

LOGICA E DIALETTICA

Logica, dialettica,
epistemologia

Introduzione di
Giovanni Reale



Editoriale

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

a

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.site](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



LÓGICA E DIALÉTICA

Mário Ferreira dos Santos

4ª EDIÇÃO: agosto de 1959

ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E SOCIAIS VOLUME
II LIVRARIA E EDITORA LOGOS LTDA.

ÍNDICE:

INTRODUÇÃO

.....
..... 4

LÓGICA FORMAL

.....
..... 6

TEMA I

.....
..... 6

ARTIGO 1 - A LÓGICA

..... 6

ARTIGO 2 - O PENSAR E O PENSAMENTO

..... 7

ARTIGO 3 - LÓGICA E PSICOLOGIA

..... 8

ARTIGO 4 - PENSAMENTO E PENSAR — PRINCÍPIOS LÓGICOS

..... 9

TEMA II

.....

..... 11

ARTIGO 1 - O CONCEITO
..... 11

ARTIGO 2 - O JUÍZO
.....
15

TEMA III
.....
..... 18

ARTIGO 1 - A DEFINIÇÃO
..... 18

ARTIGO 2 - AS SIGNIFICAÇÕES
..... 20

ARTIGO 3 - O RACIOCÍNIO
..... 21

TEMA IV
.....
..... 22

ARTIGO 1 - O SILOGISMO
..... 22

ARTIGO 2 - REGRAS PRÁTICAS PARA O BOM EMPREGO DA LÓGICA
..... 28

TEMA V
.....
..... 34

ARTIGO 1 - CONHECIMENTO E CONHECER - A VERDADE
..... 34

ARTIGO 2 - SABER CIENTÍFICO E MÉTODO
..... 35

ARTIGO 3 - LÓGICA DA MATEMÁTICA E DAS CIÊNCIAS
NATURAIS 36

ARTIGO 4 - CULTURA E CIVILIZAÇÃO
..... 41

DIALÉTICA

..... 44

TEMA I

..... 44

ARTIGO 1 - CONCEITO DE DIALÉTICA
..... 44

TEMA II

..... 45

ARTIGO 1 - HISTÓRIA DA DIALÉTICA
..... 45

ARTIGO 2 – DA IDADE MÉDIA A NICOLAU DE CUSA
..... 53

ARTIGO 3 - KANT, FICHTE, SCHELLING
..... 56

TEMA III

..... 57

ARTIGO 1 - HEGEL E A DIALÉTICA
..... 57

ARTIGO 2 - O PAPEL DA LÓGICA, EM HEGEL
..... 63

ARTIGO 3 - PROBLEMÁTICA DO CONHECIMENTO EM HEGEL
..... 68

TEMA IV

..... 77

ARTIGO 1 - DIALÉTICA MATERIALISTA E HISTÓRICA
..... 77

ARTIGO 2 - ANÁLISE DO MARXISMO
..... 79

TEMA V

..... 85

ARTIGO 1 - DIALÉTICA ANTINOMISTA (TRÁGICA)
..... 85

DECADIALÉTICA

..... 89

TEMA I

..... 89

ARTIGO 1 - ANÁLISE DOS FENÔMENOS, SUA
INTERDEPENDÊNCIA, SEU ASPECTO ANTINÔMICO

— MOVIMENTO, MUTAÇÃO — EVOLUÇÃO DOS FENÔMENOS —
DUALISMO ANTINÔMICO 89

ARTIGO 2 - DIALÉTICA ANTINÔMICA DA QUANTIDADE E DA
QUALIDADE 93

ARTIGO 3 - A RECIPROCIDADE — DINAMISMO ANTINÔMICO DA
EXTENSIDADE E DA

INTENSIDADE — CONTRADIÇÃO NA UNIDADE — TEORIA DO
EQUILÍBRIO DINÂMICO —

CATEGORIAS

..... 100

TEMA II

..... 108

ARTIGO 1 - DIALÉTICA DO CONHECIMENTO E DA CONSCIÊNCIA
..... 108

ARTIGO 2 - CONCEITOS NA LÓGICA E NA DIALÉTICA
..... 110

TEMA III

..... 115

ARTIGO 1 - CONTRADIÇÃO NA DECADIALÉTICA
..... 115

ARTIGO 2 - NOVOS ASPECTOS DA CONTRADIÇÃO DIALÉTICA
..... 121

ARTIGO 3 – PRINCÍPIOS INTRÍNSECOS E EXTRÍNSECOS
..... 123

TEMA IV

..... 127

ARTIGO 1 - O RACIOCÍNIO DECADIALÉCTICO
..... 127

ARTIGO 2 - PRÁTICA DA ANÁLISE DECADIALÉTICA NA
FILOSOFIA E NA HISTÓRIA 136

ARTIGO 3 - DECADIALÉTICA DA SUBSTÂNCIA EM ARISTÓTELES
..... 141

ARTIGO 4 - ANÁLISE DECADIALÉTICA DO TEMA DO VALOR NA
ECONOMIA 146

INTRODUÇÃO

Uma das características da filosofia moderna é, sem dúvida, a nova colocação do problema lógico, sobretudo depois da crítica kantiana e das contribuições dialéticas de Hegel.

Apesar de continuar ausente dos currículos oficiais, relegada ainda a plano secundário, e sofrendo da fêrula pejorativa dos que a desconhecem ou que dela têm uma visão caricatural, não é possível, ante o embate dos temas sobre o valor das categorias lógicas, continuar desconhecendo a imensa contribuição da Dialética, sobretudo depois que ela penetrou no campo da ciência.

Neste livro, onde estudamos a Lógica Formal, a Dialética Geral, e a nossa Decadialética, obedecemos a certas normas sobre as quais desejamos desde logo chamar a atenção.

Em primeiro lugar, não nos ocupamos pormenorizadamente da Lógica Formal, porque, neste sector, o que já se tem realizado é definitivo. Pouco há a acrescentar aqui. É

esta a razão que nos levou a apenas abordar em linhas gerais os aspectos mais importantes.

É verdade que a lógica oferece hoje uma problemática e uma temática novas, em que os estudos da lógica e as contribuições de tantas correntes filosóficas, como por exemplo a análise fenomenologista, com Husserl à frente, oferecem novas possibilidades para, dentro ainda do campo formal, investir sobre novos veios inexplorados e efetuar algumas revelações insuspeitadas. Trataremos desses temas nos volumes da temática e problemática filosóficas, sob o ângulo dialético.

Quanto à dialética, abordamos o aspecto geral, dentro das contribuições mais conhecidas. É verdade que a temática e a problemática dialéticas crescem cada dia, pois, disciplina nova, em formação, tem à sua frente inúmeros aspectos, que exigem respostas às perguntas que constantemente se colocam.

No decorrer deste livro, verificará o leitor que a Dialética Geral, que abrange, em linhas amplas e globais, tema tão importante, está a exigir a contribuição de novas investigações em outros campos, como os que decorrem da dialética da intelectualidade nas suas polarizações operatórias do racional, e as da intuição meramente intelectual. E como o nosso processo de raciocínio não pode prescindir da influência dos esquemas da sensibilidade, esquemas do sensório-motriz, e também da parte somática, que tanto influem em nossas perspectivas, e que a moderna psicologia está pondo em evidência, há ainda reconhecer a inseparabilidade funcional da parte afetiva de nosso espírito, cujas raízes também se afundam nessa parte somática, e que, por sua vez, revela o funcionamento de todas as construções esquemáticas simpatéticas e antipathéticas, gênese da simbólica, que não podem ser desprezadas.

Além disso, todos os que se interessaram vivamente pelo estudo dialético sentem a actualidade do pensamento hegeliano, de que a filosofia, em suas linhas gerais, não pode mais dele afastar-se, pois a perspectiva dialética, por ser englobante, includente, por conter em si os opostos, os diferentes, as distinções, invade, por isso mesmo, o campo da filosofia e obriga à construção de uma visão geral do mundo, uma verdadeira cosmovisão, como implica a necessidade de revisão de todas as conquistas filosóficas.

Dessa maneira, a dialética se torna filosofia, e a filosofia, pela sua influência, torna-se dialética.

Ora, tais temas estão a exigir trabalhos especiais que coordenem o que já se tem construído, embora dispersamente, numa estrutura dialética. Neste volume interessamo-nos pelos aspectos gerais, incluindo uma metodologia que a torne prática, sob o nome de decadialética, construção por nós realizada, com o intuito de utilizar tudo quanto há de aproveitável neste setor, para um manuseio mais hábil por parte dos estudiosos da matéria.

Contudo, os temas que se refiram à dialética noética, como à dialética pathica, à dialética simbólica e à dialética tensional global e sintética, serão objeto de outros trabalhos.

No entanto, como verá o leitor, a metodologia, que neste volume oferecemos, já é suficiente para o empreendimento de amplas análises, sem necessidade de desprezar a contribuição da lógica, sempre aproveitada, mas com o reconhecimento de seu papel, que, embora importante, é parcial, e conseqüentemente deficiente na apreciação dos factos. A dialética pretende ser o que apenas é: uma lógica da existência, uma lógica do devir, portanto uma lógica que maneja com as oposições dialeticamente consideradas, sem excluir a lógica formal.

LÓGICA FORMAL

TEMA I

ARTIGO 1 - A LÓGICA Atingiu o homem a fase racional, quando seus pensamentos começaram a se processar com certa ordem, quando pôde tirar conclusões, quando pôde dirigi-los, transformando-os num poderoso instrumento de trabalho. Dessas observações, já numa fase superior, concluiu finalmente que a regularidade nos pensamentos lhe mostrava que uma ordem presidia aos mesmos, o que lhe permitiu construir uma ciência dos pensamentos, ao descobrir relações, regras, constantes.

A esse conjunto de regras é que se chama lógica, ou seja, a ciência dos pensamentos enquanto pensamentos, prescindindo dos outros aspectos e dos outros elementos que se relacionam com eles, e que formam os objetos de outras ciências.

O estudo da lógica é de imprescindível necessidade porque permite a melhor aplicação do pensamento, evitando erros comuns. O leitor está lendo e meditando sobre estas palavras e poderia pronunciar entre si esta frase: "eu estou lendo este livro". Se analisarmos os elementos que compõem ou que condicionam esta frase, observaremos, em primeiro lugar, o leitor que pensa sobre este livro, em segundo lugar, o ato de pensar sobre a frase pronunciada, facto que ocorre na mente do leitor e, em terceiro lugar, o pensamento, a afirmação simples de que "eu estou lendo este livro".

Ocorrem ainda à percepção do leitor, que lê o livro, o enunciado verbal da frase, e, finalmente, o objeto a que se refere o pensamento, pois todo pensamento é pensamento de alguma coisa. Chamemos ao leitor de sujeito, e de objeto ao que é referido pelo pensamento, e estamos em face do dualismo que é essencial no campo da lógica.

Assim: sujeito — percepção ou pensamento — objeto Os objetos são classificados de várias maneiras pelos lógicos: temos objetos sensíveis ou reais, que são os oferecidos pela experiência sensível, quer pela percepção externa ou pela percepção interna. Os da percepção externa são denominados objetos físicos; e os da percepção interna, objetos psíquicos.

Os objetos físicos são os factos corpóreos, que se dão no tempo e no espaço.

Os objetos psíquicos são factos da consciência. Um desejo, uma representação existem apenas no tempo, não no espaço, porque eles não ocupam lugar, embora estejam relacionados a um ser consciente que possui um corpo, como o homem, enquanto tal, o qual ocupa um lugar no espaço, como nos revela o conceito de corpo.

São objetos ideais aqueles que não têm um lugar no espaço nem no tempo, como, por exemplo, os números, as relações, os conceitos, pois o de livro não tem uma dimensão nem uma idade. Assim, não se pode dizer que o conceito de livro tenha um metro ou menos de um metro, nem um ano ou dois de idade. Este modo de compreender os objetos ideais é o mais comum na filosofia.

Podemos conceituar a ideia de livro, mas esse conceito é sempre condicionado pelos livros que conhecemos ou que imaginamos. Há nesse conceito reminiscências de nossas experiências que ainda oferecem certas delimitações, pois se não podemos ter a ideia de cavalo ou a de livro, determinadas no tempo e no espaço, essas ideias não podem ultrapassar certas condições reais que conhecemos através dos exemplares que representam, em ato, isto é, individualmente, tais objetos. Assim o conceito de cavalo não pode incluir algo que lhe seja uma contradição, como um cavalo que não seja quadrúpede, *etc.*

Classificam ainda os lógicos outras espécies de objetos, tais como os metafísicos e os valores. Os primeiros são conhecidos através da raciocínio, ou por intuição intelectual ou pathica, como se verá em "Ontologia e Cosmologia". Quanto aos valores são "qualidades" de uma ordem especial, cujo estudo pertence à Axiologia (Ciência dos valores), e são por nós estudados em "Filosofia Concreta dos Valores".

ARTIGO 2 - O PENSAR E O PENSAMENTO

O sujeito do pensar é quem pensa, sujeito real, temporal. É a mente humana que realiza o ato de pensar (pensar, medir, calcular). O ato de pensar é, como ato, sempre novo.

Assim penso no livro que está à minha frente e cada vez que procedo este pensar, realizo um ato novo. Penso hoje no livro, penso amanhã também. O ato de pensar é outro, mas o pensamento livro é o mesmo. Tal facto se dá, porque o que conceituamos, nós extraímos, abstraímos das coisas.

Esse conceito permanece virtualizado em nossa mente, pois o conceito de livro não é um livro, objeto real, mas o que generalizamos do livro, um esquema abstrato. E chamaremos de livro a todo o objeto que, em ato, isto é, como objeto, que suceda aqui e agora, corresponda àquele livro ideal que virtualizamos. O conceito permanece em minha mente como algo virtual, que ainda não é existencialmente em ato.

O ser virtual (que os filósofos costumam chamar de ser—em potência, ou seja, um ser que ainda não é, mas que pode, tem o poder, potência, de vir a ser-em-ato) não é ser no tempo nem no espaço, pois não ocupa um lugar nem muda com o tempo.

O livro, enquanto ato (este livro, aquele livro), "ocupa um lugar no tempo e no espaço". Por isso, ao pensarmos uma, duas, três vezes sobre o conceito livro, realizamos três operações mentais de pensar, quer dizer, pensamos três vezes, mas o conceito livro é sempre o mesmo em todas elas, porque o conceito o separamos do tempo e do espaço, enquanto, ao pensar, somos tempo e espaço, e o pensamento é algo que repetimos, porque não é tempo nem espaço.

Assim, quando pensamos três vezes sobre o triângulo, realizamos o ato de pensar três vezes; no entanto, não temos três triângulos, mas apenas um, porque o conceito de triângulo é alguma coisa que separamos do tempo e do espaço, pois este que está aqui pode ser maior ou menor em ato, apesar de, como conceito, não ter dimensão nem seus ângulos graus determinados, a não ser a soma de dois ângulos retos, o que é matematicamente necessário para a concepção de um triângulo.

Todos, no entanto, sentimos isso quando dizemos: "eu tive o mesmo pensamento de você", ou seja, quando um pensamento de outrem coincide com o nosso. Vemos, assim, que sentimos a realidade de um dos pontos mais importantes da lógica, que é o da distinção entre pensar e pensamento. O primeiro é objeto da Psicologia; e o segundo, da Lógica.

A todo pensamento corresponde um objeto ou situação objetiva, para o qual ele tende, dirige-se, por isso se diz que o pensamento é intencional.

Intencional, por ter intenção (de intendere). Esta expressão se deve à escolástica, mas atualmente voltou a ser usada no sentido de aplicação do espírito a um objeto de conhecimento, o ato que tende para o objeto e, também, como conteúdo, o próprio objeto, ao qual o espírito se aplica. Todo pensamento é um aplicar-se a um objeto, é, portanto, intencional, pois todo pensamento é pensamento de alguma coisa.

A lógica estuda os pensamentos como pensamentos, e quando ela os esvazia dos seus conteúdos, e quando os estuda como generalidades, e observa-os como formas, chama-se Lógica formal.

A observação nos mostra que toda e qualquer ciência tem a sua lógica. A lógica geral, formal, procura sintetizá-las numa base universal, geral. Vamos a exemplos esclarecedores.

Se considerarmos o conceito Homem, verificaremos que, na Antropologia, na Fisiologia, na Anatomia, ele tem um conteúdo, tem particularidades diferentes de Homem, quando usado na Filosofia ou na Sociologia. Cada ciência dá aos conceitos caracteres que lhe são peculiares. A lógica formal estuda os pensamentos, conceitos, etc., como formas, (como "formas", poderíamos dizer, isto é, esvaziadas de seus conteúdos) e os estuda independentemente de suas peculiaridades. Por isso se chama Lógica Formal.

É a Lógica a ciência dos pensamentos, e a lógica formal, dos pensamentos como formas, quer dizer, apenas como pensamentos, esvaziados de seu conteúdo fáctico.

Discutem, tanto os lógicos como os filósofos, se a lógica é uma ciência teórica ou uma ciência normativa ou apenas uma arte ou técnica. Naturalmente, não vamos reproduzir aqui essas longas discussões, mas poderíamos dizer que todos têm o seu fundo de razão, porque ela pode ser encarada, empregada e estudada por qualquer um desses aspectos.

É uma ciência teórica, quando especula sobre os elementos que formam o seu arcabouço; é normativa, quando oferece regras pelas quais podemos aquilatar se um pensamento está certo ou errado. Assim ela atende a todos esses aspectos, o que não impede que os desejosos de se embrenhar apenas na lógica teórica o façam, enquanto outros estudam apenas a sua aplicação normativa. O grande surto que toma atualmente a logística, a lógica matemática, e as diversas formulações dialéticas, vem comprovar as grandes possibilidades de torná-la eminentemente prática e útil, sem negar o esforço daqueles que pretendem estudá-

la apenas como ciência teórica.

ARTIGO 3 - LÓGICA E PSICOLOGIA É muito frequente encontrar-se, entre os lógicos, inclusive filósofos do século passado e deste, a preocupação de reduzir a lógica à psicologia, isto é, de considerar os pensamentos como meros dados psíquicos. A esta tendência se chama psicologismo assim como se chama biologismo à tendência a reduzir os fenômenos psíquicos à biologia, e materialismo, à que tende a reduzir o biológico totalmente à matéria. O psicologismo lógico defende a opinião de que a lógica se apoia na psicologia, ou é desta dependente.

Os lógicos, que não aceitam esta opinião, argumentam da seguinte forma: os objetos lógicos não são objetos empíricos, mas ideais, como já tivemos oportunidade de ver.

Em segundo lugar, as leis da lógica são leis universais, construídas a priori, e não generalizações indutivas, ou seja, construídas da observação dos factos particulares para atingir o geral. Assim, as leis indutivas são generalizações que têm um alto grau de probabilidade, mas nunca podem ser afirmadas como absolutamente certas, enquanto as leis da lógica

oferecem uma evidência que nada pode destruir. As leis indutivas são formuladas a posteriori, quer dizer, após a observação dos factos particulares para chegar a uma generalização. Fundam-se, portanto, na temporalidade, pois são leis de um acontecer no tempo, enquanto as leis da lógica, como as da matemática, não dependem do tempo.

As razões, como se veem, são ponderáveis, mas, por outro lado, devemos também considerar as que são oferecidas pelos que defendem a redução da lógica à psicologia. Estes, por exemplo, afirmam que os dados lógicos são perfeitamente explicáveis pela psicologia, e se nos parecem processar-se fora do tempo, é apenas resultado de uma abstração que leva a colocar os pensamentos fora do tempo. Atualmente, esta é uma tendência acentuada dos lógicos modernos.

História da Lógica — Cabe aos gregos terem tornado a lógica uma ciência autónoma, e entre eles a Aristóteles que, em seu Organon, estudou-a, apresentando importantes investigações. Aristóteles, porém, nunca considerou a lógica apenas formal, como um estudo dos pensamentos como pensamentos, mas sim como uma espécie de introdução metodológica para a filosofia.

Na Idade Média, foi continuada a obra de Aristóteles, embora esporadicamente se levantassem vozes contra tal orientação, propugnando se seguisse um sentido mais prático e experimental. Somente na chamada Idade Moderna, com Galileu (1564-1642) e Bacon (1561-1626), é que a lógica emprega métodos consistentes na combinação da experiência e da matemática, como já propusera Leonardo da Vinci. Bacon vai considerar a lógica como doutrina do saber de experiência, e dos factos, para chegar às leis naturais, e robustece o método indutivo, o qual ele demoradamente estuda. John Stuart Mil (1806-1873) prossegue na obra de Bacon, e acrescenta algumas novas regras às expostas por aquele. Estes dois aspectos da lógica, o teórico e o prático, são debatidos desde então até os dias de hoje.

ARTIGO 4 - PENSAMENTO E PENSAR — PRINCÍPIOS LÓGICOS

Sobre o pensamento, desejamos ainda tecer algumas considerações que julgamos de suma importância para a compreensão futura da lógica e das disputas que se travam entre o psicologismo e o formalismo lógico. Filosoficamente, o pensamento é considerado em duas acepções: em sentido extenso e em sentido restrito.

No primeiro sentido (extenso), o pensamento envolve todos os fenômenos do espírito.

Assim, pensamento é tudo o que tem em si um carácter de racionalidade e de inteligibilidade, mesmo sem uma consciência atual. Alguns afirmam que a natureza, e até o ser em sua totalidade, é um pensamento. Procuremos exemplificar: em cada facto, no acontecer universal, no objeto, no ato psíquico, seja no que for, já estão todos os seus pensamentos possíveis. Em face de um acontecimento qualquer podemos apreender pensamentos diversos ou iguais, como já vimos. O pensamento, desta forma, não é um produto da nossa mente. Esta apenas apreende, capta o pensamento. Desta forma tudo é pensamento, tudo é, em suma, lógica: daí a tendência chamada de panlogismo (pan, palavra grega, que significa tudo). É

este um dos argumentos que fundamentam a lógica teórica contra o psicologismo. Sendo assim, nossa mente tem apenas o papel de receptora, de apreendedora, de captadora, não produzindo, nem elaborando (elaborando, fazendo) o pensamento, mas apenas apanhando-o.

O pensamento, deste modo, está em toda a realidade.

Em sentido restrito, para alguns, pensamentos são todos os fenômenos cognitivos (por oposição aos sentimentos e às volições, que estudaremos na "Psicologia"). Desta forma, pensamento é sinónimo de inteligência, no sentido de conjunto de todas as funções que têm por objeto o conhecimento, no sentido de sensação, associação, memória, imaginação, entendimento, razão, consciência.

Mais restritamente, entende-se o pensamento apenas como sinónimo de inteligência, mas somente no que respeita ao entendimento e à razão,

enquanto permite compreender o que constitui a matéria do conhecimento, sem se confundir com a percepção, a memória e a imaginação.

Assim, o pensamento, em sentido extenso, se distingue do ato psíquico (ato de pensar), pois este acontece sempre de novo em cada pessoa, enquanto aquele pode ser apreendido por diversas pessoas, sem deixar de ser sempre o mesmo pensamento.

Entretanto, poderíamos acrescentar que, sem as funções psicológicas, seria impossível a operação de captação do pensamento. Este argumento será importante, sobretudo quando estudarmos o seu aspecto virtual, isto é, o pensamento, não como ato, mas como virtualização da experiência, depois de retirados todos os aspectos fáticos, quando abstração pura.

Essa operação de abstração é possível e repetível em todos, embora o produto seja o mesmo¹.

Em todo pensar há a apreensão de um pensamento; o pensar pensa um pensamento.

1 Para melhor inteligência deste ponto, convém ler-se "Filosofia e Cosmovisão", de nossa autoria.

Há, no ato de pensar, uma unidade entre o pensar e o pensamento, sem que, no entanto, haja redução, sem que um se confunda no outro, como salientam os lógicos.

O pensar é um ato temporal, empírico, psíquico, enquanto o pensamento é intemporal.

As leis do pensar são estudadas na Psicologia, enquanto as do pensamento são estudadas na Lógica. É importante salientar essa distinção entre o pensar e o pensamento, porque, na dialética, teremos ocasião de analisar

este aspecto do nosso entendimento. Assim o funcionamento do ato de pensar cabe à Psicologia estudá-lo e analisá-lo.

Quanto ao pensamento, a Lógica, que é a sua ciência, estuda-o e estabelece suas leis.

No entanto, a Psicologia não é inseparável da Lógica, porque, em face do pensar, quando pensa pensamentos, ela estuda a ordem e a legalidade (carácter do que é governado por leis) que os rege, e estabelece as suas conexões.

Há, na Filosofia, uma disciplina, ciência do "ser enquanto ser", que é a Ontologia.

Nesse sentido tradicional, a Ontologia é a ciência que trata do ser enquanto ser, ou seja, do ser que constitui tudo quanto existe, do ser que determina todos os seres. Há outras maneiras de concebê-las que não convém, por ora, tratar. Nessa disciplina, estudam-se os "princípios ontológicos", que valem para todos os objetos, aos quais todos os outros se submetem e, portanto, também os lógicos. São eles os seguintes: 1) Todo objeto é idêntico a si mesmo — Esta é a enunciação do chamado princípio ontológico de identidade.

Este princípio fundamental da Ontologia clássica o é também para a Lógica Formal.

Por ora, cabe-nos apenas apresentá-lo como um verdadeiro fundamento axiomático da Ontologia e também, conseqüentemente, da Lógica Formal. Assim, pode ser enunciado exemplificativamente: este livro é este livro; esta mesa é esta mesa.

Para a Ontologia tradicional e para a Lógica Formal, este livro, formalmente, só pode ser ele mesmo; é idêntico a si mesmo. Deste princípio fundamental decorrem outras conseqüências, que são dadas, em geral, como princípios ontológicos e, portanto, também lógicos: 2) Nenhum objeto pode ser ao mesmo tempo ele e não ele.

Princípio ontológico de não-contradição. Enuncia-se dizendo que não pode ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto Não-A.

3) Todo objeto tem que ser A ou não A.

Isto é: Este objeto é livro ou não é livro.

Princípio ontológico de terceiro excluído, pois exclui um intermediário entre ser e não-ser.

O princípio ontológico de identidade, torna-se, na lógica, o "princípio lógico de identidade". É verdadeiro quando afirmamos que este livro é idêntico a este livro, ou seja A é A.

As aplicações deste princípio, na Lógica, exigem uma explanação mais pormenorizada e são estudadas na parte que trata do juízo, com aplicações práticas e a respectiva sistematização.

O princípio lógico de não-contradição: Este princípio decorre do primeiro. Pois se afirmamos: "o que é, é; o que não é, não é", ou seja "este livro é um livro", e ao mesmo tempo "este livro não é um livro", um contradiz ao outro, pois, no primeiro, afirmamos que o livro era livro e depois o contrário, e desta forma negamos a verdade do primeiro princípio.

E como aceitamos que o contrário do verdadeiro é necessariamente falso, não podemos simultaneamente afirmar que algo "é e não é". O "contrário do verdadeiro é falso" é o enunciado deste segundo princípio, também apresentado pela fórmula: "Nenhum objeto pode ser ao mesmo tempo ele mesmo, e não ser ele mesmo".

O princípio do terceiro excluído.

Ora, se pelo princípio de não-contradição, segundo a lógica formal, concluimos que dois enunciados contraditórios não podem ser ambos verdadeiros, pelo princípio do terceiro excluído conclui-se que se um é verdadeiro o outro é necessariamente falso, embora tal princípio não decida qual é o verdadeiro e qual é o falso.

Assim, se dizemos: "Todo homem é mortal" e "algum homem não é mortal", um é verdadeiro, e outro falso; uma terceira posição é excluída, isto é, não se pode admitir, que o homem seja mortal e seja não-mortal, quando é mortal.

Por isso é chamado de princípio do terceiro excluído, porque exclui uma terceira positividade entre aquelas.

Este mesmo princípio leva a compreender que, quando dois enunciados se contradizem, não podem também ser falsos.

Se reconhecermos a falsidade de um, podemos afirmar que é verdadeiro o outro, e vice-versa. Se um dos juízos é verdadeiro, o outro é necessariamente falso; uma terceira posição está excluída.

Princípio da Razão suficiente.

Este princípio é também considerado como um dos princípios lógicos. Poderia ser exposto assim: um enunciado é verdadeiro ou falso; se pretende ser ele verdadeiro, necessita uma razão que o fundamente, que o apoie. Chama-se a essa razão de "suficiente" quando, por si, é bastante para servir-lhe de completo apoio.

É uma razão suficiente, quando não falta mais nada para que o enunciado seja verdadeiro.

Outro princípio também considerado entre os lógicos é o Princípio do silogismo, que se pode enunciar assim: "Se a implica b e se b implica c, a implica c".

A implicação (implicância), no sentido lógico-formal, é uma relação que afirma que um enunciado resulta necessariamente de outro.

Assim a "ideia de mamífero implica a de vertebrado", "a lei da gravitação implica a da queda dos corpos".

TEMA II

ARTIGO 1 - O CONCEITO

Para a Lógica Formal, o conceito é um objeto ideal, intemporal, forma do pensamento: em suma, é objeto da Lógica. O conceito, como operação psíquica, quer na sua gênese, quer na sua ação, pertence à Psicologia estudar.

É de salientar que, enquanto o conceito para a Lógica Formal se apresenta com uma estrutura universal, isolada do tempo e do espaço, alheio e libertado das contingências individuais, a operação psicológica varia de um indivíduo para outro, e no próprio indivíduo, segundo as variações que ele conhece no decurso da vida.

Essa distinção é importante, e se torna clara se verificarmos bem a diferença entre atos e conteúdos, no conceito. Os atos são funções da consciência, processos psíquicos, reais, efetivos, temporais. Ante eles se destacam os conteúdos, que são independentes da consciência, ideais, intemporais e autónomos.

A Lógica estuda esses conteúdos, enquanto a Psicologia se detém no estudo dos atos.

Mas como ambos estão correlacionados, como ambos se condicionam, a Psicologia não pode prescindir dos conteúdos para maior segurança do seu estudo.

Esse aspecto dualístico antinômico do conceito, que surge ante a Psicologia e a Lógica, explica a razão por que, ao pronunciarmos o enunciado verbal de um conceito, por exemplo livro, há, entre as pessoas que o ouvem, algo que se processa nelas que é igual em todas: a significação, o conceito. No entanto, muitos outros elementos distintos, uma série de processos psíquicos acompanham o esforço da compreensão que cada um realiza. Num mesmo indivíduo se processa desde a suspeita do conteúdo do conceito até a sua plena compreensão.

É o conceito o elemento sobre o qual se apoia a lógica. E a estrutura lógica fundamental é o juízo, o qual passaremos a estudar.

Juízo, no sentido mais geral, é o ato de colocar a existência de uma relação determinada entre dois ou mais termos. Ou como diziam os escolásticos: o ato intelectual com que negamos ou afirmamos uma coisa de outra, ou em que atribuímos um predicado a um sujeito, por ex.: O livro é verde. Eu atribuo ao livro a qualidade verde. Livro é o sujeito do juízo: verde é o predicado. Quanto ao elemento "é", que é o elemento relacionante, denominamos "cópula". O juízo pode ter um sujeito múltiplo e também um predicado múltiplo. Por ex.: "Este livro e aqueles são verdes e grandes".

O conceito segue um caminho de abstração constante a ponto de, no sentido lógico-formal, despojar-se já daquelas notas características do objeto, cuja repetição permitiu ao espírito construir a denominação comum de conceito.

Se dermos o exemplo do conceito casa, verificaremos que ele já não reproduz as notas essenciais do objeto a que corresponde.

Para o lógico formal, o conceito casa é distinto do objeto casa. Não é difícil compreender-se a razão. Se perguntarmos a uma criança o que é uma casa, ela logo terá imagens diversas das casas que conhece ou conheceu. E se procurar definir, dirá logo "ora, é onde a gente vive". Finalmente, após mostrar-se que a gente vive também em outros lugares, que não são casas, a criança dirá que são lugares cobertos, onde temos a possibilidade de habitar.

Enfim, ela chegará a dar um conteúdo delimitado ao conceito casa. Mas este conceito, embora se refira a um objeto, porque todo conceito se refere a objetos, no desenvolvimento culto da humanidade, vai tomando cada vez mais uma significação própria, formal. O

conceito se destaca do próprio objeto numa abstração constante, a ponto de, quando falamos em casa, ou pensamos em casa, o seu conteúdo fáctico ir sendo substituído por um conteúdo eidético, cada vez mais esfumado, separado, abstraído das imagens que se associam ao conteúdo material do conceito, para formar um ente lógico. A necessidade de simplificação, que tem o homem culto nas suas relações com os seus semelhantes, a leitura continuada, quase doentia e viciosa, a palavra constante que ouve, a

meditação e o pensamento vário que lhe sugere uma vida em constante movimento, tudo isso não poderia permitir que, a cada conceito, o conteúdo material lhe estivesse ligado. Lemos páginas e páginas de livros, vivendo as palavras sem que, para cada uma, quando representam conceitos, tenhamos que associar imagens mais ou menos precisas. Do contrário, não poderíamos acompanhar o ritmo veloz de nossa existência. Eis aqui a razão por que o conceito se torna um ente lógico, despojado cada vez mais de seu conteúdo material, e quando lógicos modernos julgam haver descoberto o verdadeiro carácter do conceito, estão apenas verificando o que é próprio do nosso grau de cultura e de civilização, em contraste, porém, com outras eras pré-cultas, porque, até para a lógica, há um condicionamento histórico².

É o que nos leva também a fazer a distinção entre o conceito e a imagem. Diz-se, por exemplo, que o conceito é uma imagem atenuada, mais indecisa. Ora, a imagem é sempre individual e concreta, composta de dados sensíveis. A imagem que tenho de um livro é deste ou daquele livro, guardando as aparências e o tamanho de um livro.

² Tal afirmativa não invalida o valor ontológico do conceito. Mas aqui já beiramos a esfera da "Ontologia", e é lá que estudaremos a validade dessa afirmativa.

Mas o conceito é geral, e o conceito livro, com o qual eu penso sobre o livro de qualquer espécie ou dimensão, nada tem de singular. Entretanto, desde que eu não queira memorizar apenas a imagem de um determinado livro, em toda a imagem que se põe ante a minha memória, que eu "visualizo", verifico que nela penetram outras, que ela se confunde com outras de objetos semelhantes, ou é substituída pela imagem de outro objeto.

Assim, quando quero visualizar a de livro, posso ter presente a imagem deste livro, mas penetra nela a imagem de outros, ou uma é substituída pela imagem de outro livro.

É natural que o lógico de gabinete, afeito ao trabalho constante com conceitos isolados e despojados de todo conteúdo material, queira dar ao

que ele chama intelecção pura ou intuição eidética o máximo valor.

É o que sucede também quanto a esses conceitos individuais, singulares. Digamos, por exemplo, "Napoleão Bonaparte". Napoleão Bonaparte foi um só e não se repetirá como singularidade na história. No entanto, usamo-lo como um conceito. Mas quem poderia negar que temos de Napoleão Bonaparte um certo número de notas que o individualizam, que formam uma espécie de imagem confusa do que conhecemos dele através do que lemos, do que vimos? Poderíamos usar o conceito Napoleão Bonaparte como um ente puramente lógico, despojado do seu conteúdo material, quando lemos ou quando falamos ou pensamos.

Mas tal indica apenas a capacidade de nosso espírito à abstração crescente, abstração que vem da percepção simples, através da imagem memorizada, até o conceito com o conteúdo material e deste ao conceito da intelecção pura e da intuição eidética, de que tanto falam os lógicos modernos.

O conteúdo objetivo de um conceito é o conjunto dessas referências mentais, dessas notas do objeto. O conceito, porém, não se atém a todas as notas conhecidas de um objeto. Há uma seleção de notas; essa seleção vamos encontrá-la em todo o fenômeno vital, o que levou Bergson a dizer estas palavras: "... todo ser vivo, talvez até todo órgão, todo tecido de um corpo vivo... sabe colher no meio em que está, nas substâncias ou nos objetos mais diversos, as partes ou os elementos que poderão satisfazer tal ou qual de suas necessidades; ele negligencia o resto. Portanto, isola o carácter que lhe interessa, vai diretamente a uma propriedade comum. Em outras palavras, ele classifica, e, por conseguinte, abstrai..." (La Pensée et le Mouvant, pág. 66).

Essa seleção se processa pelo negligenciar de certas notas e pelo acolhimento que dá a outras. O conceito, portanto, recorta do objeto o que lhe interessa, e a isso se atém. Essa porção é o que se chama objeto formal.

Vemos que o objeto está ligado sempre ao conceito. Alguns exemplificam em contrário, citando certos conceitos de ficção, como por exemplo os de mitos (o centauro) ou personagens de ficção como "Madame Bovary". Há, entretanto, uma objetividade nesses conceitos, pois ou eles estão e se movem nas páginas da literatura ou são criações do espírito, que têm

contornos objetivos, sempre extraídos da experiência humana. O conceito individual também nos leva a fazer ou a tecer uma opinião que julgamos merecer exame. O conceito individual não é a mesma coisa que a conceituação, como expusemos em "Filosofia e Cosmovisão". O longo exercício da conceituação é que nos permitiu conceituássemos, posteriormente, até o individual. Como já tivemos oportunidade de dizer, chamaremos de conceitos a denominação comum que damos a uma série de factos semelhantes que nos parecem idênticos.

No início, todo conceito é uma denominação de algo geral. Quando, porém, falamos em conceitos como os de Napoleão Bonaparte, América, Sol e outros, é preciso observar que esse trabalho de conceituação, de abstração das notas individuais, para se tornar num ente lógico, só se forma posteriormente no homem, quando o trabalho abstrativo do conceito já teve um longo exercício. Independentemente do número restrito dos teóricos da lógica, há a grande quantidade de seres humanos que não conceituam tão facilmente o individual, o que prova que certa maestria numa função não é suficiente para justificar saltos tão grandes. Em outras palavras: o lógico não pode concluir que há conceito do individual. O conceito é geral.

A conceituação que se faz do individual é baseada na vivência universal ou nas notas diversas, semelhantes umas e diferentes outras, que se formam de uma determinada singularidade.

Vamos exemplificar: América. Apesar de se referir a um continente, que é único no nosso mundo, individual portanto, encerra nessa simples palavra possibilidades imensas: América é também o continente novo, a terra de grandes esperanças, é a sua história, seus habitantes primitivos, suas funções no acontecer histórico do homem, habitat e lugar onde vivem populações diversas de muitas partes do mundo. América é assim, um conjunto de notas que permite uma conceituação. Vejamos outro exemplo: "Napoleão Bonaparte": ele não é apenas o homem, o político; é o militar, é o revolucionário, é o cônsul, é o imperador, é o Napoleão de Árcole, é o Napoleão da campanha da Rússia, é o Napoleão de Santa Helena, etc., em suma, uma coletividade de notas, que oferece perspectivas diversas aos que pensam nele. Quanto ao conceito Napoleão Bonaparte, é a denominação

comum a essa série de factos ligados a uma individualidade que lhe dá uma denominação comum. Assim é o conceito Sócrates, assim Platão, *etc.*

Na classificação dos conceitos, daremos aqui apenas os mais gerais: conceito específico denomina-se ao que corresponde a uma espécie; conceito genérico, ao que corresponde a um gênero; conceito geral (também universal), indica os conceitos específicos ou genéricos, como "cor", "animal", *etc.*

Conceitos concretos e abstratos. Os primeiros referem-se a objetos que são intuitivamente representáveis, como "casa", "livro"; abstratos aos que não o são, como "paixão", *etc.*

Conceitos coletivos são os que expressam um conjunto homogêneo e unitário de objetos, como "multidão", "massa", *etc.*

Conteúdo, extensão e compreensão dos conceitos — Todo conceito tem um conteúdo, e este é dado pelo facto de se referir a um objeto, e é composto das referências que ele expõe.

O conteúdo do conceito é a sua compreensão; são as notas selecionadas do objeto.

A extensão é a generalidade, o número dos objetos apanhados pelo conceito. Quanto maior é a generalidade, maior é a extensão do conceito, e menor é a sua compreensão, que é o número das qualidades que ele compreende. Por exemplo: o conceito animal tem maior extensão que homem, porque tem maior generalidade, inclui todos os seres animais, classificados pela zoologia, inclusive o homem. Mas as notas que selecionamos desse conceito é de número menor que as do conceito homem, que, contudo, tem uma extensão menor, mas uma compreensão maior, pois quando consideramos animal, como generalidade zoológica, já retiramos a nota racional, que pertence ao homem. Para formarmos o conceito animal, o número de notas é menor; isto é, menor é o número daquelas notas que podemos assinalar.

Assim aumentando-se o conteúdo, diminui-se a extensão. Por exemplo: "homem branco" é um conceito de extensão menor do que "homem", mas é

de compreensão, de conteúdo maior.

O conteúdo pode aumentar ou diminuir. Poderíamos acrescentar notas antes ignoradas ou desprezar outras até então aceitas, que são virtualizadas, como não existentes.

A extensão pode ser considerada em sentido empírico, quando depende de todos os objetos que caem sob o conceito; em sentido lógico, quando deixa de lado a individualidade concreta, os indivíduos empíricos, que surgem ou desaparecem, para ater-se apenas aos objetos lógicos.

Os conceitos singulares não têm extensão, como Napoleão Bonaparte. É o conteúdo que dirige a extensão. Quanto mais geral é o conceito, menor o conteúdo e maior a extensão, como já vimos.

Os conceitos se relacionam uns com os outros. Por isso há uma subordinação de uns a outros. Neste caso, o conceito subordinado tem todas as referências constitutivas do subordinante, e mais algumas que lhe são próprias. O conteúdo atual do subordinante é menor que o do subordinado. Polígono é subordinante de triângulo, mas este, além das notas de polígono, tem a de ter três lados.

Relação da coordenação é a existente entre dois ou diversos conceitos que se encontram na mesma ordem, numa mesma classificação; tais são, em particular, numa classificação pela ordem da generalidade, duas espécies de um mesmo gênero.

Conceitos dependentes são aqueles cujos objetos têm entre si dependência. Ex.: pai e filho; causa e efeito. São chamados também de correlativos.

Conceitos disjuntivos são os que caem sobre um mesmo conceito superior, mas não têm entre si nenhum sector de sua própria extensão em comum. Os conceitos coordenados são também disjuntivos; por exemplo: as espécies de um gênero.

Conceitos contraditórios: os que negam o conteúdo um do outro. Por ex.: Branco e não-branco.

Conceitos antagônicos: aqueles, cuja oposição é polar, por ex.: Bem e Mal.

Estas são as classificações mais comuns que encontramos na Lógica Formal.

Quando um conceito carece de significações, diz-se que é sem-sentido. Por exemplo: chapéu mas satisfeito.

O Contra-sentido se dá quando pensamos, num conceito, notas que se excluem. Pode ser lógico ou ontológico o contra-sentido.

Lógico: por ex.: um quadrado redondo. A contradição transparece do próprio conceito; Ontológico: quando se verifica a incompatibilidade pelo próprio objeto. Por ex.: "um centímetro de amor". Embora não contradiga as leis da lógica, contradiz as do objeto, pois, como afeto, não tem extensidade.

Conceitos funcionais são aqueles cujo desempenho consiste em relacionar conceitos.

Por exemplo: O livro e a mesa estão na sala. E, estão e não são conceitos funcionais, porque relacionam os conceitos mesa e livro.

ARTIGO 2 - O JUÍZO

O estudo do juízo, do ponto de vista psicológico, cabe à Psicologia, onde é examinada a operação de julgar e quais os fatores que nela influem, além das suas modalidades. Aqui nos interessamos apenas pelo seu aspecto lógico, isto é, como objeto ideal.

Podemos aproveitar uma definição clássica que diz: O juízo é o ato intelectual, pelo qual negamos ou afirmamos uma coisa de outra. Quando afirmamos, o juízo é afirmativo; quando negamos, negativo. Por exemplo: "A terra é redonda", eis o primeiro caso; "a terra não tem luz própria", eis o segundo.

O juízo é expressado por meio de palavra, e se chama, também, proposição.

Assim, é um juízo o ato interno pelo qual afirmo que a Terra é redonda; as palavras que emprego para essa afirmação formam a proposição. Podemos agora distinguir o conceito do juízo: o conceito é de índole presentativa, enquanto o juízo é enunciativo.

O raciocínio é uma ordenação de juízos, uma operação discursiva, pela qual se mostra que uma ou diversas proposições (chamadas premissas) implicam uma outra proposição (conclusão), ou que ao menos tornam esta verossimilhante. O juízo não é apenas uma conexão de conceitos, pois é ele um ato de pensar que se pode dizer verdadeiro ou falso. Pois, nele, é essencial a tomada de posição, a asseveração (positiva ou negativa). Quando digo: "nem esta nem aquela mesa", faço conexões de conceitos, mas não elaboro um juízo, pois nada asseverei.

Há em todo juízo a relação de uma coisa com outra; a que se afirma ou nega, com aquela da qual se afirma ou se nega. É o conceito-sujeito, o objeto sobre o qual cai a enunciação, a asseveração afirmativa ou negativa. E se chama conceito-predicado, ou atributo, o que é asseverado, negativa ou afirmativamente, a esse conceito-sujeito. Sem essa asseveração, não há um juízo, pois, como já vimos, o juízo não é apenas uma conexão de conceitos.

Um terceiro elemento entra no juízo, que é a expressão da relação entre o conceito-predicado e o conceito-sujeito, que é a cópula, que tem a função de atribuir o predicado ao sujeito, isto é, de realizar a asseveração. Comumente é usado o verbo ser, como cópula, ex.: O amor é um sentimento. Amor é o sujeito; sentimento, o predicado ou atributo; é, a cópula.

Nas proposições em que não se encontra o verbo ser expresso, é ele subentendido.

Segundo os objetos, os juízos podem ser classificados: Juízos reais ou empíricos (também chamados juízos de existência) são aqueles que versam sobre factos empíricos, cujo ponto de partida é sempre uma experiência sensível. Ex.: Este livro é verde.

Juízos de idealidade ou ideais são aqueles cujo objeto e predicação são ideais. Ex.: "A parte é menor que o todo", *etc.* "7 mais 3 é igual a 10", "duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si".

Juízos metafísicos: os que versam sobre objetos metafísicos. Por exemplo: "o ser do homem é a racionalidade".

Juízos puros de valor: os que enunciam alguma coisa sobre os valores ou suas relações: "O valor moral vale mais que o valor utilitário".

Chamam-se juízos determinativos os que enunciam a essência do conceito-sujeito e respondem à pergunta que é isto? Por exemplo: O leão é um animal.

Juízos atributivos: os que respondem à pergunta como é isso? Por exemplo: este livro é vermelho.

Juízos do ser: aqueles cujo predicado enuncia a categoria objetiva a que pertence o conceito-sujeito, por exemplo: Este livro é um artefato de papel.

A predicação pode ser: a)

de comparação, quando se compara o conceito-sujeito com outro, por exemplo: A França é maior que a Bélgica; b) de propriedade, quando se afirma ou se nega uma relação de propriedade entre o conceito-sujeito e outros, por exemplo: Este livro é meu; c) de dependência quando se afirma que o conceito-sujeito depende de qualquer maneira de outro, por exemplo: "As grandes chuvas determinam o desbordamento dos rios"; d) os intencionais, quando o conceito-sujeito recebe uma intenção de outro objeto. Por exemplo: A implantação da justiça é o propósito dos homens de bem".

Ao estudarmos as categorias, em "Filosofia e Cosmovisão", vimos que Kant as dividiu em quatro classes: quantidade, qualidade, relação e modalidade.

Todo juízo pode ser considerado sob quatro pontos de vista, o que é importante no estudo da Lógica.

Vejam os: Segundo a qualidade, os juízos são afirmativos ou negativos, cujos exemplos já demos.

Quanto à quantidade, são universais, quando o conceito—sujeito contém o conceito principal em totalidade plural. Por exemplo: Todos os brasileiros são americanos; particular, quando o conceito principal se toma em pluralidade parcial, por exemplo: Alguns homens são baianos.

A qualidade e a quantidade do juízo variam independentemente, e permitem quatro classes de juízo de importância para a teoria do raciocínio. São eles assinalados por estas quatro vogais: A, E, I, O.

1º) Juízos universais afirmativos (A): todos os S são P. Exemplo: Todos os brasileiros são americanos.

2º) Juízos universais negativos (E): nenhum S é P. Exemplo: Nenhum brasileiro é europeu.

3º) Juízos particulares afirmativos (I): alguns S são P. Por exemplo: Alguns brasileiros são baianos.

4º) Juízos particulares negativos (O): alguns S não são P. Por exemplo: Alguns homens não são brasileiros.

Quanto à relação, os juízos se dividem em categóricos, hipotéticos e disjuntivos.

Categóricos, quando a enunciação não é condicionada; é independente. Por exemplo: "Hoje é domingo".

1)

O juízo categórico se subdivide em problemático, assertórico e apodítico.

a)

Problemáticos: quando a proposição pode ser verdadeira, mas quem a emprega não o afirma expressamente. Ex.: "O mundo é efeito do acaso, ou de uma causa exterior e necessária".

b)

Assertóricos: são os verdadeiros de facto, não porém necessários. Ex.: "A lua é um planeta".

c)

Apodíticos: quando o juízo é uma asserção necessariamente verdadeira, como as verdades matemáticas. "O todo é quantitativamente maior que a sua parte".

2)

O Juízo hipotético. Os Juízos são hipotéticos ou condicionais, quando uma afirmação ou uma negação está subordinada a alguma condição ou hipótese. Por ex.: "se fizer bom tempo, irei ao cinema".

3)

O Juízo disjuntivo. Os juízos ou proposições são disjuntivas, quando se compõem de duas relações, cada uma das quais não é afirmada senão quando a outra é negada. Equivale, na realidade, a dois juízos hipotéticos. Por ex.: "Se João não é sábio, é ignorante". "Se João não é ignorante, é sábio".

Estas duas proposições devem ser provadas separadamente. O seu conjunto forma uma alternativa.

Se A não é C, é B.

Se A não é B, é C.

Quanto à modalidade, os juízos são assertóricos (é certo que...) ou problemáticos (é possível que...) ou apodíticos (é necessário que...).

Chamam-se também juízos impessoais aqueles que carecem aparentemente de conceito-sujeito. Por exemplo: Chove.

Relações entre os juízos. Chamam-se juízos contraditórios os que, referindo-se a uma situação idêntica, um afirma e outro nega. São juízos contraditórios entre si o universal afirmativo (A) e o particular negativo (O); e o universal negativo (E) e o particular afirmativo (I), cuja relação contraditória é recíproca. "Todo S é P" é contraditório de "alguns S não são P", e reciprocamente.

Por ex.: "todo baiano é brasileiro" (A) — "alguns baianos não são brasileiros" (O); "nenhum metal é metaloide" (E) — "alguns metais são metaloides" (I).

Diz-se que são contrários quando, sendo ambos universais, um afirma o que o outro nega. São contrários o universal afirmativo (A) e o universal negativo (E). A contrariedade é recíproca. Ex.: "Todo baiano é brasileiro" (A) — "nenhum baiano é brasileiro" (E).

