomás, dizer alguma coisa sobre os processos literários da época. Como os autores de então, antes de tudo, são professores e, como os escritos que eles deixaram são em grande parte fruto de sua atividade professoral, será útil uma informação a respeito desta. (Para todo este parágrafo, Cf. CHENU, Introduction d l 'etude de saint Thomas d'Aquin; Paris, Vrin, 1950).

8. Os processos medievais de ensino.

Tôda a pedagogia medieval é à base de leitura de textos:

"Duas coisas principalmente concorrem para a aquisição da ciência, a leitura e a meditação"

Hughes S. Victor
Didascalicon, L.1,c.1

Através da meditação dá-se a assimilação pessoal da doutrina, enquanto que pela leitura ela é transmitida a outrem, ou é dêle recebida. Este último processo é tão usado como método de ensino que o professor toma o nome de "leitor... lector", e o próprio ato de ensinar consiste em "ler. . . legere". Lêem-se, por exemplo, as Sentenças. Observar-se-á que êste costume de ler os textos não deve deixar de ter relação com a tradicional lectio monástica, a qual era sòmente um meio de edificação.

Essa prática generalizada da leitura se deve, por um lado, ao respeito muito grande que então se tinha pelos textos escritos. São poucos os que os possuem, e os livros, até a invenção da imprensa, eram raros e preciosos. São verdadeiros tesouros que se exploravam com o maior cuidado. Pode-se supor, por outro lado, que a teologia, à base de textos, não deixou de ter uma influência sobre o método das outras disciplinas.

Seja como fôr, essa prática da "leitura" fazia com que os autores que se liam fôssem respeitados. O texto é sagrado porque êle é a expressão do pensamento de um mestre reconhecido. Assim é que, ao lado da autoridade sem par da Sacra pagina, a Idade Média venerará a autoridade dos Padres, a de S. Agostinho em particular, dos quais jamais se poderá apontar um êrro. Ao lado das autoridades pròpriamente sagradas, haverá as autoridades do terreno profano cujos textos serão "lidos" também com o maior respeito: os de Aristóteles em filosofia e de Donat em gramática, os de Cícero e Quintiliano em retórica, os de Galileu em medicina, os do Corpus Iuris em direito. Isto faz com que haja, em um nível inferior ao da escrita inspirada que evidentemente está à parte, todo um escalonamento de autoridades de maior ou menor pêso, a dos Sancti, a dos Philosophi e finalmente a dos Magistri, que se tem plena liberdade de não seguir.

Na prática, a "leitura" escolar se revestia de formas bastante variadas. Podia comportar sòmente breves anotações, chamadas glosas, que figuravam nos manuscritos entre as linhas (glossa interlinearis) ou nas margens (glossa marginalis). As vêzes o comentário do mestre se estendia em uma ampla exposição, como por exemplo os comentários de S. Tomás sobre

Aristóteles. Outras vezes, ainda, o mestre que lia desenvolvia pessoalmente o pensamento do autor em questão, ou o parafraseava, como no caso de Avicena ou de Alberto o Grande.

Não há dúvida de que esse método de "leitura" das autoridades, que a princípio foi a fonte de um enriquecimento e de um desenvolvimento autênticos da vida intelectual, poderia levar com o tempo, ao perigo de afastar, cada vez mais a atenção dos objetos reais, para se concentrar na análise abstrata das fórmulas e das noções. A escolástica decadente incorrerá nessa falta que a conduzirá a um verbalismo bastante vazio. Porém esses excessos não condenam o método no que ele pôde ter de fecundo durante tanto tempo.

Um texto necessariamente apresenta dificuldades ou, se se prefere, faz surgir questões: assim é que o leitor será naturalmente conduzido da lectio à quaestio que significa na ordem literária, que os Comentários se sobrecarregarão de Questões.

Essas questões podem nascer, seja de uma expressão que exigia maior precisão, seja de uma fórmula que se prestava a equívoco, seja do confronto de várias interpretações contrárias, etc. Progressivamente, cada vez mais tomando corpo, essas explicações complementares vão tender a se tornar a própria forma do ensino escolar. Por exemplo, é o que se deu com o comentário das Sentenças de S. Tomás, onde a exposição de Lombardo fica reduzida, simplesmente, a uma muito breve divisio textus, enquanto a doutrina do comentador se estende amplamente em longas séries de artigos.

Mera dificuldade textual a princípio, a Questão se tornou um simples processo de exposição cuja autonomia se afirmava cada vez mais. Coloca-se em questão os problemas, não porque se tenha dúvidas realmente sobre suas soluções, mas porque se acredita que assim eles serão melhor apresentados. Da dificuldade original não resta mais, nesse estágio, senão a fórmula, comandada por um "Utrum" ou um "Quomodo", seguidas de uma forma estereotipada de solução. Esse processo se tornou um gênero literário próprio, que logo se separou da expositio textus, da qual não é mais do que uma superfetação.

A solução de uma questão, sobretudo a partir do sic et non de Abelardo, colocava em jogo, naturalmente, opiniões ou autoridades contrárias. Alguns se contentavam em expôr o conflito em uma obra escrita, mas também havia quem preferisse colocá-lo em cena, por meio de um debate público, onde os contraditores seriam personagens vivos. De processo literário, a questão passava então para o gênero dos exercícios acadêmicos: surgia a Questão disputada. No século XIII, esse exercício terá um lugar tão importante, que ao lado das lições e dos sermões que lhe eram designados, cada mestre deveria, obrigatoriamente, realizar disputas: "legere, disputare, praedicare", tais são suas funções habituais.

É bom saber que os textos das Questões disputadas, encontrados nas obras dos mestres medievais, não reproduzem ao pé da letra a disputa realizada na sessão solene de defesa das teses, mas sim um arranjo metódico das anotações tomadas logo após, e que, além disto, deviam ser dadas em aulas, dentro do currículo normal numa segunda reunião.

No seio desse gênero de exercícios escolares desenvolve-se um tipo especial de questões disputadas, o Quodlibet, assim denominado porque, por ocasião dessas reuniões podiam-se levantar não importa que questões à consideração do mestre defensor. Os Quodlibets eram realizados duas vezes por ano, antes das festas do Natal e da Páscoa e se revestiam de uma particular solenidade. Pode-se imaginar o quanto deviam exigir, da parte do mestre, de incomum solidez e universalidade de saber! O certo é que a essa prova nem todos se submetiam e, as coleções de Quodlibets são relativamente raras. O interesse dessas questões reside mais na atualidade dos assuntos tratados do que na amplitude das exposições, à qual fatalmente, prejudicavam a dispersão e o imprevisto das discussões.

Os esclarecimentos precedentes nos colocam finalmente em condição de compreender a razão e de perceber o interesse dos artigos que compõem muitas obras medievais, e em particular a Suma Teológica de S. Tomás. O artigo, tal como se encontra nessas obras, não é senão a redução das grandes disputas que acabam de ser descritas. Da mesma forma que elas, êle começa por uma questão, "Circa primum quaeritur...", após o que vem a discussão, formada antes de tudo pelo enunciado do pró ("videtur quod..."), e do contra ("sed contra..."), que não correspondiam necessariamente à tese sustentada pelo autor, embora na Suma Teológica seja êste o caso mais freqüente. Na realidade, essas preliminares constituem como que um primeiro manejar de armas, que a determinação magistral contida no corpo do artigo ("respondeo, dicendum quod. . .") vem concluir. Finalmente vêm as respostas aos argumentos "contra", onde de ordinário nota-se a preocupação de salvaguardar, através de distinções convenientes, a parte de verdade que podiam conter as objeções.

Sob a técnica um pouco pesada e uniforme dessas Sumas medievais esconde-se uma vida intensa de discussões e de pesquisas expressivas de uma época em que a curiosidade e a agilidade intelectual foram notáveis. B possível que êsse formalismo tenha tido seus inconvenientes, porém ele foi sobretudo um instrumento de análise e de exposição de incontestável eficácia.

9. Classificação, quanto ao gênero literário, das obras de S. Tomás.

Todos os gêneros literários acima definidos se encontram nas obras de S. Tomás: lições, seguidas de explicações, nos comentários filosóficos e escriturísticos; sistemas de questões ainda ligadas a um texto, como no caso de todas as Sentenças e do De Trinitate; Questões disputadas e Quodlibets; escritos sistemáticos independentes, mas onde se encontra ainda a divisão em questão, a Suma teológica, por exemplo; obras mais livres, agrupadas de ordinário sob o título de opúsculos; finalmente várias séries de sermões ou de collationes, aos quais seria necessário acrescentar, para ser completo, alguns trechos de poesia religiosa.

10. Os comentários sobre Aristóteles.

Os comentários constituem a base de todo estudo direto da filosofia de S. Tomás. Disso decorre seu interesse para nós. Parece terem sido temas de aulas privadas dadas pelo mestre a seus irmãos de religião.

Sabe-se que no século XIII os textos de Aristóteles, da mesma forma que os de outros autores gregos, não foram praticamente acessíveis aos ocidentais senão em traduções latinas. Que texto teria S. Tomás podido consultar? O trabalho de tradução de Aristóteles parece ter sido efetuado em três etapas. Até a metade do século XII tem-se um conjunto de traduções feitas principalmente do grego das quais algumas remontam a Boécio. No final dêsse século, provocando a crise de que já falamos, novas traduções foram feitas, porém agora do árabe que por sua vez não remontava, sem dúvida, ao texto primitivo senão através de versões sírias. É evidente que os resultados só poderiam ser muito imperfeitos. Para remediar êsse estado de coisas, decidiu-se refazer o trabalho, partindo do grego. S. Tomás deve ter sido um dos incentivadores dêsse trabalho de aperfeiçoamento. Em todo caso, foi a seu pedido que Guillaume de Moerbeke, que então se achava com ele na curia pontifical, se dedicou, a partir do texto original grego, a fazer uma nova versão latina. Foi essa versão que serviu habitualmente a S. Tomás em seus comentários, e que se acha nas

edições de suas obras. Muito literal, ela se recomenda mais pela sua precisão concisa do que por sua elegância.

No dizer de Ptolomeu de Lucca, S. Tomás utilizou um novo método em seus comentários mais rigoroso do que o comumente usado. Substituiu a paráfrase um pouco vaga pela análise precisa de todas as particularidades do texto, completada aliás por um esforço de reconstrução sintética do tratado. Acrescentemos que, se teve a preocupação pelo detalhe, e isso algumas vezes até à minúcia, nosso Doutor se manifestava como autêntico filósofo, jamais perdendo de vista os princípios nem o conjunto. Análise e síntese se conjugam, assim, numa harmonia genial.

Não há dúvida de que comentando Aristóteles, S. Tomás desejou, ao mesmo tempo, penetrar no pensamento autêntico do filósofo e descobrir, sob sua orientação, a verdade objetiva. Do ponto de vista exegético, deve-se reconhecer que sua obra representa a mais feliz realização de seu tempo. Regra geral, a interpretação do texto é perspicaz e fiel; hoje ainda é utilizada para compreender Aristóteles. Entretanto, apesar de seguir conscientemente seu mestre, S. Tomás permanece um filósofo pessoal. Seu comentário, portanto, exprime também o seu próprio pensamento. Deve-se tão somente observar que, ligado às idéias de um outro, ele não tem aqui toda a liberdade suficiente para desenvolver as suas, sendo necessário, para ter-se uma idéia integral de sua filosofia, recorrer às outras de suas obras onde ela se desenvolve com plena independência.

Iniciada talvez na metade do período italiano de sua vida professoral, a obra de comentário de S. Tomás prosseguiu até o fim de sua carreira. Aproximadamente irá dos anos 1265-66 a 1274. Como subsistem muitas dúvidas quanto à data precisa de cada comentário, bastará darmos aqui sua relação, seguindo a ordem clássica do Corpus aristotélico:

Perihermeneias (autêntico até II, I. 2 inclus.).

Segundos Analíticos.

Física (em 8 livros).

De coelo et mundo (autêntico até III, I. 8 inclus.).

De generatione (aut. até I, I. 17 inclus.).

Meteorológicos (aut. até II, I. 10 inclus.).

De anima (em 3 livros).

De sensu, De memoria.

Metafísica (coment. dos 12 prim. livros).

Ética a Nicômaco.

Política (aut. até III, I. 6 inclus.).

11. O Comentário sobre as Sentenças.

Sabe-se que o interesse desse comentário deve-se ao fato de que ele representa o pensamento de juventude de S. Tomás. Pertence, aliás, a um tipo de obra tão clássica na Idade Média que não será inútil dizer alguma coisa a seu respeito.

O ensino dos mestres da Faculdade de Teologia estava ligado à leitura da Bíblia e, a primeira iniciação nesse domínio se fazia seguindo o texto das Sentenças de Pedro Lombardo. A explicação dessa obra durava dois anos e era confiada a um auxiliar do mestre que, por essa razão, tinha o título de bacharel em sentenças. Normalmente, portanto, um comentário sobre as Sentenças correspondia ao início da carreira de um teólogo.

Compostas em torno de 1150 pelo bispo de Paris, Pedro Lombardo, as Sentenças constituíam uma coleção bastante completa das principais questões teológicas, estando estas repartidas em quatro livros, tendo por objeto: o primeiro, Deus uno e trino; o segundo, a criação; o terceiro, a redenção e a graça; o quarto, os sacramentos e os fins últimos. Esse trabalho está longe de apresentar uma estrutura sistemática comparável à das futuras Sumas, porém isso mesmo contribuiu para seu sucesso pois dava mais lugar à livre interpretação. Por outro lado, as Sentenças se recomendavam por sua ortodoxia e por uma larga informação escriturística e patrística. Um tal conjunto de qualidades, ao mesmo tempo positivas e negativas, devia assegurar à obra de Lombardo um destino absolutamente excepcional: durante vários séculos servirá de manual de teologia e pode-se avaliar em centenas o número de comentários que foram conservados.

O texto que possuímos corresponde ao curso efetuado por S. Tomás no Studium parisiense de saint Jacques, durante os anos 1254-1256 (com possíveis retoques feitos um pouco mais tarde). Esse texto se liga ao gênero da lectio em seu estado de evolução para a quaestio. Cada um dos livros de Lombardo é dividido em um certo número de "distinções" (48 no primeiro livro; 44 no segundo; 40 no terceiro; 50 no quarto), repartidas algumas vezes em várias "lições". Obrigatoriamente, distinções ou lições se articulam segundo um plano tripartido compreendendo: uma divisio textus, análise lógico-gramatical, bastante sucinta, do texto; um conjunto de quaestiones, subdivididas em artigos e às vezes em questiúnculas: finalmente uma expositio textus ou uma expositio litterae, onde o autor repassa muito rapidamente o texto estudado e resolve as últimas dificuldades. Todo esse aparato, minuciosamente ordenado, desagrada um pouco ao leitor moderno, habituado a exposições contínuas e mais livres. Pelo menos nós conhecemos agora sua origem e podemos ver sua razão de ser.

12. As Sumas.

S. Tomás é célebre em toda parte por sua Suma teológica. Sabe-se menos, em contraposição, que esta obra pertence a um gênero literário muito difundido em seu tempo. Mons. Glorieux (art. Sommes théologiques, no Dict. de Th. cath.) divide as sumas medievais em três grupos, de intenção e de estrutura diferentes: as Sumas compilações, onde domina a preocupação da compilação completa, porém não organizada sistematicamente (florilégios de textos escriturísticos ou patrísticos, por exemplo. Na obra de S. Tomás, a Catena aurea); as Sumas abreviadas, onde sobretudo se busca a brevidade exata (gênero léxico ou catecismo); as sumas sistemáticas finalmente, que visam dar um ensinamento de conjunto organicamente estruturado. É neste último grupo que se encontram as duas grandes Sumas de S. Tomás.

A Suma contra os Gentios é uma obra apologética que teria sido escrita a pedido de Raimundo de Pennafort, mestre geral dos pregadores, por ocasião do problema da conversão dos mouros do reino de Valência, recentemente reconquistado pelos cristãos. Deve-se observar, entretanto, que os argumentos apresentados não visam unicamente aos muçulmanos. Os "gentios" são também os heréticos, os judeus, os pagãos, em uma palavra todos os heterodoxos. Há concordância em datar o início da Contra Gentiles no final do primeiro ensinamento do mestre (1258 aproximadamente). A obra teria sido terminada na Itália (por volta de 1263-64).

Devido ao lugar considerável que os argumentos racionais têm na Contra Gentiles, confere-se às vezes a esta obra, em paralelismo com a "Suma teológica", o título de "Suma

filosófica". Tal designação é totalmente inexata, como ressalta do conjunto de seu conteúdo e, de sua intenção, formalmente expressa em várias passagens, que é a defesa das verdades da fé. Trata-se, portanto, de uma apologia da fé católica, sistematicamente valorizada em face dos não-crentes e de suas objeções.

A *Summa Contra Gentiles* foi dividida pelo próprio S. Tomás (cf. I, c. 9 e IV, proemium) em duas grandes partes. A primeira tem como objeto as verdades da fé acessíveis à razão, Deus (1. I), a processão das criaturas a partir de Deus (1, II), a ordenação das criaturas a Deus como ao seu fim (1. III). A segunda tem como objeto as verdades que ultrapassam a razão, quer dizer, os mistérios da fé, a Santíssima Trindade, a Encarnação, a Beatitude sobrenatural (1. IV). É interessante observar que, diferentemente do que fez nas *Sentenças* ou na *Suma teológica*, S. Tomás não usou nesta obra o processo clássico da *quaestio*. Os argumentos que propõe em torno de cada assunto sucedem-se em pequenos parágrafos concisos sem aparente ligação orgânica.

A *Suma teológica* não é fruto de um ensino escolar. Também não é, propriamente falando, uma obra de circunstância. Ela representa mais uma iniciativa pessoal do mestre, realizada na intenção de auxiliar os estudantes principiantes. Como observa ele no Prefácio da obra, estes encontram nas exposições habituais três espécies de dificuldades: multiplicação de questões, artigos e argumentos inúteis, falta de disposição metódica nas razões alagadas que aparecem ao sabor das circunstâncias do texto comentado ou por ocasião das disputas e, finalmente, a fadiga e a confusão que resultam da repetição dos mesmos argumentos. A fim de evitar esses inconvenientes, S. Tomás se propôs a expor a verdade cristã com brevidade e clareza (*breviter ac dilucide*), quando a matéria o permitia. É fácil de se constatar que a apresentação exterior da *Suma* está perfeitamente adaptada a esses fins: divisão simples e regular em partes, questões, artigos; redução do número das objeções, geralmente a apenas três, com um único argumento *sed contra*; determinação sob forma condensada e clara, da doutrina, no corpo do artigo; finalmente, breve resposta às objeções. Basta comparar a *Suma Teológica* com outras obras da época para que estas vantagens imediatamente apareçam.

A cronologia da *Suma* é a seguinte: a I.^a Pars dataria da segunda metade da estadia na Itália (a partir de 1266); a II.^a Pars corresponderia, sem dúvida, ao segundo ensinamento parisiense (1269-1272); a III.^a Pars, finalmente, teria sido realizada em Nápoles, onde S. Tomás a deixou inacabada (fim de 1273). O suplemento (a partir da q. 70) não é senão uma compilação de textos das *Sentenças*, redigido por Reinaldo de Piperno, secretário e confidente do santo.

A *Suma Teológica* está construída sobre o plano, aliás perfeitamente clássico, da processão das criaturas e de seu retorno a Deus, retorno este de início considerado de maneira mais abstrata e do ponto de vista da moralidade e, depois, na perspectiva da Encarnação redentora ou do *Christus, via*. Bastará lembrar aqui os títulos destas grandes divisões:

I.^a P.^a. De Deus uno e trino, e da processão das criaturas a partir de Deus.

II.^a P.^a. Da volta da criatura racional para Deus. I^a-IIae, em seus princípios gerais; II^a-IIae, segundo as virtudes particulares.

III.^a P.^a. Do Cristo que, enquanto homem, é para nós o caminho da volta para Deus.

13. Outras obras.

O estudo da filosofia de S. Tomás supõe ainda o auxílio constante de duas outras séries de obras importantes. A primeira delas é constituída pelas Questões disputadas, onde freqüentemente se encontram os mais profundos desenvolvimentos de sua doutrina. Já é suficiente o que dissemos sôbre o gênero literário dessas obras. Acrescentemos, simplesmente, que as questões mais utilizadas em filosofia são, em primeira linha, o importante conjunto De Veritate, e, depois dêle o De potentia. As questões De anima, De spiritualibus creaturis e De inalo devem também ser consultadas.

A segunda série compreende todo um grupo de opúsculos, de tamanho aliás muito variável, entre os quais não se pode deixar de assinalar, para a filosofia: o De principiis naturae, o De aeternitate mundi, o De ente et essentia, o De unitate intellectus, e o comentário sôbre o De causis, obra de Proclus, bastante conhecida na Idade Média, de cuja inautenticidade aristotélica S. Tomás foi o primeiro a suspeitar.

14. A Escola Tomista e a influência de S. Tomás.

Neste parágrafo, pretendemos expôr apenas uma visão extremamente sumária do movimento intelectual que se acha sob a influência de S. Tomás.

Quando vivo ainda, S. Tomás já suscitava ao mesmo tempo discípulos fervorosos e adversários decididos. Na própria Ordem dos Pregadores, a resistência à sua doutrina foi suficientemente séria para que um personagem tão importante como ROBERT KILWARDBY arcebispo de Cantuária, ousasse condenar algumas de suas teses. Entretanto, a maioria de seus irmãos em religião não tardaram em se declarar de seu lado, e, desde o fim do século XIII, os Capítulos Gerais Dominicanos tomaram oficialmente posição a seu favor. Fora da Ordem, não faltam também testemunhos mais laudativos, entre êles, notadamente, o de GIL DE ROMA, mestre geral dos Eremitas de santo Agostinho, discípulo aliás bastante pessoal do mestre. E, logo, o título significativo de Doctor communis consagrará sua reputação.

A mais viva oposição, no século XIII, vem principalmente do grupo dos teólogos, sobretudo franciscanos, que permanecem mais estritamente ligados à tradição agostiniana. A essa oposição, e às reações que ela devia suscitar, se liga tôda uma literatura polêmica, chamada corretórios, que marca os avanços do pensamento de S. Tomás no curso das décadas que se seguiram à sua morte. Entre seus partidários, destacam-se dois ingleses, GUILHERME DE MAKELFIELD e RICHARD KLAPWELL, um mestre de Saint Jacques chamado JEAN GUIDORT, e o mestre geral da Ordem, HERVÉ DE NÉDÉLEC.

O primeiro comentário propriamente dito da Suma teológica foi feito por um regente de Toulouse, JEAN CAPRÉOLUS (t 1444), que escreveu Defensiones theologicae Divi Thomae.

Nesse meio tempo, S. Tomás havia sido canonizado por João XXII, em 18 de julho de 1323. Será declarado Doutor da Igreja universal por S. Pio V, em 21 de abril de 1557.

15. Os grandes comentadores de S. Tomás e as controvérsias teológicas dos séculos XVI e XVII.

Após um período de menor fecundidade, o movimento dos estudos escolásticos retoma um nôvo vigor no início do século XVI. Na literatura tomista, essa renovação se traduz sobretudo pela produção de tôda uma série de comentários da Suma que, pelo menos nas

escolas dominicanas, tornara-se o livro regular de texto. Os mestres tomistas mais célebres dessa época são:

A. Mestres dominicanos.

CAIETANO (1468-1534). Thomas de Vio, cardeal Caietano, homem de uma notável atividade intelectual que exercia funções de primeiro plano: mestre geral dos Pregadores (1507-1510) ; e legado do papa na Alemanha (1517) . Escreveu perto de 150 obras entre as quais 120 opúsculos de teologia. É conhecido sobretudo pelo seu comentário literal da Suma onde, com uma rigorosa precisão e grande clareza, se esforça por seguir com a maior exatidão possível, o pensamento de S. Tomás. Seu tomismo, muito ortodoxo no conjunto, guarda uma certa liberdade, com algumas ousadias. A obra de Caietano se apresenta, em uma boa parte, como uma defesa de S. Tomás contra a metafísica do século XVI, onde são visados notadamente o pré-nominalismo de Durando de Saint-Pourçain e a filosofia de Duns Scot.

SYLVESTRE DE FERRARA (1476-1538), conhecido sobretudo pelo seu excelente comentário da Contra Gentiles.

Estimulado por FRANCISCO DE VITTORIA (1480-1546), deveria surgir, entre os frades Pregadores de Salamanca, um movimento de pensamento teológico tomista particularmente brilhante. Como o interesse dessa escola não se estende diretamente à filosofia, achamos suficiente apenas alinhar, aqui, os nomes de seus principais mestres: Melchior Cano (1509-1560); Domingos Soto (1494-1560); Pedro de Soto (1518- 1563) ; Bartolomeu de Medina (1528-1580); Domingos Banes (1528-1604) .

Um lugar à parte deve ser dado aqui a JOÃO DE SÃO TOMÁS (1589-1644) que, além de um Cursos theologicus apreciável, deixou um Cursos philosophicus onde se encontra uma exposição metódica e relativamente completa da filosofia especulativa. Discípulo incontestavelmente fiel e profundo de S. Tomás, êle não teme desenvolver o pensamento do mestre, mesmo em pontos onde êle foi menos explícito. Em filosofia tomista, será sempre de grande proveito consultá-lo, com a condição de não se atribuir uniformemente ao mestre o que foi dito pelo seu comentador.

B. Mestres jesuítas.

Tendo S. Inácio determinado aos seus filhos que seguissem, não sem guardar uma certa liberdade, o pensamento do Doutor Angélico, não tardou que nascesse entre os jesuítas um importante movimento de filosofia e de teologia tomista. Entre os nomes que ilustram êsse movimento, devem ser citados particularmente os de: FRANCISCO TOLET (1532-1596), LUÍS MOLINA (1536-1600), GABRIEL VASQUEZ (1551-1604), LÉONARDO LESSIUS (1554-1623).

Em filosofia deve ser lembrado sobretudo o nome de FRANCISCO SUAREZ (1548-1617) . Professor na célebre universidade portuguesa de Coimbra, autor de numerosas obras, Suarei escreveu o primeiro grande tratado escolástico de metafísica, independente do texto de Aristóteles, suas Disputationes metaphysicae. Espírito conciliante, êle se esforça por seguir um caminho médio, onde, apesar de se inspirar em S. Tomás, não teme acolher algumas idéias de origem scotista ou nominalista. Seu ecletismo bem informado e claro, teve uma imensa influência sôbre o ensino posterior da escolástica. Apesar de tudo Suarei representa um tomismo, se não alienado, pelo menos fraco e diluído.

C. Mestres carmelitas.

Do ponto de vista da teologia tomista, um lugar notável caberia aos Carmelitas de Salamanca, os "Salmanticenses", devido ao importante Cursos theologicus que êles organizaram. Os 20 volumes dessa obra, escrita entre 1631 e 1701, são o fruto da colaboração de quatro ou cinco professores. Esse cursos, um pouco prolixo e difuso, é, no conjunto, fiel a S. Tomás. Algumas de suas teses, entretanto, são pessoais.

16. O movimento tomista contemporâneo.

E sabido que, após um período de recolhimento no século XVIII e no início do século XIX, a vida intelectual foi retomada com intensidade na Igreja. Em um documento que teve grandes repercussões, a encíclica Aeterni Patris (1879), o papa Leão XIII aconselhou um retorno a S. Tomás. Foge de nossa pretensão apresentar, a não ser sob a forma de um esboço, a história de um movimento de pensamento que até hoje agita profundamente a Igreja contemporânea. Seus resultados doutrinários, que logo vieram se acrescentar aos de pesquisas históricas e críticas cada vez mais ativas, têm sido incontestavelmente muito consideráveis.

17. Obras de S. Tomás.

Além da edição Piana (1570-1571), que é a primeira coleção das Opera omnia, devem-se destacar as duas outras coleções completas atualmente em uso:

- a edição chamada de Parma (1862-1873), em 25 volumes e
- a edição Vivès, de Paris, (1871-1880 e 1889-1890) em 34 volumes.

A edição crítica definitiva será a Leonina, da qual somente 16 volumes, contendo as duas Sumas e os comentários lógicos e físicos, apareceram até esta data. A Suma teológica vem acompanhada do comentário de Caietano. A Contra Gentiles, vem acompanhada do Comentário de Sylvestre de Ferrara.

Edições parciais de grande número de obras de S. Tomás se acham seja em Lethielleux (Paris), seja em Marietti (Turin).

Com relação às traduções francesas, é necessário assinalar pelo menos o conjunto da Suma teológica da edição da Revue des Jeunes (60 volumes aproximadamente já lançados ou em fase de acabamento: texto, tradução, notas explicativas.)

Com relação a Aristóteles, o leitor poderá consultar as traduções francesas de TRICOT (Paris, Vrin) que são suficientes (Escritos Lógicos, De anima, Metafísica, alguns escritos físicos).

18. Exposições gerais da filosofia de S. Tomás.

Para uma iniciação geral, recomendam-se em primeiro lugar, em francês, as obras dos três mestres universalmente reconhecidos:

A. - D. SERTILLANGES, diversos trabalhos e particularmente Saint Thomas d'Aquin (2 vol., 28 éd., Paris, Aubier, 1940).

J. MARITAIN, Eléments de philosophie: I, Introduction; II, L'ordre des concepts (Paris, Téqui, 1920-1923) e a síntese do conjunto que constitui Les degrés du savoir (Paris, Desclée de Brouwer, 1935).

E. GILSON, Le Thomisme (Paris, Vrin, 50 éd. 1944).

Entre os manuais de filosofia tomista em francês basta assinalar: o *Traité de Philosophie* de R. JOLIVET (I, Logique et Cosmologie; II, Psychologie; III, Métaphysique; IV, Morale) (Lyon, Vitte, 1939 e seg.) e o *Manuel de Philosophie thomiste* de H. COLLIN, reeditado por R. TERRIBILINI (I, Logique, Ontologie, Esthétique; II, Psychologie: Paris, Téqui, 1949-1950).

A Universidade de Louvain iniciou a publicação de um conjunto de cursos de inspiração tomista. O iniciante teria proveito em consultar sobretudo: *l'Introduction à la Philosophie*, de L. DE RAEYMAEKER (Ire éd., Louvain, 1938).

19. Tábuas e repertórios.

Existe uma tábua ideológica da obra de S. Tomás, a *Tabula aurea* de ALBERTO DE BERGAMO (os 2 últimos vol. da ed. Vivès).

Para a bibliografia geral relativa ao tomismo, cf. MANDONNET e DESTREZ, *Bibliographie Thomiste*, (Paris, 1921). - Desde 1923, o *Bulletin thomiste* (Le Saulchoir) dá uma bibliografia lógica e crítica de tôdas as publicações relativas a S. Tomás e sua doutrina.

II NOÇÃO GERAL DE FILOSOFIA

1. Natureza da Filosofia.

Em seu sentido mais geral, a filosofia não é senão o que comumente se entende por sabedoria. A denominação mesma de filosofia remontaria a Pitágoras que, por modéstia, e considerando que a sabedoria propriamente só poderia convir a Deus, teria reivindicado somente o título de "philosophos", isto é, amigo da sabedoria.

