

# Dissertação sôbre o Universo

*Goffredo Telles Junior*

Catedrático de Introdução à Ciência  
do Direito na Faculdade de Direito da  
Universidade de São Paulo.

**SUMÁRIO:** A unidade na diversidade — 2. Substância e acidente — 3. Corpo — 4. Espécie e gênero. O universal. — 5. O sêr. — 6. Essência e existência. — 7. Sêr: conceito transcendental. — 8. Intuição do sêr. — 9. Analogia do sêr. — 10. O diverso reduzido à unidade. — 11. Conceito de ordem. — 12. Ordem e desordem. A ordem universal. — 13. O princípio de finalidade ou causa final. — 14. Appetite e bondade dos sêres. A maldade. — 15. O movimento. Potência. Acto. Perfeição. — 16. Todo sêr age segundo o que êle é. — 17. O mundo da natureza e o mundo ético. — 18. O pensamento como condição da ordem. — 19. Final desta Dissertação.

**BIBLIOGRAFIA:** RÉGIS JOLIVET: "*Traité de Philosophie*"; "*Cours de Philosophie*". JACQUES MARITAIN: "*Introduction Générale à la Philosophie*"; "*Sept Leçons sur l'Être*". A. FARGES e D. BARBEDETTE: "*Cours de Philosophie Scolastique*". L. VAN ACKER: "*Introdução à filosofia — Lógica*". HENRI BERGSON: "*L'évolution Créatrice*"; "*La Pensée et le Mouvant*". GOFFREDO TELLES JUNIOR: "*A Criação do Direito*".

## 1. A unidade na diversidade.

Cada vez que meditamos, com disposição filosófica — isto é, com amor da verdade — sôbre um elemento do mundo, percebemos, sem demora, que o objeto de nossa atenção não se apresenta isoladamente a nosso espírito.

Com êle, surgem outros sêres da mesma espécie, ou seja, com natureza semelhante à sua.

Se continuarmos meditando com a mencionada disposição, logo compreenderemos, também, que essa espécie de sêres tem qualquer cousa de comum com outras espécies, e que tôdas essas espécies são diferenciações de um mesmo gênero de sêres.

Depois verificaremos que êste gênero é espécie de um gênero mais extenso do que o primeiro, e que êsse segundo gênero, por sua vez, é espécie de um gênero ainda mais extenso do que o anterior.

Compreenderemos, finalmente, que tôdas as cousas do mundo se acham relacionadas umas com as outras, e que há unidade no universo, apesar da diversidade das cousas. E esta verificação nos levará a concluir que não poderemos, jamais, conhecer bem uma realidade, se não tivermos uma idéia do conjunto universal, e se não soubermos o lugar que ela ocupa dentro da Criação.

## 2. Substância e acidente.

Porphyrio, neoplatônico romano do 3.º século, editor do *Organon* de Aristóteles, em sua célebre Introdução ou Comentário á obra do Stagirita, concebeu um quadro, destinado a ilustrar a coordenação dos gêneros e das espécies. Êste quadro passou a ser chamado Árvore de Porphyrio.

No alto de sua Árvore, o filósofo colocou o *gênero supremo*, ou seja, a noção de *substância*.

*Substância* (de *sub stare* = estar sob) é a realidade que tem aptidão para existir em si, e não em outra cousa, sendo aquilo em que (*sujeito de inerência*) se manifestam as formas accidentais, que notamos nos objetos. O ouro, por exemplo, é uma substância, em que se manifestam as for-

mas acidentais de moeda, de medalha, de anel. A substância é o gênero supremo, porque não há nenhum gênero acima dela. Não pertence a nenhuma espécie de gênero que lhe seja superior.

*Acidente* (de *accidere*= sobrevir ou acrescentar-se) é aquilo que não tem aptidão para existir em si, mas somente para existir em ser diferente de si. Mais precisamente diríamos que o acidente é aquilo a que convém existir (*inerir*) num sujeito. Os acidentes são: de *qualidade* (vermelho, feliz, virtuoso, etc.); de *quantidade* (cinquenta, um litro, etc.); de *relação* (maior, próximo, afastado, etc.); de *ação* (ação de falar, de estudar, de meditar, etc.); de *paixão* (fato de receber ou sofrer os efeitos da ação: conduzido, oprimido, etc.); de *lugar* (estar em Paris, no Rio de Janeiro, na Academia, etc.); de “*habitus*” (estar de sobretudo, de luvas, etc.).

### 3. Corpo.

A Árvore de Porphyrio mostra que existem duas espécies de substância: a *substância incorpórea*, como a alma, e a *corpórea*, que se chama *corpo*.

*Corpo* é a substância que possui as qualidades necessárias (como a qualidade de movente) para ser percebido pelos sentidos. Sêres existem, evidentemente, que, embora possuam as referidas qualidades, não são percebidos, *efetivamente*, pelos sentidos. É o que acontece, por exemplo, com as estrelas distantes, que os meios humanos de percepção não são capazes de atingir. Estes sêres também são corpos, porque sua não percepção é devida às limitações das faculdades humanas, e não á falta, nos mesmos corpos, das referidas qualidades sensíveis.

O corpo (que é, como acabamos de verificar, uma espécie de substância) constitui, por sua vez, o gênero de

duas espécies de sêres. A Árvore de Porphyrio mostra que os corpos podem ser *inorgânicos* ou *orgânicos*. Os corpos orgânicos são os *corpos vivos*.

O *corpo vivo* é o que se caracteriza pela espontaneidade de seus movimentos. Todos os corpos se movimentam, e o movimento é, em verdade, da própria natureza dos corpos em geral. Mas certos corpos são impulsionados mecânicamente, *de fora*, enquanto que outros não o são, como se verá na 15.<sup>a</sup> parte da presente Dissertação. Estes últimos são os corpos vivos.

O corpo vivo (que é, como dissemos, uma das espécies dos corpos em geral) constitui, por sua vez, o gênero de duas espécies de sêres. A Árvore de Porphyrio mostra que os corpos vivos podem ser *insensíveis* ou *sensíveis*. Os primeiros são os *vegetais*, e os segundos são os *animais*.

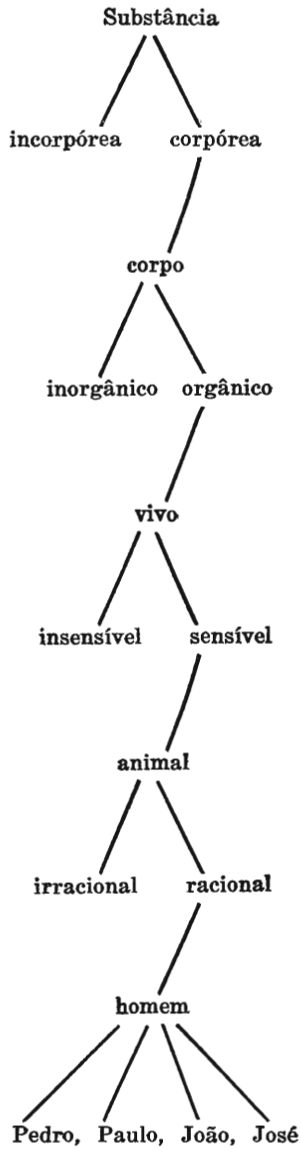
Os *animais* são os sêres que *conhecem* os objetos em razão dos quais se movimentam, enquanto que os *vegetais* não os conhecem.

O animal (que é, como acabamos de verificar, uma das espécies dos corpos vivos) constitui, por sua vez, o gênero de duas espécies de sêres. A Árvore de Porphyrio mostra que os animais podem ser *irracionais* ou *racionais*. O animal racional é o *homem*.

O animal racional ou homem é o sêr apto a adquirir, não somente conhecimentos sensíveis (como acontece com o animal irracional), mas também conhecimentos intelectuais. Em consequência, o animal racional é aquêle cujos movimentos não são apenas determinados por suas sensações (produtos dos órgãos sensórios ou sentidos), mas também ditadas por suas idéias e juízos, que são produtos de uma faculdade somente existente no homem: a faculdade denominada *inteligência*.

Os animais racionais são os indivíduos humanos. Pedro, portanto, é homem, animal, ser vivo, corpo, substância.

### Árvore de Porphyrio



É claro que a Árvore de Porphyrio pode ser completada com as espécies de corpos inorgânicos (as espécies minerais); com as espécies de corpos vivos insensíveis (as espécies vegetais); e, finalmente, com as espécies de animais irracionais. Com êsses complementos, a Árvore de Porphyrio se estenderia a todos os sêres da Criação, ilustrando a relação existente entre êles.

#### 4. Espécie e gênero. O universal.

Devemos observar que sòmente os indivíduos ou sêres singulares existem *realmente*. Tudo que é *real* é *individual*. As espécies e os gêneros, a que os indivíduos ou sêres singulares pertencem, são abstrações, que não têm, como é claro, existência real. Existem, sim, mas sòmente na razão, motivo pelo qual são *sêres de razão*. O que existe na realidade é *um determinado* mineral, e não o conceito “corpo inorgânico”; é *um determinado* homem, chamado Pedro ou João ou Callias, e não o conceito “animal racional”

*Espécie* é um conceito abrangendo um conjunto de indivíduos ou sêres singulares da mesma natureza ou essência. É, em suma, a essência determinada de um grupo de indivíduos diferentes. Dizer que tais e tais indivíduos são da mesma espécie, é dizer que eles têm a mesma natureza ou essência. Dizemos, por exemplo, que os indivíduos não dotados de movimento espontâneo (esta pedra, aquela telha) pertencem à “espécie mineral” Dizemos que os indivíduos vivos insensíveis (esta flôr, aquela árvore) pertencem à “espécie vegetal” Dizemos que Pedro, João, Callias pertencem à “espécie humana”

*Gênero* é um conceito designando espécies múltiplas com algo de comum. Em outros têrmos: é o que há de comum em espécies múltiplas. Dizemos, por exemplo, que o “animal racional” e o “animal irracional” são espécies do gênero “animal”, e que a “alma” e o “corpo” são espécies do gênero “substância”.

Entre uma espécie e outra de um mesmo gênero, há o que se chama uma *diferença específica*. Assim, a “racionalidade” é a diferença específica do homem; em relação aos animais de outra espécie.

As espécies e os gêneros são chamados *universais*, porque são conceitos *unos* que se estendem a cousas *diversas*. O sentido etimológico do adjetivo substantivado “universal” é precisamente êste: uma unidade feita com o diverso.

O universal (espécies e gêneros) é sempre obtido por abstração. O que é a operação intelectual denominada *abstração*, já foi explicado na 8.<sup>a</sup> parte de nossa *Dissertação sôbre o Conhecimento Humano*.

O universal constitui uma *espécie*, quando a êle se chega por abstração das diferenças individuais. Chegamos, por exemplo, ao conceito universal “espécie humana”, fazendo abstração das diferenças que existem entre os indivíduos humanos.

O universal constitui um *gênero*, quando a êle se chega por abstração das diferenças específicas. Chegamos, por exemplo, ao conceito universal “gênero animal”, fazendo abstração das diferenças específicas “racional” e “não racional”.

Quê havemos de concluir de tudo quanto acabamos de verificar? Concluimos que tôdas as realidades se subsumem a espécies; que tôdas as espécies se subsumem a gêneros; e que, afinal, tôdas as espécies e todos os gêneros se subsumem à substância, que é o gênero supremo. E, imediatamente, impõe-se a nosso espírito a convicção de que há um liame, um parentesco, uma coordenação entre tôdas as cousas do universo.

## 5. O sêr.

Não podemos deixar de observar, neste ponto de nossas considerações, que tôdas as cousas do universo são *sêres*.

*Sêr* é o que existe ou que pode existir de qualquer maneira. Sêres não são apenas as substâncias, mas também os acidentes; não apenas as qualidades, mas também as quantidades; não apenas o que existe, mas também o que pode existir. Assim, são sêres o homem, a árvore, o cão, a pedra, a sombra, a côr, a dúzia, a centena, a fôrça, o poder, a sensação, a imagem, a idéia, o sonho. Isto *quase* nos levaria a dizer que os diversos sêres são espécies de sêres, e que a noção do *sêr em geral*, do *sêr comum*, é o gênero supremo de todos os sêres.

Mas notemos que a noção do sêr comum não pode ser um gênero. Como já foi explicado, chega-se às espécies despojando os sêres reais de tudo que os individualiza, e aos gêneros deixando de lado as diferenças específicas.