Chamam-se subcontrários quando, sendo ambos particulares, um afirma o que o outro nega, cuja relação também é recíproca. "Alguns S são P" é subcontrário de "Alguns S não são P". Ex.: "Alguns americanos são brasileiros" (I) — "alguns americanos não são brasileiros"

(O).

Chamam-se juízos subalternos os que têm o mesmo sujeito e o mesmo atributo, mas que diferem em quantidade; não em qualidade. O universal é subordinante do particular, por sua vez é subordinado àquele. "Todo S é P" subordina a "alguns S são P" e "nenhum S é P"

subordina a "alguns S não são P". Ex.: "Todo brasileiro é americano" (A) — "Alguns brasileiros são americanos" (I); "nenhum brasileiro é europeu" (E) — "alguns brasileiros não são europeus" (O).

Eis o esquema tradicional.

TEMA III

ARTIGO 1 - A DEFINIÇÃO

Podemos salientar que a definição responde à pergunta "que é isso?", mas oferece uma resposta com sentido de determinação, de máxima determinação. A definição quer responder àquela pergunta, não com qualquer resposta esclarecedora, mas com a resposta que determine, que complete, que seja uma igualdade, a delimitação precisa do definindo, isto é, do que se quer definir, uma resposta suficiente para que saibamos o que é aquilo sobre o qual se formulou a pergunta.

Já que estudamos o que é juízo, podemos dizer que a definição é um juízo, pois enuncia uma afirmação sobre o ser do objeto, delimita-o, diz o que é, e ao mesmo tempo o separa do que não é ele, ou seja, exclui o que não é ele.

Os filósofos costumam subdividir as definições em nominais, reais, formais e materiais. Essas não são as únicas classificações, pois há outras. Vamos analisá-las: A definição nominal é também chamada de verbal, e consiste em explicar o significado de uma palavra por meio de outra ou outras palavras de significado já conhecido.

As definições nominais ou verbais são as que mais se usam nos dicionários. Muitos chamam essas definições verbais de tautologias, isto é, repetições. Embora frequentemente considerem como tautologias, que de um ponto de vista puramente formal tal parecem ser, há entretanto uma camada vivencial na definição que nos aclara o que se quer definir. Como esse aspecto já penetra no terreno da Psicologia, lá o estudaremos. A definição refere-se a uma, várias ou a todas as notas do objeto mentado pelo conceito, cujo conteúdo nos é revelado. A definição real é a definição da coisa, uma fórmula determinativa, que expressa o que é a coisa que a palavra significa.

Às primeiras, Kant chamou de definições sintéticas (as definições nominais e conceituais); e às reais, de definições analíticas.

Muitos filósofos distinguem a definição real de a definição conceitual, deixando para esta, preferentemente, o objeto formal, que é parte do objeto total. Muitos consideram as definições nominais idênticas às formais, e as reais às materiais. Entretanto a definição formal é propriamente uma definição conceitual.

Tais divisões são arbitrárias, e por essa razão alguns filósofos oferecem outras. Assim propõem a definição genética, que define o objeto expondo a sua formação, a sua gênero. Por ex.: queremos definir um círculo e dizemos "o círculo é a figura descrita por um segmento de recta, que gira ao redor de um dos extremos". Embora tais definições sejam muito usadas na matemática, como a que diz "a linha é o resultado de um ponto em movimento no espaço", muitos filósofos julgam-nas inaceitáveis. No entanto, como o salientam Hamilton, Krug e Blondel, essas definições consideram o definindo em seu progresso ou devir (vir-a-ser), pois, como diz Blondel, é o fieri (devir) que aclara o esse (ser)".

Para ser rigorosa, a definição se constrói com o auxílio do gênero próximo e da diferença específica. O primeiro assinala o gênero mais próximo ao qual pertence o objeto que se quer definir (por exemplo, "o pentágono é um polígono"). A segunda separa o pentágono de todos os polígonos (por exemplo, "é uma figura de cinco lados"). A enunciação final será: O pentágono é um polígono de cinco lados. Assim, por ex., homem é um animal racional. Animal é o gênero próximo; racional, a diferença específica, que separa o homem dos outros seres vivos.

Não se deve confundir a explicação com a definição. Aquela enuncia alguma coisa que vai além da definição com o intuito de aclarar, mostrando as propriedades, as características.

Quando dizemos que o homem é um bípede, que vive em sociedade, que escolhe, aprecia valores, preocupa-se, tem noção de suas possibilidades, conhece a morte, cria modos diversos de viver, tudo isso seria explicativo, aclarativo, não definição.

Há algumas definições que são chamadas de negativas. São aquelas que se caracterizam por negar ao definindo alguma determinação. Por exemplo, quando se diz: "imortal é o que não perece". Na realidade, a negatividade

dessas definições é apenas aparente, pois supõe a determinação positiva do correspondente conceito positivo.

Chama-se definição essencial aquela que se enuncia assinalando os caracteres que, sem eles, o definindo deixaria de o ser.

Definição accidental, a que se atém a uma determinação accidental, por ex.: quando se diz. "Pedro é aquela pessoa que está sentada junto à porta".

Se afirmamos que a definição, para ser rigorosa, deve obedecer à regra clássica; se construída com o auxílio do gênero próximo e da diferença específica, chegamos à conclusão de que o gênero último é indefinível, pois não pode ser referido a outro. É o que sucede quando vamos, de gênero a gênero, até alcançar o último gênero. Por exemplo, posso referir este livro ao ser, mas ser é indefinível, uma vez que não posso referi-lo ao gênero superior, pois é o gênero superior. Por outro lado, são indefiníveis tanto o que nos é dado como singularidade individual, como o que representa os dados últimos da sensibilidade, como as cores, os sons... Espaço e tempo são também indefiníveis, pois não dispomos de um gênero que inclua o tempo e espaço.

O fundo último de toda definição é o indefinível, pois se definimos homem como um animal racional, definiremos animal como um ser vivo, ser vivo como ser, e chegaremos finalmente a um indefinível (ser). Assim se vê também que as demonstrações fundam-se em alguns axiomas, os quais são indemonstráveis³.

Gênero: é o grupo, no qual todos os indivíduos, em número indefinido, isto é, não determinado, e dotados de certos caracteres comuns, estão idealmente reunidos. Chama-se de gênero supremo o que contém todos os outros.

Espécie: Quando dois termos gerais estão contidos em extensão um no outro, o menor se chama espécie, assim como do gênero polígono. Homem é uma espécie do gênero animal.

Usamos aqui alguns termos que merecem reparo. Foram eles: gênero, espécie, diferença específica, acidente.

Diferença específica é o carácter pelo qual uma espécie se distingue das outras que pertencem ao mesmo género. Assim, racional é uma diferença específica da espécie homem, que a distingue das outras espécies animais.

3 É grande a problemática que surge em torno da afirmativa de que ser é um género supremo, ou melhor, género. Como sua discussão exige outros conhecimentos, deixamo-la para as obras sucessivas. Quanto à demonstrabilidade dos axiomas, não devemos esquecer que se não são demonstráveis, mostráveis por outros, são porém mostráveis de per si. É o que justificamos em "Filosofia Concreta".

Acidente é o que sobrevém, o que não é nem constante, nem essencial ao sujeito da definição. Por ex.: quando dizemos que "Pedro é aquela pessoa que está sentada junto à porta", o estar-sentado-junto-à-porta é apenas um acidente que ocorre àquela pessoa, porém não é essencial nem constante à mesma.

Costumam dar os lógicos algumas regras práticas para a boa enunciação da definição.

1)

A definição deve conter o género próximo e a diferença específica.

2)

A definição não deve ser nem demasiado ampla nem demasiado restrita. Deve ser breve, empregar palavras claras. Mal tal brevidade nunca deve ser de modo a torná-la ininteligível. Também não deve cair na redundância dos termos, nem ter elementos que lhe sejam estranhos, isto é, expressando mais do que devem.

3)

O definindo não deve entrar na definição. Pois, se o definindo entrasse na definição, esta nada adiantaria, uma vez que, para explicar, empregariamos o mesmo que está carecendo de explicação. Quem dissesse que "obrigação é o que nos obriga a fazer ou não fazer alguma coisa", incluiria na definição o que se deseja definir.

4)

Outro defeito da definição é ser ela tautológica, isto é, repetir o que deve ser definido. Damos um ex.: "A matéria é a substância extensa". E se perguntássemos: Mas o que é a substância extensa? E nos respondessem: "é matéria". Teríamos, então um círculo vicioso⁴.

5)

A definição não deve ser negativa, se puder ser positiva.

6)

Devemos evitar as palavras metafóricas ou figuradas, em qualquer sentido, numa definição, que, em vez de aclarar, explicar, podem ocultar ainda mais a noção do que se quer definir, pois é um elemento básico que a definição deve explicar, aclarar o que explica e não complicar mais, ou obscurecer: Estas são as principais regras de uma boa definição. Com elas se pode construir uma que realize sua finalidade, que é responder à pergunta: que é isso?

ARTIGO 2 - AS SIGNIFICAÇÕES

Não queremos encerrar este ponto sem dar uma notícia sobre a teoria das significações que tanto interesse tem provocado entre os lógicos modernos.

A teoria das significações nasceu da análise dos pensamentos. Estes não são mais considerados simples, elementares e, por isso, são analisáveis, decomponíveis em suas partes.

A procura do que seria elementar nos pensamentos, uma espécie de átomo do pensamento, foi o que levou às significações. Assim como as proposições estão compostas de palavras, estão os pensamentos de significações.

Julgam certos lógicos que as significações são elementos simples, isto é, não são compostas de outros. São elas elementos-entes? Essa pergunta é respondida da seguinte forma: as significações não são elementos-entes, pois sendo elementos do pensamento e não sendo este um ente, como poderiam elas ser entes?

Dão, assim, ao pensamento carácter meramente axiológico (de axios, valor).

Os valores são objetos de uma consistência diferente, dizem. Os valores não são entes, mas valem, como é a opinião predominante, a qual teremos ocasião de analisar e criticar em outras obras. Os pensamentos não são coisas-entes, isto é, ônticas, termo usado na filosofia moderna e que se refere ao ente quanto à sua forma ou estrutura. Assim, quando digo "esta casa é verde", posso substituir esta proposição por esta: "desta casa vale o ser-verde". Neste caso o ser-verde é uma significação deste pensamento. Nós expusemos que os pensamentos ⁴ Tal não quer dizer que aceitemos que a matéria é o ser extenso. Aceitamos, sim, que ser extenso é ser matéria, mas esta pode ser considerada de outro modo, como o vemos em "Filosofia Concreta". Servimo-nos do enunciado acima, apenas, para exemplificar, sem que tal signifique uma tomada de posição metafísica.

formam uma unidade. Então como admitir que a significação seja um elemento? Não seria admitir que o pensamento é composto de partes? Sim, dizem os lógicos, o pensamento é uma unidade, mas as significações não são unidades independentes, elas formam, umas com as outras, uma interdependência⁵.

As palavras não são significações, mas apenas sinais arbitrários, embora na sua formação interfiram leis psíquicas.

Perguntaria o leitor: para que serve essa teoria das significações? Ela foi construída para resolver o problema das categorias. As categorias são significações gerais que tratam de uma determinada região, por ex.: ser,

unidade, realidade, idealidade, *etc.* As categorias não são determinações dos objetos, mas significações que contribuem para constituir um pensamento.

ARTIGO 3 - O RACIOCÍNIO

Há grande diferença entre o pensar e o pensamento; aquele é um ato psicológico que cabe à Psicologia estudar, enquanto o segundo, apreendido pelo primeiro, é propriamente o objeto da Lógica. O ato de pensar, como já vimos, processa-se no tempo, é variante como processo, enquanto o pensamento é intemporal, invariante.

O raciocínio pode ser estudado sob dois aspectos: a) o psicológico; e

b)

o lógico, que passaremos a tratar.

Há uma definição clássica de raciocínio que é dada por Aristóteles. Ei-la: "Operação discursiva, pela qual se mostra que uma ou diversas proposições (premissas) implicam uma outra proposição (conclusão) ou, pelo menos, tornam esta verossimilhante".

Em outras palavras, o pensar, quando consiste na apreensão de uma série ordenada de pensamentos entrosados entre si, de modo que o último decorre necessariamente do primeiro, temos o que se chama o raciocínio. Só há raciocínio quando inferimos um pensamento de outro pensamento. Podemos começar de um facto singular para chegar a uma conclusão geral, ou de uma conclusão geral para concluir que o singular está contido naquela. Podem ser diversos os raciocínios, mas em todos eles há sempre a derivação de um pensamento de outro, o qual contém aquele.

Já por diversas vezes, referindo-nos ao conhecimento, vimos que ele pode ser dado por atos de apreensão imediata, ou então provir de processos mais

complexos, mediatos (por meio de...). No primeiro caso, temos o conhecimento intuitivo, e, no segundo, o conhecimento discursivo.

O primeiro é dado pela experiência direta, como, por exemplo, quando verifico que esta mesa é maior que o livro. O saber discursivo, ou saber racional é o que resulta de conhecimentos anteriores e podemos dar como exemplo: "todo o homem é mortal".

Só chegamos a este conhecimento, depois de feita a verificação de uma série de factos e de uma conclusão posterior.

Os processos discursivos são simples ou complexos: a) simples, quando de um conhecimento se infere diretamente outro; também se chama inferência imediata; b) complexos, quando a passagem de um a outro é feita através, pelo menos, de um membro intermediário, como os raciocínios dedutivos, os matemáticos, os indutivos, e os por analogia.

5 Só um esclarecimento sobre as diferenças entre valor, valia e valência — o que só se pode fazer na "Axiologia"

— permitirá resolver este problema. Além disso, o tema das significações é aclarado no nosso "Tratado de Simbólica".

Nos processos discursivos complexos (raciocínios mediatos, inferências mediatas, como já vimos), a passagem de um conhecimento a outro é feita através de, pelo menos, um membro intermediário.

São conhecidos tradicionalmente por duas classes: indução e dedução. Geralmente se define a indução como a passagem do particular ao geral, enquanto a dedução é a passagem do geral para o particular.

No raciocínio, há apreensões de pensamentos e de suas significações, e estes formam um todo, uma unidade. É o que se dá no raciocínio intuitivo.

No raciocínio discursivo, há a inferência de um pensamento de outro. Desta forma, o raciocínio discursivo reduz-se ao primeiro, pois é apenas uma

forma complexa daquele.

A dedução funda-se nos princípios lógicos (princípios de identidade, de não-contradição, do terceiro excluído e de razão suficiente, dos quais já falamos), que são verdadeiros axiomas para a Lógica Formal, os quais regem todos os entes lógicos e os objetos ideais.

A dedução não se baseia em princípios lógicos, mas na opinião de regularidade do curso da natureza, em certa homogeneidade da sucessão dos factos, regularidade hipotética para muitos, mas que é fundamental para a indução, que nela se fundamenta. As chamadas leis científicas, as induções da ciência partem da repetição dos factos singulares e da regularidade da sua repetição. Assim, por exemplo, a regularidade dos movimentos planetários não é captada pela razão, mas pela repetição dos factos. Se forem examinados os factos da realidade física, verifica-se facilmente que eles têm algo que ver com a razão; mas a observação dos factos singulares e dos particulares permitiu que, fundado num postulado da regularidade dos factos cósmicos, fundamento da ciência, estabeleça-se a hipótese de que eles continuarão a suceder, assim, no futuro, o que leva à formulação dos universais induzidos.

Não há intuição sensível do universal. A intuição sensível é só do singular, do individual, como já temos visto tantas vezes. O universal é fundado nos factos singulares.

Dessa forma, a dedução se baseia numa indução prévia. Mas a formulação de um universal implica a aceitação da possibilidade de formular o universal. Então temos de admitir que, para formularmos de uma indução um universal, impõe-se previamente a aceitação da possibilidade do universal. E como nos é dada essa possibilidade? Ela decorre da repetição dos factos, cujo acontecer, no passado e no presente, faz-nos admitir a possibilidade de se reproduzirem no futuro. Como o futuro vem a evidenciar a atualização dessa possibilidade, formulamos, sob a influência da parte racional do nosso espírito, que deseja a homogeneidade (que se funda no semelhante), que existe uma regularidade nos factos cósmicos. Fundados nessa regularidade, conseguimos dar o salto da indução ao universal, ponto de partida da dedução posterior. Por isso, o alcançar do universal não é apenas uma decorrência da indução, pois esta é corroborada

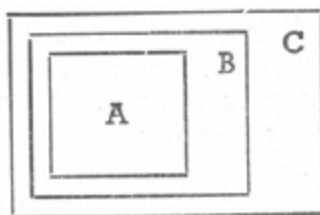
pela aceitação do princípio, hipotético ou não (o que não cabe por ora discutir), de uma regularidade universal, de certa legalidade universal, de que os cosmos é realmente ordenado por constantes que não variam (invariantes), e que permitem a formulação de princípios universais.

TEMA IV

ARTIGO 1 - O SILOGISMO

Dos processos discursivos, de que já tratamos, destacamos, dentre eles, os raciocínios dedutivos, os quais foram identificados com o silogismo.

O silogismo é uma dedução formal, é um raciocínio que vai do geral ao particular ou ao singular. Consiste em estabelecer a necessidade de um juízo



(conclusão), mostrando que

ele é a consequência forçada de um juízo reconhecido por verdadeiro (maior) por intermédio de um terceiro juízo (menor), que estabelece, entre os dois primeiros, um laço necessário.

Assim temos duas premissas — nome que se dá aos dois primeiros juízos — dos quais se infere um terceiro, chamado conclusão.

Vamos dar um exemplo clássico de silogismo: Todo homem é mortal (Premissa maior) Ora, Sócrates é homem (Premissa menor) Sócrates é mortal (Conclusão).

Sendo o silogismo um raciocínio deductiva, o ponto de partida é sempre um juízo universal, quer ocupe ou não o primeiro posto, o lugar da premissa maior.

O silogismo tem três termos: o maior, o médio e o menor. Esses termos são os que entram nos juízos (ou proposições) que constituem o silogismo.

O predicado da conclusão recebe o nome de termo maior. Examinemos o silogismo acima citado: Mortal é o termo maior.

O sujeito da conclusão é chamado de termo menor. O sujeito da conclusão é Sócrates.

O termo médio é o que estando presente nas duas premissas, falta na conclusão, que é homem, no exemplo.

Se em vez de considerarmos os três juízos que constituem o silogismo, considerarmos os três termos que entram nesses juízos, o silogismo consiste em estabelecer que um desses termos, o maior, é o atributo necessário do outro, o menor (que mortal é atributo de Sócrates), porque é atributo necessário de um terceiro, o médio (homem, no nosso caso, o homem é mortal), que é por sua vez o atributo necessário do menor (Sócrates, pois homem é atributo de Sócrates). Em síntese: mortal é atributo necessário de Sócrates, porque é atributo necessário de homem, e homem é atributo necessário de Sócrates. Sócrates tem a qualidade de mortal, porque tem a qualidade de homem, e todo homem tem a qualidade de mortal.

Assim, o silogismo consiste em mostrar que um objeto, ou uma classe de objetos fazem parte de uma outra classe, porque ele ou ela pertencem a uma classe de objetos que, por seu lado faz parte dessa outra classe.

Esse silogismo pode ser reduzido à fórmula simples: chamemos ao termo maior C, ao médio B e ao menor A, que no nosso exemplo seriam: B está contido em C, e A está contido em B, logo A está contido em C.

Regras do silogismo: São oito as regras que os escolásticos formularam através de versos latinos: 1)

Terminus esto triplex, medius, majorque minorque (o silogismo tem três termos: o maior, o médio e o menor). Tal é necessário para fazer a comparação dos dois com um terceiro.

2)

Nequaquem medium capiat fas est (A conclusão nunca deve conter o termo médio).

3)

Aut semel aut medius generaliter esto (O termo médio deve ser tomado pelo menos uma vez em toda a sua extensão). Sim, porque o termo médio serve para comparar os extremos, e, na conclusão, deve aparecer o resultado, ou seja a relação dos extremos entre si.

4)

Latius hunc (terminum) quam premissas conclusio non vult (Nenhum termo pode ser mais extenso nas conclusões do que nas premissas). Esta regra se reduz à primeira, pois se tivessem maior extensão alterar-se-iam os termos.

5) Utraque si praemissa negat nil inde sequitur (Se as duas premissas são negativas, nada se pode concluir). É claro que nada se conclui de dois juízos negativos. Pois se dois termos não se identificam entre si, como vão se identificar ambos com um terceiro? E

se dois termos não se identificam com um terceiro, não quer dizer que sejam idênticos entre si. Pois se casa não é animal e se chapéu não é animal, casa não é necessariamente chapéu.

Dois termos iguais a um terceiro são iguais entre si. Dois termos não iguais a um terceiro não são necessariamente iguais entre si.

6)

Ambae affirmantes nequeunt generare negantem (Duas premissas afirmativas não podem produzir uma conclusão negativa). Sim, pois se dois termos se identificam com um terceiro são necessariamente idênticos entre si e não poderiam ser distintos entre si.

7)

Pejorem sequitur semper conclusio partem (A conclusão segue sempre a parte mais fraca). Chama-se a mais fraca a premissa particular ou negativa. Esta regra se deduz da n.º 4. Os termos não podem ter maior extensão na conclusão do que nas premissas, dissemos.

Ora, se uma das premissas é particular ou negativa, a conclusão tem de ser particular ou negativa. É claro, pois se um extremo é igual a um terceiro, e outro não, nunca se pode concluir que um seja outro. Daí porque a conclusão não pode ser afirmativa, se uma premissa é negativa.

Alguns A são B

Alguns B são C.

Não podemos saber se os alguns B da segunda premissa são precisamente os B da primeira, o que levaria a existir, então, quatro termos em vez de três, o que infringiria a primeira regra. Além disso, o termo médio não está tomado em toda a sua extensão em nenhuma das premissas, o que infringe a regra n.º 3. Se ambas são negativas, não há conclusão pela regra n.º 5.

Modos e figuras dos silogismos — Na Lógica, chamam-se figuras do silogismo as formas que adota o mesmo, segundo a posição do termo médio nas premissas maior ou menor. As quatro formas possíveis são as chamadas quatro figuras, que se caracterizam: 1) por ser o termo sujeito na premissa maior e predicado na menor. Ex.: Todo homem é mortal; Sócrates é homem, logo, Sócrates é mortal; 2) por ser o termo médio predicado em ambas as premissas: "Todo homem é racional; nenhuma planta é racional, logo, nenhuma planta é homem; 3) por ser o termo médio sujeito de ambas as premissas: "Alguns homens são filósofos; todos os homens são corpos, logo, alguns corpos são filósofos"; 4) por ser o termo médio predicado na maior e sujeito na menor: "Todos os homens são mortais; todos os mortais são animais; logo alguns animais são homens".

O modo do silogismo resulta da quantidade e da qualidade das premissas que o compõem. Esses juízos são de quatro classes, como já estudamos: Universal afirmativo (A) Universal negativo (E) Particular afirmativo (I) Particular negativo (O) Eles podem ser combinados em 64 formas. Mas não são todas concludentes. Se aplicarmos as regras estudadas, ficam 19 modos legítimos, que são distribuídos da seguinte forma: 4ª para a 1ª figura; 4ª para a segunda; 6ª para a terceira e 5ª para a quarta.

Como é cada juízo simbolizado segundo sua quantidade e qualidade por uma vogal, cada modo válido é simbolizado, na lógica, tradicionalmente,

por uma palavra latina, que contém as letras-sinais dos juízos que compõem o silogismo.

São esses, os modos válidos de cada figura: 1ª figura A A A (Barbara) E A E (Celarent) A I I (Darii)

2ª figura

E I O (Ferio)

E A E (Cesare)

A E E (Camestres) E I O (Festino) A O O (Baroco)

3ª figura

A A I (Darapti)

E A O (Felapton)

I A I (Disamis)

A I I (Datisi)

O A O (Bocarão)

E I O (Ferison)

4ª figura

A A I (Bamalip)

A E E (Camenes)

I A I (Dimatis)

E A O (Fesapo)

E I O (Fresison)

Ex.: da 1ª figura: O termo médio é sujeito na maior e predicado na menor.

Barbara:

A.

Todo metal é corpo; A.

Todo chumbo é metal; A. Logo, todo chumbo é corpo.

Celarent:

E. Nenhum metal é vegetal; A. Todo chumbo é metal; E. Logo, nenhum chumbo é vegetal.

Darii:

A.

Todo metal é corpo; I.

algum mineral é metal; I.

logo, algum mineral é corpo.

Ferio:

E. Nenhum metal é vivente; I. Algum corpo é metal; O. Logo, algum corpo não é vivente.

Ex.: da 2ª figura: O termo médio é predicado em ambas premissas.

Cesare:

E. Nenhum vivente é metal; A. Todo o chumbo é metal; E. Logo, nenhum chumbo é vivente.

Camestres:

A. Todo chumbo é metal; E. Nenhum vegetal é metal; O. Logo, nenhum chumbo é vegetal.

Festino:

E. Nenhum vegetal é metal; I. Algum corpo é metal; O. Logo, algum corpo não é vegetal.

Baroco:

A. Todo chumbo é metal; O. Algum corpo não é metal; O. Logo, algum corpo não é chumbo. Ex.: da 3ª figura. O termo médio é sujeito em ambas premissas: Darapti:

A. Todo o metal é mineral; A. todo o metal é corpo; I. Logo, algum corpo é mineral. Felapton: E. Nenhum metal é vegetal; A. Todo o metal é corpo; O. Logo, algum corpo não é vegetal.

Disamis:

I. Algum metal é chumbo; A. todo o metal é corpo; I. Logo, algum corpo é chumbo.

Datisi:

A.

Todo o metal é corpo; I.

Algum metal é chumbo; I.

Logo, algum corpo é chumbo.

Bocardo:

O.

Algum metal não é chumbo; A.

Todo o metal é mineral; O.

Logo, algum mineral não é chumbo.

Ferison:

E. Nenhum metal é vegetal; I. Algum metal é chumbo; O. logo, algum chumbo não é vegetal.

Ex.: da 4ª figura: O termo médio é predicado na maior e sujeito na menor:
Bamalip: A. Todo o metal é corpo; A. Todo o corpo ocupa espaço; I. Logo, algum corpo que ocupa espaço é metal.

Camenes:

A. Todos os brasileiros são americanos; E. Nenhum americano é europeu;
E. Logo, nenhum europeu é brasileiro.

Dimatis:

I. Alguns americanos são paulistas; A. Todos os paulistas são brasileiros; I.
Logo, alguns americanos são brasileiros.

Fesapos

E. Nenhum paulista é francês; A. Todos os franceses são europeus; O.
Logo, alguns europeus não são paulistas.

Fresison:

E. Nenhum brasileiro é europeu; I. Alguns europeus vivem no Brasil; O.
Logo, alguns homens que vivem no Brasil não são brasileiros.

Todos esses modos e figuras que damos neste ponto, fazemo-lo exclusivamente para obedecer às velhas normas da lógica formal. No

entanto, todas essas regras e normas reduzem-se apenas a uma lei do silogismo, fundada num princípio ontológico: Duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si. Se essas duas coisas não são iguais a uma terceira, como todo, mas apenas em parte, elas podem ser não-iguais entre si, nem em parte.

Se A é, em parte, igual a B, e C igual a B, não quer dizer que A seja igual a C, nem em parte.

Tudo, quanto pode ser afirmado ou negado da totalidade de um gênero pode ser também afirmado ou negado de todos os indivíduos que compõem esse gênero, esse é um princípio do silogismo que decorre do princípio de identidade.

"Todos os homens são mortais, portanto um homem (Sócrates) é mortal". Todas as figuras do silogismo (2.a, 3.a e 4.a) podem ser reduzidas à primeira, que Aristóteles qualificava de silogismo perfeito, a qual é a aplicação concreta da regra que citamos acima sublinhadamente. Desta forma se vê que o silogismo é apenas uma forma do raciocínio deductiva, como já expusemos.

Na linguagem comum e até nas demonstrações mais precisas, subentende-se quando ela é evidente, uma das articulações do silogismo. O silogismo chama-se então entimema.

Nesse se omite uma das premissas. Por ex.: todo metal é pesado, porque toda matéria é pesada. Está omitida a premissa "todo metal é matéria".

Os silogismos podem compor-se entre eles e formar o que se chama polissilogismo.

Por ex.: "liberdade permite o desenvolvimento da cultura; todo desenvolvimento da cultura é uma elevação do homem; a elevação do homem é um dever de todos e se a liberdade permite esse desenvolvimento, facilitá-la é o nosso dever; logo pugnar pela liberdade é o dever de todos nós".

Chama-se de prossilogismo, aquele cuja conclusão serve de ponto de partida para o seguinte: Ex.: "Todos os felinos são mamíferos; o gato é um felino; logo, o gato é um mamífero; ora o angorá é um gato, logo o angorá é um mamífero".

O epiquerema é o silogismo no qual uma ou duas premissas são provadas por um prossilogismo incompletamente expressado.

Sorite é uma sequência de silogismos encadeados uns após outros.

O silogismo hipotético é um silogismo em que a maior é a proposição hipotética.

O silogismo disjuntivo é o silogismo no qual a maior têm dois atributos que se excluem um ao outro. A é B ou C, *etc.*

O dilema entra nessa categoria de argumentos. Consta de um juízo disjuntivo e dois condicionais, ambos conducentes a uma mesma conclusão. Por ex.: "O homem, que obedece às suas paixões, ou consegue o que deseja, ou não; se consegue, enfastia-se, e por conseguinte é infeliz; se não consegue, está ansioso, e pela mesma razão é infeliz".

A argumentação viciosa chama-se paralogismo, sofisma ou falácia.

Quando há boa fé, chama-se paralogismo; e sofisma ou falácia, em caso contrário.

Essa é a acepção comumente aceita. Todo o silogismo que infringe as regras da lógica são viciosos. Ex. de sofismas: "O branco não pode ser encarnado, logo o papel não pode tingir-se de encarnado".

Chama-se de ignorância do assunto (*ignoratio elenchi*) ao paralogismo, quando se responde a outra coisa diferente da que está em questão ou se prova, o que não correspondia provar. Por ex.: "Se é sábio, é laborioso; é laborioso, logo é sábio".

Petição de princípio dá-se quando se supõe o mesmo que se há de provar. Ex.: "O

fumo sobe, porque é mais leve que o ar, e é mais leve que o ar porque faz parte dos corpos leves".

ARTIGO 2 - REGRAS PRÁTICAS PARA O BOM EMPREGO DA

LÓGICA Desnecessário se toma explicar o valor que a Lógica Formal representa para o homem, como poderoso instrumento de consolidação do conhecimento. Se realmente seus princípios fundamentados nos factos da vida, no que é fluente, no que é dinâmico, cambiante, mutável, variante, não alcançam toda a extensão do processo da existência, tal não implica em menos-valia para a Lógica Formal. Apenas com as críticas que fizeram tantos filósofos, o que ficou desfeito foi a aplicação apriorística que se lhe emprestou (como o fizeram os racionalistas), sem que ela deixasse de ser um instrumento hábil para o homem.

Ao procurarmos verdades, por serem estas de classes tão diferentes, também não é conveniente empreguemos métodos semelhantes, iguais. Cada disciplina exige a sua lógica.

Uma investigação científica tem de obedecer a métodos científicos para que se torne útil e proveitosa. A investigação de um facto histórico, psicológico ou sociológico, exige métodos diferentes. Mas, em todas há sempre um aspecto formal que as homogeneíza.

Intuímos facilmente certos factos e deles temos uma visão, mas, quando desejamos enunciá-los por meio de palavras, encontramos tamanhas dificuldades, que julgamo-las resultantes de uma fraqueza de nosso espírito. Na verdade, a fraqueza está no nosso vocabulário, demasiadamente estático, demasiadamente universalizante. Por isso, a linguagem poética, fugindo à estreiteza do racionalismo, consegue muitas vezes, através de imagens, de comparações ousadas, de analogias audaciosas, expressar aos outros o que a mecânica das palavras e o rigor dos termos não seriam capazes de fazer.

Tal facto não justifica que nos devamos desvencilhar dos conteúdos esquemáticos dos termos verbais, os quais, por serem o veículo dos nossos pensamentos, têm de obedecer a um imperativo de clareza, essencial para o bom entendimento.

Mas o conhecimento é algo, impessoal, se o estudarmos como universalizante. Os sentimentos, as afeições, as tendências as simpatias exercem uma influência, cuja extensão estamos ainda longe de saber.

Vamos a um exemplo: alguém está em perigo de vida, gravemente enfermo, às portas da morte. Várias pessoas estão à sua volta, um amigo, um conhecido, o médico, a esposa, a mãe. Não é difícil compreender quão diferentes são os conhecimentos desse facto para cada uma dessas pessoas. Há minúcias que são percebidas ou desprezadas por uns, e que o não são por outros. Quanto influem sobre o nosso conhecimento as paixões, as afeições, as tendências, o nosso tipo psicológico? Nunca podemos excluir nossa situação pessoal, de classe, de ambiente, que influem sobre os nossos pensamentos. Captamos pensamentos que se correlacionam, que são possíveis de acordo com as nossas condições. Um pensamento frio, desligado totalmente de tudo quanto é afetivo, é impossível, o que não impede que busquemos reduzir a condicionalidade do nosso raciocínio, torná-lo cada vez mais liberto. É

o que pretende fazer e alcançar a Lógica.

Ora, nós, quando raciocinamos, fazemo-lo com pensamentos que se dão como um todo. Por meio de juízos, traduzimo-los mais ou menos. Em geral, são palavras soltas que são como avisos à atenção para sobre eles se concentrar. Faça o leitor uma rápida experiência consigo mesmo. Observe como sobrevêm os pensamentos, como por entre eles estão afeições, emoções agradáveis ou desagradáveis. Aceita uma, repele outra. Eis que surge um termo gritante, mas logo abafado por um pensamento que vem dominá-lo. Forças contrárias se lhes antepõem. Está indeciso, escolhe, mas logo nota que a escolha não convém. Rejeita este, salienta aquele. Enfim, quando pensamos, sem que se dê uma ordem aos pensamentos, estes sobrevêm com todas as condições, porque refletem o que há de existencial e mais profundo no homem.

Mas é preciso pôr uma ordem. Pois bem, essa ordem é a Lógica que a dá. Ao examinar os pensamentos, ao classificar os elementos que os compõem, permitiu a Lógica tivéssemos uma ordem capaz de evitar as confusões observáveis, por exemplo, num devaneio.

Nossos raciocínios não surgem apenas de dentro de nós. Os factos do mundo exterior são os grandes estimuladores, e nos levam a dar preferência a este ou àquele pensamento.

Segundo o nosso conhecimento dos factos do mundo exterior, decorrem os nossos pensamentos.

Dispomos dos sentidos como importantes meios de conhecimento, que nos oferecem os dados que o nosso espírito depois coordena. Eles nos auxiliam, mas também nos enganam.

Vejamos que regras deveremos seguir para bem aproveitá-los, afim de que os nossos raciocínios sejam mais seguros.

Sabemos todos quantas ilusões nos oferecem os sentidos. Assim a percepção que nos dê apenas um deles pode nos ser enganosa, mas quando corroborada por outros, e não contradiga o curso regular dos factos, deve ser aceita como verdadeira, salvo se estiver em contradição com a dos outros homens, como aconselha Balmes.

A imaginação oferece um poderoso contingente na formação dos juízos e dos raciocínios, como também na formação do conhecimento. O curso natural dos factos muito nos auxilia para que examinemos quanto há de imaginação em nossos processos psicológicos.

Outro cuidado, muito importante para a boa organização de um raciocínio, é o que se deve ter com as palavras, que é mister empregar com exatidão, com sentido preciso, a fim de evitar as confusões que decorrem frequentemente de raciocínios, que se fundam em palavras, de sentido pouco claro.

Por isso, um dos exercícios, que se devem fazer constantemente, é analisar os termos e procurar alcançar a sua extensão, o significado, as acepções que têm. Digamos que num desses momentos nos vem a palavra conta. Pomo-nos a analisá-la. Logo nos vem à mente a acepção de cálculo, cômputo, da operação aritmética. Imediatamente se associam recordações do tempo de criança, quando no colégio. Mas dirigimos os pensamentos, inibimos as recordações, e procuramos fixar nossa atenção sobre a palavra conta.

Associasse-nos a expressão "dar por conta", amortizações de uma dívida, "andar com as contas em dia", isso é, ter seus compromissos atendidos. Mas "gastar sem conta" dá uma ideia de gastar sem cuidado, fazer despesas desnecessárias, supérfluas. Ele "não dá conta do serviço", está assoberbado de trabalho, a ponto de não poder atendê-lo devidamente, atrasa-o. "Tomar contas" é pedir explicações; "ter em conta" é dar importância. "Tomar conta" é cuidar-se.

"Ter alguém em boa ou má conta" é considerar alguém bem ou mal. "Dar conta a alguém de alguma coisa", prestar contas, dar as informações, trazê-lo a par do que se passa ou se passou.

E excetuando o termo conta, no sentido de um objeto de forma globular, como os que se usam para o rosário, enfeites, etc., vemos que o termo tem sempre um sentido de cálculo, de comparação, de medida. Uma análise, assim, como exemplificamos, dos vocábulos, sobretudo dos termos que usamos na filosofia, permite-nos adquirir um domínio completo das palavras. Ora, o filósofo trabalha mais com abstrações que com coisas concretas. O

perigo muitas vezes está aí, porque as palavras querem dizer muitas coisas; são sinais de muitas acepções. Esses exercícios continuados nos permitem cuidar de nosso vocabulário e impedir, assim, que as palavras tenham um emprego num juízo, e outro diferente, noutra.

Se alguém dissesse: Este clima é doce, ora o que é doce é agradável ao paladar; logo o clima é agradável ao paladar. Que temos aí? Temos um equívoco. E esse equívoco vem das acepções diversas da palavra doce. Tal exemplo é muito rústico, mas serve para mostrar quantos são os perigos no emprego equívoco de um termo (equi, igual; voco, de vox, voz), isto é, quando se emprega numa acepção e se toma igualmente noutra acepção.

Vamos a um exemplo, já mais complexo: fixemo-nos sobre a distinção entre pensar e pensamento. Essa distinção, porém, não a percebem todos os psicólogos e lógicos. É

frequente até a confusão entre o pensamento e o ato de pensar.

Se alguém dissesse: pensar é um ato psicológico. O pensamento é um produto do ato de pensar, logo o pensamento é um ato psicológico. Tal silogismo estaria certo para quem considerasse o pensamento como o produto do ato de pensar. Mas quem vê diferentemente, como nós, embora submeta a captação do pensamento às condições psicológicas (daí a variedade dos pensamentos que podem ser apreendidos dos factos), tal silogismo é um sofisma.

Todas as teorias partem de um princípio aceito como axiomático. Assim, quando se examina um raciocínio, é preciso examinar os termos que o compõem, para neles poder observar os erros que os viciam.

Para um domínio completo do pensamento, vamos propor outro método de efeitos extraordinários quando empregado muitas vezes, pois é um exercício de grande valor para a própria leitura.

Escolha o leitor um trecho da obra de um filósofo. Sem deixar arrastar-se pela pressa, ponha-se a ler calmamente o primeiro período. Disponha depois os juízos, e analise os termos que o compõem. Após, observe a ligação dos juízos e, finalmente, a ligação dos períodos de um trecho. Em cada termo, sua acepção, como o autor o empregou. Não há dúvida que, com o auxílio de um vocabulário filosófico muito poderá o leitor aproveitar, porque nele encontrará as diversas acepções que o termo costuma ter nas obras dos filósofos.

Esse exercício continuado intensifica a atenção e a concentração da inteligência e a exercita ao domínio cada vez mais rápido das acepções. Conquistada esta fase, está o leitor apto a ler o que quiser e a não se deixar mais arrastar pelos equívocos e anfibologias que geram tantos sofismas e tantos erros.

Um aspecto que deve sempre o leitor procurar, quando fizer esses exercícios, é o psicológico. Procurar descobrir por entre as palavras a influência das afeições e das emoções, e nunca esquecer a época, a situação, as influências de ordem histórica que em muito condicionam a obra dos filósofos.

Estamos muito acostumados à leitura apressada dos periódicos, dos livros de ficção.

Essa pressa é um dos maiores males da actualidade. A maioria dos livros são livros feitos de livros. Há umas poucas centenas de obras realmente grandes na literatura mundial. É inútil ler de tudo ou querer ler de tudo, porque não lemos, sobretudo porque lemos depressa.

Lembremo-nos que ler é reler. Um livro que não merece ser relido não é valioso. E somente poucas são as grandes obras que lemos, e sempre podemos reler. Esses devem ser os livros escolhidos⁶.

Penetremos agora no estudo prático do silogismo.

Muitos são os filósofos que o combatem.

1) Aristóteles definia o silogismo "como um enunciado no qual, tendo-se proposto algumas coisas, decorre delas, necessariamente, outra coisa, pelo só facto de serem dadas".

Desta forma o silogismo não diz mais do que já foi dito, não conclui mais do que já está contido numa das premissas. Ora, o silogismo é um raciocínio que vai do geral ao particular, portanto o que está contido na conclusão já está na premissa. Não oferece nenhum valor inventivo, mas apenas expositivo. Não se iguala à análise baseada no processo matemático, como já argumentava Descartes, ao combatê-lo.

⁶ Como complemento dessas regras, em nosso livro "Teoria do Conhecimento" expomos o método da suspicácia, que oferece um útil roteiro de providências para impedir a incidência em erros comuns.

2) Afirmam ainda outros que o silogismo não é uma forma natural do nosso pensar, mas sim artificial, porque, na realidade, não pensamos silogisticamente.

Tais argumentos, em que pesem as razões de seus expositores, não devem, porém, levar-nos a desdenhar de uma forma que, dentro dos cânones formais, oferece grandes vantagens. Se a Lógica Formal é a lógica da identidade, o silogismo nada mais pode concluir do que uma identificação de algo com algo.

Realmente, podemos reduzir todos os silogismos a umas regras bem simples.

Já vimos as regras clássicas que são 8, e que encerram tudo quanto é necessário para que se tenha um silogismo rigoroso.

O princípio fundamental dos silogismos pode ser reduzido ao axioma de que "duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si". Realmente o silogismo é um raciocínio dedutivo, no qual se comparam dois extremos com um terceiro.

A Lógica Formal é extensista, funciona com a extensão. As relações são sempre extensistas, quantitativas. Os termos, no silogismo, são tomados em seu aspecto quantitativo, o que já vimos na análise que fizemos das diversas regras propostas, quando tratamos do silogismo, o que aconselhamos reler.

Por simples que sejam as regras clássicas práticas do silogismo, que são dadas também em versos latinos, houve sempre, entre os lógicos, o intuito de reduzi-las a uma única regra.

Vamos dar algumas das mais famosas. Balmes apresenta esta: "O princípio fundamental dos silogismos simples é o seguinte: as coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si". Funda-se assim no princípio de não-contradição: "é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo".

A conclusão está sempre contida nas premissas, e, portanto, afirmada implicitamente numa delas.

A Lógica de Port-Royal dá esta regra que logo nos indica a verdade ou a falsidade de um silogismo: "Uma das duas proposições deve conter a conclusão, a outra fazer ver que a contém".

Notem bem o sentido quantitativo desta regra, que é exata, pois realmente toda conclusão é deduzida, é tirada. Todo silogismo serve para tirar de uma premissa, uma conclusão.

Veja-se esta regra de Euler: "Tudo o que existe no continente existe no conteúdo.

Tudo o que está fora do continente está fora do conteúdo".

Veja-se o sentido puramente quantitativo dessa regra que também é exata.

Veja-se agora esta outra: "O que pode ser afirmado ou negado de todo um gênero, pode ser também afirmado ou negado de todos os indivíduos que compõem esse gênero".

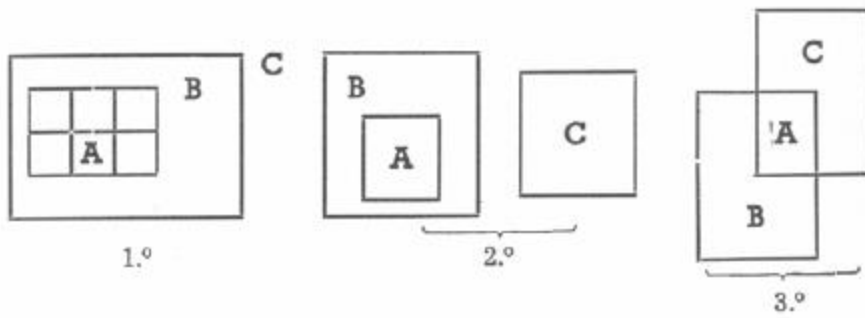
O gênero tem as notas gerais, as notas que se encontram em todos os indivíduos. A nota negada ao gênero é negada ao indivíduo.

Essa regra serve muito bem para o silogismo perfeito de Aristóteles, que já estudamos.

Quantitativamente, o que afirmamos de um todo afirmamos da parte. Não podemos tirar de um todo o que não está contido neste todo (Regra de Euler). Desta forma o que se conclui é deduzido de uma das proposições (regra de Port-Royal).

Euler, em suas "cartas a uma princesa da Alemanha", expôs um método muito interessante, representando por círculos os três termos do silogismo. Com esses círculos, que formam 36 figuras, examinou todas as espécies de silogismo.

Não vamos reproduzir essas 36 figuras, mas podemos reduzi-las a 3 figuras apenas, que são suficientes para responder às 19 combinações legítimas que se podem formar dos silogismos. Simplificamos, assim, graficamente, o que tem sido um dos maiores problemas para os estudantes.



1)

Ou um todo (com suas partes) está incluído noutro; 2) ou não está (e neste caso suas partes também não estão); 3) ou apenas parte do primeiro participa do outro.

São as três situações quantitativamente possíveis, nas, quais, simplificadamente, se inclui qualquer silogismo. O que eu afirmo do todo afirmo da parte. O que eu afirmo do primeiro todo nego do segundo, quer em parte, quer no todo, se admito que esse todo está à parte do primeiro. Se parte de um todo está contido em outro, o que eu afirmo do primeiro todo, pode não estar contido no outro, pois admiti que apenas parte é que está.

São assim os três desenhos que, graficamente, nos mostram todas as combinações legítimas possíveis.

Vejamos, agora, as 19 combinações que podem ser comparadas com os desenhos: Primeira figura do silogismo 1) Todo B é C ora,

Todo A é B logo,

Todo A é C

1.º desenho

Bárbara

2)

Nenhum B é C ora, Todo A é B

Logo, nenhum A é C 2º desenho Celarent

3)

Todo A é B

Algum C é A

Logo, algum C é B

3º desenho

Darii

4)

Nenhum B é C

Ora, algum A é B

Logo, algum A não é C

2º desenho

Ferio

Segunda figura do silogismo 5) Nenhum C é B

Ora, todo A é B

Logo, nenhum B é C 2º desenho Cesare

6)

Todo A é B

Ora, nenhum C é B

Logo, nenhum C é A 2º desenho Camestres

7)

Nenhum C é B

Ora, algum A é B

Logo, algum A não é C

2º desenho

Festino

8)

Todo A é B

Ora, algum C não é B

Logo, algum C não é A 2º desenho Baroco

Terceira figura do silogismo 9) Todo A é B

Ora, todo A é C

Logo, algum C é B

1º desenho

Darapti

10)

Nenhum A é C

Ora, todo A é B

Logo, algum B não é C

2º desenho

Felapton

11)

Algum A é C

Ora, todo A é B

Logo, algum B é C

3º desenho

Disamis

12)

Todo A é B

Ora, algum A é C

Logo, algum C é B

3º desenho

Datisi

13)

Algum A não é C

Ora, todo A é B

Logo, algum B não é C

2º desenho Bocardo 14)

Nenhum A é C ora, Algum A é B

Logo, algum não é C 2º desenho Ferison B

Quarta figura do silogismo 15) Todo A é B

Ora, todo B é C

Logo, algum C é A 1.º desenho Bamalip 16) Todo A é B

Ora, nenhum B é C

Logo, nenhum C é A 2º desenho Camenes

17)

Algum C é A

Todo A é B

Logo, algum B é C

3º desenho

Dimatis

18) Nenhum C é A Ora, todo A é B

Logo, algum B não é C

2º desenho

Fesapo

19)

Nenhum C é A ora, Algum A é B

Logo, algum B não é C

2º desenho

Ferison

Em suma: Ou um todo está contido em outro; ou um todo está fora do outro, ou parte de um todo está contido em outro.

Dentro dessas três situações quantitativas, acham-se todos os silogismos rigorosos.

E daí se pode ainda concluir: se uma coisa está contida em outra, o que se afirma da segunda se afirma da primeira. Se uma coisa não está contida em outra, o que se afirma da primeira não se afirma da segunda. Se ambas participam uma da outra, só vale a afirmação para ambas quanto à parte participada. O que se afirma do restante, que não é a parte participante, não se afirma da outra.

Todo silogismo é um raciocínio dedutivo. Não se pode tirar de uma coisa, o que a coisa não tem. Assim duas coisas podem ser inteiramente iguais entre si, ou inteiramente diferentes, ou em parte se assemelharem. Assim duas ideias: ou são iguais ou totalmente diferentes ou em algo se assemelham.

Todo silogismo regular cinge-se a estas regras que repetimos de várias maneiras para melhor fixá-las na memória do leitor.

TEMA V

ARTIGO 1 - CONHECIMENTO E CONHECER - A VERDADE

A lógica circunscreve seu interesse, quanto ao conhecimento, apenas aos aspectos formais. Estuda os pensamentos e suas relações, e não lhe interessam as relações entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, o que pertence à Teoria do Conhecimento ou Gnosiologia.

Entretanto, interessa muito à Lógica o tema da verdade. Em linhas gerais, a verdade é a adequação de um conhecimento com a situação objetiva que lhe corresponde. Mas a lógica distingue a verdade da validade lógica. Esta se fundamenta na obediência das leis lógicas. Um silogismo, por exemplo, como este, formalmente apresentado: todo B é A; todo C é A; logo, todo C é B, é logicamente verdadeiro.

No entanto, podemos encher essas formas com conteúdos objetivos que podem ser falsos. Digamos que alguém diga: "Todos os brasileiros são europeus", daí em diante todo o silogismo é falso na sua enunciação, porque parte de uma premissa totalmente falsa, embora com rigor lógico na forma.

Para a lógica, a verdade é sempre a correspondência entre o conhecimento e a situação objetiva, e desde o momento que há conformidade entre o juízo e a situação à qual o juízo se refere, temos uma verdade para a lógica. Também, para ela, a verdade não admite graus; é sempre absoluta. Sim; um pensamento é falso ou verdadeiro, pois a relação entre o juízo e a situação objetiva denota a correspondência ou não entre eles.

Para a lógica, não há verdades práticas, pois toda verdade é teórica. A chamada verdade prática é apenas um enunciado falso, pois quando dizemos que o Brasil tem praticamente 9 milhões de quilômetros quadrados, estamos fazendo um enunciado falso, pois não os tem. O enunciado verdadeiro é dizer que tem oito milhões e quinhentos e vinte e cinco mil quilômetros quadrados, se não se enganam os geógrafos.

Há uma confusão muito comum entre verdade e exatidão, o que convém esclarecer.

Um conhecimento pode ser vago, ou preciso, exato.