A acreditarmos no que está escrito no início da *Metafísica*, a busca filosófica teria como origem o desejo inato de saber, desejo que se traduz pela surpresa ou admiração que se sente diante das coisas que ainda não se sabe e que se deseja compreender. Partindo desta constatação, vamos explicitar, com Aristóteles, a noção de filosofia, distinguindo-a progressivamente das outras grandes formas do saber, quais sejam o conhecimento comum e experimental, as ciências e a teologia.

2. Filosofia e experiência.

Em um grau inteiramente inferior do conhecimento, observa Aristóteles (*Metaf.*, A. C. I, 980 a 19), encontramos a sensação, tipo de conhecimento que temos em comum com os animais. Estes já têm uma perfeição mais ou menos grande segundo a sensação se acompanhe ou não de memória. Da memória, com efeito, nasce, por acumulação de lembranças, a experiência.

Com o homem, nós nos elevamos mais alto, até ao nível da arte e do raciocínio. A arte aparece quando, de uma multidão de noções experimentais, se desprende um único julgamento universal aplicável a todos os casos semelhantes. Com efeito, formar o julgamento de que tal remédio aliviou Cálias, atingido por tal doença, depois Sócrates,

depois vários outros individualmente considerados, é o fato da experiência. Porém declarar que tal remédio aliviou a todos os indivíduos atingidos pela mesma doença, isto já pertence à arte. Com a arte nós estamos no plano do conhecimento verdadeiramente racional, que se distingue do grau inferior do saber, nisso que o homem não se contenta mais em constatar simplesmente a existência dos fatos, mas procura-lhe também a razão explicativa ou a causa. A ciência, que se encontra no mesmo nível, acrescenta à arte o caráter de conhecimento desinteressado. O sábio busca o saber pelo saber, e sem se preocupar diretamente com sua utilidade ou aceitação.

Destas considerações resulta que a filosofia, que é eminentemente ciência, é um conhecimento pelas causas:

"Philosophia est cognitio per causas".

Na mesma ordem de idéias procurou-se, hoje, precisar as relações da filosofia com o senso comum, que é também uma forma não cientificamente elaborada de conhecimento. Basta reproduzir aqui a conclusão do estudo que Maritain consagrou a êsse assunto (*Éléments de Philosophie thomiste*, 1. Introduction générale à la philosophie, pp. 87-94) : "A filosofia não é fundamentada sobre a autoridade do senso comum tomado como consenso geral ou como instinto comum da humanidade, ela deriva todavia do senso comum se se considera nêle a inteligência dos princípios imediatamente evidentes. Ela é superior ao senso comum como o estado perfeito ou "científico" de um conhecimento verdadeiro é superior ao estado imperfeito ou "vulgar" dêste mesmo conhecimento. Todavia, a filosofia pode ser, por acidente, julgada pelo senso comum".

Exprimindo-se assim, Maritain entende colocar a filosofia tomista, na qual êle pensa, entre as afirmações simplistas da escola escocesa, e algumas pretensões da crítica moderna. A filosofia não tem de buscar outro fundamento senão ela mesma, sendo ela o estado superior e científico da posse dos princípios. Todavia, ela está em acôrdo e em continuidade com o conhecimento vulgar dêstes mesmos princípios. Disto pode-se concluir, como precedentemente, que a filosofia se distingue das formas comuns do saber pelo seu caráter de ciência ou de conhecimento explicativo.

3. Filosofia e ciências.

A filosofia é uma ciência, mas há outras disciplinas que merecem êste título: a matemática ou a física, por exemplo. Como estas formas de saber se distinguem umas das outras?

Para Aristóteles, a diferença procede de que a filosofia não explica pelas mesmas causas que as ciências particulares. As causas formam, com efeito, uma ordem, uma hierarquia; existem causas inferiores e causas de grau mais elevado. Uma vez que eu descobri uma causa, posso procurar a causa dessa causa, e assim sucessivamente. . . É desta maneira que eu explicaria sucessivamente o eclipse pela interposição da lua, a interposição pelas leis mecânicas do sistema solar, estas leis pela gravitação, a gravitação, talvez, pela estrutura da matéria, e a matéria por Deus. A filosofia é, nessa linha de procura, a explicação pelas causas mais elevadas, pelas causas primeiras, quer dizer, por causas que se bastam a si mesmas e além das quais nada mais há a procurar. Tal é a razão formal pela qual a filosofia se distingue das ciências particulares. Rigorosamente falando, esta definição só convém, de maneira adequada, à metafísica. Entretanto, ela pode ser estendida a todos os domínios do

saber, lógica, cosmologia, psicologia etc., por onde, independentemente do caminho trilhado, se tem acesso também ao nível superior de explicação.

Pode-se observar, aliás, que as causas mais elevadas são ao mesmo tempo as mais universais: a gravitação, por exemplo, explica mais fatos do que tal lei particular de mecânica celeste e Deus, que está no ápice, explica tudo. Portanto, absolutamente nada há que não esteja compreendido no objeto da filosofia, a qual tem, desta forma, o máximo de extensão. Assim é que podemos dizer, em conclusão, que "a filosofia é o conhecimento pelas causas primeiras e universais":

"Sapientia est cognitio per primas et universales causas".

Encontrar-se-á uma exposição desenvolvida desta doutrina no início da *Metafísica* (A, C. 1-2; cf. *Coment. de S. T.*, 1, 1. 1-3). Ela se acha excelentemente condensada neste texto da *Suma contra os Gentios* (III, e. 25):

"Há em todo homem um desejo natural de conhecer a causa daquilo que percebe. É, portanto, em conseqüência da admiração sentida em face dos objetos, mas cuja causa lhe permanece escondida, que o homem se põe a filosofar. Uma vez descoberta a causa, seu espírito se tranqüiliza. Mas a busca não cessa até que se tenha chegado à primeira causa, porque só quando esta é conhecida é que se considera conhecer de uma maneira perfeita."

"Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causa latebant, homines primo philosophari caeperunt; invenientes causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniamus ad primam causam, et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus".

Tendo distinguido filosofia e ciências, resta-nos precisar suas respectivas relações. Esta questão, por demais complexa, não pode ser convenientemente elucidada em uma simples introdução. Digamos em síntese que, por um lado, a filosofia, a título de sabedoria, tem um certo poder de organização superior, e mesmo de apreciação dos resultados, ou de julgamento, em face das ciências inferiores; e que, por outro lado, estas ciências guardam no interior de seu domínio próprio sua autonomia, quanto ao método que empregam e sua realização. Esta solução, observa Maritain, é ainda um meio-térmo entre as afirmações extremas daqueles que colocam, como Descartes, as ciências particulares em continuidade imediata com a filosofia, e daqueles para quem a filosofia nada teria de comum com as ciências.

De fato, a linha de divisão da filosofia e das ciências está longe de permanecer constante. Na antigüidade e na Idade Média, a filosofia teve tendência a absorver o conjunto dos conhecimentos científicos. Tôdas as ciências da natureza lhe pertenciam. Sòmente as matemáticas e, em um outro domínio, as artes técnicas, podiam se prevalecer de uma existência relativamente independente. No corpo unificado do saber científico, a metafísica tem evidentemente um lugar eminente, pois ela constitui a Filosofia primeira, a física tendo por sua vez, em Aristóteles, o lugar de Filosofia segunda. Depois da Renascença o saber ficou mais fragmentado. Ao lado dos filósofos, aparecem os sábios, no sentido moderno da palavra e, independentemente da filosofia, se multiplicam disciplinas particulares pretendendo estabelecer-se por si mesmas. Depois das matemáticas, foram em seguida as ciências da natureza que reivindicaram um estatuto autônomo. Hoje, com a constituição de

uma psicologia ou de uma sociologia científica, a especialização atingiu o próprio domínio das coisas do espírito.

4. Filosofia e Teologia.

A filosofia sempre reivindicou as prerrogativas de ciência suprema, de uma sabedoria, sapientia. Porém os cristãos conhecem uma outra sabedoria que para eles tem mesmo mais valor, a teologia. Haveria, portanto, duas sabedorias?

Em princípio, não pode haver e não há senão uma única Sabedoria, que é a de Deus. Mas como há, do ponto de vista da criatura, duas ordens, a ordem natural e a ordem sobrenatural, deve-se reconhecer, do lado do homem, a existência de duas ciências supremas correspondentes, a sabedoria natural e a sabedoria sobrenatural. O que distingue formalmente estas duas sabedorias é sua luz, o lumen: a primeira, a filosofia, está sob o lumen rationis, e a segunda, a teologia, sob o lumen lidei. A filosofia considera as verdades enquanto elas são acessíveis à razão, e a teologia enquanto reveladas) Disto resulta que, tendo sua luz e, portanto, seus princípios próprios, a filosofia é uma ciência autônoma e que, remontando até à causa primeira, ela bem merece o título de sabedoria. Entretanto, ela não deixa de ser inferior à teologia, porque só indiretamente atinge Deus, a partir das criaturas, e sobretudo porque o lumen rationis é menos elevado que o lumen lidei.

Provindo de uma mesma fonte, que é a Sabedoria divina, e tendo objetos que parcialmente coincidem (algumas verdades são comuns à razão e à fé), filosofia e teologia têm necessariamente relações recíprocas. Três afirmações principais podem explicitá-las.

Existe harmonia entre as duas sabedorias. Devido à sua origem comum que é a Sabedoria divina, filosofia e teologia não podem se contradizer em face de um mesmo objeto. Não há duas verdades, como sustentaram mais ou menos abertamente os averroistas ou, como se diz de maneira corrente, existe acôrdo entre a razão e a fé.

A teologia tem um poder extrínseco de regência sôbre a filosofia. A título de sabedoria suprema, a teologia pode exercer e de fato tem exercido uma dupla influência sôbre a filosofia. Uma influência positiva antes de tudo, de direção, na medida em que ela propõe à filosofia problemas ou soluções de ordem filosófica, e sôbre os quais os filósofos não tinham pensado. Foi assim, por exemplo, que historicamente, o problema da criação e a afirmação correlativa da dependência absoluta das criaturas com relação a Deus, entraram no plano da especulação racional. Deve-se, entretanto, especificar que esta influência de direção, por mais real e eficaz que seja, permanece de alguma forma exterior à filosofia, que possui seus princípios e seu método próprio. - Uma influência negativa de salvaguarda. Sem ter de intervir no próprio processo da reflexão filosófica, a teologia tem, a título de sabedoria suprema, o direito de julgar as conclusões desta, e portanto, de as declarar falsas se elas são manifestamente contrárias a seus dados mais certos. Êste poder pertence evidentemente à teologia, unicamente na medida em que as proposições filosóficas tenham qualquer relação com o dado revelado.

A filosofia fornece à teologia seu instrumento racional.

A filosofia, por sua vez, presta serviço à teologia assegurando-lhe o conjunto dos instrumentos racionais que lhe são necessários para se constituir em ciência. Como nesta função ela permanece, entretanto, sempre subordinada à ciência do revelado, diz-se-que ela age a título de serva da teologia, ancilla theologiae.

Êste problema das relações entre a filosofia e a teologia, que aqui não pudemos senão aflorar, foi objeto de uma reflexão contínua no curso da história do pensamento cristão, e

não podia deixar de ser assim, uma vez que o espírito humano se via solicitado pelos dois lados ao mesmo tempo.

Até o século XIII, o pensamento cristão ocidental foi sobretudo representado por esta grande corrente de especulações que, remontando ao doutor de Hippone, é conhecida sob o nome de agostinismo. Pensava-se então como teólogo, ou como cristão, utilizando-se evidentemente dos recursos do pensamento racional, mas sem se ter a preocupação de desenvolver sistematicamente a êste. A teologia absorvia de certa forma a filosofia, a tal ponto que o limite dos dois saberes permanecia um pouco incerto. - A descoberta, no século XIII, da física e da metafísica de Aristóteles, colocando os cristãos pela primeira vez em face de um poderoso sistema racional foi ocasião para uma grande perturbação nos espíritos. O problema das relações entre as duas sabedorias surgiu, então, e de maneira por demais aguda. S. Tomás iria superar essa crise dando, de maneira muito clara à filosofia, seu estatuto autônomo de ciência, sem por isso, evidentemente, subtraí-la à regulamentação suprema da sabedoria revelada. - Não é sem interêsse assinalar que, hoje, essa questão tem sido de novo objeto de vivas discussões na França, discussões suscitadas por estudos de Bréhier que pretende sustentar, sem razão, que a filosofia medieval não era uma verdadeira filosofia, uma vez que havia sido elaborada sob o domínio do dogma. (cf. sobre êste debate, *La philosophie chrétienne*, Juvisy, 1933).

Juntando um a um todos os elementos que acabamos de explicitar, distinguindo sucessivamente a filosofia da experiência, das ciências e da teologia, chegamos a uma fórmula, desta vez completa:

"A filosofia é o conhecimento, pelas causas primeiras e mais universais, obtido à luz da razão natural" .

... *Philosophia est cognitio per primas et universales causas sub lumine naturali rationis.*

Uma última dificuldade se coloca. Até aqui temos considerado a filosofia sobretudo sob o seu aspecto de conhecimento desinteressado ou de ciência especulativa. Não vemos porém nela, de maneira corrente, também uma arte de viver, quer dizer, uma ciência essencialmente prática? Não há nela, por êste fato, uma dualidade de objeto, comprometendo necessariamente a unidade do saber? - Responderemos a esta dificuldade fazendo observar que o princípio último da ordem especulativa é, ao mesmo tempo, princípio primeiro da ordem prática. Nêle, tôdas as linhas de causalidade e de explicação se encontram. Deus, concretamente, é ao mesmo tempo causa do ser e do agir que nêle encontram, um e outro, sua razão de ser. Não há, portanto, senão uma só sabedoria que é, ao mesmo tempo, especulativa e prática. Precisemos, entretanto, que nas condições de fato do destino do homem, que é sobrenatural, a filosofia moral, por si mesma, é incapaz de determinar o fim último da vida e de indicar os meios que permitirão eficazmente atingi-lo.

5. Divisão segundo Aristóteles e S. Tomás.

Aristóteles e, em seguida, S. Tomás nos deixaram uma teoria da organização do saber que, a despeito de algumas incertezas, é sólida em suas grandes linhas.

A divisão mais geral do saber é a que se encontra na *Metafísica* (E, c. I), exposta também em outros lugares: ciências especulativas, práticas e técnicas (literalmente "poiéticas", de poiein, fazer). As ciências especulativas ou teoréticas são aquelas que não têm outro fim senão o puro conhecimento. As ciências práticas e as ciências técnicas são ordenadas à

ação. As ciências práticas concernem à ação humana ou moral (ação imanente, dir-se-á, porque tal ação não sai do sujeito) e, as técnicas, à atividade exterior ou à fabricação (ação transitiva, quer dizer que sai do sujeito para um objeto). Essas ciências técnicas são, no sentido mais geral dado aqui a este termo, as artes. Assim aparecem, em Aristóteles, as divisões supremas do saber. Como se vê, é o ponto de vista da finalidade do saber que as diferencia.

S. Tomás adotou essa divisão geral unificando, às vezes, os dois últimos grupos, uma vez que, um e outro tendo uma finalidade prática, têm uma afinidade particular. Porém no primeiro livro de seu comentário sobre as *Éticas*, em um texto notável, ele distingue uma quarta ordem de conhecimentos filosóficos, a *rationalis philosophia* (lógica). Aristóteles não a havia mencionado em sua classificação, sem dúvida porque a considerava mais como o instrumento geral, *organon*, da filosofia, do que como uma de suas partes. De qualquer forma, eis o que diz S. Tomás:

"É próprio do sábio pôr ordem nas coisas.

A razão disso é que a sabedoria é a perfeição suprema da razão e o próprio da razão é conhecer a ordem...

Ora, uma ordem pode relacionar-se com a razão de quatro maneiras diferentes.

Há uma ordem que a razão não estabelece, mas apenas conhece e considera: é a ordem das coisas da natureza.

Há uma outra que a própria razão, ao mesmo tempo que a conhece, a estabelece (considerando *facit*), dentro de sua própria atividade: é quando, por exemplo, ela ordena seus conceitos uns com relação aos outros, bem como os símbolos desses conceitos, que são palavras dotadas de significação.

A terceira ordem é aquela em que a razão, ao mesmo tempo que a conhece, a estabelece, desta vez nas operações da vontade.

A quarta ordem, enfim, é a que a razão, ao mesmo tempo que conhece, estabelece, nas coisas exteriores de que ela própria é causa: um armário, uma casa, por exemplo.

Ora, como a atividade da razão só se torna perfeita por um hábito, conclui-se que as diversas ciências se dividem exatamente segundo essas diferentes ordens que a razão considera como algo que lhe é próprio.

Com efeito, cabe à filosofia da natureza tomar como objeto a ordem que a razão humana considera mas não estabelece.

A ordem que a razão humana conhece e estabelece em seu próprio ato, constitui a filosofia racional (lógica)...

A ordem das ações voluntárias pertence às especulações da filosofia moral...

A ordem, finalmente, que a razão estabelece quando conhece, nas coisas que lhes são exteriores, constitui as artes mecânicas".

Deixando de lado o caso da lógica, que pode ser encarado seja como instrumento de toda a filosofia (Aristóteles, habitualmente), seja como uma ciência especial (S. Tomás no texto precedente), este quadro corresponde bem à divisão tripartida clássica do aristotelismo, e nós poderemos, em definitivo, adotar a classificação seguinte:

Rationalis philosophia vel Logica (Ciência ou *Organon*)

Philosophia speculativa

Philosophia practica (*Activa: Moralis philosophia; Factiva: Artes*)

Não menos importante é a subdivisão, feita por Aristóteles, das ciências teoréticas ou especulativas em três partes, segundo o que se chama os três graus de abstração. Essa divisão não tem por princípio a distinção exterior ou material dos objetos, mas uma distinção de estrutura inteligível ou noética: o grau de imaterialidade. Quanto mais um objeto de ciência é imaterial, quer dizer, elevado acima das condições da matéria, mais êle é inteligível em si, mais o conhecimento que se tem dêle é de um grau elevado. Na filosofia de S. Tomás, o fundamento profundo e a razão própria da inteligibilidade como, aliás, da capacidade intelectual, é a imaterialidade. Os homens, assim, são mais elevados do que os animais na escala dos seres dotados de conhecimento. E os anjos, por sua vez, o são mais do que os homens.

Isto pôsto, vejamos como se definem os três graus de abstração e, por êste mesmo fato, as três grandes partes da filosofia teórica que lhes correspondem. O primeiro esforço da inteligência abstrativa consiste em considerar as coisas sensíveis independentemente de seus caracteres individuais: o homem, por exemplo, sem o que é próprio a cada homem em particular. Neste caso, eu abstraio de "tal matéria" ou da "matéria individual", a matéria signata vel individuali, conservando os caracteres sensíveis comuns, *materia sensibilis*. A êste primeiro grau de abstração corresponde a filosofia da natureza ou cosmologia, a física de Aristóteles. O segundo esforço da inteligência abstrativa consiste em considerar as coisas independentemente de suas qualidades sensíveis e de seus movimentos, para reter tão sòmente as determinações de ordem quantitativa, figura geométrica, relações numéricas, etc . . . Mantém-se, entretanto, ainda neste nível, o que na matéria se relaciona com a ordem quantitativa: a matéria inteligível, *materia intelligibilis*. A êste segundo grau de abstração correspondem as ciências matemáticas. Finalmente, a inteligência abstrativa considera as coisas independentemente de toda matéria, não retendo senão as suas determinações absolutamente imateriais: abstração separativa da matéria inteligível e do movimento: a *materia intelligibili et motu*. Ao terceiro grau de abstração corresponde a metafísica (filosofia primeira ou teologia conforme as designações de Aristóteles). E S. Tomás conclui (*Metafísica*, VI, 1. 1, n.o 1166):

"Há, portanto, três partes na filosofia teorética: a matemática, a física e a teologia, que é a filosofia primeira".

"... tres ergo sunt partes philosophiae theoricæ, scilicet mathematica, physica et theologia quæ est philosophia prima."

6. As classificações modernas e a Escolástica.

Na filosofia moderna, a questão da classificação das ciências se complicou e se desenvolveu consideravelmente. Está inteiramente fora de nossas pretensões nos termos na história desta renovação. Entretanto, não podemos aqui nos desinteressar totalmente de algumas concepções que, provindo de sistemas mais recentes, acabaram por agir de modo bastante profundo sôbre a doutrina tradicional que expusemos, resultando numa verdadeira transformação desta.

Na origem da evolução a respeito da qual vamos falar, deve ser lembrada a influência principal da classificação do filósofo alemão Wolff (século XVIII). Wolff, em seus famosos manuais, distinguia inicialmente três grandes gêneros de conhecimento: o conhecimento histórico (experimental), o conhecimento filosófico e o conhecimento matemático. As matemáticas se viam assim excluídas da filosofia. Depois, considerando que nossa alma

tem duas faculdades principais, a inteligência e a vontade, e que elas podem igualmente falhar, êle designa duas outras partes da filosofia para dirigi-la: a lógica, para a razão, e a filosofia prática para a vontade. Finalmente, observando que existem noções gerais comuns a tôda a filosofia, êle coloca ainda à parte uma secção especial, a ontologia. As principais partes da filosofia são portanto, na ordem em que convém estudá-las: a lógica, a ontologia, a física, a cosmologia, a teologia natural, a filosofia prática. Haveria muito a dizer a respeito desta classificação e sobre os princípios que a inspiraram. Basta aqui observar que ela introduz duas importantes inovações: a divisão da física em uma cosmologia e em uma psicologia nitidamente separadas, e a da metafísica em ontologia e em teodicéia. Daí por diante, numerosos manuais, mesmo em filosofia aristotélica, adotarão essas subdivisões e êsses títulos.

Na época contemporânea, novos domínios do saber filosófico tiveram a tendência de se constituir de maneira independente; pensamos especialmente na sociologia, que muito se desenvolveu e, na teoria crítica do conhecimento. Ainda aqui, a escolástica julgou dever-se mostrar receptiva.

Que devemos pensar, em tomismo autêntico, dessa evolução da classificação recebida dos antigos? Certamente, nada impede que se façam subdivisões e mesmo que se multipliquem nos grandes planos do saber; porém, algumas destas subdivisões podem ser feitas de uma maneira inoportuna, correndo o risco de comprometer a solidez do edifício.

Não há dúvida, por exemplo, de que a constituição universalmente recebida agora, de uma psicologia separada da filosofia da natureza, se ela se justifica, tem o inconveniente de encobrir a continuidade não menos real destas duas disciplinas. De conseqüência mais deplorável ainda, apresenta-se o desmembramento da metafísica, a única sabedoria dos antigos, em ontologia, teodicéia e, algumas vêzes, em crítica. Neste ponto pelo menos, o uso, que tem sua origem em Wolff, deve ser abandonado. Uma única ciência suprema, a metafísica, tem valor crítico, e terminando em Deus como em seu termo natural. Levando-se em conta essas observações, pode-se organizar da maneira seguinte uma exposição moderna da filosofia de S. Tomás:

- I. Lógica (ciência propedêutica)
- II. Filosofia da natureza - psicologia (em continuidade)
- III. Metafísica (incluindo Teodicéia e Crítica)
- IV. Moral e Sociologia

III INTRODUÇÃO À LÓGICA

1. Definição da Lógica.

É da natureza do homem dirigir-se pela razão. Porém, esta faculdade não exerce seu poder de direção apenas sobre atividades que lhe sejam exteriores e dependam de outras potências, tais como a vontade ou a sensibilidade. Ela dirige igualmente os seus próprios atos e, nesta ação de dirigir como nas outras, ela é ajudada por uma técnica especial: a arte racional ou Lógica, que a torna apta a realizar sua tarefa com êxito. De uma maneira geral, pode-se definir esta arte com S. Tomás: "a arte que dirige o próprio ato da razão, quer dizer, que nos faz proceder, neste ato, com ordem, com facilidade e, sem êrros".

"ars... directiva ipsius actus rationis; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat".

Porém a atividade racional, objeto da lógica, interessa a outras partes da filosofia. Se, por exemplo, eu vier a concluir que a alma é imortal porque, não sendo composta ela é incorruptível, eu toquei em uma questão metafísica, a da imortalidade da alma, coloquei um fato de consciência do qual a psicologia poderá reivindicar a análise, e, ao mesmo tempo, utilizei as leis lógicas do raciocínio. Estes três pontos de vista formalmente distintos se encontram em toda e qualquer atividade do espírito. É, portanto, indispensável definir a Lógica com mais precisão a fim de distinguí-la da metafísica e sobretudo da psicologia, com as quais facilmente se é levado a confundi-la.

2. Objeto formal da Lógica.

A definição é aquilo que nos manifesta a essência ou a natureza de uma coisa, o que ela é: quid est. Nos seres da natureza, a definição designa principalmente a forma, que é o princípio de determinação. A definição das potências e das disposições que se relacionam com seu exercício (tecnicamente, os "habitus") se depreende a partir do objeto, que representa, na circunstância, um papel análogo ao da forma para as substâncias materiais. Diz-se que as potências e suas disposições operativas são especificadas por seus objetos, como os seres da natureza o são por sua forma: *potentiae vel habitus specificantur ab objecto*. A vista é assim especificada pela côr, a inteligência pelo ser, o habitus matemático pelo ser quantificado. Isto se deve ao fato de que, potências e habitus não são, em sua própria essência senão tendências, e uma tendência não tem significação a não ser pelo fim ou pelo objeto para o qual é orientada.

Em filosofia escolástica, distingue-se o objeto material e o objeto formal. O objeto material é constituído pela realidade total que se encontra em face da potência ou do habitus: as coisas visíveis, por exemplo, para a vista. O objeto formal é o ponto de vista preciso que é visado pela potência ou pelo habitus: o colorido no exemplo precedente. Só o objeto formal pode servir de princípio de especificação, uma vez que, uma mesma realidade material pode ser considerada sob vários pontos de vista diferentes: o nariz achatado por exemplo, sob seu aspecto físico ou segundo sua curva geométrica.

Se a lógica pois, é uma disposição dessa potência operativa que é a inteligência, e portanto um habitus, definir-se-á, como as realidades de sua ordem, ou seja, por seu objeto. E, conseqüentemente, é por êsse objeto que ela se distinguirá das outras disciplinas.

O objeto formal da lógica é o ser de razão lógico ou as segundas intenções.

Vamos explicar, logo de início, o que se deve entender por ser de razão. S. Tomás (Metaf., IV, 1. 4, n. 547) distingue duas modalidades essenciais do ser da natureza, ou o ser real, e o ser de razão. O ser real é aquêlê que existe ou pode existir independentemente de qualquer consideração do espírito. O mundo que me rodeia, com tôdas as suas possibilidades efetivas de transformação, pertence à realidade do ser que, pense-se ou não se pense nela, existe. O ser de razão é aquêlê que, apesar de estar representado à maneira de um ser real, não pode existir independentemente do pensamento que o concebe. Por exemplo, as privações, as negações e um certo número de relações. O número negativo, o gênero animal não existem, como tais, senão na inteligência que os representa. Os escolásticos distinguem ainda o ser de razão fundamentado na realidade, cum fundamento in re, do ser de razão não fundamentado na realidade, sine fundamento in re. O primeiro,

embora não exista verdadeiramente senão no espírito, tem um fundamento objetivo; o segundo seria pura construção subjetiva. O ser de razão se divide em negações e relações. Essa divisão é essencial e necessária, pois o ser de razão só pode ser ou alguma coisa que, por natureza, se oponha à realidade, ou então esta categoria mais exterior e, portanto, mais independente da substância que é a relação.

O ser de razão lógico pertence a esta última categoria da relação de razão. Ele designa o objeto de nosso pensamento considerado no entrelaçamento de relações que êle recebe no espírito, pelo fato de ser êle concebido pelo próprio espírito. Se, por exemplo, eu formo os conceitos de "homem" ou de "animal", êstes conceitos, considerados em sua universalidade, não existem como tais na realidade. Da mesma forma, se eu pronuncio êste julgamento: "o homem é um animal", o termo "homem" em sua função de sujeito, e o termo "animal" considerado com predicado, não têm evidentemente realidade senão no espírito que julga. Observe-se todavia, que êles não são sem fundamento na realidade uma vez que correspondem a uma ordem real das naturezas e dos indivíduos.

Percebe-se melhor, agora, como o ponto de vista próprio da lógica se distingue do da metafísica e do da psicologia. Como o metafísico, ou o físico, o lógico está voltado para o objeto do conhecimento, porém não o estuda em sua natureza ou em suas propriedades: êle o considera somente segundo a ordem das relações que se situam na vida racional. Como o psicólogo, o lógico observa a atividade do espírito, mas enquanto aquêle se detém no aspecto subjetivo do pensamento ou em sua qualidade física, êste não retém senão a ordem objetiva engendrada por seu próprio funcionamento: *ordo quem ratio considerando facit in proprio actu*, diz S. Tomás.

Poder-se-á dizer, na terminologia escolástica, que a psicologia considera de início o conceito formal, quer dizer a idéia enquanto atividade do espírito, a metafísica ou a física o conceito objetivo em seu conteúdo de realidade positiva, enquanto que a lógica considera igualmente o conceito objetivo, porém enquanto êle é organizado pelo pensamento. Assim, no exemplo proposto acima, da demonstração da imortalidade da alma, o metafísico se interessará pela relação de natureza que se associa à incorruptibilidade e, portanto, à imortalidade da alma; o psicólogo pelos atos da inteligência; o lógico pelas condições formais do concatenamento dos três conceitos de alma, considerada como sujeito, de imortalidade, considerada como predicado, e de incorruptibilidade, em sua função de termo médio.

Para concluir, diremos, firmados nas explicações precedentes, que a metafísica considera o objeto pensado, a psicologia o pensamento do objeto, e a lógica o objeto do pensamento.

O objeto da lógica também é freqüentemente caracterizado pela expressão de segundas intenções. Que devemos entender por isto? As primeiras intenções designam 'nossos conceitos considerados em sua relação imediata com a realidade, ou em sua aptidão para representá-la; correspondem ao olhar direto do espírito sobre as coisas. Por segundas intenções, deve-se entender êstes mesmos conceitos nas relações objetivas que eles recebem pelo fato de serem pensados. O conceito de "homem", por exemplo, considerado como primeira intenção, exprime a realidade mesma da natureza humana; a título de segunda intenção, ele designa esta natureza humana no estatuto de idéia universal de que ela se revestiu no espírito. A filosofia da realidade se detém nas primeiras intenções, enquanto que a lógica vai às segundas intenções que não são outra coisa senão o ser de razão lógica.

