



Ministério da Cultura apresenta



# Carlos Cirne Lima

obra completa

## II A Ruptura: Dialética e Realismo

Realização



Gestão Cultural



Captação



Apoio



# Sumário

- **Realismo e Dialética. A Analogia como Dialética do Realismo**
- Introdução
- As aporias da analogia
- As três razões
- Analogia como razão transcendental e dialética do ser
- Solução das aporias da analogia
- Analogia do homem
- Analogia do Absoluto e do Sistema
- Produções multimídias
- Sumário geral da obra completa

**CARLOS ROBERTO VELHO CIRNE LIMA**

**LIVRO II**  
**RUPTURA: DIALÉTICA E REALISMO**

Escritos

escritos





## **Realismo e dialética. A analogia como dialética do Realismo**

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. *Realismo e dialética. A analogia como dialética do Realismo*. Porto Alegre: Globo, 1967.

Quando Schelling, lecionando na Universidade de Munique sobre a Filosofia Contemporânea<sup>1</sup>, expôs, com clareza incomparável, o erro fundamental do Sistema absoluto de Hegel, caiu em ruínas o maior Sistema filosófico dos últimos séculos. O golpe desferido por Schelling foi mortal, a crítica sobre Hegel era irrefutável. O maior Sistema filosófico, não só em extensão e complexidade, como também em profundidade, ruuiu como um castelo de cartas. Depois disso não houve mais Sistema filosófico digno desse nome. Pelo contrário, os filósofos evitavam, geralmente, a palavra Sistema, resignados como estavam a tratar da Filosofia como uma coleção ou antologia de aforismas mais ou menos inteligentes.

Depois de Hegel, a única grande corrente filosófica é o existencialismo, que tem como característica específica não querer ser Sistema, por estar convencido de que Sistema em Filosofia é impossível. O mais eminente dos existencialistas, Martin Heidegger, profundo conhecedor de Hegel, procura determinar o sentido do Ser de maneira pré-categorial. Bem sabe ele que qualquer predicação categorial sobre o Ser o levaria, inevitavelmente, para o vértice da dialética absoluta e a conseqüente destruição. Heidegger procura o sentido do Ser no pré-conceitual, no pré-categorial, na existência, que não é categoria determinada, mas vivência. Ele procura, assim, evitar toda e qualquer predicação categorial, toda Filosofia, que é Sistema no sentido clássico. O sentido do Ser não é determinado, segundo os existencialistas, por predicação categorial, mas revelado na vivência do medo, do desespero, do nojo. O existencialismo quer ser Filosofia, sem ser Sistema, sem usar predicação categorial, e termina, dessa forma, como mística ou lirismo pseudofilosófico. Quando disso escapa e é verdadeira Filosofia, entra novamente no redemoinho da Dialética hegeliana, mesmo sem o perceber. Desde Hegel, não há mais em Filosofia verdadeiro Sistema.

---

1 SCHELLING, F. W. J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Völersungen (1827). Schellings Werke, Ed. Münchner Jubiläumsdruck 1959, 5 vol., pg. 196-234.

No vácuo filosófico assim formado, nasceu o Neotomismo. A teologia católica, ou seja, a Igreja Católica necessitava, na luta contra os modernistas, de um fundamento filosófico sólido. O Neotomismo foi, de início, como uma pequena ilha, fechada em si mesma, no meio de um oceano. Tratava-se apenas de assimilar e reviver algo que estava enterrado numa tradição quase esquecida: a grande síntese filosófica de S. Tomás de Aquino. Mas o Neotomismo, protegido e propagado pela Igreja, era de início fechado em si mesmo; só conhecia e reconhecia o que S. Tomás, explicitamente, mencionava. A Filosofia moderna e seus problemas eram considerados como inexistentes. Pouco a pouco, porém, mais maduro e consciente de seu vigor, o Neotomismo abriu as portas, até então fechadas, e procurou o diálogo com a Filosofia pós-medieval. O maior marco desta evolução são os cinco volumes de J. Maréchal, *Le point de départ de La Métaphysique*<sup>2</sup>, um diálogo profundo e corajoso com o criticismo transcendental de Kant. Veio, então, a Segunda Guerra Mundial, que não só destruiu quase toda a Europa, mas derrubou, igualmente, inúmeras barreiras intelectuais e religiosas.

Quando, em 1949, cheguei a Pullach/Munique, para estudar Filosofia na afamada faculdade dos jesuítas alemães, encontrei lá uma equipe de professores neotomistas, preparados e dispostos para o diálogo com a Filosofia moderna. J. De Vries<sup>3</sup>, Johann B. Lotz<sup>4</sup>, Walter Brugger<sup>5</sup> e outros foram meus mestres. Ensinarão-me a Filosofia do Neotomismo, e ensinaram-me, também, que o diálogo com a Filosofia Moderna era indispensável. Karl Rahner<sup>6</sup>, Hugo Rahner<sup>7</sup>, E. Coreths<sup>8</sup> e muitos outros,

2 MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique*: 5 vol., 1° – 3° vol. Paris /Bruxelles 1944, 4° vol. 1947 / 5 vol. 1949.

3 DE VRIES, J. *Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie*: Freiburg, 1937. *Urteilsanalyse und Seinerkenntnis*: Scholastik 28 1953, pg. 382-399.

4 LOTZ, J. B. *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik* (Pullacher Philosophische Forschungen II) Pullach bei München 1957; *Die transzendente Methode in Kants "Kritik der reinen Vernunft" und in der Scholastik*: Kant und die Scholastikheute (Pullacher Philosophische Forschungen I). Pullach bei München 1955, pg. 35-108.

5 BRUGGER, W. *Kant und das Sein*: Scholastik 15 (1940) pg. 363-385. Cf. também o "Philosophisches Wörterbuch" (já traduzido para várias línguas), por ele editado.

6 RAHNER, K. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 2ª ed. München 1957.

7 RAHNER, H. *Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchenväter*: ZAM 17 1942 pg. 61-67. *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Bewusstsein einer Frömmigkeit*, Graz – Salzburg – Wien 1949.

8 CORETH, E. *Metaphysik. Einemethodisch – systematische Grundlegung*, Innsbruck – Wien – München 1961.



em Innsbruck, continuaram o que em Pullach/Munique havia sido ensaiado. Passei, então, meio ano na Universidade de Viena, onde conheci, ainda que superficialmente, E. Heintel<sup>9</sup> e as aporias por ele expostas. Voltei a Innsbruck com a tese de doutoramento já escrita e pronta para a publicação. Minha tese sobre a fé que um homem tem para com o outro foi aprovada pela faculdade e, logo após, impressa<sup>10</sup>. Simultaneamente, era o verão europeu de 1958, vi nascer, em diálogos diários com o autor, a *Metafísica* de E. Coreth<sup>11</sup>. Seguiu-se o trabalho de meu amigo e colega Otto Muck<sup>12</sup> sobre o método transcendental no Neotomismo. O diálogo, mais, a síntese entre Neotomismo e Filosofia moderna estava em andamento.

Os passos, porém, de aproximação me pareciam por demais tímidos e lentos, as peças de uma tradição morta, mas ainda rígida, eram incompatíveis comigo mesmo. Laicizado, voltei para Viena. Lá, no Primeiro Instituto de Filosofia, dirigido por E. Heintel, começou a segunda etapa de minha formação filosófica. E. Heintel<sup>13</sup>, com seu conhecimento exaustivo da problemática moderna, introduziu-me no mundo de Leibniz, Kant, Schelling e Hegel. Heintel, protestante convicto, Não aceitava de maneira nenhuma o defaitismo filosófico. Hegel não o conseguiu, mas isso não nos dispensa de, sempre de novo, tentar reconstruir a Filosofia como Sistema. Quatro anos lecionei na Faculdade de Filosofia da Universidade de Viena, em contato constante com E. Heintel e seus assistentes, meus amigos, H. Kleiner, G. Schwarz, U. Arnold, P. Heintel, D. Klein-Moosbach. Foram horas, meses, anos inteiros de palestras e discussões: reconstruir, depois de Hegel, a Filosofia como Sistema não é nada fácil. A época de Viena se caracteriza para mim como a época em que eu via as aporias sem ver solução bastante.

---

9 HEINTEL, E. *Hegel und die Analogia entis*, Bonn 1958. *Der Begriff des Menschen und der speculative Satz: hegelstudien 1 vol.*, 1961, Vorwort und Einleitung zu einer Herausgabe sprachphilosophischer Schriften J. G. Herders. Philosophische Bibliothek vol. 248, Hamburg 1960. *Physis und logos*, na "Festschrift für W. Heinrich", Wien 1963.

10 CIRNE LIMA, C. *Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphysische Studie*. Philosophie und Grenzwissenschaften IX/3, Innsbruck 1959.

11 CORETH, E. *Metaphysik. Einemethodisch – systematische Grundlegung*, Innsbruck – Wien – München 1961, pg. 15.

12 MUCK, O. *Methodologie und Metaphysik no volume: Aufgaben der Philosophie Drei Versuche* von E. Coreth, O. Muck und J. Schasching, Innsbruck 1958. *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, 1964.

13 HEINTEL, E. *Hegel und die Analogia entis*, Bonn 1958.



Voltei ao Brasil no fim de 1965 e dediquei-me, desde logo, a um problema que é típico para minha situação entre dois mundos intelectuais: a analogia do Ser. E. Heintel escrevera a aporia; E. Coreth<sup>14</sup> tentara dar uma resposta. A aporia e a resposta me pareciam insuficientes; precisavam, ambas, de ampliação ou correção. O livro de meu colega e amigo, U. Arnold<sup>15</sup>, uma nova interpretação de Aristóteles, indicou-me o rumo: a resposta à pergunta que eu formulava estava inteira no diálogo de Platão *O Sofista*. Desde esse momento, só me ocupei com quatro autores: Platão, Aristóteles, Kant e Hegel. Nasceu, assim, o livro que aqui apresento. Nada há nele de completamente novo. As aporias estão espalhadas pela História da Filosofia, mas encontram em Kant e Hegel sua melhor formulação. O pensamento central, a Dialética do Ser, encontra-se, palavra por palavra, no diálogo platônico *O Sofista*. Somente o capítulo sobre o Absoluto me parece novo. Digo parece, pois na *philosophia perennis* não existe nada completamente novo. O realismo dialético não é, dessarte, nada de novo, mas apenas uma tentativa de síntese entre o Neotomismo e a Filosofia moderna.

## Introdução

Nasceu a Filosofia com a pergunta profundamente humana acerca do princípio último e Uno das coisas diversas, que rodeiam o homem no mundo, em que ele só vive como homem perguntando o porquê das coisas. E a velha pergunta dos gregos acerca da arkhé, da qual se origina a igualmente antiga definição de Filosofia: Filosofia é a ciência que estuda o último princípio (arkhé) dos seres.

Qual é o último princípio? A água, responde Tales de Mileto; o ar, indica Anaxímenes; os quatro elementos, diz Empédocles. Comum a todas as respostas dadas, e um elemento essencial, o princípio é determinado do mesmo modo que os seres dos quais é princípio. Os seres são reduzidos a um último princípio, que é, também, um ser-objeto. Mas, sendo ele um Ser, nem mais inteligível nem mais necessário que

---

14 CORETH, E. Zum problem der analogie, Eine Erwiderung na E. Heintel: Zeitschrift für katholische Theologie 80 1958, pg. 430-445. Cf. Metaphysik Eine methodisch – systematische Grundlegung Innsbruck – Wien – München 1961, pg. 352 ss.

15 ARNOLD, U. Die Entelechie. Systematik bei Platon und Aristoteles. Überlieferung und Aufgabe vol. II, Wien – München (sem indicação de ano).

os seres, ele precisa, por sua vez, de um princípio que explique por que é se pode não ser. Donde se infere que um princípio, determinado de modo idêntico ao dos seres, dos quais é princípio, não pode ser princípio último. Pois este, sendo o último porquê, deve apresentar uma inteligibilidade superior ao dos seres, dos quais é princípio. Se isso não fosse assim, não haveria mais diferença entre princípio e principiado, entre pergunta e resposta.

O atomismo grego e, conseqüentemente, o modelo atômico de nossa Física moderna, ambos, representam o apogeu de tal modo de pensar, que, com E. Heinte<sup>16</sup>, chamamos de razão ôntica ou empírica. Os seres são explicados por princípios determinados de maneira idêntica a dos seres, mas mais inteligíveis; no caso presente, os átomos. O triunfo das ciências Físicas em nossos dias baseia-se, essencialmente, nisso, nessa maior inteligibilidade do princípio.

Esse princípio, entretanto, explica o extenso pelo extenso, o visível pelo visível (em macro ou microvisibilidade), o material pelo material. Mas qual o princípio do inextenso, do invisível, do imaterial? Qual o princípio do sentido das palavras que usamos? Qual o princípio da relação Matemática  $2 + 2 = 4$ , relação essa que, em si, não é nem extensa, nem visível, nem material? A Física, para contentar-se com o modelo atômico como último princípio, deve abandonar toda e qualquer fundamentação da Matemática, sim a Matemática mesma. Pois sendo esta inextensa, invisível, imaterial, foge ao modelo atômico. Se o atomismo da Física moderna fosse o último princípio, se a Física fosse Filosofia, a Matemática não poderia existir.

Sintetizando: o último princípio não pode ser determinado, ao que parece, pois essa determinação seria, necessariamente, feita através de determinantes outras que o princípio mesmo. O princípio seria determinado por algo que não é princípio. Assim determinado, porém, o princípio deixa de ser princípio. Conclui-se, portanto, que o último princípio não pode, jamais, ser determinado por determinantes quaisquer. O último princípio é indeterminado e indeterminável.

---

16 HEINTEL, E. Hegel und die Analogia entis, Bonn 1958, pg. 30-67.

Se a arkhé, o último princípio, é, necessariamente, indeterminável, cessa de existir toda e qualquer possibilidade de predicação, exceto a autopredicação tautológica “o último princípio é o último princípio”. Este é o único juízo possível, pois qualquer predicação ulterior seria uma determinação do indeterminável, dessarte, destruição do caráter específico do último princípio.

A Filosofia, ciência que estuda o último princípio, seria, conseqüentemente, reduzida a um único juízo tautológico: a autopredicação seria, assim, destruída. Em seus últimos fundamentos, estaríamos frente a uma pluralidade de ciências e conhecimentos sem nenhuma possibilidade de reduzir o múltiplo ao Uno. Haveria mera pluralidade sem unidade. Como, porém, sem unidade a pluralidade não pode nem ser pensada nem existir, chegamos ao último paradoxo: se o último princípio é indeterminável, nem um único conhecimento determinado é possível. A indeterminação radical do último princípio implica a indeterminação total de tudo o mais.

Ora, falamos. Nossas palavras têm um sentido determinado. Existe, portanto, um sentido determinado. Logo, o último princípio não pode ser o indeterminado indeterminável. A aporia acima exposta deve ser resolvida. Mais. Pode ser resolvida. Isso porque a existência do determinado, a palavra, implica, como condição necessária de sua possibilidade, a possibilidade de determinação do primeiro princípio, como acima foi exposto, de maneira negativa.

A aporia só pode ser superada se é demonstrada a autodeterminação do primeiro e último princípio. Foi, acima, objeto de demonstração bastante a impossibilidade de determinação da arkhé por determinantes outras que não ela mesma. Foi também demonstrado que o último princípio não pode ser o indeterminado indeterminável. Resta uma única possibilidade: a autodeterminação do último princípio. Sem esta não existe nem Filosofia nem conhecimento algum. A autodeterminação do último princípio, pedra fundamental da Filosofia, é chamada, no Neotomismo, *analogia entis*. Segundo a analogia, o conceito do Ser se determina, interiormente, pela explicitação de seus modos, tornando, dessarte, possível a síntese do

Uno e do múltiplo, do existente e do possível, da substância e do acidente, do Absoluto e do relativo.

Condição necessária de possibilidade de toda e qualquer Filosofia, a analogia do Ser é o problema central que reaparece com diferentes nomes, sempre que a Filosofia chega a sua raiz mais profunda. Na Teoria do Conhecimento, o problema da analogia aparece como a comunidade e participação do universal e do singular; na Lógica, como condição de possibilidade dos conceitos unívocos; na Ontologia, como a vida e o dinamismo interno do Ser. Na Teodiceia, como condição de possibilidade do conhecimento da condição. Muitos nomes, muitos temas, um único problema: a analogia do Ser.

## As aporias da analogia

### Aporia da definição

§ 1 Definir o análogo por mera oposição ao unívoco e ao equívoco é determinar a analogia de maneira exclusivamente negativa. Para que seja admissível, essa definição pressupõe uma anterior fundamentação do análogo, pois sem demonstração positiva do que é o análogo, sem fundamentação de sua possibilidade real, a disjunção unívoco-equívoco-análogo não pode, de direito, ser considerada completa. Conclui-se, então, a necessidade de definir o análogo em si mesmo e de maneira positiva. E o que faz a definição clássica: análogo é o conceito, *qui dicitur de pluribus secundum rationem simul eandem et diversam*<sup>17</sup>. Análogo, portanto, é o conceito, que é predicado de vários sujeitos segundo uma razão, que é, simultaneamente, a mesma e diversa. Ao predicar, portanto, o ser da substância e do acidente, do existente e do possível, a razão predicada não é, simplesmente, a mesma, tampouco diversa, mas sempre, simultaneamente, a mesma e diversa. Identidade e não Identidade são a razão, segundo a qual o análogo é predicado. Encontramo-nos, parece, face à última síntese, que concilia o Uno e o múltiplo, o Absoluto e o relativo. Um exame mais cuidadoso desfaz essa ilusão. Não se trata de uma síntese, e sim de uma aporia. Pois essa definição de analogia pressupõe,

---

17 Cf. DESCOQS, P. *Intuitiones Methaphysicae Generalis, Éléments d'Ontologie*. Paris 1925, pg. 209.

necessariamente, uma Contradição. Segundo esse conceito de analogia, o Ser é sempre não Ser.

§ 2 Qual o sentido exato desta razão, que é simultaneamente a mesma e diversa? Identidade e diversidade se opõem. Nada pode, sob o mesmo aspecto, ser idêntico e ser diverso. Conclui-se, facilmente, que há uma dualidade de aspectos: sob um aspecto, a razão é a mesma, sob outro, ela é diversa. A distinção de dois diferentes aspectos evita a Contradição interna, destrói, entretanto, a analogia. Isso porque dois diferentes aspectos, uma vez postos como distintos, transformam a razão analógica num composto de unívoco e equívoco. O aspecto, sob o qual a razão é a mesma, é pura e simplesmente um conceito unívoco. – Há, aqui, Identidade, sem nenhuma diversidade; o aspecto, sob o qual a razão é diversa, é o puro equívoco. – A razão, que é, simultaneamente, a mesma e diversa, ou é uma Contradição em si, ou um composto de unívoco e equívoco, composto este passível de distinção. Feita, porém, a condição, o unívoco é depurado do equívoco e o conceito se torna unívoco. – Os autores, que procuraram evitar a Contradição, afirmando a Identidade da razão analógica segundo o *id quod*, a diversidade segundo o *modus quo*, destroem, sem perceberem, a essência da analogia. Pois o *id quod*<sup>18</sup>, nesta hipótese, é, pura e simplesmente, um conceito unívoco; não há nele diversidade nenhuma. – A diversidade, toda ela, está no “modus quo”.

§ 3 P. Descoqs, consciente do problema, escreve: *Quomodo conceptus analogus potest praedicari secundum rationem simul eandem et diversam? Ut patet, non potest dici haec ratio eadem et diversa sub eodem respectu: tunc esset contradictoria – sed tantum sub diverso. Porro, ut supra diximus, ratio obiectiva potest sumi vel ex parte conceptus et identificatur conceptui obiectivo, – vel ex parte rei repraesentatae. – Sub primo respectu, ratio obiectiva est una in se, nam remanet semper idem conceptus obiectivus; et diversa respective, i.e. repraesentans simpliciter diversa, cum et ipsae differentiae entis sint formaliter ens. Rursus, sub secundo respectu, ratio obiectiva ex parte rei est simpliciter diversa in se et tamen una respective: nam differentiae tales sunt ut eodem uno conceptu repraesentari queant*<sup>19</sup>.

18 THONNARD, F. J. Précis de Philosophie em harmonie avec lês Sciences modernes, Paris – Turnai – Rome 1950, pg. 273.

19 DESCOQS, P. Intitutiones Methaphysicae Generalis, Éléments d’Ontologie. Paris 1925, pg. 230.

Sob o aspecto do conceito objetivo, pois, a razão, em si una, representa a diversidade. Segundo Descoqs, há, portanto, Identidade não Ser, em si, da razão; diversidade no representar. Solução essa que seria correta se o Ser, em si, da razão fosse algo que não o representa. Mas o Ser, em si, da razão, como conceito objetivo, é precisamente o representar, ou melhor, o predicar. Trata-se, aqui, do predicar *secundum rationem simul eandem et diversam*, trata-se de uma *ratio praedicandi*, cujo Ser, em si, é, por definição, o predicar. A outra distinção do autor, *ex parte rei repraesentatae*, afirma, apenas, nos seres a diversidade da razão de ser; ela é uma somente, enquanto é representada por um único conceito. Mas como é possível um conceito uno de seres completamente diversos? Voltamos, assim, à Contradição, já encontrada no conceito objetivo.

§ 4 Uma última tentativa de escapar à aporia deve ainda ser descrita. Duas coisas devem ser evitadas para que a aporia possa ser resolvida: a Contradição interna, de um lado, e, de outro, a transformação do análogo no unívoco. Ora, isso é possível caso se admita que existam, realmente, dois diferentes aspectos na razão analógica, aspectos esses, entretanto, que não podem, conceitualmente, ser separados. Não podendo ser separados, haverá, para nós, uma razão *simul eadem et diversa*, ou seja, uma Contradição, embora tão-somente para nós, não em si mesma. A resposta é, evidentemente, óbvia. Pois afirmar que não há Contradição em si, mas só para nós é abrir as portas do espírito para toda e qualquer Contradição, o círculo quadrado seria, em si, possível e contraditório só para nós. Salvar-se-ia, assim, a definição de analogia com o sacrifício, porém, da racionalidade do espírito e do pensamento. Mais uma vez voltamos, assim, ao problema: a razão analógica ou é unívoca e Não-Analógica, ou é contraditória. O Ser, para que seja analógico, é o não Ser.