Ora, da noção do sêr comum, nada se pode tirar, e a essa noção nada se pode acrescentar, pois nada existe que não seja sêr. As diferenças individuais e específicas não estão fora do sêr; estão, isto sim, compreendidas na noção do sêr comum, do qual são os modos diversos de sêr.

Se nada existe que não seja sêr, o que se tirasse do sêr continuaria sendo sêr, e o que se acrescentasse ao sêr já era sêr. Se as diferenças individuais e específicas não fôsses sêres, estariam fora do sêr e, em consequência, não existiriam, não seriam, porque o que não é sêr é nada. Se essas diferenças são sêres, então não são diferenças, pãra o efeito de se abstrair a noção do sêr comum.

É claro, portanto, que a abstração não é apta a revelar a noção do sêr comum. Mas, ao gênero, como à espécie — ao universal — só se chega por abstração. Logo, o sêr não pode ser um gênero; não pode ser um universal. Quê é o sêr comum?

A noção do sêr comum é a noção do sêr não enquanto isto ou aquilo (não enquanto homem, animal, vegetal, pedra, sombra, idéia ou sonho), mas simplesmente *enquanto sêr*. O sêr enquanto sêr é *qualquer essência que, de qualquer modo, tenha ou possa vir a ter existência*. É *uma qualquer essência existente ou podendo existir*.



## 6. Essência e existência.

*Essência* é aquilo de que os seres reais se constituem (sejam substâncias ou acidentes). É aquilo pelo que uma coisa é o que é, e não é outra coisa. É o *quidditas* do ser (de “*quid?*” = que é?). A essência do homem, por exemplo, é: “animal racional”

Ora, não há essência que não seja essência de alguma coisa *existente* ou de alguma coisa que *possa vir a existir*. Uma essência contraditória — como, por exemplo, “círculo quadrado”, “pedra pensante” — não pode existir e, em consequência, não é essência, não é nada. Quando dizemos “círculo quadrado”, ou não sabemos o que estamos dizendo, ou sabemos que estamos nos referindo a duas coisas diferentes: a “círculo” e a “quadrado”, e não a “círculo quadrado”, que é uma realidade impossível. Sendo impossível essa realidade, impossível também a essência “círculo quadrado”. Sem existência, pois, não há essência, nem ser; não há nada.

A palavra *existência* provém do verbo latino *existere* que se compõe de *sistere ex*, e que significa *estar* ou *manter-se fora do nada*.

O conceito de essência responde à pergunta: “*Quê é isto?*” O conceito de existência responde à pergunta: “*Isto é?*” A indagação da essência nos revela o que a coisa é. A indagação da existência nos revela se a coisa é ou não é.

Mas uma essência não tem sentido, é nada, sem a existência dela. Essência implica existência. E existência, como é óbvio, implica essência (algo existindo).

Essência, existência: eis os dois aspectos indissociáveis do ser enquanto ser.

## 7. Ser: conceito transcendental.

O ser enquanto ser é, pois, uma noção que *transcende* ao mais alto universal, ao gênero supremo, que é a subs-

tância. A substância é sêr, mas o contrário da substância, o acidente, também é sêr. O sêr enquanto sêr contém todos os modos possíveis pelos quais êle pode se realizar. Está em tôdas as categorias de sêres, mas nenhuma categoria de sêr (espécie ou gênero) contém o sêr totalmente. O ser enquanto ser é um *conceito transcendental*.

*Transcendental* (de *trans ascendere* = subir para além) é o conceito atribuível aos conceitos que lhe são inferiores, não sòmente ao que êstes têm de comum uns com os outros, mas também ao que cada um tem de próprio.

### 8. Intuição do sêr.

Como conceito transcendental, amplíssima é a extensão do conceito sêr. Em consequência, mínima é a sua compreensão.

Explicamos, na 3.<sup>a</sup> parte de nossa Dissertação sôbre o Conhecimento Humano, que a extensão e a compreensão dos conceitos estão em razão reciprocamente inversa: quanto maior a extensão (quanto maior o número de sêres a que se estende o conceito), menor a compreensão (menos inteligível, pode menos ser conhecido pela inteligência); quanto menor a extensão, maior a compreensão. Quanto mais extenso fôr um conceito, menos determinado será êle, e, portanto, mais confusa a sua compreensão.

O sêr enquanto sêr é o mais extenso dos conceitos. Logo, é o mais confuso e o de menor compreensão. Daí a dificuldade de se atingir a noção do sêr enquanto sêr. Já Aristóteles observava que a metafísica (que é a ciência do sêr enquanto sêr) é demasiadamente elevada para ser dominada por nós, a não ser a título precário.

Os escolásticos têm sustentado que o sêr enquanto sêr é revelado pela abstração — não pela abstração já descrita na 8.<sup>a</sup> parte de nossa Primeira Dissertação, e por êles denominada *abstração extensiva ou total*, mas por uma outra forma de abstração, a que chamam *abstração intensiva ou formal*.

A *abstração extensiva* ou *total* é, como verificamos em nossa Dissertação sôbre o Conhecimento Humano, o acto intelectual que destaca o todo universal de seus submúltiplos particulares (como, por exemplo, “animal” destacado de “homem, macaco, leão, cachorro, gato”), isto é, o acto que liberta o gênero das espécies, e as espécies dos indivíduos.

A *abstração intensiva* ou *formal* é o ato intelectual que destaca, numa cousa, um de seus aspectos formais, ou seja, um dos elementos que determinam a cousa. Existem, segundo a filosofia clássica, três graus de abstração formal.

A *abstração formal do primeiro grau* consiste em considerar, numa cousa, suas qualidades sensíveis, isto é, as qualidades perceptíveis pelos órgãos sensórios, como a côr, a temperatura, o pêsô, etc. Ora, o que há de mais manifesto no mundo da sensibilidade, aquilo pelo que tudo acoñtece na natureza, e em virtude do que as propriedades sensíveis existem, é a *mudança* ou *movimento*. Logo, a abstração formal do primeiro grau é a que revela o *sêr movente enquanto movente* (*ens mobile, ens sub ratione mobilitatis*).

A *abstração formal do segundo grau* consiste em considerar uma cousa sem suas qualidades sensíveis, apenas como corpo ocupando um lugar, isto é, como corpo extenso, cujas partes se acham dispostas segundo as três dimensões do espaço: comprimento, largura e profundidade. Logo, a abstração formal do segundo grau é a que revela o *sêr enquanto quantidade* (*ens quantum, ens sub ratione quantitatis*: número, figura e, por extensão, também o movimento).

Nesses dois graus de abstração, a matéria está presente, embora considerada de duas maneiras diferentes. No primeiro grau, a matéria é considerada sob sua forma sensível. No segundo, não estão implicadas as qualidades sensíveis da matéria. Mas a extensão, as figuras, os números — as quantidades em geral — supõem a matéria na qual elas existem.

A *abstração formal do terceiro grau* consiste em considerar o sêr sem qualidades sensíveis e sem quantidade, ou

seja, sem qualquer determinação. Nela, a matéria não é mais considerada, de maneira nenhuma. A inteligência se apodera do sêr puro, do *sêr simplesmente enquanto sêr*, enquanto *qualquer essência existente ou podendo existir* (*ens in quantum ens, ens sub ratione entitatis*).

Dizem os escolásticos que, pela abstração formal do terceiro grau, a inteligência, separando forma e matéria, apodera-se, dentro dos sêres, daquilo que êles têm de mais formal, ou seja, a existência.

E' evidente que a apreensão do sêr enquanto sêr pode ser denominada abstração, mas sòmente se não se levar em conta o lado negativo da operação, que a palavra abstração designa necessariamente. A apreensão do sêr é abstração se, por esta palavra, não estivermos designando o despojamento de tudo que individualiza os sêres singulares ou que diferencia as espécies; se não estivermos nos referindo á desposseção das qualidades sensíveis e das quantidades manifestadas nas cousas, e se apenas estivermos atentando para o lado positivo da operação, ou seja, para a percepção, a descoberta, a visualização do sêr enquanto sêr.

Mas, é claro, estaremos alterando, neste caso, o sentido da palavra abstração, não a estaremos empregando em seu sentido próprio. Jolivet, que é mestre de tomismo, bem o assinala, em seu *Tratado de Filosofia* (III, n.º 172). Maritain, cuja autoridade, nestes assuntos, não pode ser posta em dúvida, propõe que, em vez de abstração, se diga *visualização* (*Sete Lições sôbre o Sér*, 3.ª Lição, n.º 10, e 4.ª Lição ns. 10 e 14).

A verdade é que o sêr enquanto sêr não é suscetível de abstração, porque não pode ser *separado* de maneira nenhuma. Impossível destacá-lo, apartá-lo do que não é sêr, porque a par do sêr só há o nada. E dentro do sêr enquanto sêr, dentro de sua intimidade, impossível destacar uma forma, porque o sêr desaparece se qualquer um de seus aspectos fôr separado.

Se abstrairmos, de uma cousa real, tôdas as suas formas, ficaremos ainda com a noção de substância. Se, po-

rém, quizermos fazer abstração de qualquer um dos elementos estruturais do sêr enquanto sêr, estaremos em caminho do nada. Se, por hipótese, fizermos abstração da essência, a existência desaparece; se fizermos abstração da existência, a essência desaparece. O conceito de sêr, por fôrça de sua própria estrutura, envolve, de maneira indissolúvel, os dois termos de essência e existência, que o espírito não pode isolar em conceitos separados. Pensar no sêr é pensar no seu duplo aspecto, implicado em seu conceito.

Nada justifica, pois, a afirmação de que a existência é a forma do sêr. Ela seria uma forma do sêr se a essência pudesse, ao mesmo tempo, ser essência e não existir, ou se o sêr fôsse substância e a existência uma forma substancial. Mas, num conceito transcendental, não têm sentido as expressões matéria e forma.

Aliás, de que nos valeria uma abstração que nos revelasse a existência? Quê é a existência sem a essência? Absolutamente nada. E o que nos interessa não é o nada, e sim o sêr, que é uma essência existente.

À esfera transcendental do sêr enquanto sêr, só se chega por *intuição*. É, precisamente, uma intuição, e não uma abstração, o ato que os escolásticos denominam abstração formal ou intensiva do terceiro grau.

*Intuição* (de *intueri=ver*), como explicamos na 2.<sup>a</sup> parte de nossa Primeira dissertação, é o conhecimento imediato e direto de um objeto. É o acto de conhecer sem raciocíneos ou quaisquer outras operações preliminares. Pode ser obra dos órgãos sensórios ou do intellecto.

O acto de conhecimento do sêr enquanto sêr é uma intuição intelectual, imediata, direta. E' um acto simples, um acto só, sem complexidade, sem composição. E' uma visão, uma "visualização", uma revelação. Segundo Maritain, é uma "visualização eidética ou ideativa"

Como se verifica essa intuição? Não é fácil explicá-la, porque a visão do sêr em si mesmo tem riquezas e virtualidades, que parecem não poder ser expressas, adequa-

damente, por meio de palavras. Muitos pensadores a conhecem, mas ninguém a descreveu integralmente.

Estamos diante das cousas, diante da infinidade dos seres reais, dos seres conhecidos pelos órgãos sensórios e pelas ciências. Eis que, num certo momento, num momento propício de nossa alma, êsses seres como que se põem a murmurar para nós, e nos revelam, de súbito, o mistério que escondem sob a capa das aparências. É um murmúrio que nem todos ouvem, porque cada objeto de estudo exige uma disposição especial da inteligência. Mas, *qui habet aures audiendi, audiat*. Qual é o mistério dos seres? É o ser que eles são, o ser inefável mas indefectível, secreto e único, existente em cada ser e em todos os seres (Cfr. Maritain, *Sete Lições sobre o Ser*, 3.<sup>a</sup> Lição, ns. 1 e 3).

Porque todos os seres são. São o quê? São ser. Todo ser é ser. Não se pense que há, nessa afirmação, uma simples tautologia. Nela está todo o mistério do ser. Mesmo na linguagem corrente, aparentes tautologias são, às vezes, proposições cheias de sentido. É o que acontece quando dizemos, por exemplo, “o que está feito está feito” É o que aconteceu quando Pilatos disse: “O que está escrito está escrito” (Maritain, *Sete Lições sobre o Ser*, 5.<sup>a</sup> Lição, n.º 4).