3. A Lógica como ciência e arte.

Já é tradição fazer a seguinte pergunta: a lógica é uma ciência ou uma arte? Para Aristóteles, a ciência é o conhecimento desinteressado pelas causas, *cognitio per causas*; e a arte, o conhecimento enquanto regula a atividade exterior, *recta ratio factibilium*. Não se pode certamente recusar à lógica o título de ciência, uma vez que ela pretende explicar pelas causas, e mesmo pelas causas as mais elevadas; o silogismo, por exemplo, pode ser justificado por redução aos primeiros princípios da vida do espírito. A lógica nos leva, portanto, a um conhecimento científico das atividades racionais. Entretanto, a lógica é também, e mesmo de preferência, uma arte, porque ela é preceptiva e pretende regular a atividade do espírito. S. Tomás, que reconhecia à lógica as prerrogativas e o título de ciência, *rationalis scientia*, a vê de preferência em sua função de arte, considerando-a mesmo a arte por excelência, dirigindo as outras artes: *ars artium*. A denominação de *Organon* ou de instrumento, que prevaleceu para designar o corpo dos escritos lógicos de Aristóteles, está dentro do sentido desta interpretação. A lógica aparece portanto, em definitivo, em peripatetismo, mais como uma introdução à filosofia, como uma propedêutica do que como uma de suas partes integrantes. Tudo o que acabamos de dizer se deduz claramente deste texto do Comentário de S. Tomás sobre os Segundos Analíticos (I, 1. I, nºs 1-2) do qual já citamos um fragmento:

"...É necessário que exista uma certa arte que dirija o próprio ato da razão, graças à qual o homem possa proceder neste ato com ordem, facilidade e sem erro. Trata-se da arte lógica ou ciência racional. A qual é racional não somente no sentido em que ela é conforme à razão, o que é comum a todas as artes, mas também pelo fato de que ela se relaciona ao próprio ato da razão como à sua matéria própria. Eis porque, nos dirigindo no ato da razão, de onde as artes procedem, ela parece ser a arte das artes."

"... *ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat. Et haec est ars logica, id est rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem, quod est omnibus artibus commune; sed etiam ex hoc quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam. Et ideo videtur esse ars artium; quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt.*"

4. As três operações do espírito.

A lógica, como se viu, é a ciência e a arte da atividade racional do espírito. O ato próprio dessa atividade é o raciocínio, quer dizer, o "discurso" organizado pelo qual se avança no conhecimento da verdade. Porém, há outros atos ou outras operações que entram como elementos na estrutura do raciocínio. A primeira tarefa que se impõe é a de distinguir e de definir essas diversas atividades, o que nos assegurará um primeiro princípio de divisão de nossa ciência. Uma análise elementar permite distinguir três operações do espírito.

A simples apreensão, ato simples do espírito, dirigida para um objeto simples ou concebido como tal. É a atividade elementar da vida do pensamento, aquela pela qual se apreendem noções simples tais como: "homem", "quadrúpede", "branco".

O julgamento, ato igualmente indiviso, mas aplicado sobre um objeto complexo: nome-verbo, ou sujeito-cópula-predicado. Ex.: "a chuva cai", "este muro é branco". Não há julgamento sem que haja pelo menos dois termos presentes, mas o julgamento nem por isto deixa de ser uma atividade simples, uma vez que ele é a afirmação ou a negação da própria

unidade dêesses dois t ermos. S. Tom as designa habitualmente essa operação pelas significativas express oes de "compositio" e de "divisio", segundo o julgamento seja afirmativo ou negativo.

O raciocínio, principal objeto da lógica, é um ato complexo, aplicado s obre uma mat eria complexa. É essencialmente, uma marcha, um progresso do espírito, a partir de verdades reconhecidas, para a aquisição de novas verdades. Vejamos, por exemplo, êste raciocínio disposto em silogismo:

Todo ser que se dirige pela razão   livre.

Ora, o homem se dirige pela razão.

Logo o homem   livre.

  visível que de duas verdades reconhecidas nas duas primeiras proposições eu passo   aquisição de uma terceira verdade, que se acha expressa na conclusão.

Tais são as três operações do espírito.   fácil reconhecer que o raciocínio, terceira operação do espírito,   constituído essencialmente de julgamentos, segunda operação do espírito, e que êstes, por sua vez, têm como elementos simples apreensões, a primeira operação do espírito.

Alguns lógicos modernos, impressionados pelo lugar excepcionalmente importante que o julgamento tem na vida do espírito, pretenderam fazer d ele a atividade elementar e primeira do pensamento. Segundo essa concepção, a primeira operação do espírito desaparece, ou pelo menos aparece s mente como uma divisão abstrata do julgamento, que fica s mente  le, como um ato real e completo. - Temos de reconhecer, com êsses lógicos que o julgamento constitui, sob um certo ponto de vista, a atividade mais perfeita do espírito. O próprio raciocínio tem como t rmo um julgamento-conclusão. Porém não é menos verdade que, anteriormente ao julgamento, a simples apreensão permanece a atividade elementar do pensamento, e uma atividade psicologicamente discernível. O julgamento, com efeito, é essencialmente uma síntese de dois têrmos preexistentes. Como é que essa síntese poderia ter uma realidade se os têrmos que ela pressupõe não foram apreendidos anteriormente?

Se se levam em conta as distinções que acabamos de estabelecer, poder-se-  dividir a lógica em três partes, correspondendo cada uma delas a uma das três operações do espírito, e das quais as duas primeiras serão como uma introdução à terceira:

Lógica da simples apreensão

Lógica do julgamento

Lógica do raciocínio

Essa divisão corresponde à própria ordem do Organon de Aristóteles que trata: nas Categorias, da simples apreensão; no Perihermeneias, do julgamento; e nos Analíticos e livros seguintes, do raciocínio (cf. S. Tom as, II Analíticos, I, 1. 3, nós 4-6, e Perihermeneias, I, 1. 1, n.os 1-2). Eis aqui êste último texto, que traz um bom resumo do que acabamos de dizer:

" ... existe uma dupla operação da inteligência: por uma, denominada "intelecção dos indivisíveis" (indivisibilium intelligentia), essa faculdade percebe a essência de cada coisa, nela mesma.

A outra operação é a da inteligência que compõe e que divide.

Deve-se acrescentar uma terceira operação, a do raciocínio, pela qual a razão, partindo do que é conhecido, vai à procura do que é desconhecido.

Dessas operações, a primeira é ordenada para a segunda, visto que não pode haver composição e divisão senão entre objetos de simples apreensão.

A segunda, por sua vez, é ordenada para a terceira visto que é necessário que se parta de uma certa verdade conhecida, à qual a inteligência dá seu assentimento, para atingir-se a certeza sobre coisas ignoradas.

Sendo a lógica chamada a ciência racional, segue-se necessariamente que suas considerações devem tomar como objeto aquilo que tem relação com essas três operações da razão.

O que concerne à primeira operação da inteligência, a saber, do que é concebido em uma simples percepção dessa faculdade Aristóteles trata nos livros dos Predicamentos.

O de que se relaciona com a segunda operação, quer dizer a enunciação afirmativa e negativa, ele trata no livro do Perihermeneias.

Das coisas, finalmente, que são relativas à terceira operação, ele trata no livro dos Primeiros Analíticos e nos livros seguintes, onde se analisa o silogismo considerado em si mesmo e as diversas espécies de silogismos e de argumentações das quais se serve a razão para ir de uma coisa à outra."

A tradição aristotélica e mesmo, em larga escala, a lógica moderna retomaram essa divisão da "ars logica" segundo as três operações do espírito. Porém Aristóteles, sob um outro ponto de vista, propôs uma outra distinção - a da forma e da matéria do raciocínio - que, vindo interferir com a precedente, não se deu sem complicar as coisas, sobretudo pelo fato de que a escolástica posterior estendeu o seu uso a toda a lógica.

5. Lógica Formal e Lógica Material.

O objeto principal da lógica é o raciocínio, sendo que as outras operações do espírito são consideradas sobretudo enquanto compõem os elementos deste último. Porém o raciocínio pode ser considerado sob dois pontos de vista diferentes. Consideremos, com efeito, este silogismo:

Tudo que é imaterial é imortal.

Ora, a alma é imaterial.

Logo a alma é imortal.

Para que este raciocínio seja justo, é necessário que a ordem das proposições que o compõem (sua forma) seja correta. É necessário, em segundo lugar, que cada uma de suas proposições tomadas à parte (sua matéria) seja logicamente verdadeira. Haverá, portanto, condições formais e condições materiais quanto à exatidão de um raciocínio. O próprio Aristóteles consagrou esta distinção tratando em dois livros diferentes, os Primeiros e os Segundos Analíticos, destas duas ordens de condições. S. Tomás, por sua vez, a retoma, justificando-a da seguinte maneira:

"... a certeza do julgamento que se obtém ao termo de um processo resolutivo depende, seja tão somente da forma do silogismo, e é disto que se ocupa o livro dos Primeiros Analíticos, que tem como objeto o silogismo considerado em si; seja, por outro lado, do fato de que, se lida com proposições evidentes por si mesmas e necessárias em sua matéria,

e é disto que se ocupa o livro dos Segundos Analíticos, que trata do silogismo demonstrativo."

Em seguida, como já o dissemos, aplicou-se esta distinção a toda a lógica, inclusive à da simples apreensão e à do julgamento. Tal extensão nos parece contestável. Se é certo, com efeito, que o raciocínio comporta condições de verdade formais e materiais distintas, se é certo que se pode, ainda, discernir no julgamento, como o próprio S. Tomás o observa, essas duas ordens de condições, - não se pode conceber que se aplique tal distinção a simples termos. A distinção de lógica formal e lógica material não tem, portanto, uma aplicação universal, e praticamente é melhor, seguindo os passos de Aristóteles, não levá-la em conta, senão no tocante ao estudo do raciocínio.

Os autores que generalizaram essa distinção de lógica formal e lógica material freqüentemente denominam a primeira Lógica Menor e a segunda Lógica Maior. Na realidade essa divisão pretende sobretudo responder a uma questão de dificuldade dos problemas tratados, sendo portanto, de ordem pedagógica. Os problemas da Lógica Menor seriam mais simples e mais fáceis de compreender do que os que se reservavam para a Lógica Maior. Êsse cuidado de guardar para mais tarde as questões mais árduas teve, como resultado, sobrecarregar a Lógica Maior de discussões metafísicas, por isso mesmo completamente deslocadas num esquema de lógica.

6. Subdivisões da Lógica do raciocínio.

O Organon compreende toda uma série de livros consagrados ao raciocínio, dividindo-se êsses livros segundo consideram essa operação do espírito sob o ponto de vista da matéria.

Os Primeiros Analíticos tratam ex professo do raciocínio formal. Êsse raciocínio é para Aristóteles essencialmente o silogismo ou dedução. Porém em várias passagens êle apresenta um outro tipo de raciocínio, a indução, estudado muito rapidamente mas sobre o qual os modernos se deterão, com interêsse. Uma exposição completa da lógica formal do raciocínio deve, portanto, comportar duas secções que tratem respectivamente do silogismo e da indução.

Os Segundos Analíticos, os Tópicos, a Refutação dos sofismas e, analógicamente, a Retórica, tratam das condições materiais do raciocínio. O primeiro dêstes livros estuda a demonstração científica, aquela que, partindo de premissas certas, chega a uma conclusão certa; o segundo trata da demonstração provável, a qual, não repousando senão em premissas prováveis, não pode conduzir senão a uma conclusão igualmente provável. A Refutação dos sofismas considera especialmente os raciocínios que, tendo a aparência da verdade, são entretanto falsos, seja em razão de vícios de forma, seja por defeitos devidos à matéria. S. Tomás resume tudo isso neste texto dos Segundos Analíticos (I, 1. I, n. 5)

"Há, com efeito, um processo da razão que conduz ao necessário, no qual não é possível que haja falsificação da verdade: é por êsse processo que se atinge a certeza da ciência. Há um outro, cuja conclusão é verdadeira na maioria dos casos, sem que, todavia, haja necessidade. Há, finalmente, um terceiro em que a razão se afasta da verdade por haver negligenciado algum princípio que seria necessário levar em conta."

Considerando todas essas distinções e, levando-se em conta a Retórica, arte da persuasão oratória cuja estrutura lógica é, em Aristóteles, paralela à dos outros tipos de raciocínio,

obtemos, para o conjunto da lógica, o seguinte mapa orgânico que será o plano geral de nosso curso:

I. Os elementos do raciocínio

1. A simples apreensão (c. I).
2. O julgamento (c. II).

II. Teoria do raciocínio

1. O raciocínio formalmente considerado: o silogismo (c. III), a indução (c. IV).
2. O raciocínio materialmente considerado: demonstração científica (c. V), demonstração provável (c. VI), persuasão oratória (c. VI).
3. Os raciocínios falaciosos ou Sofismas (c. VI).

7. O pensamento e sua expressão verbal.

Uma última questão se coloca nesta introdução: a das relações do próprio pensamento com os sinais vocais ou escritos, pelos quais êle se exprime. A lógica tem, evidentemente, como objeto essencial a atividade própria do espírito, suas operações mentais. Entretanto, ela não lançará fora de seu horizonte todo o sistema de sinais exteriores que vem como que reforçar aquela atividade. Os dois estudos, o do pensamento em sua realidade espiritual e o de sua expressão pela linguagem, têm obrigatoriamente de ser solidários, uma vez que os sinais exteriores não têm outra finalidade senão manifestar, tão fielmente quanto possível, a atividade do pensamento. Deve-se acrescentar que a consideração do discurso falado, que é mais facilmente analisável, será de grande ajuda no estudo dos movimentos mais fugidífos da vida do pensamento que êle deseja exprimir.

Salvo indicações especiais, o que será dito neste curso sôbre os sinais valerá proporcionalmente para o pensamento e vice-versa. Deve-se observar que, em linguagem lógica, designa-se, às vêzes, pela mesma palavra, o trabalho mental e o sinal verbal correspondente, enquanto que em outros casos empregam-se palavras diferentes. O mapa seguinte dá, para cada uma das operações do espírito, o vocabulário correspondente aos dois níveis de expressão.

OPERAÇÕES

1. Simples apreensão
2. Julgamento
3. Raciocínio

TRABALHO MENTAL

1. Conceito
2. Proposição ou juízo
3. Raciocínio ou argumentação

SINAL ORAL

1. Termo
2. Proposição
3. Raciocínio ou argumentação

8. Bibliografia.

Os textos de base são: os livros do Organon de Aristóteles e os comentários correspondentes de S. Tomás sobre o Perihermeneias e os Segundos analíticos.

Das obras clássicas da escola tomista destacar-se-á sobretudo a Lógica do *Cursus philosophicus* de João de S. Tomás.

Recomendamos, de modo especial, *L'Ordre des Concepts*, t. II dos *Éléments de Philosophie* de J. Maritain (Paris, Téqui, 1923) . Queremos afirmar uma vez por tôdas que, sobre um certo número de pontos, nosso curso é devedor dos esclarecimentos trazidos por êste último trabalho.

IV

A PRIMEIRA OPERAÇÃO DO ESPÍRITO

1.A simples apreensão.

O mais simples elemento que entra na composição do raciocínio é o conceito ou o termo. A primeira questão que se coloca a seu respeito é a de sua formação ou da operação pela qual êle é constituído. Essa operação, já o dissemos, é a simples apreensão. De uma maneira geral assim se define essa operação: o ato pelo qual a inteligência percebe a essência de uma coisa, quidditas, sem afirmar ou negar o que quer que seja a seu respeito

Operatio qua intellectus aliquam quidditatem intelligit, quin quidquam de ea affirmet vel neget.

Esta operação tem como primeiro caráter a simplicidade. Simplicidade, de início, quanto ao objeto. Êsse objeto é a essência da coisa, quer dizer, o que se exprime quando se deseja responder à questão *quid est*, o que é? Responde-se, portanto, por um termo simples: é um "homem", um "animal". Em si, a essência é alguma coisa de simples. As vêzes, é verdade, empregar-se-á para exprimi-la um termo complexo, "animal racional", "homem branco", porém essas complexidades não são objeto de simples apreensão a não ser na medida em que conservam uma certa unidade. O objeto da simples apreensão é sempre encarado como sendo uma unidade, assim é com muita pertinência que S. Tomás definiu essa operação: a inteligência dos indivisíveis, *indivisibilium intelligentia*. O ato pelo qual o espírito percebe essa essência indivisível das coisas é êle próprio simples, quer dizer, não implica em nenhuma síntese, em nenhum movimento como acontece no julgamento e no raciocínio. É uma visão simples: uma simples apreensão.

Em segundo lugar, êsse ato caracteriza-se por seu modo abstrato. A quiddidade representa a natureza de uma coisa em geral, independentemente de suas condições de realização, em tal ou tal indivíduo. Designa, por exemplo, "o homem" e não tal homem particular, Sócrates, Platão. Sob êsse aspecto, a simples apreensão se distingue de tôda e qualquer visão intuitiva dos seres em sua existência concreta atual. Êsse modo concreto será, nós o veremos, característico da segunda operação do espírito.

Finalmente, a simples apreensão tem, como propriedade distintiva, na ordem do conhecimento, o ser sem verdade nem falsidade. Ela não afirma nem nega, apenas percebe, sem mais, o objeto que lhe é apresentado. O julgamento, pelo contrário, que sempre implica em afirmação ou negação, ocasionará necessariamente uma qualificação de verdade ou de

falsidade. O conceito de "homem" não é nem verdadeiro nem falso, enquanto que é necessariamente verdadeiro ou falso afirmar: "êste animal é um homem".

Concluamos fazendo uma importante observação. A leitura de S. Tomás e dos escolásticos deixa freqüentemente a impressão de que, em seu espírito, a simples apreensão atinge e esgota com um só olhar a essência ou a natureza profunda das coisas. No homem, por exemplo, ela revelaria repentinamente o que exprime a definição clássica, "o homem é um animal racional". É uma maneira bem simplificada de representar as coisas. As primeiras percepções da inteligência são, evidentemente, muito gerais e muito confusas. É lentamente, depois de um laborioso esforço, que se chega a precisar e a distinguir os conceitos. De fato, muitas noções ficarão sempre mal definidas em nosso espírito. Ora, em lógica, onde se faz a teoria do raciocínio ideal, não se leva em conta, praticamente, essa imperfeição efetiva de nosso pensamento e se manipula os conceitos como se eles estivessem sempre bem determinados. É importante lembrar que essa simplificação da vida real do espírito, necessária para assegurar seu funcionamento lógico, não exprime freqüentemente, senão de maneira muito imperfeita, a essência das naturezas mesmas que se considera.

2. O conceito.

O conceito é aquilo que o espírito forma ou exprime em sua primeira operação. Êle se distingue do termo, escrito ou oral, que é o seu sinal exterior. Não podemos esquecer que o lógico se coloca aqui, em seu estudo, sob o ponto de vista das segundas intenções, isto é, do ser de razão lógico. Portanto, êle não considera imediatamente o conceito nem como ato da inteligência, nem em seu conteúdo de realidade, mas no conjunto das relações de razão que êsse conceito adquire no exercício do pensamento.

3. Extensão e compreensão dos conceitos.

Um conceito apresenta à análise lógica dois aspectos dignos de nota.

Primeiramente, há um certo conteúdo pelo qual êle se manifesta a nós e se distingue dos outros conceitos. Salvo para o caso das primeiríssimas noções, êsse conteúdo poderá ser dissecado em um certo número de notas ou de caracteres distintivos. Por exemplo, no conceito "homem" distinguir-se-ão as notas "vivente", "animal", "racional". O conjunto das notas que caracterizam um conceito é chamado sua compreensão. Em si, a compreensão de um conceito implica tudo o que exprime sua definição: gênero e diferença específica. Pode-se incluir também suas propriedades necessárias. A compreensão será, portanto, o conjunto das notas que constituem um conceito e o distinguem dos outros conceitos.

Se agora consideramos o conceito em sua função de universal, vemos que êle tem necessariamente relação com um certo número de sujeitos: o conceito "animal", por exemplo, relaciona-se com as diferentes espécies animais e com os indivíduos que elas compreendem. Chamar-se-á, pois, extensão o conjunto dos sujeitos englobados por um conceito.

Observemos que não se trata somente, nesta definição, dos sujeitos atualmente existentes, mas também de todos os sujeitos possíveis, mesmo daqueles que não serão mais. O conceito de "homem" se estende a todos aqueles que possuem, possuíram ou poderão

possuir a natureza humana. Quando se trata dos indivíduos, a extensão de um conceito é, portanto, indefinida e não muda com a variação de seu número real.

4. Relações entre a compreensão e a extensão.

Como toda a orientação da lógica pode depender da significação precisa que se dê à doutrina da compreensão e da extensão dos conceitos, importa explicitar um pouco mais essa doutrina.

Para algumas filosofias, com tendência nominalista, a realidade é, antes de tudo, o singular, e o conhecimento intelectual a apreensão do singular. Segundo tais concepções, a extensão se torna naturalmente o caráter primordial do conceito, não sendo este senão um nome comum formado pelo espírito para agrupar indivíduos. Raciocinar seria antes de tudo classificar. Tem-se aí o que se poderia chamar uma lógica de tipo extensionista.

Para outros, ao contrário, os realistas, no sentido medieval desse termo, a realidade verdadeira é antes de tudo a essência, a natureza das coisas, e o conhecimento passa a ser a percepção das essências. A compreensão torna-se, neste caso, a nota essencial do conceito, que é imediatamente expressivo de uma natureza. Chega-se aqui, ao inverso, a uma lógica de tipo compreensionista.

A filosofia de S. Tomás, que é um conceitualismo realista, tem uma posição intermediária, mais próxima, entretanto, do realismo. Os conceitos se caracterizam de início e, se distinguem, por seu conteúdo ou por sua compreensão, que por isso mesmo é sua nota fundamental, mas lhe é igualmente essencial ter uma extensão determinada. Raciocinar é, antes de tudo, associar naturezas, mas é ao mesmo tempo classificar conceitos e sujeitos. A lógica de S. Tomás é, portanto, ao mesmo tempo e indissolivelmente, compreensionista e extensionista. Essa idéia se encontrará na base mesma de uma sã teoria do silogismo.

É fácil concluir, em vista do que foi explicado, que a compreensão e a extensão estão em razão inversa uma da outra: uma crescendo, a outra decresce, e inversamente. O conceito de "homem", "animal racional", tem assim uma extensão menor do que o de "animal", mas tem uma compreensão maior, porque contém em si o caráter específico "racional" que não foi expresso no conceito genérico de "animal".

5. As espécies de conceitos.

Pode-se dividir e classificar os conceitos sob diferentes pontos de vista. Não nos deteremos aqui senão nas distinções que se relacionam imediatamente com as noções de compreensão e de extensão, deixando as outras divisões para o estudo da teoria do termo, dos predicáveis e dos predicamentos.

Do ponto de vista da compreensão, distinguem-se os conceitos em simples e complexos segundo que o conteúdo que eles exprimem atualmente seja também simples ou complexo: "homem" é um conceito simples, "animal racional", um conceito complexo.

Conceitos concretos e abstratos. Os primeiros significam a essência da coisa com o seu sujeito: "homem". Os segundos significam a essência sem o seu sujeito: "humanidade". Essa diversidade se deve ao modo de abstração.

Do ponto de vista da extensão, em si mesmo, todo conceito é universal, quer dizer, êle tem toda a sua extensão. Mas no exercício do pensamento pode-se ser levado a restringir essa extensão a uma parte somente dos sujeitos aos quais êsse conceito convém. Em lugar, por exemplo, de considerar o conceito "homem" como se relacionando a "todo homem",

não se retém senão uma parte desta coletividade: "êste homem", "algum homem". Chega-se assim à seguinte divisão que representa um papel capital na lógica peripatética:

Conceito universal: extensão não restrita: "todo homem"

Conceito particular: extensão restrita a um grupo: "algum homem"

Conceito singular: extensão reduzida a um só: "Sócrates"

O conceito tomado em tôda sua extensão é freqüentemente chamado: universal distributivo.

Distingue-se também, do ponto de vista dos sujeitos, o conceito coletivo, (que não pode ser realizado senão em um grupo de sujeitos: exército, sociedade) e o conceito divisivo (que se encontra integralmente em cada sujeito: soldado, sócio).

6. O termo.

Não tendo a linguagem outra finalidade a não ser a de exprimir o pensamento, devemos naturalmente encontrar nela os elementos do pensamento. É assim que ao conceito corresponde o termo, oral ou escrito, que praticamente não é senão uma representação daquêle. O que se dirá de um, do ponto de vista lógico, valerá sem reserva especial para o outro.

7. Definição do termo.

A questão do termo e a questão mais geral da linguagem, são tratadas por Aristóteles nos quatro primeiros capítulos do Perihermeneias, e por S. Tomás em seu Comentário a êsses capítulos.

De maneira geral, define-se o termo: uma "voz" (uma palavra) que tem uma significação convencional:

vox significativa ad placitum.

A segunda parte desta definição destaca justamente o aspecto convencional da linguagem. Um sinal pode, com efeito, ser natural ou convencional. É natural o sinal cuja significação está incluída na essência mesma do fato. A fumaça, por exemplo, é sinal natural do fogo, o gemido, do sofrimento. É convencional o sinal cuja determinação depende de uma escolha livre. Um ramo de oliveira é, convencionalmente, sinal de paz. A linguagem, em seu conjunto e em seus elementos, é o próprio tipo do sinal convencional.

Mas, de que, exatamente, a linguagem é um sinal? O sinal é aquilo que representa uma coisa diferente de si. Para S. Tomás, aquilo que é significado imediatamente pelo termo é o conceito: eu falo para exprimir meu pensamento. Não é menos certo que, quando eu falo, é sobretudo para dizer alguma coisa, isto é, para fazer conhecer uma realidade. Dir-se-á que, por êsse motivo, o termo significa principalmente a coisa expressa pelo conceito. É à luz desta explicação que será necessário entender a fórmula clássica de S. Tomás:

voces sunt signa conceptuum et conceptus sunt signa rerum.

Dever-se-á observar, além disso, que os termos, voces, não são sinais da mesma maneira que os conceitos. Os termos não contêm as coisas que êles próprios significam, êles somente conduzem a elas como a qualquer coisa de distinto. Os conceitos, ao contrário,

representam as coisas e mesmo, sob um certo ponto de vista, na medida em que exprimem a essência, êles são as próprias coisas que representam. Os escolásticos, João de S. Tomás em particular, fizeram essa distinção. O termo é o que êles chamam um sinal instrumental, enquanto que o conceito é um sinal formal.

8. Divisão dos termos.

Vamos encontrar, com muitas outras, as distinções já feitas a respeito do conceito. Para colocar um pouco de ordem em tôdas essas divisões, pode-se fazer uma distinção que S. Tomás propõe no Perihermeneias (I, 1. 1, n. 5). Os termos, diz êle, podem ser considerados sob três pontos de vista: enquanto significam absolutamente as simples intelecções, enquanto são partes das enunciações ou julgamentos, enquanto são elementos constitutivos dos raciocínios. Tomemos essa distinção como base de nossa classificação dos termos e, pela mesma razão, dos conceitos.

Os termos considerados em si mesmos podem ser

 Simples ou complexos

 Concretos ou abstratos

 Singulares, particulares, universais

 Coletivos ou divisivos.

 Unívocos, análogos, equívocos

 Gênero, espécie, diferença, próprio, acidente

A divisão dos termos como partes da enunciaçãofoi exposta por Aristóteles nos primeiros capítulos do Perihermeneias. O primeiro discernimento que aqui se impõe é o das partes essenciais e das partes acessórias da enunciação; a lógica praticamente não terá de se ocupar dos primeiros. As partes essenciais da enunciação são os termos categoremáticos (significativi), que representam diretamente alguma coisa não entrando na enunciação para modificar um outro termo.

Exemplo: "homem", "branco", "cair.". Há duas espécies dêles: o nome e o verbo. As partes acessórias da enunciação são os termos sincategoremáticos (consignificativi) que não têm significação senão enquanto modificam um elemento essencial do discurso. São os adjetivos, qualificativos, ("uma bela casa"); as preposições e os advérbios ("faz muito calor").

9. Teoria do nome e do verbo.

Como dissemos, são êstes os elementos lógicos essenciais da enunciação. Tôda enunciação compreende, necessariamente, pelo menos um nome e um verbo: dois nomes isolados ou dois verbos constituem apenas um conjunto sem significação própria, enquanto que um nome e um verbo são suficientes para constituir uma verdadeira proposição: "a chuva cai".

O nome e o verbo se distinguem profundamente pela maneira pela qual êles significam a coisa que representam. O nome faz abstração da existência no tempo, representando as coisas como estáveis, mesmo se sua natureza é, na realidade, móvel: "homem", "branco" "queda". É o aspecto essência que assim se acha expresso. O verbo, pelo contrário, inclui em sua significação a existência atual. Êle representa as coisas em sua mutação, em seu vir-a-ser, como sujeitas a modificações no tempo. É o lado da existência das coisas que é aqui

colocado em relêvo. O verbo essencial será o verbo ser que as outras formas verbais contêm de maneira pelo menos implícita. Nome e verbo se combinam e se completam, assim, no discurso, o primeiro exprimindo o aspecto de determinação estável, o segundo aspecto dá atualidade mutável das coisas.

Temos agora, condições para compreender a definição que se dá, sintetizando tôdas essas observações, a essas duas espécies de têrmos:

O nome é um têrmo significativo de maneira intemporal do qual nenhuma parte tem significação por si só, e que é finito e direto: *vox significativa ad placitum, sine tempore, cujus nulla pars significat separata, finita, recta.*

Vox significativa ad placitum exprime a própria definição do têrmo, sinal convencional. *Sine tempore* indica o caráter distintivo do nome que abstrai do tempo ou, mais profundamente, da existência atual. *Cujus nulla pars significat separata* exclui os discursos ou os têrmos complexos. Observe-se que por têrmos complexos entende-se aqui aquêles em que cada parte teria uma significação relativa ao conjunto ("arco-iris"). Não se trata de sílabas que, isoladas, poderiam ter uma significação sem qualquer relação com o todo, "livra-ria". *Finita* exclui os têrmos que seriam indeterminados: Aristóteles dá como exemplo "não-homem" que, com efeito, nada designa de preciso. *Recta* exclui os casos de dedicação de um nome: "de Filon", "a Filon": êsses casos, como tais, relacionam o têrmo a um outro e o impedem, assim, de ter uma significação própria ou como nome.

O verbo é um têrmo significativo no tempo, do qual ne nhuma parte tem significação por si própria, que é finito, de tempo direto, e relaciona-se sempre ao predicado: *vox significativa ad placitum, cum tempore, cujus nulla pars significat separata, finita et recta, et eorum quae de altero praedicantur semper est nota.*

Vox significativa ad placitum exprime a definição do têrmo. *Cum tempore* distingue o verbo do nome. *Cujus nulla pars significat separata* exclui os verbos compostos. *Finita* exclui os verbos indefinidos ou indeterminados "não passa bem", "não está doente". *Recta* exclui os tempos passados ou futuros "êle passou bem", "êle passará bem". Êste detalhe tem sua importância porque torna patente que Aristóteles não desejou visar, ao afirmar que o verbo significava cum tempore, a diversidade passado-presente-futuro, mas sòmente o modo presente. O passado e o futuro "declinam" da significação própria do verbo. *Et de eorum quae praedicantur semper est nota* exclui o particípio e o infinitivo, que podem se relacionar tanto ao sujeito quanto ao predicado ("viver é um bem") enquanto que o verbo se mantém sempre do lado do predicado.

10. A divisão sujeito - cópula - predicado.

Os têrmos essenciais da enunciação, como acabamos de ver, são o nome e o verbo, mas os lógicos falam freqüentemente de uma outra divisão em três têrmos: sujeito - cópula - predicado. Esta divisão, que parece ter sua origem na teoria do silogismo onde, o sujeito e o predicado são os elementos essenciais, pode ser reduzida à precedente da maneira que segue. O verbo realiza na proposição uma função de ligação entre o sujeito e o nome-predicado; a êste título nós o chamamos cópula. Essa ligação não é outra coisa senão a afirmação mesma do ser, explicitamente expresso ou implicitamente contido no verbo: "o tempo está bom"), "o sol brilha" - "é brilhante". Tôda proposição pode, portanto, ser do tipo nome-sujeito, verbo-cópula, nome-predicado.