### **Aporia da autodeterminação do Ser**

§ 5 O conceito unívoco, quando ulteriormente especificado, é determinação por determinante, que lhe advém de fora. O unívoco não contém dentro em si determinante ulterior de sua especificação. A determinante ulterior do conceito unívoco genérico, a diferença específica, não está,

atualmente, contida no gênero, mas só potencialmente. O gênero pode ser determinação pela diferença específica, esta, porém, não está nele *actu*. Assim a determinante “racional” não está contida no conceito unívoco de animal, a não ser potencialmente; o *gênero* pode ser ulteriormente determinação. O conceito análogo de Ser, entretanto, não é gênero unívoco e apresenta aporias específicas, que devem ser, uma por uma, aqui comentadas.

§ 6 O conceito de Ser inclui suas determinantes ou não as inclui. Se, de maneira nenhuma, as inclui, suas determinantes – *in se* e *in alio*, *a se* e *ab alio*, etc. – estão fora dele, estão completamente fora do Ser. O que está, porém, completamente fora do Ser é nada. Determinantes, que são nada, nada determinam e não são, dessarte, determinantes. Conclui-se que se o conceito análogo do Ser não inclui suas determinantes, nunca poderá ser determinação. Mas o Ser é, ulteriormente, determinação como Ser em si e Ser no outro, etc. Segue-se, necessariamente, que o conceito de Ser inclui suas determinantes.

§ 7 O conceito de Ser inclui suas determinantes, atual ou potencialmente. Se as inclui só potencialmente, as determinantes estão completamente fora do Ser atual. O que está, porém, completamente fora do Ser atual é e mais que nada é a pura potência, que não possui atualidade nenhuma. As determinantes do Ser seriam, nesta hipótese, pura potência; pois só a pura potência está fora de toda e qualquer atualidade e é mais do que nada. Mas pura potência é completamente indeterminada. As determinantes seriam, assim, a pura indeterminação, e não mais determinantes. Infere-se que o conceito de Ser, a fim de que sua determinação seja possível, inclui suas determinantes atualmente.

§ 8 O atual é, sempre, ou formal ou virtual. O conceito de Ser, que inclui suas determinantes atualmente, inclui-as ou formal ou virtualmente. A inclusão formal é aquela em que algo está no outro por sua própria forma e essência; é a inclusão que permite a predicação linear de Identidade: Pedro é homem. A forma “homem” está, como forma, em Pedro. Examinemos a hipótese da inclusão: o conceito do Ser inclui suas determinantes virtualmente. A inclusão virtual é aquela



em que algo está no outro, como o efeito na causa, possuindo esta a causa, a capacidade ativa de produzir o efeito. Assim a árvore está, virtualmente, contida em sua semente. Neste tipo de inclusão, a predicação linear de Identidade não é possível. Não é possível dizer: a árvore é a sua semente. Se o Ser, portanto, inclui suas determinantes só virtualmente, não é possível a predicação linear de Identidade. Ora, esta é possível, pois “o Ser em si é Ser”, “O Ser em outro é Ser”, etc. Donde se infere que o conceito de Ser inclui suas determinantes, não virtualmente, mas formalmente.

§ 9 A inclusão formal é, geralmente, subdividida como inclusão por Identidade formal simples e inclusão por Identidade proporcional. A inclusão por Identidade formal simples é a inclusão *secundum notas própria set explicitas*: as determinantes como tais estão, explicitamente, contidas no conceito. Examinemos a última hipótese: o conceito de Ser inclui suas determinantes por Identidade proporcional. A inclusão por Identidade proporcional é descrita por M. T. L. Penido do seguinte modo: “Importa concluir, portanto, que a noção analógica não abstrai totalmente de seus inferiores e de suas diferenças, mas as implica confusamente. Confusão não significa, aqui, obscuro, mas indeterminação, precisamente por causa da abstração imperfeita – o conceito análogo, porém, significa atualmente todos os analogados, sem determinar, porém, tal ou tal modo de realização”<sup>20</sup>. Segundo Penido, o conceito de Ser inclui, pois, suas determinantes, formalmente, mas de maneira confusa. Confuso significa que as determinantes estão contidas, formalmente, mas de modo indeterminado.

Se assim fosse, as determinantes estariam formalmente no conceito de Ser, mas somente como indeterminadas. Ora, determinantes indeterminadas não podem determinar, não são mais determinantes. Ou antes, são determinantes e não são determinantes: são um Ser, que é o não Ser. Suponhamos que a interpretação que Penido apresenta do *confuse* de Caietanus não seja correta. Tomemos a palavra ao pé da letra: confusamente, implicitamente o conceito de Ser inclui, nesta hipótese, suas

---

20 PENIDO, M. T. L. A Função da Analogia em Teologia Dogmática. Biblioteca de Ciências Eclesiásticas vl. III. Rio de Janeiro – São Paulo 1946, pg. 63.

determinantes – determinadas –, formalmente, mas confusamente ou implicitamente. Isso equivale a afirmar que o conceito de Ser inclui, formalmente, embora confusamente, as determinações contrárias *in se* e *in alio*, etc. Ora, *in alio* é apenas a negação *in se*. *In se* e *in alio* podem ser caracterizados como A e Não-A. Se o conceito de Ser inclui suas determinantes, formalmente, o Ser é A e, sob o mesmo aspecto, Não-A. Se essa Contradição é implícita ou explícita, confusa ou não, pouco importa. A Contradição existe: o conceito de Ser inclui uma Contradição. O Ser é o não Ser. Suponhamos, ainda, outra interpretação da “Identidade proporcional”. Poder-se-ia, talvez, imaginar que o conceito análogo contivesse, formalmente, apenas a proporção, isto é, a semelhança entre duas relações, e nada mais. O *in se* e o *in alio* não estariam, assim, no conceito de Ser, mas tão-somente a relação. Essa hipótese, entretanto, não é uma possibilidade, nem mesmo verbal. Pois é impossível dizer ou pensar relação, sem dizer ou pensar o relacionado. Relação sem relacionados não é relação, não é mais nada. O conceito de Ser, que contém apenas relação não contém mais nada.

§ 10 Foi demonstrado, passo por passo, que o conceito de Ser inclui suas determinantes, não potencialmente, mas atualmente (§ 7); não virtualmente, mas formalmente (§ 8); não por Identidade proporcional (§ 9). Resta uma única possibilidade: o conceito de Ser inclui suas determinantes, formalmente, por Identidade formal simples *secundum notas próprias et explicitas*. Nesta hipótese, o conceito de Ser inclui suas determinantes opostas, como opostas, formal e explicitamente. O Ser é, explicitamente, A e Não-A. Duas notas contraditoriamente opostas constituem e determinam o mesmo conceito: o Ser é A e Não-A, é o círculo quadrado, o Ser é o não Ser. Distinguir aqui dois diferentes aspectos para evitar a Contradição é afirmar, dentro do conceito do Ser, um conceito mais primitivo, o qual não inclui suas determinantes. Fazer isso é recomençar o caminho por nós já trilhado, afirmando que o conceito de Ser não inclui suas determinantes (§ 6); caminho este que acaba novamente com a Contradição: o Ser é o não Ser.

§ 11 Chegamos ao fim da aporia, fechando o círculo. Foram analisadas, através de disjunções completas, todas as possibilidades de determinação do conceito de Ser. Todas elas apareceram como contradi-

tórias. Não se vislumbra, já agora, mais caminho que conduza a uma solução: aporia.

## **Aporia da proporcionalidade e atribuição**

§ 12 Foi exposta, inicialmente (§§ 1-4), a aporia da definição de analogia, a aporia fundamental, à qual todas as demais podem, formalmente, ser reduzidas. A aporia da autodeterminação do conceito do Ser (§§ 5-11) explicita o aspecto material mais importante do problema, pois trata, tematicamente, do princípio, que não pode ficar indeterminação, nem ser determinação de fora, e que, ao autodeterminar-se, aparece como Contraditório. Trataremos, neste capítulo, de aporia menos relevante, de duas tentativas de explicar, ulteriormente, o conceito de analogia. A primeira, recorrendo a um conceito da Matemática, procura explicar a analogia como proporcionalidade. A segunda, oriunda da Lógica predicamental mesma, entende a analogia como uma forma específica de atribuição. Veremos que ambas as tentativas não escapam à Contradição, encerram-na veladamente.

§ 13 A analogia de proporcionalidade própria é definida, geralmente, como a razão comum que é predicada de diversos sujeitos, segundo a semelhança de duas proporções. Um eminente autor tomista explica: “Pelo contrário, quando, em virtude da analogia de proporcionalidade própria, unimos em uma perfeição comum, por exemplo, a ‘vida’ – vários seres diferentes – como a planta, o animal, o homem, o anjo – não é mais em razão de diversas relações a uma só perfeição realizada, mas sim em razão de uma série de realizações diversas, pois que a planta vive, como o animal, como o anjo. Segue-se daí, então, que poderemos agrupá-los sob um mesmo rótulo? Evidentemente não; pois que o anjo não vive do mesmo modo que a planta. Haverá, então, simples coincidência verbal? Também não, pois a esta semelhança no conceito corresponde também uma semelhança na coisa. A diversidade das manifestações não nos deve fazer esquecer o que elas têm em comum. Cumpre observar, aliás, que não se passa de um grau da vida ao outro – como de uma espécie a outra – pela adição de diferenças heterogêneas, mas simplesmente pela explicitação das diversas modalidades inclusas de antemão no seio de uma mesma perfeição, pois nenhuma das realizações possíveis deixa de estar confusamente expressa pela noção analógica. Os fe-

nômenos vitais são diferentes na planta e no homem; mas não são, por isso, formalmente menos vitais; o que os diferencia é ainda a vida; tudo se passa como se, de um extremo ao outro da série, a vida desenrolasse por uma espécie de dinamismo interno, uma infinidade de modos imanentes, e, em se precisando, se enriquecesse interiormente, sem adições extrínsecas”<sup>21</sup>. Analogia de proporcionalidade própria existe, pois, como semelhança de duas proporções. Os autores tomistas costumam formalizar essa relação, usando o simbolismo matemático:

$$\frac{\text{planta}}{\text{sua vida}} = \frac{\text{animal}}{\text{sua vida}}$$

O sinal de igualdade (=), advertem com muita razão os autores, não pode ser entendido como igualdade, e sim como mera semelhança. Pois a proporcionalidade é apenas a semelhança de duas proporções. Podemos, portanto, expor a analogia de proporcionalidade própria do seguinte modo: a planta realiza a vida de um modo; de maneira semelhante, o animal realiza a vida a seu modo. Ou, então, reformulando o modo segundo o qual a planta realiza a vida, é semelhante ao modo segundo o qual o animal realiza a vida. Temos, assim, uma razão comum, a vida, predicada de sujeitos diversos, a planta e o animal, segundo a semelhança de duas proporções. As duas proporções semelhantes são: “a planta é para a sua vida” e “o animal está para a sua vida”.

§ 14 A clareza e a exatidão, em que pese, são apenas aparentes. Pois temos aqui também uma distinção entre a razão comum e os modos diversos de sua realização. Os modos diversos de realização são exatamente as duas proporções. A expressão “a planta está para sua vida” significa o modo de realização da razão comum, “vida”, no sujeito “planta”. Distinguir, assim, razão comum e modos de realização é distinguir a razão comum de suas determinantes. Distinguir, porém, no conceito de Ser, razão com uma determinante, é entrar, inexora-

21 PENIDO, M. T. L. A Função da Analogia em Teologia Dogmática. Biblioteca de Ciências Eclesiásticas vl. III. Rio de Janeiro – São Paulo 1946, pg. 56-57.

velmente, nos meandros da aporia descrita nos §§ 5-11. Pois feita a distinção entre razão comum e determinantes, surge necessariamente a questão: a razão comum inclui as determinantes ou não? Entramos, dessarte, no círculo fechado, que começa no § 5 e termina com a Contradição no § 11.

§ 15 A analogia de atribuição interna é definida pelos autores suarezianos, que a defendem como a predicação de uma razão de diversos sujeitos, segundo a relação que um sujeito tem para com outro. A razão comum existe num sujeito, o *analogum princeps*, primariamente, como numa causa; no outro, o *analogatum*, como em um efeito. Entendem os suarezianos, aqui, causa como causa estema, eficiente, final, exemplar. A sabedoria, razão comum, é, assim, por atribuição interna, predicada de Deus, que é a causa, e predicada do homem, causado. A atribuição interna repousa, pois, essencialmente, no nexu causal. É este que reúne coisas diversas como ordenadas numa unidade. Um dos mais conhecidos autores suarezianos escreve: “Prior (= analogia attributionis intrínseca), *nempe intrínseca habetur, si ratio denominans omnibus intrinsece inest, sed in uno per prius, absolute et independenter, in aliis autem per respectum intrinsecum vel dependentiam essentialem ab eo. Sic sapientia de Deo et hominibus intrinsece praedicatur, sed non eodem modo eis tribuitur: Deo tribuitur intrinsece per essentiam, aliis autem etiam intrinsece sed per participationem et propter dependentiam a Deo causa prima et exemplari et efficienti et finali; quae quidem dependentia ex parte creaturae est ei etiam absolute intrínseca et essentialis, sicut et ipsa ratio entis*<sup>22</sup>. Trata-se, portanto, de atribuir uma mesma razão a sujeitos diversos, a um, como *analogum princeps*, ao outro, como ao *analogatum*. A razão é atribuída ao “análogo principal” de um modo determinação: *per essentiam, per se, per prius, absolute et independenter*. A atribuição ao *analogatum* é feita de modo diverso: *per participationem, per posterius, relative et dependenter*.

§ 16 Encontramos, mais uma vez, a distinção entre razão comum e modus diversos, entre razão comum e suas determinantes. Encontramo-nos, pois, novamente, frente à aporia do § 5, isto é, no círculo aporético da Contradição, ínsita ao conceito de Ser.

22 DESCOQS, P. *Intitutions Methaphysicea Generalis, Éléments d’Ontologie*. Paris 1925, pg. 258.

## Aporia da participação dos seres no Ser

### Aporia da participação

§ 17 Análogo é o conceito, que é predicado de vários sujeitos segundo uma razão, que é, simultaneamente, a mesma e diversa. A Contradição, aqui latente, parece exigir a distinção de dois aspectos ou duas razões: uma comum, correspondente à Identidade, a outra, determinando a diversidade. A aporia da analogia consiste, entretanto, como vimos, essencialmente, na impossibilidade de distinguir os dois aspectos. Postos nesta alternativa de escolha entre duas impossibilidades, os autores neotomistas, em sua imensa maioria, escolheram a impossibilidade, que lhes pareceu menos impossível. Falam eles da necessidade absoluta da autodeterminação e conseqüente inclusão das determinantes no conceito do Ser. Mas, depois de falar, fecham os olhos, esquecem o que foi dito e distinguem, na analogia de proporcionalidade e atribuição, a razão comum de seus modos diversos de realização (§§12-16). Tornam, assim, o conceito de Ser num conceito unívoco.

§ 18 Mais aparente ainda, essa tendência, na passagem, muitas vezes abrupta e sem mediação, do Ser como *ens* para o Ser como *esse*. Pois, na primeira parte da Ontologia, trata-se, geralmente, do conceito do Ser (*ens*) como transcendental e análogo, fazendo-se, depois, a explicitação do *ens* como *unum, verum, bonum*. Já, na segunda parte da Ontologia, às vezes sem fundamentação alguma, trata-se do problema do ser contingente e mutável, ou seja, se o Ser (*esse*), de si, é necessário, imutável e imaterial, como podem existir seres (*entia*) contingentes, mutáveis, materiais? Esse é o problema que encontra solução, dizem os autores, na teoria da participação. Os seres (*entia*) participam da perfeição do *esse*. Trata-se da composição Metafísica, segundo a doutrina de ato e potência. A composição de Ser e essência explica porque os seres são contingentes. A composição de matéria e forma explica a materialidade dos seres. Não só as soluções apresentadas, a posição mesma do problema se baseia num conceito unívoco, o ser como *esse*, que autores neotomistas, explicitamente, dizem não ser análogo<sup>23</sup>.

---

23 CORETH, E. *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck – Wien – München, 1961, pg. 347-348.

§ 19 O que é *ens*, o que é *esse*? *Ens* é, habitualmente, descrito como *id, cui competit esse*. *Esse*, evidentemente, não pode ser definido. Contentar-se com essa informação pouco abundante é fazer o espírito capitular face à sua serva, a palavra. *Ens* é o gerúndio substantivado do verbo latino *esse*; *esse* é o infinitivo impessoal substantivado. A tradução literal, em português, seria “o sendo” e “o ser”, ambas formas verbais substantivadas. O gerúndio, antes da reforma brasileira da nomenclatura gramatical, era também chamado participio presente. O participio indica que o sujeito participa da ação expressa pelo verbo. O “sendo” é aquilo que participa do ser. “Ser”, como infinitivo impessoal, é precisamente o infinito, o não determinado, não tem limites de tempo, nem de modo, nem de pessoa: é a ação sem determinação nenhuma. A diferença, pois, entre “sendo” e “ser”, a partir da gramática, é clara. No “sendo” há uma diferença e oposição entre aquilo que participa e aquilo que é participado; no “ser” tal diferença inexistente. “Sendo” é um conceito que, dentro de si, inclui participação. “Ser” é o infinito indeterminado.

§ 20 “Sendo” é aquilo que participa do “ser”. O “ser”, como tal, é o infinito indeterminado. Participar do indeterminado é tomar-se, a si mesmo, indeterminado. “Sendo” e “ser”, ambos indeterminados, são, assim, a noite escura, como diz Hegel, em que todas as vacas são pretas. Indeterminado, o último princípio, toda e qualquer determinação ulterior se torna impossível. Impossível a Filosofia, impossível o pensamento determinado.

§ 21 Há autores que revidam, aqui, afirmando que o “ser” não é o indeterminado, o vazio absoluto, mas sim a plenitude de perfeição. A plenitude de perfeição, porém, é a plenitude total, sem limite algum. A plenitude de perfeição é um conceito formado pela negação dos limites das perfeições determinadas. Os limites de uma perfeição são uma negação. Negando essa negação, obtém-se o conceito de perfeição pura ou plenitude de perfeição. A negação da negação é uma afirmação; o conceito de perfeição pura é, dessarte, positivo. Positivo, sim, mas completamente vazio, pois pela remoção de todos os limites, resta só o ilimitado puro, em que todas as determinações e, conseqüentemente, denominações se confundem e perdem o sentido. A plenitude de “ser” é, assim, a luz ofuscante, que cega, do mesmo modo que a noite escura.



§ 22 Se a participação, como tal, é entendida como determinação do “ser”, segue-se que o Ser, em si indeterminado, é determinado pela forma da participação. A determinação do Ser lhe viria, assim, de fora. O Ser seria, dessarte, determinação por algo que não é ele mesmo. O conceito de Ser viria a ser unívoco e deixaria de ser último princípio. Pois princípio, determinado por algo que não é ele mesmo não é princípio último.

### **Aporia de ato e potência**

§ 23 Segundo a doutrina neotomista, o ato é perfeição: “todo Ser é perfeito enquanto ele é ato, e imperfeito enquanto é potência”. A perfeição do ato é sem limites: “todo ato é ilimitado em sua ordem”. Limitado é o ato somente pela potência: “o ato não é limitado, senão pela potência, a potência é limitada em si mesma”. O ato, pois, perfeição ilimitada, é determinado somente pela potência, que é limitada e, portanto, determinada em si mesma. Conclui-se que o ato, indeterminação em si, é determinação pela potência. A potência é determinada em si mesma.

§ 24 A potência é definida como o Ser, enquanto imperfeito, mas capaz de perfeição. Potência é possibilidade ou capacidade de perfeição. Ora, o possível só é possível em relação a uma perfeição. Pensar o possível somente em si mesmo, sem pensar perfeição da qual é possível é não pensar nada. Pois o possível é determinação como relação a uma perfeição determinada. Ou, como os autores neotomistas dizem, a potência é uma mera capacidade de ato e só se define pelo ato<sup>24</sup>. A potência recebe sua determinação do ato, é o ato que determina a potência.

§ 25 Poder-se-ia aqui imaginar que o conceito de potência seja ‘determinado pelo ato, a potência real seja determinada em si mesma. O poder escrever, por exemplo, seria determinado em si mesmo, sem relação ao escrever real. A potência, determinada em si seria indeterminada só para nós. Haveria, assim, para nós uma Contradição, pois o ato é determinado pela potência, a potência é determinada pelo ato. Na realidade, porém, não haveria Contradição. Para nós, aceitar, dessarte, contradições que não são contradições equivale a dizer que Ser e não Ser são idênticos.

---

24 THONNARD, F. J. Précis de Philosophie em harmonie avec les Sciences modernes, Paris – Turnai – Rome 1950, pg. 235.

§ 26 O ato, indeterminado em si, é determinado pela potência. A potência, porém, em si é também indeterminada; só pelo ato ela é determinada. Dois indeterminados, porém, não se determinam. Pois determinantes indeterminadas nada determinam.

### **Aporia de ser e essência**

§ 27 O “ser” (*esse*) é, de si, necessário, ensinam os autores neotomistas. O “sendo” contingente, precisamente como contingente e como “sendo”, apresenta um duplo aspecto. Sob um aspecto, o “sendo”, enquanto é, não pode não ser; é a necessidade do “ser” no “sendo”. Sob outro aspecto, como contingente, o “sendo” sempre pode não ser; é a contingência ou não necessidade do “sendo”. Dois aspectos contraditórios, que não permitem, um do outro, a predicação linear de Identidade, são princípios distintos de composição Metafísica. O “sendo” contingente se compõe de dois princípios: “ser” e essência. O “ser” (*esse*) lhe confere a necessidade, ínsita no “enquanto é não pode não ser”. A essência determina o “ser” como tal ou tal contingente, que pode não ser. A essência é aquilo que o “sendo” é, é determinação de taleidade, que responde à pergunta “Que é isto?”. O “ser” é o princípio, que põe o “sendo” como existente; “ser”, assim entendido, é o indeterminado, que só responde à pergunta “Existe?”. O “ser”, portanto, é o indeterminado, que é determinado pela essência. A essência é, em si mesma, determinada.