Um enunciado pode ser verdadeiro, embora vago, e pode ser verdadeiro e exato. A exatidão admite graus, mas a verdade não. Se digo, o Brasil é um país sul-americano, dou um enunciado verdadeiro, mas vago. Se digo que o Brasil está na parte oriental da América do Sul, e vou precisando suas características geográficas, políticas, econômicas, etc., à proporção que as enuncio, aumento a exatidão do conhecimento sobre o Brasil.

O conceito de falso é fácil construir, pois todo conhecimento, que não corresponda à situação objetiva a que se refere, é um conhecimento falso ou errôneo. Costumamos afirmar que o critério da verdade é a evidência, porque consideramos esta como apreensão imediata da correspondência entre o juízo e a situação objetiva, correspondência tão clara que não admite mais qualquer dúvida.

A dúvida dá-se quando vacilamos, quando oscilamos entre uma afirmativa e uma negativa.

Ignorância é a ausência do conhecimento e admite graus como a exatidão.

Erro consiste em tomar o falso por verdadeiro. É um ato subjetivo, o que o distingue da falsidade, que é objetiva. Podemos errar quando tomamos o falso por verdadeiro, mas há falsidade quando o juízo é falso. Desta forma, a falsidade se dá no juízo e o erro se dá em nós.

Uma opinião, para a lógica, consiste no estado de consciência em que se pensa que uma asserção é verdadeira, mas da qual guardamos certa reserva, pois talvez possa ser falsa.

Há probabilidade, quando há maior ou menor possibilidade de conhecer uma verdade, ou de ser um enunciado verdadeiro.

Há certeza, quando reconhecemos como evidência a verdade de um conhecimento. A certeza é um estado mental e não admite graus, como o

admite a dúvida. Pois se admitimos probabilidade na certeza, estamos em dúvida e não em certeza.

ARTIGO 2 - SABER CIENTÍFICO E MÉTODO

Distinguimos nos artigos anteriores o saber vulgar do saber científico. O homem moderno, quando culto, entremeia, no entanto, em seus conhecimentos vulgares, muito do conhecimento científico; assim também o homem vulgar, mas em escala menor. Esta a razão por que uma distinção nítida é impossível. Estudamos a formação do saber teórico, em "Filosofia e Cosmovisão", e a do saber científico como estágio posterior. O saber científico leva à formação da ciência como conjunto de conhecimento certos e prováveis, que são fundados metodicamente e dispostos sistematicamente, segundo os respectivos objetos.

Embora esse enunciado não seja uma definição, pois poderia confundir-se com o sentido da filosofia, poderíamos acrescentar que, na ciência, o saber se prende à experiência e ao experimentável, sem nunca transcendê-lo, enquanto, na filosofia, se dá essa transcendência.

Falamos em conhecimentos prováveis, pois todos sabemos que a ciência se funda em hipóteses e trabalha com probabilidades, sobretudo quando emprega o método indutivo que encerra muito de probabilidade, embora num grau elevado. A ciência se afasta do dogmatismo, pois o verdadeiro cientista oferece suas conclusões, e espera que seus pares as examinem e analisem. A ciência trabalha com o geral, não há ciência do singular.

Entre as formas do saber científico, podemos salientar o saber matemático, que trabalha com os objetos matemáticos, objetos ideais, de que já tratamos. A lógica também tem um objeto ideal. Todas as outras ciências que têm objetos reais, temporais, são chamadas de ciências naturais (a física, a química, a biologia, etc.). Essas ciências são empíricas; são ciências reais.

Chama-se método, a maneira racional de conduzir o pensamento para chegar a um resultado determinado, e, sobretudo, para descobrir a verdade. Assim, no método, há um meio que tende para um fim.

O método é o "bom caminho (methodós, em grego) que leva a alcançar esse fim".

Todo saber científico, como o filosófico, exige método, e deve ele ser fundamentado, analisado, estudado, evitando-se o uso sem ordem de meios diversos. Mas o método está condicionado pela natureza do objeto para o qual é ele empregado e para o fim ao qual se destina. Estas condições são essenciais a qualquer método.

Uns objetos residem no espaço e no tempo, como os objetos das ciências naturais; outros, apenas no tempo, como os fenômenos psíquicos, e outros não são nem temporais nem espaciais, como os objetos matemáticos e os da lógica. Essas diferenças exigem métodos diferentes. Por isso, a aplicação do método deductiva na física, como o fez Descartes, não poderia dar os resultados esperados, pois a contextura dos fenômenos físicos não é apenas matemática. Também a aplicação do método experimental, na Psicologia, não apreendeu senão parte dos fenômenos psicológicos, porque a vida é rebelde a toda sistematização. A predominância de uma das ordens energéticas, a da intensidade ou a da extensidade, exige a aplicação de métodos diferentes.

A análise e a síntese são os métodos mais gerais.

A análise é a operação que consiste em tomar por separado as partes de um todo. Esta se pode dar na realidade ou mentalmente, isto é, a análise real ou a análise intelectual.

A síntese é inversa; é a composição de um todo com o auxílio dos elementos que o constituem.

ARTIGO 3 - LÓGICA DA MATEMÁTICA E DAS CIÊNCIAS NATURAIS

Apesar do seu arcabouço genuinamente racional, a matemática apresenta hoje grandes e profundos problemas que interessam vivamente aos pesquisadores que, em toda a parte, empreendem um estudo exaustivo, afim de resolvê-los.

A razão tem particular atração pela matemática e sente-se bem quando aplica as suas regras. Ora, a matemática trabalha com objetos ideais, abstrações de abstrações. A razão, como órgão abstrativo, segue uma linha de purificação constante do seu meio de atuação, que é genuinamente espacial e homogêneo, idêntico sempre a si mesmo. A abstração do homogêneo do espaço, do homogêneo quantitativo, abstraído por sua vez de toda espacialização, é o campo da matemática que, sendo uma ciência do quantitativo, abstrai as quantidades para mover-se, por entre elas, num campo homogêneo de possibilidade. Assim o número, ao deixar de ser um número concreto, como "5 livros", para ser apenas 5, uma possibilidade quantitativa, passa para uma abstração mais elevada, uma quantidade possível, abstrata, de n por exemplo, indeterminada até como quantidade.

Por isso consegue a matemática uma homogeneidade tal em suas linhas gerais, uma imutabilidade que lhe empresta a segurança que revela. Esse o motivo por que tanto agrada ela à razão, pois a matemática é a máxima realização da razão no seu processo abstrativo.

E suas aplicações concretas, quando se referem ao quantitativo homogêneo, recebem em geral a chancela da experiência. Dissemos acima que a matemática encontra, no entanto, apesar de toda a rigidez de suas bases e da contextura fixa de seu objeto, problemas que interessam vivamente àqueles, que empreendem a análise de seus fundamentos.

Um dos grandes problemas é o que se refere à índole ou à natureza do seu objeto.

Apesar de ser um problema que ultrapassa o campo da lógica, não pode esta abster-se de estudá-lo, pelo menos dentro do seu âmbito. Outro problema é o do método da matemática.

Instrumento poderoso para o estudo da natureza, que é quantitativa e qualitativa, encontra, olhando o dinamismo da extensidade, um campo extraordinário de aplicação; por isso a ciência tem, na matemática, não só seu grande instrumento de trabalho como, em parte, seu fundamento.

Ligada à filosofia, teve nela um lugar de relevo e os problemas que suscita interessam vivamente ao campo das investigações filosóficas. Assim, estudando a índole ou a natureza da matemática, várias foram as respostas dadas pela filosofia, e iremos sintetizar as mais importantes, apresentadas pelos modernos.

Para Kant, o espaço e o tempo são formas puras da sensibilidade, que são dadas a priori em qualquer experiência, ou melhor, nenhuma se dá sem a aceitação prévia do tempo e do espaço, que formam, modelam toda e qualquer experiência. São formas dadas aprioristicamente à experiência, o que não implica que, para Kant, a noção do tempo e do espaço sejam inatas, como julgam tantos. Kant quis apenas salientar que elas antecedem a toda experiência sensível, isto é, que depois de estruturadas, tornam-se anteriores a toda nova experiência, e permitem que esta seja modelada por elas, como duas formas puras da sensibilidade. Estão elas presentes a todas as percepções; estão presentes em todos os fenômenos captados pelos sentidos.

O espaço preside apenas os fenômenos externos por nós percebidos, enquanto o tempo preside aqueles e os internos, a intuição que temos de nós mesmos, dos nossos estados interiores. Citemos Kant. "O tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos em geral.

"O espaço como forma de todas as intuições externas só serve de condição a priori para os fenômenos exteriores. Pelo contrário, como todas as representações tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, contudo, por si mesmas, como determinações do espírito, a um estado interno, e posto que este estado, sob a condição formal da intuição interna, pertence ao tempo, é o tempo uma condição a priori de todos os fenômenos em geral; é a condição imediata de nossos fenômenos interiores (de nossa alma) e a condição mediata dos fenômenos externos. Pode dizer-se a priori que todos os fenômenos exteriores estão no espaço e são determinados a priori, segundo as relações do espaço. Posso afirmar também num sentido

amplo, e partindo do princípio do sentido interno: todos os fenômenos em geral, quer dizer, todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e estão necessariamente sujeitos às relações do tempo".

A geometria é a ciência que determina sinteticamente a priori as relações do espaço.

Lembremo-nos dos juízos analíticos e dos juízos sintéticos, expostos por Kant. Lembremo-nos que um juízo analítico elabora uma análise do sujeito; é explicativo.

"Todo o corpo é extenso" é um juízo analítico. Ele não acrescenta um novo saber, porque ser extenso é ser corpo. Os juízos sintéticos são aqueles em que o predicado não se obtém pela análise do sujeito, e que ajuntam alguma coisa nova ao sujeito, dando assim um novo conhecimento, isto é, uma nova síntese. Por ex.: "O sol é uma estrela".

Até aqui, o que Kant afirma já era conhecido antes dele. Mas Kant (e essa é a sua nova contribuição) descobre que nem todos os juízos sintéticos são de experiências (syn e thesis, palavras gregas, significando construção, composição), mas há também juízos sintéticos a priori, que ajuntam conhecimento sem basear-se em comprovações da experiência (a priori). São, por exemplo, os juízos matemáticos e os da ciência natural exata. Eles se tornam possíveis pelos elementos que o sujeito põe no conhecimento.

Citemos Kant: "Poder-se-ia, na verdade, crer à primeira vista que a proposição $7 + 5 =$

12 é puramente analítica, que procede, segundo o princípio de contradição, do conceito de uma soma de sete e cinco. Mas se considerarmos com maior atenção, verificaremos que o conceito de soma de sete e cinco não contém mais que a união dos números num só, o qual não nos leva a pensar qual é esse número único que compreende os outros dois. O conceito de doze não é em nenhum modo concebido apenas em pensar a união de cinco e sete. A proposição aritmética é, pois sempre sintética"⁷.

Dessa forma, para Kant, tem a matemática sua origem ideal, e seu fundamento em certas formas puras ou a priori, que regulam nossa

capacidade de conhecimento sensível. A matemática penetra em toda a ciência da realidade e fundamenta-a, porque aquela, como as ciências exatas, tem um fundamento comum, pois os objetos percebidos têm as determinações de tempo e de espaço.

Já a concepção empirista, que estudamos, afirma que a experiência sensível é a única fonte de conhecimento e que as verdades gerais são extraídas dos factos singulares, por abstração ou por indução.

Para John Stuart Mill, todo saber provém da experiência. Contudo, enquanto umas ciências ficam presas a experiências, outras se convertem em racionais e deductiva, como é o caso da matemática.

"Os pontos, linhas, círculos e quadrados em nosso espírito são meras cópias de pontos, linhas, círculos e quadrados que conhecemos pela experiência". Essas cópias são generalizações, e os axiomas são uma espécie de induções da experiência, generalizações mais fáceis e mais simples dos factos positivos. Prossegue Stuart Mill: "Na natureza humana, nada se admite mais geralmente que a extrema dificuldade que ela sente para conceber, como possível, algo que está em contradição com uma experiência antiga e familiar, e ainda com enraizados costumes de pensamento; esta dificuldade é um resultado necessário das leis fundamentais do espírito humano". É o que nos mostra a aritmética.

O logicismo visualiza o problema de outra forma. Para ele, a matemática é de índole puramente lógica, não existindo para a formação das noções matemáticas nenhum processo ou princípio que lhe seja próprio, peculiar ou exclusivo, e os métodos da fundamentação matemática, tanto a prova como a demonstração, são apenas os da pura lógica. Desta forma, a lógica é a base da matemática, e tanto a Lógica como a Matemática passam a ser parte da Logística geral.

O representante mais importante desta corrente é Bertrand Russel, cujas palavras reproduzimos abaixo: "À matemática e à lógica se lhes assinalou historicamente como dois campos de estudo separados por completo. Afiliava-se a matemática às ciências da natureza e a lógica às ciências filosóficas. Mas outra coisa sucede ao desenvolverem-se ambas na época moderna.

A lógica fez-se matemática; a matemática, lógica. Por isso é hoje totalmente impossível efetuar entre elas uma separação radical; de facto são uma mesma coisa. Diferenciam-se como o moço e o adulto. A lógica é o adolescente da matemática e esta o homem maduro da lógica. Ante essa concepção se defendem os lógicos, que gastaram seu tempo no estudo dos textos clássicos, fazendo-se incapazes de compreender um trabalho onde intervenham demonstrações simbólicas. Também se opõem aqueles matemáticos que na realidade aprenderam apenas uma técnica, sem se terem nunca dado ao trabalho de investigar sua legitimação e sentido. Felizmente se tornam cada vez mais raros os tipos, tanto de uma como de outra espécie. Uma parte da matemática moderna se aproxima de um modo evidente das fronteiras da lógica; e do outro lado, a lógica moderna é quase toda ela simbólica e formal. A estreita afinidade da matemática e da lógica salta aos olhos de todo homem instruído e culto".

O intuicionismo sustenta que a matemática é produto de uma criação do espírito humano, sem existência, até que ele o crie. Desta forma, a matemática é pura e simplesmente uma construção, que, como a linguagem, é uma realização "ativa" do homem.

7 A discussão sobre o tema dos juízos e sobre o tempo e o espaço, como formas puras, em Kant, apresentaremos em nossa obra de próxima publicação: "As três críticas de Kant", onde exporemos o seu pensamento e a síntese da crítica que provocou.

Examinadas as diversas opiniões sobre a índole da matemática, podemos estudar como se processa o raciocínio matemático. Os elementos primários desse raciocínio são os axiomas. São algumas proposições que expressam verdades óbvias, e que não podem encontrar demonstração que satisfaça, por serem pontos de partida absolutamente evidentes.

Essas verdades indiscutíveis não necessitam de demonstração, tais como "o todo é maior que a sua parte". Utiliza ainda a geometria, além dos axiomas, os postulados que são evidentes por si mesmos, que não se podem demonstrar, mas cuja verdade se aceita, porque dela são derivadas consequências coerentes. Usa a matemática a demonstração, que consiste

em deduzir silogisticamente de um juízo outros juízos reconhecidos como certos e necessários, e, estes, de axiomas e definições. Como toda definição se funda sobre indefiníveis, toda demonstração parte de alguma coisa indemonstrável. A demonstração matemática diferencia-se do silogismo por ter mais de três juízos e também por empregar a igualização e, ao estabelecer a equivalência de dois termos, permite substituir um pelo outro.

Chama-se teorema o juízo que se pretende demonstrar.

Para Poincaré, grande matemático francês, o método próprio da matemática é o que ele chamava de raciocínio pela recorrência. "Estabelece-se primeiramente um teorema para o número 1; demonstra-se em seguida que, se é verdade para o n° 1, o é para n , e se conclui daqui que é verdade para todos os números inteiros". A evidência do raciocínio por recorrência é exposta assim por Poincaré: "Não é mais que a afirmação do espírito, que se sente capaz de conceber a repetição indefinida de um mesmo ato, desde que esse ato é possível uma vez. O espírito tem dessa potência uma intuição direta; e a experiência não pode ser para ele mais que a ocasião de exercitá-la, e, por conseguinte, de chegar a ter consciência dela".

"Não se poderia desconhecer que há aqui uma analogia notável com os processos habituais da indução. Mas existe uma diferença essencial.

A indução aplicada às ciências físicas é sempre incerta, porque repousa sobre a crença numa ordem geral do universo, ordem que está fora de nós. A indução matemática, quer dizer, a demonstração pela recorrência, se impõe, pelo contrário, necessariamente, porque não é mais que a afirmação de uma propriedade do próprio espírito".

O fundamento da indução, que é praticada pela ciência natural, é a crença na regularidade do curso dos fenômenos, enquanto o fundamento da indução matemática (ou raciocínio recorrente) é a própria regularidade do espírito.

A explicação do valor do método estudado por Poincaré fundamenta-se muito bem na regularidade do espírito humano. O campo da matemática é um campo homogêneo, absolutamente homogêneo, que é o campo da

extensidade como quantidade pura, pois, já dissemos mais de uma vez, a matemática só compreende as intensidades quando as reduz à extensidade.

Esse campo é absolutamente idêntico a si mesmo, pois, como já vimos, a quantidade, quando considerada abstratamente, é idêntica e homogênea, é o "mesmo-absoluto". O espírito humano, pela razão, chega a concebê-la assim. Portanto, o que se dá em uma parte, deve dar-se em qualquer outra parte, porque é a mesma absoluta, idêntica. Através de uma longa série de cadeias de silogismos, o raciocínio pela recorrência se fundamenta como algo imediato para a razão. Assim também pensa Husserl, quando diz que as essências são intuídas através de um único exemplar, como por exemplo a essência de uma cor é intuída pela percepção de uma única manifestação dessa cor, como quando nos vemos em face de uma nova espécie de árvore, para nós desconhecida, intuímos logo a essência dessa espécie. Digamos, para exemplificar, que alguém se encontra em face de uma cor que desconhecia: o roxo.

Ao ver um objeto roxo logo intui a cor roxa, assim como um zoólogo, em face de um novo animal, intui aquela espécie nova, isto é, logo conclui que os caracteres daquele animal devem ser os caracteres gerais da espécie. Seria esta a intuição eidética de Husserl.

Estamos aqui em face do mesmo facto anterior. O desenvolvimento da razão, seu processo abstrativo, seu trabalho de conceituação, cria no espírito essa emergência a intuir a essência ante apenas um exemplar. Não necessita conceituar primeiramente através de um trabalho abstrativo dos caracteres de um e muitos outros exemplares iguais para formar o conceito. Induz de um só exemplar empírico a essência. Quando alguém, ao mostrar um objeto a outra pessoa, diz: "Isto é um avião", essa pessoa, que nunca viu um, guarda do avião a sua essência e sabe em que ele consiste. O conteúdo porém desse conceito poderá ser aumentado. Um aviador tem do avião um conceito mais rico que um homem comum.

A matemática, em sua fase abstractiva (como a matemática atual), que trabalha com possibilidades quantitativamente consideradas, isto é, consideradas apenas como extensões, só poderia nascer numa fase já desenvolvida da razão.

Entretanto, perguntamos: será apenas essa a matemática possível? Não haverá outras possibilidades para a matemática, como, por exemplo, uma matemática das intensidades como intensidades, sem reduzi-las ao extensivo?

Uma definição tradicional nos diz que o saber científico é conhecimento por causas e, também, que a ciência se fundamenta na lei de causa e efeito. Tal afirmativa, que parece definitiva na ciência, no entanto, tem merecido a crítica mais acerba da filosofia, e com Hume e Nietzsche sobretudo, sofreu ela os ataques mais violentos. Foi com Hume e Mach (Ernst.

1838-1916), que se começou a falar na ciência em correlações ou sequências, tendo Mach proposto o termo função por melhor expressar o que a ciência até então havia denominado causa. O tema de "causa e efeito" é tratado e analisado no nosso livro "Filosofia e Cosmovisão", pois a lei de causalidade é um dos princípios fundamentais da razão. Não é possível, na lógica, dar a este tema o relevo que seria de desejar. O racionalismo identifica o princípio de causalidade com o de razão suficiente. O que, no entanto, impressionou vivamente os filósofos foi o facto de o princípio de causalidade, difícil de não ser pensado no início, acabar por tornar-se difícil de ser pensado.

Se realmente apreendemos entre os fenômenos relações de causa e efeito ou apenas relações de antecedentes e consequentes, como querem Hume e Mach, tudo isso se nos esclarece ao estudarmos essa necessidade fundamental de nossa razão, que busca sempre a identificação.

A observação, que nos dá os meios de investigarmos empiricamente os objetos sensíveis, é um dos usos mais eficientes das ciências reais, que são, por isso, também chamadas de ciências empíricas ou de experiência, ciências de observação. A experimentação provoca o fenômeno e o produz em circunstâncias favoráveis para que possa a observação obter dele seus frutos. Dessa forma, a experimentação é uma observação provocada. Mas não é a experimentação uma mera observação, pois nela se incluem certas direções; é orientada pela hipótese, e encerra em si uma suspeita que deseja averiguar.

Foi com Galileu que se iniciou, na ciência, para o estabelecimento das leis naturais, da legalidade da natureza, a indução. Foi Bacon, depois de Leonardo de Vinci, quem a teorizou, e John Stuart Mill estabeleceu uma teoria do processo indutivo. A justificação da indução (que parte do particular para chegar ao geral), é um tema importantíssimo tanto para a ciência como para a filosofia. A ciência usa-a para chegar ao geral e deste deduzir o particular. A ciência emprega, assim, o método indutivo-dedutivo.

Entretanto, estabelecemos alguns princípios expostos na filosofia, como as opiniões dos empiristas, representados sobretudo por John Stuart Mill, que se baseiam no axioma de que o curso da natureza é uniforme. Esse mesmo axioma, para Stuart Mill, é um resultado da experiência e fundamenta assim a indução.

Teoria é uma construção intelectual que abrange várias leis e com as quais se procura explicar um sector da realidade, restrito ou ampliado. A teoria apoia-se em induções e desenvolve-se através de raciocínios.

A ciência moderna, com suas grandes descobertas, pôs em xeque muitas teorias aceitas. Tal facto dá a muitos a impressão de que a ciência tenha malogrado. Mas, nunca o esqueçamos, não é ela uma aclaração do mundo, mas, sobretudo um domínio da natureza, e a sua maior comprovação e a sua força não estão nas teorias construídas para explicá-la, mas no acentuado valor que a técnica lhe tem dado e que lhe tem permitido realizar a finalidade principal: a de dominar a natureza.

Se uma teoria é substituída por outra, no entanto, há nessas substituições verdadeiros progressos ou simplificações que esclarecem melhor os factos. O que comprova uma teoria é a experimentação. Tendo a ciência às mãos a empiria, o experimentável, tem ela meios, para muitos superiores aos da filosofia, para alcançar a exatidão das suas afirmativas.

O determinismo, o indeterminismo e a indeterminação são temas importantíssimos da ciência moderna. Fundada sobretudo no determinismo, que parece vigorar nos fenómenos macrofísicos, tende a ciência hoje a considerar o indeterminismo como fundamental nos fenómenos microfísicos, por ser impossível dar-lhe qualquer determinação.

O princípio do determinismo foi elevado para a ciência por influência da razão, que é dominante na análise científica. Como é um dos conceitos mais caros da razão, tivemos oportunidade de estudá-lo, em "Filosofia e Cosmovisão".

Entretanto, o que não interessa aqui estabelecer é que o determinismo, em sua forma rígida, não é mais aceito pela ciência, a qual, ultimamente, penetra em terrenos inesperados.

A indeterminação consiste na impossibilidade ou na incapacidade de fixar com exatidão um fenômeno.

A estatística e a probabilidade são sobretudo usadas nas ciências sociais, devido à grande complexidade que elas oferecem, pois, nessas ciências, há uma modificação da ordem dinâmica, como há em tudo quanto é vivo, com a predominância da intensidade sobre a extensidade. Na própria ciência, o emprego da estatística e da probabilidade é feito ao lado da indeterminação, o que em parte se explica pela impossibilidade de poder reduzir ao homogêneo a totalidade dos fenômenos naturais.

São esses os processos lógicos de que usa a ciência. Fundamentando-se sobre a matemática, seu mais eficiente instrumento de trabalho, quer a ciência construir uma visão exata do universo.

ARTIGO 4 - CULTURA E CIVILIZAÇÃO

Espírito é empregado sempre num sentido amplo, e designa o psiquismo humano, já diferenciado de o psiquismo dos animais, e nele se inclui, desde as atividades instintivas, a afetividade, até a inteligência técnica.

Considerado assim, podemos agora saber que as chamadas ciências do espírito são as que estudam o próprio campo do espírito, o homem como criador do mundo da cultura, e, também, a própria cultura. Essas ciências, como a Psicologia, a Ciência da Cultura, a Sociologia, a História, a Ética, a Linguagem, a Técnica, etc., são tão reais como as ciências da natureza, por

se darem elas no tempo e nos permitirem a experiência sensível também. São também ciências de experiência, mas se distinguem das ciências da natureza por seus objetos, que, como dissemos, são psíquico-espirituais.

Enquanto a natureza nos é estranha, o espírito é a nossa propriedade.

Indivíduo, nesse âmbito, é a unidade psíquica, enquanto a pessoa é a organizadora do espírito. Ambos convivem no homem e são possibilidades e atualidades, que se constroem dialeticamente.

Há um constante conflito entre o indivíduo e a pessoa. Muitas vezes cede o indivíduo à pessoa, quando cedemos o que desejamos ao que devemos fazer pela aceitação de valores que colocamos numa hierarquia superior. É um conflito entre o interesse imediato e o valor, e esse conflito forma a personalidade, modela-a fortalece-a.

É a cultura esse mundo específico criado pelo homem, e que é seu ambiente próprio.

Cultura é obra criativa do homem, como a filosofia, a ciência, a técnica, *etc.* Há cultura, quando há, num determinado período de tempo, certa unidade na criação; assim falamos na cultura grega, cultura egípcia, •cultura mágica, *etc.*

Faz-se aqui uma distinção entre cultura e civilização. Há confusão entre esses dois termos, e, por isso, procuraremos explicá-los.

Cultura, em geral, tem um sentido dinâmico, intensista, heterogêneo, criador.

Civilização é a obra já realizada, extensista, quantitativa.

Spengler considerava como cultura a produção, e, como civilização, o produzido, as obras já realizadas. A cultura é criadora; a civilização é o conjunto do criado pela cultura. Tal distinção, porém, não é aceita por todos, e seria longo enumerar os diversos sentidos e matizes que esses dois termos tomam no decorrer da história da filosofia, em que ora ambos são

confundidos, ora separados distintamente, ora essa separação é apenas aparente.

Hegel distingue, ao aceitar que a cultura é objetivação espiritual, o espírito objetivo de o espírito subjetivo. O primeiro é o conjunto dos organismos culturais, como a arte, a ciência, a linguagem, etc., e o segundo, o espírito criador da cultura, que o modifica, modela-o, *etc.*

Não é pacífica essa matéria na filosofia, pois são várias e constantes as polémicas e as interpretações diversas e contrárias, surgidas. Podemos fazer algumas distinções entre as ciências da cultura e as ciências da natureza. Estas exigem a exatidão e a sua lógica é monovalente. Ê, é. E não: "o que é, é; o que não é, não é".

Podemos afirmar, na lógica formal bivalente: ou uma coisa é, ou não é. Na ciência da natureza ela apenas é. A ciência da natureza sabe, afirma. Esse, pelo menos, é o seu intuito. É

fácil ver que nem sempre atinge os fins desejados, mas esse é o sentido que a orienta: a exatidão. Nas ciências do espírito, essa exatidão torna-se mais difícil, porque trabalhando mais com o temporal, o histórico, não conhece repetições tão seguras às do âmbito da ciência.

Aqui, não há a exatidão que oferece um fenómeno macrofísico, comparado com a sua lei.

Aqui há apenas rigor. As ciências do espírito são ciências, cujo objeto é sobejamente intensivo, diferente, heterogêneo, qualitativo, vários, enquanto as ciências da natureza trabalham com quantidades, extensões, homogeneidades, com o semelhante, o mesmo, o igual. Desta forma, os métodos da ciência da natureza têm que ser diferentes de os da ciência do espírito, porque esta trabalha com o individual e procura, neste, uma constante.

Assim, o conceito rígido de lei, que na ciência da natureza perde já muito de sua força, nas ciências do espírito é substituído pela ideia de constante, de invariante, maior ou menor: em suma, cai no seu verdadeiro terreno, o das heterogeneidades. Por isso é que a Lógica, no seu sentido formalista,

que tanto valor tem para os factos da ciência da natureza, encontra limitações quando aplicada ao terreno da cultura, onde a dialética é mais proveitosa.

Como modernamente essa distinção vem sendo objetivada de maneira clara, é natural que notável progresso se observe neste campo, que ainda não esgotou todas as suas possibilidades. Muito está para ser feito, sobretudo por trabalharem as ciências do espírito com o orgânico, o que as leva, naturalmente, a seguir o dinamismo que lhe é próprio, cuja ordem dinâmica é inversa à ordem inorgânica, como já tivemos ocasião de examinar diversas vezes em nossos trabalhos. Os métodos a serem melhor aplicados pelas ciências do espírito têm de variar de uma para outra. Ademais, o sentido de totalidade, o sentido de "campo" de ação do objeto, impede que se reduzam os factos psíquicos uns aos outros.

Malograram as tentativas para reduzir os fenómenos psíquicos aos físicos; ou seja, para explicar a intensidade daqueles fenómenos, pela extensidade destes. Assim como a Psicologia não é apenas um capítulo da Biologia, esta também não o é da Física, porque o fenómeno da vida não se enquadra dentro do campo apenas físico. E conseqüentemente, não pode a Sociologia ser explicada apenas como um fenómeno psicológico. Esse aspecto de irreducibilidade do diferente ao semelhante, do heterogêneo ao homogêneo, nos mostra que há "campos" de ação, que embora funcionem ao lado e entre outros campos (o mesmo se verifica na microfísica, e foi o que nos levou a essa ideia), não são eles redutíveis uns aos outros, ou seja, um não é apenas o outro, mas algo muito diferente. Esse aspecto qualitativo, ou pelo menos esse aspecto cômico diferente, não permite que expliquemos os fenómenos do espírito como meras manifestações da matéria, onde predomina a extensidade sobre a intensidade, porque naqueles se dá um finalismo inverso e irreducível ao outro.

A filosofia é um saber amplo, sistemático ou não, construtivo ou não, que abarca a totalidade do conhecimento para transcendê-lo numa visão geral. Não é tal enunciado uma definição porque ante tantas definições, e tão díspares, melhor é não definir a filosofia, que é ativa, que é dinâmica, pois seria prendê-la, desse modo, à estreiteza de um arcabouço sempre limitado.

Como é ela hoje conjunto de uma multiplicidade de disciplinas, cujos objetos cada vez se distinguem mais, a filosofia forma um corpo geral que pode ter o aspecto transcendente ou não, para uns ou para outros, mas que, pelo menos, transcende os objetos particulares das diversas disciplinas, para ter, como objeto, o que consideramos a totalidade, e poder dominá-

lo numa visão de conjunto.

Todas as ciências particulares são imanentes ao seu objeto, nunca o transcendem, e quando o fazem, realizam filosofia.

Se afirmam a incognoscibilidade do ser ou não; se afirmam a conveniência de buscá-

lo ou não, sempre filosofam.

A Filosofia é, assim, um querer saber, que é ativo, dinâmico portanto, um saber último inalcançável porque estabelece um ideal: a verdade, a meta que deseja atingir. Não importa que esse ideal seja como todos os ideais: inatingível. Podem desesperar os filósofos e construir filosofias de desespero, mas tal não impedirá que ela prossiga em sua marcha, confiante no inesperado, no imprevisto, que poderá modificar toda a feição dos factos. Nisso consiste, nessa luta sem desfalecimentos, toda a dignidade do filósofo.

DIALÉTICA TEMA I

ARTIGO 1 - CONCEITO DE DIALÉTICA Frequentemente, considera-se como origem da palavra dialética a palavra grega *dialektikê*, formada do prefixo *dia* e de *logos*, de onde *dialogê*, discussão, e o verbo *dialegeyn*, que significa terçar palavras ou razões, conversar, discutir, como também o adjetivo *dialektikôs*, o que é concernente à discussão por meio do diálogo.

Consequentemente, *dialektikê* seria a arte da discussão.

Preferimos procurar uma origem, fundados nesses dois étimos, mais clara e consentânea com a verdadeira finalidade da dialética, sempre considerada, em seu sentido eminente, como arte de esclarecer.

O prefixo *dia*, se indica reciprocidade, troca, também indica através de, aliás o mais usado, como o vemos em palavras como *diáfano*, *diâmetro*, *diagonal*, *diástase*, *etc.* Também é empregado como passagem através de...

Platão falava "num passeio através das ideias" e aproveitava tais termos. E é nos diálogos de Platão que vamos encontrá-la, empregada em sentido eminente a maior parte das vezes, como ciência filosófica que se coloca acima de todas as outras, embora em algumas ocasiões surja também como arte de discutir, e até como arte de enganar.

Deste modo, podemos distinguir várias acepções do termo dialética: Sentidos pejorativos Sentidos eminentes arte de enganar; arte de esclarecer; arte de discutir apenas com palavras; arte de descobrir a verdade através das ideias; arte de persuadir apenas.

arte da discussão.

É segundo o melhor ou pior emprego da dialética que ela tem sido julgada pelos seus adversários. Esta a razão por que vemos, obedecendo à velha lei da alternância, a dialética conhecer seus fluxos e refluxos na história da

filosofia. Ora vemo-la elevada, como em Platão, ora rebaixada, posteriormente, por Aristóteles, devido aos exageros dos sofistas, ora elevada na escolástica, e posteriormente rebaixada no Renascimento, como arte de enganar ou de discutir apenas verbalmente; ora erguer-se novamente para cair ante a crítica de Kant, e conhecer, depois, seu ponto de apogeu com Hegel, estado de fluxo, o mais alto da história e que ainda permanece, apesar dos exageros e do mal emprego que a transformaram numa "arte de justificar os erros".

No futuro, veremos que tais exageros nos obrigam a classificar as dialéticas, afim de evitar as confusões empregadas por muitos para subverter o seu verdadeiro sentido, com o fito de servir aos interesses desta ou daquela corrente ideológica, atividade bem pouco dialética.

Para evitar novas confusões, desejamos, desde o início, fique esclarecido termo tão vago. Na verdade, quem construiu a dialética em sentido eminente foi Platão. Em sentido pejorativo, podemos aceitar a paternidade que Aristóteles dá a Zeno de Eléia, embora merecesse uma justificação, pois Zeno, com seus famosos argumentos, apenas queria mostrar a fragilidade dos que atacavam a doutrina de Parmênides, e nada mais.

Assim, a dialética é a arte de esclarecer através das ideias. E esclarecer, por que a aletheia, a verdade dos gregos, que não deve ser confundida com o nosso conceito fáustico de verdade, nem com o aristotélico de adequação, significava a iluminação, o clareamento, o iluminar do que está em trevas⁸. Revelar a verdade era vê-la, era penetrar por entre as sombras, e ver plenamente, com os olhos do espírito, a beleza real das coisas. Tal era a verdade para os gregos. E como o espírito (nous) tem a razão (logos), era através desta (dia), que a luz poderia surgir, dissipando trevas, e revelar a aletheia, que todas as coisas guardam em seu âmago.

A dialética, portanto, trabalhando entre trevas e luz, entre opiniões boas e más, sopesando valores, opiniões, não podia ter melhor concretização que na discussão, no discorrer, no correr daqui para ali, destas ideias para aquelas, portanto no diálogo, em que as partes colocadas em posições diferentes, em pontos opostos, enfrentariam as opiniões diversas para, através delas (dia), esclarecer. Ainda conservamos tal sentido quando se diz que " da discussão nasce a luz...", ou seja, que discutindo, pondo e

sopesando as ideias inversas, opostas, contraditórias, o esclarecimento final acabará surgindo.

E da oposição, do pôr-se em face do outro (e posição em grego é thesis, e oposição antithesis), não seria difícil surgisse muitas vezes um esclarecimento composto de ambas posições opostas (e synthesis é composição).

Por isso, é comum aos dialéticos, sempre que colocam em face de uma afirmação uma outra contrária, ou opiniões divergentes, opostas, dizer que tal proceder é dialético.

Compreendendo assim, não nos será difícil penetrar nos seus grandes temas, desde que aceitemos: a)

dialética é arte de esclarecer por meio de ideias; b) todo método dialético é o de pôr e opor opiniões para observar os resultados do choque das ideias opostas, contrárias, contraditórias ou distintas; c) pode a dialética, além de aplicada no campo das ideias, o ser também no campo da natureza, bem como constituir uma cosmovisão, no que consistiria em considerar o ser finito como devir (um constante vir-a-ser), o que revelaria uma razão interna de oposição de ordens, etc., sem deixar de compreender o ser como imutável na sua essência, mas mutável nas suas manifestações.

TEMA II

ARTIGO 1 - HISTÓRIA DA DIALÉTICA Se na filosofia, entre os pré-socráticos, não encontramos o esboço da dialética, como uma arte de esclarecer, encontramos, porém, um pensamento já dialético na obra de Hesíodo até Platão.

Na "Teogonia" de Hesíodo, o estudo das estruturas precisa ser desvelado por entre a sua simbólica tão pouco esclarecida. Na gênese hesiódica, do Caos surgem diferenciações sucessivas, estas revelam uma superação (uma *Aufhebung*, em sentido hegeliano), o tornar-se (devir) delas numa forma cósmica, ordenada, auto-engendradora, que continua superando-se (O

Caos, a Terra, o Céu...) Esse Caos, imediação primeva, como o Ser imediato de Hegel, possui tudo em forma de princípio, e conhece duas revoluções cósmicas (Cronos e Zeus), em que o ser do tempo se extasia, se exterioriza, gera a Terra, a extensão, e, porque se dilata, engendra a terceira 8 Aletheia é palavra formada do alfa privativo a, e de lethes, esquecimento. Literalmente é o desesquecido, o que foi lembrado. Ao nos clarear, a verdade surge como algo que tínhamos esquecido e tornamos a lembrar. Há, neste sentido, a proclamação de uma vivência (afetiva, portanto), pois ante um clareamento, temos a sensação de que nos retorna algo que havíamos esquecido. Tal concepção é a afirmativa de que temos uma posse virtual da verdade, o que é importante na "Teologia".

dimensão (Tártaro). A criação hesiódica é um evolver de todas as formas, com suas distinções e oposições e contradições (Noite e Dia, Trevas e Luz).

Em Empédocles, vamos encontrar um pensamento também dialético na dicotomia (diá-stema) do um que cria o múltiplo, de cujo centro surgem todas as direções, como do centro de uma esfera, de cuja superfície podemos partir sempre para o centro, o um.

Até Parmênides, a metafísica é naturalizada; está na natureza. Com ele, marchamos para uma desnaturalização, para um além do físico. A aletheia é obtida pela retirada do véu da aparência, onde se oculta, em todo o seu

esplendor, o ser único. Não se pode compreender Parmênides sem Heráclito. Examinemos este, cujo papel na dialética é tão importante, sobretudo na de nossos dias⁹.

HERÁCLITO

Viveu Heráclito (ap. 535-475 A. C.) em dias das guerras pérsicas, e assistiu à luta dos contrários em todos os sectores da vida social e econômica de sua pátria (a Grécia), cuja situação interna se agravava em consequência do choque com os persas e com a luta entre as diversas camadas sociais.

A existência lhe revelava o fluir perpétuo das coisas, mas aceitava que a diversidade não impedia, no entanto, que fossem um, pois admitia um princípio de unidade e de unicidade do ser. Todos provinham do um e o um de todos.

"Este mundo, o mesmo para todos, ninguém, nem deus, nem homem, o fez; mas foi sempre dado e será, para sempre, fogo sempre vivo, que se acende e se apaga ritmicamente"

(fr. 27). "Em fogo se trocam todas as coisas, em todas as coisas se troca o fogo, à maneira como tudo se troca e se dá por ouro" (fr. 49). O fogo é aqui símbolo de um princípio fluídico, sempre incessantemente criador, rítmico, que ascende e descende constantemente (alternâncias sem deixar de ser).

"A harmonia oculta é superior à manifesta, porque, naquela, por virtude de uma mescla divina, estão implícitas e em ocaso as diferenças e as diversidades" (fr. 40).

A multiplicidade atual revela uma unidade virtual.

No fogo originário, na força ativa e criadora da primeira substância, resolvem-se os opostos em uma harmonia. As coisas nascem e se

conservam pela luta (polemós) "pai de todas as coisas", pela oposição dos contrários, a qual forma a harmonia ao lado do oposto.

A unidade dos contrários é a unidade de todas as coisas na harmonia e na justiça.

Tudo flui e se transmuta continuamente. Não há um ser rígido, imutável, mas uma perpétua fluência, um eterno vir-a-ser, em constante movimento. Assim, a dialética heracliteana é a dialética dos opostos ("somos e não somos"); todo o ser é um oposto a si mesmo, porque todo ser está num constante devir (vir-a-ser), todo ser é um sendo.

"Tudo o que se opõe se une, e tudo o que se separa está de acordo consigo" (fira. 51).

Essa mutação constante do ser é fogo, porque o fogo é o símbolo do sendo, do ser em perpétuo fluir.

Por isso "tudo flui". "Tu não podes banhar-te duas vezes no mesmo rio; pois novas águas correm sempre sobre ti" (fr. 91).

PARMÊNIDES

Um grande filósofo contraditou energeticamente as afirmações de Heráclito, e marcou uma direção que predominou na filosofia ocidental durante vinte e cinco séculos: foi a dialética de Pitágoras, expressada através da dialética platônica, é especialmente examinada em nosso livro "Pitágoras e o Tema do Número".

Parmênides de Eléia. Na polêmica que travou com Heráclito, afirmava absurda a teoria deste, por concluir que uma coisa é e não é ao mesmo tempo, pois o ser consistia, para Heráclito, em estar sendo, em fluir. Verificou Parmênides na ideia do fluir de Heráclito, a qual podemos substituir pela palavra portuguesa devir (que significa vir-a-ser), que o ser

deixa de ser o que é, para começar a ser outra coisa. Pois afirmava ele que todas as coisas estavam em constante devir, isto é, deixavam de ser o que eram para ser outra coisa. Se uma coisa deixa de ser o que é para ser outra coisa, ao mesmo tempo que passa a ser outra coisa, deixa de ser outra coisa.

Então, Parmênides verificou que havia em Heráclito uma contradição lógica: o ser não é, e o que é não é; pois o que é, neste momento, já não é neste momento, pois passa a ser outra coisa.

Então, o que caracteriza o ser é o não-ser. Eis o absurdo, dizia Parmênides, pois como pode alguém entender que o que é, não é, e o que não é, é? Essa ideia não é inteligível. Por isso, estabeleceu Parmênides este princípio: o ser é; o não-ser não é.

Fora disso, tudo o mais é erro. Ademais, o que muda, o que flui, é alguma coisa que flui, que muda. E se o ser é apenas a passagem para o não-ser, seria incompreensível, ininteligível. Assim as coisas têm um ser, e este ser é. E se não têm ser, não são, porque o não-ser não é.

Cabe a Parmênides haver estabelecido, desta forma, o princípio fundamental do pensamento lógico, que posteriormente os filósofos chamaram de "princípio ontológico de identidade". Foi graças à contribuição de Parmênides que se formulou ao ser uma série de atributos, decorrentes logicamente do conceito de identidade. Vejamos: o ser deve ser único.

Pois suponhamos que haja dois seres; neste caso, o que distingue o primeiro do outro, "é" no primeiro, mas "não é" no segundo. Compreenderíamos, então, que o ser de um, não é o do outro, e, neste caso, teríamos que chegar ao absurdo contraditório do não-ser. Sim, pois ao admitirmos dois seres, teríamos de admitir entre eles um não-ser, mas dizer que há o não-ser é o mesmo que dizer que o não-ser é, e isto é absurdo.

Desta forma, chegamos à conclusão que o ser é único, um.

Também poderemos afirmar que ele é eterno, pois se não o fosse, teria princípio e teria fim. Neste caso, teríamos de admitir que antes de principiar o ser, haveria o não-ser.

Como não podemos admitir o não-ser, pois admitir seria afirmar que o não-ser antecederia o ser, este, portanto, não teve princípio, e, pela mesma razão, não tem fim, pois admitiríamos o não-ser no fim. Também este ser é imutável, pois toda a mudança do ser implicaria a admissão do ser do não-ser, uma vez que toda mudança é deixar de ser o que era, para ser o que não era, e tanto no deixar de ser, como no chegar a ser, está implícita a afirmação do ser do não-ser, o que é absurdo.

Esse ser é ilimitado, infinito. Não pode ter ele limites, nem estar em nenhuma parte, porque estar em uma parte seria dar-lhe o carácter de extensidade e, portanto, ter limites, e ele não pode ter limites, pois se tal admitíssemos, teríamos de admitir, além do limite, o não-ser.

E se o ser não pode ter limites não está, portanto, em nenhuma parte, é pois ilimitado. Além disso, o ser é imóvel, não pode mover-se, pois tal é passar de um lugar para outro lugar. Ora, como o ser é ilimitado e imutável não pode estar em nenhum lugar; logo, ele é imóvel.

PLATÃO

Platão (427-327 A. C), em face do relativismo de Protágoras, que reduzia o conhecimento às medidas humanas, procurou libertar o método científico dessa sujeição.

Fundado na reminiscência, sobre ela quis construir o conhecimento. Compreendia não podermos conhecer senão aquilo para o qual já temos esquemas que nos permitam uma assimilação. Platão expunha este ponto de vista, que é uma expressão já muito nossa do conhecimento, admitindo que a alma humana, antes de seu nascimento, contemplara as formas eidéticas (eide) supremas, por isso conhecia as coisas porque essas lhe lembravam essas formas. É difícil, por entre o pensamento platónico, ver claramente o que desejava dizer. Não nos caberia, agora, neste livro, despojar Platão das interpretações costumeiras, e reivindicar o seu pensamento, fundado em sua obra, o que fazemos em outros trabalhos¹⁰.

No entanto, é preciso que se compreenda que o pensamento platónico tem fundamentos que devem ser expostos dentro dos nossos esquemas ocidentais, afim de permitirem uma assimilação fácil.

Se partimos de uma posição relacional, um facto corpóreo, como a maçã, por exemplo, tem ela uma forma interna e uma forma externa. A primeira, eidética (eidos), a segunda estereométrica, tempo-espacial.

Morfologicamente, esta maçã se distingue daquela, na parte exterior como na matéria que a compõe, *etc.* Mas, por entre o relacionamento desta, como daquela maçã, há uma forma interna, que é como o número no verdadeiro sentido pitagórico, que dá a essência da maçã, a razão que a faz ser maçã e não outra coisa.

Essas formas (eide) dos factos corpóreos, obedecem, porém, à realização de outras formas internas, de ordem mais geral, a formas superiores, pois se a maçã se forma como tal, é ela cósmica, mas a forma (eidos) permite que surjam, outras maçãs. E seguindo assim avante, chegaríamos a um conjunto de formas (comumente se chamam ideias platónicas), que seriam as primeiras, primeiras origens (arques) de todas as coisas, os arquétipos platônicos.

Todas as coisas buscam o seu bem. Até quando alguém realiza o mal busca realmente um bem. E, na *Metafísica*, vê-se que o ser é o bem, porque o alcança tudo quanto alcança a plenitude de seu ser. Ora, o bem de todas as coisas, que elas buscam, revela que todos os seres aspiram ao Bem supremo, de onde se podem deduzir todos os outros conceitos, como o de verdade, belo, justiça, *etc.* Assim, esse conjunto de arquétipos supremos forma o ideal de todas as coisas, a aspiração suprema do existir, para onde todas tendem. E as coisas, no seu existir, aproximam-se mais ou menos desses supremos arquétipos, e podem ser hierarquicamente valoradas pelos graus dessas aproximações.

Em cada ente, há esse ímpeto para o supremo bem e conseqüentemente para os valores que hierarquicamente se acham colocados mais próximos dele. E temos a ordem desses valores, intrínsecos em nós, pois foi o homem quem conquistou a consciência dos valores do bem, que nos outros seres se manifesta através de anelos irracionais, de impulsos cegos.

A reminiscência platônica é apenas a possibilidade de atualizar, pela consciência, o anelo ao Supremo Bem e aos valores hierarquicamente colocados.

Essa reminiscência permite ao ser humano conhecer, respondendo assim definitivamente à crítica de Antístenes que afirma que toda a busca do conhecimento era vã, pois, ou já se conhecia o que se buscava, e então não se devia procurar, ou não se conhecia o que se buscava e, nesse caso, seria impossível encontrar, pois nem se saberia como se deveria fazê-lo.

Dessa forma, saber é recordar, e a dialética é para Platão a arte de fazer recordar, portanto uma metodologia, mas diferente da de Heráclito. Para este, o movimento, a luta dos contrários são os objetos dialéticos da dialética, mas para Platão são as formas supremas, das quais as coisas são apenas cópias, que mais ou menos se aproximam dos originais. A dialética é, pois, um caminho a percorrer por entre as aparências, para chegar até à realidade das formas, desvelando assim a aletheia, oculta, através dos véus da aparência.

A dialética é colocada por Platão no cume da classificação das ciências, porque ela ordena, classifica, distingue, escolhe por entre as oposições, que se identificam no ser.

10 E' o que fazemos em "O Um e o Múltiplo, em Platão", de nossa autoria.

Na "República", Platão expõe o seu método dialético, que em sua "Carta VII", ele pormenoriza.

Há para cada ser três modos que permitem adquirir a ciência, que por sua vez é ela mesma o quarto, e, em quinto lugar, é preciso colocar o próprio objeto, cognoscível e verdadeiramente real: O primeiro modo é o nome; O segundo é a definição; O terceiro, a imagem; O quarto, a ciência".

"Tomemos um exemplo, prossegue Platão, para compreender o que acabo de dizer e aplicá-lo a tudo. Círculo, eis alguma coisa de expressado, cujo nome é aquele mesmo que acabo de pronunciar. Seu segundo modo é a

definição, composta de nomes de verbos: é aquilo cujas extremidades estão em toda parte a igual distância do centro, eis a definição do que recebe o nome de redondo, circunferência, círculo. O terceiro modo é o círculo desenhado, depois apagado, voltado a desenhar, depois destruído; mas o círculo em si, ao qual correspondem todos esses objetos, não experimenta nada de semelhante, pois é outro.

Em quarto lugar, vêm a ciência, a inteligência e a opinião verdadeira, relativas a esses objetos. É preciso colocar todos num só grupo, pois não residem nem na voz, nem nas figuras corporais, mas nas almas; de onde se conclui que é evidente que elas se distinguem, tanto da natureza do círculo em si, como dos modos que acabamos de citar. Entre elas, é a inteligência que, em parentesco e semelhança, se aproxima mais do quinto, enquanto os outros são mais afastados".

E mais adiante nos diz: "Quem não consegue, de uma maneira ou de outra, possuir esses quatro modos, nunca conseguirá uma ciência perfeita do quinto". É o exercício de todos esses modos, subindo e descendo de um ao outro, que, com grande sacrifício, consegue criar a ciência".