A divisão sujeito-cópula-predicado se distingue, portanto, da divisão nome-verbo, no fato de que esta coloca em evidência a função copulativa do verbo e de que ela separa o nome-predicado. Em oposição, ela não exprime de maneira tão explícita os aspectos de estabilidade e de atualidade, que a divisão nome-verbo coloca tão bem em relêvo. Pode-se dizer que essa divisão em nome-verbo é mais essencial à proposição que a outra, porque é necessário sempre que os termos sejam aí explícitos, enquanto que a cópula e o predicado podem ser significados pelo mesmo termo. Os escolásticos chamam proposições de secundo adjacente àquelas onde cópula e predicado estão unidos: "a chuva cai"; e proposições de tertio adjacente àquelas onde eles são distintos: "o tempo está bom".

11. Os termos como partes do silogismo.

Os "termos silogísticos" são os últimos elementos do silogismo ou raciocínio dedutivo. Eles são em número de três: o sujeito, o predicado, o termo médio. O sujeito e o predicado são os termos que se encontram na proposição conclusão. O termo médio é sujeito ou predicado em cada uma das premissas. Exemplo:

Tudo o que é imaterial(M) é imortal(P).

Ora, a alma(S) é imaterial(M).

Logo a alma(S) é imortal(P).

Observe-se que essa divisão não leva em conta a cópula nem o verbo em sua função de cópula. É que, nós o veremos em seguida, o silogismo não tem como função construir, a verdade pela afirmação, mas sim inferi-la a partir de princípios que se supõem verdadeiros. A cópula não entra, portanto, a título de elemento formal no raciocínio, ainda que ela seja necessária para a formação das proposições que são como que sua matéria.

V A DEFINIÇÃO E A DIVISÃO

1. Razão de ser da definição.

A primeira operação do espírito é ordenada à percepção da essência das coisas, que ela exprime em conceitos. Mas de fato, devido à fraqueza de nossa inteligência, nós não percebemos essa essência senão de maneira confusa, quer dizer, não distinta. É, portanto, necessário utilizar processos auxiliares para suprir essa imperfeição de nossa primeira percepção das coisas. Esses processos, denominados em escolástica *modi sciendi*, são, para a primeira operação do espírito, a definição e a divisão. A divisão permite distinguir e ordenar as partes que estão compreendidas nas totalidades confusas que se apresentam a nosso espírito, enquanto que a definição delimita cada uma das essências e manifesta claramente sua natureza. No final desse trabalho de divisão e de definição, supondo que se possa chegar a seu termo, o dado nos aparecerá ordenado, classificado, cada parte estando distinta das outras e manifesta em si mesma.

2. Natureza da definição.

A definição é um termo complexo que torna explícita a natureza da coisa ou a significação do termo:

Oratio naturam rei aut significationem termini exponens.

Daremos algumas precisões. Antes de tudo, a definição não é um termo simples. O objeto deve ser uno em sua essência, mas como se trata justamente de deslindar a confusão na qual esta primitivamente se acha apresentada, tal não pode se dar senão por algum discurso ou alguma frase, oratio, ou por um termo complexo. Êste termo é necessariamente composto de dois elementos: um elemento genérico, ou quase genérico, que marca o aspecto pelo qual o objeto a definir se assimila aos objetos da classe superior ou gênero, e um elemento específico, ou quase específico, que denuncia a diferença que o distingue destes mesmos objetos. Na definição do triângulo, "polígono de três lados", o elemento genérico é "polígono", o triângulo pertence ao gênero "polígono"; "de três lados" designa o caráter específico: o triângulo se distingue dos outros polígonos visto que êle é uma figura "de três lados".

Em segundo lugar, a definição, se bem que ela seja um termo necessariamente complexo, depende da primeira operação do espírito e não da segunda. Não há na definição nem afirmação de ser nem, propriamente falando, verdade ou falsidade: há a simples associação de uma "razão" genérica e de uma determinação específica. Julgamentos terão podido intervir na formação de uma definição, poder-se-á mesmo enunciar uma definição em um julgamento: "o triângulo é um polígono de três lados", mas a definição como tal resta sempre uma simples percepção do espírito.

Finalmente, não há definição, propriamente falando, senão do universal. O singular como tal não pode ser definido: omne individuum inef fabile. Isto se deve a que a individualidade depende das condições materiais, as quais têm uma indeterminação que provém de sua própria natureza.

3. Espécies da definição.

A definição típica é a definição essencial pelo gênero e diferença específica: "animal racional". Praticamente não se atinge quase a êste ideal e deve-se contentar em definir as naturezas por caracteres secundários ou mais exteriores. Freqüentemente define-se pelas propriedades: "o ferro é um metal que tem tal côr, fundindo a tal temperatura" etc.; ou então pelas causas extrínsecas eficientes ou finais: "um relógio é um instrumento destinado a indicar a hora". - Poder-se-á, finalmente, se contentar em definir o termo, definição nominal, baseando-se na significação comum das palavras ou etimologia. Como tudo isso tem sempre uma relação com a verdadeira natureza das essências, as definições dêsse tipo podem também ter o seu valor. De ordinário é praticamente dando sua definição nominal que Aristóteles e S. Tomás começam o estudo de uma noção. Por exemplo: "religio" será relacionado com "religare", tornar a ligar. Num gênero mais fantasista citemos as definições etimológicas de "monumentum" de "monet mentem", e de "lapis" de "ladere pedem". Eis aqui, numa certa ordem, os principais tipos de definição:

Definição nominal: expõe a significação do termo.

Definição real: expõe o que é a coisa significada.

Definição extrínseca: pelas causas exteriores eficiente e final.

Definição intrínseca: pelos elementos necessariamente ligados à essência.

Definição descritiva: pelas propriedades, pelos efeitos.

Definição essencial física, pelas partes físicas, essenciais, matéria e forma.

Definição essencial racional, pelo gênero e pela diferença específica.

4. Leis da definição.

São as condições às quais deve se submeter uma definição para ser correta.

A. A definição não deve conter o definido.

B. A definição deve ser convertível ao definido, quer dizer, convir a todo o definido e só ao definido.

5. Definição da divisão.

Dissemos que, como a definição, a divisão era um processo lógico que tinha por finalidade suprir a insuficiência do olhar imediato de nosso espírito. A definição nos permite delimitar as essências particulares e torná-las manifestas, enquanto que a divisão distingue os elementos dos conjuntos complexos e confusos que a experiência nos apresenta. Pode-se defini-la como um termo complexo que distingue em suas partes uma coisa ou um nome significativo:

Oratio rem vel nomen per suas partes distribuens

Como a definição, a divisão também é um termo complexo, não comportando nem afirmação, nem negação: ela pertence também à primeira operação do espírito. Distinguem-se, em toda a divisão, três elementos: o todo que se divide, suas partes, e o fundamento da divisão. O fundamento designa o ponto de vista formal com relação ao qual é feita a divisão (a divisão em azul, branco, vermelho, tem assim como fundamento a cor) : êle é, portanto, o elemento determinante dessa operação, e é praticamente sobre êle que será necessário dirigir a atenção quando se efetuar divisões.

6. Espécies de divisões.

A classificação das espécies de divisões é difícil de se estabelecer, devido tanto à multiplicidade dos "todos" e portanto das "partes" que se foi levado a distinguir, quanto às variações no uso das denominações. Eis o que parece ser o mais comumente aceito:

A. O todo lógico, totum universale, divide-se em suas partes subjectivas, partes subjectivae. É a própria divisão do universal em seus gêneros e espécies subordinadas. As partes do todo lógico não se encontram senão em potência no todo e não são atualizados senão pela divisão: o universal "animal", por exemplo, não contém senão potencialmente os caracteres distintivos das diversas espécies animais.

B. O todo atual, totum essentiale, divide-se em suas partes essenciais, partes essentielles: partes físicas (matéria e forma); partes racionais (gênero e diferença específica).

C. O todo quantitativo ou integral, totum integrale, divide-se em suas partes integrantes, partes integrales: a casa em suas partes, o corpo em seus membros.

D. O todo virtual ou potestativo, totum potentiale, divide-se segundo suas diversas virtualidades ou funções, partes potentiales. É uma divisão da ordem das potências ativas da qual S. Tomás fará grande uso em teologia, como aliás da divisão em partes integrantes. Dir-se-á, por exemplo, que as partes potenciais da alma são a parte vegetativa, a parte sensitiva e a parte racional, ou que as sete ordens são as partes potenciais do sacramento da ordem, ou que uma virtude tem tais e tais partes potenciais.

E. Ao lado dessas espécies de divisão, que são chamadas per se, porque o fundamento é tomado da própria coisa que se divide, há as divisões acidentais, per accidens, quer dizer, as divisões que se fundamentam sobre um elemento adventício. Os autores distinguem, nesta ordem, os três casos seguintes:

- o sujeito dividido por seus acidentes: o homem em branco, negro, amarelo etc.
- o acidente por seus sujeitos: o branco em neve, papel etc.
- o acidente por seus acidentes: o branco em doce, amargo etc.

7. Leis da divisão.

- Que tôdas as partes igualem o todo.
- Que nenhuma parte iguale ou exceda o todo.
- Que o fundamento de uma divisão seja o mesmo em relação a tôdas as suas partes.

VI UNIVERSAIS, PREDICÁVEIS E PREDICAMENTOS

1. Introdução.

O livro das Categorias que se relaciona mais especialmente com a primeira operação do espírito, teve, na Idade Média, um papel extraordinário. Isso decorre do fato de que foi justamente até o século XIII um dos mais raros escritos conservados de Aristóteles. Mas as coisas se complicam quando se sabe que êsse livro foi geralmente utilizado com uma introdução que o neoplatônico Porfírio (Séc. III D . C.) havia composto para êle. Essa introdução, a famosa Eisagoge, figurava, aliás, na tradução deixada por Boécio. Encontra-se aí um estudo dos cinco têrmos gerais: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente (donde o subtítulo, De quinque vocibus) que tomaram o nome de Predicáveis.

As circunstâncias fizeram com que a atenção dos filósofos medievais se prendesse a uma simples frase do pequeno livro de Porfírio, na qual levantava-se a questão da realidade ou da objetividade das idéias universais. Essa questão foi então de tal forma discutida que pode-se asseverar, sem medo de errar, que, em tôrno dela dividiram-se as grandes tendências especulativas da época. As Categorias de Aristóteles foram, portanto, incluídas na escolástica, sobrecarregadas como que, de um duplo prefácio: o pequeno tratado de Porfírio-Boécio e o conjunto de discussões sobre o problema dos universais que se ligou a êle. Daí nasceu o costume escolar de tratar sucessivamente dos universais, dos predicáveis e dos predicamentos (categorias). Os autores reservam, de ordinário, essas questões para a Lógica Maior. Trataremos dêles aqui mesmo, no âmbito da primeira operação do espírito, deixando às outras partes da filosofia os longos desenvolvimentos estranhos à lógica e que com tanta preferência a sobrecarregam.

2. Dos universais.

O famoso texto de Porfírio-Boécio que originou a querela dos universais é assim redigido:

"No que concerne aos gêneros e às espécies: será que subsistem nêles mesmos ou não estariam êles contidos a não ser nas puras concepções intelectuais? São êles substâncias corporais ou incorporais? Finalmente, são êles separados das coisas sensíveis ou estão implicados nelas, encontrando aí sua consistência? Recuso-me a responder."

"Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in soles nudisque intellectibus posita sunt, sive substantia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo."

As três questões que Porfírio levanta aqui, e que êle se recusa, aliás, a resolver, têm ligação, igualmente, com a realidade e com a objetividade das idéias universais. Observar-se-á sem dificuldade que as duas últimas dependem, para sua solução, da primeira, em torno da qual todo o debate se fixou: as idéias de gênero e de espécie (os universais) subsistem em si próprias, quer dizer na realidade, ou' não teriam existência a não ser na inteligência? É pròpriamente um problema de metafísica, o que não interessa à lógica senão na medida em que ajuda a melhor perceber a natureza do universal. Portanto, não trataremos dêle aqui, senão de maneira sucinta, e sobretudo à maneira de conclusão.

De uma maneira geral, pode-se definir o universal como "alguma coisa que é apta a se encontrar em muitas":

"Unum aptum inesse multis".

Representa como que o elemento comum a um conjunto de sujeitos que se chamam seus inferiores e aos quais, em consequência, êle pode ser atribuído: assim "animal" é um universal com relação às diferentes espécies animais; "homem" é um universal relativamente a Sócrates, Platão etc. O universal é o conceito lógico, quer dizer, a idéia na razão.

Numerosos autores (cf. JOÃO DE S. TOMÁS, *Logica* IIa P., q. 3, Prmmium) colocam em discussão, a respeito do universal, estas três questões que iremos considerar sucintamente: a objetividade do universal, a causa do universal, a propriedade característica do universal.

3. A objetividade ou a realidade do universal.

Trata-se do mesmo problema colocado no Eisagoge: as idéias gerais existem como tais no espírito ou fora do espírito sòmente? As respostas a esta questão se dividem entre três orientações filosóficas que já assinalamos. Os realistas, na linha de Platão, tinham a tendência a realizar o universal fora do espírito: a verdadeira realidade é o "homem" ou a natureza humana real. Os nominalistas, ao contrário, partindo da convicção de que o real autêntico não se encontra senão nos indivíduos, tendiam por sua vez a reduzir o universal a um simples nome coletivo, representativo do conjunto dos indivíduos. A idéia do "homem", por exemplo, não representaria verdadeiramente a natureza humana, mas supriria tão' sòmente o lugar da coletividade dos homens na linguagem e no pensamento. ,Para o realismo moderado, o conceitualismo-realismo como se diz, os universais exprimem bem a verdadeira natureza das coisas, mas seu estado de universalidade não lhe é conferido senão pelo espírito; sob este aspecto êles não existem senão no pensamento. A noção comum que eu formo do "homem" se encontra nos homens reais, Sócrates, Platão etc., os quais participam da mesma natureza humana mas, esta noção não se reveste de seu estado de

universalidade senão no espírito que a concebe como aplicável indiferentemente a todos os indivíduos homens. O universal representa realmente as naturezas, mas vistas em um estado de subjetividade: é a teoria do realismo moderado. Esta doutrina, que é a de S. Tomás, foi assim resumida por Gredt (Logica, 4.a ed. p. 96):

"Insunt in mente nostra conceptus vere universales, quibus a parte rei respondet natura his conceptibus expressa. Nihilominus haec natura, ut a parte rei existit, non est universalis sed singulares".

4. A causa do universal.

Trata-se ainda de uma questão de metafísica do conhecimento ou de psicologia racional. A pergunta é a seguinte: quais as operações do espírito pelas quais êle forma um universal?

Inicialmente, pôr uma abstração. A inteligência extrai dos singulares que estão na origem de nosso conhecimento a natureza que é comum a todos. Por exemplo, da observação das diversas espécies animais, tira-se a noção de "natureza animal". Esta noção considerada ao têrmo desta atividade abstrativa do espírito, é o que se chama o universal metafísico. Não é ainda o universal em seu estado perfeito, porque a natureza considerada, mesmo guardando ainda uma ordem radical relativamente aos sujeitos dos quais ela foi extraída, é então apreendida como isolada, como natureza pura. Por uma espécie de comparação ou de relacionamento, o espírito volta então aos sujeitos dos quais a natureza universal foi tirada e reconhece que essa natureza universal convém a êsses sujeitos e pode, portanto, lhes ser atribuída. Tem-se, então, o verdadeiro universal, o universal lógico, quer dizer, o conceito considerado em suas relações com seus inferiores. Enquanto o universal metafísico corresponde às primeiras intenções, o universal lógico é da ordem das segundas intenções. Em lógica, evidentemente, é dêsse tipo de universal de que iremos nos ocupar.

5. A propriedade essencial do universal.

Essa propriedade não é outra senão a praedicabilitas, ou a aptidão essencial para ser predicado. Todo universal, implicando em sua própria natureza uma relação com seus inferiores, pode, por esta razão, lhes ser sempre atribuído. O universal "animal", que foi tirado dos diversos tipos de animais e que tem relação com todos os animais possíveis, poderá ser atribuído a qualquer um dentre êles: "o cão é animal" etc. A aptidão para ser predicada é a propriedade característica ou, em linguagem aristotélica, a propriedade do universal. Essa aptidão é evidentemente, como tôdas as entidades lógicas, da ordem da relação de razão. - A atribuição ou praedicatio é o ato pelo qual se efetua êsse relacionamento do universal com os seus sujeitos. Pertence à segunda operação do espírito. Os autores (cf. JOÃO DE S. TOMÁS, Logica, Ila P, q. 5) freqüentemente estudam aqui esta operação. Parece-nos preferível considerá-la na operação lógica à qual ela pertence.

6. Dos predicados.

A teoria dos predicados remonta de maneira imediata ao Eisagoge de Porfírio que a fixou no estado no qual ela se perpetuará em seguida. Porém, a idéia dessa teoria, assim como seus principais elementos, já haviam sido claramente expostos nos Tópicos (I, C. I e segs.): os predicados já aparecem aí como sendo os títulos mais gerais de atribuição. Sem entrar em maiores detalhes, mostraremos simplesmente que a lista aristotélica dos predicados não

coincide exatamente com a de Porfírio-Boécio, pois compreende somente quatro predicados: definição, propriedade, gênero e acidente.

Os predicados são as diversas espécies de conceitos universais. Essa divisão tem sua raiz na própria propriedade do universal lógico: sua aptidão a ser predicado. Como, com efeito, as noções universais convêm a seus inferiores de muitas maneiras diferentes, elas exercem sua função de predicado de maneira igualmente diferente, o que ocasiona uma diversidade nos próprios conceitos, que se vêem por este fato, divididos segundo as diversas espécies de "predicáveis".

Porfírio distinguiu cinco espécies de predicáveis: gênero, espécie, próprio e acidente. Eis como se pode justificar essa divisão. Há, já o dissemos, tantos predicáveis quantas as maneiras de se relacionar ao sujeito. Ora, um predicado pode representar, seja a essência do sujeito, seja alguma coisa que lhe é acrescentada.

Se o predicado significa a essência, ou êle a significa inteira e tem-se a espécie, species: "homem", ou êle significa a parte a determinar dessa essência, e tem-se o gênero, genus: "animal", ou êle significa a parte que determina a precedente, e tem-se a diferença específica, differentia: "racional".

Se o predicado significa alguma coisa que é acrescentada à essência, ou se trata de alguma coisa que lhe pertence necessariamente, e tem-se o próprio, proprium: "a propriedade de rir", para o homem, ou se trata de alguma coisa que não lhe sobrevém senão acidentalmente, e tem-se o acidente predicável, accidens, que é necessário não confundir com o acidente predicamental: "a qualidade de francês".

7. Os predicáveis em particular.

O gênero pode ser definido como um universal relativo a inferiores especificamente diferentes uns dos outros, e que lhes pode ser atribuído exprimindo sua essência de maneira incompleta:

"Universale respiciens inferiora specie differentia et quod praedicatur de illis in quid incompleta".

A primeira parte desta definição indica a própria natureza do gênero: é um universal cujos inferiores são espécies; a segunda parte acentua a propriedade do gênero, sua aptidão a exprimir a própria essência, o quid do sujeito, mas somente de maneira incompleta. Assim "animal" exprime a essência do homem mas de maneira incompleta; quando se diz: "o homem é um animal", na verdade exprime-se o que êle é, mas incompletamente.

A espécie é um universal que pode ser atribuído a seus inferiores exprimindo sua essência de maneira completa:

Universale respiciens inferiora et quod praedicatur de illis in quid complete.

A espécie se distingue do gênero pelo fato de que ela exprime completamente o que são seus inferiores. Se eu digo: "Pedro é um homem", exprimo completamente sua essência.

A diferença específica é um universal que pode ser atribuído a seus inferiores por modo de qualificação essencial:

Universale respiciens inferiora et quod praedicatur de illis in quale quid.

Observar-se-á que a diferença específica, bem como o gênero e a espécie, exprime a essência do sujeito, seu quid, mas sob um modo especial. A diferença determina o gênero e

o qualifica. Donde a precisão qualis ajuntada ao gênero de atribuição que, no fundo, não deixa nunca de ser um quid: "O homem é racional".

O próprio é um universal que exprime por modo de qualificação alguma coisa que sobrevém acidentalmente à essência, mas lhe é atribuída necessariamente:

Universale quod praedicatur de pluribus in quale, accidentaliter et necessario.

Nesta definição, quale significa o modo qualitativo da predicação; accidentaliter indica que se trata de um elemento que não é da própria essência do sujeito; necessario, finalmente, faz a distinção entre o próprio e o acidente, pois o acidente não qualifica necessariamente o sujeito. - O próprio é freqüentemente definido como "o que convém a todo, ao único e sempre":

Quod convenit omni, soli et semper.

Esta fórmula, que vem de Porfírio-Boécio, designa o próprio em sentido estrito. Para compreendê-la é necessário completar: omni individuo e soli speciei. Com isso, quer-se significar que a propriedade pertence a tôda a espécie e só à espécie. A "capacidade de rir", por exemplo, se encontra em todo homem e só na espécie humana: dir-se-á, é próprio do homem poder rir. O próprio neste sentido se liga à diferença específica. Se se considera que uma espécie última se obtém determinando progressivamente os gêneros mais elevados por diferenças sucessivas, poder-se-á dizer que uma mesma espécie tem muitas propriedades, mas só a que se liga à sua última diferença será verdadeiramente seu "próprio". O próprio sendo para Aristóteles, portanto, uma modalidade bem determinada, característica de cada essência, tôda a teoria da demonstração científica se liga a esta noção. Observe-se que, aquilo que se chama comumente de "propriedades" de uma coisa, de um corpo, pode-se ligar ao próprio e mesmo o exprimir, se bem que, nesse caso, se trata de apenas uma manifestação mais ou menos exterior.

O acidente predicável é um universal que pode ser atribuído a uma multidão, de maneira qualitativa, acidental e contingente:

Universale quod praedicatur de pluribus in quale, accidentaliter et contingentes.

Contingenter, nesta definição, marca a diferença do próprio e do acidente: o acidente não está necessariamente ligado à essência. É o que, da maneira mais explícita, exprime a definição de Boécio: aquilo que se acrescenta ou se separa sem que haja corrupção do sujeito,

Quod adest et abest praeter subjecti corruptionem.

Dormir, ser branco ou preto, são assim acidentais com relação à espécie humana.

8. O indivíduo.

Os gêneros e as espécies formam uma hierarquia de termos dos quais os mais elevados são atribuíveis àqueles que lhes são inferiores. Para o alto, no sentido da universalidade crescente, atinge-se, como o veremos, aos gêneros supremos; para baixo, para-se nas espécies últimas, assim chamadas porque abaixo delas não se pode mais encontrar espécies subordinadas mas somente indivíduos. Os gêneros intermediários podem ser ditos espécies com relação aos gêneros superiores, mas é à espécie última que convém plenamente o nome de espécie: species.

Nesta perspectiva, o indivíduo representa o último sujeito de toda atribuição, aquele que não pode ser atribuído a nenhum outro senão a êle próprio e ao qual todas as noções superiores poderão ser atribuídas. O indivíduo não sendo um universal, não é um predicável.

9. Dos predicamentos.

Com a questão dos predicamentos abordamos o próprio conteúdo do livro das Categorias. Êste conteúdo se divide em três partes, das quais a última é de autenticidade discutida, mas geralmente reconhecida.

A primeira parte (c. 1-3) é uma espécie de introdução compreendendo diversas distinções das quais a mais importante é a do termo em homônimos, sinônimos e parônimos. Os escolásticos denominaram esta introdução: *De ante-predicamentis*.

A segunda parte (c. 4-9), que constitui o corpo do livro, trata das categorias ou predicamentos.

A terceira parte (c. 10-15), os *Post-predicamenta* dos escolásticos, é consagrada às noções gerais que dominam a distinção dos predicamentos.

10. Os termos unívocos, equívocos, análogos.

Até o presente, consideramos o conceito como sendo participado igualmente por todos os seus inferiores. "Animal" convém em toda a sua significação e, idênticamente, às diversas espécies animais; uma espécie não é mais ou menos ou de modo diferente "animal" do que outra, o homem, por exemplo, não é mais animal do que o boi. A razão significada pelo mesmo nome é idêntica em todos os sujeitos. Esse termo é denominado sinônimo, por Aristóteles (mais tarde será chamado unívoco), é o verdadeiro universal lógico que se pode definir:

Quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata simpliciter eadem.

Mas há outros casos onde só o nome é comum, enquanto que as diversas coisas que êle significa são totalmente dissemelhantes: "animal, diz Aristóteles, é tanto um homem real quanto um homem em pintura; estas duas coisas, com efeito, não têm em comum senão o nome, enquanto que a noção designada pelo nome é diferente" (Categorias, I, c. I). Paralelamente, o termo "gallus" designa ao mesmo tempo o gaulês e o galo. Êstes termos são homônimos, ou equívocos. São definidos:

Quorum nomen commune est et ratio per nomen significata simpliciter diversa.

Uma análise mais acurada mostraria que a alguns termos correspondem, nos inferiores aos quais êles são atribuídos, naturezas ou razões que são sob alguns aspectos as mesmas, e sob outros aspectos diferentes. Por exemplo, o termo "bom", aplicado a um homem, a um problema, a uma fruta, significa em cada coisa uma certa bondade mas que não é em cada caso, do mesmo gênero: a bondade do homem não é idênticamente a de um problema etc. Diz-se que se trata de um termo análogo. Tais termos se definirão:

Quorum nomen commune est, ratio vero per nomen significata simpliciter diversa, secundum quid eadem.

Sob este ponto de vista, pode-se portanto distinguir três espécies de termos: unívocos, análogos e equívocos, estes dois últimos não representando, aliás, qualquer conceito definido. Teremos ocasião de voltar, em metafísica, a esta divisão capital. Aqui, basta que a formulemos de novo, com S. Tomás, neste belo texto (Metaf., IV, 1. I, n. 535)

"Deve-se saber que qualquer coisa pode ser atribuída a diversos sujeitos de várias maneiras: ora segundo um conteúdo absolutamente idêntico e diz-se então que êle lhes é atribuído univocamente (animal, por exemplo, atribuído ao boi ou ao cavalo); ora segundo conteúdos absolutamente diferentes e diz-se neste caso que lhes são atribuídos equivocadamente (cão, por exemplo, atribuído ao astro ou ao animal); ora segundo conteúdos que são em parte diversos e em parte não diversos: diversos, na medida em que implicam maneiras de ser diferentes, e unos na medida em que essas maneiras de ser se relacionem a algo de uno e de idêntico; tal atribuição diz-se que é feita analógicamente, quer dizer, de maneira proporcional, porquanto cada atributo é relacionado àquela coisa una e idêntica, mas segundo sua maneira própria de ser."

"Sed sciendum est, quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eadem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas, et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animalí. Quandoque vero secundum rationes, quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversa quidem secundum quod diversas habitudines important, unge autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur, et illud dicitur analogice praedicari id est proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur".

Observemos que Aristóteles, nas Categorias; não tratou expressamente dos "análogos". Os "parônimos", denominativa, de que êle fala, são coisas que "diferindo de uma outra pelo caso, recebem sua denominação do próprio nome de que se origina: assim, de gramática vem gramático e, de coragem, homem corajoso". Essa denominação tem uma certa relação com o análogo, porém não lhe corresponde exatamente.

11. Os predicamentos.

A lista dos predicamentos que em aristotelismo tem um lugar tão importante, apresenta-se, no primeiro livro do Organon, como uma coleção dos modos mais gerais do ser. Aí êles são apresentados em número de dez. Em outras partes a lista se verá um pouco reduzida. A tradição escolástica consagrou a lista completa de dez. Eis como Aristóteles a apresentou: (Categ., C. 4, 1 b 25) .

"As expressões sem qualquer ligação significam a substância, a quantidade, a qualidade, a relação, o lugar, o tempo, a posição, a possessão, a ação, a paixão. É substância, para o dizer em uma só palavra, por exemplo, homem, cavalo; quantidade, por exemplo, do tamanhode dois côvados, do tamanho de três côvados; qualidade, branco, gramático; relação, menor, maior; lugar, no Liceu, no Forum; tempo, ontem, no último ano; posição, êle está deitado, êle está sentado; possessão, êle está calçado, êle está armado; ação, êle corta, êle queima; paixão, êle se queima, se corta."

As categorias constituem como que a última resposta e, a mais profunda, às questões que se podem colocar sobre a natureza das coisas. O que é isto? Uma substância, uma qualidade, será a última resposta.

Perguntou-se como Aristóteles teria constituído sua relação das categorias. Pretenderam alguns que tinha sido a partir de uma análise das formas da linguagem. Nós julgamos que se tal análise pôde, com efeito, esclarecer Aristóteles a este respeito, parece, entretanto, mais fundamentado descobrir nessa lista uma origem empírica ou indutiva, a partir do dado exterior.

Em seguida houve quem quisesse demonstrar que este quadro das categorias era necessário e suficiente. As razões apresentadas não são certamente sem valor, mas é necessário não esquecer que se trata de uma sistematização posterior à descoberta das categorias.

Categoria, no sentido etimológico da palavra, significa predicado e, de fato, nove das dez categorias enumeradas por Aristóteles são aptas a se tornarem predicados; apenas a substância, a que designa o primeiro sujeito, faz exceção. Essa particularidade nos permite dividir o conjunto das categorias em dois grupos gerais, dos quais o primeiro não contém senão uma única categoria, a substância, sendo que o segundo une todas as categorias que podem ser atribuídas à substância, os acidentes. Estes podem ser divididos, por afinidade, em quatro classes:

- Os acidentes fundamentais: quantidade, qualidade, relação;
- os que têm relação com a atividade: ação, paixão;
- os que situam as coisas: tempo, lugar, posição;
- um predicamento extrínseco: possessão.

As categorias, divisões essenciais do ser, podem, em consequência ser ordenadas da seguinte maneira:

Ens: substantia, accidentia.

Accidentia:

1. Quantitas, qualitas, relatio.
2. Actio, passio.
3. Quando, ubi, situs.
4. Habitus.

Este esquema representa o que se chama a divisão do ser segundo os dez predicamentos: ens dividitur secundum decem praedicamenta. Essa divisão se situa, de início, sob o ponto de vista metafísico ou das primeiras intenções, e é neste sentido que Aristóteles certamente a compreendeu. Mas pode-se dar-lhe uma significação propriamente lógica, quer dizer, considerá-la sob o ponto de vista das segundas intenções, como iremos fazer.