§ 28 A essência é, em si mesma, determinada. A essência “homem” é a determinante, em si determinada, que, ligada por composição Metafísica no “ser”, constitui o homem aqui existente. Deixar o problema nestes termos, como por hábito se faz, é admitir um único indeterminado, o “ser”, e um mundo de essências determinadas, todas elas, em si mesmas. Mas a questão é, precisamente, como podem as essências serem, em si, determinadas. Não pôr a questão é dogmatismo injustificável, porque cego. Pôr a questão é perguntar por que as essências são determinadas em si mesmas.

§ 29 A essência é determinada por ser limitada. O conceito de limite implica, necessariamente, dois aspectos. O limite significa que alguém do limite está o ilimitado. O limite implica, também, que além do limite há algo que não o limitado. Pois, se além do limite não houvesse absoluta-

mente nada, o limitado seria delimitado por nada, sendo, assim, ilimitado. Dizer, portanto, que a essência é limitada é afirmar algo que não o nada, além dos limites da essência, algo esse que é tudo que não é a essência mesma. O limite mesmo da essência determinada é, portanto, a relação de oposição a tudo aquilo que ela não é. Em outras palavras, a essência é, em si, limitada pela relação de oposição a todas as outras essências.

§ 30 A essência, em si determinada, é, pois, determinada pela relação de oposição a todas as outras essências. Usando linguagem simbólica, diremos que A, essência determinada, é determinada pela relação de oposição a Não-A, todas as outras essências. Ora, o Não-A deve ser determinado, anteriormente determinado. Fosse Não-A indeterminado, A seria determinado por uma relação de oposição ao indeterminado. A relação de oposição ao indeterminado, porém, não determina; pois a negação do indeterminado é, ela mesma, uma negação indeterminada. Para que a essência A possa, portanto, ser determinada, o Não-A deve, já, ser determinado. Mas o Não-A são igualmente essências, que só são determinadas pela relação negativa, típica do limite, para com A. Assim, o Não-A só é determinado, se anteriormente, A é determinado.

§ 31 A essência A só é determinada, se Não-A, todas as outras essências são, anteriormente, determinadas. Não-A só é determinado se A é anteriormente determinado. Assim sendo, ambos são indeterminados. E, indeterminados, não se determinam. Dessarte, essência nenhuma é determinada em si mesma. Sendo ela mesma indeterminada, a essência não pode determinar o “ser” indeterminado. Tudo fica indeterminado, e toda e qualquer determinação é impossível.

### **Aporia de forma e matéria**

§ 32 O “ser” (*esse*) é, de si, imaterial e inextenso, está fora dos lindes de espaço e tempo, afirmam os autores neotomistas, o “sendo”, que é dado na experiência, é material e extenso, está sujeito às condições de espaço e tempo. O “sendo” material não pode, portanto, ser material pelo “ser”, porque é. O princípio da materialidade não é nem o “ser”, nem a essência, como tal, mas a ulterior composição da essência: a essência do “sendo” material se constitui de matéria e forma. Forma é a determinação de ta-

leidade. Matéria é pura potência, o puro indeterminado. A forma, posta na pura potência sem deixar de ser forma, é a determinação que se aliena a si mesma. A determinação que se aliena a si mesma é aquela que, sem deixar de ser ela mesma, determinação, está fora de si mesma. Ora, tal é a definição de quantidade: quantidade é a qualidade ou determinação que está fora de si mesma. O ponto, determinação inextensa, fora de si mesmo, é o ponto em movimento, ou seja, a linha. Fica, dessarte, explicada a extensão contínua do “sendo” material, a qual, depois, é diversificada como espaço e tempo.

§ 33 A forma é, em si mesma, determinada, dizem os autores; a matéria é o puro indeterminado: *nec quid, nec quale, nec quantum, neque aliquid eorum quibus ens determinatur*. Reaparece, aqui, a mesma aporia, já exposta nos §§ 29 e 30. Pois a forma só é, em si, determinada por oposição a todas as outras formas. Há, dessa forma, como foi exposto (§ 30), uma prioridade dupla, que é impossível. A forma A só é determinada se Não-A; todas as outras formas são, anteriormente, determinadas. Vice-versa, o Não-A só é determinado se A é anteriormente determinado. Assim, ambos ficam indeterminados; impossível toda e qualquer determinação.

## As três razões

§ 34 As aporias, consideradas na primeira parte, apresentam, todas elas, uma característica comum: ou levam à Contradição flagrante ou ao indeterminado vazio. São elas, todas, aporias de determinação empírica, que se elevam à razão ontológica, sem, entretanto, chegar à razão transcendental. A razão empírica, bem como a razão ontológica, são sempre etapas necessárias no caminho para a razão transcendental. Parar, porém, a meio caminho é capitular perante a tremenda força da negação, é contentar-se com o princípio vazio, que, como vazio, deixa de ser princípio. Pretender, porém, chegar à razão transcendental sem antes passar pelas razões empírica e ontológica, nelas, mesmo em aporias, se exercendo e por elas se determinando, é transformar a razão transcendental mesma em não movimento vazio de conteúdo. A argumentação de Schelling contra o Sistema absoluto de Hegel<sup>25</sup> é disso demonstração bastante. As aporias,

---

25 SCHELLING, F. W. J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Volersungen 1827. Schellings Werke, ed. Münchner Jubiläumsdruck 1959, 5 vol., pg. 196-234.

até aqui trilhadas, são, pois, caminho verdadeiro, embora, à primeira vista, se apresentem como aporias ou becos sem saída.

## A razão empírica

§ 35 Na razão empírica, o princípio é sempre determinação do mesmo modo que os seres, dos quais é princípio. O princípio é mais simples e mais inteligível que o principiado, mas, como princípio, é determinação do mesmo modo. Se o principiado é extenso, o princípio será extenso. Se o principiado é material, o princípio igualmente o será. Se é possível deparar-se o principiado na experiência, o mesmo valerá para o princípio. E essa é a posição dos velhos gregos, como Tales ou Anaxímenes, e a das ciências empíricas modernas. O princípio, da dona experiência, do mesmo modo que o principiado, é um princípio empírico, ou, como diziam os antigos, um princípio da Física.

§ 36 Tal princípio, determinação do mesmo modo que os seres, dos quais é princípio, é, ele mesmo, um ser, que não possui em si nem necessidade absoluta, nem inteligibilidade absoluta. Como tal exige um princípio fora de si mesmo. Essa exigência é, exatamente, a mesma que levantou a primeira pergunta acerca do princípio dos seres. Como princípio e principiado são determinados do mesmo modo, o princípio mesmo, assim determinação, não se distingue, em essência, do principiado. Mais. E, ele, principiado, e, como tal, exige um princípio fora de si, que não seja determinado como ele é determinado: a razão ontológica.

§ 37 A passagem, embora breve, pela razão empírica é, em Filosofia, indispensável. Pois só assim, partindo do individual empírico, poderemos, depois, tratar do universal, sem perder completamente o individual. Os grandes Sistemas modernos, com exceção de Leibniz, não encontram mais o caminho para o individual, porque a razão empírica é considerada como algo que, no Sistema, é superado, sem ser assimilado como parte integrante deste. Ou então, a razão empírica e o indivíduo são deixados fora do Sistema, que, assim, não mais merece esse nome, por deixar algo fora de si mesmo.

§ 38 Conclui-se que estas coisas aqui, para as quais estou apontando, exigem um princípio, que não pode ser determinação do mesmo modo que elas: a razão empírica conduz à razão ontológica.

## A razão ontológica

§ 39 Na razão ontológica, o princípio é determinação pela negação de tudo aquilo do qual é princípio. O princípio dos seres dados na experiência não é dado na experiência. O princípio das coisas visíveis não é visível. O princípio das coisas extensas não é extenso. A série de enumerações, para ser completa, deveria abarcar tudo o que não é o princípio mesmo. Tal enumeração não é possível.

§ 40 No parágrafo anterior, encontramos dois tipos de negação: a determinada e a indeterminada ou ontológica. A negação de livro, máquina, cidade, etc. é uma negação do determinado, e como tal, uma negação determinada. Não é possível, porém, fazer uma série de negações determinadas que abarque tudo que não é o último princípio. Aparece, dessarte, como na frase antecedente, a negação indeterminada: tudo que não é o último princípio. Essa negação só seria determinada se tivéssemos, positivamente, conhecimento do último princípio. Ora, o último princípio, por sua vez, é determinado como negação de tudo aquilo que não é o último princípio. A negação fica, assim, indeterminada e vazia, o círculo da indeterminação se fecha sobre si mesmo: é a aporia da razão ontológica, que analisaremos, passo por passo, no binômio “existente” e “possível”.

§ 41 Estas coisas aqui, para as quais estou apontando, são existentes. Existentes são também muitas outras coisas. O que é o possível? O possível é aquilo que pode existir, mas não existe. O possível é determinado pela negação de tudo que é existente.

§ 42 O que é o existente? Estas coisas aqui, para as quais estou apontando, são existentes. Mas elas não são tudo o que é existente. Para determinar tudo o que existe, é preciso recorrer à negação do possível: existente é aquilo que não é; é apenas o possível.

§ 43 O possível é determinação, exclusivamente, pela negação do existente (§ 41). O existente é determinação, por sua vez, exclusivamente pela negação do possível (§ 42).

§ 44 Possível e existente são determinantes um do outro. A é determinado por Não-A. Para que isso seja possível, Não-A deve, anteriormente, ser determinado. Mas o Não-A só é determinado e A é, anteriormente, determinado. Dessarte, tanto A como Não-A são determinantes indeterminadas, perdendo-se uma na outra. Heráclito de Éfeso descreve a aporia ontológica: “O vivo e o morto, o que vela e o que dorme, o moço e o velho, são o mesmo; porque um é o outro virado, e o outro, por sua vez, é o verso do primeiro”<sup>26</sup>. Platão não é menos claro: “Um perde o sentido no outro. Não é possível pensar um deles, com certeza; (não é possível pensar) que ele seja, ou que ele não seja; (não é possível pensar) nem ambos juntos, nem um de *per se*”<sup>27</sup>.

### A razão transcendental

§ 45 A aporia da razão ontológica, como toda aporia, apresenta algo de eminentemente positivo: excluídas como impossíveis todas as tentativas de determinação que venham de fora, resta uma única possibilidade: a autodeterminação. Na razão ontológica, cada Ser se determina por sua relação para com o outro, fora de si mesmo. Na razão transcendental, o Ser se determina a si mesmo, dentro de si.

§ 46 Platão, ainda moço, já consciente do problema, escreve nos diálogos *Cármides*: “Seria preciso um grande homem, amigo, para decidir, sob todos os aspectos satisfatoriamente, se não há nenhum Ser de tal modo determinado, que sua determinação (*dynamis*) se refira a si mesmo; ou se a determinação é só em relação a outros; ou se alguns são autodeterminados, os outros não... Eu, cá para mim, penso que não sou capaz de decidir estas questões”<sup>28</sup>. No diálogo *O Sofista*, Platão mesmo encontra e apresenta a solução da aporia, mostrando como o Ser se autodetermina. Encontrada a solução, alcançada, finalmente, a razão transcendental, pode Platão julgar, com severidade, sobre os que permanecem acorrentados nas aporias da razão ontológica: “Mas dizer que o mesmo, de maneira indeterminada, é o outro, e o outro é o mesmo, que o grande é o pequeno, que o semelhante é dissemelhante, é deleitar-se em opor,

26 DIELS-KRANZ Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1951, 6ª ed., Heráclito, fragm. B 88.

27 PLATÃO, *Politéia*, 479 e. Ed. Les Belles Lettres, Paris.

28 PLATÃO. *Chermides*. 168 e 169 a.



na argumentação, os contrários; isso não é argumentação verdadeira, é apenas a argumentação, ainda infantil, de alguém que toma o primeiro contato com os seres<sup>29</sup>. Tomemos, pois, a mão a Platão no curso ulterior de nossa disposição.

## **Analogia como razão transcendental e Dialética do Ser**

### **O possível, o existente e o Ser**

§ 47 O possível é aquilo que pode existir, mas não existe. O possível é determinado pela negação de tudo o que é existente (cf. § 41).

§ 48 O existente é aquilo que não é apenas possível. O existente é determinado pela negação de tudo o que é apenas possível (cf. § 42);

§ 49 O possível e o existente estão, um para o outro, numa oposição contraditória. Contraditória é a oposição, porque todo e qualquer Ser ou é A ou Não-A. *Non datur tertium.*

§ 50 Mas o possível existe como possível, isto é, existe a possibilidade. Há um existir na possibilidade: esta existe como possibilidade. Se não existisse a possibilidade, o possível não seria possível.

§ 51 Por outro lado, o existente, ao existir, contém em si a possibilidade. Pois o que existe, enquanto existe, pode existir. Negar isso seria negar a existência do existente: não pode existir.

§ 52 Dois conceitos foram, por predicação, esta demonstrada como necessária, introduzidos: a existência do possível (§ 50) e a possibilidade do existente (§ 51).

§ 53 A existência do possível e a possibilidade do existente são o mesmo: a existência do possível é a possibilidade do existente. Pois, existindo a possibilidade, ela existe, tanto para o possível como para o existente. Sendo possível a existência, ela é possível tanto para o possível como para o existente.

§ 54 A existência do possível é a possibilidade do existente. A partir do § 50, elaboramos dois novos conceitos de existência e possibilidade. Exis-

---

29 PLATÃO. O Sofista, 259 d. Em relação aos parágrafos 47-70 cf. O Sofista 247 e 259 d.

tência e possibilidade já não são contraditórias, como nos 47-49, mas idênticas.

§ 55 A possibilidade-existência não é o mesmo que o possível. Se fosse o mesmo que o possível, ela seria, contraditoriamente, oposta ao existente. Não haveria, assim, no existente a possibilidade-existência. Deveria ser negada a predicação “O existente pode existir”. De onde resultaria a impossibilidade de existir (cf. § 51).

§ 56 A possibilidade-existência não é o mesmo que existente. Pois se fosse o existente, ela seria, contraditoriamente, oposta ao possível. Não haveria, desarte, uma existência da possibilidade e o possível seria impossível (cf. § 52).

§ 57 A possibilidade-existência não é, simplesmente, ambos juntos, o possível e o existente, em sua oposição. Pois se fosse ambos juntos, seria ela uma oposição. Ora, a possibilidade-existência não é oposição, é Identidade (cf. § 54).

§ 58 A possibilidade-existência não é nem o possível (§ 55), nem o existente (§ 56), nem ambos juntos (§ 57), mas um *tertium quid*. Fica, assim, demonstrado que o princípio *exclusi tertii* só vale na razão ontológica, sendo ele superado na razão transcendental, que é, precisamente, a elaboração do *tertium*.

§ 59 Determinar a possibilidade-existência, como foi feito no § 58, pela mera negação do possível, do existente e de ambos juntos, seria determiná-la por oposição negativa, ou seja, ontologicamente. Isso significaria a recaída nas aporias da razão ontológica. Já agora, porém, é possível determinar a possibilidade-existência positivamente e em si mesma. A possibilidade-existência é a determinação do possível e do existente e da oposição de ambos. Ela não é nem o possível, nem o existente, nem ambos juntos, ela é a determinante que determina o possível, determina o existente, determina a oposição de ambos.

§ 60 Substituamos o conceito transcendental de possibilidade-existência pelo conceito, também transcendental, de Ser, e vejamos como a mesma dialética se desenvolve. O possível é Ser, o existente também é Ser. A oposição entre o possível e o existente é, logo, Ser.

§ 61 Mas, o Ser não é o possível, se o Ser fosse o possível, o existente, negação do possível, não seria nada.

§ 62 O Ser não é o existente. Fosse ele o existente, o possível seria o contraditório do Ser, o possível seria o nada.

§ 63 O Ser não é ambos juntos, em sua oposição, um para com o outro. Pois, se fosse ambos juntos, ele, o Ser, seria mera oposição ou não Identidade. Se o Ser, entretanto, fosse não Identidade, a Identidade não seria Ser, seria o nada.

§ 64 O Ser não é o possível (§ 61), nem o existente (§ 62), nem ambos juntos (§ 63). Ser é a determinante, que determina tanto um como o outro, em sua oposição mútua. Ser é a razão una, que dentro em si põe oposição ontológica e multiplicidade.

## **O Ser idêntico e diverso**

§ 65 Três conceitos foram estudados, no capítulo anterior: o possível, o existente e o Ser. Cada um deles é idêntico a si mesmo e diverso dos outros dois. Dois novos conceitos são, assim, introduzidos: Identidade e diversidade. A Identidade existe, é, portanto, Ser; a diversidade também existe e é Ser.

§ 66 O Ser não é a Identidade. Se o Ser fosse a Identidade, a diversidade não caberia no Ser, seria o nada.

§ 67 O Ser não é a diversidade. Se o Ser fosse a diversidade, a Identidade não existiria, não seria Ser.

§ 68 O Ser não é a Identidade e a diversidade juntas, em sua oposição uma para com a outra. Pois, se fosse ambas juntas, seria mera oposição ou diversidade. A Identidade não seria nada.

§ 69 O Ser é, portanto, a razão, que contém, dentro de si, a Identidade e a diversidade. Ser é a Identidade da Identidade e da não Identidade. Ser é a razão una, que se desdobra, dentro de si, na pluralidade, o mesmo e o outro. Ser é a razão, que é, simultaneamente, a mesma e diversa. Ser é um conceito análogo.

§ 70 Identidade e diversidade são a forma vazia do conteúdo ontológico. São a forma da pluralidade e negatividade da razão ontológica, que encontra sua unidade e positividade na razão transcendental. Todo e qualquer Ser é diverso dos outros, mas sempre idêntico a si mesmo, de *per se*.

### **Autodeterminação do dialético**

§ 71 Na razão transcendental, o Ser não é nem o existente, nem o possível, nem a oposição de ambos, mas sim a unidade que, dentro de si, se desdobra na pluralidade da oposição do existente e do possível, um para com o outro. Unidade transcendental é, em si e para si mesma, diversidade ontológica.

§ 72 A oposição ontológica parece, assim, ser a determinação da razão transcendental, que, de si, é vazia de conteúdo. A oposição ontológica seria, nesta hipótese, a determinante de um indeterminado, a saber, da razão transcendental vazia. Tal, entretanto, não é o caso. Pois, se a oposição ontológica fosse a determinante da razão transcendental, a razão transcendental seria determinada pela oposição, ou seja, pela diversidade. De tal forma determinada, a razão transcendental seria, em si, diversidade e tão somente diversidade. Ora, a razão transcendental é unidade dos diversos. Segue-se, necessariamente, que a oposição ontológica não é a determinante da razão transcendental. Volta-se, assim, à questão que determina a razão transcendental?

§ 73 A razão transcendental não é nem a determinante, nem o oposto ontológico, o determinável, nem a simples oposição de ambos. Ela é a unidade ou Identidade de ambos. E, ela, a Identidade da determinante e do determinável, é determinação em si mesma e de *per se*, é autodeterminação. Na autodeterminação ela é a razão transcendental, o indeterminado determinável, que se determina a si mesmo, por ser, ela mesma, a determinante. Como isso deva ser entendido deve ser agora concretamente exposto.

§ 74 Na razão empírica, as coisas me são dadas, imediatamente, em sua individualidade concreta: esta é coisa existente, para a qual estou apontando, ou seja, este existente aqui. Ao tentar-se desenvolver o conceito de existente, cai-se, necessariamente, na oposição da razão ontológica (§§ 41- 43): o existente é determinado pela negação de tudo aquilo que é possível, e vice-

versa. A aporia que disso resulta (§ 44) conduz à razão transcendental, ao conceito transcendental de existência-possibilidade, que não é nem o existente, nem o possível, nem a oposição de ambos, mas sim sua Identidade.

§ 75 A existência-possibilidade é, no entanto, um universal abstrato; o existente, para o qual estou apontando, é um individual concreto. Há, nisso, uma oposição ontológica, que, como tal, deve ser superada.

§ 76 Uma razão verdadeiramente transcendental não pode ser nem universal, nem individual, nem a oposição de ambos, e sim a Identidade do universal e do individual. A existência-possibilidade do existente, para o qual estou apontando, é, portanto, a universalidade do indivíduo, ou vice-versa, a individualidade do universal. Este existente aqui, para o qual aponto, é o existente, cuja existência-possibilidade é a universalidade do individual. Este existente, aqui, é o que é, de *per si*. De *per si* é, ele, entendido como este existente aqui, como idêntico a si mesmo em sua universalidade individual, ou, na linguagem de Leibniz, como Mônada. Cada Ser, na razão transcendental, tem, de *per si*, na universalidade, a sua determinação individual, que, ela só, permite entendê-lo.

## Solução das aporias da analogia

### Definição de analogia

§ 77 Análogo, dissemos já, é o conceito, que é predicado de vários sujeitos, segundo uma razão, que é, simultaneamente, a mesma e diversa. A aporia da definição de analogia surge com a pergunta: como pode a mesma razão ser, simultaneamente, a mesma e diversa? A razão ontológica insiste em que Identidade e diversidade se opõem. Nada pode, sob o mesmo aspecto, ser idêntico e ser diverso. Mas, como na analogia não podem ser distinguidos aspectos diversos, surge a Contradição. A analogia implica uma razão, que é, sob o mesmo aspecto, idêntica e diversa.

§ 78 O pensamento linear da razão ontológica leva a uma Contradição, que, assim posta, dialética nenhuma pode assimilar, pois afirmar que algo, sob o mesmo aspecto, pode ser idêntico e diverso é destruir toda e qualquer possibilidade de conhecimento, dialético ou não. Essa Contradição surgiu, entretanto, na razão ontológica, porque, na analogia, não podem

ser distinguidos aspectos diversos, um de Identidade, outro de diversidade, de tal forma que o aspecto de Identidade possa ser considerado em si mesmo, separado do aspecto de diversidade. Feita tal distinção, o aspecto de Identidade, livre de qualquer diversidade, seria um conceito unívoco. A razão ontológica conclui, erradamente, que a razão é, sob o mesmo aspecto, a mesma e diversa. A razão transcendental evita a Contradição, sem, entretanto, permitir que o conceito análogo se torne unívoco: a razão transcendental é aquela que contém, dentro de si, Identidade e diversidade. A razão transcendental se desdobra, sempre, dentro de si, na pluralidade do mesmo e do outro. Identidade e diversidade não podem ser separadas e consideradas cada uma de *per se*, sem que se perca a razão transcendental, que é a Identidade da Identidade e diversidade. Ao predicar-se, pois, o conceito transcendental, sempre são predicadas, simultaneamente, Identidade e diversidade.