“Todo ser é ser” significa, em primeiro lugar, que todos os seres do mundo real são como que o desabrochar do ser, do ser uno e sempre o mesmo, que é pura essência, e que em si contém, de maneira confusa mas real, toda a diversidade dos seres. E significa, em segundo lugar, que, se cada ser é o que é, não é o que os outros são.

Em primeiro lugar, portanto, “todo ser é ser” significa que todos os seres, actuais e possíveis, se contém no conceito transcendental do ser. Todos os seres são *essências existentes* ou *podendo existir*. Dêste conceito, não podemos sair. Nele estamos encerrados. Porque fora dêle é o nada. Conhecer um ser determinado é saber que êle é uma *essência* e que, sendo essência, *existe*. O conceito transcendental de ser é, portanto, o primeiro, rigorosamente o primeiro de nossos conceitos, o conceito que está na origem de nossas

idéias, de nossos raciocíneos, de nossos juízos, e sem o qual não haveria idéias, raciocíneos e juízos. Tôdas as demais noções são determinações do sêr. Mas tais noções são floradas do próprio sêr. Elas não advêm de fora, mas de dentro da noção-mátéria. São sêr também. Eis porque, quando subimos até o sêr puro, subimos à fonte de todo o nosso pensamento. Concluímos que “todo sêr é sêr” exprime, antes de mais nada, a transcendental unidade de tôdas as cousas criadas.

Em segundo lugar, “todo sêr é sêr” significa que cada sêr é êle próprio e não é o mesmo que os outros. Cada sêr tem sua própria individualidade, sua própria natureza, sua própria essência. Cada sêr é o que é. E então êsse mesmo princípio, que é o princípio de identidade, e que exprime, como acabamos de verificar, a unidade do universo, nos revela, também, a infinita variedade dos sêres existentes. A identidade do sêr não reduz tudo ao puro idêntico. Muito pelo contrário. O princípio de identidade é “o guardião da universal multiplicidade, o axioma das irreduzíveis diversidades do sêr” (Maritain, *Sete Lições sobre o Sêr*, 3.<sup>a</sup> Lição, n.º 9).

O sêr é *um*, porque tudo é sêr, tudo é *essência actualmente ou potencialmente existente*. O sêr é *muitos*, porque cada sêr é o que é, cada sêr é *uma essência própria*. Nenhuma imagem pode representar o sêr. O sêr não é um corpo, porque um corpo é simplesmente *um*. O sêr não é uma multidão, porque uma multidão é simplesmente *muitos*. O sêr, porém, é *um* e *muitos*, ao mesmo tempo. O sêr é a mesma cousa que encontramos em todas as cousas. E’ uma cousa que é tôdas as cousas. O sêr de um fiapo de erva é o sêr de tôda a Criação.

### 9. Analogia do sêr.

Nada mais é preciso dizer para que se compreenda que o conceito transcendental do sêr *não é um conceito unívoco*. O sêr não tem sentido absolutamente idêntico em todos os

sêres (em todos os seus inferiores). Acabamos de verificar que diferenças essenciais diversificam os sêres. Se os inferiores do sêr (os sêres) pudessem ser abstraídos, tomar-se-ia o sêr sempre no mesmo sentido. Mas tal abstração é impossível, porque os referidos inferiores, com tôdas as suas diferenças, são sêr igualmente.

Compreende-se também que tal conceito *não é equívoco*. O sêr não tem sentido absolutamente diverso em cada sêr. Acabamos de verificar que todos os sêres são modos do sêr. Logo, algo de comum existe nos sêres diversos.

Ora, um conceito cujos inferiores (sujeitos ao conceito, sêres a que o conceito se estende) são parcialmente diferentes e parcialmente idênticos, uns com referência aos outros, é o que se chama um *conceito análogo*. É análogo, portanto, o conceito do sêr enquanto sêr.

Análogo, em verdade, é êsse conceito, porque, apesar da infinita diversidade das essências, todos os sêres têm de comum, em sua estrutura íntima, a mesma relação entre essência e existência. Embora essencialmente diferentes uns dos outros, todos os sêres são sempre essências e, por conseguinte, existem ou podem existir. Todos os sêres são sempre essências existentes ou podendo existir.

Essa analogia é o que o pensador percebe diretamente, imediatamente. Ela é o que explica a intuição intelectual do sêr.

Devido a ela, tôdas as cousas da Criação, na sua infinita diversidade, recebem um só e mesmo nome. São, pois, variações de um só e mesmo conceito. Tudo é *sêr*. O sêr é tudo.

#### 10. O diverso reduzido à unidade.

A contemplação da natureza já nos havia levado á convicção de que todos os sêres se reúnem em espécie e gêneros, e que afinal tudo é substância. Agora é a metafísica que nos mostra que a variedade do mundo se reduz à unidade.

Tudo se prende a tudo, dentro do Universo. Esta é a razão pela qual a verdadeira ciência de cada coisa depende



de uma concepção do mundo. O jurista, por exemplo, jamais terá um profundo conhecimento do direito, se não puder coordenar sua noção do jurídico, com sua idéia do cosmos. Não é por outro motivo que Stammler afirmou: “O jurista que não é mais do que jurista é uma triste cousa”.

Quê é, em suma, o universo, senão *a diversidade das cousas na unidade do Todo*?

Etimologicamente, a palavra universo, provinda de *versus unum*, significa *a unidade feita com o diverso*. Esta definição nominal tem a virtude de um ráio de luz. Ela nos revela que o universo é diversidade, mas não apenas diversidade. Realmente, o universo é a unidade total feita da diversidade dos sêres.

Lembremos, porém, que o universo tem recebido outros nomes. Os gregos chamaram-no *kosmos*, e os romanos, *mundu*. Essas duas palavras significam *ordem*. De acôrdo com êsses nomes, o universo seria o conjunto *ordenado* de tôdas as cousas. Isto parece querer dizer que tôdas as cousas, apesar de sua essencial diversidade, achar-se-iam sujeitas à uma ordem.

Mas, que é a ordem?

## 11. Conceito de ordem.

*Ordem* é a disposição conveniente de sêres (de meios) para a consecução de um fim comum.

Essa disposição, em razão de um só fim, relaciona, conjuga, liga sêres múltiplos e diversos, e, portanto, faz, dêsses sêres, partes de um só todo, ou seja, partes de uma unidade. Eis porque podemos definir a ordem: *unidade do múltiplo*.

Um exemplo esclarecerá esta questão. Tijolos, telhas e táboas, jogadas ao léo, constituem uma multiplicidade de sêres, mas de sêres não relacionados, não conjugados, não ligados uns aos outros, em razão de um fim comum. Tais sêres, portanto, não estão em ordem, mas em desordem.

Em consequência, não são partes de um só todo, não constituem uma unidade. Mas esses mesmos materiais, quando ligados uns aos outros na construção de uma casa, isto é, ligados em razão de um fim comum, acham-se dispostos em ordem. Em consequência, passam a ser partes de um só todo e a constituir uma unidade.

A *matéria* da ordem (os filósofos diriam a *causa material*) é sempre constituída pelos elementos múltiplos, dispostos segundo um certo critério. Por definição, isto é, pela sua própria essência, a ordem implica multiplicidade de elementos — de elementos semelhantes ou não, mas necessariamente distintos uns dos outros. Não pode haver ordem onde não há materiais para ordenar, ou seja, para colocar em seus devidos lugares. Santo Thomaz de Aquino ensinava: “Não há ordem sem distinção”.

A *forma* da ordem (os filósofos diriam a *causa formal*) é sempre constituída por uma *certa disposição* dada aos elementos múltiplos, de maneira que cada um, de acôrdo com sua natureza, ocupe seu lugar próprio dentro do conjunto e, em consequência, passe a ser parte de um todo.

A *razão de ser* da ordem (os filósofos diriam a *causa final*) é sempre o *fim* para cuja consecução os elementos múltiplos passam a formar uma unidade.

Diante do que acabamos de dizer, fica patente que a ordem implica multiplicidade e unidade. Ela é, realmente, a *dominação da unidade sobre o múltiplo*.

## 12. Ordem e desordem. A ordem universal.

A dúvida, que agora nos assalta, se resume na seguinte pergunta: Essa concepção da ordem se aplica ao universo? Existirá, em verdade, uma ordem universal?

Tudo nos leva a responder afirmativamente a essas perguntas.

Como verificamos, a consecução de um fim é a razão de ser da ordem. Ora, em tudo — em nós mesmos e nas cousas que nos rodeiam, e também nos conjuntos dos seres,

nos sistemas das cousas conhecidas — em tudo, verificamos sempre a tendência, a inclinação, a remetida para certos fins, uns, eleitos pelos próprios agentes, outros, a eles impostos. Na pedra solta que tende para o centro da terra, nas águas que correm para o mar, na planta que se inclina para a luz do sol, na ave que constrói o ninho, no homem que se ajoelha e reza, e também nos conjuntos das cousas, como num tecido celular, num enxame de abelhas, numa sociedade humana, num sistema planetário, em tudo, descobrimos um apetite constante, uma procura de fins, que explica o movimento sem parada de todos os sêres.

No mundo que nos é dado conhecer, tudo existe e é feito *para algum fim*. A semente é feita *para* se transformar em árvore; a árvore é feita *para* produzir frutos; o olho é feito *para* ver; a aza é feita *para* voar; o relógio é feito *para* marcar as horas.

Se isto é assim no mundo de que temos conhecimento, somos naturalmente levados a acreditar que isto é também assim no mundo que está além de nossas possibilidades de percepção.

Bem sabemos que todo o universo conhecido não será, talvez, nem mesmo um microcosmos dentro do cosmos, uma particula de célula dentro do todo. Bem sabemos que os sistemas maiores, amplísimos e imensuráveis, de que nosso conjunto é componente infimo, não serão, por sua vez, todos eles, englobadamente, mais do que o electron de algum átomo percorrendo o espaço, o elemento mínimo de uma construção por ventura mais complexa, ou, quem sabe, a molécula de um organismo ignorado de nós, de um simples corpo individual, de um ser vivo, talvez antropomorfo, pobre, miserável, ignaro, perplexo, como nós mesmos, ante a grandeza aparente e relativa do mundo em que êle se encontra, e mergulhado, como nós mesmos, no abismo dos céus, dos mundos, dos sistemas que o envolvem, e que por sua vez...

Não simulemos desconhecer essa alucinante realidade. Tem razão o poeta quando adverte que “há, entre o céu e a terra, muita cousa sôbre a qual jamais sonhou nossa

vã filosofia”. Mas, para a demonstração que estamos tentando, o que importa é simplesmente o facto de que vemos a mesma lei da finalidade regendo, indiscriminadamente, o movimento dos electrons nos átomos e o curso dos sóis nos espaços siderais; as reacções de afinidade e de repulsa na matéria bruta e o curso da seiva no vegetal; as contrações da ameba, numa primeira manifestação da vida e a inspiração do poeta, como canto do próprio espírito. É sempre a mesma lei, decretando a ordem em todos os domínios. Porquê não havemos de acreditar que essa lei é a lei da ordem universal?

Perguntará, talvez, alguém: “Qual é o fim em razão do qual o universo se ordena?” A isto, responderemos: “Não sabemos, porque inescrutáveis são os supremos designios do Criador. Mas quem ousará afirmar que, ao criar o universo, o Criador não tinha os seus designios?”

Lembremo-nos de que, no Genesis (que é o primeiro livro do Pentateuco e a primeira parte da Biblia), Moisés, ao descrever a criação do mundo, revela que Deus, a medida que ia fazendo suas obras, verificava que elas eram boas: “E Deus disse: Exista luz. E a luz existiu. E Deus viu que a luz era boa” (. . .) “E ao elemento árido Deus chamou terra, e ao conjunto das águas chamou mares. E Deus viu que isto era bom. E disse: Produza a terra erva verde, e que dê semente, e árvores frutíferas, que dêem fruto segundo sua espécie, cuja semente esteja nelas mesmas para se reproduzirem sobre a terra. E assim se fez. E a terra produziu erva verde, e que dá semente segundo sua espécie, e árvores que dão fruto, e cada uma das quais tem semente segundo sua espécie. E viu Deus que isto era bom”. Ao fim de sua narração, Moisés declara: “E Deus viu todas as cousas que tinha feito, e eram muito boas”

Ora, uma coisa só é *boa* quando corresponde ao *fim* para que foi criada. É evidente, portanto, que Moisés quiz salientar que todas as obras da Criação foram feitas para fins estabelecidos pela intelligência divina.