Metafisicamente considerados, os predicamentos exprimem os modos gerais do ser, mas cada um deles pode, por sua vez, ser relacionado com as modalidades mais particulares do ser, onde o ser se encontra: a substância, por exemplo, com as substâncias espirituais, corporais, etc. Obtém-se, assim, a classe de todos os seres que são substância. Como a substância e os outros predicamentos são os atributos mais elevados, eles podem, por extensão, ser chamados gêneros: são os gêneros supremos, abaixo dos quais se ordenam os gêneros menos elevados até às espécies, últimas. A série ordenada dos gêneros e das espécies, comandada por um dos dez predicamentos, se chama um predicamento lógico. Pode-se defini-lo:

Series generum et specierum sub uno supremo genere ordinatorum.

Subordinando-se a cada um dos dez predicamentos uma série de gêneros e de espécies, obtém-se uma classificação geral em que toda modalidade de ser terá o seu lugar, e que poderá servir de base para as definições. Precisemos logo que se trata aí de uma visão totalmente teórica que, apesar das aparências, não é difícil de realizar. Os autores costumam representar, para o caso mais acessível da substância, a série ordenada dos gêneros e das espécies que, partindo do gênero supremo, substância, desce até a uma de suas últimas espécies, o homem.

O esquema assim estilizado é a famosa árvore de Porfírio.

Arbor porphyriana:

Substantia: materialis, immaterialis.

Substantia materialis: corpus.

Corpus: Animatum, inanimatum.

Corpus animatum: Vivens.

Vivens: Sensibile, insensibile.

Vivens sensibile: animal.

Animal: Rationale, irrationale.

Animal rationale: homo.

Homo: Socrates, Plato, Aristotelis.

Essa ordenação dos gêneros e das espécies da substância é certamente bem fundamentada, uma vez que se baseia sobre a diferenciação das grandes classes ou reinos da natureza. Mas não se deve esperar dela mais do que ela pode dar. Ela não apresenta, com efeito, senão as linhas do predicamento substância, que pela série das diferenças, material, animada, sensível, racional, chega a uma única das espécies de substâncias concretas, o homem. As diferenças correspondentes, imaterial, animado, insensível, irracional, que permanecem indeterminadas, deixam aberto o mundo muito mais dificilmente penetrável das hierarquias angélicas e dos reinos minerais, vegetais e animais. Observemos, além disso, que as definições que se podem formar por gêneros e diferenças específicas "o homem é animal racional" etc. não têm sentido a não ser que se tenha compreendido verdadeiramente as diferenças e os gêneros superiores: diga-se isto para que não se acredite que a filosofia pode dar lugar a um psitacismo vazio.

12. Os post-predicamentos.

O caráter de léxico que apresenta em seu conjunto o livro das categorias se afirma mais claramente ainda na última parte da obra. Após ter estudado separadamente cada uma das categorias, tarefa que deixamos à metafísica, Aristóteles passa à definição e à subdivisão de cinco noções um pouco sem nexos, nas quais pode-se, contudo, reconhecer a propriedade comum de pertencerem a todos os predicamentos ou a alguns. São elas a oposição, a prioridade, a simultaneidade, o movimento, o ter.

O movimento, motus, que só se encontra nas categorias de substância, de quantidade, de qualidade e de lugar, deve ser estudado em física.

A prioridade, prioritas, e a simultaneidade, simultaneitas, são noções correlativas. A prioridade, à qual se opõe diretamente a posterioridade, exprime o modo segundo o qual uma coisa precede outra. Aristóteles distingue cinco espécies de prioridade, que podem ser reduzidas a duas principais: a prioridade segundo o tempo, que é a prioridade tipo (ex.: a anterioridade do pai com relação ao filho), e a prioridade segundo a natureza

(ex.: a da alma com relação às suas potências). A simultaneidade é a negação da prioridade e da posterioridade.

O ter, habere, exprime uma outra maneira de um ser relacionar-se com um outro. É o modo de conveniência entre duas coisas que faz dizer que é uma possuída pela outra: tudo o que se acha expresso pelo verbo ter nos seus mais variados usos: ter febre, ter trinta anos etc. Assinale-se que Aristóteles distingue cinco modos de ter.

13. Conclusão: a primeira operação no conjunto do pensamento.

Vimos que a primeira operação do espírito tem como objeto a essência das coisas, quidditas, que ela abstrai dos dados sensíveis e que ela percebe em seguida como "universal", relacionando-a com os sujeitos aos quais ela pode ser atribuída. Considerada no conjunto da vida do espírito, essa operação representa um duplo papel.

Por sua natureza, ela é o ato pelo qual o espírito percebe a essência das coisas, assimila essa essência, sendo que cada essência lhe aparece manifesta em si própria e distinta das demais essências. Mas, como nossa potência de abstração é por demais fraca para que possamos atingir a êsse resultado de um só lance, temos de tentar alcançá-lo, caminhando progressivamente, por etapas. O ponto de partida dessa marcha é a apreensão confusa dos dados da experiência. Seu discernimento e ordenação se fará em seguida, graças a um duplo processo: inicialmente, por divisão, que é o meio próprio e adaptado a essa tarefa; e se a divisão se revela impotente para esclarecer o complexo primitivo, lançamos mão do método de coleção. Isto é, parte-se dos dados mais particulares e procura-se discernir o que êles têm entre si de comum e de diferente. Ao nível da primeira operação do espírito, êsses métodos correspondem aos dois processos essenciais do raciocínio: dedução e indução. A meta ideal dessa marcha do espírito na análise do dado é a definição, ponto culminante da primeira operação. Pela definição, as essências se tornam manifestas ao espírito e se vêem, ao mesmo tempo, colocadas em seu lugar na classificação geral dos gêneros e das espécies. As definições autênticas, pelo gênero e diferença específica, são, já o dissemos, dificilmente alcançadas. Apesar disso, o processo que elas desencadeiam permanece inteiramente característico da atividade de simples apreensão.

Existe, portanto, uma atividade original de simples apreensão que tem valor por si própria. Mas essa atividade ainda não dá um conhecimento acabado das coisas, a quiddidade que ela atinge diretamente, ainda abstrai da existência, ou da realidade concreta. É necessário, portanto, que uma segunda operação do espírito intervenha, tomando dessa vez como objeto êsse aspecto de existência: ipsum esse. Face a essa segunda atividade do espírito, a simples apreensão representa o papel de operação preliminar. Ela constitui os termos que serão associados ou dissociados pelos julgamentos: antes de tudo os predicados, pois a propriedade do universal é precisamente sua aptidão a ser predicado; e, subsidiariamente os sujeitos, pois os termos universais, comparados aos que lhes são superiores, podem ter a função de sujeitos.

Essa maneira de encarar a primeira operação do espírito como preparatória à segunda e sendo perfectiva do conhecimento, é certamente legítima.

Mesmo assim não se deve esquecer que a simples apreensão é uma atividade do pensamento que atinge, na ordem da percepção da essência, a um certo resultado absoluto, ao qual nada se tem a acrescentar.

A SEGUNDA OPERAÇÃO DO ESPÍRITO

1. Definição do julgamento.

O julgamento é o ato psicológico que corresponde à segunda operação do espírito. Pode-se defini-lo com Aristóteles e S. Tomás: um ato da inteligência que une ou divide por afirmação ou negação

“actio intellectus qua componit vel dividit affirmando vel negando”.

O que impressiona de início no julgamento é que êle é uma atividade complexa, uma associação de vários termos, enquanto que a primeira operação era simples. Mas isso não é o que caracteriza mais profundamente êste ato; podia já haver complexidade na simples apreensão, para a definição por exemplo. O que especifica e distingue o julgamento é a afirmação ou negação que se acha expressa pelo verbo ser ou pela negação não ser, verbo que está sempre explícita ou implicitamente contido nessa operação: "O leão é um animal", "Pedro joga" = Pedro é jogador.

Vê-se, portanto, que enquanto a primeira operação atingia a essência da coisa, a segunda operação considera de preferência sua existência, que ela afirma ou nega. Ela completa assim e conduz a seu termo o esforço de percepção da realidade total que havia sido começada pela simples apreensão. Dir-se-á que, enquanto o objeto da primeira operação do espírito é a quidditas, o da segunda é o ipsum esse (cf. I. Sent., D. 19, q. 5, a. I, ad 7) :

“Prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit ipsum esse”.

O julgamento vê a existência, a realidade atual das coisas. É da maior importância tomar consciência dêsse fato quando se aborda o estudo dessa operação. É sua marca distintiva; e é ainda sob êste ponto de vista que poderemos dividi-la. Observemos, todavia, desde logo que, o ser afirmado no julgamento é analógico. Quem diz ser, diz necessariamente ordem à existência, à realidade. Mas há várias maneiras de ordem à existência. Pode-se existir em si ou sòmente em um outro, em ato ou em potência, pode-se mesmo existir sòmente na razão (ser de razão). Há, paralelamente, julgamentos de diversos tipos: concretos, abstratos, etc. Todos êsses julgamentos implicam igualmente afirmação ou negação de ser, mas segundo modalidades diferentes. Exemplos: "Pedro é homem", "Pedro é branco", "o homem é vivente", "o quadrado é um retângulo", "o vício é condenável", "o sujeito é um termo".

2. Processos de formação do julgamento.

A psicologia se aplica em precisar a série dos atos que asseguram a integridade de um julgamento. Distinguem-se, assim, como que cinco tempos nessa operação:

- A. A apreensão de dois termos.
- B. Seu relacionamento.
- C. A percepção de sua conveniência ou de sua não conveniência.
- D. A afirmação dessa conveniência ou dessa não conveniência.
- E. A expressão em um verbo mental daquilo que é assim concebido, ou a enunciação.

Por exemplo, se eu julguei que "a música é um repouso", inicialmente concebi os termos "música" e "repouso", eu os comparei, percebi sua conveniência, tôda esta atividade preparatória situando-se no plano da primeira operação do espírito ou da simples apreensão

das coisas; depois, refletindo sobre o meu ato, vi que a conveniência constatada entre as noções de "música" e de "repouso" correspondiam à realidade, que a composição que eu efetuava em meu espírito existia mesmo nas coisas; aderindo ao testemunho dessa visão refletida, afirmei, é, isto é assim, isto que eu disse, "é": eis a enunciação acabada: "a música é um repouso". Tais são as atividades, evidentemente muito estreitamente associadas, que integram um julgamento: uma visão objetiva, depois, a partir de uma visão refletida, a afirmação e a expressão do que se vê e afirma.

Esta análise do julgamento certamente não seria reconhecida como autêntica por numerosos filósofos modernos, para quem a relação é anterior aos termos e os coloca de algum modo depois dela. Segundo esta maneira de ver, a operação elementar do espírito é o julgamento, a simples apreensão não correspondendo senão a uma divisão abstrata deste. De bom grado reconheceremos com êsses filósofos que o pensamento humano não atinge o seu estado perfeito senão no julgamento, que finaliza a percepção total da realidade; mas há, anteriormente a essa operação, uma primeira atividade da qual já tivemos ocasião de assinalar a originalidade.

3. A propriedade do julgamento.

A propriedade do julgamento, que decorre imediatamente de sua natureza, é a verdade ou a falsidade. Quer dizer que quando o espírito julga êle é necessariamente verdadeiro ou falso: verdadeiro, se a composição ou a divisão que êle estabelece entre dois termos corresponde efetivamente à que se acha na realidade; falsa, no caso contrário. "Pedro é matemático" é um julgamento verdadeiro se Pedro é mesmo matemático; senão, é falso. O julgamento se distingue por isso da primeira operação do espírito, que em si não era nem verdadeira nem falsa. Esta doutrina, comumente sustentada por S. Tomás, está bem resumida no seguinte texto (I.a p.a, q. 16, a. 2)

"A inteligência pode conhecer sua conformidade com a coisa inteligível, todavia ela não a percebe no momento em que ela apreende a quiddidade de uma coisa. Porém, é quando ela julga que a coisa é realmente tal nela mesma, que ela a concebe, que essa faculdade conhece e exprime pela primeira vez a verdade. E ela o faz compondo e dividindo. Porque, em toda proposição, ou ela aplica a uma coisa significada pelo sujeito uma forma significada pelo predicado, ou ela o nega. Eis porque, falando propriamente, a verdade está na inteligência que compõe e que divide, e não nos sentidos, ou na inteligência enquanto ela percebe a quiddidade das coisas."

"Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per prxdicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum vel removet ab ea... Et ideo proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est".

4. A enunciação

O julgamento é o ato do espírito que compõe ou divide afirmando ou negando; a enunciação é o termo desse ato, o que se diz ou se pronuncia julgando. É esta expressão do

juízo que interessa ao lógico, o ato como tal diz respeito à psicologia. Como para a primeira operação do espírito, iremos considerar paralelamente a expressão mental e o sinal verbal do pensamento.

5. O discurso, "oratio".

Aristóteles inaugura, no *Perihermeneias*, seu estudo da segunda operação do espírito, com um capítulo (c. 4) sobre o discurso em geral. Segundo a definição que é dada neste local, o discurso, ou mais simplesmente a frase, "oratio", é um conjunto verbal cujas partes, tomadas separadamente, têm uma significação como termos e não como afirmação ou negação:

“vox significativa ad placitum cujus partes separatae aliquid significant ut dictio non ut affirmatio vel negatio”.

Dito de outra forma: o discurso tem, como elementos, simples termos. Esta afirmação não vem sem dificuldades, uma vez que é comum encontrarmos enunciações que têm como partes proposições já constituídas. Ex.: "Se chover, a terra se molhará". Este caso especial das enunciações ditas "compostas" não está compreendido na definição que acabamos de dar, a qual não considera senão as enunciações "simples" que são o próprio tipo da enunciação.

Na seqüência do livro, Aristóteles distingue o discurso imperfeito que deixa o espírito como que em suspenso "homem justo", "de passagem", e o discurso perfeito que apresenta algo como que acabado, definido: "Pedro é justo". O discurso perfeito se subdivide em enunciação e em argumentação, formas expressivas correspondentes à segunda e à terceira operação do espírito, e em discurso prático (ordenativo), em que entra um elemento de intenção voluntária. Os discursos práticos são de quatro espécies, segundo S. Tomás

"Do fato de que a inteligência ou a razão não tem como função unicamente o conceber nela mesma a verdade objetiva, mas também o dirigir e ordenar as outras coisas de acordo com o que ela concebeu, resulta que, sendo a própria concepção do espírito significada pelo discurso enunciativo, deve haver outras formas de discurso que exprimam a ordem segundo a qual a razão exerce sua função de direção. Ora, um homem pode ser ordenado pela razão de um outro, a três atos: primeiramente, a prestar atenção; a isso corresponde o discurso vocativo. Em segundo lugar a dar uma resposta vocal, e a isso corresponde o discurso interrogativo. Em terceiro lugar, a executar, e a isso corresponde: relativamente aos inferiores o discurso imperativo e com relação aos superiores o discurso deprecativo, ao qual se liga o discurso optativo, uma vez que o homem não tem outro meio de agir sobre aquele que lhe é superior pela expressão de um desejo".

Perihermeneias, I, L 7, n 5

E S. Tomás conclui que, já que nenhuma destas formas de discurso exprime o verdadeiro ou o falso, somente a enunciação propriamente dita vai interessar à lógica.

6. Enunciação e atribuição.

Os elementos gramaticais da enunciação são, nós o sabemos, o sujeito (S), a cópula (C) e o predicado (P). O sujeito e o predicado são os elementos materiais da enunciação,

enquanto que a cópula, que representa um papel análogo ao da forma que determina a matéria, pode ser considerado como o seu elemento formal.

Considerada em sua unidade, a enunciação, expressão do julgamento, apresenta-se essencialmente como uma atribuição, praedicatio, quer dizer como a conjunção ou a disjunção de dois extremos, segundo haja ou não conveniência entre êles. "Pedro é músico": quando eu pronuncio esta enunciação, eu atribuo a qualidade de "músico" (P) a "Pedro" (S) . O ponto de vista inteiramente formal visado pelo lógico no julgamento é, portanto, a relação de conveniência ou de não conveniência entre os dois termos, a qual fundamenta a atribuição efetiva.

Segundo a natureza desta relação, pode-se distinguir vários modos de atribuição. Quando o sujeito e o predicado são absolutamente semelhantes, tem-se a praedicatio identica ou atribuição do mesmo ao mesmo "o homem é homem". Quando o sujeito e o predicado, apesar de convir um ao outro em um mesmo sujeito, não são formalmente idênticos, tem-se a praedicatio formalis: é a atribuição normal "o homem é um bípede". Êste segundo modo de atribuição se subdivide em praedicatio essentialis (per se) e em praedicatio accidentalis (per accidens), segundo o predicado convenha ao sujeito em razão de sua essência, necessariamente ou não (contingentemente).

A atribuição formal essencial, ou necessária, é evidentemente aquela que pode interessar ao lógico, porque da atribuição idêntica nada se pode tirar, e a atribuição acidental está fora da certeza científica. S. Tomás, em seguida a Aristóteles (11 Anal., 1, 1. 10), analisa com cuidado êsse tipo de atribuição e nêle distingue vários modos, segundo o predicado exprima a própria essência do sujeito ou um elemento que se liga necessariamente a ela. É a famosa teoria dos quatuor modi dicendi per se (não se diz praedicandi, porque sòmente três dêstes modos podem ser atribuídos).

O primeiro modo, primus modus dicendi per se, corresponde ao caso em que o predicado pertença à própria essência do sujeito, seja exprimindo-a totalmente (definição: o homem é animal racional"), seja exprimindo-se sòmente em parte: "o homem é animal", "o homem é racional".

O segundo modo, secundus modus dicendi per se, corresponde ao caso em que o predicado exprime uma propriedade da essência: "o homem têm o poder de rir".

O terceiro modo, tertius modus dicendi per se, não é, como observa S. Tomás, um modo de atribuição mas de existência: é a designação do modo de realidade da substância que existe por si própria e não em um outro e não pode, por êste fato, ser atribuída a nenhum outro: "Pedro".

O quarto modo, quartus modus dicendi per se, tem ligação com a relação de causalidade eficiente; o predicado, ou antes, o verbo predicado, exprime a causalidade própria do sujeito que lhe é assim atribuído: "o pintor pinta", "o médico cura".

Além dessa relação dos modos de predicação, S. Tomás, observando que um conceito pode ser tomado concretamente "homem", ou abstratamente "humanidade", estabeleceu as regras a aplicar quando o sujeito e o predicado são concretos ou abstratos. Pode-se dizer, por exemplo: "o homem é animal", "a humanidade é animalidade", mas não "o homem é a animalidade". Entretanto, é correto dizer-se: "Deus é sua divindade".

7. Extensão e compreensão no julgamento.

O sujeito e o predicado, sendo universais, entram, cada um, no julgamento com seu tipo de extensão e de compreensão. Assim é que se pode dizer que o predicado, que é forma,

determina a compreensão do sujeito. Em "Pedro é músico" eu declaro que a qualidade de ser músico pertence a Pedro. Pode-se igualmente dizer que, julgando, eu classifico o sujeito na extensão do predicado: Pedro, na enunciação precedente, está classificado no número dos músicos. - Após o que foi dito do conceito, percebe-se que êstes dois pontos de vista se combinam no julgamento, que é assim ao mesmo tempo determinação da compreensão do sujeito, e análise da extensão do predicado. Todavia, o ponto de vista da compreensão tendo prioridade, pode-se concluir que julgar é, antes de tudo, determinar a compreensão do sujeito.

8. Divisão da enunciação.

As divisões essenciais de uma operação se tomam a partir de seu objeto. Ora, a enunciação, termo do julgamento, tem como objeto o próprio ser que ela afirma, ipsum esse. Portanto, é sob o ponto de vista do ser afirmado que se efetuarão as divisões essenciais relativas a esta operação: haverá tantos tipos gerais de enunciações quantos os modos específicos de afirmação do ser. Dentre êles, a filosofia escolástica conservou os três principais.

As enunciações simples. - O predicado é um esse essencial ou accidental, recebido num sujeito que preenche a função de substância ou de suposto: "homem", "bípede", "gramático" atribuído a "Pedro". As enunciações correspondentes: "Pedro é homem" etc., são ditas simples ou categóricas, porque há uma simples atribuição de um predicado a um sujeito. Dir-se-á que se tem aí um julgamento de inerência, para distinguir êste caso, onde apenas se afirma que o predicado convém (inere) ao sujeito, daquele em que se precisa o modo dessa inerência (proposições modais).

As enunciações compostas. - O predicado afirmado exprime, neste caso, o laço existente entre enunciações simples. Ex.: "Se a chuva cai, a terra é molhada".

Tais enunciações são ditas de conjunção ou compostas; a cópula não é mais o verbo "é", mas partículas tais como "ou", "se", "e". Vê-se que se trata de um caso' muito diferente do precedente: a modalidade de ser que se afirma não é mais uma parte da essência ou um acidente de um sujeito, mas o próprio laço (causalidade ou coexistência) que une várias realidades. Os elementos de tal enunciação são já enunciações constituídas; daí lhes vem a denominação de enunciação composta (ou hipotética). Entretanto, não se trata ainda de um verdadeiro raciocínio, uma vez que não existe ainda, pròpriamente falando, um movimento do espírito a partir de verdades adquiridas em direção a uma nova verdade. -A enunciação composta, que tem seu fundamento na pluralidade do ser e nas relações que resultam dessa pluralidade, corresponde, no âmbito da segunda operação do espírito à divisão e à definição no âmbito da primeira, que são atividades relativas à pluralidade das essências e a suas relações.

As enunciações modais. - O predicado afirmado é o próprio modo de ligação dos dois termos de um julgamento "é necessário que o justo seja recompensado". Estes modos, afetando a cópula ou o verbo, são, nós o veremos, o possível, o impossível, o necessário, e o contingente. A afirmação assim constituída tem como objeto a modalidade de ipsum esse que ela considera.

A teoria dos modais é longamente desenvolvida por Aristóteles no Perihermeneias; a das proposições compostas, ao contrário, não remonta senão à lógica estóica.

9. As enunciações simples.

A enunciação simples constitui o tipo normal de atividade da segunda operação do espírito; as outras espécies de enunciação são modos derivados, e supõem sempre em sua base a simples atribuição. As enunciações simples são constituídas de um predicado, que com a cópula-verbo tem a função de forma determinante, e de um sujeito. Dividir-se-ão as enunciações simples, seja sob o ponto de vista da forma (divisão essencial), seja sob o ponto de vista da matéria, (divisão dita accidental).

Sob o ponto de vista da forma ou da qualidade, as enunciações simples se dividem em afirmativas e negativas. Eu comparo o predicado e o sujeito, e se vejo que êles se convêm na realidade, afirmo sua ligação: "o homem é um animal"; se vejo, ao contrário, que êles não se convêm, nego que haja ligação: "o homem não é um puro espírito". Note-se que, do lado do espírito, há igualmente nos dois casos uma aproximação, uma ligação dos dois termos presentes; na realidade, é sôbre a relação objetiva que se porta a afirmação ou a negação.

Sob o ponto de vista da matéria ou do sujeito, distingue-se principalmente, o que corresponde à divisão paralela dos termos, as proposições universais "todo homem é mortal", particulares, "algum homem é filósofo", singulares "Pedro é filósofo", e indefinidas "o homem é mortal". Estas últimas proposições não são evidentemente utilizáveis em lógica, senão na medida em que podem ser reduzidas a um dos tipos precedentes.

Sob o ponto de vista da cópula ou do verbo, pode-se ainda estabelecer distinções secundárias:

- Enunciações necessárias, quando a ligação afirmada é necessária: "o homem é capaz de rir", contingentes, se a ligação é contingente: "Pedro é músico"; impossíveis, se ela é impossível: "Pedro é um anjo". A modalidade da afirmação não estando ainda explicitamente expressa, ainda não se trata, em nenhum dêstes casos, de verdadeiras proposições modais.

- Enunciações no passado, no presente ou no futuro, segundo o tempo em que esteja o verbo: se são verdadeiras, tais enunciações serão sempre verdadeiras. Todavia, aquelas que dizem respeito a um futuro contingente, "o mundo acabará em mil anos" são um caso especial sôbre o qual voltaremos a falar.

Aplicação lógica dessas divisões. - Em lógica interessam especialmente as enunciações necessárias (as únicas que podem entrar em raciocínios rigorosamente científicos) e, sob o ponto de vista da quantidade, as universais e as particulares. As singulares, quanto às suas propriedades lógicas, podem ser praticamente assimiladas às universais. Êstes são, portanto, os principais tipos de proposições estudadas, considerando-se sua distinção em afirmativas e negativas:

A. Universais afirmativas: "todo homem é animal"

E. Universais negativas: "nenhum homem é anjo"

I. Particulares afirmativas: "algum homem é filósofo"

O. Particulares negativas: "algum homem não é filósofo".

A acepção dos termos sendo, como o vimos, dependente da forma especial das diversas proposições, cada um dos tipos que acabamos de distinguir impõe ao sujeito e ao predicado condições particulares no que concerne sua compreensão e sua extensão.

O sujeito é, regra geral, tomado em tôda a sua compreensão, manifestando-se sua extensão pelas partículas: todo, nenhum, algum etc.

As regras relativas ao predicado são as seguintes. Em tôda afirmativa, o predicado é tomado particularmente "todo homem é (algum) animal"; em tôda negativa, o predicado é tomado universalmente "algum homem não é (todo) anjo"; em tôda afirmativa, o predicado é tomado em tôda a sua compreensão "todo homem é (tudo o que é) animal"; em tôda negativa, o predicado é tomado sômente em uma parte de sua compreensão "algum homem não é (uma parte do que é) filósofo".

Relações da afirmação com a negação. - A distinção das proposições em afirmativas e em negativas é particularmente importante. Gerando a oposição dita de contradição, é-não é, ela dará lugar ao primeiro princípio da vida do espírito, o princípio da não-contradição. Do mesmo modo estará na base da teoria da oposição das proposições.

Pode-se perguntar quem tem a prioridade: a afirmação ou a negação? S. Tomás (Perihermeneias, I, 1. 8, n. 3) responde que, sob três pontos de vista, a prioridade cabe à afirmação: sob o ponto de vista da coisa, o esse tem prioridade sôbre o non esse; sob o ponto de vista da inteligência, tôda divisão pressupõe uma composição; sob o ponto de vista da linguagem, a negação é um sinal que se acrescenta à afirmação e, portanto, é menos simples que ela.

A negação tem entretanto um papel essencial na vida do espírito humano que, não percebendo imediatamente a essência das coisas e sua diferenciação, procede por discriminação progressiva do dado. Ao nível da primeira operação do espírito (ordem dos conceitos), essa discriminação se dá por divisões; no da segunda operação do espírito (ordem do ser concreto), ela se efetua por negações.

10. Os julgamentos de relação.

Os lógicos escolásticos não fizeram um estudo especial dos julgamentos em que a modalidade afirmada parece ser uma relação: "Pedro é menor que Paulo", "seis é igual a cinco mais um". Os lógicos modernos, ao contrário, devido sobretudo ao desenvolvimento alcançado pelas ciências matemáticas, em que a relação tem um lugar essencial, detiveram-se mais longamente sôbre o caso. Alguns (Lachelier em *La proposition et le syllogisme*) acham que à relação corresponde um tipo de pensamento lógicamente diferente daquele que a lógica do tipo clássico considerava, dito de inerência. De sorte que, para o julgamento, seria necessário considerar à parte Os julgamentos de relação, que teriam uma estrutura inteiramente original. Neste caso, não haveria mais sujeito e predicado ligados pela cópula "é", nem afirmação de dependência de um predicado a um sujeito mas, dois. termos igualmente sujeitos que se ligariam por uma relação que' não seria mais uma relação de inerência. Na proposição "Fontainebleau é menor do que Versalhes", por exemplo, não se deve considerar "Versalhes" como o predicado de "Fontainebleau", mas "Fontainebleau" e "Versalhes" como dois sujeitos que são colocados em relação de comparação, sob o ponto de vista do tamanho, por um ato de síntese original que não é mais uma atribuição simples.

Deve-se concordar com os adeptos desta teoria em que a relação é incontestavelmente um modo de ser inteiramente original, e que do ponto de vista lógico pode ser proveitoso fazer um estudo especial das formas de pensamento a ela relacionadas. Porém achamos que não existe uma lógica da relação totalmente por fora dos princípios e das leis da lógica dita de inerência. Em todo julgamento, em particular, deve-se distinguir um sujeito e um predicado, e o julgamento será sempre essencialmente afirmação e negação de ser.

Como a relação, sob o ponto de vista da realidade, parece ser intermediária entre vários "sujeitos", poder-se-á interpretar em dois sentidos diferentes os julgamentos que com ela se relacionam: ou fazendo de um dos sujeitos reais o sujeito lógico: "Fontainebleau" (S) "é" (C) "menor que Versalhes" (P) (o sujeito é, neste julgamento, "Fontainebleau", e o predicado "menor que Versalhes"); - ou tomando como sujeito a relação indeterminada e como predicado sua determinação afirmada: "a relação de Fontainebleau com Versalhes" (S) "é" (C) "uma relação do menor com o maior" (P). - No primeiro caso, foi afirmada a inerência de um sujeito real (esse in). No segundo caso, foi considerado seu próprio ser de relação (esse ad). Mas tanto em uma como em outra destas interpretações houve, tal como em todo julgamento ordinário, uma certa atribuição de um predicado a um sujeito. A afirmação de ser que está implicada em todo pensamento é, ao nível da segunda operação do espírito, essencialmente de tipo atributivo.

11. Propriedades das enunciações.

As enunciações, consideradas como um todo e umas em relação às outras, têm propriedades. A mais essencial dessas propriedades é a oposição, que decorre do próprio caráter de afirmação ou de negação que necessariamente apresenta todo julgamento. Quando eu declaro que "êste objeto é branco", estou afirmando, por isso mesmo, uma oposição a toda outra proposição que possa ser-lhe contrária, tal como: "êste objeto não é branco".

A noção de "oposição" tem um lugar considerável nos escritos lógicos de Aristóteles. É estudada, em particular, quando se trata da proposição, no *Perihermeneias* (a partir do c. 6), mas já tinha sido encontrada antes, a respeito dos termos (*Categorias*, c. 10 e II); (ef. igualmente: *Metafísica*, A, c. 10 e I, c. 4 e seg.). Ler a êste respeito, em *Le Système d'Aristote de Hamelin* o capítulo consagrado à oposição (p. 128 e seg.).

É possível descobrir-se, na filosofia anterior, uma dupla origem para esta teoria: na física pré-socrática, por um lado, onde já se dava grande importância à contrariedade das qualidades, quente-frio, sêco-úmido, e onde se concebia a mudança como a passagem de um contrário a outro contrário; por outro lado, nas especulações sobre a possibilidade da atribuição (as de Antístene, notadamente), onde se supunha necessariamente admitida a exclusão parmenidiana do ser e do não-ser. -Na filosofia moderna, essa noção da oposição foi de novo posta em evidência: alguns idealistas, Hegel, Hamelin, e sob um outro ponto de vista Meyerson, a consideram praticamente como o fato primitivo ou o dado essencial sobre o qual deve repousar toda a metafísica.

A teoria aristotélica, para voltar a ela, compreende duas peças principais que iremos considerar sucessivamente: 1. uma teoria geral da oposição com sua distinção em quatro tipos fundamentais; 2. a teoria especial da oposição das proposições.

12. Os quatro modos da oposição.

"A oposição de um termo a um outro se dá de quatro maneiras: há a oposição dos relativos, a dos contrários, a da privação da possessão e a da afirmação da negação. - A oposição, em cada um desses casos, pode exprimir-se esquematicamente da seguinte maneira: a dos relativos, como o duplo à metade; a dos contrários, como o mal ao bem; a da privação da possessão, como a cegueira à vista; a da afirmação da negação, como: êle está sentado, êle não está sentado".