§ 79 A definição clássica de analogia como o conceito *qui dicitur de pluribus secundum rationem simul eandem et diversam* é, na razão ontológica, contraditória. A aporia se resolve, na razão transcendental, que é, como razão transcendental, a Identidade do mesmo e do diverso. A definição clássica de analogia, quando bem entendida, é a definição clássica de razão transcendental. A analogia é, precisamente, a Dialética da razão transcendental.

## **Autodeterminação do Ser**

§ 80 Na aporia da autodeterminação do Ser, foi demonstrado, passo por passo, que o conceito de Ser inclui suas determinantes, não potencialmente, mas atualmente (§ 7); não virtualmente, mas formalmente (§ 8); não por Identidade proporcional, mas por Identidade formal simples (§§ 9-10). O conceito de Ser inclui suas determinantes opostas, como opostas, formal e explicitamente. O Ser é, explicitamente, A e Não-A. A razão ontológica vê nisso Contradição insuperável, dessarte, impossibilidade. Para o pensamento linear da razão ontológica, tal Ser é não-Ser.

§ 81 A aporia desaparece na razão transcendental. O conceito de Ser inclui suas determinações opostas, como opostas, de maneira formal e explícita, pois é, ele, a Identidade de A e de Não-A. Ser é a Identidade

do mesmo e do outro. Ser é a unidade do mesmo e do diverso, em sua oposição, um para com o outro.

## Proporcionalidade e atribuição

§ 82 A aporia da proporcionalidade consiste, como foi exposto no § 14, na distinção entre a razão comum e os diversos modos de sua realização. Na analogia de proporcionalidade, os diversos modos de realização são as duas proporções. A expressão “a planta está para sua vida” significa o modo de realização da razão comum, “vida” no sujeito “planta”. Feita, dessarte, a distinção entre razão comum e modos de realização, reaparece a aporia dos §§ 5-11: a razão comum inclui suas determinantes, formalmente, e é, por isso, contraditória.

§ 83 A Contradição da razão ontológica desaparece na razão transcendental. Pois a razão comum, como transcendental, é precisamente a unidade da diversidade de suas determinantes opostas. A razão “vida” é não só o que é comum ao animal e ao homem, mas é também o que os diferencia e opõe. A razão transcendental explica o que é verdadeira proporcionalidade. “Os fenômenos vitais são diferentes na planta e no homem, mas o são, por isso, formalmente menos vitais; o que os diferencia é ainda a vida”<sup>30</sup>. Do que foi exposto se infere que o simbolismo matemático, longe de explicar ou explicitar, conduz, necessariamente, a interpretações errôneas, porque ontológicas.

§ 84 A aporia da atribuição consiste, também, na fixação da oposição ontológica entre razão comum e suas determinantes, de uma parte, de outra parte, entre as determinantes opostas. A razão comum existe no “análogo principal” *per essentiam, per se, per prius, absolute et independenter*; no analogado *per participationem, per posterius, relative et dependenter*. A oposição ontológica, com sua seqüela de aporias, é patente.

§ 85 A atribuição só é analógica se, superada a razão ontológica, a razão atribuída é transcendentalmente dialética. O Ser, que é a Identidade da diversidade dos ontologicamente opostos, é atribuído transcendentalmente; trata-se de uma atribuição analógica.

---

30 PENIDO, M. T. L. A Função da Analogia em Teologia Dogmática. Biblioteca de Ciências Eclesiásticas vl. III. Rio de Janeiro – São Paulo 1946, pg. 57.

## Participação dos seres no Ser

§ 86 Participação é a relação do participante e do participado, um para com o outro. O participante e o participado estão em oposição ontológica, caindo, dessarte, nas aporias da indeterminação (§§ 19-20). Um é determinado pelo outro, ficando, assim, ambos indeterminados. Participação, assim entendida, é aporia, sem conteúdo, da razão ontológica. A participação não é a solução, é o problema mesmo.

§ 87 A oposição ontológica entre o participante, “sendo”, e o participado, “ser”, leva ao conceito transcendental de Ser. Ser é o “sendo” e o “ser”, em sua oposição elevada à unidade. Ser é a Identidade, dentro da qual se desdobra a oposição entre o “sendo” participante e o “ser” participado, entre o “sendo” singular e o “ser” universal, entre o “sendo” indeterminado e o “ser” determinante. Ser é um conceito da razão transcendental, que é o indeterminado e o determinante, em sua oposição elevada à unidade: autodeterminação. Participação é o conteúdo ontológico do conceito transcendental.

## Potência, ato e entelequia

§ 88 Ato é perfeição, potência é possibilidade de perfeição. O ato, indeterminado em si, é determinado pela potência, que o recebe. A potência, porém, em si, é também indeterminada; só pelo ato ela é determinada. Dois indeterminados, porém, não se determinam. Eis a aporia (cf. §§ 23-26).

§ 89 A aporia surgiu porque ato e potência estão, um para com o outro, em oposição ontológica. O ato é determinado como negação da potência, esta como negação do ato. A água líquida é, em potência, vapor d’água. Essa potência só é determinada pelo ato, pelo vapor d’água. O vapor d’água, que é o ato, só é determinado pela potência: é o vapor daquilo que, como potência, era água líquida. A aporia da razão ontológica leva ao problema: água é vapor d’água ou líquido? O vapor d’água é água, o líquido também é água. Mas água não é o vapor d’água; se fosse, nunca seria líquido. Água não é o líquido; se fosse, nunca seria vapor. Água é aquilo que é, não só o líquido, mas também o vapor como unidade de sua



oposição, um para com o outro. O conceito de água assim exposto é um conceito transcendental, que inclui em si a oposição ontológica de líquido e vapor. Água, assim entendida, é entelequia.

§ 90 Potência é a possibilidade de perfeição; ato é a perfeição. Entelequia é a perfeição, que é possibilidade de perfeição e perfeição mesma. Água líquida, em potência, é possibilidade de vapor d'água. Vapor d'água, em ato, é a perfeição da possibilidade do líquido. Água, em entelequia, é a determinante do líquido, em sua potência, e do vapor, em sua atualidade. Água, em entelequia, faz com que tanto o líquido quanto o vapor sejam simplesmente água. Entelequia é a unidade que se desdobra na diversidade de ambos.

### Essência, Ser e substância

§ 91 O “Ser” (*esse*) é a perfeição de todas as perfeições, é o indeterminação que põe os seres como existentes. A essência é o princípio de determinada taleidade, é determinada em si mesma. A essência é, em si, determinada por oposição a todas as outras essências, que, anteriormente, devem ser determinadas. As outras essências, porém, só são determinadas se a essência em questão é anteriormente determinada. Assim sendo, todas elas são indeterminadas. Eis a aporia da indeterminação da essência (cf. §§ 27- 31).

§ 92 A aporia surgiu porque “Ser” e essência foram colocados como problema da razão ontológica, na qual todas as determinações desaparecem no indeterminado. A questão só pode ser resolvida, na razão transcendental, por um conceito que seja determinado, sem que essa determinação lhe venha de fora. Aristóteles<sup>31</sup> definiu esse conceito, que ele chama de substância, como *tó tí ên eînai*: “aquilo, que algo era, para ser ele mesmo”. Substância é aquilo que algo fora, sempre, em si mesmo, para poder ser determinado, como é determinado. Substância é o conceito transcendental, que se determina a si mesmo e possibilita, dentro de si, a oposição de indeterminado e determinante. A substância é aquele todo, ou totalidade, que é lógica e ontologicamente anterior às suas partes: a substância é entendida em si e de *per si*. Suas partes, porém, são entendidas somente dentro da totalidade, que Ihes é anterior e as determina em seu sentido: o Todo é mais do que a soma de suas partes.

31 ARISTÓTELES. *Metafísica*, livro 7º, 1037 a – 1037 b; The Loeb Classical library 271 vol., London 1956.

## **Matéria, forma e substância**

§ 93 A matéria é definida como pura potência, na qual a forma se aliena a si mesma, tornando-se outra, sem deixar de ser ela mesma: matéria é o princípio da extensão ou quantidade. Matéria é, assim, o puro indeterminado. A forma é a determinante, que, entretanto, só é, em si, determinada por oposição a todas as outras formas. A determinação de uma forma pressupõe, dessarte, que todas as outras formas sejam, anteriormente, determinadas, e vice-versa. Surgiu, assim, a aporia da indeterminação (cf. §§ 32-33).

§ 94 Na razão ontológica, a aporia é insolúvel, porque a determinação, que vem de fora, conduz a um círculo vicioso de determinações. O conceito transcendental de substância resolve a aporia. Substância é aquilo que algo fora, sempre, em si mesmo, para ser determinado como é determinado. A substância se determina a si mesma e determina, dentro em si, sua forma, como determinante, e sua matéria como o puro indeterminado determinável.

## **Analogia do homem**

### **O homem mesmo**

#### **O corpo, o alimento e a vida**

§ 95 O homem tem corpo e tem alma. O corpo é o dado empírico concreto, que se nos depara, sensivelmente, no espaço e no tempo. A alma é definida como algo imaterial, meta-empírico, que não pode ser conhecido sensivelmente, que está, toda ela, simultaneamente, em todas as partes do corpo; A alma, assim definida, é a negação de todas as propriedades, que caracterizam, definitivamente, o corpo. A alma é a negação do empírico concreto, do material, do extenso, do cognoscível pelos sentidos. Corpo e alma, assim definidos, são uma oposição da razão ontológica, que cria uma aporia, insolúvel, como todas as aporias, na razão ontológica. Essa aporia, conhecida como o problema psicofísico, não pode explicar como o corpo material pode agir sobre a alma imaterial, pois uma causa não pode produzir efeito mais perfeito do que ela mesma. As teorias do paralelismo psicofísico e da mútua causalidade são tentativas, reconhe-

cidamente falhas, de resolver o problema. Na solução aristotélica, que é transcendental, a alma não é definida como ato (*enérgeia*), pela oposição ontológica ao corpo, mas sim como entelequia.

§ 96 O corpo do homem, como de qualquer organismo, distingue-se dos corpos anorgânicos, porque o corpo assimila, pela alimentação, de que precisa para viver. O corpo, no organismo, se alimenta; pela alimentação é corpo orgânico, em oposição ao anorgânico. O alimento é tudo aquilo que não é o corpo, mas pode, por assimilação, tornar-se o corpo. O alimento é potência do corpo, é definido por oposição ontológica ao corpo, do qual é alimento potencial. Na assimilação, que é ato (*enérgeia*), o que ainda não era corpo torna-se atualmente corpo. O corpo, ato, é o alimento assimilado. Assim, corpo é determinado como ato de uma potência, ambos em oposição ontológica um para com o outro.

§ 97 O corpo e o alimento estão em oposição ontológica, como ato e potência. Ambos exigem, como oposição ontológica, o conceito transcendental, que lhes assegure a possibilidade e evite as aporias da razão ontológica, que tornariam, tanto um como o outro, indeterminados. Pois, sendo o corpo determinado como o alimento assimilado, o alimento, por sua vez, como tudo aquilo que pode ser assimilado pelo corpo, corpo é aquilo que não é mais alimento, alimento é aquilo que ainda não é corpo. Cada um é determinado pelo outro, que deve, anteriormente, ser determinado em si mesmo. Como nenhum deles é, em si, determinado, e sim pelo outro, são ambos indeterminados. A razão transcendental supera a aporia da indeterminação, introduzindo o conceito transcendental de vida, ou alma vegetativa. A vida é a entelequia da potência, alimento, e do ato, corpo. A vida, ou alma vegetativa, não é só o corpo, nem o alimento, nem a oposição deles. E, ela, a unidade, que se desdobra, dentro em si mesma, como unidade do corpo, que se alimenta, e do alimento, que é assimilado pelo corpo. A vida, ou alma vegetativa, é a entelequia, que se determina a si mesma, determinando o alimento como potência, e o corpo como ato.

§ 98 Existe vida no homem, ou alma vegetativa, que o determina como um corpo que se alimenta para viver. A entelequia de vida, entretanto, no homem, é ulteriormente determinada. Pois a vida, no homem, não é apenas a dialética de corpo e alimento: o homem sente e entende. As

substâncias, porém, cuja entelequia é a pura vida, ou alma vegetativa, são plantas. O mundo orgânico vegetal, a planta, é a unidade da oposição de corpo e alimento. O mundo anorgânico é o alimento do corpo orgânico. A planta é a entelequia, que sintetiza em sua unidade a diversidade do anorgânico e do orgânico.

### **Os sentidos, as aparências e a sensação**

§ 99 O homem, corpo vivo, que se alimenta para viver, é mais do que a planta: o homem possui sentidos, os quais percebem as coisas que lhe aparecem. Os sentidos são aquilo que percebe as coisas aparentes. As coisas aparentes, ou as aparências, são aquilo que pode ser percebido pelos sentidos. Os sentidos e as aparências são, assim, determinados, um por oposição ao outro, por oposição ontológica. Os sentidos são as aparências percebidas, e estas são aquilo que pode ser percebido. Os sentidos são ato: a percepção das aparências. As aparências são potência: o que pode ser percebido. A potência, as aparências são determinadas pela sua relação ao ato: podem ser percebidas. O ato, os sentidos são determinados em relação à potência, da qual são ato: percepção das aparências. Os sentidos e as aparências são determinados um pelo outro. Cada um é, em si, indeterminado, é determinável somente pelo outro, que é determinante. Sendo cada um em si indeterminado, as determinantes são indeterminadas e nada determinam.

§ 100 A oposição ontológica dos sentidos e das aparências exige uma entelequia, que se determina, a si mesma, determinando, assim, os sentidos e as aparências em sua oposição. Não é a sensação, os sentidos, tampouco as aparências. A sensação é a unidade, que se desdobra, dentro em si, como unidade dos sentidos, que percebem, e das aparências, que são percebidas. A sensação, ou alma sensitiva, é a entelequia, que se determina a si mesma, determinando os sentidos como seu ato, as aparências como sua potência.

§ 101 Existe no homem sensação, ou vida sensível, que determina o homem como um corpo, que não só se alimenta para viver, mas também percebe para viver. A entelequia de vida sensitiva, porém, é no homem ulteriormente determinada. Pois a vida no homem não é apenas vege-

tativa e sensitiva: o homem entende, e possui conceitos universais. As substâncias, porém, cuja entelequia é a pura vida vegetativa e sensitiva, são os animais. O mundo animal é a unidade da diversidade de sentidos e coisas aparentes. O animal é a entelequia, que sintetiza, em sua unidade, a diversidade do que percebe e do que é percebido.

### **Os conceitos, as sensações e a ideia**

§ 102 O homem, corpo vivo, que se alimenta para viver, e percebe, pelos sentidos, as coisas aparentes, não é um mero animal, é um animal racional. O homem pensa e utiliza, ao pensar, conceitos, que são em tudo o oposto das coisas aparentes na sensação. As coisas são sempre individuais. Todos os conceitos são, de si, universais. Mesmo os conceitos que parecem individuais, como ‘esta mesa’, são, de si e em si, universais, individualizados somente pelo gesto, que coloca o universal no contexto concreto do espaço e do tempo. Pois tanto “mesa” como “esta” são conceitos, de si, universais e, como tais, passíveis de múltipla predicação em relação a inúmeros indivíduos. O conceito “esta”, sem gesto que o acompanhe, é a mera exigência, em si universal, de individualização. Pois o conceito “esta”, em si, não representa um indivíduo concreto; se o representasse, só dele poderia ser, de direito, predicado. Desarte, os conceitos todos, mesmo os que aparentemente individualizam, são, em si e de si, universais e representam o indivíduo somente se acompanhados por algo, que não é conceito: o gesto ou a sensação.

§ 103 Os conceitos são universais; as coisas, aparentes na sensação, são individuais. Os conceitos são abstratos, as coisas são concretas. Os conceitos são, em seu nexos, um para com o outro, necessários; as coisas são, em suas relações, contingentes, logo, não necessárias. Os conceitos são, em si, inextensos, as coisas são extensas. Os conceitos estão fora do espaço e do tempo, as coisas estão, sempre, no espaço e no tempo. O mundo dos conceitos é, ao que parece, em tudo, o oposto do mundo das coisas, aparentes na sensação. Desta oposição surge o problema acerca da origem dos conceitos: de onde se originam os conceitos? O idealismo, em todas as suas formas, afirma, com razão, que sensações não podem, como causa eficiente, produzir conceitos. Pois nenhuma causa pode causar efeito mais perfeito que ela mesma. Assim, segundo

os idealistas, os conceitos universais foram vistos, intuitivamente, pela alma, em uma pré-existência no mundo dos conceitos ou são inatos, ou são produto da iluminação que Deus dá ao homem; ou são vistos, intuitivamente, na visão imediata e obscura de Deus, ou são, simplesmente, formas “a priori” de conhecimento. O materialismo, ao invés de apresentar soluções, elimina o problema, negando a universalidade e imaterialidade dos conceitos. Para os materialistas, a universalidade do conceito consiste apenas na pouca nitidez de algumas sensações, que parecem, assim, universais. Não havendo, dessarte, verdadeiro universal, o conceito também é matéria, como a coisa aparente na sensação. O realismo neotomista procura superar tanto o idealismo, como o materialismo na assim chamada teoria da abstração. Nesta se ensina que a sensação, algo intrinsecamente dependente da matéria, não pode causar o conceito, algo intrinsecamente independente da matéria, portanto mais perfeito em seu Ser que a sensação. A causa eficiente do conceito, que lhe explica a origem, é, segundo os neotomistas, o *intellectus agens*, que usando da sensação como de um instrumento, causa o conceito. A causa é, dessarte, de perfeição igual à do efeito. Tal explicação é, entretanto, uma forma mais sutil de idealismo. Pois a verdadeira causa do conceito é a inteligência mesma. Insistir, porém, em afirmar que a inteligência usa a sensação como causa instrumental é recair no materialismo. Pois o instrumento só age como instrumento em seres de igual perfeição. Uma espada, mesmo na mão de um espírito puro, não é instrumento capaz de agir sobre outro espírito puro. A sensação, mesmo manejada pela inteligência, não é capaz de ser instrumento, agentes sobre o *intellectus patiens*. Eis a aporia, expressa em termos tradicionais.

§ 104 Os conceitos são determinados pela negação daquilo que caracteriza as coisas aparentes, na sensação: não são individuais, não são, em seu nexo, contingentes, não são extensos, não são espaços temporais. A oposição ontológica conduz, como foi exposto acima, a aporias, que, na razão ontológica, são insolúveis. Só um conceito transcendental pode superar as aporias: o conceito de ideia.

§ 105 A ideia não é o conceito, nem a sensação, nem a oposição de ambos. A ideia é aquela unidade que se desdobra dentro de si, na diversidade

de conceitos e sensações. A ideia não é nem universal, nem individual, mas sim a unidade, na qual ambos se desdobram: a ideia é o indivíduo universalizado, ou o universal individualizado. A ideia é a Identidade, que, dentro de si, se desdobra em necessidade e contingência, imaterial e material, inextenso e extenso. A ideia é a Identidade da sensação, que é sua potência, e do conceito, que é seu ato. A ideia não é causada nem pela sensação, nem pelo conceito; é, ela, entelequia, a unidade, que possibilita, imanente em si, o trânsito de potência ao ato, da sensação ao conceito, trânsito esse que é a dinâmica imanente da entelequia.

### **Vida, sensibilidade e espírito**

§ 106 A vida, ou alma vegetativa, é a unidade entelequial, que se determina a si mesma, determinando de que se alimenta, como sua potência, e o corpo com o seu ato, que assimila aquilo que pode ser assimilado. A vida, de *per si*, é entelequia; existindo, só como vida vegetativa, ela é a planta. Em relação ao homem, porém, que se alimenta para viver, mas percebe pelos sentidos as coisas aparentes, a entelequia da vida vegetativa é um indeterminado; ulteriormente determinável, é potência.

§ 107 A sensação, ou vida sensitiva, é a determinante que, no homem, determina, ulteriormente, a vida vegetativa. A sensação, no homem, é o ato que determina a potência vegetativa. A sensibilidade não é somente o ato da potência vegetativa, é ela de *per si*, entelequia dos sentidos e das coisas aparentes. A sensibilidade, de *per si*, é entelequia; existindo só como sensibilidade, ela é o animal. Em relação ao homem, que percebe pelos sentidos as aparências das coisas, mas também pensa, utilizando conceitos universais, a vida sensitiva é um indeterminado determinável, é potência.

§ 108 A ideia, ou alma intelectiva, é a determinante, que determina; no homem, a vida sensitiva como especificamente humana: o homem é um animal racional. A ideia, no homem, é o ato da potência sensitiva, que, a sua vez, é o ato da potência vegetativa. A ideia é a atualidade do ato e da potência da sensibilidade e da vida vegetativa. A ideia é, dessarte, a entelequia, que se determina a si mesma como entelequia de uma entelequia e de outra entelequia. Essa é a definição de espírito.

## O sujeito, o predicado e o juízo

§ 109 A ideia é a evidência imediata do universal no indivíduo, ou do indivíduo em sua universalidade. A imediatidade da evidência é mediada pela predicação, em que um determinado predicado é afirmado ou negado de um determinado sujeito.

§ 110 O sujeito é aquilo do qual alguma coisa é predicada. O predicado é aquilo que é afirmado ou negado do sujeito. Sujeito e predicado são os dois termos contraditoriamente opostos de uma oposição ontológica. Pois cada um deles é determinado por oposição ao outro. O sujeito é potência, é o indeterminado determinável; o predicado é ato, a determinante do indeterminado. Ambos exigem, para não recair nas aporias da indeterminação, uma entelequia.