Haverá, certamente, quem queira insistir nesta questão, lembrando que nem tudo é ordem no universo. Quan-

tas vêzes não deparamos com a desordem? Nós mesmos, nesta Dissertação, não mencionamos a desordem, quando nos referimos a tijolos, telhas e táboas, jogados ao léo? Aliás, não seria mais natural que a desordem precedesse a ordem, e a ordem fôsse algo que se acrescentasse à desordem? E se a ordem é algo que se acrescenta à desordem, não seria lícito pensar que a ordem poderia não existir em absoluto? Não seria lícito admitir a possibilidade de um universo em desordem completa ou parcial? E se admitirmos a desordem no universo, ou em certos setores do universo, não estaria rompida a unidade universal?

Quem não estiver acostumado com os mais altos problemas da filosofia, talvez não perceba, imediatamente, a necessidade de dar solução a estas questões. É certo, porém, que uma das questões mais sérias da metafísica é a de descobrir *como* a ciência humana é possível. Quê ciência poderá ser possível, se o universo fôr o caos, e se as mesmas causas não produzirem sempre os mesmos efeitos? A generalidade e a constância — e, portanto, a ordem — são condições da ciência.

Uma reflexão serena e sadia nos leva á conclusão de que o problema da ordem e da desordem no universo costuma ser mal colocado. Com sua formulação habitual, êste problema se transforma numa daquelas célebres questões, que mais se referem ao que *não é* do que ao que *é*. Certos filósofos, obcecados por cepticismo sem remédio, desprezam a simples realidade observável — a realidade dentro da qual nosso espírito pode mergulhar para melhor conhecê-la — e preferem repetir, incansavelmente, a pergunta irrespondível: “E se não fôsse assim?” Esta é uma atitude mórbida de verdadeiros masoquistas da inteligência, porque dá origem, sem qualquer proveito, a problemas, muitas vêzes considerados “grandes problemas” da filosofia, mas que só existem na imaginação dêsses pensadores, e que, por serem insolúveis, acarretam o que se tem chamado a “angústia metafísica” (veja-se Henri Bergson, “O pensamento e o movente”, II e III).

Tais problemas são construídos artificialmente, com ilusões do espírito, precisamente porque a realidade é considerada enganadora. Quando, porem, analisamos, de perto, os seus termos, as ilusões se patenteiam e somos levados a retificar seu enunciado. No momento em que isto se verifica, êsses problemas se resolvem por si mesmos e se desvanecem. São, pois, pseudo-problemas, forjados com pseudo-idéias. Mas, enquanto estas pseudo-idéias não forem desmascaradas e desacreditadas, constituem problemas que atormentam os pensadores, como fantasmas angustiantes. Foi Henri Bergson, em seus livros “A evolução criadora” e “O pensamento e o movente”, quem luminosamente demonstrou a falsidade dos têrmos com que tais problemas são construídos.

Diz o pensador francês que certos filósofos desfiguraram o autêntico problema da ordem universal, quando põem em dúvida a existência primordial da ordem. Perguntam êsses filósofos: Porque havemos de acreditar mais na primazia da ordem, do que na primazia da desordem? Porque não o caos em primeiro lugar, e depois a ordem? Não seria natural que a ordem se imponha e se acrescente à desordem, como a forma se impõe e se acrescenta à matéria? E se a desordem tem precedência, é a ordem que precisa ser explicada, porque foi ela que adveio. A desordem, realidade primária sempre existente, não necessitaria de explicação.

Nada é mais absurdo, declara Bergson, do que essa formulação do problema. Supor que a desordem precede logicamente ou cronologicamente à ordem, e que a ordem é algo que se acrescenta à “ausência de ordem”, é passar para as esferas da utopia e negar simplesmente a realidade das cousas.

Quando penso em “desordem”, que pensamento existirá em mim? Quando entro numa casa que um terremoto abalou, quando verifico que as paredes ruíram, que os móveis estão espatifados e que os objetos domésticos foram quebrados e espalhados em confusão por tôda parte, julgarei que a casa se acha em grande desordem. Mas, ao

fazer êste julgamento, que estarei realmente pensando? Estarei pensando, sem dúvida, que não me sinto bem naquele ambiente, porque as cousas não se acham nos lugares em que deveriam estar. Pensarei: não há ordem aqui. Porque pensarei assim? Porque aquela disposição das cousas não é a disposição que me convém. Mas se eu tiver espírito filosófico, lembrarei que tudo, dentro da casa em ruínas, pode ser explicado pelos factos que ali se deram. Causas certas produziram aquêles determinados efeitos. Tais causas puzeram cada cousa na posição em que a encontro. Cada cousa estará ocupando seu lugar próprio, em consonância com leis inelutáveis, que são relações necessárias, derivadas da natureza dos sêres. Tudo, portanto, estará realmente em ordem: existe uma ordem naquela casa. Como, porém, não é a ordem que eu desejaria encontrar ali; como não é a ordem que me interessa, nem a ordem que eu daria às cousas da casa, meu espírito, exprimindo descontentamento, desgosto, decepção, chama de desordem a ordem que ali existe.

Ilustrando sua demonstração com exemplos semelhantes ao que acaba de ser citado, Bergson explica que tudo quanto chamamos “desordem” é sempre ordem; mas é uma ordem que não desejamos, que não procuramos. A desordem tida como “ausência de ordem” é impossível, por ser intrinsecamente contraditória, como logo se verá. Ela há de ser, forçosamente, não a ausência, mas a presença de uma ordem, embora esta ordem não nos interesse.

De real, o que existe é a ordem. Nunca se viu a ausência da ordem, como nunca se viu o nada. Se, na disposição das cousas, não há uma vontade humana criando a ordem, é porque há determinismo físico (ou vontade divina); se não há determinismo físico, é porque há uma vontade humana. Mas, dentro da realidade, a ordem existe sempre: eis o facto.

Poderíamos dizer o mesmo da desordem? Sim, poderíamos, na condição de mudar-lhe o nome, porque a “desordem” nunca é desordem (nunca é ausência da ordem): ela é, sempre, a ordem que encontramos, no lugar da ordem

que queremos. A desordem, pois, não pertence à realidade. Não passa de uma pseudo-idéia, de uma ilusão.

O que a realidade nos ensina é que tudo quanto chamamos “desordem” compreende dois elementos, a saber: 1. fora de nós, *uma ordem* (criada pela vontade humana ou resultante do determinismo físico); 2. dentro de nós, *a representação ou idéia de uma ordem, diferente da primeira*, mas que é a que nos interessa. A “desordem”, portanto, é composta de duas ordens: uma, objetiva; outra, subjetiva. Eis porque a desordem não pode ser ausência de ordem. Não sendo ausência de ordem, é presença de ordem. Logo, a “desordem” é ordem. O que faz que, a essa ordem, chamemos de “desordem” é o desacôrdo entre a ordem existente na realidade e a nossa idéia de ordem.

Por outro lado, jamais daremos á ordem o nome de “desordem” quando a ordem real coincide com nossa idéia de ordem. Em cada um de nós, a realidade será tida como *ordenada* na exata medida em que ela satisfaz nosso pensamento. A ordem, pois, para cada um de nós, é um certo acôrdo entre o sujeito e o objeto. Neste sentido, ordem é o espírito se encontrando nas cousas.

Mas, neste sentido, as noções convencionais de ordem e desordem, auto-limitando-se, são exclusivamente práticas, a serviço da linguagem e da acção: são mais nomes do que idéias. Damos o nome de “ordem” à ordem que nos convém, e o nome de “desordem” à ordem que não nos convém. E’ assim que dizemos que uma biblioteca está em desordem, quando a ordem dos livros nas estantes não é a ordem que nos agrada ou que serve a nossos fins. É assim, também, que dizemos que tijolos, telhas e táboas, jogados ao léu, estão em desordem. A desordem seria, não a ausência da ordem, mas a ausência de uma *certa* ordem.

O nome “desordem”, cujo uso simplifica a linguagem, não tem, contudo, nenhum emprêgo na especulação filosófica, porque não significa nada de verdadeiro, não representa cousa alguma, *flatus vocis*. Na realidade, a ausência



de uma *certa* ordem não é desordem, mas é presença de *outra* ordem. Suprimir uma ordem é fazer surgir outra, como sucede quando a ordem ditada pela vontade é substituída pela ordem imposta pelo terremoto. Logo, a desordem não existe.

Creemos que nada mais é preciso dizer para deixar demonstrado que tudo é ordem no universo.

Inúmeras, evidentemente, são as ordens de que se compõe a ordem universal. Cada espécie e cada gênero de cousas está sujeito a sua respectiva ordem. Mas, sendo certo que, no cosmos, tudo se relaciona com tudo, como tivemos ocasião de mostrar no início desta Dissertação, pensamos que podemos concluir com a afirmação de que o universo é, realmente, *a diversidade das cousas e das ordens na unidade da ordem total*. Ou, em outras palavras: *o conjunto das cousas existentes, considerado como um todo ordenado e harmonioso*.

### 13. O princípio de finalidade ou causa final.

Ora, é dentro da ordem universal que tôdas as cousas, como dissemos na 12.<sup>a</sup> parte desta Dissertação, tendem para seus respectivos fins. A filosofia clássica exprime este facto no seguinte axioma: *Omne agens agit propter finem*, que significa: *todo agente age em razão de um fim*. Santo Thomaz dizia: “o agente não se move senão por intenção do fim” (S. Th., Ia-IIae, q.1, a.2).

O referido axioma, chamado *princípio de finalidade*, é evidente por si mesmo, para quem tenha a intuição metafísica do sêr. Negá-lo conduz ao absurdo: se o agente agisse sem fim determinado, o efeito de tal actividade seria uma cousa ou outra, indiferentemente, e tôda a sua acção dependeria do puro acaso.

O fim é o *por que* o efeito é produzido. Ele é, sim, o termo de chegada de todo movimento, mas é termo de chegada apenas na *ordem da execução* (*finis in executio-*

ne). Numa outra ordem, porém, na *ordem da intenção*, funciona como princípio propulsor, como causa de todo o movimento (*finis in intentione*). O movimento termina, sem dúvida, no fim. Neste sentido, o fim é o termo final do movimento. Mas o fim não é apenas termo final. É também princípio, é *causa*, porque a *intenção* de atingir um fim é o que faz as cousas se moverem.

Essa intenção pode pertencer ao próprio agente, como acontece com o homem, que conhece seus fins, e, voluntariamente, elege os meios para os atingir. E pode pertencer ao criador do agente, como acontece com a planta, que se inclina para o sol, e com a pedra que tende para o centro da Terra. Mas ela existe sempre, como pensamento anterior a qualquer movimento, sem o qual nenhuma ordem seria possível, de acôrdo com o que explicaremos na 18.<sup>a</sup> parte desta Dissertação.

Em qualquer hipótese, no mundo que conhecemos, os fins a alcançar determinam a organização das cousas e, portanto, a criação das ordens, sem as quais a consecução dêsses fins seria impossível.

Na produção de um efeito, a causa final move tôdas as outras causas. E êste é o motivo pelo qual ela é chamada a *causa das causas*, a *rainha das causas*.

O princípio de finalidade é rigorosamente universal e impera sôbre toda a Criação. Assim é que o homem tende para o que é indicado pela sua razão, como, por exemplo, para a verdade, para a virtude. E que os irracionais, embora destituídos de conhecimento intelectual, tendem para o que é visado por seus instintos, como, por exemplo, para a construção do ninho e da teia. E que os vegetais, embora destituídos de qualquer conhecimento, tendem para o que seus órgãos e funções foram criados, como, por exemplo, para a luz do sol, para a umidade, para o adubo. E que os corpos inorgânicos, embora destituídos de vida, tendem para os corpos pelos quais tenham afinidade, como, por exemplo, o hidrogênio que procura unir-se ao oxigênio.

#### 14. **Apetite e bondade dos sêres. A maldade.**

Não é possível conceber o sêr sem conceber, ao mesmo tempo, essa inclinação, essa tendência universal do sêr para seu fim. *Omnen forman sequitur inclinatio* (João de Santo Thomaz, *Curs. Phil.*, Vivès, t. III, pág. 523).

Quem diz *sêr* diz inclinação, tendência.

Tal inclinação ou tendência é o que se denomina, tradicionalmente, *apetite dos sêres*. *Appetitus*, palavra latina, significa procura.