Categories C. 10

Passemos em revista cada um destes tipos de oposição.

A oposição dos relativos. - É relativo um termo que, em sua essência, relaciona-se a um outro e não pode, em consequência, ser concebido sem essa relação a êle: o duplo é duplo em relação à metade, e o conhecimento é conhecimento em função de um cognoscível. Observemos que os relativos não são verdadeiros opostos, uma vez que a oposição propriamente dita comporta uma exclusão de seus termos um com relação ao outro (a afirmação exclui a negação); o relativo, ao contrário, não pode existir senão com relação a seu contrário, que o completa de alguma forma (o conhecimento supõe a própria realidade de um conhecível).

A oposição dos contrários. - Ao contrário dos relativos, os contrários não podem ser ditos um do outro. Não se diz "o frio do quente". Êles se colocam, um em face do outro, repelindo-se mutuamente. Trata-se de uma verdadeira oposição. O que distinguirá os contrários dos dois últimos tipos de oposição será o laço, a comunidade que êles conservam ainda sob sua mútua incompatibilidade: êles se excluem em um mesmo sujeito, não podendo êste receber ao mesmo tempo os dois contrários, quente e frio por exemplo, mas permanecendo o suporte presuntivo de um e de outro. Por outro lado, na oposição dos contrários subsiste o que se chama uma comunidade de gênero: assim, o branco e o preto se excluem no mesmo gênero, cor. Alguns contrários, para Aristóteles, não admitem intermediários, o par e o impar por exemplo; outros o comportam, o preto e o branco entre os quais há inúmeros matizes tais como o cinza.

A oposição privação-possessão. - Este tipo de oposição comporta uma negação mais radical do que a contrariedade: não há mais comunidade de gênero entre um "hábito" e sua "privação", mas somente de sujeito. O exemplo clássico deste tipo de oposição é o da visão e de sua privação, a cegueira: em um mesmo sujeito, êstes extremos se excluem. É necessário precisar que não se pode falar de privação ou de seu oposto a não ser que a perfeição em questão deva efetivamente se achar no sujeito considerado: a pedra não é "privada" da visão, mas um vidente o é, uma vez que êle se acha em condições nas quais normalmente deveria ver.

A oposição dos contraditórios. - Trata-se da mais forte de todas as oposições e, como se verá, é o funcionamento mesmo de toda oposição: um dos partidos exclui completamente o outro, sem que subsista entre êles nada de comum. Esta oposição se realiza essencialmente entre a afirmação e a negação, quer dizer no julgamento: "Sócrates está doente". - "Sócrates não está doente"; ela se liga imediatamente à propriedade de verdade ou de falsidade que pertence necessariamente ao julgamento.

Esta classificação que acabamos de estabelecer, seguindo a concepção de Aristóteles, dirige-se, como se vê, no sentido -de uma oposição cada vez mais acentuada. Partindo da relatividade, que não é uma verdadeira exclusão, ela chega à negação absoluta ou à contradição. É uma gradação que aparece bem clara neste texto de S. Tomás:

"Primo enim dicitur quod modis dicuntur opposita; quia quatuor modis, scilicet contradictoria, contraria, privatio et habitus et ad aliquid. Aliquid enim contraponitur alteri vel opponitur, aut ratione dependentiae, quo dependet ab ipso, et sic sunt opposita relative. Aut ratione remotiois, quia scilicet unum removet alterum. Quod quidem contingit tripliciter. Aut enim totaliter removei nihil relinquit, e sic est negatio. Aut relinquit

subjectum solum, et sic est privatio. Aut relinquit subjectum et genus, et sic est contrarium. Nam contraria non sunt solum in eodem subjecto, sed etiam in eodem genere."

Metaf., V, L 12, n 922

Importa observar que a oposição, tal como acabamos de defini-la e de dividi-la, conforme a teoria exposta nas Categorias, é, antes de tudo, uma oposição dos conceitos e, correlativamente, das coisas que êles representam. Entretanto, já nesse esquema, a oposição de contradição não se realiza a não ser no julgamento; não é senão de uma maneira derivada e imprópria que se pode transpor para os conceitos uma tal oposição, ex.: "doente" - "não doente", pois o termo negativo "não doente" é um termo indeterminado.

Se nos lembrarmos de que esta oposição está na raiz dos outros tipos de oposição, dever-se-á concluir que efetivamente a oposição é antes uma propriedade do julgamento ou da enunciação. É sob êste prisma que iremos agora estudá-la: ao lado da contradição que já conhecemos, iremos encontrar, paralelamente com o esquema dos termos, tipos atenuados de repulsa, bem como a contrariedade e a subcontrariedade.

13. A oposição das proposições.

Êsse tipo de oposição, que se pode chamar de lógica, em comparação com a oposição dos conceitos que, resultando imediatamente da natureza das coisas, pode ser chamado de físico, apresenta um interêsse muito prático na arte do raciocínio. Com efeito, já que as proposições se excluem com relação à verdade ou à falsidade, pode-se concluir sôbre a verdade ou a falsidade de uma desde que se conheça o seu oposto.

Quando é que duas proposições podem ser chamadas de opostas? Quando, pode-se responder, se afirma ou se nega o mesmo predicado de um mesmo sujeito. A oposição das proposições assim se define:

“affirmatio et negatio eiusdem de eodem”.

Evidentemente, essa definição não se aplica às oposições das universais afirmativas - particulares afirmativas, nem das universais negativas -particulares negativas, que diferem sômente por sua quantidade. Observemos, por outro lado, que se o sujeito e o predicado devem ter a mesma significação, nos dois opostos, podem entretanto ter quantidades diferentes.

A oposição das proposições terá graus, na medida em que a afirmação e a negação se destruam mais ou menos completamente, deixando ou não soluções intermediárias.

Na oposição de contradição há pura e simples destruição da alternativa oposta. Duas contraditórias não podem, portanto, ser ao mesmo tempo falsas ou verdadeiras: uma sendo verdadeira, a outra será necessariamente falsa e reciprocamente. Forma-se a contraditória mudando-se a qualidade e a quantidade da proposição em questão: "todo homem é justo" - "algum homem não é justo".

Na oposição de contrariedade, modifica-sé apenas a qualidade, permanecendo imutável a quantidade dos sujeitos, quer dizer, universal. Devido a êste fato subsistirá entre as duas proposições uma certa comunidade, e a destruição não será tão absoluta. Duas contrárias não poderão ser verdadeiras ao mesmo tempo, mas poderão ser tôdas duas falsas, porque a possibilidade de proposições intermediárias permanece. Ex.: "todo homem é justo" -

"nenhum homem é justo". Estas duas proposições são igualmente falsas se é verdade que "algum homem é justo".

Na oposição de subcontrariedade, a quantidade não muda, porém as duas proposições são particulares: elas não poderão ser falsas ao mesmo tempo, mas poderão ser tôdas duas verdadeiras: "algum homem é justo" - "algum homem não é justo".

Nota. - Duas proposições singulares, "Pedro é justo" - "Pedro não é justo", se opõem de maneira contraditória e não contrária, sendo que a quantidade do sujeito não mudou; com efeito, não há nenhuma possibilidade de soluções intermediárias, como era o caso das proposições com sujeito universal ou particular.

14. O caso dos futuros contingentes.

As proposições universais sendo necessárias e, portanto, determinadas quando à sua verdade, não oferecem dificuldades especiais em sua oposição. O mesmo se dá com relação às proposições que têm objetos contingentes; passados ou presentes, uma vez que sua verdade ou sua falsidade se acham também fixadas de maneira certa: é verdade, por exemplo, e será sempre verdade dizer que "Napoleão morreu em Santa Helena". O mesmo não se dá quando se trata de futuros contingentes, quer dizer que podem existir ou não existir: a verdade ou a falsidade das proposições que lhes dizem respeito não pode, evidentemente, se achar determinada antecipadamente. Veja-se, por exemplo esta proposição e seu oposto: "haverá uma batalha naval amanhã" - "não haverá batalha naval amanhã". Se declaramos que uma destas duas proposições, a primeira por exemplo, é verdadeira, a batalha será então não mais um acontecimento contingente, porém um acontecimento necessário, o que é contrário à hipótese. Deve-se concluir, portanto, com Aristóteles que, mesmo que não se possa precisar qual destas duas opostas é a verdadeira, elas se excluem indeterminadamente: supondo-se que uma seja verdadeira, a outra será necessariamente falsa. Porém nem uma nem outra, tomadas isoladamente, pode ser chamada falsa ou verdadeira. Assim se encontra salvaguardada a contingência do mundo (In Perihermeneias, c. 9, 18 a 34).

VIII O SILOGISMO

1. Lugar do raciocínio no conhecimento humano.

Estudamos até aqui as duas primeiras operações do espírito: simples apreensão e julgamento. Pela simples apreensão o espírito apreende a "quididade" abstrata das coisas; pelo julgamento êle afirma o ser concreto. Estas duas operações, mesmo supondo uma atividade anterior do espírito, eram na realidade atividades simples e como que imóveis: eram atos do intellectus ut intellectus.

Porém diferentemente de Deus e dos anjos que, sendo simples inteligências, percebem em um único objeto intelectual tudo o que pode estar contido nêle ou depender dêle, o homem não tem senão apreensões primitivas imperfeitas e confusas: êle não esgota imediatamente seu objeto. O julgamento, composição e divisão, e os atos complexos que se ligam à primeira operação, definição e divisão, já permitiam associar e desenvolver alguns elementos do dado. Mas a organização de conjunto dêste dado supõe uma terceira

operação, essencialmente discursiva, o raciocínio, obra da inteligência humana como tal, intellectus ut ratio, definindo-se o homem como um animal dotado de razão:

"Fazer ato de simples intelecção (intelligere), não é outra coisa, com efeito, do que apreender de modo absoluto a verdade das coisas, enquanto que raciocinar consiste em passar de um objeto percebido a um outro objeto percebido, visando entrar na possessão da verdade inteligível. Disto advém que os anjos os quais, segundo o modo de sua natureza, possuem de maneira perfeita o conhecimento da verdade inteligível, não se vêm sujeitos a proceder indo de um objeto a outro, pois que captam de modo absoluto e sem discursos, a verdade inteligível... Os homens, pelo contrário, chegam ao conhecimento da verdade inteligível indo de um objeto a outro... Eis porque eles são chamados racionais. É, portanto, evidente que, raciocinar está para o ato de simples intelecção, assim como mover-se está para o repouso, ou como adquirir está para ter."

ST I, 79, 8

2. Natureza do raciocínio.

S. Tomás, em seu comentário aos Segundos Analíticos, assim define o raciocínio:

"O terceiro ato da razão corresponde àquilo que é o próprio da razão, a saber: ir de um objeto percebido a um outro objeto percebido, de tal maneira que pelo que é conhecido, chega-se ao conhecimento daquilo que é desconhecido".

"Tertius autem actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti".

II Anal. I, L.I, n.4

Devemos distinguir nesta definição três elementos - discurrere: o raciocínio é um "discurso", quer dizer, na ordem do pensamento, um movimento. S. Tomás, no texto citado mais acima, comparava as outras operações do espírito ao repouso; o raciocínio é essencialmente movimento. Observe-se que esta operação conservará sempre uma certa unidade, que ela não será uma simples justaposição de atos, porém esta unidade será a de um movimento, de um discurso "ab uno in aliud": todo movimento se efetua entre dois termos. Aqui, o antecedente e o conseqüente; o antecedente é o conjunto das verdades que previamente foram admitidas e que permite adquirir uma verdade nova, expressa pelo conseqüente "per": esta partícula define o modo segundo o qual se passa do antecedente ao conseqüente. O que não se dá por modo de simples sucessão, mas de causalidade. Neste movimento de ordem intelectual e imanente que é o raciocínio, o antecedente é causa do conseqüente. Nem a justaposição de dois termos, nem mesmo a justaposição de vários julgamentos constitui, portanto, um verdadeiro raciocínio. Esta operação supõe necessariamente uma dependência, na ordem da verdade, por modo de causalidade.

É necessário, igualmente, que haja passagem de uma verdade a uma outra verdade. Nem na conversão nem na oposição das proposições há propriamente raciocínio, porque, mesmo que haja dependência na verdade das proposições em causa, não há, na realidade, presença de duas verdades diferentes: a segunda proposição não faz senão traduzir, com uma construção diferente, o que a primeira já exprimia. Ex.: "nenhum homem é anjo" enuncia a mesma verdade que "nenhum anjo é homem". Se, portanto, eu posso legitimamente

concluir sobre a verdade de uma dessas proposições porque sei que a outra é verdadeira, não posso dizer que fiz um raciocínio, uma vez que não deduzi uma outra verdade. Sobre este assunto pode-se consultar Stuart Mill (Lógica, L. II, C.1) onde ele demonstrou que, a passagem de uma verdade a uma outra expressão da mesma verdade, não constitui um raciocínio.

3. Divisões do raciocínio.

Vimos que o raciocínio pode ser considerado sob dois pontos de vista diferentes: formalmente, quer dizer, em sua disposição lógica e materialmente, quer dizer, quanto a seu conteúdo. Ter-se-á, portanto, um estudo formal e um estudo material do raciocínio.

O estudo formal do raciocínio, sobre o qual nos deteremos inicialmente, se subdivide em duas secções correspondentes aos dois grandes tipos clássicos desta operação: o silogismo ou dedução, que se pode caracterizar de uma maneira geral como sendo o raciocínio que vai do mais universal ao menos universal, e a indução que é, em sentido inverso, a passagem do particular ao universal.

4. Natureza e divisões do silogismo.

Aristóteles assim define o silogismo, no livro que consagra ao seu estudo (I Anal. I, C. I, 24 b 18) : "um discurso no qual, uma vez que certas realidades são afirmadas, alguma outra realidade diferente resultará necessariamente delas, pelo simples fato de que elas foram afirmadas." Tal definição parece convir a todas as formas de raciocínio necessário. Restringida, entretanto, ao silogismo, parece querer dar a entender que, para Aristóteles, não havia nenhuma outra forma apodítica de raciocínio senão o próprio silogismo.

Distinguem-se duas grandes espécies de silogismo: o silogismo categórico, no qual a maior é uma proposição categórica, e o silogismo hipotético, no qual a maior é uma proposição hipotética ou composta. Se observamos, por outro lado, que existem formas particulares de silogismo, derivadas das precedentes, poderemos praticamente dividir nosso estudo em três parágrafos tratando respectivamente: do silogismo categórico, do silogismo hipotético e das formas particulares do silogismo. Como o silogismo categórico é o que tem maior utilidade e como ele se encontra na base de todos os outros, será principalmente sobre ele que deteremos mais a nossa atenção.

5. O silogismo categórico.

O silogismo categórico é uma argumentação em cujo antecedente se associam dois termos a um mesmo terceiro, de modo que se possa inferir daí um conseqüente em que estes dois termos possam ou não convir entre si (Gredt):

“argumentatio, in cujus antecedente comparantur duo termini cum uno eodemque tertio ut exinde inferatur consequens quod enuntiat illos duos terminos inter se convenire vel non convenire”.

Se se analisar esta definição. constatar-se-á que o silogismo categórico se compõe necessariamente de três termos, e que se pode exprimir as relações supostas entre eles, em três proposições. Nas duas primeiras, que constituem a antecedente, o termo intermediário

será sucessivamente comparado aos dois extremos; na terceira, que exprime o conseqüente, os dois extremos se verão associados entre si. Exemplo:

Antecedente:

O que é espiritual (M) é imortal (T)

Ora, a alma humana (t) é espiritual (M)

Conseqüente:

Logo, a alma humana (t) é imortal (T)

Chama-se:

- Termo Maior (T), o predicado da conclusão
- Termo Menor (t), o sujeito da conclusão
- Termo Médio (M), o termo comum das premissas
- Premissas, as proposições que constituem o antecedente.
- Premissa Maior, a premissa que contém o termo maior
- Premissa Menor, a que contém o termo menor
- Conclusão, a proposição conseqüente

Observe-se, e isto é muito importante, que no pensamento e linguagem correntes, não se desenvolvem habitualmente raciocínios silogísticos em premissas e conclusão. Dir-se-á, por exemplo, muito simplesmente: "A alma humana é imortal porque ela é espiritual". Porém é sempre possível proceder-se a esta decomposição, porque em toda dedução há necessariamente três termos e, portanto, três proposições. Em lógica, onde se procura pôr em evidência todas as ligações do pensamento, representar-se-á normalmente a dedução dentro de sua figuração assim desenvolvida.

Até aqui, só fizemos uma análise descritiva do silogismo. Convém voltarmos à sua definição para que possamos nos dar conta exatamente de sua natureza e, assim, nos colocarmos em condições de refutar as críticas feitas por alguns modernos, contra esta forma de raciocínio, por a haverem mal compreendido.

A questão que se coloca é a seguinte: o silogismo será essencialmente determinação do particular contido no universal, assim como o parece sugerir a definição comumente proposta? Ou, não seria, antes, uma espécie de identificação dos dois extremos em virtude ou em razão do termo médio, e assim, as relações de universalidade e de particularidade não passariam de um aspecto dependente desse mesmo termo médio?

Segundo a primeira dessas concepções, o silogismo é essencialmente explicação do conteúdo implícito das afirmações mais gerais. Desta forma eu diria:

Todos os ocupantes desta casa foram mortos

Ora, Pedro era um desses ocupantes

Logo, Pedro foi morto

Ao silogismo assim apresentado opõe-se uma dupla objeção. Trata-se, diz-se, de uma tautologia. Não se faz senão repetir na conclusão o que já se afirmava na maior. O silogismo é incapaz de fazer progredir o conhecimento; êle pode ser útil para classificar ou verificar o que já se sabe, porém, como instrumento de descoberta, é de uma esterilidade

perfeita. Ou então se acusa o silogismo de implicar em um círculo vicioso. Se eu posso dizer, no exemplo precedente, que todos os ocupantes da casa foram mortos, é porque eu havia constatado que Pedro, que era um deles, estava efetivamente morto. A maior só é verdadeira se eu puder antes, verificar a conclusão. É, portanto, raciocinar em círculo, pretender deduzir a conclusão "Pedro foi morto", da maior que já a supunha como certa.

Essas objeções só têm razão de ser se se concebe, como os nominalistas, o universal como sendo uma coleção de casos particulares, e se se interpreta o silogismo como a determinação de um dos casos particulares do universal assim compreendido. Porém, tal não se dá. Na realidade, o silogismo é essencialmente a identificação dos dois extremos em virtude ou em razão de um termo médio. Quando eu declaro que "Pedro é contemplativo porque êle é filósofo", eu estou afirmando que o predicado "contemplativo" pertence ao sujeito "Pedro", em razão do médio "filósofo". O termo médio constitui o elemento dinâmico efetivo do raciocínio; é êle que traz a luz: concluir é assentir, sob a pressão do termo médio. Há, é verdade, um progresso em direção do menos universal (ou ao não mais universal), mas isto não é senão um segundo aspecto do silogismo, que é antes de tudo uma operação de mediação causal pelo termo médio.

Concluiremos, portanto, que no verdadeiro silogismo há progresso de conhecimento que, a identificação do predicado e do sujeito não pode ser conhecida antes que a vejamos sob a luz do antecedente, que é sua razão própria.

Da mesma forma, não se deve dizer que êle é um círculo vicioso, porque as premissas não são simplesmente a coleção de casos particulares somados, mas um verdadeiro universal necessário, que se justifica por êle próprio ou por verdades mais elevadas. - Os exemplos que, à primeira vista, parecem justificar as objeções não são, de fato, silogismos autênticos. Quando eu declaro que "Pedro foi morto porque todos os ocupantes da casa foram mortos", eu volto a uma experiência primitiva que estava na origem de minha indução: "todos os ocupantes da casa foram mortos"; porém, a maior, aí, não é verdadeira mente universal e o termo médio, os ocupantes da casa, não é razão explicativa da conclusão. Em tudo isso não há senão classificações ou ligações materiais, mas não silogismo no sentido pleno da palavra.

O critério que acabamos de estabelecer está ligado ao duplo aspecto compreensionista e extensionista que se pode distinguir no silogismo.

Se se lê o silogismo sob o prisma da compreensão, dir-se-á que o termo maior faz parte da compreensão do termo menor porque êle faz parte da compreensão do médio, a qual por sua vez está compreendida no menor: "contemplativo" faz parte da compreensão de "Pedro" porque faz parte da compreensão de "filósofo", que, ela mesma, está compreendida na de "Pedro".

Se, ao contrário, se lê o silogismo sob o prisma da extensão, dir-se-á que o termo menor faz parte da extensão do termo maior, porque êle faz parte da extensão do termo médio, a qual está compreendida na do termo maior: "Pedro" é "contemplativo" porque Pedro está compreendido na extensão de "filósofo", que por sua vez está compreendido na de "contemplativo".

Essas duas leituras de um silogismo são legítimas, sob a condição de que não sejam consideradas como exclusivas uma da outra. O processo silogístico coloca em ação êstes sistemas de relações concernentes a compreensão e a extensão. Absolutamente falando, a interpretação compreensiva é fundamental, porém, na lógica silogística, deter-se-á de preferência nas relações de extensão. Eis porque, aliás, as regras que passaremos a

formular, relativas a êste ponto de vista particular, apenas poderão assegurar uma parte das condições de verdade do silogismo.

6. O silogismo hipotético.

Chama-se silogismo hipotético o silogismo no qual a maior é constituída por uma proposição hipotética e a menor assegura ou destrói uma das partes da maior.

Exemplo:

Se a terra gira ela se move

Ora, a terra gira

Logo ela se move

Podem-se distinguir quatro espécies de proposições hipotéticas: condicionais, conjuntivas, disjuntivas, copulativas. Mas, como das copulativas não se pode, em lógica, nada retirar, de válido, restam três espécies de maiores que dão três formas diferentes de silogismos hipotéticos: o silogismo condicional, o conjuntivo e o disjuntivo. Exemplos das duas últimas formas:

Disjuntivo:

Ou o círculo é uma curva ou é uma reta

Ora, o círculo é uma curva

Logo, ele não é uma reta

Conjuntivo:

O homem não pode ao mesmo tempo servir a Deus e a Mammon

Ora, ele serve a Deus

Logo, ele não serve a Mammon

7. Silogismo hipotético e silogismo categórico.

Na lógica moderna, a questão das relações do silogismo categórico e do silogismo hipotético deu lugar a diversas discussões (Lachelier, Goblot). Sem descer a todos os detalhes da controvérsia, mostraremos que:

A. O silogismo hipotético é uma forma de raciocínio que difere do silogismo categórico;

B. O silogismo hipotético supõe o silogismo categórico o qual permanece o tipo essencial da dedução.

A. Pode-se sempre resolver um silogismo hipotético em um ou dois silogismos categóricos correspondentes. Consideremos êstes dois silogismos:

Primeiro:

Se Pedro corre êle se move

Ora, Pedro corre

Logo Pedro se move

Segundo:

Tudo o que corre se move

Ora, Pedro corre

Logo Pedro se move

Nos dois casos chega-se à mesma conclusão. Pode-se deduzir disto que se raciocinou da mesma maneira? Não, porque no silogismo categórico (II), eu tiro de uma proposição universal, uma proposição particular que aí se achava em potência, ou, se se prefere, eu ligo dois extremos com um termo médio. No silogismo hipotético (I), eu não posso dizer que a conclusão "Pedro se move" estava contida apenas em potência na maior; de certa maneira, ela aí já se achava em ato. Além disto, eu não estou ligando dois extremos com um médio; "Pedro" e "se move" já estavam hipoteticamente unidos na maior. Na realidade, no silogismo hipotético eu não combino termos mas proposições. A maior é a afirmação de um elo existente entre duas proposições, a menor assegura ou suprime uma dessas proposições, do que resulta, em conclusão, a afirmação ou a destruição da outra posição. Eu raciocino sobre relações de verdade já estabelecidas, o que não é a mesma coisa que raciocinar sobre ligações de termos: o silogismo é uma forma de raciocínio original, como a proposição hipotética é uma forma de afirmação igualmente original.

B. Entretanto, é fácil ver que esta maneira de raciocinar (hipoteticamente) supõe o silogismo categórico. Os termos já se acham associados antes que se comece a raciocinar. A maior "se a terra roda ela se move", supunha que já se sabia que a afirmação particular, "a terra se move", dependia da afirmação mais geral "tudo o que gira se move", de onde ela procedia por silogismo categórico. O silogismo categórico permanece, assim, na base do silogismo hipotético que está como que enxertado nêle. Aristóteles podia, não sem razão, limitar seu estudo ao silogismo categórico, modo essencial e originário do raciocínio dedutivo.

IX A INDUÇÃO

1. O problema da indução.

A terceira operação do espírito, o raciocínio, encontra sua razão de ser na fraqueza da inteligência humana que, não podendo esgotar de imediato a inteligibilidade dos objetos por ela percebidos, vê-se na obrigação de proceder de acordo com um modo complexo: em virtude de uma primeira verdade suposta como adquirida, o antecedente, ela conclui por uma nova verdade, o conseqüente.

A mais perfeita forma do raciocínio é o silogismo ou a dedução, no qual o espírito infere o conseqüente porque o antecedente lhe faz ver a razão. Há, neste processo do pensamento, explicação verdadeira e necessitante, pela intervenção do termo médio. A inteligência se move no plano inteligível, ao mesmo tempo que desce ao menos universal.

Mas a dedução supõe princípios (as premissas do silogismo), e definições, especialmente a do termo médio, não podendo êste representar sua função de ligação entre os dois outros

têrmos se êle próprio não é conhecido. Por exemplo, a maior "todo homem é mortal" não tem sentido se eu não souber o que é "o homem", sem o que eu não poderia dizer que êle é "mortal".

Por outro lado, se a dedução supõe, como seu ponto de partida, alguns princípios e algumas definições, ela não poderá, evidentemente provar os seus pressupostos, sem cair em círculo vicioso. E se êstes podem, em alguns casos, ser estabelecidos através de outras demonstrações, sempre deverão subsistir pelo menos alguns princípios e algumas demonstrações primeiras que não serão demonstradas. Será necessário, portanto, que uma nova operação intervenha aqui para nos assegurar de seus pressupostos. De maneira geral, esta operação geradora dos princípios não demonstráveis da dedução é a indução.

2. Noção da indução.

Compreendida em seu sentido mais amplo, a indução é o processo do espírito que nos permite passar dos dados mais particulares da experiência aos princípios e às noções primeiras de onde sairão as demonstrações.

O conhecimento humano, com efeito, não começa pelo inteligível, mas pelo sensível, quer dizer pela percepção das coisas singulares e mutáveis. A partir daí, nossa inteligência, que tem o universal como objeto, forma por abstração as noções e os princípios universais. Em seu sentido mais geral, a indução atinge tôda essa passagem do singular percebido pelos sentidos, ao universal objeto primeiro da inteligência (é o significado habitual da "epagoge" de Aristóteles). Psicologicamente, e na prática da atividade de pensamento, isso supõe todo um conjunto muito complexo de operações. Não nos esqueçamos que, o que vai seguir agora, é apenas o esquema lógico essencial do problema, aquêle que nos interessa.

3. Observação histórica.

A idéia da indução e, em uma certa medida, sua teoria, remontam a Aristóteles (Ver em particular: I Anal., II, C. 23, 68 b 8, e Top., I, C. 12, 105 a 10), porém o Estagirita se estendeu bem menos sôbre esta questão do que sôbre o silogismo, deixando pontos obscuros. Pelo menos, afirmou êle muito claramente que ao lado do silogismo há um outro processo do espírito, o "epagoge", que é distinto daquele, e que marca a passagem do singular ao universal. Na Idade Média, a indução foi mais especialmente estudada por Alberto Magno e por Scot que apresentaram os primeiros elementos de um método experimental. S. Tomás teve certamente a percepção nítida do problema e de sua solução, porém em nenhuma parte êle se estendeu suficientemente (ver entretanto seu Comentário aos II Anal., II, L. 20, n. 8 e segs., onde é mais explícito). Os modernos, ao contrário, em consequência do desenvolvimento das ciências experimentais, deram grande importância à indução. Assinalemos simplesmente que seus trabalhos obedecem a uma dupla preocupação: busca dos métodos científicos da indução e determinação de seu fundamento filosófico.

4. Definição da indução.

Nos Tópicos (I, C. 12, 105 a 12), Aristóteles define de maneira muito geral a indução como "a passagem dos casos particulares ao universal", e propõe êste exemplo: "se o mais

hábil piloto é aquele que sabe, e se se verifica o mesmo com relação ao cocheiro, é o homem que sabe quem em cada caso é o melhor".

Explicitando as condições da passagem ao universal, pode-se dizer (Maritain) que "a indução é um raciocínio pelo qual, partindo-se de dados particulares suficientemente enumerados chega-se a uma verdade universal". Seja este outro exemplo de Aristóteles (I Anal., II, C. 23, 68 a 19):

O homem, o cavalo, e o burro vivem muito tempo
Ora (todos os animais sem fel são o homem, o cavalo e o burro)

Logo todos os animais sem fel vivem muito tempo.

A partir de uma série, supostamente suficiente, de observações sobre a longevidade dos animais sem fel, eu chego a uma conclusão, de valor universal, sobre a longevidade de todos os animais desta categoria.

5. Indução e silogismo.

Compreendemos melhor a estrutura original do raciocínio indutivo comparando-a com um raciocínio silogístico que lhe seja paralelo. Com efeito, pode-se imaginar que a partir de princípios mais elevados, um silogismo chegue à mesma conclusão que uma indução.

Exemplo:

Indução:
Pedro, Paulo etc . . . são mortais
Ora, Pedro, Paulo . . . são todos homens

Logo todo homem é mortal.

Silogismo:

Tudo o que é composto de matéria é mortal
Ora, todo homem é composto de matéria

Logo todo homem é mortal

Nos dois casos, obtém-se a mesma conclusão universal: "todo homem é mortal". Porém, os pontos de partida foram diferentes: no caso da indução, partiu-se da enumeração de experiências particulares; no do silogismo, de verdades universais. - Os termos médios igualmente foram diferentes; para o silogismo, era uma razão que manifestava a conveniência do sujeito e do predicado com a conclusão; no caso da indução, era uma enumeração de casos singulares que era considerada suficiente para que se pudesse chegar à afirmação universal. Seria mesmo mais exato dizer que na indução não há, propriamente falando, termo médio, quer dizer, um termo determinado que ligue os extremos, mas somente uma enumeração que representa o papel dêle.

Aristóteles (I Anal. II, C. 23, 68 a 33) exprime a diferença entre essas duas formas de raciocínio da seguinte forma: "De certa maneira, a indução se opõe ao silogismo: este

prova, pelo termo médio, que o extremo maior pertence ao terceiro termo; aquela prova, pelo terceiro termo, que o extremo maior pertence ao termo médio. Verificar-se-á isto facilmente no seguinte exemplo, onde indução e silogismo estão invertidos:

Silogismo:

Todos os animais sem fel (M) vivem muito tempo (T)

Ora, o homem, o cavalo, o burro (t) são animais sem fel (M)

Logo, o homem, o cavalo, o burro (t) vivem muito tempo(T)

Indução:

O homem, o cavalo, o burro (t) vivem muito tempo (T)

Ora, todos os animais sem fel (M) são o homem, o cavalo, o burro (t)

Logo, todos os animais sem fel (M) vivem muito tempo (T)

Para verificar a fórmula de Aristóteles é necessário determinar M, T, t no silogismo, depois transportá-lo com sua significação para a indução. O médio não é verdadeiramente médio senão no silogismo.