§ 111 A entelequia do sujeito e do predicado é o juízo. O juízo não é nem o sujeito, nem o predicado, nem a oposição de ambos, mas sim a Identidade de um e outro. O juízo é a Identidade que se desdobra, dentro de si, na diversidade de sujeito e predicado. O juízo é a entelequia de sua potência, o sujeito; e de seu ato, o predicado. O juízo é a ideia, não mais como imediata, mas em sua mediação.

## O juízo, o raciocínio e a teoria

§ 112 O juízo é a entelequia do sujeito, que é potência, e do predicado, que é ato. No juízo, o predicado é afirmado ou negado do sujeito. Todo e qualquer juízo é afirmativo ou negativo. Mesmo os juízos interrogativos interrogam, afirmando ou negando. O juízo afirmativo é determinado, como afirmativo, em oposição ontológica ou juízo negativo. Cada um deles é determinado por oposição, um para com o outro. O sentido de cada juízo, dessarte, embora entelequia de *per se*, é potência, em relação a outro juízo.

§ 113 O juízo-potência, que é, em seu sentido, ulteriormente, determinado por outro juízo, que lhe completa ou amplia o sentido, torna-se raciocínio. O raciocínio é a entelequia, que se desdobra, dentro de si, na diversidade dos juízos, que, como premissas, são potência, e, da forma



lógica, que é o ato. O raciocínio é a entelequia, que é a mediação da conclusão, que é entelequia, em sua imediatidade mediada.

§ 114 O raciocínio, entelequia de *per se*, tem sempre por objeto o Ser ou seres determinados. Cada Ser, como Ser, é idêntico a si mesmo e diverso de todos os outros. Raciocinar sobre o Ser determinado, idêntico a si mesmo, é, dessarte, sempre raciocinar sobre sua diversidade para com os outros. Assim, o raciocínio, entelequia em si e de *per se*, é potência em relação a outros raciocínios, que são seu ato. A teoria é a unidade entelequial, que se desdobra, dentro de si, na diversidade de raciocínios, que se determinam, um ao outro, como ato e potência.

### **A teoria empírica, a teoria ontológica e o Sistema transcendental**

§ 115 O juízo empírico é aquele no qual a Identidade entre sujeito e predicado é um dado empírico, percebido ou perceptível pelos sentidos. A teoria empírica, articulação de raciocínios, parte de juízos empíricos e conduz, necessariamente, a juízos empíricos. A teoria empírica é, assim, imediata, porque a aparência sensível é o princípio que, embora ele mesmo principiado, é considerado somente como princípio, não como principiado. A Física, por exemplo, parte da imediatidade de um dado empírico e sempre a ele volta, considerando-o somente como princípio, sem jamais considerá-lo como principiado. A Física, dessarte, partindo do dado extenso, não indaga jamais qual o princípio não extenso da extensão. A teoria empírica tem seu sentido pressupondo, necessariamente, fora de si, o sentido de seu sentido. Surge a oposição ontológica.

§ 116 A teoria ontológica, tentando mediar a imediatidade do dado empírico, formula a questão acerca do princípio do principiado empírico. O princípio é determinado como aquilo que explica o principiado, sem ser ele princípio, determinado como o principiado. O princípio e o principiado estão, assim, em oposição ontológica. Surgem, assim, as aporias da indeterminação, que fazem do ontologicamente determinado um indeterminado vazio.

§ 117 A oposição ontológica, ínsita na teoria ontológica, só é superada no Sistema transcendental, que é a unidade entelequial, que se desdobra, dentro de si, na diversidade da teoria empírica, que é potência, e da oposição

ontológica, que é ato. O Sistema transcendental parte da teoria empírica, que é sua potência, para a oposição ontológica, que, pondo a questão do princípio, é ato, para, como entequeia, determinar-se a si mesma. O princípio, no Sistema transcendental, determina-se a si mesmo, como imediatidade mediada, determinando-se como potência, em sua imediatidade empírica, e como ato, em sua oposição ontológica, que é mediação.

### **Juízo, teoria e Sistema transcendental**

§ 118 O juízo é a unidade entequeial, que se determina a si mesma, determinando o sujeito como sua potência, e o predicado, como seu ato. O juízo é, de *per se*, entequeia; é, ele, a ideia em sua imediatidade mediada. O juízo, afirmativo ou negativo, exprime, assim, um Ser que é ou que não é. Todo Ser, porém, é idêntico a si mesmo e diverso de todos os outros. O juízo, que diz um Ser, embora entequeia, de *per se*, é potência em relação aos outros, outros Ser e se outros juízos, dos quais é diverso. Seu sentido, embora dado de *per se*, é determinado, também, pelos outros: o juízo é potência e sua verdade e sentido totais estão na teoria, que é o ato.

§ 119 A teoria é a unidade entequeial da diversidade de raciocínios, que se determinam uns aos outros como ato e potência. A teoria se determina a si mesma, determinando, dentro de si, a diversidade de raciocínios, dos quais é entequeia. Toda teoria, porém, pondo a questão do princípio, tem um princípio fora de si mesma e é, dessarte, teoria empírica; ou tem o princípio, dentro de si, mas indeterminado, e é oposição ontológica. A teoria é, pois, embora entequeia em si e de *per se*, potência, em relação ao que mais importa: o princípio, que não é principiado.

§ 120 O Sistema transcendental é a unidade entequeial da teoria empírica, que é sua potência, e da teoria ou oposição ontológica, que é seu ato. Pois é pela dinâmica da oposição ontológica que o dado empírico entra no processo dialético, cuja síntese é a entequeia, ou conceito transcendental. O princípio, no Sistema transcendental, não é mais principiado, mas sim princípio, que se determina a si mesmo, determinando o juízo, como sua potência, a oposição ontológica, como seu ato. No Sistema transcendental, o princípio não é nem principiado, nem indeterminado, mas sim autodeterminação do indeterminado, que se determina a si mesmo, porque é, ele mesmo, a determinante.

## O desejável, a vontade e a liberdade de motivo

§ 121 O homem, que é vida, sensibilidade e espírito, não só conhece as coisas, das quais possui as ideias, mas também as quer para viver, sentir e entender. Vontade é querer. Querer é desejar aquilo que ele, homem, é ou não tem. O desejável é aquilo que o homem quer.

§ 122 O desejado é aquilo que a vontade deseja. Tudo que a vontade pode querer é, em princípio e por definição, o desejável. O desejável é o objeto possível da vontade; é, ele, em si, potência. A vontade é aquilo que deseja o desejável e o torna desejado. A vontade é ato. A vontade e o desejável estão, assim, em oposição ontológica e exigem, para evitar as aporias da indeterminação, uma entelequia.

§ 123 O motivo é a entelequia, que se desdobra, dentro de si, na diversidade da vontade e do desejável. O motivo não é nem a vontade, nem o desejável nem sua oposição, mas sim sua unidade. O motivo é a unidade entelequial da potência, o desejável, e do ato, a vontade. O motivo é, de *per sí*, entelequia.

§ 124 O motivo é um Ser determinado, idêntico a si mesmo e diverso de todos os outros. Pôr no espírito um motivo, determinado em si, é sempre pôr a diversidade de todos os outros motivos possíveis, dos quais é diverso. Pois pôr no espírito um determinado em seus limites é sempre pôr a alteridade, pelo menos como possível, além desses limites. O motivo, portanto, diante do espírito, é sempre e necessariamente motivo em si determinado, e possibilidade de outros motivos, que são sua alteridade. Isso é a liberdade: cada motivo, determinado em si mesmo, implica a possibilidade de outros motivos, implicando, assim, outras possibilidades de determinação, tanto da vontade, como do desejável.

## A Liberdade, a decisão e a ação Livre

§ 125 A liberdade é a unidade entelequial do motivo, em si determinado, e dos outros motivos possíveis, necessariamente postos como alteridade. A liberdade é, assim, possibilidade de uma possibilidade determinada e de

sua alteridade, igualmente possível. A liberdade do motivo, entelequia de *per sí*, é, também, potência: possibilidade de um ato.

§ 126 A decisão é o ato que transforma a liberdade-potência em ato ou perfeição determinada. A decisão é o ato que determina um motivo determinado de preferência a outros motivos, que são a alteridade, igualmente possível, do primeiro. A decisão é o ato que atualiza um motivo determinado, excluindo da atualização todos os outros motivos, que são a alteridade do realmente atualizado.

§ 127 A liberdade do motivo é a possibilidade da decisão por um motivo ou pela alteridade dele, que também é motivo. A decisão é a atualização de uma possibilidade, de preferência a sua alteridade, que é igualmente possível. Liberdade e decisão são, assim, determinadas por oposição ontológica, uma para com a outra. Liberdade é possibilidade de decisão; decisão é possibilidade atualizada. Ambas exigem, para não cair nas aporias da indeterminação, uma entelequia.

§ 128 A ação livre é a unidade entelequial, que se desdobra, dentro de si, na diversidade de liberdade e decisão. A ação livre não é nem a liberdade, nem a decisão, nem sua oposição, mas sim a unidade da liberdade, que é sua potência, e da decisão, que é seu ato. A ação livre determina a si mesma, como entelequia, de *per sí*, determinando a liberdade, como sua possibilidade, e a decisão, como sua atualização.

### **A ação livre, a realização e a cultura**

§ 129 A ação é a unidade entelequial da liberdade, que é sua potência, e da decisão, que é seu ato. O homem age, determinando-se em sua liberdade pela atualidade de sua decisão. O homem, agindo, torna o desejável algo desejado. Desejar, porém, o desejado como mero desejar seria pura veleidade. A ação, o desejar do desejado, não pode ser considerada somente como entelequia, de *per sí*; ela é potência, possibilidade de ulterior determinação.

§ 130 A ação é sempre ação de alguma coisa. Agir é, sempre e necessariamente, agir algo. Aquilo que a ação faz é a realização. Ação é possibilidade de realização, é potência. Realização é o ato que determina a ação. Ação

é realização em potência. Realização é a atualização da ação. Ambas são determinadas por oposição ontológica, uma para com a outra, e exigem, portanto, uma entelequia.

§ 131 A cultura é a unidade entelequial que se desdobra dentro de si, na diversidade da ação, que é sua potência, e da realização, que é seu ato. A cultura não é nem a ação, nem a realização, nem sua oposição, mas a Identidade da diversidade de ambas. Cultura é a ação, possibilidade atualizada como realização, em sua diferença, elevada em Identidade. Cultura é a Identidade daquilo que o homem põe como ação, e daquilo que, agindo, realiza.

### **Liberdade, ação e cultura**

§ 132 A liberdade do motivo é a Identidade que se desdobra, dentro em si, na diversidade do desejável, que é potência, e da vontade, que é ato. O homem que vive, sente e conhece intelectualmente o mundo pode determinar-se, em sua liberdade de motivação, querendo um Ser determinado e não querendo outros. O homem pode determinar-se. A liberdade do motivo, embora entelequia, de *per si*, é potência, é possibilidade de ação livre, que é o seu ato.

§ 133 A ação livre é a entelequia, que sintetiza, em si, a diversidade da liberdade, que é potência, e da decisão, que é ato. O homem, por sua ação livre, determina-se a si mesmo, em sua liberdade de decisão, querendo, atualmente, um Ser determinado, de preferência a outros. A ação livre é a Identidade, que se determina a si mesma, determinando a liberdade e a decisão, uma em relação à outra. A ação livre é, sempre, ação de alguma coisa. O homem, agindo, faz algo que não é a ação mesma. A ação livre, dessarte, embora entelequia de *per si*, é potência; é, ela, possibilidade, ulteriormente, determinável pela cultura, que é seu ato.

§ 134 A cultura é a entelequia, é a Identidade, que se desdobra, dentro em si, na diversidade da ação livre, que é sua potência, e da realização, que é seu ato. O homem, ao transformar sua ação livre em realização, cria a cultura. Cultura é a Identidade da ação e daquilo, que da ação brota como realização. Cultura é a entelequia, não só da ação e da realização, mas também da liberdade e da ação. Pois o trânsito da indeter-

minação, que é liberdade, para a ação livre, que é determinação atual, é, em sua Identidade, autodeterminação do homem, em seu viver, sentir e pensar. Isso é cultura.

## **O homem e o outro**

### **A liberdade, o outro e a ética**

§ 135 O homem é livre. A liberdade é a possibilidade, ínsita no homem, de querer um Ser determinado ou de querer a alteridade dele. A liberdade aparece, assim, como possibilidade de si indeterminada. Uma possibilidade, porém, de si indeterminada é essencialmente ilimitada. O homem, em sua liberdade, pode querer todo e qualquer Ser. A liberdade do homem, como entequeia, é total: ele, homem, é livre para tudo, que, como Ser, pode ser desejado.

§ 136 Existem, porém, outros homens. Também os outros, como homens, são livres. Como homens, são eles dotados de liberdade e podem, igualmente, querer todo e qualquer Ser. A liberdade de cada homem, entequeia de *per se*, aparece, dessarte, em oposição à liberdade dos outros homens. Cada homem pode, em sua liberdade, querer Ser e possuir tudo. Os outros homens, face a isso, perdem sua liberdade. A liberdade de cada homem está, dessarte, em oposição ontológica à liberdade de todos os outros homens. A oposição ontológica exige, para evitar as aporias de Contradição e indeterminação, uma entequeia.

§ 137 A ética é a Identidade entequeia, que se desdobra, dentro de si, na diversidade da liberdade de um e da liberdade dos outros. A ética é a Identidade daquilo que um homem pode, e daquilo que os outros homens podem, todos em sua liberdade. A ética é a Identidade da potência, liberdade do indivíduo, e do ato, liberdade dos outros. A ética é a entequeia, que se determina a si mesma, determinando a liberdade de cada homem como respeito total à liberdade dos outros homens.

### **A realização ética, o outro e o costume**

§ 138 A ação ética é a ação do homem livre, que respeita a liberdade dos outros. Respeitar a liberdade dos outros implica, necessariamente,

respeitar-Ihes a vida, a sensibilidade e o espírito. Essa intralimitação da liberdade é a ética, entelequia de *per si*. Fora desses limites, a liberdade, entelequia de *per si*, é um indeterminado determinável, é potência. A ação ética do homem individual determina, como ato, essa potencialidade e torna-se realização ética.

§ 139 Muitos são os homens, muitas são as realizações éticas. Realizações éticas especificamente diversas, uma das outras, são apenas casos singulares que podem e devem ser subsumidos sob um conceito genérico, não dialético. Mas há realizações éticas do homem que são especificamente idênticas a realizações éticas de muitos outros homens. Especificamente idênticas, são elas diversas uma das outras. Cada uma delas só pode ser determinada por oposição ontológica às outras. Exige, isso, uma entelequia.

§ 140 O costume é a unidade entelequial que se desdobra em si mesmo, na diversidade de realizações éticas, especificamente idênticas e, entretanto, diversas uma das outras. O costume é a Identidade da diversidade de realizações éticas, especificamente idênticas, do homem e de muitos outros homens. O costume é a entelequia, que sintetiza a realização ética com sua universalidade concreta.

## **A decisão ética, o costume e a moralidade**

§ 141 O homem individual, ao formar a decisão ética na intradeterminação, que é a consciência, encontra-se sempre face a uma pluralidade de homens, e, muitas vezes, face a um determinado costume. Se o homem, em sua consciência autônoma, porque intradeterminada, se decide eticamente em oposição ao costume vigente, surge a revolta ética. A revolta ética é a Identidade entelequial da decisão ética do indivíduo, em sua oposição ao costume, em si ético, dos muitos outros.

§ 142 A revolta ética, entelequia de *per si*, é a unidade da oposição das decisões éticas, uma contra as muitas outras. A ética, porém, é o respeito total da liberdade, tanto de um, como dos outros. Na revolta ética, portanto, ou a decisão individual não é ética, ou o costume não o é. A revolta ética, entelequia de *per si*, aparece, dessarte, como potência: é ela, a Contradição, que pode e deve ser superada pelo arrependimento e retratação, que

transforma a decisão ética individual, ou pela reforma de costumes, que transforma o costume.

§ 143 Se a decisão ética do homem individual não está em oposição, mas sim em acordo com o costume vigente, há Identidade entre a decisão individual e o costume, um diverso do outro. Mas a decisão individual, embora especificamente a mesma, não é o costume. O costume, embora especificamente o mesmo, não é a decisão individual. Ambos estão, um para com o outro, em oposição ontológica e exigem, por isso, uma entelequia.

§ 144 A moralidade é a unidade entelequial que se desdobra dentro de si, na diversidade da decisão ética individual e do costume, em si, ético. A moralidade é a Identidade que sintetiza em si a decisão ética individual e o costume, os “mores”, dos muitos outros.

### **Ética, costume e moralidade**

§ 145 A ética é a unidade entelequial daquilo que o homem pode, e daquilo que os outros homens podem, todos em sua liberdade. A ética, entelequia de *per si*, não tem outro conteúdo, a não ser o respeito total pela liberdade do homem, em si e nos outros. A ética, dessarte, é algo indeterminado, que pode e deve ser, ulteriormente, determinado. A ética, entelequia de *per si*, é potência: é possibilidade, no homem, de determinação ulterior.

§ 146 O costume é a unidade entelequial, que se desdobra em si mesmo, na diversidade de realizações éticas, especificamente as mesmas, e, entretanto, diversas. O costume, síntese de realizações éticas, é o conteúdo concreto, que, como ato, atualiza e determina a ética. O costume, entelequia em si mesmo, é, também, ato da potência, que é a ética. A ética é o indeterminado determinável, é potência; o costume é a determinante, é ato. Ambos estão, um para com o outro, em oposição ontológica, e exigem, para evitar as aporias da indeterminação, uma entelequia.

§ 147 A moralidade é a unidade entelequial que se desdobra dentro de si, na diversidade da ética, que é sua potência, e do costume, que é seu ato. A moralidade é a Identidade que se determina a si mesma, determinando a ética, como respeito total à liberdade do homem, e o costume, como conteúdo concreto desse respeito.



## O som, o sentido e a palavra

§ 148 O homem, face a outro homem, aponta para uma coisa e articula um som. O som articulado, vibração de moléculas no espaço entre os dois homens, não é, de si, a coisa, nem a representa. O som articulado, porém, por um homem em relação a uma coisa é entendido pelo outro homem. O som, indeterminação em si mesmo, é potência: é possibilidade de ser entendido pelos outros homens.

§ 149 O som articulado, porém, em si potência, só pode ser entendido, porque é, ulteriormente, determinado pelo sentido. O som articulado é a possibilidade do sentido; o sentido é o ato, que atualiza e determina o som. O som é material, é extenso, é espaciotemporal. O sentido não é material, não é extenso, está fora do espaço e do tempo. Ambos estão, um para com o outro, em oposição ontológica e exigem, assim, uma entelequia.

§ 150 A palavra é a unidade entelequial que se desdobra dentro de si, na diversidade do som, que é sua potência, e do sentido, que é seu ato. A palavra é a Identidade da diversidade do som material e do sentido imaterial, do som extenso e do sentido inextenso, do som espaciotemporal e do sentido não espaciotemporal. A palavra é, em si e de si, entelequia.

## A palavra, o verbo e a frase

§ 151 A palavra unidade entelequial da diversidade do som e do sentido, embora, em si entelequia, seja um indeterminado, ulteriormente, determinável. Pois a palavra, só como palavra, embora entendida pelos outros homens, não diz, de si, nada, a não ser a substância, em sua imediatidade não mediada. A palavra é o imediado, não mediado, que pode e deve ser mediado. A palavra, embora entelequia de *per si*, é potência.

§ 152 A palavra-ato, ou seja, a palavra que exprime a atualização, é o verbo. O verbo, ou palavra-ato, é aquilo que determina, ulteriormente, a palavra, que é potência. O verbo é a determinação, que atualiza e determina a palavra, em si, potência. A imediatidade da palavra-potência é mediada pelo verbo, que é seu ato. A palavra, imediatidade da substância, quando determinada pelo verbo, torna-se mediada. Mas a palavra, em si

potência, é a mera possibilidade de atualização, pelo verbo. O verbo, em si ato, é apenas a atualização da possibilidade, que é a palavra. Ambos são determinados, um pelo outro, estando, assim, em oposição ontológica. Exige, isso, uma enteleguia.

§ 153 A frase é a unidade entelegual que se desdobra dentro de si, na diversidade da palavra e do verbo. A frase é a enteleguia que se determina a si mesma, determinando a palavra, como a imediatidade da substância, ou substantivo, e determinando o verbo, como a atualização, ou mediação, da substância. A frase, enteleguia em si, é a autodeterminação da substância, que é substantivo e que é verbo.

### **A frase, a resposta e o diálogo**

§ 154 A frase, unidade entelegual da palavra e do verbo, é pronunciada por um homem para outro homem. A frase é a comunicação de um homem para outro, em sua imediatidade. O homem fala para o outro, pronunciando a frase. A frase, pronunciada pelo homem, embora enteleguia de *per si*, é uma frase para o outro. O sentido da frase, como frase comunicativa, não está nela mesma, e sim no outro homem, para o qual a frase é pronunciada. A frase é, dessarte, embora enteleguia de *per si*, potência: é, ela, possibilidade de que o outro a entenda e atualize.

§ 155 A frase, pronunciada por um homem, é potência. A frase, entendida pelo outro, é ato. A compreensão da comunicação é a unidade entelegual, que se diversifica como frase pronunciada e como frase entendida. Mas a compreensão, pela frase, embora enteleguia de *per si*, pode e deve ser, ulteriormente, determinada. A compreensão da frase, embora enteleguia de *per si*, é potência: é ela possibilidade de afirmação ou negação, por parte do outro, a quem é dirigida. O homem, ao entender a frase do outro, tem sempre a possibilidade de afirmá-la ou negá-la. A afirmação ou negação, quando atualmente pronunciadas, são a resposta à frase. A resposta de um homem à frase de outro é o ato que determina ulteriormente a potência; ela é a resposta, a determinação que, como ato, determina depois o sentido da frase pronunciada. Toda frase é frase para algum homem; toda a resposta é resposta a alguma frase. Ambas estão em oposição ontológica, uma para com a outra, e exigem, assim, uma enteleguia.