O appetite pode ser *natural, sensível* ou *racional*.

O *apetite natural* é o determinado pela própria natureza dos sêres, ou seja, pela ordenação natural das cousas, segundo a qual cada uma tende para seu fim. É uma tendência consubstancial. Não procede de nenhum conhecimento. Manifesta, simplesmente, as propriedades intrinsecas das substâncias, e tanto existe na pedra, como na árvore, como no homem. É por appetite natural que o hidrogênio procura o oxigênio, que a planta “deseja” a chuva e a inteligência tende para a verdade. É, também, por appetite natural que o mármore “espera” e “aceita” a forma de estátua.

O *apetite sensível* é o determinado pelo conhecimento sensível. O conhecimento de um objeto pelos sentidos, causando prazer ou dor, pode determinar a inclinação do animal para êsse objeto ou para seu contrário. Êste appetite existe tanto nos irracionais, como no homem. É por appetite sensível que o animal procura o alimento.

Finalmente, o *apetite racional* é a vontade humana, que a razão deve iluminar. Aristóteles dizia que “a vontade é o appetite penetrado de inteligência ou a inteligência penetrada de appetite” E’ por appetite racional que o homem, por exemplo, quer se ilustrar.

Ora, tudo que tiver a aptidão de ser objeto ou fim de um appetite, em qualquer um dos reinos da natureza, recebe o qualificativo de *bom* e se chama *bem*.

*Bem* é aquilo para que uma cousa tende. Aristóteles o definia: *id quod omnia appetunt* (S. Th. I, 9. 5, a. 4, ad 1), aquilo que tôdas as cousas desejam. Bem é o sêr enquanto capaz de satisfazer um apetite ou aplacar um desejo. Um sêr é bom porque é apto a saciar um apetite. O que convém a um sêr é bom. A luz solar é bôa para a planta; o alimento é bom para o animal; o livro é bom para o homem.

É evidente que *bem* e *fim* (causa final) coincidem. Os fins para que tendem os sêres, são seus respectivos bens.

Estamos empregando, aqui, as palavras *bom* e *bem* em seu mais amplo sentido, sem nos restringir ao bem moral, que é outra cousa, como teremos oportunidade de verificar em nossa Dissertação sôbre o Mundo Ético.

Talvez tivesse sido melhor reservar a palavra *bem* para designar, especificamente, o sêr *valioso* para o homem. Bom seria tudo que fôsse objeto de apetite, em qualquer reino da Criação. Mas só seria *bem* o sêr a que o homem atribuisse *valor*, e que, por conseguinte, fôsse objeto de apetite humano. Uma velha tradição, entretanto, confere o nome de bem a tudo que é bom.

O sêr é bom de duas maneiras: é bom *para os outros* e é bom *para si*. É bom para os outros, enquanto apto a ser objeto do apetite dos outros. É bom para si, enquanto o sêr é sêr, ou seja, enquanto existente, pois o que o sêr “quer”, antes de mais nada, é ser êle próprio, é existir. Sua não existência é sua negação, é o nada, porque não há essência do que não possa existir. Todo sêr é algo fora do nada. Todo sêr é o que não era. Êle era potência; agora, é acto. Logo, o que êle é, é forçosamente um bem para êle próprio. *Omne ens bonum sibi, todo sêr é bom para si*.

Nada mais é preciso acrescentar para que se perceba que *todo ser é bom*. Todo ser é apetecível, de algum modo, dentro da ordem universal. Todo sêr convém a um ou outro sêr, e convém a si próprio. Tudo é bom, todos os sêres são bens, e todo bem é sêr. O bem e o sêr são co-extensivos e reciprocamente conversíveis.

Poder-se-ia perguntar aqui: se tudo é bom e bem, não existirá o *mal*, não existirá a *maldade*, dentro do universo?

Que é, em suma, o mal, a maldade?

Se meditarmos sobre esta questão, verificaremos que a maldade não pode ser algo que se acrescenta ao sêr. Não é, portanto, uma qualidade do sêr. Ela nada tem de positivo. É, antes, um não-ser. Mas um sêr mau não é o nada, porque o nada não pode ser bom nem mau: o nada é nada.

A maldade é falta, privação, deficiência. Ela é uma deficiência de bondade. Mas a simples ausência da bondade ainda não é a maldade. Maldade é, precisamente, a privação de um bem, sofrida por um ser *a que esse bem pertence: privativo boni debiti*. E' uma lesão na integridade de um sêr. E' a ausência de um bem, que deveria existir num sêr e que não existe. A cegueira, por exemplo, é um mal, mas é um mal somente nos sêres aos quais a visão pertence: é um mal no homem, no cão, na ave, mas não é um mal na pedra, porque a visão não é da pedra.

A maldade é, pois, um defeito no ser. Em si, ela não é um sêr; em si, não existe. Ela só existe num sêr real. Podemos dizer, sem heresia, que uma coisa má é uma coisa boa. Porquê? Porque todo ser é bom. Mas uma coisa má é uma coisa boa, desfalcada de uma parte de sua bondade (desfalcada no seu sêr).

Leibnitz achava que o homem sofria de um mal metafísico: o mal de não ser Deus. Como é grande, nessa asserção, o equívoco do filósofo! Não ser Deus não é mal nenhum para o homem, porque não é do homem ser Deus.

## 15. O movimento.

Potência. Acto. Perfeição.

Quem diz inclinação, tendência, apetite, diz *mudança, movimento*.

Por fôrça de sua bondade e de seu apetite, os sêres se põem em movimento, para alcançar os bens que os atraem. Em consequência, todo sêr é *móvel* e *mutável*. Se quizermos usar uma expressiva palavra bergsoniana, diremos que todo ser é *um movente* (“ens mobile”).

Mas que é o movimento?

Ao estudár o movimento, verificamos, antes de tudo, que o movimento é sempre movimento *de um sêr*. Não se compreende um movimento sem um sêr que se movimenta. Logo, o *sêr precede o movimento*.

Sustentar o contrário, isto é, sustentar que o movimento precede o sêr, é sustentar que aquilo que se movimenta não é, ou seja, que o que é não é. Ora, isto constitui negação do princípio de identidade, e é um absurdo. Em consequência, o que devemos afirmar, de acôrdo com a evidência, é que o sêr suporta o movimento. Todo movimento, em verdade, implica a permanência de um sujeito que, antes de movimentar-se, já estava aqui e era isto ou aquilo. Não há movimento sem sujeito que seja movido.

Havendo movimento, um sujeito ou muda de lugar ou se transforma. Os movimentos ou são de transporte ou de transformação.

Quando um sêr passa de um local para outro, o movimento que o transporta, não o modifica no que êle é em si próprio. Não o transforma. Tal movimento *exterior* se denomina *movimento local*.

Quando um sêr é modificado no que êle é em si próprio, tornando-se diferente do que era (tornando-se outro, mas não um outro), o movimento, que o transforma, verifica-se no *interior*, e se chama *movimento qualitativo*, se a mudança é de qualidade, e *movimento quantitativo*, se a mudança é de quantidade.

O movimento qualitativo é, pròpriamente, alteração. O movimento quantitativo é augmentação ou crescimento, diminuição ou decrescimento.

A alteração, movimento qualitativo, é alteração *accidental* quando não implica transformação da substância do

sêr que se movimentam. E' o que succede, por exemplo, quando a água passa da forma líquida para a forma gazosa, ou quando Pedro vê, pensa, estuda, sofre. O movimento de ver altera algo em Pedro, porque Pedro, em virtude dêsse movimento, passa do estado de quem não via um objeto para o estado de quem o vê. Mas êsse movimento é acidental, porque a substância de Pedro não é afetada por êle.

A alteração é *substancial* quando uma substância se transforma em outra especificamente diferente. É o que succede quando o cloro e o sódio se transformam em sal, e quando os alimentos ingeridos se transformam em carne e sangue.

Que tôdas as cousas se movimentam, animadas de movimentos que as transportam e as transformam; que o movimento é o que há de mais universal e de mais manifesto no mundo dos corpos, eis uma realidade que salta aos olhos, um facto de experiência comum. Mas árduas dificuldades começam a surgir no instante em que quizermos explicar, cientificamente, *como* pode o movimento verificar-se.

Sabemos que há movimento quando andamos, quando conversamos, quando escrevemos. Sabemos que há movimento num vôo de pássaro, na passagem de uma nuvem, na queda de um corpo. Sabemos que há movimento numa reação química, no crescimento de um vegetal, na circulação do sangue. Entretanto, êsse fenómeno do movimento, que tão bem conhecemos pela experiência, não se deixa apreender fâcilmente pela intelligência.

Como, a que título, pode um sêr transportar-se ou transformar-se? Será, acaso, em virtude *do que êle é?* Não, evidentemente, porque um sêr, que é isto ou aquilo, é o que é, e já é tudo que é. No que êle é, pois, não está nenhuma razão para que êle venha a ser: êle já é. Uma estátua já feita não é uma estátua a ser feita, diz Aristóteles.

Será, então, em virtude *do que êle não é?* Também não, evidentemente, porque “não ser isto ou aquilo” é uma

pura negação, e uma pura negação é igual a nada. Ora, do nada, nada se faz. Um bloco de mármore não é uma estátua; esta negação ou privação da forma de estátua não poderá fazer uma estátua do bloco de mármore. Em metafísica, diríamos: o que não é sêr é nada, e o nada, evidentemente, não é razão de cousa nenhuma; é simplesmente nada.

Concluimos que o movimento do sêr não tem sua explicação *no que êle é*, nem *no que êle não é*.

Não se pense que a explicação adequada do movimento esteja em sua causa eficiente. Não se pense, pòr exemplo, que a passagem do ferro frio para o ferro quente esteja adequadamente explicada pelo fogo que o aqueceu, ou que a deslocação de uma bola tenha sua razão apropriada no choque que outra bola lhe deu.

O fogo e o choque são causas eficientes das mudanças verificadas, mas não explicam as mudanças consideradas em si mesmas, isto é, não explicam *porque* o fogo, que não é do ferro, produz o aquecimento do ferro, e *porque* o choque, que provém de fora da bola, produz o seu deslocamento.

Uma inveterada verificação experimental nos leva a explicar todos os efeitos por suas respectivas causas. Mas essa é uma solução simplista para o problema do movimento. Por experiência inveterada, sabemos, por exemplo, *que* o choque é a causa do movimento de um corpo, mas tal experiência não nos revela *em que* êsse choque pode produzir o referido movimento. Que tem o choque com o movimento? No fato de uma bola chocar-se com outra, onde está, *a priori* (desprezada a verificação experimental), a exigência puramente inteligível do movimento da segunda bola? A experiência demonstra que o fogo é causa do aquecimento do ferro. Mas que tem o fogo para que seja causa dêsse aquecimento? O fogo é quente; o ferro, que não é o fogo, é frio. Como é que o quente do fogo elimina o frio do ferro, que passa a ser ferro quente? Como *compreender* — não apenas verificar — como uma causa é causa?



Quando se quizer responder cientificamente a essas perguntas, não se invoquem imagens tiradas da experiência. Tais imagens mantêm o espírito no campo do puro empirismo, e sòmente podem dar, às soluções apresentadas, a ilusão de uma falsa clareza.

Nenhuma explicação do movimento pode ser satisfatória se não se fundar no próprio conceito do sêr. Já demonstramos que não há movimento sem sujeito que se movimente; não há movimento sem sêr que o suporte. O movimento é *do sêr*. Logo, só pode ser explicado *pelo sêr*. As palavras *sêr* e *movente* são sinônimas. Jamais sabermos, portanto, o que é o movimento se formos buscar fora do movente, fora do sêr, a razão do movimento.

Ora, como sabemos, o movente só se move para atingir um fim. Não nos esqueçamos de que *omne agens agit propter finem*. Sustentar o contrário do que se afirma nesse axioma seria cair no absurdo. Se os moventes se movessem sem fim determinado, os movimentos dependeriam, como já mostramos, do puro acaso. Mas, se assim fôsse, não haveria ordem alguma no universo. O próprio universo (a unidade na diversidade) seria impossível. Negar o princípio de finalidade é negar o cosmos, o mundo.

O fim do movimento é o bem que o sêr procura. Que é que move o sêr para seus bens? Já o sabemos: é o apetite do sêr.

Eis aí a fonte do movimento. Em verdade, na raiz de todo movimento, está o apetite, a inclinação, a tendência do próprio movente. E' para "saciar" seu apetite que o sêr se movimenta. *Omne esse sequitur appetitus*, todo sêr segue seu apetite.