Observação. - A verdadeira indução deve ter como fim não o coletivo como tal, quer dizer, a coleção dos singulares enumerados, mas o universal, incluindo em potência um número indeterminado de sujeitos. - A indução completa, da qual falaremos em breve, é um caso especial no qual a coleção comporta um número determinado de indivíduos.

No caso privilegiado da percepção dos primeiros princípios ou noções simples, a indução chega às evidências: eu percebo que o todo, absoluta e universalmente falando, é maior do que a parte. Porém quase sempre, nas ciências e na prática da vida, esta operação não chega a atingir este grau de certeza: ela atinge a julgamentos universais, mas sem que a razão destes seja evidente. Não há verdadeiro termo médio, não se vê a razão formal de ser da conclusão. A conclusão a que se chega é, antes, em torno da existência: se os casos foram suficientemente enumerados, pode-se legitimamente assegurar-se do julgamento universal.

Decorre disto que, regra geral, a conclusão de uma indução é somente provável, porque permanece sempre um certo hiato entre a soma dos casos particulares observados e o universal que se infere: há, portanto, sempre possibilidade de erro. Se observei que o cobre, o ferro, o ouro etc., se dilatam com o calor, eu poderia, se minhas experiências foram suficientes, concluir legitimamente que todos os metais se dilatam com o calor. Entretanto, não o posso afirmar com certeza absoluta porque, talvez, tal metal que eu não conheça não se dilate efetivamente com o calor. Na indução científica eu não "vejo" e é por isto que guardo sempre um certo receio de me enganar, formido errandi, o que é o caráter distintivo do conhecimento provável.

6. Indução completa e indução incompleta.

A indução é completa quando se inferiu um universal após ter-se enumerado todos os casos singulares que se acham compreendidos abaixo dele. Exemplo:

As plantas, os animais, os homens se movem por si próprios

Ora, todos os corpos vivos são plantas, animais, homens

Logo, todos os corpos vivos se movem por si próprios.

Supõe-se que não há senão as três espécies enumeradas de corpos vivos. Se, portanto, verificou-se que cada uma destas espécies possuía movimento por si próprio, pode-se concluir que todo corpo vivo se move por si próprio. Tal indução conduz à certeza: é como um caso limite e perfeito desta operação. Os antigos consideraram com uma atenção especial esta forma privilegiada do raciocínio indutivo que, na verdade, é bem rara, porém seria falso afirmar que eles não tivessem conhecido outra.

A indução incompleta é aquela na qual a enumeração das partes subjetivas do universal não é completa. Ex.:

Esta porção de água ferve a 100, esta outra também, aquela etc.

Logo, a água ferve a 100 .

Quando a enumeração das partes é suficiente, infere-se legitimamente uma conclusão universal, que porém não deixa de ser apenas provável. Esse tipo de indução é o que habitualmente se encontra nas ciências, e é com ele que os lógicos modernos mais se preocupam.

Poder-se-ia perguntar se raciocínios do tipo dêste:

Pedro, André, Tiago etc . . . estavam no Cenáculo

Ora, Pedro, André, Tiago etc . . . são todos os apóstolos

Logo, todos os apóstolos estavam no Cenáculo.

devem ser considerados como verdadeiras induções (completas). Não há, lembremo-nos disto, verdadeiro raciocínio se não há progresso na ordem da verdade. Seria o caso de perguntar se a afirmação coletiva "todos os apóstolos" acrescenta alguma coisa à soma das afirmações individuais, "Pedro" etc.

7. O fundamento da indução.

Até aqui, descrevemos e analisamos o raciocínio indutivo, porém ainda não legitimamos filosoficamente o seu emprego. Colocado à parte o caso especial da indução completa, o que acontece, nesse tipo de raciocínio, é que se passa de alguns singulares a um universal que os ultrapassa: o cobre, o ferro, o ouro se dilatam com o calor, logo todo metal se dilata com o calor. O que nos autoriza a passar de algum a todo? Este é o problema do princípio ou do fundamento da indução.

Observemos, inicialmente que a indução, não podendo ser reduzida ao silogismo, não poderá ser justificada pelos princípios dêste. Pode-se perfeitamente colocar em silogismo a matéria de uma indução, não porém sua forma. Ademais, quando se diz: "O que é verdade quanto a várias partes suficientemente enumeradas de um certo sujeito universal é verdade quanto a êste sujeito universal", atinge-se a um princípio muito exato. Mas chegou-se ao

fundo do problema? O que se trata precisamente de saber, é como uma certa enumeração, incompleta por hipótese, pode apesar disto ser suficiente.

A razão metafísica profunda é que há uma correspondência aproximativa entre o mundo da existência e o da essência, entre os fatos e o direito, entre a experiência e as leis. O universo criado pode ser considerado como uma hierarquia de essências dotadas de determinadas propriedades. Todo êsse conjunto permanece escondido para nós (pelo menos em sua maior parte) e não se nos revela senão pelo complexo dos fatos concretos e singulares da experiência. Porém, é precisamente o que legitimará o raciocínio indutivo, êsse complexo de fatos não se dá sem relações com as determinações necessárias das essências e de suas propriedades. As causas agem cada uma conforme sua natureza e, na maioria dos casos, produzem os mesmos efeitos no mundo da experiência. A constância das relações, no nível dos fatos, poderá assim ser interpretada como o sinal de uma necessidade de direito, correspondendo ao plano das naturezas. Há, portanto, possibilidade de se chegar dos fatos da experiência às determinações necessárias que são a causa formal dêles, quer dizer, de fazer induções.

A indução se acha, assim, fundamentada porém, permanece a dificuldade prática de saber quando um conjunto de observações de fato autoriza uma indução. Quando é que se pode dizer que uma enumeração é suficiente? Quando, responderemos, o mesmo fato se reproduzir no maior número de casos e nas circunstâncias as mais variadas possíveis. A técnica prática dessa utilização variada e calculada da experiência provém dos métodos da indução.

8. Os métodos da indução.

A indução consiste, assim, em se atingir, a partir da constatação de um certo número de fatos singulares, a uma afirmação universal correspondente. Sob o ponto de vista prático, o que dificulta é poder discernir quando a enumeração será suficiente para que se possa, com garantias convenientes, proceder à inferência do universal. Em princípio, é quando a ligação ou a causa procurada tiver sido constatada em uma suficientemente grande variedade de casos. Os métodos da indução não terão outro objeto senão o de variar, de maneira calculada, o conjunto das condições nas quais um fenômeno se reproduz ou não, para autorizar induções válidas com o máximo de segurança. Observe-se que êsses métodos não constituem o próprio processo lógico da indução; êles apenas o preparam e o garantem, protegendo-o das causas de êrro. Não mais que a própria indução, êsses métodos não nos farão, portanto, ver com necessidade o têrmo inferido; êles não poderão senão aumentar a probabilidade da conclusão.

O objetivo visado pelo método indutivo não é exatamente o mesmo entre os antigos e entre os modernos. Em filosofia aristotélica pretendia-se chegar às formas, quer dizer, às definições essenciais; os modernos não têm habitualmente outras ambições senão determinar leis ou ligações constantes. Essa diferença é considerável sob o ponto de vista dos resultados efetivos, mas não atinge senão indiretamente as considerações metódicas, de sorte que se pode muito bem adotar as teorias mais modernas em lógica aristotélica. É isso que parece nos autorizar uma ampliação aqui, de nosso horizonte habitual, dando, ao lado das concepções de Aristóteles, aquelas, tornadas clássicas, de Francis Bacon e de Stuart Mill.

9. A indução e os métodos da definição em Aristóteles.

É digno de nota que Aristóteles, embora tenha manifestado uma inclinação muito pronunciada pelas questões de métodos, e tenha, por outro lado, atribuído à experiência excepcional importância na formação do conhecimento, não tenha deixado senão uma teoria pouco segura da indução. Ao contrário de Platão, êle afirma, continuamente que, todo conhecimento nos vem dos sentidos, quer dizer, do particular. E não nos tenha mostrado de maneira clara como, dêste ponto de partida inevitável, se possa chegar a essas definições universais que, em seu método, são as verdadeiras chaves da demonstração científica. Deve-se reconhecer, entretanto, que êle realizou um certo número de tentativas para determinar os métodos da definição, o que nêle corresponde a nossos métodos de indução. Nós nos contentaremos em indicar, sôbre êste tema cujo estudo nos levaria longe demais, os artigos do Pe. Roland-Gosselin, OP. De l'induction chez Aristote (Rêvue des sciences philologiques et théologiques, 1910, p. 39-48); Les méthodes de la définition chez Aristote (ibid., p. 236-252, 661-675).

10. A indução em Francis Bacon.

A teoria da indução constitui a peça central do célebre trabalho de F. Bacon, o *Novum organon*. Após ter, em uma "pars destruens", purgado o espírito de todos os preconceitos, "ídolos", que o impedem de progredir na ciência, Bacon se volta para a definição e o método desta. O intuito teórico da ciência é, para Bacon, a descoberta das "formas", objetivo que, diga-se de passagem, tem mais afinidade com o ideal aristotélico do que com a ciência moderna. Eis como se deve proceder:

Inicialmente, procura-se recolher o conjunto dos fatos experimentais (*historia generalis*) depois, organizam-se êsses fatos em mapas:

Mapa das presenças, agrupando todos os fatos em que se acredita encontrar a forma que se procura.

Mapa das ausências, onde se reúnem os fatos em que a forma procurada se ache ausente.

Mapa dos graus: onde são consignados os fatos nos quais a forma em questão existe em diferentes graus.

Começa então o trabalho pròpriamente dito da indução, que se efetua em duas "instâncias" principais. Exclui-se, de início, as naturezas que não podem ser a forma procurada, depois tenta-se determiná-la positivamente. Essas operações constituem a "*vindemiatio prima*". Terminada a primeira vindima, recorre-se às "*auxilia inductionis*": Bacon havia previsto nove séries delas. Entretanto apenas nos deixou uma única, a das "*praerrogativa instantiarum*", fatos que têm o privilégio de nos colocar na trilha da definição procurada. Assinalemos simplesmente que existem 27 dessas categorias.

11. Os cânones de Stuart Mill.

Em seu Sistema de lógica, Mill nos deixou tôda uma teoria da indução, e particularmente um conjunto de regras ou cânones que aperfeiçoam os mapas de Bacon. De fato, êle tem um objetivo bastante diferente do de seu ilustre predecessor. Enquanto êste pretendia atingir "formas", pela indução, Mill busca fixar as ligações necessárias entre causas e efeitos, seja procurando o efeito próprio de uma dada causa, seja, ao contrário, esforçando-se em ir do efeito à causa. Mill constituiu assim quatro métodos (ou cinco, se se considera

que o 1. e o 2. combinados formam um método especial) que êle resume em outros tantos cânones.

12. O método experimental.

Os métodos da indução não são senão a parte central do método experimental. Êste último pretende ditar regras sôbre o conjunto dos processos que utilizam as disciplinas que se fundamentam sôbre a experiência, enquanto que o primeiro só diz respeito à passagem lógica do particular ao universal. Os principais problemas colocados pela metodologia das ciências experimentais, sem contar os da própria indução, parecem ser o do papel da hipótese na pesquisa e o das relações da indução e da dedução no método. Uma exposição geral dêstes problemas será encontrada em *Les théories de l'induction et de l'expérimentation* de Lalande, e na obra clássica de Claude Bernard: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*.

Apêndice. - Observe-se simplesmente que o raciocínio por semelhança pode ser encarado como um processo racional no qual, de um ou de vários fatos, se infere um outro fato particular. Exemplo:

Pedro, Paulo, Tiago foram curados por tal remédio . . .
Logo, João será igualmente curado por êsse remédio.

Tal raciocínio pode ser figurado analiticamente por uma indução que seria seguida de uma dedução:

Pedro, Paulo, Tiago foram curados por tal remédio . . .
Logo, todo homem é curado por êsse remédio
Ora, João é homem
Logo, João será curado por êsse remédio.

O exemplo que Aristóteles considera como a forma retórica da indução, não é senão um esboço de indução destinado a tornar mais acessível ou mais sensível uma verdade.

X A DEMONSTRAÇÃO

1. Introdução

Até o presente, consideramos o raciocínio sob o ponto de vista de sua estrutura lógica, independentemente do valor das proposições que êle contém. Porém, pode-se também considerar esta operação em seu conteúdo, em sua matéria, quer dizer, segundo a certeza de suas proposições. Assim vista, a demonstração pode, então, se apresentar sob duas formas principais: no caso em que as premissas do silogismo em questão são certas, tem-se o que se chama um silogismo demonstrativo ou científico; no caso em que essas premissas são simplesmente prováveis, tem-se um silogismo dialético ou provável, sendo aplicadas nos dois casos as mesmas leis formais.

Aristóteles, que havia analisado as regras formais do silogismo nos Primeiros Analíticos, consagrou seus Segundos analíticos ao estudo do silogismo demonstrativo. Êste livro, que é

um dos mais completos de sua obra, é ao mesmo tempo como que o centro do Organon, uma vez que a lógica tem como objeto essencial a constituição de uma teoria da ciência demonstrativa, ideal jamais abandonado aqui. Sabe-se que S. Tomás escreveu um comentário sobre esse trabalho (cf. sobretudo I, 1. I a 25) . Encontrar-se-á igualmente uma interessante exposição no *Cursus* de João de S. Tomás (*Logica*, II.a p.a, q. 24-25) .

2. A natureza da demonstração.

Na trilha de Aristóteles, a filosofia tradicional conservou duas definições da demonstração: a primeira por sua causa final; a segunda, que se liga à precedente, por sua causa material ou por seus elementos constitutivos.

3. Definição da causa final.

A demonstração é essencialmente um silogismo, e um silogismo que conduz à ciência. *Demonstratio est syllogismus faciens scire.*

É, portanto, a noção de ciência ou de "saber" que comanda a própria noção de demonstração. Ora, a ciência é definida de maneira geral, por Aristóteles, como o conhecimento pelas causas.

Scire est cognoscere causam propter quam res est, quod hujus causa est, et nora potest aliter se habere.

Como essas são noções absolutamente essenciais ao aristotelismo, vamos voltar, com algumas precisões a mais, a estas definições da ciência e de seu instrumento próprio, o silogismo demonstrativo (cf. *ARISTOTELES*, II Anal., I, C. 2, 71 b 9. Com. de S. Tomás, 1, 4, n. 2).

O termo ciência tomou entre os modernos um significado ao mesmo tempo mais geral e mais vago: poder-se-ia estendê-lo praticamente a todo o conhecimento metódico, organizado e dotado de um grau suficiente de certeza. Entre os antigos, *scientia* pode ter, às vezes, seu sentido ampliado, porém, em aristotelismo, deve-se restringi-lo, como já o dissemos, a um objeto muito mais limitado e preciso, o conhecimento pelas causas: "Estimamos possuir a ciência de uma coisa de uma maneira absoluta, e não à maneira dos Sofistas, que é uma maneira puramente acidental, quando estamos certos de que conhecemos a causa pela qual a coisa é, quando sabemos que essa causa é a causa dessa coisa, e que além disto;, não é possível que a coisa seja diferente do que ela é.

De acôrdo com este texto, o conhecimento científico supõe três condições: o conhecimento da causa; a percepção de sua relação com o efeito ou de sua aplicação a este; e, conseqüentemente, a necessidade da coisa que se acha causada e que não pode ser de outro modo senão como é.

Que é que se deve entender aqui exatamente pelo termo *causa*? Exatamente aquilo que, comumente, a gente pensa quando fala de causa! A causa é o que faz uma coisa existir, *quod dat esse rei alterium*, e isto acontece dentro das quatro linhas clássicas de causalidade. Se analisarmos o fato mais detidamente, observaremos que a causa designa, em primeiro lugar, um elemento ontológico objetivo: a causa é aquilo que faz ser. Considerada porém em sua relação com a inteligência, a causa passa a ter, igualmente, valor de razão

explicativa. t; por isso que a causa intervém na demonstração: considera-se uma coisa demonstrada quando se percebe a razão de seu ser.

O caráter próprio dêsse conhecimento pela causa é o de poder-se chegar ao necessário. Segundo esta concepção, o contingente como tal, ou o mero provável, não figuram como objeto da ciência, que se vê muito restringido, por êste fato. As ciências da natureza, em grande parte, também lhes escapam. Só resta, em seu conjunto, o domínio das matemáticas e, em um nível superior, o da metafísica.

Vê-se agora porque o silogismo é o processo lógico que mais exatamente se proporciona à ciência. A ciência é o conhecimento pela razão de ser; ora, fazer um silogismo não é outra coisa senão justificar, por um termo médio explicativo, a dependência de um predicado a um sujeito, quer dizer, explicar pela causa. A ciência aristotélica será essencialmente composta de silogismos que chegam a conclusões necessárias, seguindo um processo de causalidade ao mesmo tempo metafísico e lógico.

4. Definição pela causa material.

Os elementos de que uma coisa é constituída dependem de' seu fim. Se uma casa é construída com tais materiais, é porque ela é destinada a nos abrigar das intempéries. A natureza dos elementos do silogismo demonstrativo acha-se do mesmo modo determinada por sua finalidade: chegar a conclusões científicas ou necessárias. Donde, a definição de Aristóteles que explicita as condições de tal silogismo:

Demonstratio est syllogismus constans ex veris, primis, immediatis, prioribus, notioribus, causisque conclusionis.

Sem entrar na explicação detalhada destas condições, que iremos reencontrar mais adiante digamos simplesmente que as três primeiras dentre elas, *vens, primis, immediatis*, se relacionam imediatamente com o caráter de verdade que deve ter o raciocínio demonstrativo, enquanto que as três últimas condições, *prioribus, notioribus, causisque* interessam à anterioridade das premissas sobre a conclusão.

5. Os elementos da demonstração.

O capítulo 1. dos II Analíticos é consagrado ao estudo do que é necessário conhecer antes da demonstração, de *proecognitis*, e freqüentemente Aristóteles volta a êsse assunto neste livro. Antes de precisar com êle a natureza dêste pré-conhecimento, observemos três coisas.

Pode-se tratar de pré-conhecimento seja dos elementos necessários para que haja demonstração (e é do que se tratará aqui), seja do pré-conhecimento da conclusão (a conclusão é virtualmente conhecida nos princípios antes de o ser atualmente no termo da demonstração).

Há dois modos possíveis de pré-conhecimento, como aliás de todo conhecimento: o pré-conhecimento da natureza de uma coisa, *quid sit*, e o de sua existência *an sit* (*quia est*).

Como tôda demonstração consiste em atribuir uma propriedade, *passio propria*, a um sujeito, *subjectum*, por meio de premissas representando o papel de princípios, *principia*, dever-se-á colocar a questão do pré-conhecimento relativamente a cada um dêsses elementos. Trataremos sucessivamente do pré-conhecimento do sujeito, da propriedade e

dos princípios, depois relacionaremos com este último ponto tudo o que Aristóteles disse dos princípios, nos Segundos Analíticos (Cf. Texto IX B, p. 209).

6. O sujeito.

Para Aristóteles, devemos conhecer ao mesmo tempo, relativamente ao sujeito da demonstração, que *êle é*, *an est*, e o que *êle é*, *quid est*. Se por um lado, com efeito, no início de uma pesquisa científica, não se coloca a questão da existência do sujeito cujas propriedades se desejar conhecer -ela é pressuposta - por outro lado, deve-se conhecer a natureza dêsse sujeito, o que *êle é*, sem o que jamais se poderia conhecer a natureza do termo médio, e em conseqüência, não se poderia jamais proceder à demonstração. A determinação de uma propriedade pressupõe, portanto, que seja pré-conhecida a existência e a natureza do sujeito ao qual ela pertence. É o que afirma S. Tomás (11 Anal., 1, 1. 2, n. 3)

"O sujeito, por sua parte, tem uma definição, e seu existir não depende da propriedade, uma vez que *êle já é conhecido anteriormente ao existir de sua propriedade*. Segue-se que é necessário previamente saber do sujeito "o que *êle é*" e "que *êle existe*".

7. A propriedade.

É o que se atribui ao sujeito da demonstração, quer dizer o predicado da conclusão. Propriedade, notemo-lo bem, deve aqui ser tomada em seu sentido preciso, isto é o *proprium*, predicável de Aristóteles, aquilo que pertence como próprio e necessariamente a uma natureza. A demonstração tem na lógica aristotélica um papel preciso e relativamente limitado: manifestar *êsse proprium* das essências das quais se supõe conhecida a definição. - Que devemos conhecer da propriedade, antes da demonstração? Não se pode, no sentido pleno destas palavras, conhecer nem sua existência como propriedade dêste sujeito, nem sua natureza, uma vez que uma e outra são fundamentadas sobre o sujeito e que a atribuição ao sujeito é justamente o que está em questão. É necessário, entretanto, ter uma certa noção da propriedade, sem o que não se poderia falar dela. Em outras palavras, é necessário possuir a seu respeito uma certa definição nominal, *quid nominis*, (Cf. S. Tomás, *ibidem*).

"Da propriedade, ao contrário, pode-se saber "o que ela é", porque, como foi provado na *Metafísica*, os acidentes têm, de uma certa maneira, uma definição. Quanto ao "existir" da propriedade ou de qualquer acidente, *êle é um "existir" em um sujeito*, o que é concluído na demonstração. Não se pode, portanto, conhecer de maneira antecedente o existir, mas somente a natureza da propriedade."

S. Tomás precisa, depois, que *êsse pré-conhecimento do quid est de uma propriedade é somente pré-conhecimento do quid nominis*, a essência de uma propriedade não podendo ser perfeitamente conhecida senão em sua dependência do sujeito.

8. Os princípios.

São as verdades que, na demonstração, são a razão da atribuição do predicado ao sujeito. Não se trata propriamente de saber o que elas são, uma vez que não se define uma

enunciação, mas somente se elas são, ou mais exatamente se elas são verdadeiras (Cf. S. Tomás, *ibidem*).

"As coisas complexas não se definem, ("homem branco" não tem definição), e muito menos ainda uma enunciação. Resulta disto, já que o princípio é uma enunciação, que não se pode saber previamente dele "o que ele é", mas tão somente se "ele é verdadeiro".

Vejamos aqui resumidamente as conclusões mais importantes dos Segundos Analíticos a respeito dos princípios. Por princípios, se entendem de início, no que se segue, as duas premissas de cada demonstração silogística. Mas deve-se notar que Aristóteles e S. Tomás dão também a esse termo um sentido mais geral: as verdades comuns contidas nas premissas e, em uma outra ordem, a definição do termo médio podem ser igualmente chamadas de princípios.

As propriedades dos princípios. - A classificação e a simples enumeração dessas propriedades permanecem um pouco incertas. Eis aqui o que nos parece melhor estabelecido:

Em si mesmos, os princípios devem ser

- verdadeiros, pois a ciência é um conhecimento verdadeiro e não se pode ter conhecimentos verdadeiros a partir de princípios que não o sejam;
- imediatos, quer dizer, conhecidos sem intermediários. Em si, a demonstração ideal procede de princípios evidentes por si próprios, porque não se pode ascender indefinidamente na ordem dos princípios e é necessário deter-se em princípios primeiros, indemonstráveis. Aristóteles reconhece freqüentemente, aliás que, entre estes princípios realmente verdadeiros e a conclusão a demonstrar, podem se intercalar verdades intermediárias que tiram o seu valor das verdades primeiras. Porém sempre, em definitivo, é necessário que se possa chegar do imediato. Observe-se que a qualificação de per se notis, conhecidos por si, que se atribui aos princípios, reduz-se à própria qualificação de imediação. Uma proposição per se nota é uma proposição cuja verdade se manifesta pela simples percepção de seu sujeito e de seu predicado. Em outras palavras ela é em definitivo imediata;
- necessárias, porque a ciência sendo para Aristóteles o conhecimento certo ou necessário, não pode decorrer senão de premissas igualmente necessárias.

Com relação à conclusão, os princípios devem ser

- anteriores (ex prioribus) : trata-se aqui de anterioridade de natureza ou formal;
- mais conhecidos (notioribus) : não se pode demonstrar evidentemente o mais conhecido pelo menos conhecido;
- causas da conclusão (causis): trata-se, nós o vimos, de uma propriedade necessária das premissas do silogismo.

Multiplicidade e ordem dos princípios. - Pode haver acima de uma mesma demonstração toda uma hierarquia de princípios explícitos e implícitos. Pode-se colocar a questão da ordem e das relações destes princípios entre eles mesmos e em relação às demonstrações.

Uma primeira distinção é a dos princípios próprios e dos princípios comuns. Os princípios próprios são os que convêm imediatamente a uma determinada demonstração: são os verdadeiros princípios, praticamente as premissas. Os princípios comuns são aqueles que, devido à sua generalidade, podem convir a várias demonstrações; em regra geral, são os princípios mais elevados que comandam, do alto, os silogismos.

Entre os princípios comuns, deve-se colocar à parte a grande categoria dos que são comuns a todas as demonstrações, quer dizer a todas as atividades do pensamento. São eles os axiomas denominados "propositiones", "maximae propositiones", "dignitates" (cf. II Anal. I, 1. 5, n.os 6-7); na lição precitada, nos foi proposto o exemplo do princípio de não-contradição: "affirmatio et negatio non sunt simul vera". Os princípios gerais da metafísica, as proposições imediatas ou per se notae definidas acima, entram nesta categoria que S. Tomás assim caracteriza: "tôda proposição cujo predicado está implicado na noção do sujeito é, em si mesma, imediata e conhecida por si... quaelibet propositio cuius praedicatum est in ratione subjecti est immediata et per se nota quantum est in se."

As proposições supremas são também divididas em per se nota omnibus e per se nota solis sapientibus. As primeiras são princípios muito simples, como o princípio de não-contradição, do qual os termos são necessariamente conhecidos por todos e são assim evidentes para todo espírito. As segundas são formadas de termos mais técnicos cuja conveniência só é manifesta quando é conhecida a definição deles. Seria, notadamente, o caso de alguns postulados matemáticos.

Em todas essas questões, Aristóteles e S. Tomás colocam ora a hipótese de uma única demonstração determinada, ora a de todas as demonstrações que poderiam constituir uma ciência. Essas duas considerações se completam, aliás, uma vez que a ciência não é senão um conjunto de demonstrações.

9. As espécies da demonstração.

Nas páginas precedentes, tivemos em vista sobretudo a demonstração rigorosa ou perfeita, ideal que só raramente é atingido. Aristóteles e S. Tomás entretanto dão ainda a alguns raciocínios menos perfeitos a denominação de demonstração (Aristóteles, II Anal. I, C. 13, 78 a 21; S. Tomás, I. 23-25). Nestas passagens, eles fazem apêlo a uma dupla distinção que permite classificar as diversas espécies de demonstrações.

A demonstração propter quid é aquela a respeito da qual falamos praticamente até aqui, quer dizer, aquela que faz conhecer a razão de dependência de uma propriedade em relação a um sujeito. Tal demonstração é sempre a priori ou pela causa. Demonstra-se, por exemplo, desta maneira que, o homem tem a "risibilitas" porque ele é racional, ou que Deus é eterno porque ele é imutável, a imutabilidade sendo a razão própria da eternidade. - A demonstração quia est, sem nos mostrar a razão da conclusão, nos assegura, entretanto, de sua verdade. Distinguem-se duas espécies de demonstrações quia est.

A demonstração quia a posteriori é aquela na qual se demonstra uma causa a partir de seu efeito. Importa observar que essa demonstração não é rigorosa senão quando feita per effectum convertibilem, quer dizer, quando se pode inverter-lhe os extremos e o termo médio, visto terem todos a mesma extensão. O exemplo de Aristóteles e de S. Tomás é o seguinte: "os planetas estão próximos porque não cintilam".

Omne non scintillans est prope
Planetae sunt non scintillantes

Ergo planetae sunt prope

Fundamentando-se na experiência, concluiu-se que os planetas estão próximos porque não cintilam. Isso é verdade, mas um tal silogismo não é fundamentado na razão porque,

em física aristotélica, não é a não-cintilação que é a razão da proximidade dos planetas mas, pelo contrário, é a proximidade que explica a não-cintilação. De sorte que em silogismo propter quid é necessário dizer:

Quod prope est non scintillat
Atque planetæ sunt prope

Ergo planetæ non sunt scintillantes

A demonstração quia a priori é aquela na qual se demonstra a existência de um fato ou de uma verdade, não pela causa imediata, mas por uma causa mais elevada, a qual é impotente para nos dar a razão explicativa própria. S. Tomás nos propõe este exemplo: "um muro não respira porque ele não é um animal", raciocínio que se desenvolve no seguinte silogismo de 2.a figura:

Omne respirans est animal
Atqui nullus paries est animal

Ergo nullus paries respiret

Supõe-se que o termo médio "animal" não é a razão própria da respiração; há animais, os peixes, por exemplo, que não respiram. Para se ter uma verdadeira demonstração propter quid, seria necessário fazer intervir o verdadeiro termo médio causa, e dizer por exemplo: "os muros não respiram porque eles não têm pulmões".

Aristóteles e S. Tomás encaram à parte o caso que encontraremos mais tarde, no qual as demonstrações de ciências diferentes convergem para um mesmo fato, a ciência superior demonstrando então o propter quid e a ciência inferior o quia. Por exemplo, a medicina prova experimentalmente que as feridas circulares cicatrizam mais lentamente, o que, supunha-se, então, a geometria podia demonstrar a priori.

10. A Ciência.

Já falamos resumidamente da ciência, a propósito da demonstração. Essas duas noções sendo solidárias, vamos agora voltar a este assunto para tratá-lo em toda a sua amplitude. Devemos observar que a partir de agora não consideraremos mais somente a conclusão particular de um dado silogismo, que é como o elemento da ciência, mas antes o conjunto das demonstrações que constituem uma disciplina científica e, mais geralmente ainda, o sistema total das ciências.

Uma ciência pode ser considerada sob dois pontos de vista: objetivamente, como o desenvolvimento das proposições que a constituem e subjetivamente, ou seja como habitus, enquanto ela é uma disposição ou um aperfeiçoamento de nossa inteligência relativamente a um certo objeto. Os modernos, quando falam de ciência, pensam quase que exclusivamente no primeiro destes aspectos, enquanto que para os antigos, a consideração do hábito tinha também o mesmo interesse. Essas duas noções da ciência, aliás, se correspondem, pois, a ciência como percepção objetiva das conclusões é como o próprio hábito, um efeito da demonstração.

11. O lugar da ciência entre os hábitos intelectuais.

Dissemos que a ciência, considerada subjetivamente, era um hábito.