§ 156 O diálogo é a unidade entequeual que se desdobra dentro de si, na diversidade da frase, que é sua potência, e da resposta, que é seu ato. O diálogo é a Identidade da oposição da frase de um homem e da resposta de outro. O diálogo, entequeia de *per si*, determina-se a si mesmo, determinando a frase e a resposta em seu sentido uma para com a outra.

### **Palavra, frase e diálogo**

§ 157 A palavra é a unidade entequeual da diversidade do som e do sentido. A palavra, entequeia em si e de *per si*, tem, entretanto, seu sentido total fora de si mesmo. A palavra, embora entequeia, é potência: é ela possibilidade de determinação ulterior.

§ 158 A frase é a unidade entequeual que se desdobra dentro de si, na diversidade da palavra, que é sua potência, e do verbo, que é seu ato. Na frase, a palavra e o verbo adquirem seu pleno sentido. A frase, entretanto, embora entequeia de *per si*, é, também, potência: é ela possibilidade e expectativa de resposta. Pois a frase, pronunciada por um homem e entendida pelo outro, é uma possibilidade determinada, que só na resposta do outro encontra seu pleno sentido, sua atualização. A frase de um homem é aquilo que espera a resposta. A resposta é aquilo que responde à frase. Ambas estão, uma para com a outra, em oposição ontológica, que exige, assim, uma entequeia.

§ 159 O diálogo é a entequeia da palavra e da frase; é, também, a entequeia da frase e da resposta. O diálogo é a Identidade entequeual, que se determina a si mesma, determinando, dentro de si, a palavra, como potência; a frase, como ato; determinando, também, a frase, como potência; a resposta, como ato. Pois só no diálogo a comunicação de homem para homem adquire seu sentido pleno; só no diálogo a palavra, a frase e a resposta adquirem seu pleno sentido.

### **O homem, o mesmo e o outro**

#### **O homem, a mulher e o matrimônio**

§ 160 O homem vive, sente e pensa, no mundo, em liberdade de diálogo, com os outros homens. Mas há no mundo homens masculinos e homens femininos. Existem homens e mulheres. A razão empírica determina o

homem masculino, descrevendo-lhe os órgãos sexuais, típicos do masculino, e as características secundárias que deles resultam. A mulher é determinada, na razão empírica, igualmente pela descrição dos órgãos sexuais femininos e das demais características secundárias.

§ 161 Mas os órgãos sexuais do homem não têm, em si, nenhum sentido. O órgão sexual do homem é, em si, unicamente potência: é algo que pode e deve ser ulteriormente determinado. Também os órgãos sexuais da mulher não têm, em si, sentido; são eles potência, que só por um ato determinado adquirem sentido. O homem e a mulher são, dessarte, determinados por oposição ontológica, um para com o outro, e exigem, assim, uma entelequia.

§ 162 A cópula sexual é a unidade entelequial, que se desdobra, dentro de si, na oposição do homem e da mulher. Na cópula sexual, o masculino, em si e de si potência, torna-se ato pela unidade com o feminino. Na cópula, o feminino, em si e de si potência, torna-se ato pela unidade com o masculino. A cópula é a entelequia, de *per si*, Identidade da diversidade do homem e da mulher.

§ 163 Mas o homem é espírito livre. Em sua consciência ética autônoma, ele é entelequia. Também a mulher é espírito livre, dotada, igualmente, de autonomia ética de consciência. Seria, portanto, absurdo afirmar que a mulher é a potência, que o homem é o ato, que o matrimônio é a entelequia de ambos. Tal afirmação reduziria a mulher a um ser, em si, menos perfeito que o homem. A mulher, nesta hipótese, não seria espírito de *per si*, não seria autodeterminação ética em sua consciência, mas sim um indeterminado, que o homem, e só o homem, determinaria. A mulher seria não liberdade em si e de *per si*, mas tão somente objeto da liberdade do homem. Por muitos séculos, tal foi a situação social da mulher. Ainda hoje, nos países em que a autonomia do espírito ainda não transformou o passado arcaico, a mulher continua sendo mera potência do homem, que, só ele, é ato.

§ 164 O matrimônio é a unidade entelequial que se desdobra dentro em si, na diversidade do homem e da mulher. O homem, entelequia de *per si*, é, em relação à mulher, não só potência, mas também ato. A mulher, entelequia de *per si*, é, em relação ao homem, tanto potência quanto ato.

O homem e a mulher são iguais na autodeterminação de sua liberdade e consciência. O matrimônio é, dessarte, a entequeia, que é a Identidade de duas entequeias diversas, ambas as quais são, uma para com a outra, tanto ato como potência.

### **Os pais, os filhos e a família**

§ 165 O homem e a mulher, vivendo em matrimônio, são entequeia, que tem seu sentido em si e de *per si*. Mas no matrimônio, por via de regra, em aceção empírico-biológica, nascem filhos. O homem e a mulher, ao terem filhos, tornam-se pais.

§ 166 Os pais são os que dão à luz, criam e educam os filhos. Os filhos são os que são gerados, criados e educados pelos pais. Não é possível determinar o que sejam os pais, a não ser em oposição aos filhos. Não é possível determinar o que são os filhos, a não ser em oposição aos pais. Pais e filhos estão em oposição ontológica e exigem, portanto, uma entequeia.

§ 167 A família é a unidade entequeial, que se desdobra, dentro em si, na diversidade dos pais, que são potência, e dos filhos, que são ato. Mas a família é mais. E é ela, a unidade entequeial, em que os filhos são a potência, que são criados, educados e, dessarte, determinados pelos pais, que são seu ato.

### **A família, a terra e o trabalho**

§ 168 A família, unidade entequeial de pais e filhos, vive e sente, para pensar, pensa, para viver e sentir. Viver, porém, é a dialética do corpo e do alimento. A família, dessarte, para viver, sente e pensa como e onde conseguir alimento. O alimento está na terra, como planta, ou sobre a terra, como animal ou carga. A família, para viver, sente e pensa, em procura e em perseguição do alimento, que é planta comestível, e do alimento, que é caça. A terra, que pode dar à família o alimento, é potência; é ela a possibilidade para a família de alimentar-se e, assim, viver.

§ 169 A família é aquilo que transforma a terra e os animais da terra em alimento, fonte de vida da família. As plantas e os animais da terra são, em si, potência: podem eles transformar-se em alimento da família. A família

é o ato, que determina as plantas e os animais da terra como seu alimento. Família e terra, assim entendidas, estão em oposição ontológica, uma para com a outra, e exigem, dessa forma, uma entelexia.

§ 170 O trabalho é a unidade entelexial, que se desdobra, dentro em si, na diversidade da família e da terra. O trabalho é a Identidade da diversidade da terra, que é potência, e da família, que é o ato. Na Identidade do trabalho, a terra torna-se família, a família torna-se terra. A terra, que é família, ou a família, que é terra, é a propriedade particular.

### **A família, o estrangeiro e a luta**

§ 171 A família, trabalhando a terra, sua propriedade, para viver, sente e pensa para melhor trabalhar e, assim, viver mais plenamente. A família em sua terra, entelexia de *per si*, é uma em si, e diversa de todos os outros homens. Um homem, que não é da família, ao pisar a terra, que é da família, é o estrangeiro.

§ 172 A família, entelexia de *per si*, é, também, potência: ela é possibilidade de receber em si e em sua terra o estrangeiro. O estrangeiro é todo aquele que não é da família. O estrangeiro é a atualidade daquele que penetra na família, potência. A família e o estrangeiro estão um para com o outro em oposição ontológica, pois cada um deles é determinado pela negação do outro. Exigem ambos uma entelexia.

§ 173 A família, potência receptiva do estrangeiro, pode recebê-lo de maneira positiva ou negativa. A recepção positiva é a hospitalidade, a qual é a unidade entelexial, que se desdobra, dentro em si, na diversidade da família, que é potência da recepção, e do hóspede, que é seu ato. A família, potência, que tem um hóspede, ato dessa potência, é a família hospitaleira, entelexia de ambos.

§ 174 Se a família, entelexia de *per si*, recebe o estrangeiro de maneira negativa, surge a luta entre a família e o estrangeiro. A luta é a unidade entelexial da oposição entre ambos. Se a família vence a luta, destruindo ou expulsando de si mesma e de sua terra o estrangeiro, volta a ser o que antes era: entelexia de *per si* da diversidade de pais e filhos, cujo trabalho

os sintetizam com a terra. Se vencer, porém, o estrangeiro, então a família é destruída, em todo ou em parte, de ser sua propriedade.

### **O senhor, o escravo e a fazenda**

§ 175 A luta é a unidade entequeual da oposição entre a família e o estrangeiro. Desaparece essa entequeua, uma unidade, se a família expulsa ou destrói o estrangeiro, ou se o estrangeiro expulsa ou destrói a família. Se a família, porém, vence o estrangeiro, mas nem o expulsa, nem, tomando-lhe a vida, o destrói empiricamente, surge o escravo.

§ 176 O escravo é o estrangeiro vencido, mas cuja vida foi poupada, cuja liberdade, entretanto, foi tomada. O escravo é, ainda, entequeua de vida e sensibilidade, mas não é mais entequeua de liberdade e ação. A liberdade do escravo é não mais entequeua de *per si*, mas potência; ela é possibilitada, que só a decisão do senhor, que é a família, determina. A família é o senhor, porque é o ato determinante da liberdade do escravo. O escravo é a potência, cujo ato é o senhor. Ambos estão um para com o outro em oposição ontológica e exigem, assim, uma entequeua.

§ 177 A fazenda é a unidade entequeual, que se desdobra, dentro de si. Há diversidade do senhor e do escravo, ambos trabalhando a mesma terra. A fazenda é a Identidade, na terra, da diversidade do trabalho do senhor e do trabalho do escravo. A fazenda é a Identidade entequeual da diversidade da casa grande, que é ato, e da senzala, que é potência.

### **O patrão, o empregado e a empresa**

§ 178 O escravo, cuja liberdade está alienada no senhor, que é seu ato, é, de si, um homem livre com autonomia de decisão. O escravo é um homem que as circunstâncias de luta o colocou em situação social sub-humana. Mas o homem é entequeua de *per si*, e a entequeua, como autodeterminação de si mesma, tende, de si, quando destruída, a reconstruir-se. O homem escravo, por ser entequeua de autonomia ética, torna-se, lutando ou reivindicando, novamente um homem livre. É ele, o escravo liberto, entequeua de liberdade, a qual se reconstituiu a si mesma.

§ 179 Mas o escravo liberto, dono já agora de sua vida, sensibilidade, pensamento e força de trabalho, não tem terra que seja sua. O escravo liberto, para viver, precisa trabalhar a terra, que é de outro. O proprietário da terra, para quem o escravo liberto trabalha, é o patrão. O escravo liberto é o empregado, que, ele mesmo sem terra, oferece ao patrão, dono da terra, sua possibilidade de trabalho. O empregado é potência: ele é trabalho potencial. O patrão, dono da terra, é o ato, que determina a possibilidade do empregado, atualizando sua potência de trabalho como ato de trabalhar.

§ 180 A empresa é a unidade entequeual, que se desdobra, dentro em si, na diversidade do trabalho do patrão, que, como dono da terra, é ato determinante, e do trabalho do empregado, que, como possibilidade de trabalhar, é potência determinável. A empresa é a Identidade da diversidade do patrão e do empregado. Mas o empregado não é mera possibilidade de trabalhar; ele é, também, trabalho atual e participa, dessa forma, ainda como ato na empresa. Essa participação do empregado, que também é ato na estrutura e produção da empresa, implica a participação do empregado tanto nos lucros, como também nas perdas.

### **O igual, o igual do igual e a sociedade**

§ 181 O homem livre, entequeia de *per si*, que com outro homem, igualmente liberdade entequeial, trabalham juntos para o mesmo fim, são iguais um ao outro.

§ 182 O homem, entequeia de *per si*, é o igual do outro, que, também, é entequeia de *per si*. Ambos, em sua igualdade, são diversos um do outro. Há entre ambos uma oposição ontológica, pois cada um deles é determinado por oposição ao outro. A oposição ontológica exige, para evitar as aporias da indeterminação, uma entequeia.

§ 183 A sociedade é a unidade entequeual da diversidade de ambos, que são sócios um do outro. Cada um deles é potência em relação ao outro, porque é pelo outro determinável. Cada um deles é, porém, também ato, pois determina o outro. A sociedade é a unidade entequeual que se desdobra dentro de sua diversidade de uma potência, que também é ato, e de um ato que é, também, potência.



## **Analogia do Absoluto e do Sistema**

### **As aporias do Absoluto**

#### **As aporias neotomistas**

##### **O argumento do movimento**

§ 184 Os seres, dados na experiência, passam de potência para ato: estão em movimento. O movimento é o trânsito da potência passiva para o ato: alguma coisa é movida. Uma coisa só pode ser movida se existe algo que atualmente a mova; o movente, que é ato, move o movido, que é potência passiva atualizada. O movente, por sua vez, ou é ele mesmo movido ou não. Se é ele movido, exige um movente. Surge, dessarte, o conceito do movente não movido, que é condição necessária de possibilidade de todo e qualquer movido. O movente não movido, afirmam os autores neotomistas, é o Absoluto ou Deus.

§ 185 O movido é determinado, na argumentação neotomista, como tudo aquilo que o movente move. O movente, por sua vez, é aquilo que move o movido. Ambos estão em oposição ontológica um para com o outro; cada um deles é determinado exclusivamente pela oposição negativa ao outro.

§ 186 O Absoluto, determinado como o movente não movido, é um Ser determinado por oposição negativa ao movido. O Absoluto é, dessarte, aquilo cuja essência é uma taleidade determinada por uma relação. É ele, o Absoluto, o movente não movido dos seres movidos. A essência do Absoluto, assim determinada, é, necessariamente, relativa: o Absoluto é o relativo do movido. O Absoluto não é, em si, absoluto, e sim relativo.

§ 187 Argumenta-se aqui que o conhecimento humano do Absoluto é relativo, não o Absoluto mesmo, em seu Ser. A determinação do Absoluto, como movente não movido, é, essencialmente, relativa, porque é produto da inteligência humana. Mas o Absoluto em si mesmo é realmente absoluto. Distinguem-se, assim, duas determinações do Absoluto: O Absoluto, conhecido pela inteligência humana como movente não movido, não é realmente absoluto, e sim relativo. Mas o Absoluto, em seu Ser, é realmen-

te absoluto. Esse Absoluto, entretanto, realmente absoluto em seu Ser, não é conhecido pela inteligência humana, que, ao pretender conhecê-lo, o conhece como relativo. Esse Absoluto, em si absoluto, é para o homem completamente desconhecido. O homem, de direito, não pode dele falar, pois nem ao menos sabes e existe ou não.

### **O argumento da causalidade**

§ 188 Os seres, dados na experiência, são contingentes. Podem eles existir, mas podem também não existir. Se existem, são causados. Os seres causados exigem uma causa, que é a razão suficiente para que, embora possam não existir, na realidade existam. Todo ser causado exige uma causa. Se esta causa é também causada, exige outra causa. Chega-se, assim, ao conceito da primeira causa, que é a causa não causada. A causa não causada é, segundo os autores neotomistas, o Absoluto.

§ 189 O causado é determinado como aquilo que a causa produz. A causa, por sua vez, é determinada como aquilo que produz o causado. A causa e o causado estão um para com o outro em oposição ontológica e recaem, assim, nas aporias da razão ontológica. Pois cada um deles é determinado pela oposição negativa ao outro.

§ 190 O Absoluto, determinado como a primeira causa, como a causa não causada, é um Ser determinado por uma relação de oposição ao causado. A essência do Absoluto é uma taleidade, determinada como relação: o Absoluto é a causa não causada dos seres causados. A essência do Absoluto é relação, o absoluto mesmo não é absoluto, é relativo.

§ 191 Dizer que o Absoluto, em seu Ser, é realmente absoluto; dizer que a relatividade é apenas deficiência do conhecimento humano é, novamente, introduzir dois Absolutos. Um deles não é absoluto, e sim relativo; o outro é completamente desconhecido, não pode ser chamado de Absoluto. Pois dele não se sabe nem ao menos se existe.

### **O argumento da ordem**

§ 192 O homem vive num mundo que, embora povoado por seres extremamente diversos, é um mundo ordenado. Há no mundo, inegavelmente,

uma ordem determinada. E as desordens que existem não são argumento contra a ordem vigente no mundo. Pelo contrário, são demonstrações de que existe a ordem. Pois a desordem só pode existir e ser conhecida como desordem quando, em princípio, há ordem. Não houvesse ordem, a desordem não seria desordem, mas sim o estado normal das coisas. Ora, o mundo em si ordenado exige algo que o ordene: o ordenador. Se o ordenador é ele mesmo por outro ordenado, exige um último ordenador de sua ordem. Chega-se, assim, ao conceito do ordenador, que não é por outro ordenado, porque é ele ordenado por si mesmo. O ordenador, não ordenado por outro, é, segundo os autores neotomistas, o Absoluto.

§ 193 O ordenado é determinado como aquilo que o ordenador ordena. O ordenador, por sua vez, é aquilo que ordena o ordenado. O ordenado e o ordenador estão um para com o outro em oposição ontológica. Cada um deles é determinado pela oposição negativa ao outro. O sentido de cada um deles está negativamente no outro.

§ 194 O Absoluto, determinado como o ordenador que não é ordenado por outro, é um Ser cuja essência é a taleidade de uma relação. O ordenador é o Ser cuja essência é a relação de oposição ao ordenado, no qual o ordenador produz a ordem. O ordenador é um Ser, em si, essencialmente relativo ao ordenado. O Absoluto, determinado como ordenador, não é absoluto, mas sim relativo: não pode nem existir, nem ser pensado, a não ser em relação ao ordenado.

§ 195 Afirmar que essa relatividade do Absoluto é mera consequência da finitude da inteligência humana; afirmar, que o Absoluto, em si, é realmente absoluto significa introduzir, novamente, dois Absolutos. O primeiro não é absoluto, mas relativo; do segundo não se sabe nem ao menos se existe.

### **O argumento da contingência**

§ 196 Os homens e as coisas do mundo são contingentes. Existem, pois, seres que, de si, podiam não existir. Mas o fato de que eles realmente existem demonstra que o Ser, como Ser, pode existir. Se essa afirmação não fosse verdadeira, se o Ser, como Ser não pudesse existir, nenhum Ser jamais existiria. Ora, existem seres. Logo, o Ser, como Ser, pode existir.

§ 197 O Ser absoluto, gramaticalmente, é composto do substantivo “ser”, e do adjetivo “absoluto”. Esse adjetivo, porém, nada acrescenta ao substantivo “ser”. Pelo contrário, o adjetivo “absoluto” significa que o substantivo não está em relação com nada mais. O Ser absoluto é, dessarte, o Ser, em si mesmo, sem relação nenhuma. O Ser absoluto é o Ser como Ser: é, ele, o Ser, cuja essência é o Ser mesmo.

§ 198 A essência dos seres é sempre necessária. Um homem pode existir, mas pode também não existir. Mas a essência do homem, como essência, é necessária: a essência de homem é, sempre e necessariamente, essência de homem, sem jamais poder ser outra coisa. Qualquer essência, como essência, é necessária.

§ 199 Ora, o Ser absoluto é o Ser cuja essência é o Ser mesmo. Como toda e qualquer essência necessária, o Ser, essência do Absoluto, é Ser necessário. Conclui-se, assim, que o Absoluto necessariamente é. Nessa argumentação nada há de relativo: o Absoluto se determina, em sua existência, por si mesmo, sem relação nenhuma a outros seres.

§ 200 A argumentação acima exposta é, indubitavelmente, de elegância admirável e evita completamente as aporias da razão ontológica. Esse argumento é já um argumento transcendental. Há, porém, nele um erro fundamental. No § 196, dissemos que o Ser como Ser é determinado como aquilo que pode existir. A conclusão correta, no § 199 é, portanto, a seguinte: o Absoluto é o Ser cuja essência é o Ser mesmo; o Absoluto é o Ser que necessariamente é; este “é” deve ser entendido do mesmo modo que no § 196. O Absoluto é, assim, o Ser que, necessariamente, pode existir, mas que, necessariamente, pode também não existir. Esse Absoluto não é o Absoluto que os neotomistas chamam de Deus, não é o Absoluto, que é o Ser necessariamente existente.

### **A determinação antropomórfica**

§ 201 O Absoluto, na argumentação neotomista, revela-se sempre como relativo, e não como absoluto. Eis a primeira grande aporia. Examinemos agora como o Absoluto é, pelos neotomistas, ulteriormente determinado.

A doutrina tradicional menciona três modos de determinação do Absoluto: a *Via affirmationis*, a *Via negationis* e a *Via eminentiae*.

§ 202 Na *Via affirmationis*, um predicado determinado é atribuído ao Absoluto; Deus é bom, por exemplo. A bondade, entretanto, é um conceito elaborado dentro dos lindes da ética e da moralidade do homem. A bondade é, de si e em si, um predicado especificamente humano. Afirmar, dessarte, que Deus é bom significa atribuir ao Absoluto não só uma perfeição determinada, mas também a limitação específica que o conceito de sua origem traz em si.

§ 203 A determinação positiva do Absoluto, por predicação linear de Identidade, é, como ensina, com muita razão, toda a Escola, um antropomorfismo ingênuo. Dizer simplesmente que Deus é bom é pensar o Absoluto, como se fosse ele um mero homem. A determinação linear positiva faz do Absoluto, sempre, um relativo em sua finitude. A *Via affirmationis* deve ser corrigida pela *Via negationis*.

### **A determinação negativa**

§ 204 Deus é bom, mas ele não é bom como o homem é bom; a bondade de Deus é diferente, é outra. Na *Via negationis*, o antropomorfismo ingênuo é corrigido pela rigidez da crítica racional. Deus é bom, mas a bondade de Deus não é a mesma que a bondade do homem. A bondade de Deus é a alteridade da bondade do homem.

§ 205 O modo como Deus é bom é determinado por oposição ontológica ao modo como o homem é bom. Surgem, assim, as aporias da razão ontológica. Pois a bondade de Deus só pode ser denominada bondade por oposição à bondade humana. A bondade de Deus é, assim, um predicado essencialmente relativo. Predicar, porém, linearmente um relativo do Absoluto é tornar o Absoluto em si mesmo relativo.