A consecução dos fins ou bens para que os sêres tendem é, precisamente, o efeito de que os sêres são causa. O hidrogênio, por exemplo, tende para o oxigênio e procura unir-se a êle. Uma vez conseguida essa união, produz-se a água, que é o efeito do hidrogênio e do oxigênio com seus respectivos apetites ou tendências. O sêr é causa por fôrça de suas tendências. O efeito é, sempre, a satis-

fação de um apetite. A relação entre causa e efeito é a relação entre apetite e sua respectiva satisfação.

Este é o motivo pelo qual os efeitos não são quaisquer. Um efeito é sempre a satisfação de um determinado apetite. E o apetite é determinado pela natureza do sêr (da causa), em que o apetite se manifesta. Os apetites são expressões da natureza do sêr.

Num sentido amplo, podemos dizer que os apetites são as aptidões, as capacidades de uma natureza, sejam elas ativas ou passivas. Nesta lata acepção, é apetite tanto o apetite ativo dos olhos pela visão, da asa pelo vôo, da planta pela chuva, do animal pelo alimento, do homem pelo livro, como o apetite passivo do mármore pela forma da estátua.

Pois bem. O apetite, considerado não como propriedade do sêr já feito, mas como tendência para um sêr futuro e possível, é também sêr. Não é um sêr *feito*, pois o apetite ainda não é o *efeito*. Mas, também, não é o nada. É, isto sim, uma tendência, uma aptidão para ser. É um poder. E' um sêr que ainda não *é*, mas que *poderá ser*. Não é um sêr *perfeito* (empregando-se esta palavra no sentido que ela tem como participio passado do verbo *perfar*, isto é, no seu sentido etimológico: *perfectum*= concluído, completo), mas é um poder de perfazimento. É um sêr *a perfazer*, um sêr à espera da determinação de que é suscetível, à espera de sua forma. E' um sêr que se chama *potência*.

O apetite considerado como propriedade de um sêr é *potência dêsse sêr*. Mas considerado em relação ao efeito, que sua satisfação produziria, é um sêr *em potência*: é o efeito que ainda não *é*, mas que *pode ser*. Assim, o poder da semente de se fazer árvore é *potência da semente*. Mas êsse mesmo poder considerado como árvore (que ainda não é, mas pode ser), é a *árvore em potência*.

A *potência* é a chave do mistério que envolve o movimento. Entre o sêr que *é* — o sêr que está aqui e é isto — e o sêr que *êle vai ser* — o sêr que estará ali e será aquilo — há o *poder ser* ou *potência*. E o *sêr* que vai ser

sai, não de um sêr que já é, nem do nada, mas do poder ser, da potência, que existe num sêr que já é.

Aristóteles ensina que o sujeito, suscetível de determinação e com o qual a estátua é feita, é, na madeira, uma certa aptidão real de receber a forma da estátua, aptidão esta que existe na madeira, mas que não existe no ar nem na água (impossível fazer uma estátua com o ar ou com a água), e que se chama potência real de ser estátua ou estátua em potência. Uma cousa sai, não de um sêr em acto (um sêr já feito), mas de um sêr em potência. E quando o que estava em potência passa ao estado de feito (passa a acto), permanece ainda, sob a cousa feita (sob o acto), uma potência real, pois a madeira, que é estátua feita (estátua em acto), pode perder sua forma de estátua e receber outra forma (*Física*, I, c.5; cfr. Jolivet, *Tratado de Filosofia*, III, n.º 191).

Bem se compreende, agora, a afirmativa de que não se encontra na causa eficiente, a explicação adequada do movimento. Sem a potência, a causa eficiente é inoperante. O fôgo aquece o ferro e é a causa eficiente dêsse calor. Mas o ferro só se aquece *porque* êle tem a *possibilidade*, o *poder* de se aquecer. E' da natureza do ferro, de sua inclinação natural, receber o calor. Mas há materiais que o fogo não é capaz de aquecer. A causa eficiente (o fogo) continua a mesma, e, entretanto, o material não se aquece. Porque? Porque o material é refratário ao calor, isto é, no material não existe a capacidade de receber o calor do fogo. Um corpo frio só se aquece si fôr um corpo quente em potência. O ferro quente está em potência no ferro frio.

O sêr em potência não é, certamente, uma realidade absoluta. Dêle não se pode fazer nem sequer uma imagem. Não se pense que êle seja algum sêr incerto e vago, algum esbôço ou germe da cousa. O sêr em potência é absolutamente nada em acto, absolutamente nada de feito, nada se fazendo. Não tem nenhuma realidade *em si*. *A sua realidade lhe advém, exclusivamente, de sua relação com o sêr que êle será*, sêr êste que constituirá uma realidade abso-

luta. O sêr em potência é uma realidade, porque êle é o próprio sêr que será, enquanto ainda não é. O sêr em potência e o sêr feito — o sêr em acto, saído do sêr em potência — constituem dois tempos da mesma realidade, isto é, não são duas cousas de espécies diferentes. Mas o sêr em potência só é realidade enquanto potência de se tornar sêr em acto. Daí o axioma: *Potentia dicitur ad actum*, a potência se define em razão do acto.

Esta realidade relativa do sêr em potência não deve levar ninguém a pensar que êle seja uma ficção do espírito. Quem negaria a realidade dos poderes do sêr? Em virtude de suas próprias naturezas, a bola tem um real poder de se locomover; o ferro, um real poder de se aquecer; a semente, um real poder de ser árvore; a criança, um real poder de ser homem; a inteligência, um real poder de julgar. É evidente, pois, que êsses poderes existem. Se existem, podem ser considerados não apenas como propriedades do sêr, mas como sêres. Ora, como sêres, são sêres em potência. Logo, os sêres em potência, longe de serem meras ficções do espírito, prendem-se à própria natureza das cousas. Se não se prendessem à própria natureza das cousas, os poderes de uma cousa seriam cousas quaisquer em potência. Mas isto não é assim. O ferro é, em potência, estátua, mesa, cama; mas não é, de forma alguma, homem, peixe, flor.

Tôdas essas considerações nos levam á grande divisão dos sêres. Dividem-se os sêres em: 1. sêres que não são sêres no sentido pleno da palavra, mas que também não são nada; são alguma cousa: são *poder ser*; 2. sêres que são sêres no sentido pleno da palavra. Os primeiros são, precisamente, os *sêres em potência*; os segundos, os *seres em acto*.

Tratamos, em primeiro lugar, dos sêres em potência, porque é na potência que encontramos solução para o problema do movimento. Vamos agora tratar dos sêres em acto, que, em verdade, são os primaciais, uma vez que, sem êles, nenhum sêr existe. A semente é um sêr em acto; nela,

está a árvore em potência; mas a árvore não existiria em potência, nem passaria a existir em acto, si a semente não estivesse em acto. *A passagem da potência ao acto requer um sêr em acto*, como veremos adiante.

A palavra *acto* é a tradução de duas palavras gregas, criadas por Aristoteles (*Metaphysica*, IX, c.3, 1047a, 32). A primeira significa *acção*, *operação*, *acto de agir ou fazer*. A segunda designa o sêr, mas o sêr feito, perfeito, isto é, concluído na sua ordem, na sua categoria; designa, em suma, o sêr que se opõe ao sêr em potência. No seu primeiro sentido, a palavra *acto* significa *acto-acção*; no segundo, *acto-sêr*.

Em linguagem corrente e vulgar, a palavra *acto* é geralmente usada para designar uma *acção*, isto é, o *acto-acção*. Quando dizemos, por exemplo, “o *acto* de uma pessoa”, estamos nos referindo, é claro, a alguma *acção* praticada por essa pessoa. Em filosofia, porém, a mesma palavra é empregada, em regra, com o outro sentido, isto é, com o sentido de *acto-sêr*. E o motivo dêsse emprêgo é o seguinte.

O *acto-acção* não pode existir sem o *acto-sêr*. *Acção* é movimento, e o movimento, como sabemos, supõe um sêr que se movimenta. Já demonstramos que o sêr precede o movimento. Um sêr pode estar em *acto* (estar concluído) sem estar agindo. Mas um sêr que está agindo, está forçosamente em *acto*. Logo, o *acto-sêr* tem precedência sobre o *acto-acção*. O *acto-sêr*, o sêr em *acto* é *acto-primeiro*, e o *acto-acção* é *acto-segundo*. Por êste motivo, na *Metafísica*, *acto* designa, antes de tudo, o sêr, o *acto-sêr*, o sêr em *acto*, e só secundariamente designa a *acção*.

*Acto* ou *sêr em acto* é o sêr com uma determinante, forma que faz dêle isto ou aquilo. No bloco de pedra, estão sêres inúmeros em potência. Quando a pedra recebe a forma de Apolo, surge a estátua de Apolo em *acto*.

Sêr em *acto* é, pois, um sêr que não é mais um poder ser, uma simples potência, mas sim o sêr acabado e completo; é o sêr que se perfêz, o sêr perfeito (*perfectum* = concluído, completo). E’ o sêr que encontrou sua perfeição, não a perfeição absoluta, que é outra cousa, mas a

*sua* perfeição, que é o estado de concluído, dentro da ordem ou categoria a que o sêr pertence.

Uma semente, na ordem das sementes, é um sêr concluído, está perfeito. Não é, certamente, um sêr perfeito na ordem das árvores ou em qualquer outra ordem, mas sòmente na sua própria ordem, dentro de sua própria categoria de sêres. A semente, *como semente*, perfêz-se, encontrou sua perfeição. Não é, pois, um poder de ser semente; não é um poder ser, uma potência. E' um sêr feito, um sêr perfeito, um sêr em acto.

Poderá alguém objectar que não é possível qualificar de perfeita tôda e qualquer semente, só pelo facto de ser semente. A semente improdutiva ou defeituosa poderá, acaso, ser tida como concluída e perfeita? Esta objecção, porém, não colhe.

A semente, *enquanto semente*, é sempre perfeita na ordem das sementes. Se a semente é improdutiva, não é semente, porque a semente, por sua própria essência e definição, foi feita para germinar. É qualquer outra coisa, coisa esta que é perfeita, por sua vez, na sua ordem ou categoria. Se a semente é produtiva, mas defeituosa, é porque ela esta feita assim, é o que é, nem mais nem menos. Está, pois, concluída. Ora, o que está concluído é perfeito, por definição. Logo, a semente defeituosa é perfeita. É um sêr em acto.

Poderíamos argumentar com o próprio homem. Todo homem pode ser santo, mas bem poucos o são. Entretanto, *cada homem*, seja êle devasso ou santo, é homem concluído (animal racional) e, em consequência, perfeito. E' um sêr em acto.

A bola que rolou e que, afinal, se immobilizou neste ponto do chão, concluiu seu movimento. Sua localização neste ponto é, pois, perfeita. A bola está em acto neste ponto.

Concluimos que dizer *acto* é dizer *perfeição*. O sêr em acto é o sêr perfeito, porque é o sêr que se perfêz.

Mas, no sêr, o acto mistura-se com a potência, porque o sêr não é apenas o que é, mas também o conjunto de

suas aptidões ou poderes. Todo sêr em acto é suscetível de mudança, tendo a aptidão ou poder de se tornar outro, ou seja, de se tornar diferente do que é. No sêr em acto, o acto entra em composição real com a potência.

Embora nenhum sêr possa estar, ao mesmo tempo, em potência e em acto (ser mera capacidade e ser o que é), todo sêr em acto pode ser considerado, ao mesmo tempo, como acto (como o que êle é) e como potência (como sujeito realmente capaz de transformação e mudança).

A semente, como semente, é um sêr perfeito, um sêr em acto. Mas dentro da própria semente, fazendo parte essencial de sua natureza, há o poder de ser árvore. Esse poder é árvore, mas não árvore perfeita, e sim árvore em potência. E' árvore, mas árvore imperfeita, isto é, sêr a que falta perfazimento e perfeição.

O homem, como homem, é um sêr em acto. Mas o santo é potência dentro de cada homem, potência que, ás vêzes, se faz acto, como em São Francisco de Assis, mas que, em regra, permanece oculta e talvez desapercibida, como ser imperfeitíssimo, isto é, como sêr a que falta perfazimento e perfeição.