"A atividade dialética, diz Platão, é única ciência digna deste nome. Não pode o método dialético ser reduzido nem comparado aos métodos das ciências obscuras".

Posteriormente a Platão, Aristóteles (384-322), que é o coordenador da Lógica Formal, foi um dos maiores opositores da dialética, em face do verbalismo exagerado dos sofistas, e considerou-a em sentido pejorativo, a ponto de essa palavra servir de termo ofensivo aos seus cultores.

Mas, apesar de tudo, Aristóteles a empregou no sentido de arte de argumentar e persuadir, como auxiliar da retórica, portanto em situação subordinada à Lógica Formal, por ele construída em seus fundamentos.

A TRÍADA EM PLATÃO

Entre os pontos mais importantes do pensamento hegeliano, e fundamental na sua dialética, estão a tríada (tese-antítese-síntese), bem como a sua concepção idealista, e as opiniões mais correntes sobre o fundamento platónico, ou não, das ideias, em Hegel, cuja procedência é discutível. A tríada hegeliana e os temas acima citados serão complementados por um estudo da crítica marxista ao hegelianismo, e de uma análise das muitas confusões feitas por Marx, Engels, Lenine e seus repetidores¹¹.

Para que penetremos em terreno tão importante, que exige o maior exame, necessário se torna uma visão construtivista da concepção idealista de Platão, para depois podermos julgar das afirmativas dos que filiam Hegel àquele.

¹¹ A matéria deste artigo deve ser relida após o manuseio desta obra, para sua melhor inteligência.

Examinaremos também a tríada em Nicolau de Cusa, para, então, estarmos aptos a visualizar o pensamento hegeliano, e podermos fixar os aspectos que acima prometemos analisar.

Finalizaremos com uma apreciação da dialética antinomista, em face das opiniões frequentemente expostas.

Iniciemos, portanto, por uma rápida visão da filosofia platónica.

Em primeiro lugar, não devemos separar Platão do passado da filosofia helênica e das influências que sofreu da filosofia pitagórica, e, em grande parte, de influência egípcia.

Já tivemos oportunidade de fazer algumas afirmativas em outros trabalhos, e como não desejaríamos fossem julgadas fruto de apreciação precipitada, pretendemos justificá-las com alguns elementos por nós considerados importantes para o esclarecimento de certos aspectos daquela filosofia.

Por exemplo, afirmamos: a)

a influência pitagórica sobre Platão, sobretudo quanto ao tema do Um e do Múltiplo, por nós examinado na obra de nossa autoria, que anteriormente citamos; b) quanto às ideias (preferimos formas) são estas decorrentes de uma forma única (Bem); c)

a concepção de demiurgo, que transparece na opinião geral, como um intermediário entre o mundo do eterno (mundo-verdade) e o mundo do finito (mundo-aparência), não implica, em absoluto, numa concepção dualística ou triádica do universo; d) há, em Platão, uma tendência marcante (sobretudo na última fase) para uma explicação una do Todo.

Examinemos tão rapidamente quanto possível estes quatro pontos.

Platão viveu um momento múltiplo e confuso da vida grega, e, além disso, era um esteta, e viveu esteticamente a filosofia.

Impressionável a todas as ideias, viveu-as com intensidade tão grande, que nunca se colocou alheio a qualquer opinião.

Em suma, Platão teve a vivência de todas as ideias e ele bem representa a multiplicidade da problemática da filosofia helénica. O entusiasmo das personagens platônicas revela claramente as suas vivências. Para nós, Platão foi um filósofo no sentido mais potencialista do termo, pois foi capaz de viver, com a máxima intensidade, todos os momentos da filosofia até então conhecidos, e todos os temas e problemas que agitaram o pensamento grego.

Por isso é difícil estabelecer, em sua obra, um sistema rigoroso. Mas as oposições, a nosso ver, não são irreconciliáveis.

Dá-se em Platão o que posteriormente fomos compreender em Nietzsche: essa capacidade de viver o múltiplo, de ser múltiplo sem deixar de ser nem Platão, nem Nietzsche, isto é, conservando a autenticidade quando no exame das diversas teses.

As influências sofridas, por Platão, de Heráclito, de Pitágoras, de Parmênides, refletem o universo da filosofia grega.

Foi por isso um momento culminante dessa filosofia. Uma análise de todas essas influências torna-se desnecessária, pois nada viria contribuir para o estudo que desejamos fazer.

Resta-nos, apenas, mostrar, em linhas gerais, o fundamento de nossas afirmativas.

A influência pitagórica é inegável. Para Platão, o artista divino, o demiurgo, para criar o mundo, cotejou o eterno.

São as formas criadas por Deus ou existem em si e por si?

Dispensamos a polêmica fundada na própria obra de Platão, onde transparece essa contradição. Mas afirmar, como Brochard, que em parte alguma da obra platônica se encontra qualquer afirmação de que as formas foram criadas por Deus, não procede, pois, na "República", lemos uma passagem, onde Platão afirma ser Deus o criador das formas.

Entretanto, posteriormente, no "Timeu", e em toda a sua obra, tal afirmativa não se reproduz. Ao contrário, as formas são apresentadas como existentes em si e por si.

Sabemos, que, para Platão, a forma mais alta é o bem, e dela decorrem todas as outras.

Pois, no "Timeu", a causa da criação é o Bem que existe no demiurgo. Por ser bom, quis dar ordem ao caos, e animou o mundo. Esse demiurgo modela o mundo através de si mesmo, porque ele é bom. A opinião de Tomás de Aquino e de Stallbaum e a conciliação tentada por Lutoslawsky não implicam uma absuridade ou uma ingenuidade.

Mas vejamos antes como concebe Platão as formas e a sua hierarquia. Reproduzamos um trecho famoso da "República": "Entre os deuses celestes, qual acreditas a causa e o autor disto, cuja luz faz que nossa vista veja da melhor maneira possível e que sejam vistos os objetos sensíveis? ..."

Este ser é o Sol. E prossegue Platão: "... Agora, o mesmo podes dizer que eu afirmo da progénie do bem... quer dizer, que, na esfera intelectual, ele se

torna, para as inteligências e os inteligíveis, o que este sol é para a esfera visual, para os olhos e os visíveis..."

E mais adiante:

"— O sol, dirás tu, assim o creio, não dá às coisas visíveis, somente, seu crescimento e seu alimento, embora sem ser ele o nascimento, etc.... E afirma que também os cognoscíveis não só devem ao Bem o ser conhecidos, mas que dele provêm o ser e a essência, sem que o Bem seja a essência; ao contrário, permanece superior à essência, por dignidade e potência..." E posteriormente diz: "Na esfera do cognoscível, a ideia do Bem é a mais longínqua, e é necessário fatigar-se para vê-la; mas, uma vez percebida deve compreender-se que ela é, para todos, causa de todas as coisas justas e belas, e, no visível, engendra a luz e a seu autor, e, no inteligível, ela mesma é autora e produtora de verdade e inteligência".

Para Platão, as formas são umas e múltiplas simultaneamente. No "Parmênides", ele diz: "Não me pareceria estranho ... se alguém demonstrasse que todas as coisas são um, porque participam do um, e que estas mesmas são múltiplas porque, vice-versa, participam do múltiplo; mas se chegasse a demonstrar que o um (a forma), é ele mesmo múltiplo, e que estes mesmos múltiplos são um, isto, sim, maravilhar-me-ia".

"De que maneira... sendo cada uma sempre uma e mesma ... firmíssima em sua unidade, deve-se supô-la, ao mesmo tempo, espargida nas coisas engendradas e infinitas, multiplicando-se, e totalmente íntegra em si, separadamente: eis aí o que me parece a máxima impossibilidade: quer dizer, que o idêntico e o um se engendram conjuntamente numa coisa e, em muitas, ao mesmo tempo ("Filebo"). Mas os antigos, que tinham mais valor que nós, e estavam mais próximos dos deuses, nos transmitiram o seguinte oráculo: que os seres, dos quais se diz que existem eternamente (formas), decorrem do um e do múltiplo, e levam, congênitos em si mesmos, o limite e o infinito ("Filebo").

"O um, pois, sendo um, é, em certo modo, um e múltiplo e todo e partes, e finito e infinito de multiplicidade (Parmênides)". "Mas é necessário... não aplicar a ideia do infinito à pluralidade, antes de ter reconhecido, para ela, o número como meio entre ela e a infinitude"

("Filebo").

O mundo das formas platônicas não é um mundo imóvel, como já o salientou Aristóteles e o próprio Platão o afirmou no "Sofista" e no "Filebo". As formas são vivas. — Mas, por elas, chegamos também ao Sumo, ao Bem. A medida conserva a mescla, a Beleza é a conveniência proporcionada pela qual a mescla é perfeita e, por fim, a Verdade, condição de realidade ontológica.

Mas essas três formas nos mostram o Bem, causa da mescla e da bondade da mescla.

A hierarquia parte daí. Quanto mais se aproximam, são mais hierarquicamente rebaixadas. O

deus platônico é uma mescla de formas. Mas mescla é sinônimo de participação: o deus platônico participa das formas e, neste caso, referimo-nos ao Demiurgo, a mescla das formas, pois a participação das formas é que o constitui.

A forma do Bem está acima da Essência e do Ser, como já vimos. Aí está o Deus supremo platônico, de onde tudo nasce.

Em geral, na crítica da obra platônica, costuma-se ver a tríada: Formas — Demiurgo — Matéria.

Segundo nossa síntese construtiva, o segundo se reduz ao mundo das formas por ser uma mescla delas, e estas são as manifestações de uma forma suprema, a do Bem.

Resta agora o terceiro elemento: a Matéria.

A crítica da obra platônica a vê como algo à parte da forma. Mas será certa essa apreciação geral?

Há no "Timeu" uma passagem bem expressiva, que desejamos reproduzir: "Dizendo que (a matéria) é uma espécie invisível e amorfa, que contém

tudo, participa, em certo modo — muito difícil de compreender — do inteligível; dizendo isso, não nos enganaríamos".

Brochard comenta deste modo: "A matéria é, pois, um gênero que participa do Inteligível. Decididamente, a dúvida não nos parece possível: eis-nos aqui, incontestavelmente, em presença não só do Outro, mas da própria ideia do Outro, dessa ideia que, no Sofista, se identifica com o Não-Ser. E a expressão aposôtata¹² não é curiosamente manifesta se se recordam os laboriosos esforços tentados pelo autor do "Sofista" para demonstrar que o Não-ser-existe?"

Grande é a sinonímia platônica de matéria, sinonímia comum aos filósofos desta categoria, em que se combinam, simultaneamente, o esteta com o filósofo.

Ora, a doutrina platônica afirma que fora da forma não há outra realidade. A matéria não é algo à parte da realidade, mas apenas o Não-Ser. A diferença consiste em ser uma o modelo, e a outra a cópia. Mas a cópia não pode ser totalmente diferente do modelo, ou melhor, é, em algo, idêntica ao modelo, pois do contrário não seria cópia.

Sintetizando: no mundo das formas, estas vivem separadas como manifestações intensivas da forma suprema, o Bem. O Demiurgo é constituído dessa mescla de formas, quando a necessidade obedece à Inteligência. Para evitar essa confusão, esse caos das formas que se mesclam, é que o Demiurgo, por ser bom, dá a ordem que modela o caos, limite do mundo real. É a possibilidade de formar todas as combinações que, ao se formarem, constituem a matéria, a mudança perpétua, o eterno devir, o Proteu da mitologia helénica que reveste todas as formas, que se afasta, precisamente, da concepção aristotélica, embora nesta concepção se dê uma relação entre a forma e o ato, ao qual deverá tudo quanto tenha de aparente realidade.

Sabemos que as interpretações da obra platônica são as mais variadas.

A que propomos é apenas um esboço construtivista possível, e não queremos, porém, atribuí-la às intenções "totais" de Platão. E isso por uma razão muito simples: sendo ele um esteta, vivia com grande intensidade as

diversas visões filosóficas, como viveu as de Pitágoras, Heráclito, Parmênides e as de Sócrates.

Assim teve suas fases, o que não cabe estudar aqui.

Mas essas apreciações, que ora fazemos, tornam-se necessárias para as análises posteriores, quando teremos, muitas vezes, necessidade de retornar às suas opiniões.

12 O que é sem qualidades.

A evolução e a complexidade da filosofia ocidental, dominada ainda pela identidade parmenídica, impede-nos compreender Platão em todo o seu carácter específico e antinômico.

Mas essas antinomias, como no caso de Nietzsche, são em grande parte conciliáveis.

E tanto num como noutro, não devemos nunca esquecer que eram estetas na filosofia, o que tanto predispõe à linguagem sinonímica e simbólica, que tantas dificuldades criam ao filósofo e ao estudioso da filosofia, preocupados com a determinação dos vocábulos, e que se emaranham numa rede de conceitos fixos, formais, instrumentos muitas vezes inadequados para situarem filosofias, como as de um Nietzsche e de um Platão¹³.

ARTIGO 2 – DA IDADE MÉDIA A NICOLAU DE CUSA Não é fácil penetrar no estudo da dialética entre os neoplatônicos pitagorizantes, e neopitagóricos, por ser este um dos campos mais controvertidos da filosofia, onde sobejam as falsificações do pensamento, as incompreensões, as interpretações errôneas. Estamos aqui num emaranhado de mútuas incompreensões, sobretudo em certos autores ocidentais destes últimos dois séculos, que escreveram sobre filosofia, os quais, por não terem uma nítida compreensão, nem do pensamento platónico, nem muito menos do pensamento pitagórico, fundados em um ou outro discípulo, interpretam

essas correntes e essas ideias, segundo a assimilação aos seus esquemas, contribuindo assim para maior confusão.

Para expormos com clareza a dialética, através dessas correntes, cujo papel é importante, muito maior do que comumente se julga, teríamos de escrever obra especial, onde expuséssemos, com pormenores, as nossas afirmativas que, em raros pontos, concordam com as comuns exposições que fazem analisadores dessas correntes, perpetuando erros que uns repetem de outros. É mesmo este um ponto importante na filosofia: salientar os erros que se perpetuam através do manuais, erros de interpretação, mentiras capciosas, caricaturas, deformações do pensamento de um filósofo e que depois são repetidas, em tom solene, nas cátedras das escolas de filosofia.

Também é digno de um estudo especial o pensamento dialético na escolástica, desde suas origens na patrística, até no seu desenvolvimento através de Tomás de Aquino e Duns Scot, e depois através de Suarez e da escola coimbreense até os nossos dias.

A dialética, como vimos, confundiu-se em parte com a lógica formal, pois certos aspectos metodológicos, já adquiridos, foram aproveitados. Também é a escolástica, momento alto da filosofia ocidental, mal compreendida e mal exposta por professores e filósofos, educados no espírito dos séculos XVIII e XIX.

Estes gigantes da filosofia, como o foram Santo Agostinho, Alberto o Grande, Tomás de Aquino, Duns Scot, Suarez, Fonseca, São Boaventura, *etc.* incluem em suas obras momentos de ampla e profunda visão dialética.

Um exame da "Suma Teológica" de São Tomás de Aquino, para darmos um exemplo, ou um "Sic et Non", de Abelardo, nos revela, na exposição das ideias opostas, para o estabelecimento de uma síntese final, tais desvelos de dialética, o emprego de uma análise das oposições, com tanta firmeza e tanto domínio, que não podemos deixar de aproveitar as grandes lições metodológicas que nos oferecem, e que teremos ocasião de examinar em nossos posteriores trabalhos.

O exame dos opostos, em Alberto o Grande; de Deus, como a unidade de duas espécies de verdade, nele sintetizadas (princípio da verdade dupla),

etc., leva a um desenvolvimento dialético-analítico de tais proporções, que não devem os que estudam a dialética desprezar nem desconhecer.

13 Na edição comentada das obras de Platão, que se inicia com "O Um e o Múltiplo, em Platão", examinamos, sob outros ângulos, os diversos temas platônicos, o que nos permite melhor esclarecê-los.

E, no movimento místico, dentro da Igreja, desde Dionísio Pseudo-Areopagita, bem como no misticismo alemão e espanhol, também encontraremos o pensamento dialético ao lado de certa metodologia, que vem enriquecer esta nova disciplina, que ora se esboça seriamente, e que ainda não deu todos os frutos que é capaz de dar.

A dialética, que no decorrer da chamada Idade Média e do Renascimento, conhece seus momentos de fluxo e de refluxo, alcança em Nicolau de Cusa (1401-1464), uma das maiores figuras da filosofia, um plano inteiramente novo.

Quatro são os degraus do conhecimento para Nicolau de Cusa: 1.º) os sentidos e a imaginação captam apenas imagens indeterminadas e desprovidas de significação; 2.º) a razão nada mais faz que distinguir essas imagens, uma das outras, e dar-lhes nomes; 3.º) o intelecto se esforça em reunir os contrários separados, provenientes das distinções operadas pela razão — em unidades superiores, em noções gerais.

Em face desses três, vemos que o conhecimento da realidade por meio de conceitos é imperfeito. A verdade é inalcançável, mas dela podemos nos aproximar, numa busca constante de conhecimento. Daí, concluir: 4.º) que o conhecimento mais alto não pode ser obtido através de conceitos. É a "douta ignorância" (*docta ignorantia*) reconhecer esse limite do nosso conhecimento. Só um conhecimento direto, intuitivo, nos daria a verdade, a visão da verdade, mas como a consciência não é excluída, não se pode considerá-la como visão mística no sentido comum desta palavra, mas sim no sentido que costumamos expor: de estética do simbolizado, isto é, de técnica de penetração no que é oculto por meio de símbolos (*myô*, eu

oculto, nos dá *mystos*, o iniciado no mistério; *mistagogo*, o guia, e daí mística, a técnica de penetrar nesses mistérios, no que está oculto).

Uma mística inconsciente é diferente de uma mística consciente, e a visão de Deus, que é a verdade (*visto Dei*), é consciente, é o conhecimento absoluto. Deus é a *coincidentia oppositorum*. Nele coincidem os contrários, isto é, no infinito desaparecem os opostos do mundo finito. Deus é unidade, mas não é número, porque não é numeroso (e pitagoricamente só há número onde há o numeroso, e o único, Deus, não é número).

Assim Deus é princípio e fim de todas as coisas. A multiplicidade está em Deus, como possibilidade, *complicatio*, de que o mundo exterior é mera exteriorização, *explicatio*.

Dessa forma, Deus é ato e poder de tudo, pois é tudo quanto pode ser, é o *Possest*, qui in omnibus partibus relucet totum, que reluz como todo, em todas as partes. A unidade do universo aparece em três modos da existência: 1) enquanto possibilidade ou necessidade absoluta; 2) enquanto necessidade limitada ou realidade; 3) enquanto união da possibilidade e da realidade.

Os opostos, para Nicolau de Cusa, estão assim, em todo o existir, que neste se separam, mas que coincidem no todo, *Possest*, Deus. O pensamento de Nicolau de Cusa influenciou o de Giordano Bruno e o de Spinoza, cuja dialética também nos oferece a mesma visão de *implicatio*, *explicatio*, *complicatio*.

A característica da tríada Tese-Antítese-Síntese, em Marx, é a sucessão desses termos.

Para a dialética marxista, como veremos, à tese sobrevêm a antítese que, por sua vez, é substituída pela síntese¹⁴.

É fácil desde logo ver que a dialética marxista se preocupa apenas com a alteridade, esquecendo outros aspectos importantes, que teremos oportunidade de examinar futuramente.

"Para Nicolau de Cusa, Deus (*Possest*) é o *Maximum* e o *Minimum*.

14 À semelhança do artigo 1, este deve ser relido após a leitura deste volume, para sua melhor compreensão.

Se o Maximum é o que é tal que nada de maior possa existir, e minimum, o que não pode ser menor; Deus, como maximum absoluto, além de único é tudo porque é tudo, é Um.

Contém tudo porque é máximo, pois se não contivesse tudo poderia ser maior e deixaria de ser máximo. E já que nada a ele se opõe, o minimum coincide com ele. Por ser absoluto, ele é, em ato, todo ser possível.

"... O maximum absoluto, sendo tudo o que pode ser, é inteiramente em ato; e, como ele não pode ser maior, com razão não poderia ser menor, pois é tudo o que pode ser. Ora o minimum é o que não pode ser menor. Já que o maximum responde também a esta definição, é claro que o maximum e o minimum coincidem.

Tal será mais claro ainda se reduzirmos o maximum e o minimum a seu aspecto quantitativo. A quantidade máxima é, na verdade, a grandeza maior; a quantidade mínima, a de maior pequenez.

Consideremos a qualidade superlativa fora de qualquer consideração quantitativa, abstraindo-a, pelo entendimento, do grande e do pequeno, a coincidência do maximum e do minimum torna-se, então, verdade intuitiva. O maximum, com efeito, é superlativo exatamente como o minimum. Uma quantidade absoluta não é preferentemente máxima do que mínima, pois que, nela, o maximum é idêntico ao minimum no sentido em que coincidem", (Causa "Docta Ignorantia. Cap. IV).

Contém Deus (o Posses) em ato, de maneira absoluta, tudo o que existe em potência, de tal modo que o próprio mínimo pôde coincidir nele. Transcende igualmente toda afirmação e toda negação.

"Tudo quanto concebemos que ele é, não é mais verdadeiro quando afirmamos, do que quando o negamos; tudo quanto concebemos que não é, não é mais verdadeiro quando afirmamos do que quando o negamos; tudo

quanto concebemos que não é, não é mais verdadeiro afirmar que não é, do que afirmar que é.

Ele não é assim tal coisa, senão sendo todas coisas, mas não é todas coisas senão quando não é nenhuma delas, e ele não é maximum disto ou daquilo, senão quando igualmente é o seu minimum. E, mais adiante acrescenta: "Tais verdades transcendem todo poder de nosso entendimento. Este não pode atingir, por um método racional, a síntese dos contraditórios em seu princípio, pois só progredimos através de verdades que nos são naturalmente evidentes.

Ora, a razão não participa senão muito longinquamente da potência infinita, e os próprios contraditórios são separados um do outro por uma infinita distância; a razão é, pois, impotente para captá-la simultaneamente em sua síntese.

Mas a característica fundamental, e seria longo mostrar com a reprodução de textos, é que, para Nicolau de Cusa, a unidade antecede à alteridade.

Alteridade é, com efeito, mutação. O que precede por natureza à potência da mutação é por si mesmo imutável e, por conseguinte, eterno.

"A alteridade supõe a presença do Um e do outro. Assim como número, ela sobrevêm após a unidade, portanto a unidade é naturalmente anterior, e como ela precede naturalmente à alteridade, é ela eterna".

Portanto a unidade é sintética. E são sintéticas as realidades unidas, umas às outras. A díada surge como divisão, a primeira divisão. Se a unidade sintetiza, a díada divide.

Como a unidade precede naturalmente à díada, a síntese, por conseguinte, precede à divisão; a divisão e a alteridade seguem naturalmente juntas. Daí decorre que a síntese não é menos eterna que a unidade, pois que precede à alteridade. "Unidade... não é o nome de Deus no sentido a fortiori a todo nome. Pois é o movimento da razão, que impõe nomes às coisas para distingui-las, e a razão é inferior ao entendimento. Como a razão não pode ultrapassar os contraditórios, não há pois nome ao qual não se oponha outro nome, seguindo o movimento da razão. Esse movimento opõe, pois, à

unidade, a polaridade ou multiplicidade. Por conseguinte, a Unidade não convém a Deus, a menos que se trate de uma unidade que não seja antitética à alteridade, à polaridade ou à multiplicidade".

Para Nicolau de Cusa, a natureza é a síntese da necessidade absoluta, de onde ela procede, e da contingência, sem a qual não é. "Deus se opõe ao nada, e o ser é o meio termo entre eles".

E contudo nada pode ser composto de ser e de não ser. Parece pois que a criatura não é nem ser, pois que representa uma queda em relação ao Ser, nem não-ser, porque precede ao nada, e contudo ela não é um composto dos dois. Não é possível fazer-se, em poucas palavras, uma ampla análise dos livros do famoso cardeal, mas o esquema que ora apresentamos da sua dialética revela os aspectos principais que são suficientes para uma visão clara do seu pensamento.

Toda a unidade é uma síntese dos opostos. Deus como maximum e como minimum, é a síntese dos opostos. É a "coincidentia oppositorum", mas que transcende a toda afirmação e a toda negação. "Ora, se Aristóteles tivesse interpretado o princípio que ele chama privação, de maneira a assinalar ao princípio que constitui a coincidência dos opostos, chamando-o privação, porque é privado de alguma forma de contrariedade, enquanto precede à dualidade necessária à existência dos contrários, sua doutrina teria sido correta. Mas temeu conceder que pudessem os contrários ser, juntos, inerentes, a uma mesma realidade, e deste modo, fechar o caminho ao verdadeiro conhecimento do princípio sintético".

Neste último período está um dos fundamentos da dialética, o que ainda veremos melhor nas próximas páginas.

ARTIGO 3 - KANT, FICHTE, SCHELLING

Com Kant, após as contribuições de Bacon, Giordano Bruno, Hobbes, Leibnitz, Rousseau, Wolf, em que todos procuraram estudar e resolver

numa síntese a oposição fundamental da natureza ou a do espírito, a dialética é considerada como uma "lógica da aparência", e não é outro o sentido que emprega quando ele constrói sua "dialética transcendental", onde procura mostrar que, da falsa aplicação das categorias, constrói o homem uma aparência transcendental, cuja ilusão da razão ele deseja destruir. No exame das antinomias, que já estudamos em "Filosofia e Cosmologia", procura mostrar Kant a fraqueza da razão e a sua impossibilidade de resolver os mais importantes problemas da cosmologia.

Entretanto, essas antinomias da razão revelam-se também na existência, na antinomia entre o eu que busca um ideal e o eu empírico, prático.

Em Fichte (1762-1814) encontramos elementos importantes para a formação da dialética hegeliana, que tanto nos interessa, por sua grande influência no pensamento atual.

Para Fichte, "o eu postula a si mesmo, pela força do simples postular". Este seria a tese, e a antítese, pontos de partida da sua dialética, e o contrário desse eu é o não-eu. O eu, afirmado, postula o princípio de identidade; o não-eu, afirmado, postula o princípio dialético de contradição. A síntese forma-se pela aceitação de que o não-eu está contido no eu. Essa oposição entre o eu e o não-eu, não oferece, da parte do não-eu a destruição do primeiro, que continua sendo; apenas ambos se limitam reciprocamente. Dessa limitação, surge a divisibilidade e, conseqüentemente, o conceito de quantidade, do qual decorrem as categorias kantianas de realidade, negação, limitação.

Com Schelling, o "pensamento dialético caracteriza-se pela aceitação de uma unidade dialética do mundo, de um princípio positivo e de um negativo, e essas duas forças, em combate, reunidas e presentes no curso da luta, conduzem à ideia de um princípio que transforma o mundo em sistema, à ideia da alma do mundo". A natureza é visualizada como produzir-se e como produto; ela se produz a si mesma, infinita em sua atividade, finita em seus produtos. A natureza tende ao absoluto e representa o absoluto em sua continuidade.

Assim a espécie não se limita; quem limita é o indivíduo, pois aquela sempre pode atualizar-se nos indivíduos.

É com Hegel, momento climáxico da dialética, que esta se delinea com as características da dialética moderna. Passaremos a estudá-lo, e, no desenvolvimento da parte analítica, teremos oportunidade de nos referir às contribuições do seu pensamento filosófico, para a construção do estado atual em que encontramos tão importante disciplina, cujos frutos principais ainda não amadureceram de todo.

TEMA III

ARTIGO 1 - HEGEL E A DIALÉTICA Com Hegel retorna a dialética ao seu sentido favorável. Ele a define como "a própria e verdadeira natureza das determinações do entendimento, das coisas e, de uma maneira geral, de todo o finito". Ela consiste, essencialmente, em reconhecer a inseparabilidade das contradições, e em descobrir o princípio dessa união, numa categoria superior.

Hegel aceitava a existência de Deus, e para ele o argumento ontológico era suficiente¹⁵. A essência do Ser implica a existência, pois pretender que o Ser não existe seria uma contradição em termos. Mas também seria contraditório admitir a existência de qualquer forma fora do Ser. Assim, para Hegel, tudo é o Ser. Deus é a Ideia Absoluta, uma ideia que é, por si mesma e em si mesma, independente de um espírito que a conceba, porque o Ser, por essência, existe por si mesmo. Mas essa Ideia é pura indeterminação.

Determina-se na natureza, ao exteriorizar-se, porque determinar-se é tornar-se qualquer coisa no mundo. Dessa forma, a Ideia torna-se outro, atinge o estado de alteridade (o de ser outro). Esse mundo, que é a Ideia, em sua alteridade, em seu momento de mais alta tensão, o momento limite de seu ser-outro, evolui até o aparecimento do homem e do pensamento, graças ao qual a Ideia absoluta toma consciência de si mesma, inicialmente sob a forma de espírito subjetivo ou individual e depois sob a forma de espírito objetivo ou coletivo, através das formas da família, das diversas sociedades e do Estado, para finalmente, retornar, depois desse grande ciclo, depois de recorrer os sucessivos momentos da sua alteridade, ao absoluto, à unidade do Espírito, à ideia absoluta, que se dispersara na natureza, para tomar consciência de si.

Assim o Espírito (a ideia absoluta) percorre um ciclo dialético de ser-em-si, como espírito subjetivo, passa a ser fora-de-si, ou para-si, como espírito objetivo, para tornar a serem-si e para si mesmo, como espírito absoluto.

Assim expressa Hegel: "O espírito tem a certeza de encontrar a si mesmo no mundo, que o mundo deve harmonizar-se com ele, e que, como Adão diz de Eva, que ela é a carne de sua carne, a razão que deve procurar no mundo é apenas a sua própria razão".

Examinemos agora sinteticamente a dialética hegeliana.

Admitia Hegel duas espécies de razão: a razão abstrata, que opera sobre abstrações, apartada do real, como a dos matemáticos; e razão concreta, a que opera sobre a própria realidade, como a do físico, *etc.*

A primeira se funda no princípio de não-contradição, que já estudamos na Lógica. Já o mesmo não sucede quanto à razão concreta. Nós não obedecemos às leis da lógica quando raciocinamos. Em vez de seguir do mesmo, do parecido para o parecido, partimos do mesmo para o outro, para o diferente. Necessitamos da contradição, porque o espetáculo do mundo nos mostra as contradições, os diferentes, o diverso que nos excita. Se comparamos uma 15 O argumento ontológico é exposto em "O Homem perante o Infinito", ao tratarmos das provas da existência de Deus.

coisa com outra, é porque admitimos o diferente, pois não conceberíamos o semelhante, o parecido, o igual, se não tivéssemos a intuição do diferente, como é fácil verificar. Desta forma, o espírito aceita o semelhante e o diferente e, ao apreendê-lo, temos a intuição e a razão, e esta, em sua fase abstrata, a razão abstrata. Assim como procede o nosso espírito, dá-

se também na natureza, que é a exteriorização da ideia, no sentido hegeliano. Nela observamos uma luta de forças contrárias.

A realidade é idêntica e contraditória. Ouçamos Hegel: "Ante ela, a identidade é a determinação do simples imediato do ser, enquanto a contradição é a raiz de todo o movimento; é somente por ter uma coisa uma contradição em si mesma, que ela se move, que ela tem um impulso e uma atividade".

A conciliação dos contrários, tanto nas coisas como no espírito, é o que constitui a dialética para Hegel. Comporta o processo dialético três momentos: tese, antítese e síntese.

Vejam os como o expõe Hegel: O ser é; eis a afirmação ou tese. Mas é um ser totalmente indeterminado, sem ser isto ou aquilo, o que equivale, portanto, ao nada. Desta forma temos uma negação ou antítese, o Ser não é.

Mas o ser indeterminado, que é e não é, passa a ser-deter-minado, torna-se ser determinado, devem, e o devir é síntese dos dois, pois nega a afirmação e nega a negação.

Dessa forma, a síntese suplanta a contradição, mas conserva as duas proposições opostas. Eis o que Hegel chama de *Auftiebung*, palavra intraduzível para a nossa língua, e que significa superação e conservação ao mesmo tempo. Mas a síntese não é definitiva, porque o ser, que se determina, ao determinar-se, nega a determinação anterior e, desta forma, prossegue a série de teses, antíteses e novas sínteses. Assim, na dialética, é a reprodução pura e simples da mutação das coisas. Ela descreve, deste modo, uma dialética das coisas, e quando uma ideia suscita a oposta é porque a realidade, que é representada pela ideia, exige a realidade contrária.

Para Hegel, a Lógica é a "ciência do pensamento puro". E as considerações lógicas "não são propriamente as coisas em sua materialidade, mas o essencial das coisas, seus conceitos, os que conquistam a qualidade de objeto".

A metafísica seria, então para Hegel, "o conhecimento a priori da realidade em si".

Quem pensa é o Eu. Assim o coloca Hegel: "Enquanto consciência de si, o Eu se intuícia a si mesmo, e a expressão dela, em sua pureza, é: Eu + Eu, ou Eu sou Eu".

"A consciência de si é o ser para si enquanto completo e colocado; o lado da relação a um outro, a um objeto exterior é afastado. A consciência de si é assim o mais próximo exemplo da presença da infinidade..." A consciência de si é uma entrada em si, desde a própria consciência. Não consiste na identidade Eu + Eu, pois exige antes a consciência. Há a exigência prévia do mundo exterior e a transformação de si como objeto, o que implica uma

afirmação e uma negação interiores, uma e outra. A consciência de si é uma e outra consciência simultaneamente, como o expõe Hegel.

Exemplifiquemos: A consciência de si, do Eu, dá-se quando se isola dos outros, quando afasta a relação com os outros. Desta forma, o eu, não recebendo o limite dos outros que o finitizariam, dá o exemplo da presença da infinitude. A consciência de si parte de si mesma, não exige previamente a identidade Eu + Eu. Mas, para que tal se dê, é imprescindível, previamente, o mundo exterior, pois ninguém tomaria consciência de si, sem estar num mundo exterior, que o antecede. Portanto, a consciência de si afirma a si e nega o mundo exterior, por isso a consciência de si é consciência de si e também consciência do mundo exterior, do que não é ele.

O limite, por ser tal, é ao mesmo tempo ele e não ele, outro que ele. Ao pensarmos sobre nós mesmos, o eu se atualiza ao tornar-se outro de si mesmo.

Esclarecemos:

O limite é a fronteira, e a fronteira separa dois; um e outro. Por isso o limite, entre um facto e outro, é ele e não é ele, porque é limite deste facto e limite daquele facto; é um e também outro. Assim, quando pensamos sobre nós, desdobramo-nos no eu que pensa e no eu que é pensado, desdobrando-nos em sujeito e objeto. O eu, que atualizamos como objeto ou como sujeito, já se torna outro para o outro.

A contradição que transparece no Eu, como o expomos até aqui, revela-se também no restante do existir.

As coisas se apresentam como oposição, como contrariedade, como contradição. A oposição de contradição surge na coisa, cujo ser se dá a si mesmo como conteúdo e o repulsa de si mesmo.

"É, contudo, um preconceito fundamental da lógica tradicional e do pensamento comum que a contradição não seria uma determinação tão essencial e tão imanente como a identidade; mas, na verdade, se fosse questão de hierarquia e se as duas determinações devessem ser mantidas

separadamente, seria preciso considerar a contradição como a mais profunda e a mais essencial. Em face dela, a identidade seria apenas a determinação do simples imediato, do ser morto, enquanto a contradição é a raiz de todo o movimento de toda a vida; é somente enquanto uma coisa tem uma contradição em si mesma que ela se move, que ela um impulso e uma atividade" (Lógica, p. 67).

"Este pensamento, que a contradição é essencial e necessariamente colocada na razão pela determinação do entendimento, marca o progresso mais importante e mais profundo da teologia moderna. Quanto mais profundo é este ponto de vista, mais superficial é a solução das antinomias. Experimentou-se uma espécie de ternura pelo mundo; pensou-se que a contradição fosse uma nódoa sobre ele, e que fosse à razão, à essência do espírito, que se lhe deveria atribuir. Lembrar-se-á sem dificuldade que o espírito encontra contradições no mundo fenomenal, quer dizer, no mundo tal como aparece ao pensamento subjetivo, à sensibilidade e ao entendimento. Mas, quando se aproxima a essência do mundo à essência do espírito, fica-se atônito ante essa espécie de ingenuidade e de humildade com a qual se afirma que não é a essência do mundo, mas apenas a essência do pensamento que contém a contradição. Crê-se evitar a dificuldade, dizendo que a razão não cai em contradição senão pela aplicação das categorias. Mas dever-se-á anotar que essa aplicação é necessária, que a razão não tem por conteúdo outras determinações, senão as categorias, para conhecer: é, com efeito, ter um pensamento determinante e determinado; uma razão vazia, um pensamento vazio, um pensar nada. Quer-se reduzir a razão ao pensamento de uma identidade vazia; nós a libertaremos, é verdade, de toda contradição; mas a despojaremos ao mesmo tempo de toda realidade e de todo conteúdo.

O ponto essencial (é preciso notar aqui) é o de não haver somente quatro antinomias (Kant), mas que as há em todos os objetos, de qualquer natureza que sejam, como em toda representação, em toda noção, e em toda ideia. Estabelecer este ponto e reconhecer esta propriedade nas coisas, eis o objeto essencial da investigação filosófica" (Hegel — Lógica p.

54-55).

Não cabe à filosofia resolver o problema pela aceitação do princípio de identidade e pela repulsa do princípio de contradição da dialética, que se não deve confundir com o "princípio de não-contradição" da lógica formal, mas apenas em compreender a coerência que há entre o princípio de identidade com o de contradição. Dessa forma, como conclusão, a unidade é interior à multiplicidade, como ainda veremos.

Distingua Hegel o bom do mau universal. Este seria o da Lógica Formal, esvaziado de todo o conteúdo fáctico; e do bom universal, o que não está esvaziado do seu conteúdo concreto, indivíduo como universal em ato, em que o indivíduo e a espécie não existem separados um dos outros, fundidos agora numa unidade. O universal concreto, quando captado, dá-nos um conhecimento sintético, porque não só conhecemos o indivíduo, intuicionalmente pela atividade sensível, como também eidética e intuicionalmente, como na intuição bergsoniana.

Estabelecido este ponto, podemos compreender o processo dialético.

"O processo dialético é, na esfera do Ser, a passagem em outro, e na esfera da Essência, o aparecer em outro. O movimento do Conceito é, ao contrário, desenvolvimento, por meio do qual somente é colocado o que é já presente em si" (Hegel, VIII, p. 161).

Esclareçamos:

O conteúdo dos conceitos nos é dado pela sensibilidade, pelo devir cósmico, que nos mostra a infinidade das relações tempo-espaciais. Dessa forma, a tomada de consciência do espírito só se realiza quando colocada a consciência na Natureza.

Hegel não afirmava que o pensamento abstrato desse nascimento à realidade das coisas. A Natureza é sempre dada, em Hegel, e o pensamento implica a Natureza, porque é nela que ele se atualiza.

Na esfera do ser, o transitar do processo dialético se dá na passagem do ser indeterminado para o determinado, que, ao determinar-se, torna-se outro do primeiro.

Exemplifiquemos com uma potência que se atualiza: antes, ela é indeterminada; ao atualizar-se torna-se determinada, realiza a passagem, pois se torna outra do que era. Atualizada, não é mais potência. Nega a situação anterior, mas afirma também, porque, ao atualizar-se, confirma a possibilidade. Na esfera da Essência, o transitar do processo dialético dá-se ao aparecer em outro, que forma a essência do que aparece.

Acusam geralmente Hegel de construir um sistema fechado. No entanto, na "Grande Lógica", encontramos tais palavras: "Como poderia pensar que o método que sigo neste sistema de Lógica... não seja capaz ainda de muitos aperfeiçoamentos; mas sei, ao mesmo tempo, que é o único método capaz de verdade. E tal é evidente pelo facto de que não difere em nada de seu objeto e de seu conteúdo, pois é o conteúdo em si, a dialética, que o move para a frente" (p. 51).

SER E PENSAMENTO EM HEGEL

A identificação do ser e do pensamento na Lógica de Hegel poder-se-ia explicar assim: É imanente à coisa conhecida o universal nela subsistente, como o é a espécie no indivíduo. No indivíduo, o universal se singulariza. Nossa razão despreza essa singularidade para considerar a universalidade. Integrar no pensamento, novamente, essa singularidade é um dos aspectos caracterizadores da dialética hegeliana. A razão considera irracional a singularidade, porque, enquanto singularidade, é não-racional (não universalidade, e não nos esqueçamos nunca da atividade universalizante da razão). E como Hegel aceita que a singularidade é apenas captável pela afetividade ou pela intuição sensível, pela sensibilidade, aparece como um irracionalista, devido atais afirmativas.

Para ele, o verdadeiro universal é o universal concreto, síntese do universal e do individual, e esta unidade nos é revelada pelo próprio objeto.

Para Kant, o conhecimento resulta da atividade do sujeito, que impõe às coisas formas a priori, tiradas da sensibilidade. As próprias categorias surgem dessa atividade. Mas Hegel verá nessas categorias formas da atividade do pensamento, cuja escolha é puramente racional.

Uma categoria implicará outra; por isso, ao dar-se uma, as outras decorrerão necessariamente.

O pensamento, para colocar-se, exige o conjunto das categorias. Não precisa da coisa em si para explicar o conhecimento, bastando o movimento deste, e é colocando o "outro que ele"

que o pensamento se limita. O ato de pensar é um partir para (é por isso intencional), é um retomar daí para si mesmo. Relacionando a si a determinação que colocou fora de si, é que se ativa o ato de pensar.

O absoluto hegeliano é a unidade do finito e do infinito, e o pensamento, pensando sobre si mesmo, realiza algo análogo a Deus, e a lógica seria assim uma espécie de *itinerarium mentis ad Deum*.

A RAZÃO E CONHECIMENTO

Em sua crítica à Razão, mostra-nos que ela não pode universalizar um preceito senão com a condição de destacá-lo da totalidade histórica e concreta, à qual pertence.

Reprova Hegel a ciência moderna por ter considerado as forças materiais como de ordem puramente quantitativa, retirando assim da natureza seu carácter também irracional, o que a levou a olhar obstinadamente para as categorias, para as leis, separadas da inesgotável atividade da vida, em contrário ao sentido grego do Eros criador, da misteriosa simpatia, que une a alma ao universo.

E na Enciclopédia diz: "Sob a ação do pensamento, a riqueza da natureza de formas infinitamente variadas se empobrece, suas primaveras se estiolam, seus brinquedos de cores empalidecem. O rumor da vida da natureza se cala no silêncio do pensamento; sua cálida plenitude, que se desenvolve em mil milagres graciosos, se desseca em formas sem vida e em generalidades amorfas, que se assemelham a uma fria aragem do norte" (pág. 37-38). E mais adiante: "O conteúdo está pulverizado, espedaçado, isolado, privado da conexão intrínseca e, por isso, finito. Tomemos, por exemplo, uma flor; a razão aponta suas qualidades particulares, a química as decompõe e as analisa. Nós distinguimos assim: cor, forma das folhas, ácido cítrico, azeite etérico, carbono, hidrogênio, etc.... Nós dizemos: a flor se compõe de todas essas partes. A química chama a isso *encherisis naturae*.

Ela zomba de si mesma e sabe como ela tem as partes em suas mãos; infelizmente lhe falta o laço espiritual, "como diz Goethe. O espírito não pode deter-se nessa maneira de ver a reflexão conceitual" (p. 45).

A análise do conhecimento decompõe, por assimilação a esquemas abstratos, mas o facto, como tensão, é um todo qualitativamente diferente, embora se componha, quantitativamente, das partes que o estruturam, como

nos mostra a concepção tensional, que expomos na "Teoria Geral das Tensões".

Quando a Química diz que conhece um corpo porque é composto de carbono, de oxigênio, etc., ela oferece um conhecimento analítico, porque vai do individual ao universal.

O conhecimento sintético, em oposição, parte do universal ao individual, como se observa nas ciências do gênero histórico, onde o indivíduo é inteligível apenas em sua relação a uma totalidade que o antecede. Essas duas formas de conhecimento passam uma à outra. Os conhecimentos que decompõem o objeto, como o analítico, só alcançam a existência por um processo de abstração e de separação recíprocas, e a parte é pensável por diferenciação das outras partes. Mas precisa o espírito ter presente a totalidade ideal da coisa para determinar os aspectos respectivos que permitem a separação dos mesmos, uns dos outros.

Ora, a coisa conhecida é outra que ela mesma (universal) e ao mesmo tempo ela mesma, e temos aí a passagem do conhecimento analítico para o conhecimento sintético.

É na definição que Hegel vai encontrar a passagem da coisa em outra, pois ela passa de sua existência imediata para adquirir um valor universal.

Pelo conhecimento, o sujeito afirma um conteúdo de consciência dado, que, no entanto, é outro para ele, mas ao qual concede agora um valor objetivo e universal. Mas esse outro é colocado como idêntico ao sujeito, ato pelo qual se dá uma transcendência da alteridade. Pelo conhecimento, o sujeito sai de si mesmo para um existente que ele reconhece como diferente dele, mas esse movimento de saída é idênticamente entrada em si, pois o conhecimento é um ultrapassamento, mas ultrapassamento para o eu, devido à elevação da coisa ao universal.

IDEALISMO PARA HEGEL

Hegel sempre se opôs ao idealismo subjetivo, o mau idealismo, reclamando para si um idealismo concreto. Por isso é Hegel um real-idealista. Ouçamos suas palavras: "A proposição de que o finito é ideal constitui a base do que se chama idealismo. O idealismo filosófico consiste unicamente na recusa de reconhecer no finito um existente verdadeiro.

Toda filosofia é essencialmente idealismo (ou o tem pelo menos como princípio), e a questão é simplesmente saber até onde ela vai, na aplicação, no desenvolvimento desse princípio. A filosofia tem aqui um ponto em comum com a religião, pois esta se recusa também a reconhecer na finitude um ser verdadeiro, como alguma coisa de último, de absoluto, ou de não colocado, de incriado, de eterno. Consequentemente, a oposição de filosofia idealista e filosofia realista é sem significação. Uma filosofia que atribuísse à existência finita, como tal, ser verdadeiro, último, absoluto, não mereceria o nome de filosofia".

"Contudo, é preciso também conceber o ser por si em geral, como idealidade, enquanto a existência foi designada precisamente pelo nome de realidade (Realität). Em geral, consideram-se a idealidade e a realidade como duas determinações colocadas com igual independência uma em face da outra, e diz-se, segundo esta maneira de concebê-la, que além da realidade, há também uma idealidade; contudo, a idealidade não é alguma coisa que existia fora e ao lado da realidade, mas a noção de idealidade consiste expressamente nisto: que ela é a verdade da realidade, o que quer dizer que a realidade se produz a si mesma como idealidade ao colocar que ela é em si. Não se deve, pois, imaginar que se tomou à idealidade o que lhe pertence, quando se concorda simplesmente que há, fora da realidade, uma idealidade também. Uma tal idealidade, que estaria ao lado ou até se manteria constantemente acima da realidade, não seria mais, na verdade, que uma palavra vazia. A idealidade só tem um conteúdo quando é conteúdo de alguma coisa. E essa alguma coisa (Etwas) não é um aqui ou um ali indeterminado, mas a existência determinada como realidade, existência que, considerada em si e finita em seus limites, não tem base de verdade".

Hegel, na Enciclopédia, busca igualar o conhecimento à totalidade do real, e procura integrar a natureza na totalidade do real.

A unidade da relação sujeito + objeto, ideal + real, de finito + infinito, de alma +

corpo, é a ideia, que expressa o devir do que já deveio.

"A ideia é o conceito adequado, o verdadeiro objetivo, ou o verdadeiro enquanto tal.

Se alguma coisa tem verdade, tem somente nela, ideia, ou qualquer coisa tem a verdade, somente na proporção que é ideia"...;"... todo o real só existe na proporção que tem em si a ideia, e que a exprime".

A ideia é a unidade do conceito e da realidade. É ela uma atividade que se determina a si mesma, mas permanece interior a si mesma em sua determinação.

A ideia não é abstrata em Hegel, como pensam tantos: ao contrário, é concreta.

Respondendo às críticas que lhe fizeram, ele o fez com estas palavras: "Um preconceito corrente é que a filosofia não se ocupa senão de abstrações, puras universalidades, e que a intuição, nossa consciência empírica, o sentimento de nós mesmos, o sentimento da vida, eis aqui, ao contrário, o concreto. Na verdade, a filosofia é do domínio do pensamento, ela se ocupa de generalidades, seu objeto é abstrato, mas somente segundo a forma: nela mesma, a ideia é essencialmente concreta, ela é a unidade de determinações diferentes. É nisso que se distingue o conhecimento racional do simples conhecimento próprio ao entendimento. É preciso filosofar para mostrar contra o entendimento, que o verdadeiro, a ideia, não consiste em esvaziar as generalidades, mas sim num universal que é, em si mesmo, o particular, o determinado. A filosofia é totalmente inimiga do abstrato, e leva ao concreto" (p. 400 de "Wer denkt abstract?", cit. por Niels).

É um grave erro tomar a palavra alemã "Idee" no sentido comum da palavra ideia, correspondente mais ao alemão " Vorstellung". A palavra ideia não se deve julgar como equivalente ao termo platônico, como geralmente é também este interpretado, como lei eterna das coisas, conforme à qual é construído o mundo fenomenal. Em Kant, a ideia transcendental é produto

de uma atividade subjetiva da razão. Também em Hegel é produto de uma atividade subjetiva. Mas há uma diferença que convém salientar: pensar uma coisa em sua ideia é pensá-la como uma liberdade que dá a si mesma um conteúdo determinado. O

que separa a Ideia de o Conceito (Begriff) consiste em ser o conceito o referente de alguma coisa, mas por sua vez distinto desta, enquanto na Ideia essa distinção é abolida, pois ela é a unidade do conceito e da realidade, como já vimos. É fácil agora compreender o que é ideia absoluta: esta é o conjunto do real, concebido como produto de uma espontaneidade, não individual, mas imanente a todos os seres, apreendida agora em sua unidade. Desta forma, o finito tem um valor infinito, e o finito é interior ao infinito, e é aí que apreendemos os seres em sua verdade.

ARTIGO 2 - O PAPEL DA LÓGICA, EM HEGEL

No ato de pensar, podemos, segundo Pfander, distinguir cinco elementos essenciais: 1) o sujeito que pensa; 2)

o pensamento pensante (que pensa); 3) o pensamento pensado; 4)

a expressão verbal do pensamento; 5) o objeto a que se refere o pensamento.

Os dois últimos podem merecer os seguintes comentários: o 4.º não faz parte da essência do conhecimento; e o 5.º já está contido no terceiro.

Em face desta classificação, surge naturalmente a pergunta: qual desses elementos, e quantos constituem objeto propriamente da lógica? Deve conceber-se a lógica como uma ciência real ou meramente ideal, ou conjuntamente?