Que é um hábito? - Chama-se hábito uma disposição de uma potência da alma tendo em vista o fim intencionado pelo sujeito, in ordine ad finem. Dessa relação essencial ao fim, segue-se que o hábito é necessariamente uma modificação boa ou má: uma disposição orientando para o fim autêntico é boa, no caso contrário, é má. Isto posto, ser-nos-á possível perceber o sentido da definição clássica do hábito:

dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male

Sob o ponto de vista predicamental, o hábito pertence à categoria qualidade, da qual ele é a primeira das quatro espécies (habitus, potentia, passibiles qualitates, figura). -

Observemos ainda que os hábitos podem encontrar-se em diversas potências da alma: apetite sensível, vontade, inteligência. Evidentemente, aqui nos interessam os hábitos que têm como sujeito a inteligência, os hábitos intelectuais.

Aristóteles enumerou cinco deles, três especulativos, (inteligência, ciência, sabedoria) e dois práticos (prudência e arte). Estes dois grupos de hábitos distinguem-se pelo fim intencionado: os hábitos especulativos têm como fim o puro conhecimento, enquanto que os hábitos práticos são ordenados para a ação. Falemos, de início, dos segundos.

Hábitos práticos. - A prudência se distingue da arte por ter como matéria a atividade imanente ou moral, os atos humanos: ela é a regra desses atos (recta ratio agibilium); a arte é o conhecimento racional como regra da atividade exterior ou prática (recta ratio factibilium).

Hábitos especulativos. - A inteligência é a percepção imediata dos princípios. Como já o sabemos, ela não é o resultado da ciência, mas se encontra em seu próprio princípio. A ciência e a sabedoria são igualmente hábitos que nos dispõem ao conhecimento pela causa; porém, enquanto a ciência demonstra pela causa própria e imediata, a sabedoria vai até às causas primeiras. Todas estas distinções são bem analisadas neste texto de S. Tomás (I-II. q. 57, a. 2):

"A virtude intelectual especulativa é a que aperfeiçoa o intelecto especulativo na consideração do verdadeiro, que é sua melhor obra. Ora, o verdadeiro pode ser atingido de duas maneiras: ou enquanto conhecido por si próprio, ou enquanto conhecido por intermédio de um outro. O que é conhecido por si tem papel de princípio e é percebido imediatamente pela inteligência. É devido a isto que o hábito que aperfeiçoa a inteligência com relação a tal percepção é chamado "inteligência", no sentido de hábito dos princípios. Quanto ao verdadeiro que é conhecido por um outro, ele não é imediatamente percebido pela inteligência, mas por uma pesquisa da razão, e tem um papel de termo final. E isto pode-se produzir de duas maneiras diferentes: de uma parte, de tal maneira que ele seja último em seu gênero particular (de conhecimento); de outra parte, de maneira que ele seja termo último de todo o conhecimento humano... Neste último caso, tem-se a "sabedoria" que considera as causas mais elevadas... Com relação ao que é o último em tal ou tal gênero das coisas conhecíveis, tem-se a "ciência" que dêse modo aperfeiçoa a inteligência."

Vê-se que a Ciência é tomada, nesta classificação, segundo sua significação mais restrita, como a demonstração pelas causas inferiores e próximas; neste sentido, as matemáticas e a física são ciências. A sabedoria filosófica superior, a metafísica, é tomada, neste texto, como algo à parte, relativamente à ciência. Relembremos que Aristóteles dá muitas vezes a

êsse termo de "ciência" uma extensão bem maior, de sorte que a metafísica, que é também um conhecimento pelas causas (pelas causas supremas), pode reivindicar o qualificativo de ciência.

12. Principio da classificação das ciências.

Como já o dissemos, as ciências para S. Tomás não se distinguem pela diferença material dos sêres que estudam, mas segundo o ponto de vista que é visado nesses sêres. É a tese geral que se exprime quando se afirma que as ciências, como aliás todos os hábitos, são especificadas por seu objeto formal. Dizendo-o de outra forma, as ciências são como organismos intelectuais que podem se relacionar a coisas materialmente muito diversas mas tôdas consideradas sob um mesmo aspecto. Ao inverso, um mesmo objeto material pode ser considerado sob pontos de vista diferentes por ciências diferentes. O "nariz achatado" do exemplo de Aristóteles é assim, em sua curva, objeto da geometria, enquanto que sob o ponto de vista de sua compleição física, é objeto da física.

Observe-se que a tradição filosófica, mesmo escolástica, nem sempre permaneceu fiel a êsse princípio. Os modernos, sob a influência de Wolf, dividiram a metafísica em ontologia, ciência do ser, em teodicéia, ciência da alma, e cosmologia, ciência do mundo. É certo que essas distinções não carecem de fundamento, mas tendem a substituir, na divisão da filosofia, pontos de vista de separação material por diferenças formais de objetos. Ciência e filosofia perdem, assim, alguma coisa da forte estrutura racional que haviam recebido na sistematização precedente.

Antes de abordar o problema do fundamento preciso da distinção das ciências, não será inútil esclarecer algumas dificuldades que provêm do entrecruzamento de dois pontos de vista na doutrina tomista da ciência.

Considerando a ciência em sua estrutura lógica, discernimos aí três elementos constituintes: *subjectum* (freqüentemente designado pela expressão *genus subjectum*), *passio propria* e *principium*. Em última análise, é do princípio, que constitui como que o laço lógico do sujeito e do predicado, que provém a especificidade de uma ciência.

Se nos colocamos na linha do hábito: encontramos diante de nós o objeto, o objeto material, se se trata da realidade considerada no todo que ela é: o objeto formal quando se retém o aspecto particular sob o qual a realidade é atingida. Por sua vez, o objeto formal se subdivide em objeto formal *quod* (*ratio formalis quae attingitur*) e objeto formal *quo* (*ratio formalis sub qua*). O objeto formal *quod* é, no objeto, o próprio aspecto de ser que é atingido pelo hábito (*ens in quantum ens* no caso da metafísica); o objeto formal *quo* é, vindo da inteligência, o princípio formal que dá a uma ciência sua luz própria. Exemplificando, no caso da visão, diremos que o objeto visto (o muro, o céu) representa o objeto material desta atividade sensorial; que a côr é seu objeto formal *quod*, enquanto que a luz seria seu objeto formal *quo*. É o objeto formal *quo*, ou a luz intelectual, que determina, aplicando-se sôbre o objeto material, o objeto formal *quod*. Êle corresponde mais ou menos ao *principium* do primeiro vocabulário. Não se pode estabelecer um paralelismo tão estrito entre os outros elementos dos dois conjuntos, pois a *passio propria*, tanto quanto o *subjectum* são marcados pelo objeto formal *quod*.

As ciências se distinguem, portanto, pelo seu objeto formal *quo*; sua diversidade, dizendo-o de outra forma, procede do espírito e, sob um outro ponto de vista, dos princípios que êle encerra (cf. II Anal., I, l. 41, n.10-11).

"[Aristóteles] não busca a razão da diversidade das ciências na diversidade de seus sujeitos, mas na de seus princípios. Êle diz, com efeito, que uma ciência difere de outra por ter outros princípios...

Para se evidenciar isto, convém saber que não é a diversidade material do objeto que diversifica o hábito, mas somente sua diversidade formal. Como, portanto, o objeto próprio da ciência é "o que pode ser sabido" (scibile), não se diferenciarão as ciências segundo a diversidade material das coisas "que podem ser sabidas", mas conforme sua diversidade formal. Do mesmo modo que a razão formal do visível vem da luz, graças à qual percebe-se a côr, assim a razão formal de "o que pode ser sabido" depende dos princípios a partir dos quais tem-se a ciência."

A ratio formalis scibilis é tomada, portanto, a partir dos princípios, de onde resulta, em definitivo, a diversidade e a especificidade das ciências. Os princípios, entretanto, não são para S. Tomás o fundamento noético último dessa diversidade. Este se acha na imaterialidade. Portanto, como se poderá operar a passagem para êsse nôvo ponto de vista? S. Tomás no-lo explica no De Trinitate (q. 5, a. 1)

"Importa saber que, quando os hábitos ou as potências são distinguidas segundo seus objetos, êles não o são por qualquer diferença dêstes objetos, mas segundo aquelas que concernem a êstes objetos enquanto tais... Resulta disto que as ciências especulativas devem ser divididas conforme a diferença dos objetos de especulação considerados enquanto tais. Ora, em um objeto de especulação, enquanto êle se relaciona com uma potência especulativa, há alguma coisa que vem da potência intelectual, e alguma coisa que vem do hábito pelo qual a inteligência se acha aperfeiçoada. Da inteligência lhe advém ser imaterial, já que esta faculdade, ela própria, é imaterial... E, é assim que, ao objeto de especulação que se relaciona com uma ciência especulativa lhe é próprio o estar separado da matéria e do movimento ou implicar estas coisas. As ciências especulativas se distinguem, portanto, segundo seu grau de afastamento da matéria e do movimento."

Vê-se como S. Tomás passa do "speculabile" ao "immaterial" e acaba assim por relacionar a diversidade das ciências com os graus de imaterialidade. Uma coisa é tanto mais inteligível, ou inteligente, quanto ela é mais imaterial; assim o anjo, mais elevado que o homem na ordem da imaterialidade, é também mais inteligível e mais inteligente do que êle. Observemos que por imaterialidade não se deve entender somente aqui precisamente a ausência da matéria física, "carentia materiae", mas antes a independência em face das condições que resultam da matéria, "elevatio super conditiones materiae": formalmente, é a não potencialidade.

A classificação aristotélica das ciências é dominada pela famosa distinção dos três graus de abstração ou de materialidade, distinção que se enraíza no que há de mais profundo da vida da inteligência. Ela tem como efeito distribuir as ciências (compreendida aí a sabedoria metafísica) em três grandes classes racionalmente distintas: física, matemática e metafísica. Esta classificação já era aproximativamente a de Platão, e pode-se dizer que ela é comum na história do pensamento. Todavia, no tomismo ela tem uma significação muito precisa que é função nossa determinar.

Podemos considerar nosso objeto de conhecimento segundo três graus de abstração ou de imaterialidade. A cada um dêsses graus, deixa-se uma certa parte de matéria de que se faz abstração e pode-se conservar ainda uma outra parte de matéria. - Segundo se considere a parte da matéria que se deixa ou a que se conserva, ter-se-á duas maneiras de caracterizar

cada um dos graus de abstração, sendo a segunda denominada por S. Tomás *secundum modum definiendi*.

Recordemos aqui algumas precisões de vocabulário. Quando S. Tomás (I q. 85, a. 1 ad 2) fala "materia signata", "materia sensibilis", "materia intelligibilis", que é que se deve entender por essas expressões? A *materia signata* ou *individualis* é a matéria enquanto ela é princípio de individuação (*haec caro, haec ossa*). A *materia sensibilis* ou *communis* é a matéria enquanto ela é princípio das qualidades sensíveis e do movimento. A *materia intelligibilis* é a matéria enquanto ela é sujeito da quantidade e das determinações da ordem da quantidade.

Isto pôsto, (I. q. 85, a. 1, ad. 2), o primeiro esforço da inteligência abstrativa consiste em considerar as coisas independentemente dos seres particulares que atingem nossos sentidos. Obtém-se êste objeto abstraído-se "a *materia signata vel individuali*": 1. grau de abstração. - O segundo esforço da inteligência abstrativa consiste em considerar as coisas independentemente de suas qualidades sensíveis e de seus movimentos, para reter somente suas determinações de ordem quantitativa. Eu abstraio "a *materia sensibili et motu*": 2. grau de abstração. - O terceiro esforço da inteligência abstrativa consiste em considerar as coisas independentemente de tôdas as condições materiais. Tem-se, então, o objeto metafísico, o qual é totalmente separado da matéria: 3. grau de abstração.

Pode-se também caracterizar os graus de abstração segundo a matéria que resta e permanece, portanto, incluída na definição do termo médio (S. Tomás, *Metaf.*, VI, 1.1; *Coment. s/De Trinitate*, q. 5, a. 1). O objeto físico é aquele que não pode existir, "esse", nem ser definido sem a matéria sensível; êle depende dela "secundum esse et rationem". O objeto matemático será definido sem a matéria sensível, se bem que não possa existir fora dela; êle depende dela "secundum esse non secundum rationem". O objeto metafísico é definido sem qualquer matéria; êle não depende dela "nec secundum esse nec secundum rationem". Tudo isto está perfeitamente caracterizado neste texto do *De Trinitate* (q. 5, a. 1)

"... há coisas que dependem da matéria quanto à sua existência e quanto ao conhecimento que se pode ter delas: tais são as coisas em cuja definição está implicada a matéria sensível e que, portanto, não podem ser compreendidas sem essa matéria; assim, na definição do homem, é necessário incluir a carne e os ossos. Destas coisas trata a Física ou Ciência da natureza. Há outras coisas que, se bem sejam dependentes da matéria quanto à sua existência, não dependem dela quanto ao conhecimento que se pode ter a seu respeito, visto que sua definição não inclui a matéria sensível; assim se verifica quanto à linha e o número. Destas coisas trata a Matemática. Há, finalmente, outros objetos de especulação que não dependem da matéria em sua existência, porque êles podem existir sem matéria: seja porque jamais estão na matéria, como Deus e o anjo, seja porque em certos casos êles implicam matéria e em outros, não, tais como a substância, a qualidade, a potência e o ato, o uno e o múltiplo, etc. De tôdas essas coisas trata a Teologia, chamada Ciência divina devido ao fato de que o mais importante de seus objetos é Deus. Denomina-se, também, *Metafísica*..."

Depois de Caietano (*De Ente et Essentia*, *Proemium*) e de João de S. Tomás (*Curs. Phil. Log.*, II.a p.a, q. 27, a. 1) numerosos intérpretes modernos consideram que a abstração sobre a qual se fundamenta objetivamente a diversidade das ciências não deve ser entendida como abstração total, quer dizer, abstração lógica de um predicável com relação a seus inferiores, mas como abstração formal, a qual distingue as razões formais dos aspectos materiais. As noções abstratas nas ciências têm valor de universal com relação aos termos

dos quais elas procedem, mas é por sua razão formal objetiva e não por sua universalidade que elas são constituídas em tal ou tal grau do saber.

Restar-nos-ia mostrar que essa teoria dos graus de abstração, que à primeira vista se apresenta como um mecanismo mental de certa rigidez, corresponde em S. Tomás a uma atividade de espírito muito mais diversificada. Na realidade, o processo de formação do objeto em cada grau de abstração corresponde a uma atividade muito original; isto é verdade sobretudo no nível metafísico, onde S. Tomás, em seu Comentário sobre o De Trinitate de Boécio (q. 5, a. 3), substitui o termo de abstração, reservado aos graus inferiores do saber, pelo de separação. Voltaremos, no momento oportuno, a essas importantes discriminações.

A cada um desses graus corresponde uma das três grandes partes da filosofia: a física, a matemática e a metafísica. Mas no interior ou nos intervalos destes três grandes estágios do saber, podemos distinguir planos intermediários de inteligibilidade.

No interior de cada grau, inicialmente, poder-se-á distinguir modalidades mais ou menos abstratas; isso é constatável sobretudo no 2. grau, no qual S. Tomás discernia já um plano geométrico menos abstrato e um plano aritmético mais abstrato. Hoje, seria sem dúvida necessário superpor-lhe um plano algébrico.

Pode-se ainda variar a inteligibilidade das ciências constituindo espécies de intermediários entre os graus de abstração, o que S. Tomás, em seguida a Aristóteles, chamou de *science medite*. Consegue-se isso iluminando o sujeito de uma ciência de grau inferior com os princípios tomados de um grau superior de abstração (subalternação). Os antigos propunham os exemplos da perspectiva ou ótica, da música e da astronomia. Hoje seria necessário incluir nessa categoria todo o conjunto compreendido sob o nome de física matemática. As ciências intermediárias são, graças a princípios tirados de uma ordem mais elevada, mais inteligíveis que as ciências que se acham ao nível de seu próprio sujeito. Entretanto, observa S. Tomás, elas são ciências de grau inferior, "*dicuntur esse magis naturales quam mathematicae*", e isso porque a especificação se faz essencialmente pelo termo e, o termo dessas ciências intermediárias se acha no grau inferior.

Será necessário acrescentar que um vez constituídos os diversos planos de inteligibilidade ou os graus do saber, poder-se-ão distinguir as ciências particulares, em cada grau, pela divisão do seu sujeito. A ciência das plantas será, assim, uma subdivisão da física. Tais ciências particulares são chamadas subalternadas em razão de seu sujeito.

Metafísica e Matemática estão em um grau de inteligibilidade suficientemente elevado para que se possa organizá-las sem muita dificuldade; não se dá o mesmo com relação às ciências da natureza que, permanecendo mais engajadas na matéria, fazem surgir questões muito mais complicadas. Por isso, iremos examiná-las à parte.

Existe uma ciência física demonstrativa, que procede a partir das definições e dos princípios das essências naturais, e que procura explicar as propriedades dessas essências. Foi o que os antigos compreenderam quando tentaram constituir uma ciência explicativa dos fenômenos da natureza, a *Philosophia naturalis*. Infelizmente, entretanto, não conhecemos senão de maneira muito imperfeita essas essências naturais que deveriam servir de ponto de partida para nossas demonstrações. O que faz com que essa ciência dedutiva da natureza não chegue, o mais freqüentemente, na realidade, senão a generalidades ou a conclusões hipotéticas: os fenômenos observados permanecerão, em sua maior parte, fora de sua apreciação.

Deveremos por isso renunciar completamente ao conhecimento racional desses fenômenos? Não, porque em um nível inferior podem-se constituir, e, de fato, se

constituíram, ciências particulares que se aplicam ao detalhe dos fenômenos. O que é necessário observar bem, é que de uma parte essas ciências não estão em continuidade perfeita com a *philosophia naturalis*, e que, por outra parte, elas não podem nos dar senão um conhecimento aproximado e relativo da essência das coisas, que permanece sempre velada. As conclusões da física moderna não são, em grande parte senão sinais mais ou menos denunciadores da verdadeira natureza das coisas.

Levando-se em conta tôdas as observações precedentes, é-nos possível estabelecer o seguinte esquema que resume a classificação das ciências teoréticas, segundo a filosofia de S. Tomás

3o. grau de imaterialidade: Metafísica

2o. grau de imaterialidade: Matemática, Física matemática

1o. grau de imaterialidade: Filosofia da natureza, Ciências da natureza

XI

TÓPICOS - SOFISMAS - RETÓRICA

1. Tópicos.

Agruparemos em um último capítulo algumas reflexões sôbre os últimos livros da lógica de Aristóteles, inclusive a Retórica.

Os livros dos Tópicos, que se julga terem sido compostos antes dos Analíticos, compreendem duas partes principais: os Livros I e VII, 3 a VIII, constituindo uma introdução e uma conclusão e o bloco central dos livros II a VII, 3.

O objeto do Tratado dos Tópicos é

“Encontrar um método que nos possibilite raciocinar sôbre qualquer problema que poderia nos ser proposto, partindo de premissas prováveis e, no decorrer da discussão, evitar contradizer-nos a nós próprios”.

Tóp., I, c. 1, 100 a 18

Neste têxto inicial, Aristóteles nos dá a nota que caracteriza o raciocínio dialético e o distingue do raciocínio demonstrativo. O raciocínio demonstrativo parte de premissas necessárias e conduzem a uma conclusão científica necessária; o raciocínio dialético parte do provável para chegar a uma conclusão igualmente provável. Por provável, Aristóteles entende "o que parece ser, seja a todos os homens, seja à maioria, seja ao sábio". (I. C. 1, 100 b 21). O provável é definido então, por um critério externo, pelo sinal que permite reconhecê-lo: o testemunho. Notemos que para Aristóteles, se bem que o provável não seja a verdade mesma, reconhecida imediatamente ou cientificamente, deve ser tomado favoravelmente: é o que se assemelha à verdade, o verossímil. A demonstração dialética difere, portanto, da demonstração científica por sua matéria, mas é preciso observar que ambas utilizam as mesmas formas lógicas: a indução e o silogismo.

No c. 2 dos Tópicos, Aristóteles precisa que a prática da dialética pode ter uma tríplice utilidade: é um exercício do pensamento, - permite-nos discutir com quem quer que seja partindo de suas próprias opiniões, - e finalmente é do interêsse da ciência: pois se, de um lado, estamos em condições de discutir o pró e o contra, de uma determinada questão, bem mais facilmente estaremos aptos a distinguir o verdadeiro e o falso. Por outro lado,

poderemos nos encaminhar na direção dos princípios indemonstráveis das ciências. De fato, Aristóteles quase não explicou a maneira pela qual seria possível utilizar assim a dialética para subir aos princípios das ciências. Em S. Tomás entretanto, podemos encontrar os delineamentos de uma lógica inventiva já nitidamente melhor constituída.

O problema geral da dialética consiste em investigar, por meio de premissas prováveis, se determinada conclusão pode' ser aceita, quer dizer, se um certo predicado pertence a um determinado sujeito. Para Aristóteles, êsse problema se subdivide em quatro problemas mais particulares, segundo o predicado pertença ao sujeito como gênero, como definição, como próprio ou como acidente. Perguntar-se-á, por exemplo, se o homem é animal (problema do gênero), se êle tem a capacidade de rir (problema da propriedade), se êle é branco (problema do acidente); cada uma dessas questões devendo ser resolvida, não por argumentos científicos, mas por argumentos prováveis ou a partir de princípios comumente aceitos. Para resolver cada um desses problemas, recorrer-se-á ao que Aristóteles chamou de topoi, lugares dialéticos.

Os lugares dialéticos são conjuntos de proposições prováveis prontos a entrar como premissas nos silogismos dialéticos e que se acham classificados sob as quatro divisões das grandes questões dialéticas. Quer dizer que quando se levanta uma questão que entra em uma destas categorias (por exemplo: tal qualidade é propriedade de tal sujeito?), encontra-se uma provisão de proposições que permitirão resolvê-la. A enumeração destes lugares dialéticos ocupa todo o corpo da obra: lugares do acidente (II e III), lugares do gênero (IV), lugares da propriedade (V), lugar da definição (VI, VII, 3).

Os lugares dialéticos são, portanto, premissas, mais especialmente, maiores presuntivas. Citemos, a título de exemplo, os primeiros lugares do gênero: "Se um gênero, pretendido como tal, não pode ser atribuído a uma espécie ou a um indivíduo dessa mesma espécie, êle, na realidade, não é um gênero". - "O atributo que não convém essencialmente a todos os sujeitos aos quais êle pode ser atribuído, não poderia ser seu gênero". - "O predicado ao qual convém a definição de um acidente não é o gênero do sujeito desse acidente."

Não entraremos em maiores detalhes sobre os Tópicos de Aristóteles (ver a êste respeito A. Gardeil, *La Notion du lieu théologique*). Êles são uma tentativa de constituição de um método de discussão absolutamente universal. Enquanto as ciências são circunscritas por seus objetos específicos, a dialética trata de tudo e a partir de princípios comuns admitidos por todos ou por muitos. Aristóteles cedia aqui ao gosto, da discussão, tão comum entre os Gregos, mas ao mesmo tempo, visava a louvável meta de tornar essas discussões tão fecundas quando possível para a defesa e procura da verdade. Repitamos que, em S. Tomás, a dialética assume de maneira mais firme do que em Aristóteles a estatura de uma disciplina de pesquisa. (Cf. J. ISAAC, *La notion de dialectique chez saint Thomas*, na *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, 1950, pp. 481-506).

2. Refutações Sofísticas.

Os *Sophistici elenchi* não são senão um apêndice do livro dos Tópicos. Êles se situam, como esta última obra, naquela curiosa atmosfera dialética tão a gosto do pensamento grego e da qual Platão nos deixou uma evocação tão viva. As "Refutações sofísticas" são os falsos raciocínios que os sofistas imaginavam para confundir seus adversários. Por extensão, elas podem significar todos os falsos raciocínios. De maneira geral, chamar-se-á sofisma a um falso raciocínio que se fizer com a intenção de enganar. Quando o falso raciocínio é pôsto de boa fé, será chamado um paralogismo. Aristóteles distingue duas espécies de sofismas:

os que provêm da linguagem (fallacia in dictione) e os que não provêm dela (fallacia extra dictionem).

Fallacia in dictione. - Aristóteles enumera seis espécies de sofismas verbais: o equívoco, a anfibologia, a composição, a divisão, o erro de acento e os erros provenientes de analogias na forma da linguagem. - O equívoco e a anfibologia para não falar senão destas duas formas de sofismas verbais mais comuns, são ambigüidades tendo como objeto, a primeira uma simples palavra, a segunda uma frase. Exemplo de equívoco: canis, o cão e a constelação.

Fallacia extra dictionem. - Aristóteles conta sete delas: o acidente, "a dicto secundum quid ad dictum simpliciter", a "ignoratio elenchi", a petição de princípio, a conseqüente, a "non causa pro causae", a pluralidade das questões. A "ignoratio elenchi" consiste em não provar o que se devia provar, ou, o que dá no mesmo, em ignorar a verdadeira questão que se deveria resolver. Na "petição de princípio", tenta-se provar tomando-se como princípio justamente aquilo que estava em questão.

3. A Retórica.

Pode-se relacionar a Retórica com o conjunto dos escritos lógicos do Organon. O próprio Aristóteles nos orienta nesse sentido, ligando-a a várias considerações da dialética. Ambas as disciplinas têm como objeto ensinar-nos a discutir sobre todos os assuntos, usando somente argumentos e princípios comumente aceitos.

A finalidade, os meios e as divisões gerais da Retórica estão indicados nos três primeiros capítulos do 1. I. - A Retórica é a arte de persuadir ou, mais precisamente, "a faculdade de ver todas as maneiras possíveis de persuadir as pessoas sobre qualquer assunto". - Os meios propriamente oratórios de persuadir são de três espécies. Os primeiros se relacionam com o caráter do orador: este deve falar com sucesso, inspirar confiança. Os segundos consistem em fazer nascer uma emoção no ouvinte. Finalmente, os últimos, que são tecnicamente os mais importantes, compreendem as provas ou argumentos, pela força dos quais defende-se a verdade da tese que se sustenta. Esses argumentos são de duas espécies: o entimema que é, como já sabemos, um silogismo truncado; e o exemplo, tipo oratório da indução. - Aristóteles distingue, em seguida, três ramos da Retórica correspondendo a três espécies diferentes de discursos. O ouvinte pode ser ou espectador ou juiz, e isto, seja das coisas passadas seja das coisas futuras. A eloqüência do que é conselheiro nas coisas futuras liga-se ao gênero deliberativo que tem como objeto o útil ou o prejudicial. Os discursos relativos ao passado pertencem ao gênero judiciário e tratam do justo e do injusto. Aquêles que reprovam e os que louvam (gênero epidítico) se ocupam do belo e do honesto.

A seqüência da obra de Aristóteles compreende quatro peças principais que não parecem, aliás, perfeitamente ordenadas. Inicialmente, um estudo especial dos três gêneros reconhecidos de discursos (I). Depois, um estudo das paixões e das disposições das diversas categorias de ouvintes (II, 1-18). O final do livro II trata dos lugares comuns na arte oratória. Finalmente, o livro III, que forma um conjunto à parte, trata do estilo e da composição.

XII CONCLUSÃO

1. Valor e importância da Lógica Aristotélica

O ideal lógico de Aristóteles foi o de constituir uma teoria da ciência e, por isso, uma rigorosa teoria da demonstração. Segue-se daí, que a parte essencial do Organon é formada pelos Segundos Analíticos. Os livros precedentes, Categorias, Perihermeneias e mesmo os Primeiros Analíticos, não são, de alguma forma, senão uma preparação. Os Tópicos, e a Refutação dos sofismas representam um conjunto complementar.

Voltemos aos Analíticos. Os Primeiros estabelecem as regras do raciocínio correto; os Segundos são dirigidos pela própria definição da demonstração científica e da ciência: "demonstratio est syllogismus faciens scire - scire est cognoscere per causas". A demonstração, portanto, depende do conhecimento das causas e dos princípios sendo que estes não podem ser demonstrados; pelo menos pode-se recorrer aos últimos princípios que não são adquiridos por ciência.

É necessário, portanto, que um outro processo lógico nos coloque na posse desses princípios. De maneira geral, este será a indução. Como a demonstração supõe o conhecimento do termo médio, pode-se também dizer que a definição desse termo médio é princípio e que, em consequência, os métodos da definição são também preparatórios para a demonstração. Em definitivo, no conjunto da lógica aristotélica, indução e definição, ao mesmo tempo que conduzem a resultados que têm valor em si mesmos, aparecem também como preliminares da demonstração científica.

Será entretanto, permitido afirmar que toda a lógica aristotélica resume-se na teoria da demonstração científica? Isso seria esquecer todo aquele complexo de processos menos rigorosos do espírito que encontramos nos Tópicos. Em uma multidão de casos, muitas vezes temos de contentar-nos com raciocinar sobre o provável. Por outro lado, a parte efetivamente mais considerável da vida da inteligência será sempre constituída por essa atividade de pesquisas e de invenção que, ela também, se vê compreendida, no peripatetismo, sob o título geral de dialética. S. Tomás teve consciência disso, e um estudo atento dos processos metódicos que ele preconizou e utilizou nessa ordem de coisas conduz-nos certamente a resultados novos e interessantes.

Devemos acrescentar que um outro enriquecimento da lógica demonstrativa aristotélica nos é trazido por S. Tomás, com a doutrina ampliada e sistematizada que ele propõe da analogia. A metafísica e o estudo de Deus em particular, empregam processos metódicos que, sem fugir das regras lógicas gerais, lhes são próprios. Ao teólogo cabe esse estudo.

Que pensar, finalmente, dentro das perspectivas da lógica clássica em que nos colocamos, de todos esses sistemas novos, de inspiração matemática, que atualmente monopolizam a atenção? Dois caracteres originais são comuns a esses sistemas: por um lado, predominância da relação sobre o termo, e resolução da "compreensão" na "extensão"; por outro lado, emprêgo incessante e generalizado de algoritmos abstratos que constituem a matéria do discurso.

Esta matematização da lógica oferece vantagens evidentes. Valoriza plenamente a relação como tal, fornece sobretudo, um precioso instrumento, tanto para o controle rápido da exatidão de um enunciado, quanto para a análise crítica dos fundamentos da lógica. Mas tal transformação apresenta, em contraposição, graves inconvenientes, não certamente de direito, porém, porque, de fato, a maioria dos lógicos modernos fazem dos algoritmos abstratos a parte essencial da lógica, esquecendo-se de que eles não podem ter senão um papel subordinado! É a ruptura e do "lógico" com o "metafísico" que é de fato, repitamo-lo, a causa de uma oposição entre a lógica clássica e a lógica moderna. O conflito atinge o clímax máximo quando se chega à lógica a qual elabora, como se sabe, os algoritmos

abstratos de que Boole foi o iniciador. A logística, da mesma forma que as matemáticas, faz corresponder símbolos às realidades, à espécie os termos e as proposições. Daí a substituir o universo do discurso, pelo qual apreendemos a realidade, pelo universo dos símbolos, não falta senão um passo, e êsse passo muito freqüentemente é dado.

Não são, portanto, senão as usurpações e as pretensões ilegítimas dêsses novos métodos que se devem contestar. A logística tem seu lugar como instrumento crítico, mas a lógica do conceito e da atribuição conserva também o seu, que é o fundamental. Resta que em tudo isso não se pode prescindir de uma metafísica, sendo que em qualquer hipótese ela permanece a reguladora suprema das demais ciências.