§ 206 A *Via negationis* evita a ingenuidade do antropomorfismo, mas perde igualmente o Absoluto, que é relativizado. A razão crítica, na *Via negationis*, é sempre a razão ontológica, que se caracteriza pelas aporias, dentro dela, insolúveis. A *Via negationis* deve ser corrigida pela *Via eminentiae*.

## O indeterminado vazio

§ 207 Deus é bom, mas não como o homem é bom; Deus é eminentemente bom. A *Via eminentiae*, como a palavra mesma exprime, significa o modo eminente, como os predicados determinados são atribuídos a Deus. Eminente é aquilo que excede aos outros. Afirmar que Deus é eminentemente bom é o mesmo que dizer que a bondade de Deus é infinitamente maior que a bondade do homem. A eminência é aquele “maior” que entra no conceito tradicional de “Deus sempre maior”. Deus é sempre mais e maior do que aquilo que dele é predicado. Ao atribuir-se a Deus um predicado determinado, sob a forma de afirmação, deve-se a seguir negar a finitude da determinação, para, ao final, afirmar que Deus é sempre mais e maior.

§ 208 Na *Via eminentiae*, são predicadas, eminentemente, de Deus todas as perfeições puras. As perfeições puras são definidas como aquelas que, em si e de si, são somente perfeição, sem mescla nenhuma de imperfeição. Na *Via eminentiae*, ensina a Escola, afirma-se: Deus é, eminentemente, Uno, verdadeiro, bom, belo, onipotente, onisciente, justo, misericordioso, etc. A predicação da *Via eminentiae*, porém, não resolve o problema da determinação do Absoluto. Pelo contrário, há na determinação por eminência três gravíssimas aporias, que, na razão ontológica, são insolúveis.

§ 209 O eminente é determinado como aquilo que excede aos outros. O conceito de eminência é, em si e de si, essencialmente, relativo. Atribuir, portanto, ao Absoluto predicados determinados, de maneira eminente, é fazer uma predicação essencialmente relativa. Dizer que Deus é eminentemente bom significa afirmar que Deus, relativamente aos outros seres, é melhor. Essa predicação é, essencialmente, relativa e transforma, dessarte, o Absoluto num relativo. Eis a primeira aporia.

§ 210 A segunda aporia consiste no conceito mesmo de perfeição pura. A perfeição pura é definida como aquela que é somente perfeição, sem mescla nenhuma de imperfeição. Ora, toda e qualquer perfeição é, em si e de si, um conceito relativo a uma substância determi-

nada. O elefante, por exemplo, só é perfeito se tem uma tromba. Um homem com tromba em vez de nariz não seria um homem perfeito, e sim um monstro. A bondade e a inteligência são perfeições; o homem, em sua perfeição, deve ser bondoso e inteligente. Um rochedo, porém, dotado de bondade e inteligência, se não fosse um absurdo inexistente, seria, igualmente, um monstro, e não o rochedo perfeito. Em princípio, perfeição é a qualidade da substância, que é tudo aquilo que ela pode e deve ser. Perfeição é a determinação de uma substância, que é, realmente, tudo que ela pode ser. O conceito de perfeição é, dessarte, determinado em relação à substância da qual ela é a plenitude. A perfeição pura, porém, é definida sem relação nenhuma a substâncias determinadas. A perfeição pura é, segundo os autores neotomistas, perfeição em si e de si. Ora, tal perfeição assim absolutizada deixa de ser perfeição, que, como perfeição, só pode ser denominada e determinada em relação a uma substância determinada. A perfeição pura ou absoluta, assim exposta, não é perfeição.

§ 211 A aporia, exposta no parágrafo anterior, só pode, ao que parece, ser evitada se a perfeição pura é definida como a perfeição do Ser como tal. O Absoluto seria, dessarte, determinado como o Ser perfeitíssimo, ou o Ser em sua plenitude. Surge, agora, a terceira grande aporia: a aporia da indeterminação. Pois o Ser como tal é o indeterminado vazio (cf. § 20), ou, como diz Hegel, a noite escura, em que todas as vacas são pretas. Afirmar que o Ser não é o indeterminado vazio, e sim a plenitude de perfeição é afirmar a perfeição, em sua pureza absoluta, que é não só vazia e indeterminada (cf. § 21), mas também contraditória (cf. § 210).

## **As aporias kantianas**

### **O argumento ontológico**

§ 212 Nenhuma Filosofia, posterior a Kant, pode estudar o problema do Absoluto sem ‘tratar das aporias, expostas na *Crítica da Razão Pura*. Nestas considerações, não nos interessam as aporias oriundas exclusivamente do dualismo kantiano de coisa-em-si-desconhecida e sujeito transcendental e da conseqüente delimitação do uso da razão.

Pois esta oposição ontológica já foi (Cf. §§ 71 -76) superada por nós. Interessam aqui as aporias específicas da argumentação sobre o Absoluto, que apresentamos em interpretação livre, e não seguindo, rigorosamente, o Kant histórico. Começemos, como Kant mesmo começa, com o argumento ontológico, que, segundo a *Crítica da Razão Pura*, está implícito em todos os outros.

§ 213 Segundo o argumento ontológico, o Absoluto é o Ser realíssimo, cuja essência é a plenitude de todas as perfeições. Ora, a existência é, sem dúvida nenhuma, uma grande perfeição. Logo, o Ser realíssimo existe. Se ele não existisse, sua existência não seria necessária, ele não seria o Ser realíssimo. Mas sendo, por definição, Ser realíssimo, sua existência é possível e, como tal, necessária. Logo, o Absoluto existe.

§ 214 A argumentação do parágrafo acima está, diria Kant, perfeitamente correta. Trata-se de um juízo analítico, em que o predicado está contido no sujeito. Depois de determinar o Absoluto como Ser realíssimo, ou como existência necessária, pode-se, deve-se, num juízo analítico, afirmar que o Absoluto existe. Mas a argumentação, toda ela, nada demonstra, porque, de início, pressupõe o que deve ser demonstrado. Pois com que direito o Absoluto é definido como o Ser realíssimo, ou o Ser cuja existência é necessária?

§ 215 Mas o homem pode pensar um Ser cuja existência é necessária. Se o homem pode conceber esse conceito, é que não há nele Contradição. Não havendo, porém, Contradição no conceito de existência necessária, ela é possível. Ora, uma existência necessária, que é possível, necessariamente existe. Logo, o Absoluto existe.

§ 216 Erro. Erro visível. Pois vale o princípio: aquilo em que se vê Contradição é impossível e não pode, portanto, existir. Mas não vale o princípio inverso: aquilo, em que não se vê Contradição é possível e pode, portanto, existir. Essa afirmação só seria válida se o homem fosse onisciente e conhecesse, portanto, tudo. Pois o fato de o homem não conhecer algo não significa que esse algo não exista<sup>32</sup>.

---

32 KANT, I. Kritik der reinen Vernunft - Philosophische Bibliothek 37 vol. a Leipzig 1944, A 592-602, B 620-630.



## O argumento cosmológico

§ 217 O argumento ontológico, que parte de conceitos abstratos, embora, dentro em si, perfeitamente lógico, nada demonstra, porque nenhum caminho conduz do mundo das essências pensadas para o mundo da existência. Falta ao argumento ontológico o elemento mais importante: a mediação entre as essências e a existência real. O argumento cosmológico procura evitar essa dificuldade, tomando como ponto de partida e fundamento exatamente a existência real dos seres contingentes. Pois as coisas contingentes que existem, mas poderiam também não existir exigem uma razão suficiente de sua existência. Chega-se, assim, ao conceito de necessidade. A tendência natural do sentimento humano, diz Kant, identifica, então, o necessário com o Ser realíssimo, e o denomina, imediatamente, de Deus. O espírito crítico, porém, exige uma análise exata da sequência dessa afirmação.

§ 218 O problema central do argumento cosmológico, diz Kant<sup>33</sup>, consiste, precisamente, em demonstrar que o Ser necessário é o Ser realíssimo, que é a plenitude de perfeição e o Absoluto. A demonstração do Ser necessário foi *a posteriori*. Agora, porém, trata-se de demonstrar que o Ser necessário é o Ser realíssimo. Isso não é dado na experiência; a demonstração só poderá ser *a priori* por análise dos dois conceitos.

§ 219 Deve ser demonstrada, *a priori*, a Identidade entre o Ser necessário e o Ser realíssimo. Há somente duas maneiras de fazer essa demonstração. Na primeira, procura-se deduzir do conceito de *ens necessarium* o conceito de *ens realissimum*. Na segunda, segue-se o caminho inverso.

§ 220 É impossível, porém, deduzir do conceito de Ser necessário o conceito de Ser realíssimo. Se isso fosse possível, todo Ser necessário, enquanto necessário, seria o Ser realíssimo, ou a plenitude de todas as perfeições. Mas a relação Matemática, por exemplo,  $2 + 2 = 4$ , é um Ser necessário, mas não é, de maneira nenhuma, o Ser realíssimo, plenitude de perfeição.

§ 221 Objeta-se, aqui, que a relação necessária, na Matemática, não é o Ser necessário do § 217. Pois a necessidade da relação Matemática é

---

33 KANT, I. Kritik der reinen Vernunft - Philosophische Bibliothek 37 vol. a Leipzig 1944, A 592-608, B 636.

apenas uma necessidade de essências, não de existência. Kant mesmo nunca colocou dessa maneira a questão, mas poderia ele responder. A relação Matemática é um Ser necessário. Este Ser necessário é necessário porque sua essência, como essência, necessariamente existe. A relação Matemática é um Ser necessário porque sua existência é, exclusivamente, a sua essência. A relação Matemática é um Ser necessário, cuja necessidade consiste exatamente na Identidade total de sua essência e de sua existência. Tal Ser é um Ser necessário, mas não é o Ser realíssimo. Tal Ser existe necessariamente, mas não é existência empírica *a posteriori*, nem o Absoluto.

§ 222 Pretender, vice-versa, deduzir o conceito de Ser necessário, partindo do conceito de Ser realíssimo, é recair no argumento ontológico, já refutado (cf. §§ 212-216).

### **O argumento físico-teológico**

§ 223 O argumento físico-teológico parte da unidade, beleza e ordem que reinam no mundo empírico. Passemos por alto, como Kant mesmo, as dificuldades de demonstrar e determinar o princípio de finalidade em relação às coisas da natureza anorgânica e orgânica, mas sub-humana. Suponhamos que exista no mundo da natureza uma ordem final intencionada. Conclui-se, a partir disso, que existe um sublime ordenador e arquiteto dessa ordem. Arquiteto esse de perfeição muito grande, admirável.

§ 224 O problema do argumento físico-teológico consiste, porém, em demonstrar que o admirável arquiteto é o Ser realíssimo, ou o Absoluto. Essa demonstração é não mais empírica e *a posteriori*, mas sim *a priori*. Como transpor o abismo existente entre um arquiteto admirável e o Ser realíssimo?

§ 225 O argumento físico-teológico, incapaz de elevar-se à Metafísica, recorre, então, à argumentação cosmológica<sup>34</sup>. Esta, por sua vez, foi demonstrada como insuficiente, porque pressupõe o argumento ontológico, que também nada prova.

---

34 KANT, I. Kritik der reinen Vernunft - Philosophische Bibliothek 37 vol. a Leipzig 1944, A 592-629, B 657.

## As aporias hegelianas

### O Sistema absoluto

§ 226 O Absoluto, segundo Hegel, é o Sistema que se determina, necessariamente em cada um de seus momentos, e se determina, no todo, como o Absoluto mesmo. Todos os seres são apenas momentos necessários da autodeterminação do Absoluto, que se determina a si mesmo, em seus membros, necessariamente. O Absoluto é o Todo, do qual os seres são apenas momentos parciais, embora necessários. No Sistema hegeliano tudo é o Absoluto: o Sistema é panteísta.

§ 227 A Lógica de Hegel começa com o Ser indeterminado e vazio, que, como tal, é a negação de toda e qualquer determinação; é o nada determinado. Surge, assim, a primeira oposição entre o Ser e o nada, que são sintetizados no Devir, que é o Ser determinado. O Ser determinado é, por Hegel, denominado existência (*Dasein*)<sup>35</sup>.

§ 228 *A existência, Ser determinado, cai imediatamente na oposição ontológica e nas aporias de determinação por Outro ou de per si.* Na terminologia de Hegel: a existência entra na aporia da finitude e da infinidade<sup>36</sup>. O Ser de *per si* (*Fürsichsein*) é a síntese da finitude (limitação) e da infinidade (de si vazia): “No Ser de *per si*, o Ser é qualitativamente perfeito” (*Im Fürsichsein ist das qualitative Sein vollendet*)<sup>37</sup>.

§ 229 *O Ser de per si*, por sua vez, cai nas aporias da unidade e multiplicidade, da repulsão e atração<sup>38</sup>. A síntese é alcançada no conceito de quantidade. A quantidade é o Ser de *per si*, que, de si, não tem limite, implica a alteridade de si mesmo e é, portanto, síntese de unidade e multiplicidade, repulsão e atração<sup>39</sup>.

---

35 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik - Philosophische Bibliothek*, vol. 56/57, Leipzig 1951, 1 vol.; pg. 66-95.

36 *Ibidem*, 1 vol., pg. 95-145.

37 *Ibidem*, 1 vol., pg. 147.

38 *Ibidem*, 1 vol., pg. 154-170

39 *Ibidem*, 1 vol., pg. 177-178.

§ 230 A quantidade pura cai nas aporias do quanto determinado (número, extensão e intensidade, indeterminação quantitativa) e da relação quantitativa (relação direta, relação inversa e relação de potência), que são sintetizados no conceito de medida. A medida é a Identidade da diversidade do quanto determinado e da relação quantitativa<sup>40</sup>.

§ 231 O conceito de medida entra como quantidade específica (determinada, determinante e autodeterminada: *Das spezifische Quantum, das spezifisierende Mass, das Fürsichsein im Masse*), nas aporias da medida real e do incomensurável, que são sintetizadas no conceito de essência. Essência é o Ser de *per si*, Identidade da diversidade da medida real e do incomensurável<sup>41</sup>.

§ 232 O conceito de essência, Ser de *per si* e reflexão de si mesmo, entra na dialética de mera aparência, determinação e principialidade (*Schein, Wesenheit Grund*), para, depois, determinar-se como aparência real (*Erscheinung*)<sup>42</sup>.

§ 233 A aparência real, que é a existência (*Existenz*), entra na dialética de aparência e relação essencial, sintetizadas, ambas, no conceito de realidade (*Wirklichkeit*)<sup>43</sup>, que, por sua vez, exige a síntese de realidade como absoluta, e da relação absoluta. Síntese essa que Hegel chama de conceito (*Begriff*)<sup>44</sup>.

§ 234 O conceito, de imediato, entra na dialética de subjetividade (conceito, juízo, raciocínio) e de objetividade (mecanismo, quimismo, ideologia), para encontrar sua síntese na ideia (*Idee*)<sup>45</sup>.

§ 235 A ideia, porém, cai na dialética do viver e do conhecer, que são sintetizados na ideia absoluta, que é a Identidade da diversidade de tudo, que, no Sistema, foi mediado. O Absoluto é o Todo, que se determina necessariamente a si mesmo, determinando como necessários todos os momentos de sua autodeterminação.

---

40 Ibidem, 1 vol., pg. 179-333

41 Ibidem, 1 vol., pg. 336-397.

42 Ibidem, 2 vol., pg. 3-101.

43 Ibidem, 2 vol., pg. 101-156.

44 Ibidem, 2 vol., pg. 157-210.

45 Ibidem, 2 vol., pg. 211-396.

## A aporia do Sistema Absoluto

§ 236 O Absoluto, em Hegel, é o Sistema. Expor, portanto, as aporias do Absoluto é expor as aporias do Sistema hegeliano. Fala-se, geralmente, do Sistema hegeliano como de um bloco monolítico, sem fenda ou descontinuidade. Essa opinião é, em nosso pensar, errônea. Existem, quer parecer-nos, em Hegel dois Sistemas iguais na aparência externa, mas essencialmente diversos no que mais importa. Ambos os Sistemas, por via de regra, aparecem mesclados, sobrepostos ou justapostos, muito raramente e só por poucas páginas, ou mesmo linhas, em sua pureza e diversidade. Mas não podemos aqui, num trabalho estritamente sistemático, entrar em análises históricas. Consideraremos aqui o Sistema hegeliano como o Sistema absoluto, descrito, esquematicamente, nos §§ 226-235. Expor as aporias do Sistema absoluto é expor as aporias do Absoluto, segundo Hegel. A queda do Sistema é, também, a queda do Absoluto. Ora, o Sistema de Hegel caiu, e caiu também o Absoluto. O responsável por esse trabalho de destruição crítica foi Schelling.

§ 237 A crítica de Schelling<sup>46</sup>, reduzida ao pensamento central, pode ser formulada assim: no Sistema absoluto, não só o método deve ser absoluto, mas também o conteúdo deveria ser absoluto; o conteúdo, porém, do Sistema hegeliano não é absoluto, é contingente.

§ 238 O Sistema absoluto é aquele em que o método necessário e o conteúdo necessário, apesar de sua diversidade, são sintetizados como Identidade. O Sistema absoluto é a Identidade da diversidade de método e conteúdo, ambos de si e em si, necessários. No Sistema absoluto, portanto, é possível, mais, é indispensável que todo e qualquer Ser determinado possa ser deduzido dentro do Sistema. Dentro do Sistema, porque o Sistema é tudo, porque fora do Sistema não há nada. Ora, no Sistema hegeliano é impossível deduzir a existência real do Ser determinado e individual, por exemplo, desta mesa. Existe, sim, deduzido no Sistema, o conceito de existência. Mas nenhuma existência individual, como tal, pode, no Sistema absoluto, ser deduzida.

---

46 SCHELLING, F. W. J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorträge 1827. Schellings Werke, ed. Münchner Jubiläumsdruck 1959, 5 vol., pg. 196-234.

§ 239 Schelling vai mais longe ainda. No Sistema hegeliano, só o método, a Dialética, é necessária, nunca o conteúdo. O conteúdo vem sempre de fora, e só quando posto como tese, antítese ou síntese, ele adquire necessidade. Se houvesse, diz Schelling, verdadeira Identidade entre método necessário e conteúdo necessário, seria, então, perfeitamente possível deduzir, partindo da dialética vazia, de tese, antítese e síntese, todos os seres, em sua universalidade e em sua individualidade. O Sistema absoluto não é disso capaz. Cai o Sistema, cai o Absoluto.

§ 240 O Absoluto em Hegel caiu porque caiu o Sistema. Caiu o Sistema porque há nele uma oposição ontológica entre método necessário e conteúdo contingente. Essa oposição ontológica existe, embora Hegel não a reconheça. Ora, a oposição ontológica entre a necessidade do método e a não necessidade do conteúdo torna o Absoluto hegeliano um brinquedo da razão ontológica. Mais. O Absoluto hegeliano é a razão ontológica, em si mesma, com suas aporias insolúveis, O problema do Absoluto, em Hegel, resume, assim, todas as aporias, até agora examinadas: o Absoluto ou é determinado como relativo, ou não é de nenhum modo determinado e permanece a “noite escura, em que todas as vacas são pretas”. O Absoluto, em Hegel, não é a solução das aporias, mas sim a raiz mais profunda, a razão ontológica mesma, de onde surgem todas as aporias sobre o Absoluto.

## **O Sistema e o Absoluto**

### **O Sistema**

#### **O realismo dialético como Sistema**

§ 241 Denominamos o Sistema filosófico, exposto neste livro, de realismo dialético, porque, partindo sempre da realidade concreta empírica, desenvolvemos um todo orgânico, cuja alma é o método necessário da Dialética. A razão empírica, refletindo sobre si mesma, cai sempre nas aporias da razão ontológica. O Ser real concreto, para o qual com o dedo apontamos é o objeto da razão empírica. Porém, quando o homem tenta comunicar para si mesmo ou para outrem qual a determinação ou taledade daquele Ser concreto, surge a razão ontológica, que determina o Ser

concreto, não de *per si*, mas por oposição aos outros. Na razão ontológica, aparecem, de imediato, as aporias de indeterminação ou de Contradição, que o pensamento não dialético declara insolúveis. A razão empírica, ao refletir sobre si mesma, torna-se razão ontológica e aporia insolúvel. Se a indeterminação e a Contradição da aporia ontológica fossem, realmente, insolúveis, não haveria nem pensamento, nem mundo. A razão ontológica exige uma solução e a encontra, ao descobrir, refletindo sobre si mesma, que é, ela mesma, não contraditória, mas dialética. A razão transcendental, que é a dialética mesma, é o modo único e, portanto, necessário de resolver as aporias ontológicas e determinar o ser empírico concreto. No realismo dialético, a imediatidade do Ser concreto imediato é mediada pela oposição ontológica, para encontrar na razão transcendental a imediatidade mediada de *per si*.

§ 242 O realismo dialético não é um monismo, porque reconhece e explica a multiplicidade dos seres. O realismo dialético não é um pluralismo, porque encontra e fundamenta, na unidade do Ser, a pluralidade dos seres. O realismo dialético é a entequeia, que se determina a si mesma, como Identidade da não Identidade reinante entre a unidade e a pluralidade.

§ 243 O realismo dialético não é um idealismo, que reduz os seres materiais a meras aparências de ideias, que são os únicos seres verdadeiramente reais. O realismo dialético não é um materialismo, que nega o espírito e a ideia, reduzindo-os à matéria. O realismo dialético é a entequeia, que se determina a si mesma, como a Identidade da oposição entre ideia e matéria.

§ 244 O realismo dialético não é um Sistema *a priori* que pretende, partindo de conceitos abstratos, construir, por dedução, um Sistema orgânico, como a Matemática. O realismo dialético não é um Sistema *a posteriori* que, por induções sucessivamente generalizantes, pretende, partindo da empiria, chegar a uma Metafísica indutiva. O realismo dialético é a entequeia, que é a Identidade da oposição entre o *a priori* e o *a posteriori*.