Se considerarmos, como faz Virasoro, três modos do pensamento: 1) O pensamento pensante no "individual", e se dermos a ênfase a este, cairemos

no psicologismo de Stuart Mill, Spencer, Lipp, etc.; 2) se for o pensamento no universal ("eu transcendental" de Fichte ou o de Kant, que independe do individual, mas sim se refere à consciência de carácter geral à percepção transcendental kantiana), caímos na lógica transcendental, gnosiológica de Kant, na metafísico-gnosiológica de Fichte, e que Virasoro também considera a de Hegel, com o que não concordamos, ou nas manifestações mais modernas dos neo-kantianos, como Cohen, Natorp, etc., e nos neo-hegelianos (e aqui concordamos), de Gentile, e até de Croce.

3)

O pensamento pensado no universal, e se tal for, temos então a lógica abstracionista de Aristóteles, a de Leibnitz, Lotze, Bolzano, Herbart, etc., incluindo ainda a Logística, Pfander, e até a lógica pura de Husserl.

Caracteriza a lógica de Hegel considerar concrecionados os dois segundos aspectos.

Oportunamente veremos que há necessidade de concrecionar os três aspectos, se queremos ter uma visão clara e conveniente da lógica, o que, no entanto, neste livro, ainda não nos será possível esclarecer.

Hegelianamente, poderíamos distinguir dois modos essenciais de logicidade: 1)

O logos objetivo, pressuposto como existente em si e por si, contraposto e independente do sujeito que pensa; 2) O logos subjetivo, que é o próprio conhecer em ato.

Não pode o pensamento transcender além do âmbito de sua própria atividade, e Hegel repele uma essência universal em si. É o logos abstrato que projeta no transcendente o que é imanente à sua própria atividade, incluso imediatamente na realidade da consciência, como logos concreto.

O logos objetivo torna-se presente na consciência pelo ato de intelecção.

Na metafísica racionalista, pressupõe-se que as leis do pensar são as mesmas que as leis do ser, identificando-se o espírito subjetivo com o objetivo.

A dialética hegeliana é a do logos concreto, que inclui as duas posições: a da metafísica racionalista e a lógica abstratista. Dessa forma, inclui o logos abstrato, mas supera-o por incluir o processo objetivo do logos abstrato, que os compreende no conhecimento.

Não pode e não quer a dialética hegeliana estudar o seu oposto, e afirma a unidade substancial, como considera este o único caminho para alcançar a integridade do conteúdo lógico. "É nessa relação que reside a verdade. É nessa síntese que a iremos colocar. Esta é a oposição do idealismo imanente de Hegel, em oposição ao idealismo transcendente de tantos de seus discípulos, como Gentile e outros.

Vejamos as objecções que se apresentam à posição hegeliana. Elas partem de realistas e subjetivistas; em suma, de todos os quadrantes do pensamento.

Separa-se Hegel das posições abstratas por não aceitar a subordinação do sujeito ao objeto, como o fazem os realistas; nem a do objeto ao sujeito, como o fazem os subjetivistas, mas por coordenar ambos no ato concreto do conhecer.

Entretanto, como não fazemos captação da realidade objetiva por incorporação da mesma em nós, apenas a imago, a intimização por imagens, e por pensamentos, medidas, esquemas, formas, etc., a realidade objetiva é transformada em nós, onde é assimilada, segundo nossos esquemas acomodados, embora sem negar sua ação no enriquecimento destes e na sua multiplicação.

Mas é necessário considerar-se que a atividade da consciência, no conhecimento, não tem um papel tão deformante da realidade como se costuma fazer crer. A plasticidade que oferece a adaptação psicológica, por meio dos esquemas que possuímos, tema que estudamos na "Noologia Geral", permite uma ótima acomodação às formas da realidade. Nosso intelecto, abstrato por excelência, numa atenção à utilidade vital, constrói intencionalmente esquemas autônomos dos factos, separando-os mentalmente da realidade, e incluindo-os em ordens, em âmbitos delimitados. Se o intelecto não falseia totalmente a realidade, no entanto

não se pode daí concluir que se possa explorar todo o campo filosófico, manejando apenas os conceitos e as intelecções.

Foi o que fez o materialismo, que reduziu toda realidade à matéria, dando-lhe atributos metafísicos (os de unidade, de absolutidade, etc.).

Os transcendentalistas combatem o imanentismo de Hegel que repete, embora inversamente, o excesso do materialismo, quando reduz o conhecimento às formas absolutas do conhecer, originadas no intelecto e que, no entanto, passam a ter uma validade universal.

Tal é improcedente, e uma análise da obra hegeliana logo nos revelaria claramente não ser este o pensamento de Hegel.

Ele não considerava as leis, que regem o pensamento, heterogêneas das que regem o existir, e, portanto, admitia pudesse o mundo exterior ser penetrado em sua essência pelo pensamento (como ato de pensar).

Não separava sujeito de objeto, pois incluía, ambos, no ato concreto de conhecer.

Ademais, a lógica não era uma ciência puramente formal.

O intelecto humano capta pensamentos e os verifica concretamente. A ciência mostra-nos que os pensamentos, captados pelo ato de pensar, podem ser diferentes da realidade, mas esta se recompõe através de experiências e erros. Ora, a lógica não trabalha com a realidade para dominá-la tecnicamente, para utilizá-la economicamente, mas para captar o nexos dos pensamentos que estão tanto nas coisas como no homem. Este não é separável da existência, e o seu conhecer é concreto com a existência. O papel da lógica hegeliana é buscar essa realidade onde estão ambos os elementos do conhecimento: o ser que conhece, e o conhecido.

Hegel reconhece ante a autoconsciência individual (deste ou daquele indivíduo) a autoconsciência universal subjetiva. A Razão é o espírito universal objetivo. A consciência universal subjetiva não é uma universalidade subjetiva, mas uma universalidade e objetividade absolutas, a que põe já ante si toda objetividade.

Kant considerava como subjacente às diversas consciências individuais a consciência geral, o que permitiria e fundamentaria a ciência.

Essa consciência universal subjetiva de Hegel não é um ser psicológico, tempo-espacial, como um corpo, *etc.* É que não devemos esquecer que o indivíduo é, para Hegel, a universalidade concrecionada. E cada ser consciente concreciona e atualiza, portanto, a universalidade humana.

Se cada consciência valesse apenas para si, como haveria possibilidade da ciência?

Como poderia dar-se um entendimento entre os homens?

Consequentemente há entre eles uma universalidade subjetiva, que está em todos e em cada um, e que permite a mútua assimilação dos pensamentos expressados. Além disso, nunca se deve esquecer que a individuação do ser humano, como pessoa, que se distingue, é posterior na formação desse mesmo ser que conserva, guarda e não desmente nunca seu grande lastro universal humano, a universalidade humana, que nele se atualiza, individualizando-se. Há uma identificação humana nessa consciência subjacente, apesar das diversas manifestações tempo-espaciais dos indivíduos. Do contrário, como seria possível a ciência e a socialização do pensamento e) do conhecimento?

Hegel dividia o sistema das ciências em três disciplinas: 1) A Lógica, como ciência da ideia em si e para si; 2) A Filosofia da Natureza, a ciência da ideia em sua existência exterior a si mesma; 3)

A Filosofia do Espírito, como ciência da ideia que, depois de se haver exteriorizado, volta a recolher-se em si mesma.

Esta classificação, que é definitiva para Hegel, depois de várias outras experiências, caracteriza-se pela total eliminação da metafísica como ciência separada da lógica, que, nesta, acaba por identificar-se.

O Espírito é, para ele, devir absoluto, realidade concreta e viva, que se desenvolve, engendra a si mesmo, unifica-se nos opostos, identidade que

não se deve compreender como meramente indiferenciada, mas realizada através das diferenças.

"Já se notou que as diferentes ciências filosóficas, não são mais que outras tantas determinações da ideia". (Note-se que a ideia é sempre concreta para Hegel, como síntese do conceito e da realidade; a ideia da maçã está na maçã, e não num mundo das ideias como muitos julgam ser o seu pensamento) — "e que esta (a ideia) é a que se desenvolve nelas, desenvolvendo-se em seus diversos elementos. Na natureza, como no espírito, o que encontramos é a ideia; mas, na natureza, a ideia reveste a forma de uma existência exterior, enquanto, no espírito, é a ideia que existe em si e para si. Cada uma destas determinações, nas quais a ideia se manifesta, são momentos de si mesma, que ela recorre sem deter-se: por conseguinte, cada ciência particular consiste tanto em determinar seu próprio conteúdo, como em reconhecer-se imediatamente como um momento de trânsito para uma esfera superior'

(Enciclopédia, p. 42-45).

Daí Maggiori afirmar que, para Hegel, "não existe um caminho que conduza à lógica, porque nos encontramos sempre dentro dela, como nos encontramos dentro do ar que respiramos".

Tais aspectos levaram muitos a classificar Hegel como um panlogista, do ele que se defendeu, em seus últimos dias.

Acusam-no, até discípulos, de haver desconhecido o significado positivo da intuição, alimentadora do pensar e considerá-la como engendradora por este. É a intuição fonte do conhecimento geral.

Há, entretanto, aqui um grupo de noções mal esboçadas que, neste livro, não poderíamos analisar. No entanto, poderíamos dizer que pensamento e pensar, como ato psicológico, não devem ser confundidos. Além disso, o pensar não é puramente intelectual, mas o sensório-motriz também "pensa". Há um pensar em toda a vida, embora não se logicize nos esquemas meramente intelectuais, o que a Gestalt theorie e a psicologia da assimilação de Piaget já nos mostraram plenamente. Naturalmente, se Hegel reduzisse todo pensar ao intelectual, teríamos, então, razão em acusá-lo de

transformar a intuição em posterior ao pensar. Mas desde que compreendemos que o pensar é universal, é o funcionar da ideia, que se torna pensar intelectual, quando considerada em si e para si, e que, como natureza, em sua existência exterior e no engendrar-se de si mesma, ela pensa, mede, combina, numera (em sentido genuinamente pitagórico), verifica-se que o ponto de vista hegeliano é outro de o que costumamos tomar, se nos colocamos sob perspectivas meramente intelectuais, o que ainda teremos oportunidade de mostrar, parte ainda no desenvolvimento desta exposição, e parte, a principal, em futuros trabalhos nossos a serem editados.

A Lógica é, para Hegel, em si e por si, uma solução, e única, em ato, do problema do conhecer. Propriamente, não analisa o conhecimento, mas o realiza, e nesse realizar revela a consciência de si mesma. Nessa afirmação, Hegel declara seu afastamento das posições dos lógicos, que a transformam num organum de conhecimento, independente, que se projeta ante o seu objeto, quando, para ele, é ela o objeto de si mesma, e se estrutura por diferenciações, que apenas afirmam a identificação final com o acontecer da ideia.

Por isso, sendo a lógica, para Hegel, a ciência da Ideia, não é a do pensamento considerado apenas como formal, mas como totalidade das determinações deduzidas dialeticamente. "Mas, para penetrar na essência do pensamento, devemos primeiro tratar de caracterizá-lo em sua oposição e diferença, em face dos outros modos cognoscitivos do espírito: a percepção sensível e a representação. Quanto à primeira, ou em outras palavras, aos objetos que por meio dela se apreendem, diz Hegel que se acredita explicá-los suficientemente, referindo-os às suas origens externas e ao órgão que os percebe: as!

sensações. Mas o instrumento, que por si basta para explicar o objeto da percepção sensível, é sempre o individual; e como o individual se encontra necessariamente em determinadas conexões com os outros objetos, também individuais, uma das características fundamentais do sensível será exterioridade recíproca, quer dizer, sua essencialidade tempo-espacial, desde que suas primeiras formas abstratas sejam a justaposição e a sucessão". (Virasoro).

"A reflexão é a atividade do pensamento aplicando-se aos objetivos, e seu produto é o universal; e este universal é o que constitui o próprio fundamento (Grund), a essência íntima e a realidade do objeto" (Enciclopédia, pág. 55).

"Mediante a reflexão, opera-se uma mudança no modo em que os objetos estão; primeiro na sensação, na intuição ou na representação, e se mostram ao nosso espírito. E só por esta mudança é que sua verdadeira natureza se revela à consciência" (idem pág. 56). "A Lógica, pois, coincide com a metafísica, que é a ciência das coisas dadas no pensamento, o qual, por isso mesmo, expressa a essência das coisas". (Idem, pág. 59).

A objetividade não está apenas nas coisas externas, mas também nos pensamentos, e estes, em sua objetividade, são objetos da Lógica. Não é uma mera análise do pensamento subjetivo, como procede por exemplo o idealismo transcendental, pois considera os pensamentos não como meras formas, mas como conteúdos da realidade em si.

Caracterizam-se, assim, no pensamento, a objetividade e a universalidade.

"O pensamento, que não produz mais que determinações finitas e que nelas se move, chama-se inteligência no mais genuíno sentido da palavra. Mas, se aprofundarmos um pouco, veremos que a finitude das determinações conceituais se produz de duas maneiras: uma, enquanto são meramente subjetivas e estão em oposição permanente com o seu objeto; outra, enquanto por seu conteúdo limitado, tais determinações se contradizem entre si, e muito mais com o absoluto" (Idem, pág. 60).

Se considerarmos o conceito apenas em si teremos a lógica de Aristóteles; se o considerarmos em sua relação com o absoluto, ou como parte, ou momento no devir da Ideia teremos a posição hegeliana.

A primeira constrói o princípio de identidade, que apenas revela uma lei do intelecto abstrato, salienta Hegel.

"A forma da proposição ($A = A$, do princípio identidade) desde logo se contradiz a si mesma, pois toda proposição promete uma diferença entre sujeito e predicado, e esta não realiza aqui o que promete por sua forma.

Mas é de notar, especialmente, que ela é negada pelas outras leis do pensamento, que procedem diferentemente. Quando se afirma que o princípio de identidade não pode ser provado senão que a consciência lhe presta sua adesão e que a experiência, à tal suposta experiência é preciso opor a experiência universal de que nenhuma consciência pensa, nem tem representações, etc., nem sequer fala, segundo esta lei; e que nenhuma existência, qualquer que seja ela, existe segundo ela. O falar, segundo esta pretendida lei da verdade (um planeta é um... planeta; o magnetismo é... o magnetismo; o espírito é... o espírito), passa, com plena razão, como uma falar estúpido, e essa, sim, é que é uma experiência universal. A escola na que só tinham valor estas leis, com sua lógica em que eram expostas a sério, perdeu há muito tempo crédito, tanto ante o bom senso como ante a razão" (Enciclopédia, pág. 203-204)¹⁶.

A contradição é a mola interior de todo pensamento, como o é de toda natureza, e é ela que o leva a superar suas limitações. A luz afirma-se pela obscuridade. O pensamento não pode deter-se em si, como o faz a lógica formal, mas sim deve ser considerado como dialético, que não se encerra no círculo fechado da sua identidade, mas segue além, revelando sua universalidade, não no sentido de uma ideia vazia, como se atribui à concepção platônica, mas como momento constitutivo de uma organização sistemática totalizadora; não como arquétipos ideais, estáticos e imutáveis, como se costuma dizer (e sobretudo o fazem aqueles que se consideram discípulos, tanto os da direita como os da esquerda), aos quais a realidade do devir deveria conformar-se, mas como o próprio devir infinito, que é desenvolver-se do Espírito, de todo o universo e que, fundados nesse devir, adquirem os pensamentos significação e valor de realidade objetiva.

É para Hegel abstrata toda tomada de posição do espírito que separa arbitrariamente da concreção qualquer elemento, que dela participa, para considerá-lo apenas à parte, não devolvendo-o à concreção a que pertence. A dialética hegeliana é, assim, uma lógica da concreção e não da abstração.

"A verdade é concreta, proclama ele, é totalmente dialética; por isso o juízo lógico é uma forma imprópria para expressar o concreto; unilateral, e por isso, falso" (idem pág. 31).

A Ontologia, como região da metafísica, é a disciplina das determinações abstratas do ser. E o abstratismo da razão leva à identidade. Mas todas as coisas se contradizem, exclama Hegel; esta é a lei suprema da razão, como a lei suprema que rege o universo. Essa contradição não coloca uma impossibilidade ao pensamento humano. Ao contrário, estimula-o a vencer, a penetrar no âmago de todo o existir, para nele descobrir as leis que o regem.

16 Na verdade, Hegel jamais compreendeu bem o sentido formal do princípio de identidade. Em "Filosofia Concreta", estudamo-lo sob seus verdadeiros aspectos. O que Hegel diz aqui também já o diziam os escolásticos, e estes não compreendiam a identidade deste modo.

Erra o empirismo racionalista quando considera as representações como os conteúdos fundamentais do conhecer. A generalidade seria alcançada indutivamente. Mas, para Hegel, a universalidade é expressada em ato, no indivíduo. O pensamento não é uma mera ação abstractiva e generalizadora, mas também captadora da realidade da universalidade objetiva.

Nossas formas, que modelam a realidade, não são meras formas a priori no sentido kantiano, como já expusemos em "Filosofia e Cosmóvisão", mas conteúdos da própria realidade.

Depois deste longo discurso introdutório do pensamento hegeliano, estamos habilitados a estudar a sua dialética. Reconhecer que o pensamento hegeliano é difícil, não seria nenhuma novidade. Há pensamentos fáceis, expressados com facilidade; outros porém, como o de Hegel, exigem uma acuidade atencional das maiores, escapando facilmente aos que não se propõem examiná-lo com todas as suas forças intelectuais. Procuramos sintetizar, da filosofia hegeliana, aqueles pontos que são imprescindíveis para a compreensão nítida da sua dialética, cuja influência sobre as posteriores é tão importante. Podemos prescindir do estudo de Hegel, mas não teremos uma visão clara do desenvolvimento histórico da dialética se não nos debruçarmos sobre o seu pensamento. Esta a razão por que não podíamos deixar de fazer tal exposição. E sobretudo a tal somos levados devido à deturpação geral do pensamento hegeliano, apresentado como um

idealismo impenitente, como é geralmente descrito pelos que se dizem seus discípulos.

ARTIGO 3 - PROBLEMÁTICA DO CONHECIMENTO EM HEGEL

Todo ato de conhecimento é também um ato de recusa porque repele, virtualiza, como já vimos. (Atividade opositiva do conhecimento que se torna às vezes negativa, quando despoja o ente da presença do oposto).

O pensamento é sempre a negação do que temos ante nós, dizia Hegel. (Aqui pensamento é tomado como o que pensamos, medimos: o captado de algo através da atividade psíquica do ato de pensar).

Considerava Hegel o pensamento como ato de pensar. Ele não o distinguia claramente do pensamento, como o que podemos captar das relações entre as tensões.

Essa distinção nos leva a afirmar que tudo é pensamento, porque tudo é medível, mensurável, ponderável, etc., sempre que consideremos tais conceitos em seus aspectos quantitativos e qualitativos, e não apenas unilateralmente, como é comum fazer-se.

Desta forma, o ato de pensar, repetimos, é uma atividade, ora afirmadora, ora opositora, ora negadora, mas sempre afirmativa, pois negar é apenas recusar presença de um predicado.

No ato de pensar, aceitamos tais ou quais pensamentos, e recusamos tudo quanto se lhe oponha ou o negue, conforme os casos. Todo conhecimento é um atualizar e um virtualizar simultâneo, que só a dialética pode concrecionar num conhecimento global.

Os valores, que são construídos como conceitos transcendentais, isto é, seriados como tais, são sempre polares, como o são todos os epítetos que o

homem constrói. Também o são todos os conceitos construídos sobre a atividade, que sempre exige uma atividade contrária, polar, para afirmar-se.

A polaridade dos conceitos, que na filosofia nos aparece em sinonímia e antonímia, já nos revela a atividade alternadora do espírito humano, que se enquadra perfeitamente na lei universal da alternância (fluxos — refluxos; positivo — opositivo, etc.).

Quando conhecemos o conteúdo desse conhecimento é um pensamento que afirmamos num ato positivo de afirmação, e recusamos seu contrário, por outro ato positivo, mas de recusa.

Ao afirmarmos um valor, por exemplo, virtualizamos o contrário, e nosso ato de "negação" não implica aniquilamento desse valor, que pode atualizar-se em outras circunstâncias para nós, ou atualiza-se para outrem, simultaneamente, quando nós o virtualizamos.

O bem de uns pode ser simultaneamente o mal de outros.

Nesse caso, a afirmativa de um valor positivo não impede a afirmativa de um valor opositivo, simultaneamente. E quem afirma o positivo não pode recusar peremptoriamente a afirmação da positividade do valor polarmente contrário.

Assim, no conhecimento, em geral nossas afirmações, tais ou quais, não impedem afirmações contrárias, embora pensemos diferentemente, e não o desejemos no maior número de vezes.

Dentro de uma unidade, só podemos fazer afirmações excludentes, como já vimos, quando afirmamos a existência ou não de uma tensão, isto é, quando consideramos ontologicamente a sua onticidade, como já vimos e provamos.

O que recusamos no conhecimento, e virtualizamos, é comum considerarmos inexistente, como nada, negativo portanto, e não opositivo, porque o que é opositivo já tem posicionalidade, embora antagonista.

O ato negador do pensamento, como ato de pensar, e do pensamento tomado enquanto pensamento, como faz a Lógica formal, é sempre despojador, o primeiro na sua atividade abstratora, despojando o segundo do que lhe é contrário pela atividade do primeiro.

Desta forma, a contradição já está na própria atividade negadora, recusadora do espírito, como no próprio pensamento que se afirma, negando, recusando.

Engendram assim o negativo, o que é de outro e não deles.

"A negação é assim mediadora de sua própria destruição; ela afirma um "falso infinito", apenas um sempre "além de... ", "um outro que o mesmo". Tais pensamentos são hegelianos.

Que a negação atue como meio de destruição, não é difícil aceitar-se, porque ela coloca a positividade do que contradiz o afirmado, e levará o homem, pela ação dialética do espírito, a achar o contrário e afirmá-lo depois, destruindo, finalmente devido à unilateralidade imanente, a primeira posição que era falsa por ser exclusiva. (Fluxos e refluxos das ideias através dos tempos, que ora afirmam um aspecto, ora são negadas pelos partidários do que foi recusado, os quais, por sua vez, são combatidos pelos primeiros, num eterno embate de antagonistas, que o são, por tomarem posições unilaterais).

O "falso infinito" é o infinito quantitativo, o infinito potencial da matemática quantitativa, que sofre, como diríamos nós, a atualização exagerada da extensidade. É o infinito no tamanho, quando, para Hegel, o verdadeiro infinito é aquele que não tem finitude, não tem limites quantitativos nem qualitativos. Mas a negação é um recusar o "além de...".

Mas é por sua vez a afirmação, não da actualidade desse além de..., mas de sua virtualidade ou de sua negação. Ao atualizarmos esse "além de..." virtualizado, encontramos-nos em face do antagonismo das ideias. (A história de todas as ideias nos revela claramente esse monótono proceder).

Dessa forma, a negação atua como mediadora da destruição de si mesma. O

ultrapassamento dessa situação é a *Aufhebung* (síntese unificadora), que reúne os extremos, afirmação e negação, numa nova tensão afirmativo-negativa.

Mas esta, por tomar um aspecto qualitativo diferente, pois inclui o polar numa visão global, atua outra vez por negações e afirmações, continuando o ciclo.

AS CATEGORIAS HEGELIANAS

Para compreendermos devidamente a dialética hegeliana, cujas bases fundamentais oferecemos nas páginas anteriores, precisamos estudar algumas das suas categorias.

Para Hegel, as categorias são conceitos puros, universais e concretos.

Não são intuídas sensivelmente, nem representações, como o considera, por exemplo, Husserl. São conceitos puros, não realizados através da abstração feita sobre os dados dos sentidos, como o são os conceitos mesa, livro, *etc.* São as categorias conceitos universais; são simples conceitos gerais como os acima citados. Não representam, porém, esquemas vazios de realidade mas a própria realidade; são esquemas concretos.

É a contradição a lei universal, momento interno do devir, no qual o ser e o não-ser são negados, como momentos independentes.

O INFINITO EM HEGEL

Para Hegel, o infinito é o momento da unidade pura. Não é o infinito um além transcendente. Deus não pode ser concebido como separado e distinto realmente do mundo, e é através do movimento de aniquilamento, de ultrapassamento do finito, que podemos conceber o ser infinito. Para pensar a infinidade deve pensar-se no devir.

Na Lógica, Hegel distingue o bom e o mau infinito. Este seria nada mais do que a negação indefinidamente repetida do finito, cuja atividade é a de apenas retomar à contradição, sem nunca elevá-la. O verdadeiro infinito é essencialmente o ato de transcender, no qual reconhece a Deus, ideia absoluta, pensamento que eternamente se produz e goza a si mesmo.

A FINITUDE E O AN-SICH-SEIN

Para Hegel, surge a noção de Ser, quando o pensamento toma a si mesmo, em sua imediatidade, como objeto. Para tal abstrai todas as determinações do fenômeno, para reter apenas, de si, o aspecto pelo qual é o ser que é. Caracteriza-se a ideia de Ser pela indeterminação fundamental, o que a leva a confundir-se com a noção de Nada.

"Em nenhuma parte, no céu e na terra, existe alguma coisa que não contenha o Ser e o não-ser" (Hegel), cuja passagem é o Devir, passagem do infinito para o finito.

Ao Ser opõe a existência (Dasein, etimologicamente ser-aí), que é totalmente determinada, sem que tal conceito exija a espacialização da existência. Como tal é essencialmente a qualidade, o fundo do real.

A qualidade, conhecida como "alguma coisa" (Etwas), é já um ultrapassamento de qualidade. O "alguma coisa" é realidade positiva, mas é essa realidade positiva, não de maneira imediata como a qualidade, mas por

intermédio de limitação. O "alguma coisa" é a negação da negação; pois esta é restabelecimento da simples relação a si; mas, da mesma forma, o alguma coisa é, por esta razão, a mediação de si mesmo. Já na simples forma do alguma coisa, e da maneira mais determinada, no ser-para-si, o sujeito... a mediação de si consigo mesmo está presente; já igualmente no devir, há mediação totalmente abstrata; a mediação consigo é posta no alguma coisa, tanto quanto é determinada como uma simples identidade" (Hegel).

O "alguma coisa" exige a presença de um outro ante si, e a si oposto. O "alguma coisa" é o que não é outro, e o outro é o que lhe é absolutamente exterior. É essencial ao "alguma coisa" o outro, inversamente também. Um "alguma coisa" é o outro de outro "alguma coisa".

O "alguma coisa" e o outro dão nascimento ao ser-para-um~outro (sein-für-anderes) e do ser-em-si (an-sich-sein). O "alguma coisa" pode ser considerado em si (an sich sein), e em seu exigir do outro. O pensamento intelectual tende a transformar o alguma coisa em relação a si mesmo (an sich sein) como a realidade oculta da coisa, mas esse ser em si seria inapreensível se não se exteriorizasse. A unidade do ser-para-si e do ser-para-um-outro revela-nos que o "an-sich-sein" não se põe mais de modo imediato, mas como negação do "Sein-für-anderes" (ser-para-outro). É na categoria da determinação (Bestimmung) que se explica à consciência a unidade realizada do ser-em-si e do ser-para-um-outro.

"Para captar o que é por assim dizer o desenvolvimento, duas espécies de estados devem ser distinguidas. Um é o que é conhecido como disposição, poder, "Ansichsein"

(como eu o chamo) potência, dynamis. A segunda determinação é o "Für-sichsein", a realidade (ato, energia)" (Hegel).

O "an-sich" é assim o momento da possibilidade. A semente possui a árvore "an-sich"; essas potências latentes, quando atualizadas, passam para o estágio de "für-sich", isto é, ela realiza o que já era, mas não ainda determinado, só determinado no momento da atualização. Portanto, a atualização não criaria nada de novo, seria imanente a si mesma. A tomada de consciência de um estágio para outro consistiria propriamente na

mediação. O "an-sich" corresponderia ao momento do imediato; e o "für-sich", ao momento do mediato.

No entanto, acrescentaríamos que há aqui transcendência, porque a árvore adulta não é apenas a semente desenvolvida em si, mas através de outros, e por outros. A árvore não é apenas a semente; é mais que a semente, porque nela se incorporaram outros elementos, como a razão do homem adulto não é apenas um desenvolvimento do espírito infantil, mas assimilado de outras contribuições da experiência.

As categorias, para Hegel, são concebidas pelo entendimento como alguma coisa de estável, de sólido, mas na verdade passam umas nas outras, por isso contêm o momento da mediação. Hegel insiste em chamar a atenção sobre o movimento de mediação dentro de cada categoria, bem como salienta as formas diversas que toma esse movimento.

Ouçamo-lo sobre o tópico do Ser e da Essência.

"Na essência, não há mais passagens, mas relação. A forma da relação não é de antemão no Ser senão nossa reflexão; na Essência, ao contrário, a relação é a sua própria determinação. Quando na esfera do Ser, alguma coisa passa em outra, o alguma coisa desaparece. Não se dá o mesmo na Essência. Aqui não temos outra verdadeira, mas somente a diferença, a relação de um com seu outro. Por consequência, a passagem da Essência não é uma passagem, pois, na passagem das diferenças de uma na outra, as diferenças não desaparecem, mas substituem na sua relação. No ser do Não-ser, por exemplo, temos o Ser que é para si e o Não-Ser, que também é totalmente para si. Totalmente diferente é o que se dá quanto ao positivo e ao negativo. Essas categorias contêm as determinações do Ser e do Não-Ser. mas o positivo não tomou em si nenhum sentido. O mesmo se dá com o negativo.

Na esfera do Ser, a relação não é senão em si; na esfera da Essência, ao contrário, ela é colocada". (VIII, p. 250).

A QUALIDADE E A QUANTIDADE

O ser indeterminado, ao determinar-se, recebe uma determinação. Essa determinação, primeira e imediata do ser, é a qualidade.

A negação desta determinação, qualitativamente, é a qualidade pura.

Negada essa negação (negação da negação), teremos a quantidade determinada ou qualificada: o quantum (quanto).

Este é um, mas é unidade e multiplicidade, porque é discreto (tomado à parte), mas é contínuo porque quantitativo. É um, mas pode ser numerado e renumerável por partes. É

extensão (grandeza extensiva) e intensidade (grandeza intensiva) ou grau.

A medida é a unidade dessas duas determinações.

Pela medida, qualificamos a quantidade e quantificamos a qualidade, e nela se dá a unidade dessas determinações contrapostas.

Concebida a quantidade como tendo um limite e uma grandeza determinada, deixa a quantidade de ser quantidade, para ser um quantum. O quantum tem a possibilidade de ser medido num número indeterminado de grandezas indeterminadas. É assim a unidade do um e do número indeterminado.

O ser é imediato absolutamente; não tem um meio para ser; é.

Quando mediato é a essência. A essência é a mediação, e por meio da qual o ser é.

Este livro é livro por meio de (quo) (mediação); esse meio é a essência do livro. É a essência negação de toda determinação imediata.

Na categoria da essência, o ser não é mais o ser indeterminado, abstrato, e é negado em sua totalidade.

Identidade e diferença O ser privado de toda intrínseca oposição é idêntico. É uma posição que se opõe à da diferença. O devir manifesta a unidade da identidade e da diferença, que é a razão de ser.

Ao refletir a essência sobre si mesma, temos a identidade.

Ao refleti-la, referida a outro, temos a diferença.

Transformar a primeira em princípio último, temos o que realiza a lógica abstratista formal. Como negação da diferença é uma identidade puramente formal e abstrata. É

tautológica: $A = A$.

Negando a identidade, surge a categoria também absolutamente abstrata da diferença absoluta.

E uma é tão infecunda como a outra.

A unidade de ambas constitui a categoria de razão suficiente, que é a unidade concreta da reflexão em si e da reflexão em outro.

A razão suficiente expressa que um ser tem sua determinação em outra coisa, e não considera a coisa apenas em si mesma.

E essa unidade imediata da reflexão em si e da reflexão em outro é a existência. "Ela é, portanto, a multidão determinada dos existentes como refletidos em si, que aparecem ao mesmo tempo em outro, que são relativos e formam um mundo de dependências recíprocas e de uma infinita conexão de razões e de consequências. As razões de ser são também em si mesmas existências, e as existências são igualmente razões de ser e consequências, sucessivamente" (idem pág. 213).

MATÉRIA E FORMA

"A matéria, como unidade imediata da existência consigo mesma, é também indiferente à determinação: as muitas matérias distintas se fundem, portanto, na única matéria que é a existência na determinação reflexiva da identidade. Ante apenas a matéria suas determinações múltiplas e distintas, e a relação extrínseca, que mostramos nela, na coisa, constituem a forma; a determinação reflexiva da diferença; mas como existente e como totalidade.

Esta única matéria, sem determinações, é também o mesmo que a coisa em si; só que esta é em si totalmente abstrata, enquanto aquela é em si também para outra coisa, e antes de tudo para a forma" (idem, pág. 128).

Matéria e forma são os instantes constitutivos da coisa. A matéria é o elemento existencial positivo e indeterminado; a forma, o elemento conformativo e determinante.

Simplificando: Esta maçã, sem a sua forma, seria a matéria. Esta seria indeterminada, porque é a forma que a determina. A matéria, como indeterminada, teria como sua oposição a forma, se pensada apenas em si. E não seria a coisa em si, em sentido kantiano, porque ela é outra para a forma, se esta também for pensada abstratamente.

FENÔMENO E REALIDADE

O aparecer da essência é o fenômeno. Não está assim a essência nem atrás nem além do fenômeno. A existência é o fenômeno.

A forma é o conteúdo do fenômeno. O que é interno na coisa também é externo. O

fenômeno só mostra o que a coisa tem; e o que há na essência, mostra-se no fenômeno. O

fenômeno é, em ato, a totalidade do real, e este nada é fora da sua manifestação.

A unidade entre a essência e a existência, entre a forma e o conteúdo, o interior e o exterior, eis o que é a realidade. Essa unidade não exclui as diferenças.

"... o ser é, em geral, imediatividade irreflexiva, a passagem para outra coisa. A existência é a unidade imediata do ser e da reflexão, e, portanto, o fenómeno vem da razão de ser e vai à razão de ser" (Hegel, idem, pág. 142).

A SUBSTÂNCIA

Negadas nas coisas as determinações diferenciais, temos a substância. A substância é a totalidade dos acidentes, nos quais ela se revela como absoluta negatividade.

Esclareçamos: para pensarmos na substância, precisamos despojar a coisa de todos os seus acidentes. Se despojamos a maçã da sua figura, fica a matéria, mas esta ainda terá quantidade, embora não delimitada. Mas a quantidade ainda é um acidente, e despojada a matéria desta, ficaria despojada de todas as qualidades. Só assim teríamos a substância. Na opinião de Hegel, a substância é a totalidade dos acidentes que, naturalmente, por uma exigência do nosso pensamento separamos. Ora, a substância é que sofre acidentes (de ad e cadere, cair). A substância é imutável e a sua mutabilidade seria o accidental, o que acontece.

A RELAÇÃO DE CAUSALIDADE

Negada a substância, pondo-se lhe em relação extrínseca, temos a relação de causalidade.

Todo conteúdo do efeito está na causa. Só no efeito, diz Hegel, é que a causa é real e verdadeiramente causa.

O efeito é outro da causa em seu transitar no devir. Mas o efeito delimita a causa, porque esta se determina no efeito. Por sua vez o efeito é determinado pela causa. Esse mútuo determinar-se é o que Hegel chama de ação recíproca.

CONCEITO SUBJECTIVO E CONCEITO OBJETIVO

O conceito é:

1)

conceito subjetivo ou formal; 2) conceito objetivo ou real (a significação conceitual em si, ou objeto); 3) a ideia é a unidade do sujeito e do objeto, do conceito como atividade puramente formal e intencional do eu pensante e do conceito como objeto em si.

Os três momentos da dialética dos opostos São eles, em Hegel, os seguintes: 1) a simples afirmação — Tese; 2) a negação — Antítese;

3) a negação da negação — Síntese. A negação é sempre positiva para Hegel, e não deve ser considerada como mera ausência.

Para Hegel, a tese não pode ser pensada com a exclusão da antítese, a matéria como negação da forma, o ser como negação do não-ser. A negação é sempre positiva.

Esclareçamos: se o existir é devir, cada posição (tese) é um tornar-se outra, uma negação pelo devir. A semente de pereira, tomada como tese, é, em si, semente de pereira, isto é, contém a possibilidade de vir-a-ser, de devir uma pereira. Mas a pereira está em potência e não em ato, portanto ainda não se determinou, é indeterminada. A determinar-se na formação da pereira, ela nega a tese; é anti, daí antítese, porque, ao determinar-se, deixou de ser indeterminada para ser determinada. Essa passagem da indeterminação à determinação é o devir. Realizada como pereira, é síntese (com posição), pois, como tal, já atualizada, ela afirma a tese (possibilidade) porque se atualizou, mas nega a tese porque não é mais indeterminada, mas determinada; afirma a antítese (a passagem), porque atualizou o devir, mas nega a antítese porque já atualizou com plenitude a possibilidade. Vê-se,

assim, que a síntese é síntese, isto é, composição das duas posições, a posição tética e a posição antitética, por isso, ao afirmá-las, afirma as negações de ambas, que são positivas; portanto, a síntese é afirmação e negação. E como abre novas possibilidades, pode-se, da síntese, partir, considerando-a como tese, e ser sucedida por uma antítese, e outra síntese, e assim continuamente.

JUÍZO NEGATIVO

Para Hegel, o ato da imaginação transcendental é a expressão de uma atividade sintética do espírito, que realiza a unidade da apercepção transcendental e a diversidade empírica, o que a transforma num verdadeiro mediador plástico.

Reconhecendo o carácter positivo da negação, acusa os filósofos de darem um valor absoluto às categorias finitas, e de desconhecerem a imanência do infinito no finito, cujo nexu, com a aceitação da positividade da negação, fica, pois, estabelecido.

O juízo Negativo, na verdade, é positivo; pois com um juízo negativo apenas recusamos uma presença. É um ato de afirmação. E foi por não considerar tal aspecto que os cétricos não compreenderam que a sua posição era, ainda, um afirmar; dogmática, portanto.

Concluía Hegel que não podia o filósofo pensar sobre si mesmo, transformando-se num objeto particular, pois necessitaria apreender o conjunto na sua relação, visto que a natureza engloba uma infinidade de relações, o que obstaculizaria definitivamente a dedução de um objeto particular, pois tal dedução exigia o conhecimento da série infinita dessas relações.

Limitada em sua atividade, a razão, que apenas pode exercê-la ao negar o finito, podia Hegel responder de maneira categórica e firme ao cepticismo,

cujo erro fundamental estava na concepção que fazia da negação, por não reconhecer, nesta, uma atividade positiva e de valor positivo.

O SILOGISMO PARA HEGEL

O silogismo é para Hegel um ato sintético do espírito, a passagem do individual no universal, ou do universal no individual, em que o meio termo funciona como meio de passagem. As próprias coisas são silogismos, e o raciocínio silogístico é apenas uma captação por parte da consciência do movimento do individual no universal, ou do universal no individual¹⁷.

Apoiados no texto hegeliano que diz: "Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" (o que é racional, é real, o que é real é racional), querem muitos acusá-lo de panlogista. Mas Hegel já se defendera de tais ataques. E Haering expôs claramente o sentido de tais termos hegelianos, que têm sido usados e abusados para justificar também todas as violências da história.

Assim:

"Wirklich" significa ativo, eficaz, sólido, constante, o efetivo, como já expusemos.

O "vernünftig" é a lei vital profunda, pela qual toda verdade se afirma; o que não é verdade desaparece.

Só é real, efetivo (wirklich), o que é atividade criadora, o que é racional (vernünftig).

Para Hegel, toda coisa é tensão criadora, e todo conjunto do real se resolve numa totalidade ideal, que é a atuação do absoluto.

Esta passagem de Hegel nos mostra bem claramente o seu pensamento tantas vezes deturpado.

"Chama-se "trágica" uma infelicidade, a morte que abate um indivíduo cheio de dignidade. Falamos assim a propósito de um sofrimento inocente, de uma injustiça contra um indivíduo; diz-se assim de Sócrates, que foi condenado à morte injustamente, e que isso é trágico. Contudo, um sofrimento inocente não é uma desgraça racional. A desgraça não é racional

senão quando produzida pela vontade do sujeito, por sua liberdade. Seria ainda necessário também que sua ação e sua vontade fossem infinitamente justificadas, éticas: o homem deve assim ser devedor a si mesmo de sua desgraça; impõe-se seja o poder que se opõe a esta liberdade igualmente justificado de um ponto de vista ético, e não um poder natural, ou o poder de uma vontade tirânica. Em face de todo homem, a morte natural é um direito absoluto, mas é somente o direito exercido sobre ele pela natureza. No verdadeiro trágico, é necessário que as potências em colisão sejam dois lados justificados, éticos"

(Hegel, XVIII, p. 48). Vê-se, portanto, que não é a justificativa de qualquer brutalidade na História. O efetivo (*wirklich*) é o que não se deixa levar pelas circunstâncias e os acontecimentos. O efetivo é ativo e contém em si mesmo suas possibilidades. A existência nunca esgotará a totalidade de suas virtualidades.

A possibilidade não é para Hegel algo latente, puramente interior, mas apenas a indeterminação do ser que, em seu desenvolvimento imanente, realiza-se numa passagem no outro. Em contato com outros, o ser se enriquece de novas determinações, pois a substância do ser é constituída pelas relações que mantém com os outros. O pensamento hegeliano do universo consiste em concebê-lo como funções (relações de relações, que se engendram a si mesmas, sem a necessidade da ideia de um suporte sólido).

Hegel define o efetivo (*wirklich*) como a unidade do real (*Realität*) e do possível, o que coloca o absoluto, não como ser, mas como devir. O efetivo é esse momento tensional entre o possível e o real.

Desta forma, o concreto é, para Hegel, não um substrato imóvel, mas o próprio devir.

O sentido desse devir é a grande tarefa do filósofo, afirma Hegel, e tal se dá quando descobre o carácter positivo da negação.

Na Enciclopédia, procura Hegel integrar a natureza no interior da ideia. E caberá ao homem a realização da passagem do infinito ao finito, pela ação da liberdade, que se afirma a si mesma.

17 Em nossa obra, de próxima publicação, "A Lógica de Hegel", reexpomos as suas ideias fundamentais, tornando mais claras certas passagens que são intencionalmente obscuras, por parte de Hegel.

A eternidade, que procura, é imanente ao tempo; a eternidade do instante, a reconciliação do relativo com o absoluto.

Acusado de panlogismo, apoiado no texto "was vernünftig ist, das wirklich usw...", Hegel defende-se mostrando que o Logos é apenas um momento particular do real, mas supra-racional.

A razão raciocinante (Verstand), diz Hegel, nega-se a si mesma. A razão (Vernunft) contém no interior de si mesma o momento da oposição. Classifica assim de místico (de oculto) tudo o que é racional (Vernünftig), o que não indica fosse incompreensível, mas apenas acima da razão raciocinante (Verstand).

"Quando em nossos dias se fala em místico, tal é considerado como tendo uma significação idêntica a segredo e incompreensível, e esse segredo e esse incompreensível são, então, olhados, segundo a diferença de cultura e do modo de sentir, de um lado como o que há de propriamente verdadeiro, mas de outro, como superveniente da superstição e da ilusão... Os que reconhecem o místico como o que há de mais verdadeiro, consideram que este é alguma coisa simplesmente secreta, e expressam então, por sua parte, que o pensamento tem somente a significação da identidade abstrata, e que, por isso, para alcançar a verdade, é necessário renunciar ao pensamento" (Hegel).

Não podemos deixar de reconhecer que a dialética hegeliana oferece grandes dificuldades. Mas, no decorrer deste estudo, quando dos temas principais, muitos dos aspectos mais obscuros do seu pensamento se tornarão claros, pois, ao tratar da dialética moderna, teremos de considerar o papel representado por Hegel. Da divisão dos seus discípulos em hegelianos da direita (que escolheram o idealismo subjetivo), e em hegelianos da esquerda (que escolheram o realismo), desdobrando assim o seu pensamento concreto e dialético, em duas posições abstratas, por serem

unilaterais, surgiram muitas dialéticas, bem como estudos mais acurados dos seus temas. E se alguns foram esclarecidos, outros foram obscurecidos e falseados pela intromissão do pensamento positivista do séc. XVIII, e pelo pensamento materialista, ambos tomadas de posição abstratas, como também pelo exagero idealista, que caiu no abstracionismo oposto.

É o que salientaremos a seguir na análise das outras correntes principais da dialética, até que possamos, no fim deste livro, oferecer uma dialética metodológica, com o aproveitamento do que há de melhor em todas, e sirva de instrumento para análises e estudos.

Depois de Hegel, conheceu a dialética um desenvolvimento extraordinário. O mundo da realidade não é um mundo fixo, um mundo imutável, um mundo invariante, mas um mundo de transformações, movimento, variações, mutações. A dialética penetra neste mundo, examina as contradições e oposições que oferece a existência. Porém a dialética não só penetra neste terreno, mas também no das ideias. Examina-as, verifica como se formam, como se transformam, como sofrem as influências dessas mutações, como implicam também seus opostos e suas contradições. A dialética toma assim na actualidade um sentido muito vasto, porque, por meio dela, nos é permitida a análise, não só da existência dos objetos reais, como também das ideias, enquanto ideias, e do processo psicológico que as acompanha.

Também a dialética considera a natureza como um conjunto de factos que se ligam, que se compenetraram, que se interatuam, que se vinculam, que se coordenam. Examina a formação das abstrações, dessas separações feitas do acontecer universal, não para considerá-

las como isoladas, mas para ligá-las, analisá-las, e compreender o porquê de sua formação e o destino que lhes está reservado.

A Dialética Geral, como a entendemos, é também uma verdadeira lógica da existência, a lógica do que está aqui e agora (*hic et nunc*), é a lógica da natureza, das coisas, dos corpos, do que se dá no tempo e no espaço, como os factos da psicologia, mais temporais, e os que são os objetos das ciências naturais.

Não pretende, como julgam muitos, substituir a Lógica Formal, que é uma lógica de abstrações e de objetos intemporais, ideais, nem tampouco quer derruí-la. A Dialética não pretende esse papel destruidor, mas apenas completar o que falta à Lógica Formal, fortalecê-

la, ampliá-la, permitir que ela invada outros terrenos, completando-a. Ingressando no terreno dos contrários, dos opostos, das contradições, é também uma lógica das antinomias, dos choques, dos embates. Procura descobrir-lhes as leis próprias, mostrar a legalidade que se dá entre os factos, observar o universo como um todo, examinar a formação das ideias, analisar o que afirmam e o que simultaneamente negam, o que atualizam e o que virtualizam, o que acentuam e o que inibem.

TEMA IV

ARTIGO 1 - DIALÉTICA MATERIALISTA E HISTÓRICA A

doutrina de Karl Marx (1817-1883)) foi caracterizada como "materialismo histórico" e "materialismo dialético", por Engels (1820-1895), seu discípulo e colaborador.

Não é possível estudarmos a dialética do materialismo marxista, sem que antes façamos uma rápida análise dos fundamentos do "materialismo histórico".

Marx foi, na juventude, hegeliano. Após a morte de Hegel, os discípulos se separaram em diversos campos. Marx, posteriormente, integrou o movimento da "esquerda hegeliana", caracterizando-se, a pouco e pouco, pela construção de uma doutrina própria, fundada nos princípios da concepção socialista, então já delimitada em seus contornos e aspectos. Para caracterizá-lo, temos de classificá-lo antes de tudo como anti-idealista.

Na crítica ao idealismo, sua posição é diametralmente oposta ao cânone que afirma a prioridade do espírito sobre a matéria, para aceitar o da prioridade da matéria sobre o espírito.

Toda a luta de Marx (e isso deve ser notado principalmente) é uma luta contra o idealismo, e não contra o espiritualismo.

A metafísica por ele combatida é a metafísica idealista. Posteriormente, nos seguidores do marxismo, encontramos sempre a confusão entre a metafísica idealista-subjetiva, com a metafísica em geral.

Não se interessou Marx em resolver os grandes problemas da metafísica, mas sim em estudar as grandes leis da evolução humana, as leis da história. Ao idealismo dos hegelianos da direita (por ele julgado como o de Hegel), que afirmava dirigirem as ideias o mundo, opôs as condições econômicas que condicionam aquelas. Estas constituem a estrutura essencial das relações humanas, e sobre elas, as ideologias formam a superestrutura. Esta, pelo menos, é a doutrina de Marx da fase verdadeiramente "marxista", e são

as suas ideias da fase da "Ideologia Alemã", um dos seus melhores livros e dos menos conhecidos por seus melhores seguidores. Citemos Engels: "E... e percebeu-se que a história inteiramente não é mais que a história das lutas de classe; que essas classes sociais que se combatem são, em cada momento, o produto das relações de produção e de troca, numa palavra, das relações económicas da época, que é cada vez a estrutura económica da sociedade que constitui a base real, permitindo explicar, em última análise, toda a superestrutura das instituições políticas e jurídicas, assim como os modos de pensar religiosos, filosóficos, e outros de cada período histórico. Desta forma, o idealismo foi expulso de seu último refúgio, a concepção da história: uma concepção materialista da história se impunha; o caminho estava aberto para explicar a consciência dos homens pela sua maneira de viver, em vez de explicar, como até então se fazia, a maneira de viver por sua consciência".

Para o marxismo, as condições económicas, que formam a estrutura social, fundamentam a superestrutura, a política, a religião, a arte, a filosofia, *etc.* Não nega, porém, que a superestrutura não exerça sua ação sobre a estrutura, mas o económico é sempre o decisivo.

Como bem o dizia Engels, "os filósofos interessaram-se apenas em interpretar o mundo de diferentes maneiras, mas trata-se agora de transformá-lo". Tais palavras, mais claramente que outras, expressam o sentido da doutrina materialista histórica, que desejando ser científica, aspira ao que a ciência aspira: à ação.

O marxismo não é uma filosofia contemplativa ou puramente especulativa, mas uma filosofia de ação. E essas palavras de Sidney Hook são expressivas: "O marxismo, enquanto teoria e prática da revolução, é a teoria da classe do proletariado. Nesse sentido, ela é teoria "parcial" ou "partidária", sem deixar de ser uma expressão objetiva dos interesses do proletariado".

É assim uma doutrina revolucionária. Mas, se dissemos que o marxismo lutou contra o idealismo, no terreno sobretudo social e da história, como o positivismo lutou no terreno da ciência e da filosofia, Marx e Engels, como Lenine, o discípulo mais famoso, foram materialistas, muito embora (como diz Lenine) eles "sublinharam mais a dialética que o materialismo e,

tratando do materialismo histórico, insistiram mais sobre o lado histórico que sobre o lado materialista".

Apesar de ter Engels afirmado que "o pensamento e a consciência são um produto do cérebro humano", os marxistas tomam todas as cautelas para não serem confundidos com os materialistas mecanicistas, tais como Feuerbach, Buchner, Vogt, e defendem a concepção do materialismo dialético que afirma sobretudo a anterioridade da matéria sobre o espírito, como bem o salientou Lenine.

Quanto à dialética, a obra de Marx é pequena. Foi Engels quem posteriormente realizou melhores trabalhos, que fixam as suas linhas mestras.

Já vimos que, para Aristóteles, a matéria é passiva e inerte, mera potência (como possibilidade), à qual a forma dá-lhe a estrutura.