*Como acto, o sêr é princípio de perfeição.*

*Como potência, o sêr em acto é princípio de imperfeição.*

Êstes dois princípios — acto e potência, perfeição e imperfeição — são co-princípios do sêr em acto. Mas, note-se bem, não são causas eficientes do sêr; não são, do sêr, princípios extrínsecos de espécie alguma. São, isto sim, princípios que, pela sua união, compõem o que o sêr é. São princípios intrínsecos do sêr.

Eis porque Santo Thomaz ensinava: “Cada cousa é perfeita na medida em que está em acto, imperfeita na medida em que está em potência” (*Contra os Gentios*, I, c.28). Cada cousa, portanto, é, ao mesmo tempo, perfeita e imperfeita: perfeita enquanto acto, imperfeita enquanto potência.

Uma só exceção existe ao que se vem expondo sôbre a composição do acto com a potência, da perfeição com a

imperfeição. Há um sêr que é sem mistura, um sêr que é Acto puro, sem limitação alguma. Esse sêr é Deus, em que nenhuma imperfeição existe.

É claro que não estamos sustentando que o imperfeito seja o perfeito. O que queremos dizer é que, num sêr perfeito (em acto), existem sêres imperfeitos (potências). Deixemos bem frizado que o sêr imperfeito não pode ser perfeito: o sêr que está em potência não pode estar em acto. E o sêr perfeito é o que venceu sua imperfeição anterior: o sêr que está em acto não pode mais estar em potência.

O sêr passa de potência a acto, do imperfeito para o perfeito. A potência, existente num sêr em acto, torna-se acto. Com esta passagem da potência ao acto, o sêr se perfaz. Consequentemente, o *acto é a perfeição da potência*.

Acrescentemos que, uma vez alcançada sua perfeição, o novo sêr actualizado já traz em si as potências de outros actos. Todo sêr em potência aguarda, no seio de um sêr em acto, a hora de perfazer-se.

Pois bem. *A passagem da potência ao acto é o que constitui o movimento*. O movimento não é a potência e, também, não é o acto. É, sim, a passagem, exclusivamente a passagem, da potência ao acto.

Na bola, que está aqui, existe a potência de estar ali em acto. Para que essa potência se faça acto, é preciso que a bola passe, efetivamente, daqui para ali. Tal passagem é o movimento da bola. Este é um exemplo do chamado *movimento local*.

No hidrogênio, existe a potência de ser água em acto. Para que essa potência se faça acto, é preciso que o hidrogênio entre em reacção com o oxigênio e se transforme em água. Tal transformação ou passagem é o movimento do hidrogênio. Este é um exemplo do chamado *movimento qualitativo substancial*.

Notemos que *a passagem da potência ao acto requer um ser em acto*. Isto significa que um sêr só pode movimentar-se pela acção de um sêr em acto. Não se compreende, em verdade, como poderia um sêr que está em potência



— e a que falta tudo, portanto, para ser alguma coisa — dar-se a si próprio alguma coisa que não possui. Como pode um sêr em potência conferir-se uma forma ou determinação, que não é sua (a potência é o sêr sem forma, sem determinação), e atribuir-se uma perfeição, que não lhe pertence? A actualização da potência não se fará, jamais, por fôrça da própria potência. Ela requer um sêr, que já esteja em acto, do qual a potência receba o que lhe falta para ser acto. Êsse sêr é a causa eficiente do movimento. “O sêr em potência só se torna sêr em acto por virtude de um sêr em acto”, diz Aristoteles (*Metafisica*, IX, 1049 b-1050 a,3). Eis porque a bola só se movimenta após receber o movimento de uma bola que já esteja em movimento.

Dai, o célebre axioma aristotélico: *O que se move ê movido por outro; omne quod movetur ab alio movetur.*

Poderia alguém objectar, contra êsse axioma, que o corpo vivo se move a si próprio. De facto, define-se o corpo vivo, precisamente, pela espontaneidade de seus movimentos. A verdade, porém, é que esta definição não constitui desmentido ao referido axioma.

Na vida vegetativa, como, por exemplo, na germinação das plantas, na circulação da seiva e do sangue, na nutrição, o que se verifica é que uma parte ou um órgão de um corpo é movido sempre por outra parte ou outro órgão dêsse corpo, de maneira que a mesma parte ou o mesmo órgão nunca é motor de seu próprio movimento. E verifica-se, também, que tôda a vida vegetativa, em tôda a complexidade de seus movimentos, depende sempre de estimulações externas, sendo condicionada por um imenso conjunto de causas cósmicas, como as energias solares, a natureza da terra e da água, a composição da atmosfera. Sem tais estimulações e causas, de ordem externa, os movimentos da vida vegetativa não se dariam.

Mas nas próprias vidas da sensibilidade e da intelligência, onde a espontaneidade é máxima, os movimentos só se verificam em virtude de causas distintas do sêr que se move. Ê o que se comprova pela análise do movimento livre.

Um movimento livre é uma acção determinada pela vontade. Ora, a manifestação da vontade depende de um julgamento, porque, como é óbvio, a vontade só há de querer o que foi julgado bom. Mas julgar é função da inteligência. Logo, a vontade é movida pela inteligência. Mas a inteligência só pode julgar o que conhece. Ora, o conhecimento intelectual depende do conhecimento sensível, como demonstramos na Primeira Dissertação. O conhecimento sensível é obtido por meio dos órgãos sensorios. Mas estes órgãos só exercem suas funções quando impressionados por algum objeto do mundo externo. É este objeto do mundo externo, actuando como estímulo, o que põe diretamente em funcionamento os órgãos sensorios, e indiretamente a inteligência e a vontade. É êle, pois, que determina a execução do acto voluntário ou livre. Confirma-se, desta maneira, a asserção de que o mais espontâneo dos movimentos só se verifica em virtude de uma causa distinta do sêr que se move.

Quando dizemos que o corpo vivo se move a si próprio, queremos significar, apenas, que o movimento não lhe é comunicado *mecanicamente*, como succede com o movimento de que se acha possuída uma flecha lançada no espaço, ou com a rotação de um eixo ligado a um dínamo. No corpo vivo, o movimento é desencadeado em virtude de fatores externos, mas não lhe é comunicado *mecanicamente* por tais fatores, uma vez que depende, também, de maneira essencial, de um princípio inerente ao próprio corpo, imanente nele, mas indefinível e inefável, que é o mistério do sópro vital, e que se convencionou chamar *alma*.

O corpo que se move, seja vivo ou não vivo, passa da potência ao acto. Em consequência, todo movimento é o perfazimento do sêr que se movimenta. Pelo movimento, o sêr em potência se torna sêr em acto, se perfaz: de imperfeito passa a perfeito. Podemos dizer, portanto, que todo o movimento tende, necessariamente, para a perfeição — para a perfeição dentro da ordem ou categoria a que pertence o sêr em movimento. O ferro, uma vez quente, é

um ferro quente perfeito, relativamente ao ferro quente em potência, existente no ferro frio.

Como tôdas as cousas do mundo se acham em contínuo movimento, tôdas as cousas tendem para a sua perfeição. Isto significa: tôdas as cousas tendem para seus fins, como o arbusto tende a ser árvore e produzir frutos, a criança a ser homem e ser livre, a intenção a ser obra, a inspiração a ser poesia. Cada coisa aspira ao domínio das formas que a definem.

Se quizermos exprimir, num verbo, a lei do mundo, diremos: *perfazer-se*.

#### 16. Todo sêr age segundo o que êle é.

Mas a perfeição de um determinado sêr não é a perfeição de qualquer sêr. Já demonstramos (n.º 15) que as potências se prendem á própria natureza das coisas, e que o ferro, em potência, é estátua, mesa ou cama, mas não é, de forma alguma, homem, peixe ou flor. A árvore é a perfeição de uma potência da semente, e o homem é a perfeição de uma potência da criança. Mas a árvore não é a perfeição da criança, nem o homem é a perfeição da semente vegetal. A perfeição de cada coisa não é qualquer perfeição. Repetimos: perfeição é o caráter do sêr concluído, do sêr que atingiu seu fim, *dentro da ordem ou categoria a que êsse mesmo sêr pertence*.

Os fins de um sêr são definidos pela sua própria natureza. Em consequência, definidas também por sua própria natureza, são as maneiras de agir para atingir êsses fins. De facto, todo sêr age e se movimenta de acôrdo com sua natureza. *Omne esse sequitur appetitus*.

O homem é levado, por exemplo, a julgar por fôrça de sua natureza de sêr racional. O peixe é levado a nadar por fôrça de sua natureza de sêr aquático. O hidrogênio e o oxigênio são levados a se combinarem, produzindo água, por fôrça de suas respectivas naturezas de hidrogênio e oxigênio.

E' evidente, portanto, que *todo sêr age segundo o que êle é.*

Se quizermos exprimir êste facto num axioma clássico, diremos que *a operação segue o sêr, operatio sequitur esse.* Ou diremos: *a potência se ordena pelo acto, potentia dicitur ad actum.*

### 17. O mundo da natureza e o mundo ético.

Todo sêr age segundo o que êle é: eis a importantíssima conclusão a que chegamos. Sem perdê-la de vista, lembremo-nos de que alguns sêres são racionais e oũtros são destituídos de razão. Dêste facto, inferimos que todos os sêres não podem agir da mesma maneira.

À razão compete, como veremos em nossa Dissertação sôbre o Mundo Ético, relacionar meios a fins. Por tal motivo, os agentes de *natureza racional* não sòmente *conhecem* os fins de sua actividade, mas, ainda, *escolhem* os meios próprios para assegurar a consecução dêsses fins. E' o que acontece, por exemplo, com o carpinteiro que escolhe a sua ferramenta, em função da obra a executar.

Os sêres destituídos de razão não estão aparelhados para efetuar a escolha dos meios conducentes a seus fins. Por tal motivo, os agentes de *natureza não racional* (animais e sêres não vivos), não sòmente tendem para fins que *desconhecem* e que são fixados pela ordenação inscrita em suas naturezas, mas ainda só empregam os *meios predefinidos* por essa mesma ordenação. Todos os agentes não racionais, vivos e não vivos, acham-se, em verdade, integralmente sujeitos a suas respectivas ordenações naturais. Os animais a elas se sujeitam *passivamente*, como a aranha ao construir sua teia, levada por seu instinto; os sêres não vivos a elas se sujeitam *mecânicamente*, como o astro que percorre sua rota, sem havê-la traçado.

Ora, a disposição de meios para a consecução de um fim chama-se *ordem*, como dissemos na segunda parte desta Dissertação.

É claro, portanto, que existem duas espécies de ordens: a ordem criada pela natureza e a ordem criada pela razão.

A realidade com que acabamos de deparar é a de que duas ordens diferentes — embora intimamente relacionadas, como logo verificaremos — compõem a ordem universal. E essa realidade significa que o próprio universo, também, *como que* se biparte em dois mundos, pois cada ordem, evidentemente, há de vigorar em seu campo.

Duas ordens, dois mundos: o mundo da ordem inelutável, ou seja, o mundo da natureza, e o mundo da ordem voluntária, ou seja, o mundo ordenado pela razão humana.

De que se compõe o mundo da natureza? Compõe-se de tudo que não depende da razão humana. Compõe-se do que não foi produzido ou formado por vontade do homem. O mundo da natureza é, portanto, o mundo de tôdas as substâncias, corpóreas e incorpóreas; de todos os corpos, animados e inanimados. É o mundo da matéria e do espírito, do corpo e da alma. É o mundo dos movimentos na matéria bruta e dos movimentos no reino dos vegetais. É o mundo dos conhecimentos sensíveis e da vida afetiva, das sensações e dos sentimentos, dos instintos e das inclinações. É até mesmo o mundo da inteligência e da vontade, consideradas simplesmente como dados da natureza.

O mundo da natureza é o mundo que existiria ainda mesmo que o homem não existisse. Existindo o homem, como partícula da Criação, também êle pertence ao mesmo mundo.

Poder-se-ia perguntar aqui: se o mundo da natureza é tudo isso, que resta para constituir o outro mundo? À primeira vista, pode parecer que nada mais resta. Mas não nos precipitemos. Esta matéria exige reflexão serena e clareza de pensamento.

Observemos, desde logo, que a ordem concebida pelo homem só pode impor-se ao que fôr suscetível de ser *for-*

*mado* ou *produzido* pelo homem. O homem não cria a pedra. A forma ou essência, em virtude da qual uma substância é pedra, não pode ser dada, a essa substância, pelo homem. Mas o homem “cria” ou forma o monumento dedicado à Vitória de Samotrácia. Na constituição da pedra, não existe nenhuma ordem humana, e sim a ordem da natureza. Mas, na forma da Vitória de Samotrácia, dada à pedra, o que existe não é a ordem da natureza, e sim a ordem humana.