### **O realismo dialético como aporia**

§ 245 O realismo dialético é, em si e de *per si*, um Sistema filosófico, cujo método, a Dialética, é necessário, cujo conteúdo, entretanto, vem do

mundo empírico e não é necessário. Existe, no realismo dialético, uma oposição ontológica: o método é necessário, o conteúdo é contingente. O Sistema do realismo dialético, no todo e em qualquer de suas partes, apresenta essa oposição entre necessidade do método e não necessidade do conteúdo. O realismo dialético, como Sistema, não é a síntese dessa oposição. Muito pelo contrário, é ele a oposição mesma. O realismo dialético, Sistema filosófico, que pela dialética transcendental resolve as aporias da razão ontológica, é, assim, desmascarado, por ele mesmo, como um Sistema que é uma oposição ontológica. O realismo dialético, que resolve todas as outras aporias da razão ontológica, aparece como um Sistema que consiste essencialmente numa oposição ontológica. O realismo dialético, solução de todas as outras aporias, aparece como aporia de si mesmo.

§ 246 Não há possibilidade de dúvida sobre a necessidade do método. Se o método, que é a Dialética, não fosse necessário, a dialética mesma seria contingente: poderia ser, mas poderia também não ser. O contingente é aquilo que, de fato, é, mas que, simultaneamente, poderia não ser. Se a dialética fosse contingente, ela, de fato, resolveria as contradições da razão ontológica. As contradições estariam, de fato, resolvidas, mas não, em princípio: continuariam elas como algo que poderia não estar resolvido, que é ainda contraditório. Se a dialética fosse contingente, as contradições ontológicas, mesmo resolvidas, continuariam a ser algo, em princípio, não resolvido: seriam algo que pode não estar resolvido, que pode, ainda, ser Contradição. Ora, as contradições ontológicas são, pela Dialética, completamente superadas e resolvidas. Pois a entelequia, como Identidade da diversidade de potência e ato, transforma a Contradição em síntese. Conclui-se que o método do realismo dialético é necessário: a dialética mesma é necessária.

§ 247 O conteúdo, porém, do Sistema é contingente, não necessário, não é possível, partindo da dialética necessária, mas vazia de conteúdo, deduzir o Sistema todo. A dialética de potência e ato, que são sintetizados pela entelequia, é, em si, necessária, mas sem conteúdo. Afirmar o contrário é recair no Sistema absoluto de Hegel, refutado por Schelling (cf. §§ 226-240).



§ 248 O Sistema do realismo dialético se apresenta, dessa forma, como aporia: ele mesmo, como Sistema, é uma oposição ontológica entre a necessidade do método e a não necessidade do conteúdo. Essa oposição ontológica, para não cair nas aporias de indeterminação e Contradição, exige uma entelequia. A entelequia do Sistema do realismo dialético, que é, em si, uma oposição ontológica, é o Absoluto.

## O Absoluto

### O Absoluto como entelequia do Sistema

§ 249 O Sistema do realismo dialético é a oposição ontológica entre o método necessário, que é o ato, e o conteúdo contingente, múltiplo e variado, que é a potência. Todo e qualquer Ser determinado pode ser conteúdo do Sistema. O método necessário exige que todos os seres sejam colocados dentro do Sistema, em seu lugar específico. Os seres concretos podem ser conteúdo do Sistema; são eles potência. O método necessário, a Dialética, é o que transforma a potência: dentro do Sistema, todos os seres estão em relação necessária uns para com os outros, cada um, porém, de *per si*. O Sistema é a oposição entre a necessidade do método, que é ato, e a não necessidade do conteúdo, que é potência.

§ 250 O método necessário e o conteúdo não necessário estão em oposição ontológica. Cada um deles é determinado por oposição ao outro. Cada um deles pressupõe, para sua determinação, que o outro, anteriormente, seja determinado. A aporia é insolúvel na razão ontológica. O método mesmo do realismo dialético, refletindo sobre o Sistema, eleva-se acima do Sistema e exige uma entelequia.

§ 251 O Absoluto é a Identidade entelequial que se determina a si mesma, como Identidade do método dialético necessário e do conteúdo contingente. O Absoluto é a Identidade, que se desdobra, dentro de si, como Identidade da necessidade e da contingência, do método e do conteúdo. O Absoluto é a entelequia, que é a Identidade, que torna a necessidade possível e que torna a possibilidade necessária. O Absoluto, como entelequia, é a Identidade da não Identidade de método e conteúdo, no Sistema do realismo dialético.

## O Absoluto como autodeterminação de *per si*

§ 252 O Sistema do realismo dialético é uma aporia de si mesmo: é a oposição ontológica entre o método necessário e o conteúdo não necessário. O verdadeiro cerne da aporia não está no método, que é a dialética necessária de *per si*. A aporia está no conteúdo contingente.

§ 253 O conteúdo contingente é aquele que de fato existe, mas, simultaneamente, poderia não existir. O conteúdo contingente é, em si mesmo, determinado como uma oposição ontológica entre existência possível e existência necessária. O contingente é o existente, que é determinado pela possibilidade de não existir. O contingente, como tal, é uma oposição ontológica entre existência possível e existência necessária, e só por isso está em oposição ontológica para com o método, necessário de *per si*.

§ 254 O método necessário do realismo dialético exige a eliminação da oposição ontológica, que é seu conteúdo contingente. O conteúdo contingente do realismo dialético exige uma entelequia, que é a Identidade da diversidade da existência possível e da existência necessária. Essa entelequia é a Identidade, que se determina a si mesma, determinando a existência possível como necessariamente possível, e determinando a existência necessária como intrinsecamente possível em sua necessidade. O método necessário elimina, assim, o conteúdo contingente do realismo dialético e o transforma em conteúdo necessário. O método mesmo do realismo dialético, ao chegar a este limite, transforma o realismo dialético num Sistema absoluto.

§ 255 Ao chegar ao limite de si mesmo, o realismo dialético, por força de seu próprio método, sai de seus limites e se transforma num Sistema absoluto, que é o Absoluto mesmo: Deus. No Sistema absoluto, que é a entelequia, exigida pelo realismo dialético, há perfeita Identidade entre o método necessário e o conteúdo necessário. O Sistema absoluto, que é o Absoluto mesmo, se determina a si mesmo, determinando, também, o realismo dialético como método necessário de um conteúdo contingente.

§ 256 O Sistema absoluto se determina a si mesmo: não é, ele, determinado pelo realismo dialético. Pois o realismo dialético é, em si, oposição

ontológica e, portanto, aporia de indeterminação, que só pode ser resolvida por uma enteiquia, que, determinando-se a si mesma, determine, também, o realismo dialético. Se não fosse assim, o realismo dialético seria um indeterminado vazio ou uma Contradição insolúvel. Conclui-se que o Sistema absoluto se determina a si mesmo, de *per si*. O Absoluto se determina a si mesmo, de *per si*.

§ 257 É este o momento em que o realismo dialético passa para o segundo plano, para dar lugar à autodeterminação do Sistema absoluto. O filósofo individual, que sou eu, sentado frente a esta janela, é deixado para trás pelo Sistema, que dele se liberta. A Filosofia deixa de ser “amor da sabedoria”, para tomar-se a sabedoria mesma. Surge o Sistema absoluto, que é a autodeterminação do Absoluto mesmo.

§ 258 O Sistema absoluto, que é a enteiquia última, é a Identidade da dialética necessária com o conteúdo necessário. Esse conteúdo, porém, não é mais a determinação concreta e contingente, oriunda da razão empírica. O conteúdo é a mesma determinação, mas, já agora, como necessária de *per si* (cf. § 254). O Sistema absoluto é, assim, aquilo do qual o realismo dialético é a repetição contingente. Toda a determinação que aparece no realismo dialético é apenas a repetição contingente, e ultimamente por outro determinada, daquilo que, no Sistema absoluto, é necessário e de *per si*. O Sistema absoluto é o Absoluto mesmo, ou Deus.

§ 259 Como, porém, nem todos os seres possíveis existem, mas somente alguns; como o número e diversidade dos contingentes é apenas uma parcela daquilo que é possível, o realismo dialético é apenas uma repetição fragmentária do Sistema absoluto. O homem, ao reconhecer o Sistema absoluto como enteiquia necessária do realismo dialético, conhece o Absoluto como determinado de *per si*, e não como indeterminado ou relativo. Esse conhecimento, porém, que o homem possui do Absoluto é essencialmente fragmentário e limitado. O “conhecimento do Absoluto” não é, nem mesmo no Sistema absoluto, simultaneamente, genitivo objetivo e subjetivo. Essa é a diferença entre o Sistema absoluto, como nós o entendemos, e como Hegel o concebe. Pois o Sistema absoluto, no homem, surge apenas como enteiquia do Sistema do realismo dialético.

## O Absoluto como transcendente

§ 260 Imanência e transcendência são dois conceitos que se determinam por oposição ontológica, um para com o outro. Afirmar, nesse sentido, que o Absoluto é transcendente significa determiná-lo como relativo. Determinar o Absoluto como simplesmente transcendente é pôr, novamente, as aporias de indeterminação e Contradição.

§ 261 O Absoluto, entelequia do realismo dialético, é, simultaneamente, imanente e transcendente. O Absoluto está imanente dentro do Sistema do realismo dialético, como a determinante, que determina a dialética necessária, como ato, o conteúdo contingente, como potência. Pois a determinante, ao determinar, está como constitutivo no determinado.

§ 262 O Absoluto, porém, é essencialmente transcendente. O mundo e o realismo dialético, que é o Sistema do mundo, são, em última análise, uma oposição ontológica, que exige uma entelequia: o Absoluto mesmo. O Absoluto, como entelequia, ou Sistema absoluto, transcende ambos, a dialética necessária e o conteúdo contingente. Não houvesse transcendência, o Sistema absoluto seria todo ele imanente ao realismo dialético e os seres todos seriam necessários.

§ 263 Afirmar aqui que nós, em nosso Sistema, negamos a verdadeira transcendência, porque a entelequia é apenas um nome coletivo e abstrato para uma dualidade de seres concretos é demonstrar ignorância total da dialética em sua versatilidade. Se a entelequia fosse apenas um nome abstrato e coletivo para dois seres concretos, o homem, em nosso Sistema, seria apenas o conceito coletivo de planta e animal, ou de animal e espírito puro.

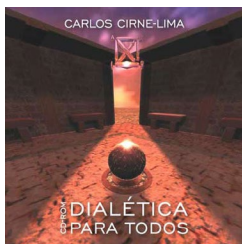
## O Absoluto como tríade

§ 264 O Absoluto, como Sistema absoluto, é a Identidade da Identidade e da não Identidade. É, ele, o Ser absoluto, que se desdobra dentro de si, na diversidade do “mesmo” e do “outro” (cf. §§ 65 -70).

§ 265 Há, no Absoluto, uma tríade. O Ser absoluto, o Mesmo e o Outro. Todos eles necessários, em si, mas absolutos, somente um pelo outro.

§ 266 É impossível afirmar aqui que a tríade do Absoluto – o Ser, o Mesmo e o Outro – seja idêntica à Trindade da revelação cristã. Pois, a Trindade é, essencialmente, uma tríade de pessoas. O conceito de pessoa, porém, na tradição filosófica, é o resultado de encontros repetidos entre a Filosofia e a Teologia da Trindade. Para qualquer definição de pessoa que utilizemos, estaremos sempre introduzindo um conceito elaborado, pelo menos parcialmente, pela Teologia da Trindade. Se nós, aqui, afirmássemos que a tríade do Absoluto é uma tríade de pessoas, estaríamos usando um conceito que tem sua origem na revelação cristã: estaríamos considerando pessoa como relação. Na Filosofia, porém, não há motivo suficiente que nos obrigue a definir a pessoa como relação. Não há, também, nada que nos impeça de fazê-lo se para isso houver razão suficiente. Nós, aqui, não sabemos se a tríade do Absoluto é uma tríade de pessoas. O não saber é uma potência que pode ser transformada em ato: eis que o ádito se abre à Teologia.

## Produções multimídias



### CD-Rom Dialética para Todos

#### Créditos

Computação Gráfica: Maurício N. Santos

Imagens: Maria Tomaselli

Música: Carlos Dohrn

Programação: Alípio Lippstein

### Vídeos na internet

Dialética para Principiantes

[https://www.youtube.com/playlist?list=PLQrqUrODjjivY-wWSuWzwKOvpUNw-dGFA&jct=h6arVF6vKqnv\\_QpCTqBISrl\\_frHrg](https://www.youtube.com/playlist?list=PLQrqUrODjjivY-wWSuWzwKOvpUNw-dGFA&jct=h6arVF6vKqnv_QpCTqBISrl_frHrg)

CIRNE LIMA, C.R.V. Conceito de Filosofia, O

<https://www.youtube.com/watch?v=NqLsRFjvan4&app=desktop>

CIRNE LIMA, C.R.V. Conceito de Filosofia, O

<https://vimeo.com/31442344>

CIRNE LIMA, C.R.V. Conceituando o casamento

<https://vimeo.com/28688516>

CIRNE LIMA, C.R.V. Coruja de Minerva, A

<https://vimeo.com/75308574>

CIRNE LIMA, C.R.V. De Hegel a Wittgenstein

<https://vimeo.com/156161759>

CIRNE LIMA, C.R.V.; PIMENTEL, T. Deus

<https://vimeo.com/156106972>

CIRNE LIMA, C.R.V. Dialética da lei, A

<https://vimeo.com/109701767>

CIRNE LIMA, C.R.V. Dialética da lei e do direito, A

<https://vimeo.com/109567999>

CIRNE LIMA, C.R.V. Diálogo sobre Dialética e Direito

<https://vimeo.com/109717979>

CIRNE LIMA, C.R.V. Ecologia é ética

<https://vimeo.com/46872908>

CIRNE LIMA, C.R.V.; NEDEL J. Ética em Aristóteles (Conferência realizada no XI Colóquio de Filosofia da Unisinos. Intitulado “Os Gregos e Nós”)

<https://vimeo.com/30848088>

CIRNE LIMA, C.R.V.; PIMENTEL, T. Formas da consciência, As

<https://vimeo.com/156090214>

CIRNE LIMA, C.R.V. Fronteiras do Pensamento

<https://vimeo.com/115430861>

CIRNE LIMA, C.R.V. Für Joe: über evolution und creation

<https://vimeo.com/121266311>

CIRNE LIMA, C.R.V. Habermas: ética do discurso

<https://vimeo.com/124777293>

CIRNE LIMA, C.R.V. Idealismo Alemão: de onde veio, para onde foi..., O

<https://vimeo.com/45534142>

CIRNE LIMA, C.R.V.; PIMENTEL, T. Memória, Tempo e Morte

<https://vimeo.com/156097030>

CIRNE LIMA, C.R.V. Necessidade-lógica e dever-ser-ontológico

<https://vimeo.com/53211249>

CIRNE LIMA, C.R.V. Platão: Monista ou Dualista?

<https://vimeo.com/31438032>

CIRNE LIMA, C.R.V. Seine philosophie, sein werdegang

<http://vimeo.com/43929201>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos

<https://vimeo.com/32991128>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos

<https://vimeo.com/33548767>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos

<https://vimeo.com/33590653>

CIRNE LIMA, C.R.V. ; CABRERA, J. Sistemas Éticos

<https://vimeo.com/33590648>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos: Kant

<https://vimeo.com/34866956>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos: Kant

<https://vimeo.com/33647534>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos: Kant

<https://vimeo.com/35023853>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos: Princípios contraditórios

<https://vimeo.com/34866249>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre a “Ética do Discurso” de Habermas

<https://vimeo.com/124769251>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre CORPO E ALMA

<https://vimeo.com/101639331>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre corpo e alma: para onde vou, depois de morrer

<https://vimeo.com/95038257>



CIRNE LIMA, C.R.V.; GOMES, K. Sobre costumes e leis  
<https://vimeo.com/71701090>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre deuses  
<https://vimeo.com/73106329>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre ecologia  
<https://vimeo.com/156106286>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre ÉTICA  
<https://vimeo.com/156176640>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre moral e Lei  
<https://vimeo.com/31740210>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre o conceito de deus-igreja-religião em geral e sua desmistificação

Parte 1: <http://vimeo.com/28662020>

Parte 2: <http://vimeo.com/29067828>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre o indivíduo:  
<http://vimeo.com/39850861>

CIRNE LIMA, C.R.V.; PIMENTEL, T. Tempo e Memória  
<https://vimeo.com/70667155>

CIRNE LIMA, C.R.V. Teoria do conhecimento em Hegel  
<https://vimeo.com/69770969>

CIRNE LIMA, C.R.V. ; MARSHALL, F. Trocando ideias sobre O UNO  
<https://vimeo.com/138420898>

CIRNE LIMA, C.R.V. Voo da Minerva e o Canto do Galo da Madrugada, O  
<https://vimeo.com/75772575>

## Sumário geral da obra completa

### LIVRO I

#### AINDA NEOTOMISTA (2017-1951)

Apresentação

Comentários preliminares (2017)

Notas Biográficas: Carlos Roberto Velho Cirne Lima (2011)

Aula inaugural (2007)

A Filosofia e as Ciências do Espírito (1962)

O espírito filosófico (1961)

A fé pessoal. Estudo com enfoque metafísico (1958)

Casualidade exemplar e existência de Deus (1953)

Os fundamentos metafísicos do Hilemorfismo (1951)

### LIVRO II

#### RUPTURA: DIALÉTICA E REALISMO

Realismo e Dialética. A Analogia como Dialética do Realismo (1967)

As aporias da analogia

As três razões

Analogia como razão transcendental e dialética do ser

Solução das aporias da analogia

Analogia do homem

Analogia do Absoluto e do Sistema

### LIVRO III

#### FILOSOFIA COMO SISTEMA – O NÚCLEO (2007-1993)

Dialética do Conhecimento – texto inédito (2007)

Possibilidade – necessidade – facticidade existente

Dever-ser, não Dever-ser, facticidade devida

Depois de Hegel – Uma reconstrução crítica do sistema Neoplatônico (2006)

Filosofia como ciência

A lógica do Ser

A lógica da essência

A lógica do conceito

Dialética para Principiantes (2002)

Nós e os Gregos

O que é dialética?

Um projeto de sistema

Sobre a Contradição (1993)

A Contradição

Contradição e Dever-ser

## **LIVRO IV**

### **FILOSOFIA COMO SISTEMA - ARTIGOS E ENTREVISTAS (2014-2006)**

Contingência, facticidade e liberdade - inédito (2014)

Dialética (2012)

Análítica do Dever-ser (2012)

A verdade é o todo (2012)

Casualidade e auto-organização (2012)

O Absoluto e o Sistema: Agostinho, Tomas de Aquino e Hegel (2012)

Mesmo que A fundamentação da ética

A totalidade em movimento (2012)

Sobre macacos, abelhas e a linguagem (2009)

À guisa de resposta (2009)

Teísmo sem contradições? (2009)

Hegel – contradição e natureza (2008)

Et si fractus illabatur orbis – Balduino Rambo (2007)

O ser e suas ulteriores determinações (2007)

Dialética para todos. Aristóteles com o controle remoto na mão (2007)

Quando Hegel fala em contradição entenda-se contrariedade (2007)

Metamorfoses culturais da modernidade (2006)

Um debate sobre o lugar do ser humano na imprevisibilidade imanente do mundo (2006)

## **LIVRO V**

### **FILOSOFIA COMO SISTEMA - ARTIGOS E ENTREVISTA (2006-1962)**

- Being, nothing, becoming. Hegel and us (2006)
- Being, nothing, becoming. Hegel and us (2005)
- Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho (2005)
- Transverso e razão (2005)
- Karl Rahner defendeu ideias antes do tempo, cedo demais! (2003)
- As universidades perderam a unidade do saber (2003)
- Liberdade e razão (2002)
- Desenvolvimento como liberdade (2001)
- Platão: o Uno e o Múltiplo (2001)
- Ética da Coerência Dialética (2001)
- Plotino – o Uno e o Múltiplo (2000)
- A Explicação do Mundo (1998)
- Dialética e Liberdade (1998)
- Um projeto de sistema. Dialética e natureza (1998)
- Dialética e evolução (1996)
- Dialética e antinomia (1996)
- Lógica do Dever-ser (1994/ 1993)
- A lógica do Absoluto (1993)
- Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema (1991)
- Mitologia e História (1990)
- Universidade: Democracia ou Aristocracia (1990)
- Liberdade, um conceito latino-americano? (1989)
- A Dialética do Senhor e do escravo (1989)
- Poesia, técnica e práxis (1989)
- Da responsabilidade do indivíduo na sociedade (1987)
- O Dever-ser – Kant e Hegel (1987)
- Sobre a contingência na ciência lógica (1987)
- Filosofia ou Práxis? (1985)
- Sobre a esperança (1962)

© Carlos Roberto Velho Cirne Lima  
Direitos reservados à Escritos Editora  
1ª edição 2017

---

### Catálogo na Fonte

---

Lima, Carlos Roberto Velho Cirne  
Realismo e dialética : a analogia como  
dialética do realismo [recurso eletrônico] /  
Carlos Roberto Velho Cirne Lima. – Porto  
Alegre : Escritos, 2017.

1 recurso on-line ; v.2 ; 25cm

ISBN: 978-85-98334-74-5

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.

Modo de acesso: World Wide Web

1. Dialética e Realismo. 2. Analogia (Lógica). 3.  
Filosofia. I. Título.

CDD: 149.2

---

Bibliotecária Responsável  
Ginamara de Oliveira Lima  
CRB 10/1204

Escritos Editora  
[www.escritoseditora.com.br](http://www.escritoseditora.com.br)  
[www.facebook.com/escritoseditora](https://www.facebook.com/escritoseditora)

### Coordenação Editorial

Ivete Keil

### Assistente Editorial

André Portella

Katia Marko

### Reunião do acervo

Ariel Koch Gomes

### Revisão

Ivonir Coimbra

### Tradução

Cláudia Pavan

### Projeto Gráfico, digitalização e transcrição

Marcelo Souza

### Capa

Maria Tomaselli

### Realização

Escritos Editora

### Agradecimentos

Obrigado a todos que colaboraram para o acontecimento da Obra Completa. Esta edição não teria sido possível sem o amor dos tabeliães Fernanda Leitão e Paulo Roberto Gaiger Ferreira, pela filosofia.