A própria física clássica seguia essas pegadas, quando começaram a afirmar os físicos que a matéria era essencialmente dinamismo e movimento: "O movimento é o modo de existência da matéria, a maneira de ser da matéria. Nunca, em qualquer parte, houve ou haverá matéria sem movimento. Movimento no espaço, movimento mecânico das massas menores sobre cada um dos corpos celestes, vibrações moleculares sob forma de calor, de corrente elétrica ou magnética, análise e síntese químicas, vida orgânica, eis numa ou noutra dessas formas de movimentos ou diversas ao mesmo tempo, que se encontra cada átomo de matéria no mundo, em cada momento dado... A matéria, sem movimento, é também inconcebível, como o movimento sem matéria. Imaginar um estado da matéria sem movimento, é, por conseguinte, uma das ideias mais ocas e mais insípidas que existem, um puro "pesadelo febril" (Engels).

Vimos que, para Hegel, o processo dialético, que chamamos de objetivo, é apenas um trabalho da ideia exteriorizada no mundo; para os marxistas, o mundo material existe independente de todo espírito, e é, na matéria como tal, que se vão realizar a tese, a antítese e a síntese, as quais são provisórias, e marcam os pontos de partida para novas teses, antíteses e sínteses.

"Meu método dialético não difere somente quanto ao fundamento do método hegeliano; ele é o contrário direto. Para Hegel, o processo do pensamento, do qual ele faz, sob o nome de ideia, um processo autónomo, é o criador da realidade que nele é apenas um fenómeno exterior. Para mim, o mundo das ideias é apenas o mundo material, transposto e traduzido no espírito humano".

"A mistificação, à qual a dialética desemboca em Hegel, não impede em nada essa filosofia de ter sido a primeira a expor, de maneira completa e consistente, as formas gerais do movimento. É preciso virá-la, se queremos, no seu bojo, descobrir o núcleo racional"

(Marx).

(Vê-se claramente que Marx entendera Hegel às avessas, julgando o real-idealismo hegeliano pela bitola dos hegelianos da direita).

Para Marx e para Engels, a dialética hegeliana "estava de cabeça para baixo". Era preciso firmá-la sobre os pés. Esta a obra da dialética marxista que se torna, assim, "a ciência das leis gerais do movimento, tanto do mundo exterior como no do pensamento humano", como a definiu Engels.

ARTIGO 2 - ANÁLISE DO MARXISMO

Examinemos as principais teses desse pensamento, segundo exposição feita por Stalin em "Materialismo dialético e o materialismo histórico".

"O materialismo filosófico marxista é caracterizado pelos traços fundamentais seguintes: a) Contrariamente ao idealismo, que considera o mundo como a encarnação da "ideia absoluta", do "espírito universal", da "consciência", o materialismo filosófico de Marx parte desse princípio que o mundo, por sua natureza, é material, que os múltiplos fenómenos do universo são os diferentes aspectos da matéria em movimento; que as relações e o condicionamento recíprocos dos fenómenos, estabelecidos pelo

método dialético, constituem as leis necessárias do desenvolvimento da matéria em movimento; que o mundo se desenvolve conforme as leis do desenvolvimento da matéria, e não tem necessidade de nenhum "espírito universal".

Analiseemos: Para os marxistas, idealismo e metafísica são sempre idênticos, mas sucede que tanto metafísica como idealismo não são o que eles julgam ser. Fazem da metafísica, como do idealismo, duas caricaturas. O que entende, por exemplo, Hegel por ideia absoluta já vimos nas páginas antecedentes, bem como o que sejam o espírito universal e a consciência. Além disso, o idealismo é uma corrente que possui diversas modalidades com distinções muito nítidas, de difícil inclusão numa síntese, a qual, dialeticamente, seria apenas uma abstração do idealismo, pois as diferenças devem, por sua vez, ser consideradas.

Englobar sob o nome de idealismo o que não é propriamente idealismo, mesmo formalmente considerado, não é proceder dialeticamente, porque nem todo idealismo é o que Marx pensou, Lenine e Stalin repetiram, e os marxistas apregoam.

Nem o é o idealismo nem o é a metafísica Se os marxistas, em vez de desprezarem o pensamento metafísico estudassem-no cuidadosamente (e a dialética tem uma ética como também a tem a ciência — que consiste em balancear os aspectos opostos, e polarmente valorativos de uma doutrina, para sopesá-la, compensá-la, e captar as diferenças numa visão sintética), teriam uma outra visão da metafísica como do idealismo, que os levaria a uma análise mais séria e também mais valiosa para a dialética, sem perigo de destruí-la, nem necessidade de falsificar o pensamento alheio para justificar o próprio.

A redução do mundo à matéria, conceito hoje equívoco para a filosofia, mas que para o marxista "é o substrato de todas as transformações que se verificam no mundo". (Marx e Engels "A sagrada família" cap. VI, 3.º), é ultra metafísica.

"O movimento é o modo da existência, a maneira de ser da matéria (Engels "Anti-Duhring", pág. 54).

E que os múltiplos fenómenos do universo sejam os diferentes aspectos da matéria em movimento, também com tal concordam muitos idealistas; que as leis da "matéria" surjam do relacionamento não seria novidade para muitos idealistas; e que o mundo também se desenvolve segundo essas leis, também não discordam muitos outros, e quanto ao espírito universal, compreendem bem muitos, que é ele construído dessas leis, cujo rigor revela escolha, intelecção (inter-lec, escolher entre, intelecto), pois elas se dão deste modo e não de outro, e são ora deste ora daquele, mas revelando uma ordem que permanece, e que nos é possível, por nossa vez, também captar entre, isto é, intelectualmente. A oposição marxista, até aqui, é a certo idealismo. A leitura cuidadosa dos autores idealistas, por parte dos marxistas, ser-lhes-ia proveitosa para evitar tais afirmações ingênuas.

"b) Contrariamente ao idealismo, prossegue Stalin, que afirma que só nossa consciência existe realmente, que o mundo material, o ser, a natureza, não existe senão em nossa consciência, em nossas sensações, representações, conceitos, o materialismo filosófico marxista parte do princípio que a matéria, a natureza, é ser, é a realidade objetiva existente, fora e independente da consciência: que a matéria é um dado primário, pois é ela a fonte das sensações, das representações, da consciência, enquanto a consciência é um dado segundo, derivado, pois é o reflexo da matéria, o reflexo do ser; que o pensamento é um produto de matéria quando esta atingiu em seu desenvolvimento um alto grau de perfeição: — mais claramente, o pensamento é o produto do cérebro, e o cérebro, o órgão do pensamento : não se poderia, por conseguinte, separar o pensamento da matéria sem cair num erro grosseiro".

Analisemos: o mesmo que dissemos no tópico a, poder-se-ia dizer aqui. Os marxistas englobam num só título, formalisticamente, como idealismo, o subjetivo e o concreto, sem compreender que há diferenças entre real-idealismo e ideal-realismo, e entre os próprios idealistas.

Nem o próprio Berkeley, que é tão citado pelos marxistas, pensava assim. Basta que se leia sua obra para se verificar que o imaterialismo de Berkeley não nega a existência do mundo exterior, que é diferenciado do mundo objetivo, porque já está relacionado com o espírito humano, portanto, por este modelado. Salvo o exemplo de Berkeley, em parte, poucos são os

filósofos idealistas (e realmente: aqui os menores), que aceitariam essas afirmações que lhes emprestam Stalin e os marxistas.

A existência do mundo exterior não é negada pelos idealistas em geral, apenas o que dizem é isto: o mundo exterior é objetivado pelo sujeito. Essa objetivação é uma forma intelectualizada pelo nosso conhecimento, que é seletivo. Por isso, o mundo objetivo (que não deve ser confundido com o mundo-exterior), não é em toda a sua realidade, enquanto representação mental, e é uma construção da consciência humana. Conhecer o mundo exterior em sua plenitude é por uns racionalmente negado, pois é conhecido apenas dentro dos esquemas abstratos que a razão constrói ou os da intuição, *etc.* Neste ponto, há ainda divergência entre os idealistas e seria longo enumerá-las. No entanto, todos, sem exceção, estão de acordo que os reflexos da matéria são por sua vez modelados pelo espírito, isto é, que os esquemas, que o homem formou, modelam seu conhecimento, como até o reconhecia em parte, é verdade, o próprio Marx, ao saber e ao afirmar que as perspectivas de classe modelam a visão dos factos, e também por reconhecer que a supra-estrutura influi no conhecimento da infraestrutura.

Também não reconhecem em geral os idealistas que o pensamento possa explicar-se apenas como um ato cerebral, reduzindo assim o psicológico ao biológico, o que levaria fatalmente a ser reduzido ao físico-químico, e a cair no materialismo mecanicista, o que Marx sempre teve o cuidado de evitar. Nessas condições, o materialismo marxista não deve ser confundido com o materialismo vulgar. O pensamento é um produto de relacionamentos de ordem qualitativamente diferentes dos da biológica.

Realmente, Engels, em alguns momentos, caiu na interpretação vulgar, mas quanto a Marx, o mesmo já não se dá. Essa interpretação do psicológico através do biológico é uma explicação, que as análises da filosofia já desautorizaram totalmente, e a própria ciência, através dos seus homens de maior valor, também desautoriza. A matéria pode, e já o é compreendida, como um modo de ser, e não apenas como o único ser, o que nos levaria, aceitando esta última posição, a cair numa visão absolutista e pouco dialética do universo.

"c) Contrariamente ao idealismo, que contesta a possibilidade de conhecer o mundo e suas leis: que não crê no valor de nossos conhecimentos; que não

reconhece a verdade objetiva, e considera que o mundo está cheio de "coisas em si", que não poderão nunca ser conhecidas da ciência, o materialismo filosófico marxista parte deste princípio que o mundo e suas leis são perfeitamente cognoscíveis; que nossa consciência das leis na natureza, verificada pela experiência, pela prática, é um conhecimento válido, que tem a significação de uma verdade objetiva; que não há no mundo coisas incognoscíveis, mas unicamente coisas ainda desconhecidas, as quais serão descobertas e conhecidas pelos meios da ciência e da prática".

Analisemos:

Aqui também as mesmas palavras anteriores serviriam. O idealismo, que contesta a possibilidade de conhecer a "coisa em si", é certo idealismo. Mas aqui estaríamos em face de um problema, o de conhecer. É preciso saber se há limites ou não. Segundo o marxismo, também os há. Ao contrário ter-se-ia de aceitar a possibilidade de um conhecimento total pelo homem, conseqüentemente absoluto. Ora, tal não poderia ser afirmado a priori, senão como possibilidade apenas, porque conhecer será sempre um relacionar-se, o que os marxistas não poderiam deixar de reconhecer, e esse relacionar nunca se, tornaria um absoluto, senão formal. Além disso, um conhecimento deve ser distinguido se é intelectual-racional ou intelectual-intuitivo, se é sensório-motriz, se é prático, o que condiciona a heterogeneidade do conhecimento. Vê-se desde logo, que um conhecimento concreto e absoluto levaria a uma identificação absoluta, uma fusão total entre sujeito e objeto, entre o que conhece e o conhecido. Ora, tal posição fugiria às normas da dialética marxista. Entretanto, deve reconhecer-se que a afirmação de Stalin tem um sentido, o bom, que deve ser aceito; é que nos é possível conhecer. Neste caso, opõe-se às posições agnósticas ou cépticas de certo idealismo, mas tal também reconhecem outras posições. Por isso, considerar como genérico, um idealismo, que é específico, é fugir à verdade filosófica, o que honestamente não se deve nem se pode fazer, sem ofender a uma ética que deve existir, pelo menos, aqui.

Realmente, é um defeito de algumas filosofias não considerarem as lições que nos dá a ciência, sobretudo sua verdade prática, revelada no domínio sobre as coisas, e julgar que apenas através de lucubrações abstratas

chegaremos a um conhecimento mais seguro. No entanto, também seria uma posição unilateralmente inversa a que desprezasse os conhecimentos que nos oferece o intelecto. Uma cooperação dialética entre os dois meios de conhecimentos será útil ao homem, não só para ampliá-los, como para construir uma análise mais séria do próprio conhecimento, e permitir a construção de uma metodologia dialética, que se funde no que o pensamento científico oferece.

Ciência e Filosofia se se opõem, se se colocam uma ante a outra, podem, no entanto cooperar. É preciso reconhecer uma categoria dialética importante: a da cooperação entre os opostos, sem cuja aplicação todo o trabalho construtivo do homem está sempre ameaçado de unilateralidade, conseqüentemente do abstratismo absolutista.

Da mesma obra de Stalin, vamos destacar estas passagens importantes: "O método dialético marxista é caracterizado pelos traços fundamentais seguintes: "A) Contrariamente à Metafísica, a Dialética considera a natureza não como uma acumulação acidental de objetos, de fenómenos destacados uns dos outros, isolados e independentes uns dos outros, mas como um todo unido, coerente, onde os objetos, os fenómenos são ligados organicamente entre si, dependem uns dos outros, e se condicionam reciprocamente".

Comentemos: É esta uma tese importante da dialética marxista, e bem dialética.

Discordaremos somente no que se refere à Metafísica, pois esta ciência não nega tal coisa, nem se deve incluir no termo metafísico apenas uma ou outra opinião, deste ou daquele filósofo. A metafísica, como ciência do transfísico, não é abstratista, como frequentemente se pensa, a não ser para os maus metafísicos. Se a metafísica faz, metafisicamente, a diferença entre a circularidade de um pneu e o pneu, não considera tal distinção como uma separação real—física, mas "apenas metafísica". É ela analítica e arquetônica; não uma visão abstrata do mundo. Deseja alcançar a máxima concreção. Se foi compreendida diferentemente, deve-se ao facto de se terem considerado certos metafísicos como a encarnação dessa disciplina.

Um estudo cuidadoso levaria os marxistas a outras opiniões e, certamente, a outras consequências. Na escolástica, da qual eles sempre falam despectivamente, eles encontrariam (na obra dos seus grandes representantes) o que é realmente metafísica. Seria aconselhável, em vez de criticarem a obra de grandes filósofos, que sobre ela se demorassem, e a estudassem, afim de evitar falsificações desabonadoras para quem as faz.

"B) Contrariamente à Metafísica, a Dialética considera a natureza não como um estado de repouso e imobilidade, mas como um estado de movimento e transformações perpétuas, de renovação e desenvolvimento incessantes, onde alguma coisa sempre nasce e se desenvolve; alguma coisa se desagrega e desaparece".

Mas quem considera a natureza como um estado de repouso e imobilidade?

"C) Contrariamente à Metafísica, a Dialética considera o processo de desenvolvimento não como um simples progresso de crescimento, onde as mudanças quantitativas não se tornam em mudanças qualitativas, mas como um desenvolvimento que passa de mudanças quantitativas insignificantes e latentes a mudanças aparentes e radicais, a mudanças qualitativas: onde as mudanças qualitativas não são graduais, mas rápidas, súbitas, e se operam por saltos, de um estado a outro; essas mudanças não são contingentes, mas necessárias, resultam da acumulação de mudanças quantitativas insensíveis e graduais".

"D) Contrariamente à Metafísica, parte do ponto de vista que os objetos e os fenómenos da natureza implicam contradições internas, pois eles contêm, todos, um lado negativo e outro positivo, um passado e um futuro; todos contêm elementos que desaparecem ou se desenvolvem; a luta desses contrários, a luta entre o antigo e o novo, entre o que morre e o que nasce, entre o que deperce e o que se desenvolve, é o conteúdo interno do processo de desenvolvimento, da conversão das mudanças quantitativas em qualitativas".

A crítica, sobre tais aspectos expostos, será desenvolvida no decorrer deste livro, quando examinarmos as categorias dialéticas.

Podemos, das palavras acima, esquematizar os seguintes pontos que são fundamentais da dialética marxista: 1) a natureza é um todo unido, coerente; 2) os fenômenos são ligados organicamente entre si; 3) dependência de uns fenômenos dos outros; É um erro considerar um fenômeno abstratamente dos fenômenos que o cercam.

Lukacs, um dos teóricos do marxismo, considera como princípio fundamental da dialética a dependência das partes em relação ao todo. Predomina assim a categoria da totalidade.

4)

Condicionamento recíproco (reciprocidade).

Continuando a examinar os pontos fundamentais da dialética marxista, citemos outra passagem de Engels: Para os marxistas... "o mundo não deve ser considerado como um complexo de coisas acabadas, mas como um complexo de processos, em que as coisas aparentemente estáveis, assim como os seus reflexos intelectuais no nosso cérebro, as ideias, passam por uma mudança ininterrupta de devir e de perecimento, em que, finalmente, apesar de todos os acasos aparentes e os retornos momentâneos, um desenvolvimento progressivo acaba por realizar-se". Assim temos: 5) tudo está em devir, tudo se transforma, tanto na matéria bruta como na vida, inclusive o próprio pensamento.

Esse devir dos fenômenos mostra dois lados: o qualitativo e o quantitativo. O

qualitativo é o que diferencia os objectos uns dos outros. "Todas as diferenças qualitativas na natureza se baseiam ou numa composição química diferente ou em diferentes quantidades ou formas de movimento (energia), ou, o que é quase sempre o caso, em ambas" (Engels). Todos os objetos têm um lado quantitativo e um lado qualitativo, sendo o objeto, portanto, a unidade da qualidade e da quantidade. A qualidade e a quantidade acham-se em ação recíproca" e "é precisamente no carácter dessa relação recíproca que se oculta a causa das mutações qualitativas dos objetos, da transformação de uns objetos em outros".

Vejamos como Mark Rosenthal descreve essa relação recíproca: "No começo, a quantidade e a qualidade do objeto compõem uma unidade indissolúvel. A uma determinada qualidade do objeto corresponde determinada quantidade.

O objeto tem determinada medida. No processo de desenvolvimento do objeto, contudo, seu lado quantitativo muda. Efetua-se um acúmulo inadvertido de mutações quantitativas, que, até certo momento, não fazem mudar a qualidade do objeto. Esse processo, porém, não pode prolongar-se indefinidamente. Em determinado grau, cria-se uma situação, na qual a medida do objeto se rompe. A, nova precisão quantitativa não pode encontrar-se em unidade com a velha qualidade. E, então, chega o momento em que as mutações quantitativas imperceptíveis se convertem em mutação manifesta, radical, qualitativa. Esse momento é chamado de trânsito de quantidade à qualidade.

A mutação qualitativa significa o desaparecimento do velho objeto e o nascimento de um novo"...

Muitos são os exemplos dados na natureza, tais como o da água. Quando elevada a temperatura, entra em ebulição; ou socialmente ao considerar-se a atitude de um indivíduo, dois ou três, qualitativamente semelhantes, mas que ao aumentar o número dos indivíduos a atitude toma uma qualidade diferente, passando a ser um movimento social, *etc.*

Então já dispomos de um sexto aspecto: 6) No processo do desenvolvimento do objeto, o aumento da quantidade determina o trânsito desta à qualidade.

Esse processo é um salto qualitativo, uma revolução.

Vejamos, agora, outro dos aspectos mais importantes da dialética marxista, o ponto D.

Eis porque o método dialético considera que o processo do desenvolvimento do inferior ao superior se efetua através da presença das oposições inerentes aos objetos, aos fenômenos, sobre o plano de uma "luta" de tendências contrárias que atuam sobre a base dessas oposições. A

dialética, no sentido próprio da palavra, é, diz Lenin, o "estudo das contradições na própria essência das coisas". Os marxistas usam confusamente o termo contradição como sinônimo de oposição, antinômica, distinção *etc.*

Já Heráclito havia notado que as coisas se transformam sem cessar: o quente torna-se frio; o vivo, morto. Reside em todas as coisas a sua contradição. O futuro é a contradição do passado. Assim, no ovo, está a sua contradição no germe que dará o pinto, que é a contradição do ovo, que ele romperá quando atingir o ciclo de seu desenvolvimento. No ovo há, assim, duas forças em choque: a do ovo que quer permanecer ovo, e a do germe que quer ser pinto. "O ovo está, portanto, em desacordo consigo mesmo, e todas as coisas estão em desacordo consigo mesmas", proclama Politzer, um dos mais famosos doutrinadores do marxismo.

O germe, no ovo, não é a contradição do ovo, é porém outra coisa, e veremos oportunamente porquê. Nos germes estão os seus contrários. O germe é diferente do resto porque é uma unidade, que faz parte da unidade, que é o ovo.

Estudaremos depois esses aspectos, pois sempre teremos que trazer à baila as opiniões dos marxistas, porque, realmente, foram eles dos que mais estudaram a dialética, no desejo de construir, com ela, um método sólido, que raramente souberam e puderam usar convenientemente.

Vejamos agora como concebe a verdade o materialismo dialético.

"Impõe-se, de uma vez por todas, deixar de pedir soluções definitivas e verdades eternas; temos para sempre a consciência do carácter necessariamente limitado de todo conhecimento adquirido, de sua dependência em relação às condições nas quais ele foi adquirido; nem tampouco devemos deixar-nos impor pelas antinomias, irreduzíveis para a velha metafísica sempre em uso, do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, do idêntico e do diferente, do fatal e do fortuito; sabe-se que essas antinomias têm apenas um valor relativo. O

que é reconhecido agora como verdadeiro tem seu lado falso, oculto, que aparecerá mais tarde, da mesma forma que o que é atualmente reconhecido

como falso tem seu lado verdadeiro, graças ao qual pôde ser precedentemente considerado como verdadeiro; e ainda o que é afirmado como necessário é composto de puros acasos, e que o pretendido acaso é a forma sob a qual se oculta a necessidade".

Assim temos:

7) a verdade, para a dialética marxista, é relativa e também absoluta.

"Relativa a um momento, a um degrau do pensamento, da praxe, da história humana.

Absoluta pelo progresso coletivo desse pensamento, pelo ultrapassamento perpétuo numa direção, pelo domínio e pela posse do objeto" (Lefebvre).

Em primeiro lugar, aceitando o diálogo, a dialética marxista está sujeita à sua própria dialética, e terá um dia que ser dialeticamente negada, não passando ela de um momento de uma dialética maior que a contém. Engels criticou Hegel por não aceitar a superação do seu próprio método, quando havia afirmado que a evolução da história da humanidade levaria a superar as verdades de hoje, e a uma conclusão que levasse a aceitar uma verdade definitiva, estaria em contradição com a própria dialética. Na verdade já mostramos não ser Hegel tão obstinado assim.

No entanto, Lenin, no "Materialismo e empirio-criticismo", proclama também: "não se pode retocar nenhuma premissa fundamental, nenhuma parte essencial dessa filosofia do marxismo, fundida em aço de uma só peça, sem que nos afastemos da verdade objetiva, para cair na mentira burguesa e reacionária".

Afirmam os partidários do marxismo que ela dá explicação de todos os fenômenos, que é, como já disse alguém, "uma chave que abre todas as portas", como houve quem replicasse que "uma chave que abre todas as portas é necessariamente uma chave falsa".

Zdanov afirmava que tendo sido liquidados os antagonismos de classe, na Rússia, a luta das teses contrárias fora substituída pela da crítica e da autocrítica. O caso de Alexandrov, o notável filósofo russo, submetido à

apreciação da direção do partido, e outros, mostram quão diferente é, na prática, o que era afirmado em teoria.

O marxismo é insuplantável. Ouçamos Lefebvre: "O projeto de ultrapassar o marxismo não tem talvez muito sentido nem futuro, porque o marxismo é a concepção do mundo que ultrapassa a si mesma". Ora, vimos que o ultrapassamento pela dialética marxista se processa pela negação, que é um termo que sucede, substitui.

Não há ultrapassamento sem negação, portanto há contradição.

Como conciliar essas afirmativas? A dialética marxista transporta as qualidades espirituais para a própria matéria, transformando-se mais numa fé, que numa ciência.

Os marxistas falam em "movimento absoluto", em matéria "infinidamente criadora", empregam mal os termos filosóficos, criticam como um bloco a metafísica, confundindo sempre o idealismo com todas as outras correntes, *etc.* A concepção dinâmica da natureza, a ideia de ultrapassamento, a suplantação dos opostos, diminuíram ao mínimo os argumentos em favor das ideias na direção do mundo e fizeram ingressar nas cogitações dos filósofos os temas económicos, até então postos em situação secundária, embora não possam eles totalmente explicar tudo como desejavam os marxistas. O carácter histórico do pensamento, a influência do passado sobre ele, a influência das condições presentes sobre o conhecimento, e ainda muitas outras contribuições trouxeram Engels e Marx para a, dialética geral.

Se o marxismo não é a verdade que pregam os seus adeptos, no entanto tem um papel na história do pensamento humano: a contribuição ao impulso que foi dado à dialética que tomou um campo inteiramente novo, rico em notáveis consequências, em benefício do pensamento e da cultura humana¹⁸.

TEMA V

ARTIGO 1 - DIALÉTICA ANTINOMISTA (TRÁGICA) A dialética antinomista se fundamenta na concepção do dualismo antinômico existencial, que tivemos ocasião de esboçar em "Filosofia e Cosmovisão", quando estudámos o diferente e o semelhante, a razão e a intuição, e as antinomias da existência expostas por Proudhon, em seu conceito amplo de antinomia.

A dialética antinomista se intitula também trágica. Dialéticos trágicos foram Zoroastro, Heráclito, Proudhon, Nietzsche.

Aceitavam eles, como fundamento de toda existência, uma antinomia profunda na natureza.

Outra não era a situação do herói da tragédia grega, entre duas forças opostas.

A dialética trágica distingue-se da triádica (como a de Marx), por aceitar uma oposição antinômica constante em toda existência (que, para eles, é devir), enquanto a outra admite um terceiro termo, a síntese, o que já tivemos ocasião de precisar. Por outro lado, distingue-se ainda por considerar a antinomia como fundamental, tanto do espírito humano, como da natureza, e não como alguns dialéticos, que ao interpretarem Hegel, consideram-na apenas imanente ao espírito, ou como os marxistas que proclamam que "a contradição está nas coisas e não existe na consciência e no pensamento, senão porque está nas coisas"

(Lefebvre).

Para a dialética antinomista (trágica), que vamos expor, há uma antinomia fundamental de toda a existência que se desdobra numa indeterminada série de processos opostos, que, por seu turno, geram outros, como teremos ocasião de analisar e precisar.

Não é possível examiná-la de maneira clara sem uma noção precisa do termo contradição, que é constantemente usado pelos estudiosos da

dialética.

A contradição é um conceito que nos é dado tanto pela razão como pela intuição, do qual temos um conhecimento racional, como também intuitivo, e do qual temos uma experiência mediata como imediata.

A contradição é uma verdadeira categoria, um conceito geral ao qual podemos relacionar nossos pensamentos e julgamentos. No entanto, a contradição nem sequer é considerada assim, e vamos precisar quais as acepções principais que nos podem interessar para o estudo da dialética.

18 A ingenuidade dialética de certos marxistas se manifesta em raciocínios como este: A é operário, é a afirmação, é a tese. B é o patrão, o capitalista, a antítese. Mas A é inseparável de B, e B inseparável de A, pois são as relações entre ambos, A e B, que formam A e B. A pessoa de A está fundida em B, de forma que B, nesse momento, passa a ser negação de B que era negação, e porque afirma A, passa portanto a ser negação da negação. A leitura do Organon de Aristóteles esclareceria bem tais aspectos dos chamados contrários correlativos.

Marx jamais raciocinaria assim. É da fatalidade de certos mestres certos discípulos...

Se os marxistas meditassem mais sobre as diversas contribuições dialéticas, vindas de outras origens, evitariam certos erros interpretativos da história que os tornaram os mais acabados profetas malogrados dos factos. Quem se debruça sobre o pensamento socialista, desde logo observa que os marxistas, apesar de toda a sua convicção de verdade, foram, na crítica, constantemente errados. Leiam-se as obras de Lenin, Marx e Engels, etc., e verificar-se-á, nelas, o número exagerado de vezes em que se leem palavras como estas: "nessa época, estávamos errados...".

Se aceitamos este enunciado: "de um modo geral se diz que há contradição, quando se nega e se afirma simultaneamente algo da mesma coisa, de tal forma que se a afirmação é verdadeira, a negação é falsa, e vice-versa",

assim formalmente considerado, é patente que esse não é propriamente o conceito de contradição para tais estudiosos da dialética.

E se examinarmos os diversos dicionaristas que a definem, encontraremos sempre que a definição não se coaduna ao pensamento dos dialéticos.

Estes afirmam que a existência é um constante vir-a-ser, um constante devir. Nada é estático. O processo da existência é uma transição contínua de um estado para outro, naturalmente, diferente.

Que essas constantes transformações sejam causadas, ou funcionadas, ou condicionadas, por uma posição interna da existência ou não, é secundário agora para esclarecimento do que desejamos aclarar. Que significa, então, contraditório? Significa precisamente essa transição de um estado para outro estado, naturalmente diferente. Assim não se pode afirmar estaticamente algo de um facto, porque este sendo um constante transitar de um estado para outro, o segundo estado, ou o estado sucessivo nega o primeiro. Esse o sentido da contradição quanto à alteridade.

Poderiam, como aliás o fazem alguns filósofos e críticos, acusar os dialéticos de usarem abusivamente um termo que tem um sentido definido na filosofia, e o fazem com razão, pois alguns dialéticos, como os marxistas, fazem confusão entre contraditório e distinto, ou entre contraditório e diferente, contraditório e oposto, contrário, antinômico e antagonista, *etc.*

Salientamos, no ponto anterior, que os marxistas consideram como contraditório o que é diferente. Mas aqui há lugar para uma ressalva, e queremos fazê-la antes que possa haver confusões.

Quando o marxista dá o exemplo do ovo, em cujo bojo há o germe do pinto, e vê, no pinto, uma contradição da ovo, ele vê realmente as tendências contrárias do ovo. É um "diferente" que há. Mas se considerarmos que os marxistas empregam a palavra contraditório também no sentido de distinto e de contrário, tudo se aclara. O pinto é assim uma contradição do ovo (neste sentido pelo menos). Por isso, a dialética antinomista vê um antagonismo entre o pinto e o ovo, que é um processo dialético secundário do processo existencial, porque tanto no ovo como no pinto, como nas

células que compõem o ovo, como nas que compõem o pinto, existe a antinomia fundamental da existência, antinomia trágica, que se manifesta em muitos processos, inclusive no processo mais complexo, como o do ovo e do pinto, porque já é um complexo de processos. Nunca se deve esquecer que a dialética engloba; ela é includente, e não excludente, como a Lógica Formal.

Temos que reconhecer que o pinto substitui o ovo, isto é, o ovo pela ação do germe que se transforma em pinto, pois que, para que o pinto seja pinto, é preciso que o ovo deixe de ser ovo. Há, assim, uma transfiguração do ovo para o pinto, e o pinto, como pinto, é "diferente" do ovo como ovo, e essa "contradição" fundamental, que se efetua no ovo efetua-se desde o ponto de partida do germe e do resto do ovo. Todos os dialéticos, com exceção de poucos (como Gonseth e alguns hegelianos da direita), empregam o termo contradição nesse sentido amplo. E para que não parem dúvidas, esclarecemos melhor.

O fundamento da Lógica Formal é o princípio de identidade. Esse princípio é um dos princípios da razão. Que afirma esse princípio? Qual é o seu enunciado clássico? "O que é, é; o que não é, não é".

Assim uma coisa é idêntica a si mesma. Formalmente considerado, um conceito é idêntico a si mesmo; casa é idêntico a casa; um chapéu é um chapéu. Mas, existencialmente considerado, um chapéu, como o objeto que está aqui e agora, o qual chamamos de tal, é, em sua estrutura ôntica (*hic et nunc*), um objeto que distinguimos dos outros e, como corpo, é um constante vir-a-ser em constante mutação, cada estado que lhe sucede é outro, distinto do anterior. Portanto, cada estado está em "contradição" com o outro. Não podemos dizer que, existencialmente considerado, este chapéu é idêntico a si mesmo, porque idêntico é um conceito estático da razão, e este chapéu, como corpo, é dinâmico. Então, este chapéu, como existência, é uma contradição desse chapéu como conceito, como forma.

Como a dialética é a lógica da existência é, conseqüentemente, a lógica das "contradições", ou, melhor, dos opostos. Ora, já vimos que idêntico tem por antônimo a palavra diferente, e o que conceituamos idêntico tem por antinomia o que conceituamos por diferente.

Essa divergência se dá na existência entre a coisa que é (formalmente considerada), e que não é (existencialmente considerada).

Assim, essa "contradição" não é inconsequente para a dialética. Essa a razão porque dissemos que, para ela, a contradição é uma verdadeira categoria, uma categoria do existir (do ser e agora, do sendo.) Cada estado é negado pelo estado sucessivo que, por sua vez, é negado pelo que lhe sucede, e indefinidamente (a dialética antinomista estabelece outra interpretação da contradição da existência).

Um objeto, como unidade, um objeto determinado (este livro está aqui em cima da mesa, por exemplo) está em contradição com as suas relações (por exemplo em contradição quando está na estante), mas, como unidade, este livro não é idêntico a si mesmo em nenhum instante, e é idêntico a si mesmo também. Há aqui referência às modais¹⁹.

Estamos em face de um paradoxo, ou de uma inconsequência?

É o que veremos a seguir, ao estudarmos como a dialética antinomista responde e enfrenta essa contradição.

Todo o ser existente apresenta duas ordens dinâmicas: uma de intensidade e outra de extensidade. Diz a dialética antinomista que estas duas ordens são antinômicas e irreduzíveis uma à outra.

Mas também afirma que uma complementa a outra, o que chamaremos de complementaridade.

Não há intensidade sem extensidade, nem extensidade sem intensidade.

A razão e a intuição apreendem os dois aspectos da existência, pois o aprender desses dois aspectos foi o que estratificou essas duas funções fundamentais do espírito. Já vimos que elas são fundamentais no homem, e quais os elementos que as condicionaram, como necessidade estrutural da própria existência e que encontraram, no homem, seu estágio mais elevado. Vimos que a extensidade é homogênea, estática, invariante; e que a intensidade é heterogênea, ativa, variante. Estamos agora ante dois conceitos importantes: invariante e variante.

Este livro, que está aqui, estaticamente considerado como unidade, como um todo, é algo invariante, mas como unidade processual é variante. Este livro, aqui e agora, e este livro daqui a pouco, ou lá em cima da estante, é formalmente o mesmo livro, extensivamente considerado. Racionalmente, temos que chamá-lo idêntico, no sentido formal que a razão dá ao termo, em qualquer um dos seus estados, e existencialmente como extensidade e também como estrutura formal é o mesmo. Há "contradição" nas suas relações, pois ora estava na mesa, ora na estante, mas o livro é o mesmo. Mas, como unidade, como um corpo determinado, é ele "contraditório", pois é o conjunto de duas ordens dinâmicas antinômicas, inversas uma à outra: intensidade e extensidade. Essa "contradição", essa antinomia é constante, mesmo que esse livro conheça transformações, que seja devorado por uma 19 O modo é absolutamente inerente à coisa modificada. Um auto, em movimento, é modalmente diferente de quando parado, mas, em ambos os estados, o auto é substancialmente idêntico. Compreender assim, como o faziam os escolásticos, é mais dialético.

combustão e reduzido a cinzas, a ordem dinâmica inversa não desaparece, porque ela é constitutiva da natureza, e em tudo se identifica (em sentido dialético).

Essa antinomia não se resolve, e indica uma oscilação ou antagonismo susceptível apenas de equilíbrio dinâmico, mas tal não é conseguido por um terceiro termo, porque na natureza não há síntese, no sentido que pensam alguns marxistas.

Os estímulos exteriores são percebidos pela consciência. Mas em toda percepção há uma escolha e uma modelação, assim toda percepção é "contradição" do percebido, e uma "contradição" de si mesma, pois é modelada, é modificada. Em todo conhecimento, há também desconhecimento. E assim como a filosofia pode construir uma teoria do conhecimento também poderá construir uma do desconhecimento²⁰.

O que verificamos na filosofia é a ação de um grupo numeroso que quer exterminar com a multiplicidade pela aceitação de um monismo quantitativo; exterminar a contradição pela afirmação da identidade. Iniciado por Parmênides, continua até hoje predominando na filosofia que,

como já vimos, em sua maior parte, está ainda sob a égide do grande pensador de Eléia, embora mal compreendido.

Essa imposição da razão, já estudada na "Filosofia e Cosmovisão", influi até na dialética, sobretudo marxista, que tende para a identidade, sob formas, no entanto, diversas: a hegeliana, para atingir a Ideia Absoluta e o marxismo, para uma sociedade sem "contradições" de classe. A identidade de Hegel, não é, porém, a mesma desejada pelo marxismo em suas afirmações, porque a sociedade sem classes é uma solução na economia, não na existência, pois o marxismo reconhece que as "contradições" prosseguiriam em outros terrenos²¹.

20 Julgamos desnecessária essa mudança da estrutura conceitual do termo contradição, cujo conteúdo clássico deve ser mantido. O furor das novidades (que é de influência burguesa) leva a muitos modernos ao uso ou abuso dos termos equívocos. A filosofia precisa de termos, seguros e unívocos para evitar as ambiguidades, e também, e sobretudo, a Dialética.

21 A dialética marxista é uma dialética da alteridade. Em breve, veremos que esse aspecto é apenas um dos muitos com que se pode construir esta disciplina.

DECADIALÉTICA TEMA I

ARTIGO 1 - ANÁLISE DOS FENÔMENOS, SUA INTERDEPENDÊNCIA, SEU

ASPECTO ANTINÔMICO — MOVIMENTO, MUTAÇÃO — EVOLUÇÃO DOS

FENÔMENOS — DUALISMO ANTINÔMICO

A dialética penetrou mais no campo da existência quando estabeleceu estarem as oposições também nas coisas e não apenas no espírito.

Mas o grande avanço que teve a ciência permitiu que novos aspectos fossem acrescentados, e que a dialética se libertasse do espírito dogmático que a havia encerrado em quadros estreitos. Os cientistas puseram-se corajosamente a aplicá-la aos factos da ciência, obtendo resultados inesperados que superaram a visão estreita em que a tendência hegeliana de direita, como também a de esquerda tentaram encarcerá-la. O grande ímpeto da ciência veio mudar totalmente o aspecto do mundo, ampliado agora pela revelação de tantos universos novos.

Para se ter uma ideia do progresso do conhecimento, apenas na astronomia, basta dizer-se que se o mundo sideral, conhecido em 1900, fosse

estabelecido num mapa de 1

metro quadrado, o mundo sideral, conhecido hoje, na mesma proporção, exigiria um mapa muito maior que as dimensões da superfície da terra.

Mostramos apenas um aspecto quantitativo do progresso científico, mas também houve progresso qualitativo. A teoria da relatividade deu um impulso extraordinário ao conhecimento científico, ao abrir novos campos de investigação. O tempo e o espaço deixam, por exemplo, de ser as qualidades tão caras a tantos filósofos racionalistas para tornarem-se apenas abstrações, e o contínuo cronotópico da física não é independente dos objetos, nem tão pouco do observador que o mede. O espaço não é vazio, mas é a quantitatividade, e, por isso, é curvo.

Modifica-se também o conceito da velocidade. O que era considerado absoluto passa a ser relativo.

As observações de Heisenberg mostram-nos a impossibilidade de uma medida precisa de quantidade de movimento de um corpúsculo elementar e a determinação, ao mesmo tempo, de sua posição na onda que lhe é associada. Destouches nos descreve: "Quanto mais for precisa uma medida de posição, mais ela modifica de maneira imprevisível a quantidade de movimento, e, conseqüentemente, a velocidade do corpúsculo. Quanto mais for precisa uma medida de quantidade de movimento, mais torna ela imprecisa a posição do corpúsculo".

São assim as "relações de incerteza" de Heisenberg. E por que? Porque, como já se verifica na Psicologia, e também na História, não se pode separar a coisa observada do observador. A impossibilidade de determinação gera uma concepção indeterminista na microfísica. Ela pode apenas formular uma probabilidade. Esse indeterminismo não quer dizer que a física afirme a "liberdade" da matéria, mas apenas a impossibilidade de determinação dos dados.

A matemática, que parte da experiência sensível, alcança a abstração total, trabalha com símbolos, penetra em terrenos novos, sobretudo depois de cálculo dos vectores e, em breve, penetrará ainda em novos terrenos, quando se interessar pelo aspecto intensista, que a teoria vectorial irá

fatalmente pôr sobre a mesa. A Lógica passa por uma das fases de crítica e de análise, cujos frutos já estão amadurecendo. A dialética, estabelecida pela ciência, é mais proudhoniana que marxista, pois estabelece, ao lado da tese, a antítese, que em vez de se substituírem, afirmam-se alternadamente e não chegam a uma síntese, senão como connexio (conexão, isto é, como unidade de contrários). Essas afirmações, positiva e opositiva, são consideradas complementares, cooperacionais.

Aplica-se

aqui,

a

noção

da

complementaridade introduzida por Niels Bohr.

Vamos expô-la: havia um conflito entre a teoria corpuscular e a teoria ondulatória, na óptica. "A noção de complementaridade de Bohr consiste em atribuir uma igual parte da realidade ao aspecto corpuscular e ao aspecto ondulatório dos fenômenos, e em declarar que é sempre um ou outro dos aspectos que aparece, quando efetuamos experiências, e que nunca os dois se manifestam ao mesmo tempo" (Destouches).

Assim, duas ideias complementares são distintas, e, como tais, se opõem, mas ao mesmo tempo se completam, uma à outra, de forma que se pode considerá-las como elementos da realidade concreta. Isoladamente tratadas, são abstrações. A que chega a ciência, então?

Chega a compreender que há uma dialética nas coisas e que a do espírito é um reflexo daquela. (Nossa opinião é diferente, porque o dialético pertence a toda a natureza, inclusive ao espírito, como já mostramos). No fenômeno vivo, há um aspecto físico-químico das coisas (quantitativo, extensista) e um aspecto dinâmico, transcendente da física e da química (intensista). Para apreender a vida, é preciso examiná-la sob este aspecto duplo. Um é

incompreensível sem o outro, como a ideia da liberdade é incompreensível sem a de determinismo, pois, para haver liberdade, é preciso haver a sua oposição, para que surja aquela, para que aquela se estabeleça, para que seja conceituada. A concepção absoluta perde a sua força, porque a ciência moderna não procura nem funciona mais com absolutos. Até a própria matemática, a pouco e pouco, liberta-se da pressão apriorística do absoluto. A dialética da ciência não procura alcançar uma síntese na qual a negação da tese seria negada e os contrários conciliados, mas uma nova representação, na qual a tese e a antítese permanecem verdadeiras. Desta forma, a ciência se coloca na situação proudhoniana de que todas as proposições científicas são "questões abertas", exigindo retificações, revisões, novas análises. A Lógica Formal é estática; a dialética é dinâmica, como é dinâmico o espírito humano. A dialética ultrapassa a si mesma sempre, graças ao aumento dos campos e planos que podem ser examinados e verificados.

Ao estudarmos as antinomias, os fatores de extensidade e de intensidade que funcionam em toda a realidade objetiva, vimos que todo existir é um opor-se, e que a consciência da existência nasce da oposição, da grande oposição dialogada do sujeito e do objeto, do mundo do Eu e do mundo do não-Eu. Mas esse diálogo não é apenas entre o Eu e não-Eu. Esse diálogo é complexíssimo, porque o dualismo antinômico está presente em todos os factos do acontecer cósmico, e quando um facto se opõe a outro, esse diálogo se duplica, como veremos ao explanarmos o que chamamos de decadalética, ou os dez grandes diálogos da existência. Com a explanação desse grande complexo dialético, todas as doutrinas e opiniões expostas no decorrer da história da Filosofia retomarão cores novas e inesperadas, e a nossa visão geral do mundo será o produto da posição de quem se coloca do alto para examinar a complexidade dos factos.

"O mundo moral, como o mundo físico, repousa sobre, uma pluralidade de elementos irreduzíveis e antagônicos, e é da contradição desses elementos que resultam a vida e o movimento do universo".

Essa é a posição fundamental de Proudhon, cuja dialética estabelece a constante oposição dos elementos antagônicos que formam a base de toda existência. E ele prossegue: "Resta saber se todas essas espontaneidades de

que se compõe a criação, se acordam entre si ou se se combatem; se, quer pela lei de sua constituição, quer por ordem superior, elas formam uma ronda de perfeito amor ou se elas se entregam a uma batalha imensa; se a ordem, enfim, que aqui e lá se descobre nessa mistura, provém do concerto de instrumentos coordenados como os tubos de um órgão, ou se são apenas o efeito do equilíbrio entre forças antagônicas. Quanto a mim, minha opinião não, poderia ser dubitativa: o que torna a criação possível é, aos meus olhos, o mesmo que torna possível a liberdade, a oposição das potências.

É ter uma ideia bem falsa da ordem do mundo e da vida universal, o fazer dela uma ópera.

Vejo, em toda a parte, forças em luta; não descubro em nenhuma parte, não posso compreender essa melodia do grande Todo que acreditava ouvir Pitágoras". Proudhon permanecia assim numa visão constante da antinomia da existência finita, sem poder transcendê-la²².

O polemós de Heráclito, a guerra, a luta, era a "categoria da razão". Era essa também a opinião de Kierkegaard. É a angústia da contradição de que tanto gostam de falar os dialéticos que procuram uma solução pela síntese. Quanto a Proudhon, porém, não podia ser compreendido assim. Entretanto, se observarmos bem a concepção dos dialéticos marxistas também estes afirmam uma constante contradição pela ideia do movimento. Sendo, como são, materialistas, se admitindo que a "essência da matéria é o movimento" e "que o movimento é já uma contradição", aceitam a contradição como inerente, constante, eterna.

(Notem que os marxistas consideram o movimento como eterno, a matéria eterna, infinitamente criadora, etc., isto é, atribuem à matéria predicados divinos).

O movimento não foi dado por um primeiro motor, Deus ou uma divindade, mas existe de toda eternidade (eternidade é sempre usado pelos marxistas como tempo sem fim), quer dizer, o movimento coexiste com a matéria, porque a matéria é movimento, por isso ela não é estática, nem passiva, mas ativa, dinâmica. E como a matéria nunca teve princípio e nunca terá fim, sendo ela mesma o movimento, este nunca teve princípio, nem terá fim²³.

A metafísica, para os marxistas, repousa na aceitação das ideias estáticas, do mundo estável e parado, imóvel, imutável. No entanto, a existência é perene movimento e transformação constante. Citemos Engels: "O movimento é o ponto de existência da matéria.

Nunca e em parte alguma existiu ou pôde existir matéria sem movimento" (Anti-Dühring), e em "Dialética da Natureza" diz: "O movimento, em aplicação à matéria, é uma transformação em geral". Desta forma se vê claramente que é o movimento o gerador de tudo para os marxistas. Nunca, em nenhuma situação, se encontra entre eles a pergunta: mas será o movimento algo de originário, de primitivo, uma espécie de essência, ou será o movimento o produto de outros processos na natureza? Porque dando à matéria todos os atributos criadores, o problema é facilmente resolvido. A matéria é tudo, pode tudo, faz tudo. É, em suma, Deus.

Não consegue o materialismo fugir ao religioso. É uma religião da matéria, a qual passa a ter todos os atributos divinos, menos o de ter consciência de si mesma, o que só se vai verificar nos seres vivos superiores, e a consciência de sua consciência, no homem.

Sendo tudo matéria e tudo dinamicamente criador, o materialismo é uma espécie de panteísmo. "O movimento é eterno, não passageiro, absoluto" exclama o dialético marxista Rosenthal.

No entanto, façamos algumas observações singelas: Como compreender o movimento? Compreendemos que há movimento porque há mais ou menos movimento, isto é, umas coisas se movem com mais velocidade do que outras. Logo, teremos de concluir, pois, que tem intensidade, portanto, o termo movimento expressa variedade de movimentos; é assim um conceito, geral portanto. Contudo, compreendê-los como menor que outro não é o mesmo que aceitar que um corpo está em mais ou menos repouso? Logo a ideia de 22 Em "Pitágoras e o Tema do Número", explicamos como entendia o filósofo de Samos a harmonia. Proudhon, de modo algum, conhecia nada sobre Pitágoras, se não o que ouvia dizer por autores não categorizados.

23 Esta tese é facilmente refutável na "Ontologia" e na "Teologia". Ademais, o movimento é sempre a transladação, o transporte tópico (o

motus loci dos escolásticos, que corresponde à phorá de Aristóteles). Mas há outras moções que oportunamente estudaremos.

movimento necessita da de repouso. Um corpo em movimento é também um corpo em mais ou menos repouso.

Um movimento, para ser menor que outro, não pode ser um movimento absoluto, mas relativo. Nem pode ser o movimento algo simples, porque, então, todo movimento seria igual.

E se um é menor que outro, é porque, no menor, entra mais repouso que no outro. Como conceber um movimento absoluto, senão como simultâneo?

A ideia de movimento tem que sofrer, portanto, também uma análise dialética: o que chamamos tal é, pois, inseparável. Assim sendo, não pode ser ele a essência da matéria; não é absoluto, e querer fazer dele um incondicionado, um absoluto, é fazer uma nova abstração, é trabalhar com ideias apenas, é ser "idealista" e, conseqüentemente, ser "metafísico", no sentido que os marxistas chamam de metafísica; é não ser dialético.

Vamos prosseguir na nossa crítica para que o conceito de devir (que encerra em si também movimento como repouso) torne-se mais claro.

Em "Dialética da Natureza", diz Engels, na pág. 35, ed. "Problemas") "que no mundo não há nada eterno, a não ser a matéria que, eternamente, se transforma em eterno movimento, e as leis pelas quais se move e se transforma". Então há uma eternidade legal na natureza além da eternidade da matéria e da eternidade do movimento.

E diz mais, às págs. 35 e 36: "... por mais milhões de sóis e de terras que possam produzir-se e desaparecer; por mais longo tempo que possa requerer o aparecimento, num sistema solar e só num de seus planetas, das condições da vida orgânica; por inúmeros que sejam os seres orgânicos que devam aparecer e desaparecer antes de, entre eles, se desenvolverem animais com cérebro capaz de pensar, e encontrem, por curto período, condições que lhes façam a vida possível, para serem, depois, destruídos, inexoravelmente; temos a certeza de que a matéria, em todas as suas transformações, permanece sempre a mesma, de que não pode perder nenhum de seus

atributos; e de que, portanto, com a mesma férrea necessidade pela qual tornará a destruir na terra sua mais alta floração, o espírito pensante tornará a engendrá-la noutra parte e noutra tempo".

Permanece a matéria sempre a mesma, isto é, idêntica a si mesma, através das suas transformações, portanto, como tal, imutável. Essa afirmação é bem metafísica para quem tanto ridiculariza essa ciência. Temos aí também a férrea necessidade", a mesma velha necessidade da razão²⁴.

Gostava Nietzsche de colocar face a face dois conceitos ou duas ideias opostas, para fazer surgir uma nova visão das coisas. A ideia de movimento solta, isolada, é um puro fantasma, como o é a de repouso, também abstratamente considerada. A conjunção das duas (conceito) nos poderá dar outra compreensão das coisas.