Ora, entre as cousas que o homem poderá formar, a que êle forma *precipualemente* é, sem dúvida, seu próprio comportamento. Se cousas existem formadas pelo homem — como o monumento à Vitória de Samotrácia — é porque seus actos são dirigidos por êle.

Em verdade, os actos humanos dependem, fundamentalmente, de juízos da intelligência e de decretos da vontade. Sendo autêntica manifestação de liberdade, a direcção de tais actos não pertence ao mundo da natureza, que é o mundo do inelutável. Pertence ao outro mundo, ou seja, ao mundo comandado pela razão.

Êste outro mundo se chama *mundo ético*, porque êste é o mundo do comportamento humano, e porque o adjetivo “ético” provém da palavra grega “êthê”, que significa, precisamente, *comportamento*.

De que se compõe o mundo ético? Compõe-se do que depende da razão humana. Compõe-se do que foi produzido ou formado por vontade do homem. Compõe-se, antes de tudo, de actos de adesão do espírito a certos bens, actos êstes pelos quais o homem organiza ordens ideais de acção, táboas de bens, programas para a orientação de sua existência quotidiana e de sua vida em geral. Compõe-se, também, da própria actividade humana, desenvolvida em razão dessas ordens ideais. E compõe-se, finalmente, das obras produzidas pelo homem, obras estas que jamais serão criações, porque o homem não tem o poder de criar, poder que só a Deus pertence, e que consiste na faculdade de tirar alguma cousa do nada; mas que são formas que o homem acrescenta às formas da natureza, como a forma

de Moisés, que Miguel Ângelo esculpiu na pedra, ou como a forma de um utensilio doméstico, que o artesão imprimiu ao ferro, ou como a forma do tecido, que o tecelão deu ao fio de seda.

Em nossa Terceira Dissertação, explicaremos a formação dêsse mundo. Na mesma oportunidade, mostraremos como a êle se aplica, apropriadamente, a denominação de *mundo da cultura*. Por ora, o que não podemos deixar de referir, antecipando o que iremos demonstrar na próxima Dissertação, é a estreita conexão existente entre o mundo ético e o mundo da natureza.

São dois mundos diferentes, sem dúvida, êsses mundos que estamos descrevendo. Mas não se pense que sejam dois sistemas extremados, dois conjuntos estanques, que laço algum une e comunica. A verdade é muito outra. A verdade é que o mundo ético implica o mundo da natureza, que é sua condição imprescindível e sem o qual não existiria.

Não há, como se sabe, um movimento livre que não seja consequência de um conhecimento. Não há um conhecimento que não seja conhecimento de um objeto. E não há um objeto de conhecimento que não tenha ao menos as suas raízes no mundo da natureza.

Foi Dilthey quem, ainda no século passado, em 1883, rompendo com muitos preconceitos, pôs em evidência essa realidade fundamental: “Mesmo quando fazemos acto de querer”, escreve êle, “mesmo quando agimos sôbre a natureza, e porque não somos fôrças cegas mas vontades que refletem antes de fixar seus fins, nós nos achamos sob a dependência da ordem natural” “Os factos da ordem espiritual constituem o limite superior dos factos da ordem natural; os factos naturais constituem as condições inferiores da vida espiritual” (*Introdução ao Estudo das Ciências Humanas*, Livro 1.º, Cap. 3.º).

Toda razão tem o notável pensador. O mundo ético não é um universo a parte. É, certamente, uma construção humana, mas uma construção erguida por estímulo da natureza, com elementos fornecidos pela natureza e em con-

formidade com as leis da natureza. O mundo ético é o mundo da natureza utilizado pelo homem. *Homo additus naturae*, diziam os clássicos.

Como se enganam os que pensam que resolvem o problema da liberdade, imaginando um ser humano desligado do mundo inelutável da natureza!

E como resplandece, cheia de sentido, a observação kierkegaardiana de que é da condição do homem “ser no mundo”!

### 18. O pensamento como condição da ordem.

Com o mundo da natureza, o homem constrói o seu mundo.

Ele o faz conscientemente, deliberadamente. Racional por excelência, o homem relaciona os meios, que lhe são dados, com os efeitos, que visa.

Mas como pode tal relação estabelecer-se? Quê relação pode haver entre uma coisa existente e outra coisa que não existe? Quê relação pode haver entre os meios, de que o homem realmente dispõe, e o efeito, que ainda não foi produzido? Se há uma relação entre duas cousas, é porque ambas existem de qualquer maneira. Mas o efeito da acção humana, como é óbvio, só se faz realidade *depois* da acção. A estátua de Moisés só é estátua de Moisés *depois* do trabalho de Miguel Ângelo. Como, então, explicar a relação que o homem estabelece, *antes* de agir, entre os seus meios e os seus fins? Como explicar a existência do efeito da acção, *antes* de praticada a acção?

A resposta a estas perguntas se impõe com a clareza da própria evidência. O efeito da acção existe, de facto, antes da acção, mas existe como idéia, concepção, pensamento. Antes de praticada a acção, o fim dela e ela própria são concebidos pelo espírito. Já dissemos, na 13.<sup>a</sup> parte desta Dissertação, que o fim é causa, na ordem da intenção. Antes do efeito, antes da acção, haverá sempre uma intenção. Ora, intenção supõe conhecimento. O fim como causa é,



em verdade, um conhecimento: é o conhecimento do fim, do efeito. O conhecimento do fim ou efeito é, pois, a condição indispensável da causalidade final.

Antes de dispôr os meios para atingir seus fins, o homem *concebe* essa disposição. A ordem ética, portanto, antes de ser uma ordem objetiva, no mundo das realidades concretas, é, necessariamente, uma ordem de razão, uma ordem ideal, uma idéia de ordem. É, em suma, um pensamento. Antes de ser na realidade, ela já é como idéia.

Mas eis que essas considerações fazem brotar, dentro de nós, uma nova interrogação, uma pergunta a princípio incerta e vaga, mas que, aos poucos, vai tomando conta de nosso espírito e que afinal, se impõe nítida e obsecante. Quê interrogação, quê pergunta será essa?

Acabamos de verificar que a condição da ordem é o conhecimento dela, é a idéia que dela fazemos, é a ordem-pensamento. Isto, claro, no mundo ético. Mas . . . no outro mundo, no mundo da natureza, condição semelhante não será também necessária, para a existência de uma ordem?

Já sabemos que a ordem, em qualquer mundo, é sempre disposição de meios para consecução de um fim, é sempre relação de meios com fins. Ora, no mundo da natureza, como no mundo ético, os fins ou efeitos não são nenhuma realidade, *antes* dos movimentos que visam produzi-los. Onde estarão êsses fins, êsses efeitos, *antes* dos referidos movimentos?

Êles existem, sem dúvida, porque se os movimentos são predeterminados é porque seus fins estão prefixados. Ora, prefixar um fim é conhecê-lo, antes de atingi-lo. Os fins dos movimentos da natureza hão de existir, portanto, num conhecimento, antes de existirem na natureza.

E os próprios movimentos da natureza, se são pré-determinados, estão determinados antes de se produzirem, ou seja, estão concebidos antes de se realizarem.

Êste é o motivo pelo qual, se aqui se acender o fogo, aqui estará a acção de queimar, porque, no fogo, há uma ordem, uma préordenação, uma predeterminação, para que

haja acção de queimar onde houver fogo. Ali está um pássaro voando. Porquê? Porque ser pássaro é ser ordenado para voar.

A disposição dos meios para a consecução dos fins é uma disposição que já estava prevista *antes* de ser feita, de tal maneira que ela só poderá ser feita como foi prevista. Se ela não estivesse prevista, os movimentos não estariam predeterminados, e se executariam de qualquer maneira.

Em consequência, torna-se evidente que, no mundo da natureza, há também um pensamento, que é condição da ordem. E como o mundo ético depende do mundo da natureza, êsse pensamento é condição da ordem nos dois mundos.

Onde paira um tal pensamento? A que sêr pertence? Não é da competência do simples filósofo dar solução a êsse transcendente problema. O que o simples filósofo sabe é que todo o universo, desde a primeira causa até o último fim, desde o ínfimo até o máximo dos sêres, tudo quanto existe ou pode existir, outra cousa não é senão o efeito de um Pensamento.

Aliás, está escrito que, no princípio, era o Verbo.

### 19. Final desta Dissertação.

E eis-nos chegados ao fim de nossa Dissertação sobre o universo. O que ela principalmente visou foi demonstrar a existência de uma ordem humana ou ética, que se acrescenta à ordem da natureza. Como a ordem jurídica é uma parte da ordem ética, facilmente se compreende a necessidade dessa demonstração, num livro como o presente.

Durante todo o discurso que agora termina, buscamos unicamente trabalhar com os dados da evidência e os argumentos da razão. Não que acreditemos que a evidência e a razão sejam capazes de nos levar, infalivelmente, para muito longe, mas porque são os únicos meios de que

o homem dispõe para *demonstrar* o que quer que seja. Alguém dirá, talvez, que é possível *saber* sem recurso a evidência e ao raciocínio. Longe de nós a idéia de contestar tal afirmativa. Esse “saber”, porém, não é capaz de demonstração e, em consequência, apesar do fascínio que exerce sobre certos espíritos, não tem a virtude de convencer a quem já não esteja predisposto a aceitá-lo como verdade.

Neste fim de arrazoado, queremos confessar, sinceramente, que não nutrimos ilusões sobre a vastidão dos conhecimentos humanos sobre o universo. O simples filósofo não pode ser pensador de altas pretensões. Muito limitado é o alcance de seus instrumentos. Quê sabe ele das coisas criadas?

Quem perscrutou os extremos dos céus? Quem terá atingido as profundezas do abismo em que se abre a divisão da matéria? Para além da linha que os sentidos humanos alcançam, o infinito se estende. E se estende em dois sentidos, porque o homem é naturalmente levado a se considerar o ponto em que principiam o infinitamente grande e o infinitamente pequeno.

Mesmo do mundo de nossa intimidade, do mundo que se acha em contato direto com o corpo humano, que conhecemos nós? Nada, quase nada. Nossos olhos, por exemplo, inestimáveis órgãos da visão, que aptidões terão eles? Em volta de nós, vibram ondas electro-magnéticas de todos os tamanhos, desde a onda hertziana longa, de mil e seiscentos metros de comprimento, até a onda inconcebivelmente curta da radiação ultra-violeta. Nossos olhos, porém, das ondas electro-magnéticas, somente percebem as de oitocentos a trezentos e noventa milimicrons de comprimento, sendo que um milimicron mede um milionésimo de milímetro. E nossos ouvidos, preciosos órgãos da audição, que captam eles? Bem pouco, é certo, pois nada percebem se o som, por mais intenso que seja, vibrar menos do que quinze vêzes ou mais do que vinte mil vêzes por segundo.

Ora, todos os nossos conhecimentos intellectuais têm origem nos nossos conhecimentos sensórios, como demonstramos na Primeira Dissertação. Que havemos, pois, de concluir do conjunto desses factos? Concluiremos, logicamente, que não pode ser muito vasto o nosso conhecimento do universo.

Mas, às vêzes, proclamamos, com tom de vitória: “Conheço!” Meditemos, um momento sôbre esta afirmação. Quê alcance terá ela? Restritissimo alcance, sem dúvida nenhuma. Conheço, sim, êste grão de areia, esta flor, aquela estrela; conheço o movimento do átomo e conheço os meus próprios movimentos. Mas acontece que tudo que conheço e tudo que desconheço, portanto tudo, absolutamente tudo quanto existe, é, afinal, uma só Coisa. E essa Coisa, por mais que eu faça, não me é dado conhecer.

Qual é o princípio e o fim da Criação? Qual é, em nós e fora de nós, a íntima Vontade, a secreta Intenção, o soberano Pensamento, que criou o Céu e a Terra?

No homem e em torno do homem, habita o mistério. Tudo é prodigio e maravilha — seja o movimento dos electrons dentro do átomo, seja a rota dos astros nos espaços celestes, seja a liberdade do homem sôbre a Terra.

A única attitude digna do filósofo é a de pasmo e humildade, diante da Obra de Deus.