Quando falamos da complementaridade de Niels Bohr, vimos quanto é significativo o facto de ora nos surgir a visão corpuscular, ora a ondulatória. Nem uma nem outra isoladamente nos satisfazem, mas ambas, complementando-se, permitem-nos uma posição mais sólida. É o mesmo aqui: porque o repouso é como algo do corpuscular e o movimento como algo do vibratório (modais de um e de outro). Há na noção do corpúsculo um quê de estático, de repouso; e na noção de onda, um quê de dinamismo, de movimento.

Tudo quanto é ato não é totalmente em ato, já vimos. A passagem da potência ao (ou para) o ato, eis o dinamismo (como toda energia). E por ser dinâmico, nunca é ato absoluto, porque não haveria mais ato. O dinamismo da existência está nessa passagem da potência ²⁴ Como materialistas, tendem os marxistas a considerar o movimento (o motus loci) como fundamental. Mas o movimento é apenas uma modal, um modo de haver-se das coisas, mas absolutamente inseparável destas. E' ser em outro e não em si. Falta-lhe ensidade, perseidade (de per se). Não tem o movimento uma subsistência em si mesmo, mas subsiste em outro. A sua inseparabilidade absoluta e a sua presença no corpóreo é tese aristotélica e escolástica, anterior, portanto, aos marxistas.

para o ato. O que se atualiza, o que aparece, o que é fenómeno, não é tudo, porque se fosse tudo não haveria transformação, e o dinamismo da

existência nos mostra que nem tudo sucede, mas ainda há o que suceder.

Toda energia implica uma energia oposta. A energia, como a conhecemos, é um resultado e não algo simples como julgaram os energetistas em geral. É também uma modal. A ciência não aceitava esse ponto de vista, pois considerava a energia, única e positiva, como só a poderia entender a lógica formal, viciosamente empregada. Dirac, um sábio inglês, com suas famosas equações, revelou uma energia negativa (-e), que foi comprovada depois.

O espaço, que para a física clássica era um espaço absoluto, rigorosamente homogêneo e infinito, como o queria a razão, para a relatividade moderna é um espaço relativo, sempre ligado a uma temporalidade negativa. A Dialética é uma lógica da temporalidade, enquanto a Lógica Formal é uma lógica da espacialidade.

A aceitação de um princípio fundamental dialético da energia veio modificar totalmente o velho conceito rígido de matéria, que se desvanece na física moderna.

Esta não tem aquela finura, aquela leveza, aquela agilidade da ideia de energia. Mas a energia, como algo homogêneo, eternamente igual a si mesma, também não corresponde à variedade dos fenômenos inesperados, que a microfísica vem revelando. O que, porém, se estabelece de modo exigente, imperioso, é um conceito totalmente dialético da energia.

Esta é compreendida como o resultado de uma luta de duas ordens antinômicas (uma não é redutível à outra), vetorialmente diferentes e opostas. São duas ordens, uma intensista e a outra extensista. Uma tende para fora e outra tende para dentro, o que dá o carácter pulsativo, centrífugo e centrípeto de existência, constante antinomia irresolúvel de toda existência cronotópica, e que transparece no positivo e no negativo, na atração e na repulsão; em suma, em todas as polarizações qualitativas que a inteligência humana pode compreender e criar. Mas, neste momento, beiramos as portas da metafísica no seu bom sentido, e neste livro não podemos tratar de tais aspectos que o ultrapassam.

Não deixaremos, no entanto, de examiná-los, dentro, naturalmente, do critério que nos orienta.

ARTIGO 2 - DIALÉTICA ANTINÔMICA DA QUANTIDADE E DA QUALIDADE

Já estabelecemos a dialética da quantidade e da qualidade, considerada do ângulo dos fatores de intensidade e de extensidade.

Analisemos primeiramente alguns aspectos da dialética hegeliana. O Ser puro não tem determinação, é informado. Uma determinação é uma qualidade, porque esta determina, e o que determina, qualifica. O Ser puro, já vimos, é igual ao nada, porque não recebeu determinações²⁵. Quando a recebe, passa do Ser para o Existir (Dasein), que é o ser presente, determinado. É o devir a unidade entre o Ser puro e o Nada, movimento de desaparecimento imediata de um no outro. Opõe Hegel o nada ao "alguma coisa" (Etwas), porque o "alguma coisa" é já um ser determinado, distinto, portanto outra coisa de "alguma coisa". Toda determinação é finita, por isso é negação; ela nega o "outro".

Um dos pontos mais obscuros da dialética hegeliana é o que se refere à quantidade.

Vamos iniciar pelo que não é para chegar ao que é. A quantidade, já determinada, é a magnitude; portanto a quantidade não é magnitude. Despojemos a magnitude da determinação, e temos a quantidade. O absoluto é pura quantidade, para ele. Desta forma, a quantidade é o ser puro, é a determinação fundamental do absoluto como absoluto, é exatidão sem diferença (sem o diferente). Quando a quantidade é determinada, é magnitude.

²⁵ O nada é aqui relativo e não absoluto; é o não ser isto ou aquilo.

A quantidade recebe a determinação da qualidade, pois esta, como já vimos, é uma determinação, e a quantidade passa de ser puro a existir, isto é, a ser

determinado.

Reproduzamos as próprias palavras de Hegel: "Diz-se que a natureza não dá saltos; e a opinião comum, quando quer compreender o nascimento ou a destruição, imagina compreendê-los, como já vimos, ao representá-los como nascimento ou desaparecimento graduais.

Mas, já dissemos, as mutações do ser não são a passagem de uma grandeza em outra, mas a passagem da qualidade à quantidade, e, inversamente, a transição em um outro, a interrupção do gradual, e uma mutação da qualidade em relação ao ser determinado previamente. A água resfriada não se torna a pouco e pouco dura, de forma a gelar e depois endurecer a pouco e pouco, até à consistência do gelo, mas torna-se dura de um só golpe; atingida a temperatura do gelo, ela pode ainda conservar seu estado líquido, se ela permanece imóvel, mas, à menor sacudida, ela passa ao estado sólido". "Na vida moral, enquanto a considerarmos no domínio do ser, encontramos a mesma passagem da quantidade à qualidade; diferentes qualidades aparecem como fundadas sobre uma diferença quantitativa".

Os dialéticos marxistas aproveitam-se dessa exposição e alguns entre eles querem evitar que se considere esse salto como essencialmente instantâneo. É através de um conflito, mais ou menos prolongado, através de um trabalho complexo de destruição e criação, que o salto se dá.

Inúmeros são os exemplos apresentados pelos marxistas, alguns dos quais já citamos.

Mas aceitam também a transformação da qualidade em quantidade, prendendo-se à concepção hegeliana de que a qualidade é a determinação do Ser, pois o ser puro, enquanto puro, é indeterminado (não tem formas), quando determinação (com forma, por exemplo) é qualitativamente determinado. Assim a transformação qualitativa se dá por uma mudança da quantidade, que, por esses aumentos, muda de qualidade (muda de forma, por ex.). Como todo ser em devir, ser determinado, é um ser em constante mudança de quantidade, também está em constante mudança de qualidade. Mas esta sucede posteriormente. Primeiro há um aumento da quantidade (o caso da água que se resfria), mas em dado momento, quando essa quantidade atinge certo nível (a temperatura de congelação), muda-se a

qualidade (de líquida, passa a ser sólida). Assim os dialéticos hegelianos, como os marxistas, subordinam a qualidade à quantidade, e vice-versa. Por exemplo, transformada a qualidade de organização do serviço, ela pode gerar um aumento de quantidade produtiva.

Sabemos que não é fácil mover-se por entre o emaranhado das ideias de quantidade e qualidade em Hegel, que os marxistas bem ou mal entenderam e procuram aplicar à sua dialética, que é a hegeliana, mas de pernas para o ar.

Bem captada a doutrina de Hegel, torna-se fácil compreender o em que consiste essa conversão das mutações quantitativas em mutações qualitativas, e vice-versa.

Reconhecia ele que o ser, fixado como distinto da determinação, o ser em si, seria a vazia abstração do ser. Desta forma, o ser determinado, que é ser outro do ser abstrato, é o próprio momento do ser.

Podemos exemplificar grosseiramente o ser indeterminado, o ser puro, deste modo: imaginai uma substância informe, como uma massa de matéria plástica, mas sem cor, sem forma. Este puro ser é a pura abstração, o que ele chama de o absolutamente negativo, o qual, neste estado, é igual ao Nada, que também é o informe, o indeterminado. Esse Ser e esse Nada são para Hegel a mesma coisa? Não. Para explicá-los, vamos aproveitar o exemplo e a lição que nos dá o devir. "Cada um tem uma representação do devir, e não terá inconveniente em admitir que é uma representação: admitirá, ainda mais, que, quando se analisa, aparece contida nele, não só a determinação do ser, mas também a de seu contrário, o nada. Assim o devir é a unidade do ser e do nada". Hegel dá um exemplo ao alcance de todos: o começo — uma coisa em seu começo não é ainda, mas este não ser da coisa não é um mero não ser, pois já contém o seu ser. Então o que distingue o Ser do Nada? Não é fácil encontrar uma distinção, porque ele reconhece que o Ser indeterminado e o Nada são duas abstrações vazias.

A única distinção que encontra está na intenção; isto é, o Ser indeterminado tende para ser determinado, enquanto o Nada tende para não ser. Assim o ser indeterminado e o Nada são momentos do ser determinado, que é o ser concreto.

Distinguidos estes pontos, prossigamos com atenção: o ser indeterminado que, nesse estado, é igual ao Nada, recebe sua determinação fundamental, que é a quantidade. Ao receber essa determinação, o ser indeterminado passa a ser determinado, isto é, de Sein passa a ser Dasein (o ser localizado). Essa determinação é que se chama qualidade, porque qualifica, determina. Um oleiro, exemplifiquemos grosseiramente, toma essa substância informe, a massa (por analogia, o Ser indeterminado) e dá-lhe uma forma, limita-a, dá-lhe termos; aqui termina, ali também, isto é, determina-a.

Todo ser determinado é qualidade. Essa determinação é uma com o ser, mas, ao mesmo tempo, por limitá-lo, por lhe pôr uma barreira, é uma negação do Ser. Com essa determinação, o Ser, que era indeterminado, passando a ser um ser determinado, passou a ser outro daquele anterior. É o que Hegel chama de "ser outro". O ser-em-si seria uma vazia abstração do ser. Desta forma, o ser determinado, o ser outro, é o próprio momento do ser, mas é alguma coisa que está aí (Dasein); é algo, "alguma coisa", e essa "alguma coisa" é, em primeiro lugar, finita; em segundo, mutável e, desta forma, a finitude e a mutabilidade pertencem ao ser determinado de "alguma coisa".

Já vimos que toda quantidade determinada é magnitude, a qual não deve ser confundida com a quantidade, pois o absoluto é pura quantidade, e esta é a determinação fundamental do absoluto, para Hegel²⁶.

Mais uma ideia hegeliana é imprescindível para este estudo: é a ideia do quantum, que muitos confundem com a quantidade. O quantum (plural quanta) é a quantidade limitada, é a quantidade determinada, e tem seu desenvolvimento e sua completa determinação no número.

O quantum é a magnitude extensiva, como determinação múltipla em si, acrescenta Hegel; mas quando simples, em si, é uma magnitude intensiva, e temos o grau.

Assim há duas espécies de magnitudes contínuas ou descontínuas (discretas) e as extensivas e intensivas. As primeiras se referem à quantidade em geral; as segundas às determinações (ao qualitativo), da

quantidade como tal. Toda magnitude extensiva é intensiva e vice-versa; elas não formam duas espécies.

Procuramos explicar a conversão das mutações quantitativas em qualitativas e vice-versa, ou transformação da quantidade em qualidade, como dizem outros, ou, ainda, transição da quantidade em qualidade, como chama Lenine. "Para obter uma caracterização quantitativa das coisas, temos que achar caracteres não "diferentes" nas coisas que desejamos comparar, caracteres idênticos, comuns, que não sejam fortuitos ou não essenciais, mas, de tal natureza que nos permitem determinar, por meio deles, suas relações quantitativas e as qualidades que surgem delas (Shirokow). Pondo de lado o mau emprego dos termos filosóficos, já vimos claramente o que quer Shirokow. A quantidade é a exatidão sem diferença. A quantidade é o homogêneo, a extensidade, o que é comparável em todas as coisas e o provam muito bem a matemática e a mecânica, que trabalham, esta sobretudo, com a quantidade.

O que é que "não diferencia" os corpos uns dos outros?

É a quantitatividade. Mas antes de chegar a isso, houve a tentativa de considerar o peso, pois todos os corpos são pesados.

26 Tal afirmação soa absurdamente, porque a quantidade é um acidente e se o absoluto é pura quantidade é um acidente solto de uma substância, ou sem substância, o que seria contraditório formalmente para o acidente e, portanto, um absurdo.

Foi essa solução a oferecida na fase mecanicista da ciência. Depois, tomaram a velocidade, a massa, o volume, como os aspectos mais simples e mais repetíveis dos fenômenos físicos. Essa tendência levou a considerar a qualidade apenas como quantitatividade. E o raciocínio era simples; é a quantitatividade que está em todas as coisas, logo é a razão suficiente de todas as coisas; e a qualidade é apenas o aparente da quantidade.

Os formalistas, os matemáticos e os mecanicistas exultaram com a descoberta.

Desta forma, a identidade seria encontrada na quantidade e os conceitos da razão e os seus princípios, como já os estudamos, levam a essa valorização da quantidade, do espacializante.

Os exemplos citados por alguns dialéticos marxistas querem mostrar que, quando há modificações quânticas (sim, porque aqui se referem ao quantum e não propriamente à quantidade como quantitativamente indiferenciada, como, por exemplo, a ideia de matéria, que é uma determinação indiferente do absoluto como quantidade), há mutações qualitativas correspondentes. A toda modificação quântica, há uma modificação qualitativa. Essa é verificável por nós, depois de atingir certo grau (note-se: grau).

Que entendem, antes de tudo, por qualidade e quantidade, os dialéticos acima citados?

Esta pergunta não é ociosa, porque, na sua resposta, está a chave de toda a dificuldade. Já vimos como Hegel pensa sobre quantidade e sobre o quantum.

Quantum é a quantidade limitada; a quantidade é a exatidão sem diferença, sem nada que a diferencie; é o homogéneo, como é abstratamente considerado pela razão. Toda quantidade limitada é quantum, e todo o quantum é magnitude, porque, já vimos, a magnitude é a quantidade determinada (o limitado está incluído neste conceito).

Vejamos um exemplo da mutação da quantidade para a qualidade dos dialéticos marxistas: dois homens falam contra o governo. Tal facto, por sua quantidade pequena, não tem maior significação. Mas se a essa palestra se unem, não dois, mas cem, duzentos, trezentos, milhares, então, o aumento quantitativo modifica a qualidade.

O que era apenas uma conversa, passa a ter um carácter político grave, sério.

Analisemos: temos aqui quantidade ou quanta? Temos aqui magnitudes que são quanta, porque se compõem de quantidades limitadas (indivíduos). Mas não é apenas a reunião desses homens, o acrescentamento quantitativo, que modifica a quantidade em qualidade; é o facto desses homens tomarem

parte, com maior ou menor interesse, na reunião, o que dá uma qualidade especial ao mesmo. Então que vemos? Vemos que, neste exemplo, não há apenas uma transformação ou passagem ou conversão de quantidade em qualidade, mas a evidenciação de um estado coletivo determinado (qualitativo).

Há aqui, não apenas soma de quanta, mas também conjunção de qualidade. A quantidade evidenciou a qualidade já existente, portanto não se deu a transformação como julgam os dialéticos marxistas, embora evidencie a qualidade não percebida até então.

Modifiquemos o exemplo: imaginemos muitos homens indiferentes, mas que, ao ouvirem os oradores, modificam seu interesse que cresce. Há aqui modificação do quântico em qualidade? Não. Aceitemos que os exemplos humanos não servem, porque, no homem, entram afeições, *etc.*

Vamos aos outros exemplos, o da água em resfriamento. A água esfriada constantemente chega ao seu máximo de densidade a 4 graus centígrados. Resfriada até 0

grau, em condições normais, ela subitamente se congela. Qualitativamente passa de líquida para sólida, sem passar por uma fase de solidificação constante, como pastosa, *etc.* Há, assim, um salto. Nesse estado, apresenta a água, como congelada, qualidades diferentes da água comum à temperatura normal. Sabe-se que a composição molecular da água é de hidrogénio e oxigénio na proporção de 2 para 1. Um volume de água é composto de dois volumes de hidrogénio e de um volume de oxigénio. Mas, ao esfriarmos a água constantemente, esta, como quantum, abstratamente considerada, não sofre modificações quantitativas. É

quantitativamente a mesma água. Mas suas moléculas sofrem modificações quantitativas e, simultâneas, qualitativas, pois o resfriamento aumenta a densidade até 4 graus. Tem mais peso porque é mais densa e o potencial de gravitação é maior.

Ora, o peso e a densidade são extensidades pela escala de Ostwald, como já vimos, mas o potencial gravitacional é intensista (qualitativo). Assim ao tornar-se mais densa, quantitativamente, torna-se maior o potencial

gravitacional, que é qualitativo. Até aqui vemos, a qualidade a acompanhar a quantidade. Diminuindo a temperatura (que é intensista) e que se refere à energia térmica, até chegar a 0 grau, subitamente, para nós, mas no tempo cósmico é algo que dura, a água se congela.

O que se dá aí? Dá-se quantitativamente um aumento da densidade. Diminuindo a densidade, diminui o potencial gravitacional (intensista). Quer dizer, acompanham as modificações que sofre o quantum em seu peso, que é quantitativo, modificações simultâneas na sua intensidade, que é o potencial de gravitação. Que nos mostra tudo isso? Mostra-nos que há contemporaneidade entre o extensivo e o intensivo, como nós o compreendemos.

Então a mutação da quantidade à qualidade é uma mutação também de qualidade à qualidade.

Não há assim um momento apenas quantitativo em mutação para sobrevir um momento qualitativo

diferente.

O

que

há

é

uma

modificação

quantitativa,

contemporaneamente com mutações qualitativas que lhe são inseparáveis (pois, já vimos, a intensidade é inseparável da extensidade), mas que, atingido certo grau, aparece-nos qualitativamente diferente da anterior. Há assim, contemporaneidade, pelo simples facto de que a quantidade e a

qualidade são inseparáveis no devir. Se considerarmos, como nós o fizemos, os fatores de extensidade, como predominantemente quantitativos, e os fatores de intensidade, como predominantemente qualitativos, compreende-se perfeitamente essa chamada conversão das mutações quantitativas em qualitativas²⁷.

Queremos dizer apenas que os dialéticos marxistas, por não terem fundado a sua dialética na antinomia de todo devir, que se processa extensista e intensistamente, e contemporaneamente, parecem querer ver (como realmente muitos veem) um salto da quantidade na qualidade, quando realmente há um salto da qualidade para a qualidade, por se terem dado, contemporaneamente, mutações quantitativas, ou melhor quânticas. Assim o entende a ciência moderna, como também, em alguns aspectos, o sentiu Hegel, quando viu no quantum, a quantidade determinada como unidade, isto é, enquanto nela (unidade) estava a determinação em geral (enquanto era uma determinação geral) e essa determinação estava contida nela mesma e não fora dela. Por isso era limite, limitada, e como tal era o quantum, e, como unidade, ela nega o que não é ela. O conceito de quantum, na física moderna, surge ao aceitar-se a consideração de que a energia, como variante nos fenómenos, é uma variação descontínua, e as unidades dessa variação são chamadas de quanta. Hegel viu que a magnitude intensiva e a extensiva não formam duas espécies, isto é, que cada uma contenha uma determinação que a outra não contenha. Toda magnitude extensiva é intensiva também, e vice-versa (Lógica § 103).

A quantidade, como igualdade consigo mesma, é contínua; quando determinada, na unidade, é descontínua. Mas a quantidade contínua é também descontínua, devido às unidades, os quanta, e é contínua a quantidade considerada descontínua porque engloba as unidades, que são os mesmos de muitas unidades. Esse o aspecto dialético da quantidade, que é contínua e descontínua. Uma mutação qualitativa, como se verifica nos exemplos dos marxistas, é uma mutação quântica.

Mas que mostra essa mutação quântica? Mostra uma velocidade maior (o salto) que é intensista, isto é, a energia de movimento, como intensidade, é maior.

27 O tema da intensidade e da extensidade foi por nós estudado em "Filosofia e Cosmologia".

Assim não há propriamente conversão das mutações quantitativas em mutações qualitativas; há conversão de mutações quantitativas e qualitativas contemporaneamente, as quais, ao atingirem um certo quantum (que é contemporaneamente quantitativo e qualitativo), dão o salto qualitativo, que é também quantitativo, porque ambas são inseparáveis, do contrário seria tratá-las abstratamente e não concretamente. Não erram os marxistas, mas apenas não apreenderam o profundo aspecto dialético do devir nas suas mutações de extensidade e intensidade.

Assim quando Rosenthal diz: "efetua-se um acúmulo inadvertido de mutações quantitativas, que, até certo momento, não fazem mudar a qualidade do objeto", engana-se porque já há mutações qualitativas correspondentes, embora imperceptíveis aos olhos. Ele prossegue: "Esse processo, porém, não se pode prolongar indefinidamente. Em determinado grau, cria-se uma situação na qual a medida do objeto se rompe. A nova precisão quantitativa não pode encontrar-se em unidade com a velha quantidade. E, então, chega o momento em que as mutações quantitativas imperceptíveis se convertem em mutação "manifesta, radical, qualitativa". Esse momento se chama o trânsito da quantidade à qualidade". Não é apenas o lado quantitativo que muda (este é inseparável do outro como mostra toda dialética que não separa, mas engloba). Essas mutações quantitativas não fazem mudar a qualidade.

Elas não fazem nada, porque a quantidade, abstratamente considerada, não é dialética.

A quantidade não faz, por si só, nada, porque ela é apenas um dos aspectos da realidade do devir que nossa constituição noológica desdobra em quantidade e qualidade, por serem conceitos melhor inteligíveis.

A quantidade não faz qualidade. O processo dinâmico do devir é que tem duas ordens, a quantitativa e a qualitativa, mas uma não faz a outra, não são fatores uma da outra.

Se um gás, ao dilatar-se, rompe o invólucro, é preciso não esquecer a energia plástica de alongamento, que intensivamente se apresenta como pressão. E essa pressão é intensidade. O volume é extensista; mas a pressão é intensista. O rompimento é consequência do volume de gás, que, dilatado pelo calor (energia térmica), vence pela pressão a resistência do invólucro. O que se dá é uma direção, um deslocamento vectorial (extensista) da forma como elasticidade com a força correspondente, que é intensista. Se atualizamos o extensista, virtualizamos o intensista, e se atualizamos este, virtualizamos o outro. É esse aspecto dialético normal do nosso espírito, que leva a essa acentuação valorativa da quantidade ou da qualidade.

A crítica marxista teve seu valor histórico ao terminar de vez com a concepção predominante na ciência do século dezenove que via no processo de desenvolvimento dos fenômenos apenas meros processos de crescimento, meros processos quantitativos.

Quando Engels, em "Dialética da Natureza", diz que todas as diferenças qualitativas na natureza se baseiam ou numa composição química diferente ou em diferentes quantidades ou em formas de movimento (energia), ou, o que é quase sempre o caso, em ambos", se tirasse o ou e afirmasse o antagonismo delas, teria dito o que a dialética científica de hoje não poderá deixar de reconhecer.

Não negamos, nem ninguém de boa-fé pode negar, o valor da dialética hoje, quando não se pode mais, no mundo do devir, negar as oposições imanentes. Aos poucos ela passa a ser matéria pacífica para a ciência, o que não implica, porém, que já tenhamos percorrido o caminho que ela oferece, que ainda é árduo.

O salto qualitativo tensional, que em parte os marxistas tangeram, é tema que não poderíamos estudar aqui, e o faremos na "Teoria Geral das Tensões", onde a dialética tensional, que engloba a que ora estudamos neste livro, oferece novas possibilidades analíticas.

Por sua vez também podemos dialeticamente observar que toda qualidade afirmada onticamente é uma negação.

ANÁLISE DA DIALÉTICA DA QUALIDADE E DA QUANTIDADE

Quando captamos as qualidades dos factos, fazemo-lo seletivamente, segundo os nossos esquemas cognitivos, pois estes são seletivos sempre, porque em todo ato de conhecimento há naturalmente escolha. O resultado é, portanto, um esquema, que nós assimilamos a esquemas abstratos (híbridos de facticidade e de eideticidade), como já vimos.

No ato de conhecimento intelectual virtualizamos o que conhecemos intuitivamente, o ôntico. Intelectualmente, pela razão, atualizamos o que desconhecemos pela intuição sensível, o ontológico. Este carro, aqui, cinzento, fica reduzido ao esquematismo abstrato dos conceitos correlacionados. Mas a vivência do carro, onticamente captada, fica virtualizada no conhecimento racional, que é o conhecimento do geral. Dessa forma, o conhecido intuitivamente pelos sentidos é virtualizado, para atualizarmos o que é desconhecido por eles, mas construído através de esquemas abstratos pela razão.

Nos esquemas mnemônicos fica a imagem, representável, ou não, do carro cinzento.

Esse conhecimento vivencial da singularidade deste carro é acompanhado pelo conhecimento racional que se forma da assimilação, que a imagem do carro oferece aos esquemas abstratos com que trabalha a razão. Temos dele agora um conhecimento híbrido (vivencial-racional) de singularidade e generalidade, que não podemos dissociar na práxis, que é viva, mas que podemos dissociar na análise do espírito, que é abstrata.

Se temos que dizer a outro que "vimos aqui um carro cinzento", transmitimos apenas essa generalidade, que será, por sua vez, assimilada pelos esquemas abstratos de quem nos ouve, sem ter, no entanto, nenhum conhecimento vivencial da singularidade do carro.

Dessa forma, transmitimos apenas o que captamos esquematicamente através das assimilações dos esquemas abstratos. Virtualizamos o heterogéneo do carro para expressar apenas homogeneidades, mesmo que o façamos o mais pormenorizadamente possível, porque sempre trabalharemos com conceitos, que são esquemas abstratos.

Dessa forma, nenhum facto é idêntico ao conceito senão ontologicamente, nunca facticamente.

Conclusão: um facto pode ser idêntico ao conceito apenas tomado ontologicamente, isto é, quanto ao esquema abstrato, mais é onticamente diferente do conceito e, por consequência, é onticamente análogo, o que já encerra a síntese de semelhança e de diferença.

Quanto ao conceito, podemos dizer que este tem as notas imprescindíveis para ser classificado dentro de tal ou qual esquema abstrato, mas afirmamos simultaneamente que ele tem mais, tem o que não está no esquema abstrato, o que é heterogéneo ao conceito, o que o "contradiz".

Temos, assim, de forma clara, a dialética da conceituação que, por suas características, afirma a afirmação e afirma a negação, quanto ao ôntico, pois afirma a heterogeneidade.

Desta forma, conceitualmente, tudo é e não é; é homogéneo, e contemporaneamente é heterogéneo ao esquema abstrato, que o "contradiz".

Não podemos conceber um ente fáctico tempo-espacial sem qualidade. Todo existir facticamente é quantitativo e qualitativo. Toda qualidade é revelada por um conhecimento-limite, porque exige sua polaridade, seu contrário. O quantitativo é afirmado por outro conhecimento-limite. Só despojando o quantitativo de sua facticidade, podemos construir um conceito homogéneo de quantidade, como o faz a razão, que o torna idêntico a si mesmo, e o transforma, afinal, no conceito abstrato de espaço, do qual despoja toda heterogeneidade, a ponto de transformá-lo em nada.

A ideia de quantidade e a de qualidade, como categorias, oferecem deficiências, que procuramos resolver com os conceitos sintéticos e dialéticos de intensidade e de extensidade, por serem estes mais concretos, enquanto aqueles são maia abstratos, pois são apenas formais.

A qualidade oferece dois problemas: 1) o que concerne formalmente à qualidade, enquanto oposição à quantidade e aos outros géneros. Qualis é o que define a terceira categoria de Aristóteles. E a resposta a essa pergunta não é absolutamente o resultado de uma medida, mesmo em sentido amplo.

(Medem-se as quantidades; comparam-se as qualidades, diz-se).

2)

Resta saber o que a quantidade encerra de qualitativo. A qualidade pode ser considerada objetiva e subjetivamente (no homem p. ex.).

Em outras palavras: a qualidade na coisa e a qualidade em nós.

Sempre tiveram os filósofos desconfianças e até desprezo para com a qualidade, por estar eivada de subjetivismo.

Husserl, para resolver este problema, passou a qualidade para o plano das essências.

No entanto, compreendendo-a como intensidade, que a não separa, embora a antinomize, da quantidade, estamos a caminho de dar-lhe uma estrutura que a liberta da pecha de subjetivismo, que tanto preocupa a filósofos modernos.

A quantidade, enquanto tal, é determinação superada e indiferente, determinação indiferente.

Costumamos dizer: quantos têm tal coisa?

Estamos em face de uma indiferença. Logo retrucamos: quantos que? E então dizemos: quantos metros, quantos graus?

Há aqui qualificações determinações, limitação da quantidade; isto é, o quantum (determinação excludente).

**ARTIGO 3 - A RECIPROCIDADE — DINAMISMO ANTINÔMICO
DA EXTENSIDADE E DA INTENSIDADE — CONTRADIÇÃO NA
UNIDADE — TEORIA DO EQUILÍBRIO DINÂMICO —
CATEGORIAS**

Sabemos que a Lógica Formal estabelece, pelo princípio de identidade, que o que é, é; assim: "este livro é livro". Nada há a objetar aqui contra essa afirmativa tautológica, nem a dialética pretende, como pensam muitos, negar valor a essa igualdade, fundamental para a lógica formal. A dialética reconhece a "contradição" nas coisas, a "contradição" neste livro como unidade, que repete a que se dá em todo o existente. Este livro, que é este livro, não é algo estático imutável, como o é o conceito livro, que a ele aplicamos.

Este livro é algo que muda, algo que passa de um estado para outro, cujo ser, como livro, é um sendo de variados estados, que são contrários. É ele um campo de luta de ordens opostas ou divergentes, antinômicas e antagonistas.

Convém nunca esquecer a distinção entre contradição e negação. Assim se dizemos: "este livro é um livro", estamos dentro da lógica formal. Se dizemos este livro está em oposição consigo mesmo, estamos na dialética; mas se dizemos "este livro é e não é este livro", precisamos já esclarecer, pois é mister saber se queremos nos referir ao livro, declarando que ele não é imutável, ou se queremos dizer que ele não é ele mesmo, e sim outra coisa.

A "contradição" do livro não é apenas a negação do livro. Dizer que esta cadeira não é esta cadeira, ainda não se estabelece dialeticamente a sua "contradição".

Muitos julgam que a dialética é apenas negar, tirar, arrancar, reduzir, diminuir, quando, ao contrário, é acrescentar, atualizar o virtualizado, acentuar o desprezado, registrar o que ficou esquecido, salientar o que não foi considerado. Quando estamos no terreno das coisas concretas, tal modo de proceder não cria maiores embaraços, mas quando trabalhamos com objetos abstratos, ideias, conceitos, etc., a confusão, entre a contradição e a negação simples, como privação, dá lugar a perigosas confusões.

A dialética procura dar maior concreção ao pensamento e adaptá-lo melhor à existência, evitando o abstratismo racionalista, que tanto mal provocou. A

negação, na dialética, não é uma privação, mas uma acentuação do que ficou inibido, desprezado. Quando dizemos que este livro é um ser em transição, é sendo, não queremos tomá-lo abstratamente como imutável, no sentido formal, mas individualmente em transição. Fixamos assim os dois aspectos opostos de todas as coisas: 1) o que nelas afirma, o que nelas quer conservar-se, o que nelas é homogéneo, e 2) o que nelas transita de um estado para outro, o que nelas se transmuta.

A negação dialética é a negação da afirmativa abstratora da afirmação. Se afirmamos que algo é, abstrairemos dele suas contradições; neste caso, a afirmação da imutabilidade é uma afirmação abstratora. E ao afirmarmos que é um sendo, com os seus contrários, negamos a afirmação abstratora, mas afirmamos o lado heterogéneo do objeto, sem negar-lhe o homogéneo, que é afirmado. A negação é assim dialética e não uma negação privativa, uma negação entitativa, mas um negar o absoluto da afirmação abstratora, portanto uma afirmação do inibido, do desconsiderado, do virtualizado. Preferimos usar oposição no sentido do que se ob-põe ao conteúdo afirmado, o que também é uma afirmação de positividade. Por isso, Hegel dizia que a negação dialeticamente é positiva.

Esclarecido este segundo ponto, impõe-se agora esclarecer o terceiro, que, perfeitamente compreendido, evitará erros comuns. São três termos muito usados e que constituem motivo de confusões. São eles: antinomia, antagonismo e contradição.

Já examinamos as acepções destes termos, mas veremos que o conteúdo de uns é menor que o de outros, e as extensões também variam. Assim, a contradição não é considerada absurda pelos dialéticos.

Num real qualquer, podemos encontrar as oposições que o levam a devir.

A contradição está nesse real enquanto unidade. Assim, não há contradição entre este livro e esta cadeira, enquanto livro e enquanto cadeira. Como já salientamos, o conceito de contradição para os dialéticos modernos não tem aquela precisão que lhe dava a filosofia clássica. De nossa parte preferimos o uso tradicional, como já o exemplificamos.

Mas há oposições no livro e também na cadeira. A contradição está na unidade, em tudo quanto forma uma unidade, em tudo que é, como estrutura, idêntico. Daí um princípio dialético que afirma "tudo quanto é idêntico (aqui no sentido de unidade) é contraditório; tudo quanto é contraditório é idêntico". As coordenadas necessárias à constituição de um ente são opostas (se ob-põem), e cooperam.

Um antagonismo é uma oposição de duas ou mais direções contrárias, como também de unidades que se opõem. Há antagonismo numa partida de desporto, entre bandos em choque. A "contradição" entre ambos se dá na hora do antagonismo; é "contradição"

enquanto antagonismo, e estrutura-se numa totalidade, a partida, por exemplo: mas um antagonismo pode deixar de ser, desaparecendo, então, aquela.

Uma antinomia, no sentido que usamos, como já vimos, é a posição imanente entre dois vectores, direções, em que a afirmação, ou a verdade de um, não é a negação ou a falsidade do outro.

A antinomia entre a extensidade e a intensidade não permite que, pela exatidão de uma, se declare a inexatidão da outra.

No devir, há uma oposição que preferimos chamar de antinômica, porque a realidade de um dos vectores não implica a irrealidade do outro.

Então vemos que nem todos os antagonismos são antinomias, mas tanto um como outro são oposições, quando na estrutura.

Há, assim, "contradições" variantes e "contradições" invariantes.

São invariantes as oposições antinômicas, e variantes as oposições apenas antagônicas.

A importância desse esclarecimento é grande pelo seguinte: no terreno social, Marx e os marxistas criticam Proudhon por afirmar a antinomia fundamental da existência e não aceitar a síntese no sentido marxista. Então, afirmam estes, os antagonismos permaneceriam sempre na sociedade

humana, como os, por exemplo, da burguesia e do proletariado. Não pensava assim Proudhon, e foi o que não entenderam os marxistas.

O antagonismo entre o proletariado e a burguesia é solucionável, porque nesse antagonismo há um comprador e um vendedor de trabalho humano. Há venda, porque há compra, e vice-versa, e o antagonismo funda-se aí. Mas o trabalhador pode deixar de ser vendedor do seu trabalho, deixar de ser assalariado, através, por exemplo, de um sistema social em que não haja mais nem a venda nem a compra do trabalho.

Neste caso, o antagonismo deixa de existir. Numa sociedade de produtores livres, como ele imaginava, não haveria nem compradores nem vendedores de trabalho, mas as antinomias fundamentais prosseguiram, sem haver mais certos antagonismos. A solução sintética do Estado socialista, como comprador do trabalho humano, substituindo o comprador particular, não liquida o antagonismo, embora substitua apenas um dos antagonistas, e modifique, para pior, a sua forma.

Evitam-se, assim, as confusões entre esses termos, entre o que é antagonismo e o que é antinomia, entre oposições solucionáveis e insolucionáveis, variantes e invariantes, porque a dialética é dialética até no seu próprio processo, e até a oposição tem de ser examinada sob a sua égide.

Feita essa explanação, estamos aptos a penetrar decididamente no tema. O ponto fundamental consiste em aceitar que em todos os factos da natureza estão, neles, implícitas, oposições internas, das mais variadas espécies, cujo estudo e análise cabe à dialética fazer.

No desenvolvimento dessas oposições, há reciprocidade de atuação, pois as tendências contrárias penetram-se e estimulam-se mutuamente. É o que se chama de reciprocidade, cujos aspectos gerais iremos tratar.

A luta entre essas tendências diversas, que se estabelece em todo o facto da realidade, é uma luta criadora e destruidora de formas e de unidades diversas, de quanta diversos, que ora dominam, ora são dominados; que ora surgem, desenvolvem-se, ora deperecem até desaparecer, e serem substituídos por outros (como os seres vivos), conhecendo marchas e

contramarchas, altos e baixos, vitórias intercaladas com derrotas. E é a dialética a ciência que estuda a luta dessas tendências, desses lados contrapostos na unidade do facto, e os correlaciona, através de uma conexão construtiva²⁸.

Os lados opostos, os contrários, além da conexão que os liga, a complementaridade de que temos falado, penetram-se reciprocamente, interatuam-se, obstinam-se (ex. da reação que corresponde à ação). E o que nos mostra a física na interatuação das pressões e dos volumes, dos pesos e da gravitação, da massa e da velocidade, da entropia e da temperatura, *etc.* Na Filosofia e na Biologia, todo o funcionamento afirma esse conflito de tendências.

A reciprocidade, a ação contrária dos lados opostos, é criadora muitas vezes, outras destruidora, e noutras consegue um equilíbrio dinâmico, mais ou menos estável. E este tema 28 A oposição dos vectores internos é ora estimulante, ora destrutiva. Pode ser observada a sua interatuação na geração e na corrupção dos seres, o que é examinado em "Aristóteles e as Mutações", onde estudamos, ao comentar o texto aristotélico, a dialética das mutações.

será tratado mais adiante. Sobre o aspecto criador, basta que vejamos quantas pessoas são apenas o produto de suas oposições, como artistas, escritores, médicos, políticos, *etc.*

O estudo da vida desses homens revela quanto o choque das oposições influi em suas obras. Que foi, por exemplo, Nietzsche, senão esse "grande campo de batalha de todas as ideias e de todos os impulsos"? Quantos são apenas as suas oposições!

Tirai os inimigos de certas pessoas, e elas perdem uma de suas razões de ser.

No terreno da Biologia, da Filosofia, da Física, como no da Psicologia e da Sociologia, a luta dos contrários é evidente nos factos; é ela a criadora de muitas transformações.

Alguns dialéticos procuram distinguir antagonismo de contradição, e dão como exemplo o regime socialista, em que deve desaparecer o antagonismo entre as classes, embora não desapareçam as "contradições" na produção. O regime socialista, como é imaginado e sonhado utopicamente pelos que mais se declaram inimigos da utopia, só é socialista quando é utópico, porque quando o não é, e sim tópico, como o conhecemos hoje em suas manifestações, o antagonismo permanece, bem como ainda as contradições.

Imaginar uma sociedade sem; antagonismo, sem as "contradições" próprias da produção, é fácil. Mas toda "contradição" é antagônica; não se resolve a contradição como "contradição".

Ela pode gerar novas formas, como veremos, mas o antagonismo das tendências contrárias prosseguirá. É que há antagonismo de várias espécies, e uns podem ceder lugar a outros; uns podem desaparecer e outros nascer. Antagonismo e contradição não são, absolutamente uma e a mesma coisa, dizia Lenine. Realmente não são; mas onde há oposição há antagonismo. O antagonismo pode mudar de feição, como a oposição também, mas toda oposição é antagonista.

Assim a concepção dialética do universo é uma concepção antagonista.

Não há solução de continuidade entre a matéria inorgânica e o mundo biológico.

Tanto num como noutro operam os mesmos princípios, mas com função invertida, como já vimos: a predominância da ordem dinâmica da extensidade no primeiro, e o da intensidade, no segundo.

No mundo biológico, há além da predominância da ordem dinâmica da intensidade, momentos em que o campo inorgânico prevalece. Assim temos: Campo inorgânico Campo orgânico

extensidade > intensidade intensidade > extensidade O campo inorgânico, como unidade, contradiz, no homem, o campo orgânico, como temos

momentos em que um prepondera sobre o outro: campo orgânico > campo inorgânico.

Usamos aqui a palavra campo para generalizar os aspectos, aproveitando, assim, o conceito oferecido pela física, o qual é magnificamente expressivo e profundamente dialético e serve tão bem para compreender os fenômenos, cujos conjuntos são, sobretudo, qualitativamente diferentes. A física aceita que um campo pode penetrar em outro. O campo gravitacional de um objeto pode, por exemplo, penetrar ou ser penetrado pelo campo eletromagnético de outro, *etc.*

O campo inorgânico penetra no orgânico, © vice-versa, pois não há vida onde não há seres inorgânicos, que são complementares ao orgânico. Mas, no campo de ação de cada um, há "degraus, que são os quanta, pacotes de energia, como os visualiza a física, para torná-los concretamente compreensíveis. Esses quanta são, para muitos, como pacotes de uma mesma energia, única e idêntica, cuja distribuição obedece a um mistério inexplicável, por ora pelo menos. Outros, porém, e esse é o nosso pensamento, julgam que nos fenômenos energéticos, nada se passaria se houvesse moção, isto é, "transporte" de energia. E essas alterações são produtos das variações tensionais dos fatores de extensidade e de intensidade.

Em toda a natureza, estamos em face de diferentes e de quedas de potencial as quais são produzidas pela oposição antinômica desses dois fatores. Do contrário, teremos de admitir uma energia-em-si, uma energia soberana, um novo e inócuo substituto de Deus, como já se quis fazer na matéria. Esse conceito é ainda fruto do desejo de homogeneização, próprio da razão humana. Todo o movimento e as incessantes transformações tenderiam para um retorno ao repouso definitivo, sonho e desejo de certas ideias religiosas e filosóficas. Foi por isso que se interpretou a queda de potencial e de intensidade como uma tendência à nivelção (sonho e desejo dorsal de todos os cansados), como um factor que facilitasse a missão do factor de extensidade, em vez de uma oposição entre ambos.

Nas observações da físico-química, era fácil ver essa vitória da extensidade sobre a intensidade, que levou muitos cientistas a terem uma concepção da energia como expusemos acima. Na Biologia, a vitória final da extensidade

também vinha corroborar essa concepção, como, ademais, os fenômenos da entropia, na termodinâmica.

Tudo parecia dar à razão a vitória sobre o movimento. Mas eis que a microfísica e as novas descobertas científicas, vêm em abono da nossa concepção dinâmica, antinômica do universo. A vitória fora apenas aparente e equívoca. A luta prossegue, mas essa luta será sempre entremeada de vitórias e de derrotas, e a vitória decisiva será apenas desejada como um cansaço de nihilistas negativos, passivos ou ativos, não importa, mas negativos sempre. Se não admitirmos que esses fatores são dinamismos inversos, e se não são esses mesmos fatores a energia, e ela é uma realidade homogênea, à parte, única, fonte de todos os fenômenos, de ação, como poderíamos conceber que ela deu nascimento a esse dinamismo, se não aceitamos o "piparote" imaginado por Anaxágoras, ou o "clinamen" de Epicuro, o imprevisto, o inesperado, que pôs tudo em movimento?

A ideia filosófica da escolástica, por exemplo, também aceita, em termos, essa posição, porque Deus insuflou na potência indeterminada, que era nada, a moção, tornando-a matéria, determinável, potência portanto, pelo influxo do ato determinante.

À oposição cooperadora de ato e potência, corresponde a oposição de forma e matéria, cuja cooperação dá surgimento ao composto. A oposição entre os compostos e a sua interatuação explicar-nos-iam o relacionamento dos seres finitos, e conseqüentemente as suas transições, como veremos mais adiante ao estudarmos os fatores emergentes e predisponentes.

No mundo corpóreo não se admite propriamente um estado posterior em que a oposição viesse a desaparecer. O aspecto "contraditório" que há nos dois princípios da termodinâmica prova a nosso favor.

Dizia Lenin: "A divisão da unidade e o conhecimento de suas partes contraditórias..."

é a essência da dialética (um dos aspectos essenciais do ser, seu fundamento, se não a característica fundamental). Eis aqui exatamente como Hegel formulou a questão.

A condição para compreender todos os processos do universo em sua "autodinâmica", em seu desenvolvimento espontâneo, concebido em suas formas vitais e viventes, é o conhecimento da unidade de seus contrários. O desenvolvimento é com efeito o conflito de contrários".

"A unidade tem seus contrários e não são eles que formam a unidade, que é considerada homogênea e heterogeneamente, não sendo, portanto, inseparáveis. A unidade (a coincidência, identidade, força resultante) de contrários, é condicional, temporal, transitória e relativa. A luta dos contrários, que se excluem reciprocamente, é absoluta, como o são o movimento e a evolução", prossegue Lenine (Vol. XIII pág. 324, ed. inglesa das "Obras Completas").

É essa unidade que forma a chamada "lei da unidade dos contrários", que é, como lei, uma invariante da oposição. Já surgiram pontos de divergência e outros surgirão, quando estudarmos os aspectos do equilíbrio dinâmico e da teoria da síntese, o terceiro termo, que a natureza não revela, ao qual os marxistas (e não Lenine), ainda dominados pelo mal compreendido desejo de identidade, deixaram-se arrastar.

Julgam muitos que Hegel não aceitava um princípio dinâmico opositivo da realidade objetiva, mas apenas no espírito.

Toda a sua obra prova o contrário. E como ele, Proudhon também a aceitava.

"O verdadeiro em todas as coisas, o real, o positivo, o praticável, é o que muda, ou, pelo menos, o que é susceptível de progressão, conciliação, transformação, enquanto o falso, o fictício, o impossível, o abstrato, é tudo o que se apresenta como fixo, inteiro, completo, inalterável, indefectível, não susceptível de modificação, conversão, aumento ou diminuição, refratário, por conseguinte, a toda combinação superior, a toda a síntese".

Mas havia uma distinção entre ambos, profunda. Vamos examiná-la.

Em três pontos essenciais, Proudhon afasta-se de Hegel. Enquanto Hegel aceitava três termos, Proudhon apenas aceitava dois; mas esse dois

permaneciam constantemente face a face, enquanto Hegel coloca a oposição para "sobrepassá-la" depois²⁹.

Para Hegel, o ponto final é a "síntese", enquanto para Proudhon há um equilíbrio entre as oposições, mas um equilíbrio dinâmico, ora rompido novamente, ora perdurável ou não. O

terceiro aspecto consiste em aceitar Hegel a Ideia como puramente imanente ao processo dialético, enquanto Proudhon (assim parece através do estudo da sua obra), aceitava um princípio transcendente, que dominava o devir, a ação de um princípio superior, capaz de transformar em equilíbrio a antinomia persistente, pelo menos em certos aspectos (no terreno social), isto é, capaz de tornar essa antinomia equilibrada perduravelmente.

Dizia Marx, e os marxistas repetem, que Proudhon dele aprendeu a dialética. No entanto, Proudhon antes de conhecê-lo, já escrevera, em sua "Création de l'ordre": "Os factos ternários (que é o caso de Hegel e dos marxistas)³⁰ emprestados à natureza são puro empirismo..." "A fórmula hegeliana é uma tríada pelo prazer ou pelo erro do mestre, que conta três termos, lá onde, na verdade, só existem dois, e que não viu que não se resolve a antinomia, mas que ela indica uma oscilação ou antagonismo susceptíveis somente de equilíbrio. Sob este ponto de vista, o sistema de Hegel tem de ser refeito totalmente". E em outra obra: "A antinomia não se resolve": "Aí está o vício de toda a filosofia hegeliana. Os dois termos de que ela se compõe se balançam, quer entre eles, quer com outros antinômicos". Proudhon combatia esses "fanáticos da unidade", e afirmava que os "termos opostos balanceiam-se constantemente uns entre os outros, e que o equilíbrio não nasce entre eles pela intervenção de um terceiro termo, mas pela sua ação recíproca".

Foi o que levou os marxistas a verem em Proudhon um hesitante num perpétuo "balanceio" entre duas teses. Chamavam-no de pequeno-burguês, como se ele quisesse, na realidade, um meio termo, quando aceitava o choque dos extremos.

Para ele, a luta, o choque dos contrários, é uma categoria permanente que não pode ser suprimida, uma das principais categorias da nossa razão, que não devemos pensar suprimir, porque, então, seria o fim do mundo e a

morte do pensamento. Repetia, assim, sem saber, um ponto de vista pitagórico.

29 O problema da tríada em Hegel (a tese, a antítese e a síntese) é mais complexo do que parece à primeira vista.

Os hegelianos, tanto de direita como de esquerda, construíram uma interpretação que não aceitamos. Em trabalhos futuros pretendemos mostrar quais os erros de que julgamos equivocadas tais interpretações.

30 Parêntese nosso.

Mas se essa luta não pode ser suprimida, abolida, pode ser "transformada". Essa paz que se pode estabelecer, não é uma destruição recíproca dos combatentes, mas a produção de uma ordem sempre superior, aperfeiçoamento sem fim ("Guerre et Paix"). Esta ordem se transforma em reciprocidade. "Da mesma forma que a vida supõe a contradição (quer ele dizer oposição), a contradição, por seu turno, clama pela justiça: daí a segunda lei da criação e da humanidade, penetração mútua dos elementos antagonistas, a Reciprocidade" (Ob. cit.).

A conciliação, para Proudhon, é "absorção de uma e de outra numa fórmula mais complexa". Ele afirmava que era preciso "descobrir uma lei superior, isto é, uma fórmula de conciliação superior às utopias socialistas e às teorias truncadas da economia política. Não é possível deter-se num justo meio termo arbitrário, inalcançável, impossível" (Berthod). Pode admitir-se assim certa semelhança entre a dialética proudhoniana e a nietzscheana na aceitação da transformação, da transmutação³¹ que, nesta, corresponde à ordem superior de que fala Proudhon.

Um facto, como unidade, em desenvolvimento, é um conjunto das suas oposições, da luta dos seus contrários antinômicos, num antagonismo mais ou menos complexo. Mas esse facto é um facto isolado, único, em si. Ele sofre a influência, a interatuação dos outros factos como unidades que também têm essa contradição interior, mas que, no existir, antagonizam-se, ou não, com os outros. Essas "contradições" e antagonismos complexos

formam as coordenadas da existência e vão dar a complexidade dos factos universais no seu desenvolver. A transfiguração de um facto em outro, a sua alteridade (o tornar-se outro), não são apenas as consequências da ação dos fatores internos, da sua unidade em luta, mas também da atuação e da interatuação dos outros fatores externos, que se coordenam com ele.

Querer explicar a chamada "contradição" de uma semente, apenas pela intervenção dos fatores contrários, que a compõem, é esquecer a atuação dos fatores externos, à parte, com seus fatores em choque também; é transformar a dialética numa forma de raciocínio abstrato, inócua, e desnecessária então. A transformação de semente em árvore, que a nega, e, desta, na produção de um fruto e de uma semente que a vai afirmar posteriormente, é uma compreensão meramente simplista. A semente não é uma unidade homogênea, mas uma totalidade processual, composta de muitos opostos. Em cada semente, que forma para nós um todo, há uma multiplicidade interna. Em cada parte dessa multiplicidade, considerada como unidade, conhece internamente sua luta. A semente é assim um microcosmos, um pequeno cosmos de oposições, de heterogeneidades múltiplas, diversas, que tomam direções variadas.

Não é apenas a "contradição" do seu núcleo e do seu invólucro, mas o núcleo é por sua vez um campo de ação de "contradições" múltiplas. A transformação lenta da semente em arbusto é uma complicada luta, uma batalha imensa de muitas tendências, cujo resultado é produto dos diversos choques, das diversas oposições, que interatuando-se constantemente, transfiguram-se no seu desenvolver, em arbusto. Este prossegue vivendo essa oposição em suas transformações. A síntese, aqui, foi um equívoco do simplismo dialético de alguns marxistas, que nunca o foram suficientemente para compreender a interpenetração dos quanta (tensões) de oposições, da grande luta descontínua e contínua dos diversos quanta em choque.

A concepção proudhoniana e nietzscheana, não aceitando a síntese, mas a transfiguração quantitativo-qualitativa, complementar e contemporânea de ambas, estava mais de acordo com o que a ciência atualmente iria mostrar em suas grandes e extraordinárias experiências.

Essas oposições complexas, esses quanta de "contradições", são compreendidos através da nossa decidualética, a dialética de dez campos, que teremos ainda ocasião de expor.

O equilíbrio de que fala Proudhon (a justiça como o chamava) é um "equilíbrio na diversidade", e é, "sem cessar instável", ativo e dinâmico, em que a "contradição" se move 31 O tema da transfiguração e da transformação, só o podemos estudar na "Teoria Geral das Tensões", por exigir outros conhecimentos que serão explanados nas obras seguintes desta enciclopédia.

em tensão. Esse equilíbrio, aplicado à sociedade, é o que Proudhon chamava de Justiça. "Essa a razão por que não tomei por divisa a liberdade, que é uma força indefinida, absorvente, que podemos esmigalhar e não convencer; pus acima dela a justiça, que julga, que regula e distribui. A liberdade é a força da coletividade soberana; a Justiça, a sua lei.

Várias vezes nos referimos a esses conceitos supremos que formam as categorias.

Estudamo-las na "Lógica" e em "Filosofia e Cosmovisão". Os conceitos da razão e da intuição foram examinados com exuberância de pormenores, e não iremos aqui retornar a eles.

Ainda não foi formulada uma classificação das categorias da dialética, pela simples razão de que, havendo, não uma, mas muitas (pois toda a lógica polivalente é uma espécie de dialética), não é fácil estabelecer uma escala de categorias, que sirva para todas.

Para Lenine "... as categorias são pequenos graus de diferenciação, isto é, do conhecimento do mundo, os nós, da rede, que ajudam a conhecê-la e a dominá-la". É muito comum, entre os marxistas, considerarem-se as leis científicas como categorias, sendo essas leis, como reflexos da realidade objetiva, tomados, naturalmente, como invariantes. As categorias não são subjetivas, criadas pelo homem para a coordenação dos factos subjetivos, mas refletem as leis da própria realidade, conhecidas "à base da atividade prática dos homens". Estabelecem os marxistas várias categorias, não havendo entre eles uniformidade de pensamento. Essência é, para eles, uma

categoria, e consiste no "lado interno das coisas", e "fenómeno" o lado externo, o que está na superficialidade". Assim, diz um marxista: "segundo Marx, é a matéria a essência de todos os fenômenos da natureza" (Rosenthal).

Outros dizem que o movimento é a essência da matéria.

Consideram os dialéticos em geral o carácter histórico das categorias que se formam através de uma longa e lenta prática humana, até serem estabelecidos como princípios apriorísticos, que antecedem depois à experiência. Nada se pode objetar a essa afirmação, porque ela realmente representa a história do pensamento e das categorias. O reconhecer a historicidade das categorias é uma grande vitória da dialética, mas implica por outro lado a necessidade de estudos que ultrapassem o âmbito da mesma, por tratarem sobre objetos que pertencem a outras disciplinas.

Acostumados, como estamos, a sempre acentuar e dar validez ao que se repete, ao mesmo, ao igual, que nos leva a ver nos factos apenas o semelhante que nos promete a conquista próxima da homogeneidade absoluta, a identidade, temos, naturalmente, grande dificuldade para o raciocínio dialético.

Ele é uma marcha para o diferente e para a sua concreção com o semelhante. Desde que o homem teve necessidade de libertar a razão e utilizá-la cada vez mais para seu desenvolvimento no mundo, sua vida não racional, o processo meramente intuitivo, foi valorado num grau hierárquico abaixo daquele. No entanto, nós, em quatro quintas partes de nossa vida, não somos racionais. Vivemos irracionalistamente a maior parte da nossa existência. Mas tal afirmativa não quer justificar devamos abandonar a razão, nem considerá-

la anti-vital. Precisamos, sim, sem cair nas unilateralidades do irracionalismo, nem nas do racionalismo, aproveitar esse imenso campo de ação das intuições e concrecioná-las por um nexos, isto é, connexioná-las com a razão, para elevar esta, para aumentar o poder de ação da mesma.

A razão deve atuar a posteriori na captação dos nexos, única ação em que ela é realmente poderosa, como muito bem o compreendiam os escolásticos

ao se oporem ao apriorismo racionalista³².

³² Surge uma grande problemática, sobretudo em face do pensamento kantiano, e da influência que exerceu. Em nosso "Os três juízos de Kant" examinamos certos aspectos dessa polémica entre aprioristas e aposterioristas, onde propomos uma tomada de posição concreta, que reúne e concilia as positivities de ambas, numa concepção unitária que as inclui, considerando-as como momento abstrato de um filosofar unilateral.

TEMA II

ARTIGO 1 - DIALÉTICA DO CONHECIMENTO E DA CONSCIÊNCIA³³

Percebemos segundo os esquemas do sensório-motriz já coordenados, que dispomos previamente, e só depois apercebemos (com memorização) e, posteriormente, conhecemos, segundo a assimilação a esquemas eidéticos.

Só conhecemos adequadamente o que, para o qual temos esquemas.

Razão tinha Pascal quando dizia que não procuraria ele a Deus se já o não tivesse encontrado.

Por isso todas as nossas perguntas já têm algo da resposta. O nosso saber, condicionado pelos nossos esquemas, revela-se como saber parcial, e, portanto, que algo nos escapa.

E nos escapa o que não assimilamos aos nossos esquemas.

Este é um dos aspectos dialéticos do nosso conhecimento.

Justifica-se assim a decadialética, pois, por meio deles somos capazes de aumentar nossa capacidade esquemática pela combinação de novas ordens que podemos dar aos conjuntos de esquemas de que dispomos, e, com eles, obtermos assimilações mais variadas e completas e conseqüentemente um conhecimento mais amplo.

Na compreensão dialética do problema do conhecimento, muitas vezes os que se dizem dialéticos desejam subverter a ordem de relação "sujeito-objeto" pela simples submissão de um a outro; do objeto pelo sujeito, como procedem os idealistas subjetivos, ou do sujeito pelo objeto, como procuram fazer os realistas objetivos.

Fogem assim tanto os primeiros como os segundos ao exame realmente dialético do conhecimento, dando ao sujeito, como ao objeto, seu verdadeiro papel, e compreendendo o alcance da reciprocidade entre ambos, no ato transmanente do conhecimento. No que concerne ao conhecimento, algumas posições a tomar são possíveis: a) que se conhece;

b)

que acreditamos conhecer que se conhece vagamente o que se conhece; c) que não se conhece.

Mas em qualquer desses três casos, que caracterizam posições como a dogmática, a crítica e a céptica, em todas elas, não se pode deixar de considerar que há conhecimento do conhecimento, pois conhecemos que conhecemos ou conhecemos que conhecemos que não conhecemos.

Desde este momento se coloca um problema: o do conhecimento do conhecimento do conhecimento. Não se pode negá-lo, pois a própria negação já o afirmaria. E ao colocar um conhecimento do conhecimento do conhecimento, desde logo ele transcende a si mesmo indefinidamente, porque se pode estabelecer um conhecimento do conhecimento do conhecimento do conhecimento, e assim indefinidamente, recuando sempre o sujeito que conhece.

O exame deste ponto, que implica outros problemas que serão em outros locais devidamente examinados, permite, no entanto, em suas linhas gerais, uma explicação que se coaduna ao pensamento dialético.

Na assimilação psicológica, o assimilado permanece estranho e não há incorporação deste ao assimilador, como na biologia.

A consciência surgiria através de um processo dialético.

33 Este artigo, como trata de aspectos que implicam o conhecimento das "tensões" e dos "esquemas", pode surgir, por ora, como obscuro, mas será de fácil compreensão no decorrer do exame dos próximos temas.

Um todo fisiológico, conseqüentemente orgânico, formando uma tensão, atinge um ato tensional qualitativamente diferente das partes componentes.

Na assimilação psicológica, sem incorporação, há mudança de potencial, pois os esquemas acomodados recebem um estímulo que se encaixa ou não nos mesmos. Essas assimilações se dão segundo esquemas diversos, mas quando se processam através de assimilações efetuadas pelas constelações de esquemas, que pertencem e se ligam ao esquema tensional global, haveria consciência.

Ora,

essa

global

"

dependente-independente"

das

partes

(dependente

quantitativamente, independente qualitativamente) coloca-se como outra a si mesma. Ao conhecer, ela virtualiza o objeto (estímulo) para atualizar o esquema que lhe é próprio, ativo pela ação da própria vida.

Consciência, portanto, é atualização do esquema, neste ou naquele ponto, e virtualização do estímulo.

Consciência é um saber com, de si mesma, um saber de uma modificação local em geral, que a tensão total assimila sem incorporá-la, como símbolo do próprio esquema que atua, aqui, como simbolizado, referente.

Como a tensão total é ato (o que provaremos ainda), ela não se esgota nessa atividade, porque a própria assimilação realizada permite ser desdobrada

em objeto-sujeito.

E isso se dá porque a consciência, como atividade global tensional, ao assimilar, classifica, dá ordem.

O de que se tem consciência objetiva delimita-se assim.

É consciência disso ou daquilo. Temos aí a explicação da intencionalidade da consciência, que é sempre objetiva, consciência de algo que se objetiva. Nesse instante, a tensão global, como ato que é, separa-se e pode, por isso, conhecer o conhecimento realizado.

Temos, então, o conhecimento do conhecimento ou, simplificada, consciência da consciência. Consciência geral que tende ad, que se atende, o que já marca um objeto para o qual se dirige.

Nesse instante, esse conhecimento novo já passa a ser classificado, localizado, o que permite nova objetivação, nova consciência da consciência da consciência, ou amplamente, conhecimento do conhecimento do conhecimento, e assim in-infinitum.

Por ser sempre ato, a tensão total, enquanto integrada como toda tensão, tal desdobramento é sempre possível, apenas naturalmente no homem ou seres inteligentes.

O surgimento da consciência já é aqui um desdobramento de si mesma; nela, dá-se sempre um colocar de outro que nós mesmos. Com ela, nos desdobramos; por isso, a consciência é sempre um apontar dialético do funcionamento processual de nós mesmos.

Todo conhecimento afetivo é o resultado de uma cooperação, e esta se efetua por um compromisso acentuado entre os termos componentes do conhecer.

O ato de intelecção é a tomada de conhecimento de uma escolha, de um escolhido, de uma diferença atualizada.

O cognoscente se conhece porque conhece outro do que ele. Se o conhecido fosse idêntico ao cognoscente este não conheceria, porque todo conhecer é um diferenciar-se, do contrário o idêntico ter-se-ia que diferenciar em cognoscente e cognoscido, o que seria negar o idêntico. (Já mostramos em "Filosofia e Cosmovisão", que os conceitos de idêntico e de identidade são captados pela razão, mas que, tomados abstratamente, só podem levar a filosofia a estados aporéticos. O conceito dialético de identidade-alteridade é muito mais criador e útil à análise do conhecimento, como ainda veremos).

Mas se são total e rigorosamente diferentes, como haveria conhecimento? Como poderia o cognoscente conhecer o conhecido? Conhecer não é incorporar, é captar notas; essas notas, para serem captadas, precisam do ato de captar que exige, além da diferença, algo de semelhante que permita comparar.

Diferentes absolutos não se conheceriam. Semelhantes absolutos (idênticos) também não se conheceriam senão por fusão. A presença dialética da semelhança e da diferença, que são conceitos intuitivos (identidade e diferença absolutas, como conceitos normais e abstratos, o são da razão) são imprescindíveis ao conhecimento, porque todo ato de conhecer é o apontar a uma síntese dinâmica de opostos, mas em cooperação, e que revelam uma analogia, por remota que seja³⁴.

ARTIGO 2 - CONCEITOS NA LÓGICA E NA DIALÉTICA O enunciado de que o pensamento é histórico, ou pelo menos também o é, constitui um postulado do conhecimento filosófico atual. Damos sempre ao conceito um conteúdo.

Na verdade, sentimos que conjuramos alguma coisa quando lhe damos um nome, porque só podemos dar um nome ao que já conceituamos, e só conceituamos o que já distinguimos, e distinguir é saber, e saber algo sobre alguma coisa é já dominá-la. Não está aí a gênese desse sentimento de segurança, quando podemos dar um nome a algum facto novo que nos surge à frente?

Quando algo se nos apresenta e não podemos dar-lhe um nome, não é porque ainda não o dominamos, ao menos pelo saber?

Os conceitos são estruturas esquemáticas puramente quantitativas em sua extensão e compreensão; são por isso, na essência, também números. E segundo compreendamos os números, compreenderemos os conceitos. Nós só numeramos o que distinguimos, e só numeramos a natureza porque nela distinguimos estruturas tensionais. Mas conceber tais estruturas como processos tensionais já nos levaria a conhecer o mundo como processo, uma das inúmeras maneiras pitagóricas de compreendê-lo.

Quando Goethe disse que "a função, retamente concebida, é a existência pensada em atividade", ele via, na existência, um processo ativo, e não uma mera quantidade. A função, na matemática fáustica, que é relação de relação, surge de uma concepção dinâmica, heterogénea, dialética do número. É o primeiro passo para levar a matemática a penetrar no terreno do qualitativo, do intensista, que muitos matemáticos nem de leve suspeitam.

Examinemos sucintamente a psicogênese do conceito: Os esquemas psíquicos formam-se através da experiência, por acomodações a assimilações; depois de constituídos, servem para acomodar-se aos factos novos e, por assimilação, incluí-los, pela imago, ao esquema acomodado.

As heterogeneidades não assimiladas pelo esquema anterior, porque lhe escapam; são aspectos proteicos do facto, não inclusos no esquema singular, estabelecido anteriormente.

O anteconceito surge quando o esquema abstrato da imagem do singular serve para generalizar o que há de comum em várias singularidades, como veremos mais adiante³⁵.

Quando esses anteconceitos são despojados da heterogeneidade para se constituírem em esquemas abstratos eidéticos (de eidos, forma) que contêm, como uma forma, apenas os elementos imprescindíveis, despojados de toda heterogeneidade que os diferencia, surge, então, o conceito e, com ele, o pensamento lógico.

Como ainda hoje usamos antecceitos, pode-se perfeitamente compreender que a humanidade conhece, segundo os grupos sociais, períodos em que predominam os 34 O conhecimento divino não se daria pela dualidade gnosiológica de sujeito x objeto, mas por fusão (froneticamente), o que é discutido em "O Homem perante o Infinito".

35 O antecceito é híbrido ainda das memorizações do facto. Está na imago, isto é, é imagem ainda rica da facticidade do objeto, com a captação das notas fornecidas pela intuição sensível, como as que guardamos nas imagens dos factos singulares novos.

antecceitos sobre os conceitos, e noutros em que estes aumentam, em número tal, o que permite uma transfiguração do pensamento social, de predominantemente mágico para acentuadamente lógico.

Os conceitos, propriamente lógicos, surgem por fatores diversos e, entre eles, fatores económicos, estéticos, *etc.*

OS CONCEITOS COMO TENSÕES

O conceito, como esquema abstrato, como esquema de uma série, é invariante.

Os indivíduos que compõem a série são variantes.

Assim cavalo, enquanto conceito (esquema abstrato), é invariante, mas os cavalos, como elementos fáticos de uma série, são variantes³⁶.

O conceito, considerado apenas eideticamente, é invariante, mas seus elementos fáticos, que o simbolizam, são variantes. (Esta afirmativa é provada no "Tratado de Simbólica").

A invariância pode levar a mudar eideticamente o conceito, como, por exemplo, certos animais, que eram conceituados segundo suas

características em certa época, as quais são diferentes em outra, passam a ter outro conteúdo conceitual.

Não se pode separar totalmente do conceito, psicologicamente considerado, a parte fática da eidética. Há, sempre, um quê de fático no eidético, essa capa fática (capa hilética, para muitos), que é inseparável do eidos, cuja pureza é obtida apenas por despojamento e, abstrativamente, por operações mais ou menos difíceis, e sobretudo subtis.

Por outro lado, é quase impossível separar a capa afetiva, a patência do conceito, que revela significações não puramente intelectuais, mas afetivas, vivenciais. Essa ligação entre o conceito, produto de operação intelectual, e a vivência, que a ele se assimila, através de esquemas páticos, não podemos negá-la, embora nem sempre seja distinguível.

O mais impenitente objetivista não poderá negar a influência afetiva que nele exercerão as palavras.

Por isso os esquemas têm uma vida e essa vida não só-está correlacionada com um indivíduo, mas com um grupo social e um ciclo cultural.

Quem pode desconhecer o vivencial tipicamente grego de aletheia, como verdade, distinto da nossa verdade, cujo termo vem do veritas latino?

E a boule dos gregos não é vivencialmente diferente de nossa vontade?

Podemos captar a vivência de dynamis para Aristóteles com a nossa potência? Ou a energéia, com o nosso ato?

Teremos acaso de nossa finalidade a vivência igual à da entelécheia de Aristóteles?

Pode (e quem o vai acreditar) a nossa tranquilidade traduzir vivencialmente a sophrosyne dos gregos?

Dessa forma, um conceito deve ser considerado como uma tensão onde cooperam três esquemas tensionais noéticos: 1) o eidético (abstrato) 2)

o fático (o do objeto) 3)

o pático (vivencial) Só assim podemos compreender a vida e a morte das palavras que, como tensões, tendem a realizar o ciclo das tensões, cujos vectores as levam naturalmente à sua 36 A forma, que no cavalo é um esquema concreto (in re), é, tacticamente, o esquema essencial do cavalo, que a singularidade imita, como o vê a concepção platónico. Aqui já tangemos a polémica dos universais, o que examinamos em "Teoria do Conhecimento".

desintegração tensional, ou, através de sua cinemática, ao dinamismo de que já tivemos ocasião de falar, quando tratamos do conhecimento.

Só assim teremos uma visão concreta dos conceitos, que passam a ser compreendidos dentro das constelações tensionais, que com eles cooperam para dar-lhes sentido e vida.

Cada categoria da Lógica, invoca, por implicação, a seguinte; a última é pressuposta pela primeira.

Todo processo de expressão dialética é um meio cómodo para revelar o sucessivo que a Lógica Formal, na, implicação dos conceitos, considera simultâneo.

Por isso, cada conceituação de um facto afirma a presença da simultaneidade do conceito lógico, que não tem tempo, embora se dê no tempo (pois a ideia de cavalo não tem nem dois nem três anos de idade), como a presença do sucessivo, que é ôntico.

Na legalidade das ideias, como esquemas abstratos, que nós construímos fora do tempo, como presentes sempre, temos de considerar a sua correspondência à sucessividade do ôntico, do fáctico.

A Lógica Formal, por atualizar o aspecto simultâneo da legalidade das ideias, e virtualizar o sucessivo da intuição, peca por abstrator, e pode levar, como leva, quando abusivamente empregada, a uma visão falsa da realidade.

Os conceitos dialéticos Podemos conceber o cosmos como em devir, como em alteração constante. Mas se admitirmos o cosmos como um todo, não

podemos conceber esse todo em devir (em alteridade), mas apenas como idêntico a si mesmo, porque é sempre ele mesmo. Do contrário, tornar-se-ia outro, e deixaria de ser ele mesmo, e nesse caso, esse outro que seria senão ele mesmo?

Assim a mutabilidade, que o devir revela na parte, não implicaria na privação, na ausência da imutabilidade do todo, enquanto tal.

Por sempre se terem tomado posições excludentes, a mutabilidade seria a privação da imutabilidade, quando ambas podem ter positividade, embora se oponham e se "contradigam", sem que tal implique a exclusão de uma em benefício da outra.

Dessa forma, as grandes tempestades da metafísica, tanto as provocadas por seus partidários como por seus adversários, encontrariam uma boa solução para o debate, desde que compreendessem a positividade dos opostos. Quanto um é tomado unilateralmente, somos levados a construir uma visão parcial, abstrata e falsa, a reduzir um oposto a outro, a reduzir a imutabilidade à mutabilidade, com Heráclito (como é geralmente interpretado, do que discordamos, e em outra oportunidade mostraremos o porquê de nossa discordância), ou a posição de Parmênides (também mal interpretada, inclusive até por discípulos e estudiosos), que procura reduzir a mutabilidade à imutabilidade.

Enquanto tudo isso se dava na filosofia grega, Pitágoras já tinha oferecido a solução a tal polêmica, cujos ecos vêm até os nossos dias.

Um conceito dialético de mutabilidade-imutabilidade nos leva mais facilmente a compreender que os dois, embora opondo-se, afirmam positivities.

Pois vejamos. Se considerarmos, por exemplo, o cosmos como um produto do ser, como um cosmos (um todo organizado) entre muitos outros, como uma grande tensão cósmica entre muitas outras tensões cósmicas (outros cosmos diferentes), neste caso seria um todo, que, por sua vez, seria parte de um outro todo.

Mas, mesmo aí, não poderíamos evitar os mesmos juízos dialéticos operatórios que já expusemos, pois o ser passaria a ser a imutabilidade, origem de todas as coisas, necessariamente imutável, soberanamente eficaz e eficiente.

Se admitirmos diversos cosmos, total e absolutamente diferentes, nós os consideraremos ou separados ou ligados ao nosso.

Se ligados, não poderiam ser absolutamente diferentes; se separados, a cada um os mesmos juízos já expostos poderiam ser aplicados. Se semelhantes, passariam a fazer parte de uma ordem.

De qualquer forma, não podemos fugir ao conceito dialético de mutabilidade-imutabilidade. E bastaria uma análise simples do nosso conhecimento que nos leva a ver ôntica e ontologicamente os factos, para compreendermos a inseparabilidade dos opostos, que a função seletiva de nosso espírito nos leva a separar para poder dar ordem ao acontecer, que não podemos, intuitivamente, captarem sua totalidade.

Quando digo que a gelatina é mole, reconheço que não é ela apenas mole, mas também dura, porque há uma resistência à minha ação; o ar é também sólido, dependendo da velocidade de um móvel; a água, para certos seres, é sólida; para nós, não.

Toda qualidade é a revelação de um conflito de contrários (de duas direções opostas).

O verde, este ou aquele, classificamos como verde, pois pertence à série verde, mas é vibratoriamente diferente de outro. Nenhum conceito esgota a totalidade de uma experiência.

Deixa sempre algo de lado, virtualiza o heterogéneo para considerar apenas (atualiza) o igual, o semelhante, o repetido. Por isso, qualquer conceito, expressado por um sinal verbal, um termo, é um esquema abstrato de uma generalidade, não podendo, por isso, corresponder adequadamente à realidade de um facto, senão até certo ponto, isto é, desde o ponto da sua generalidade, e não do ângulo da sua singularidade.

Os conceitos apenas classificam, apontam o que de geral, da ordem, da série tem o facto, ou em outras palavras: os factos recebem um nome, que é o correspondente verbal de um conceito, se revelam aquelas notas imprescindíveis para serem classificados nesta ou naquela ordem, nesta ou naquela série.

Metodologicamente os conceitos dialéticos são concretos, universais concretos, no sentido hegeliano, já exposto.

A sua colocação meramente formal é de uma fase do pensamento humano, antitética da fase anteconceitual, própria do pensamento simbólico, em que a representação, que se refere a uma individualidade, é aplicada para generalizar.

Temos o exemplo da criança que conhece o nome de um regato ("regato do cão") e chamará "regato do cão" a todo regato que encontra, ou o da criança que vê a sombra da árvore durante o dia e, à noite, no escuro do quarto, diz que é a sombra da árvore que nele penetrou.

Nós ainda usamos anteconceitos, e os vemos, embora já modificados, nos conceitos individuais que servem para generalizar: um napoleão, um César, um Sócrates, etc., tão comumente usados em sentido metafórico.

Após essa fase, em que o ser humano está imerso esteticamente na concreção, como se vê nos estudos de psicogênese, o pensamento abstrato, com conceitos como esquemas abstratos, o que caracteriza o pensamento especulativo, ainda predominante na filosofia clássica de origem grega até agora dominante, sobrevêm a nova fase, sintética, de um pensamento concreto—abstrato, dialético, porque afirma e nega o pensamento abstrato especulativo, e afirma e nega o pensamento simbólico, primitivo³⁷.

O papel judicatório da razão, formalmente considerada, atribui a um conceito abstrato outro abstrato. E temos o juízo formal.

O juízo dialético está na atribuição ao conceito concreto de um conceito concreto, que com ele cresce. Desta forma, a dialética inclui em si a Lógica Formal, mas a ultrapassa, conservando-a (Aufhebung).

37 A decialética quer realizar, no plano lógico, a oposição aristotélica da *aphairesis-prosthesis* (separação ou abstração, e reunião das positivities ou concreção).

O raciocínio formal consiste em inferir juízos formais de outros juízos formais. O

raciocínio dialético, em inferi-los concretamente como contidos na concreção, isto é, identificados na unidade, que são examinados pela mente, mas sempre considerados como presentes e fisicamente inseparáveis do todo de que fazem parte, a fim de evitar as quedas no abstratismo, que é sempre deficiente e quase sempre prejudicial.

Todo factó é um silogismo para a dialética. E o processo silogístico é uma análise da concreção.

Por isso, e para isso, é preciso nunca esquecer que a dialética é uma lógica da existência, e não meramente formal.

Conceitos transcendentais Considera-se transcendental o carácter dos atributos que convêm a todos os seres, não só no que têm estes de comum, como no que têm de próprio.

Um conceito individual refere-se a um único indivíduo; o universal a todos os indivíduos da mesma espécie, e refere-se apenas aos caracteres que são comuns aos indivíduos dessa espécie, excluindo o que lhes é próprio.

Mas um conceito transcendental, em si mesmo, é síntese do conceito universal, do particular e do individual, porque se estende a todos os caracteres que os constituem, desde os géneros mais elevados até os das diferenças últimas.

Assim o conceito de ser é transcendental, porque tal conceito abrange toda a extensão da predicação, pois o que é universal é; o que é particular é; o que é individual é; e as diferenças de ser ainda são ser.

E como propriedades transcendentais do ser, na Metafísica, são estudados os conceitos de unidade, verdade e bondade, os quais são considerados, por sua vez, também conceitos transcendentais, como ainda o conceito de "alguma coisa", o de "relação".

De todas as coisas podemos dizer, antes até de conhecê-las, que se elas são, elas valem, elas são alguma coisa, formam uma unidade, são, em si, verdadeiras, etc., como o vemos na "Ontologia".

No entanto, poderíamos considerar também como transcendentais aqueles conceitos que, dentro de um plano do ser, têm a mesma extensão, em seu plano, que o de ser no plano total, ou melhor no Todo, o qual já não é propriamente um plano, mas a unidade dos planos.

Nesse caso, por exemplo, as categorias seriam conceitos transcendentais dentro do seu âmbito predicamental.

Além da categoria de substância, que se refere à forma e à matéria do ser, temos as categorias acidentais.

As categorias podem ser distribuídas pela predominância do quantitativo e do qualitativo, (que, por sua vez, formam as categorias de quantidade e de qualidade, abstrações, naturalmente, com referências reais, como já vimos, que nos apontam todas as categorias que se referem ao que se ex-tende e ao que se intende). Os conceitos transcendentais de intensidade e de extensidade, por nós tantas vezes estudados, resolvem os impasses, as aporias, que oferecem os conceitos de quantidade e de qualidade, como já vimos, e o relacionar-se pela interação; e ambas as ordens de fatores (fatores de intensidade e de extensidade) nos dão outro conceito transcendental, no sentido plânico que tratamos, o de relação, e o dinâmico e dialético de correlação (correlacionar-se, como o de operar com, cooperação, cooperar), o de oposição como ainda o de ordenar-se com (coordenação, coordenar-se), conceitos transcendentais dialéticos, além de o de reciprocidade, que é gradativo, pois todos os seres se relacionam com outros em graus heterogêneos de reciprocidade, interatuação, etc.³⁸.

38 Os conceitos transcendentais dialéticos valem no âmbito dos seres finitos. Referente a Deus, tais conceitos teriam uma estrutura ontológica distinta.

Também no plano tensional outros conceitos transcendentais se justificam como o estético, a harmonia, o símbolo, sinal, esquema, e também o ético no sentido imanente e o de eficácia — eficiência (potência e ato), todos dialeticamente considerados, válidos, pelo menos, no plano dos seres finitos.

Acrescentem-se ainda os conceitos de modal e o de modalidade (estudados por Suarez), os de tempo e espaço, que tomados separadamente nos levam a tantas aporias, mas que, considerados no complexo dialético tempo-espacial, dão-nos a síntese de sucessão-simultaneidade, e ainda os de homogêneo e heterogêneo.

Assim, quando a metafísica estuda os conceitos convertíveis, oferecidos pela Lógica Formal, ela estabelece que o de ser e o de bem (valor) são convertíveis (*ens et bonum convertuntur*), pois o bem se não fosse um ser não seria bem, e inversamente o ser é bom, porque todo ser é desejável na medida de sua perfeição. Tal opinião, inserta na metafísica, é por nós, em lugar oportuno, esclarecida.

Todo o ser tem valor segundo o grau de realizabilidade que permite ao que se lhe coloca ob. Os objetos, dos quais fazemos uso, revelam-nos um valor positivo ou opositivo, conforme, ou proporcionadamente, aos obstáculos: a) que nos impedem ou dificultam, como também nos facilitam nosso domínio, captação, gozo, etc., sobre ele ou dele, ou: b) que nos permitem ou impedem a nossa realização, isto é, a maior ou menor aproximação entre sujeito e objeto, entre o que se objetiva e o que se subjetiva.

E como o que funciona para tal facilitação ou obstaculização é constituído de elementos inerentes, imanente ao objeto em questão, tem assim, o valor uma base real.

Os valores, como vemos na "Axiologia" e na "Noologia Geral", têm sua origem, subjetiva na afetividade como na intelectualidade e na sensibilidade, por isso, verdadeiro e falso, certo e errado, (os primeiros

valores lógico-formais, os segundos valores da intuição intelectual), como prazer-desprazer (valores da intuição sensível), e ainda desagradável-agradável, etc., são valores, sem excluir o valor no objeto (in re).

TEMA III

ARTIGO 1 - CONTRADIÇÃO NA DECADIALÉTICA Frequentemente se considera na filosofia que há contradição toda vez que se nega e se afirma, simultaneamente, algo da mesma coisa, de tal modo que, se a negação é verdadeira, a afirmação é falsa, e vice-versa.

Na Lógica formal estudamos o juízo contraditório.

A é o universal afirmativo, e I o particular afirmativo, E é o universal negativo e O o particular negativo.

Entre A e O, e entre E e I, ambos afirmados, são contraditórios, pois não poderíamos dizer: "Todos os homens são mortais (A)" e ao mesmo tempo "alguns homens não são mortais (O)", pois haveria contradição, e se um for verdadeiro, o outro será necessariamente falso.

Também se dissermos: "Nenhum homem é bom (E)" e "Alguns homens são bons", ambos são contraditórios, e se um for verdadeiro o outro será necessariamente falso.

No entanto, se dissermos "Todos os homens são bons" (A) e "Nenhum homem é bom (E)", ambos são contrários, há contrariedade na afirmação de ambos, e ambos podem ser falsos, além de um deles apenas poder ser verdadeiro. Pois é possível que todos os homens sejam bons, ou que todos os homens não o sejam, mas também podem ser falsos, e apenas alguns serem bons, como também alguns não serem bons, não sendo estes alguns aqueles mesmos.

Mas sucede que os dialéticos, quando usam o termo contraditório e contradição não o empregam no sentido restrito da Lógica Formal, dando-lhe mais amplitude.

Consideram os marxistas (e os dialéticos em geral) como contraditório o que é diferente numa unidade, a distinção que se nota numa unidade, a diversidade de predicação que ela pode provocar. Como materialista, o marxista coloca o mundo do existir no plano da sucessão, do tempo, do

devir. Dessa forma, nenhuma coisa é o que é (influência heracliteana), pois tudo está em devir. Ora, o conceito é estático, pois quando dizemos de algo que é isto e aquilo, dizemos também que não é. Ora, se algo está em constante "transformação"³⁹, contém em si já a sua negação do estado atual, que, ao atualizar-se, deixa o ser, de ser o que era, para ser outro. E como tal é constante, tudo quanto é, ao mesmo tempo não é o que é, e é o que não é.

Na Lógica, considera-se como predicado aquilo que se enuncia de um sujeito. Liga-se o predicado ao sujeito por meio da cópula ser, verbo copulativo, que, por ter outros sentidos, abriu campo a uma série de confusões, que precisam ser esclarecidas.

O verbo ser pode, entre as suas acepções, expressar as relações entre um sujeito e um predicado, como ter um sentido ontológico e outro ôntico, que já passaremos a abordar. O

problema metafísico da analogia do ser abordá-lo-emos em outras passagens.

Susanne K. Langer estabelece cinco sentidos lógicos da cópula ser.

1)

"A rosa é vermelha". Temos nessa primeira proposição o ser como descrição de propriedade; 2)

"Roma é maior que Atenas". Aqui o ser tem um mero valor auxiliar.

3)

"Barba Roxa é Frederico". Temos aqui a expressão da identidade; 4)

"Dormir é sonhar". Significa implicação; 5) "Deus é". Significa existência.

Ao atribuir um predicado a um sujeito, convém distinguir se o predicado é imprescindível para que o sujeito possa ser classificado como isto ou como aquilo, ou apenas recebe uma atribuição acidental, não necessária. Há uma diferença flagrante aqui. Pois, no primeiro caso, o sujeito tem o predicado,

que apenas é apontado. No segundo caso, há, no sujeito, o predicado também apontado. O significado dos dois verbos (ter e haver), em português, mostra-nos bem uma diferença importante: estamos, no primeiro, em face de uma identidade, pois o predicado se identifica ao ser da coisa predicada, compondo com ela um todo indecomponível e inseparável, sob pena de destruição do esquema estabelecido. No segundo, o predicado acontece ao sujeito, não com a característica da imprescindibilidade. E

se está agora unido indissolúvelmente ao sujeito, poderia não estar, pois não é necessário que assim seja. No primeiro juízo, o dizer que a rosa é vermelha, apenas aponta um predicado desta ou daquela rosa, sem que haja entre ambos um nexo de necessidade da unidade, pois não é imprescindível para classificar algo como rosa, que seja ela vermelha. Mas o vermelho forma, na existência desta rosa, e não na essência rosa. No caso do segundo juízo, o ser é auxiliar e poderia ser substituído por outro juízo sem a sua presença, tal como "maior que Atenas revela-se Roma". Nos outros três juízos, as explicações são claras.

Mas, vejamos agora, um aspecto importante. No primeiro juízo, fazemos a afirmação de que há na rosa a cor vermelha. Mas se observamos do ângulo da rosa, temos de afirmar que faz parte da sua existência o ser vermelha, e o vermelho, nessa rosa, é da sua existência rosa; ele forma e constitui também o seu ser. E constitui também do ser de Roma o estar maior que Atenas, pois de Roma, entre os muitos pensamentos que posso captar da sua existência, há, nela, o de ser maior que Atenas.

39 Na verdade, há apenas transição, pois se uma transformação é transição, nem toda transição é transformação, pois a alteração não implica necessariamente a mutação substancial, de uma forma para outra forma (trans).

Também o ser de Barba Roxa é o mesmo de Frederico; como também de Barba Roxa um pensamento que posso captar é o de pertencer a uma classe: a dos heróis lendários.

Quando digo que dormir é sonhar, este não está implicado em dormir mas com aquele se análoga e, por isso, com ele se conxiona. No de Deus, o ser é claro.

E não poderia deixar de ser assim porque é conceito ser o mais amplo de todos, o que abrange todos, pois ser é o sujeito de todos os predicados, pois, por sua vez, todo predicado tem algum modo de ser, portanto o ser é também o predicado de todos os sujeitos.

Como os seres são diferentes, compreendeu Aristóteles, e antes dele Platão e outros, que o conceito ser é um conceito analógico, porque predicamo-lo a heterogeneidades.

Poderíamos simplificar dizendo que, ontologicamente, tudo é ser, homogeneamente ser; mas onticamente tudo é ser, heterogeneamente em devir⁴⁰.

Mas agora vem o ponto fundamental da dialética.

A árvore, como objetivação nossa, é uma abstração do nosso conhecimento. A este objeto chamamos de árvore porque ele corresponde ao esquema abstrato árvore, ao qual o assimilamos.

O mundo exterior não deve ser confundido com o mundo objetivo.

O mundo exterior é todo o existir, mas o mundo objetivo está condicionado à polaridade Sujeito X objeto; portanto depende dos esquemas abstratos do sujeito. Mas, deles, não depende o mundo exterior.

Assim, dizemos que esse objeto é uma árvore porque ele simboliza o esquema abstrato, pois encerra em si todas as notas imprescindíveis para ser classificado como tal, embora nele haja o que o heterogeneiza desse esquema abstrato, que desprezamos na hora da classificação, pois, do contrário, não haveria classificação, mas apenas indivíduos.

Mas o conceito árvore (esquema abstrato) é separado mentalmente do contorno, bem como de todas as heterogeneidades; é considerado apenas

como esquema abstrato noético (post rem), intencional, portanto do esquema concreto (in re) da árvore.

Mas os limites da árvore não são apenas as fronteiras formais que lhe damos através do esquema abstrato. Pois, se esta árvore é tal (atualiza-se como tal), é porque está inclusa num campo de coordenadas que não são a árvore, mas que lhe dão também o ser. Em outro campo de coordenadas, que não se coordenassem por cooperações com o que é exigível para haver árvore, ela não se daria, como por exemplo, não se dá no Sol, porque lá não há coordenadas cooperantes para que possa surgir. Portanto, se ela está e é árvore, depende dessas coordenadas também imprescindíveis para que seja tal e não outra coisa. Dessa forma, o que é árvore, e um estar árvore, é também aquilo que não classificamos como tal, mas cuja ausência, privação, não permitiria o surgimento dela.

Compreende-se logo que o conceito não esgota o ser da árvore, nem muito menos o seu estar, e que ela, como ser e como estar, é muito mais que o seu conceito, ou seja, é também a concreção que a cerca, que a permite.

Consequentemente, tudo está em uma concreção, segundo as coordenadas construtivas que cooperam na sua existência.

Ora, considerando-a formalmente, vê-la-íamos apenas em sua adequação ao conceito, ou, em nossa linguagem, em sua assimilação ao esquema abstrato árvore. Mas, se queremos vê-la funcionalmente, em sua cinemática e em sua dinâmica, como também em sua concreção, no campo que a suporta, precisamos considerar aquilo que não está contido no 40 A polêmica entre tomistas (que afirmam a analogia do ser) e escotistas (que aceitam também a univocidade) pode ser compreendida facilmente pela dialética, pois, formalmente o ser é unívoco, mas é, nos seres, onticamente, análogo, como o mostramos em "Teoria do Conhecimento" e na "Ontologia".

conceito, que não é do conceito formal árvore, mas que é imprescindível, também para que ela seja e esteja.

A Lógica Formal trabalha apenas com a parte formal, mas a Dialética busca estudar o nexu funcional. É uma lógica que afirma o conceito ao mesmo tempo que afirma o que não é ele, mas onde o que é conceituado se dá, e sem o qual permanece apenas como esquema abstrato, sem ter símbolos que o representem. Pois bem, o nexu desse pensamento funcional, ativo, móvel, cinemático, dinâmico e concreto, nos é dado pela dialética, pois a lógica formal apenas trabalha com o estático ou estatiza o dinâmico para conhecê-lo. Não nega dessa forma a Dialética a Lógica Formal, mas completa-a para permitir um conhecimento concreto-funcional.

Desta forma, o ser de uma coisa, onticamente considerada, como existência, não consiste apenas no que está incluído em seu conceito, naquilo que é essencial, imprescindível para que a classifiquemos como tal, mas também em tudo quanto predispõe a sua existência ôntica, o que não é ela ontologicamente, mas que é também imprescindível para que ela surja.

Em outras palavras, o ser de algo exige a sua concreção. Não é apenas a sua essência, mas o contorno que o permite surgir e o condiciona. Assim um homem, existencialmente considerado, Paulo ou João, não é apenas homem porque tem a essência homem, mas também é onticamente homem, porque existe, não só a humanidade que o precede e o forma, mas as condições onde se desenvolve e permite que seja.

Dessa forma, essencialmente, homem é o que é ontologicamente considerado imprescindível no conceito; mas, onticamente, é o próprio existir, que lhe dá existência também.

Vê-se assim que a dialética só pode ser uma lógica do também (etiam).

Quando tratamos com essências, não podemos deixar de usar a lógica do aut... aut..., a lógica formal, mas quando de existências, para sermos concretos e não abstratos, isto é, para não trabalharmos com existências como se fossem só formalmente essências, precisamos considerar o que é e o que não é, mas que leva a ser o que é, ou seja, aquilo do qual se diz algo que é oposto, outro, ao que é.

Temos, assim, o sentido de contradição-dialética (que, na verdade, é oposição), que não deveríamos usar sem o adjetivo dialética, que o

qualifica, e impede de ser confundido com a contradição-formal. Entre as muitas aplicações que o termo contradição-dialética tem, podemos ainda acrescentar o seguinte: Em todo funcionamento, como em todo existir, além desse opor-se, há, na atividade, um dualismo de cujos elementos, tomados separadamente pela nossa mente, podemos predicar atributos que se contrariam. As funções são diferentes, e procede cada uma ao inverso da outra. No movimento, por exemplo, a deslocação de um corpo realiza simultaneamente duas funções inversas, a de afastamento e a de aproximação, ou a de direção para a direita e a de afastamento da esquerda, o que é facilmente compreensível ante um espectador. Mas até sem considerar o espectador do movimento, este é sempre contraditório, porque em cada momento é o que não é, afirma uma direção, e a contrária⁴¹.

Toda função, portanto, implica uma afirmação inversa, e os exemplos que apresentamos a seguir muito nos ajudarão a compreender, que, existencialmente, estamos sempre em face da oposição, e que o próprio existir só é compreendido, e dá-se, nessa oposição, que o afirma, e afirma simultaneamente o outro (a alteridade).

Como lógica do também, a dialética procura não só o nexos do homogêneo como do heterogêneo; ela apenas completa a atividade da lógica, e não a refuta. A dialética não tem 41 Bastaria que ponderássemos sobre o tempo que é, enquanto não é; e não é, enquanto é. Tudo, em devir, está no tempo, num constante negar-se e afirmar-se. Desde que olhemos os factos sub species temporalitatis, ve-lo-

íamos "contraditarem-se" na sucessão.

outro sentido; ela surgiu da necessidade de ampliar o campo da reflexão. Enquanto na filosofia não se compreendeu o que já se compreendeu na ciência, que um conhecimento não exclui necessariamente o antigo, mas o completa, o amplia, a filosofia palmilhará pelo terreno vicioso da substituição, que tem sido também o grande mal e o grande erro dos estetas, por exemplo. A dialética tem de ser dialética e, para tanto, deve superar conservando-se (como muito bem o mostrou Hegel, no conceito de *Auftiebung*).

ANÁLISE DE CONTRADIÇÕES DIALÉTICAS

Quando dizemos algo, quando atribuímos uma coisa à outra, não refutamos, não recusamos todo contrário ao atribuído, apenas afirmamos a presença do atributo que não nega, não ausenta, não priva a unidade da presença dos seus contrários.

E se dizemos que alguém é bom, não dizemos que é apenas e simplesmente bom, nem excluimos nem repetimos, nem recusamos, nem ausentamos outros atributos, que se oponham ao de bom. O que não podemos dizer, por absurdo, é que o bom, enquanto bom, é mau.

Quando captamos valores (valoramos) em algo ou de algo, não recusamos, não repelimos, não refutamos, não ausentamos valores opostos, hierarquicamente iguais, superiores ou inferiores.

O exclusivismo absolutista e abstratista do nosso espírito tem-nos levado a tais exclusões, e a usar apenas uma lógica de exclusão, como a formal, que é verdadeira, mas que necessariamente não exclui a dialética.

E isso se dá porque continuamos confundindo negatividade (como ausência ou privação) com oposicionalidade⁴².

Se dizemos A é A e não- A , recusamos o ser a A , portanto não dizemos nada; mas, se dizemos que existencialmente A é A , e também o que não é A , não recusamos nada, apenas afirmamos opostos que cooperam na sua formação, como já vimos, para exemplificar, no que é árvore, formalmente, e no que é árvore existencialmente.

Quando a dialética diz que uma coisa é e não é, este não não é negação do primeiro enquanto afirmação unilateral. Ele afirma que além do primeiro (é) a coisa também é outra, que não é a primeira afirmação. Assim afirma a primeira atribuição, e afirma uma segunda, que é outra que a primeira. Não contradiz quando afirma, só não reduz a coisa apenas a uma afirmação.

DIALÉTICA DOS NOSSOS SENTIDOS

Nossos sentidos funcionam dialeticamente: procedem analiticamente na captação do estímulo exterior, mas simultaneamente procedem sinteticamente no funcionamento ao apreender apenas parte do que é construído como um todo, como global.

Por sua vez, essas totalidades não analíticas, vão sofrer a ação dialética do espírito, que as coordena numa síntese, segundo os esquemas anteriores.

42 O que em algo é formalmente isto ou aquilo não pode ser, sob o mesmo aspecto, considerado não-isto ou não-aquilo, como o demonstrou Aristóteles, e o aceita a lógica, pois, do contrário, cairíamos no absurdo. Mas a presença, numa unidade, de uma formalidade, não exclui a presença de uma formalidade diferente, posta, até, na unidade. Esta é um arithmós formal de formalidades diversas, como de reais diversos que cooperam na sua formação, os quais podem ser símbolos de formalidade que se oponham até, quando são apenas distintas. A dialética, como a entendemos, é apenas a concreção da lógica formal, o que já se achava implícito no pensamento aristotélico e no escolástico, em oposição aos excessos do racionalismo moderno.

A síntese, como a entendemos, é sempre analógica, porque encerra, e é simultânea com a tese e a antítese, unidade, e é semelhante e diferente do objeto do qual é ela expressão global.

Ernst Meumann afirma:

"De uma observação entre os diferentes domínios sensoriais e de sua participação relativa aos fenómenos rítmicos, conclui-se que: 1.º) cada sentido participa mais do ritmo quanto é mais exclusivamente órgão da percepção do tempo, e eis porque é o ouvido o sentido do tempo por

excelência, que tem o mais frequentemente inspirado a invenção artística de formas rítmicas. Os movimentos participam já muito menos do ritmo, porque servem também à percepção do espaço; menos ainda participa a visão, que se manifesta como o sentido mais obtuso nas experiências sobre a estima do tempo. Pode-se ainda: 2.º) verificar facilmente que no domínio das formas espaciais, em particular nas obras de arte arquitetural, não falamos de ritmo senão na medida em que esses oferecem a ocasião de uma contemplação sucessiva, de uma espécie de alternâncias periódicas de repouso e de movimento".

São os olhos os sentidos do espaço, e tendem a espacializar os factos. Com os olhos, podemos reverter o espaço. Já com o ouvido, seguimos a sucessão dos sons, que nos ajudam a plasmar o tempo, irreversível, porque os sons não reverterem.

Assim poderíamos classificar, pondo entre extremos a visão e o ouvido:
Espaço Tempo Visão <— Fato <— Sabor —> Olfato —> Ouvido
Dialeticamente, não há senão distinção entre tempo e espaço que formam o complexo tempo-espacial, quando há predominância do espaço.

Na visão, ainda há tempo, como ainda há, na audição, espaço.

O tacto é ainda mais espacial que temporal; no sabor, se equilibram; no olfato, já o tempo começa a impor-se, para dominar amplamente no ouvido.

Vivemos, assim, pelos nossos órgãos da intuição, entre os opostos que se completam e nos dão, em suas combinações, toda a gama dos nossos esquemas intuitivos, base e fundo dos esquemas abstratos da razão que despojam aqueles de sua facticidade.

A visão nos mostra, em seu funcionamento, a sua dialética. Consideramos, primeiramente, a distinção de seus dois aparelhos sensoriais: 1) A retina, superfície sensível, que recebe, por intermédio de superfícies transparentes, impressões luminosas vagas. A ela cabe dar a extensão e a cor.

2)

Aparelho de enfoque (mise-au-point), composto dos músculos do cristalino, do diafragma, dos músculos periorbitais, e das pálpebras, que fornece os contornos nítidos e os relevos.

Acrescentemos ainda: 3) a binocularidade, que nos permite ver, numa só visão, uma imagem e 4) a assimetria da visão e a sua harmonização funcional, o que permite alcançar a profundidade, os planos, a perspectiva, etc., além de fixar, parar, estatizar o estímulo para intuí-lo.

Essa assimetria se revela por um olho que é atento, fixo; e um dinâmico, mais afetivo.

Tais características do funcionamento da visão, sempre dialética, favorecem-nos a compreensão da tese que temos sempre defendido: a da influência capital da visão sobre a polarização e construção da razão.

Nosso aparelhamento de mise-au-point permite-nos captar os contornos nítidos, a forma estereométrica das coisas. A binocularidade nos deu a fixação, o estatizar. Não é difícil daí compreender que dos primeiros esquemas funcionais que construímos, chegamos à formação dos conceitos mais abstratos.

O desenvolvimento e a história dessa atividade intelectual do nosso espírito é exposta em nossos livros "Noologia Geral" e "Tratado de Esquematologia", e, sob o aspecto gnosiológico, em "Teoria do Conhecimento".

ARTIGO 2 - NOVOS ASPECTOS DA CONTRADIÇÃO DIALÉTICA

Para a Lógica Formal, o termo contradição é claro. Duas proposições mutuamente contraditórias não podem ser ambas verdadeiras ou ambas falsas.

Temos então estes casos: a)

o que negou totalmente é afirmado como presente; b) o que se afirmou como presente é totalmente negado. Considere-se que a contradição formal consiste, portanto, em afirmar a presença de um elemento e, simultaneamente, a sua ausência, ou em afirmar a ausência e, simultaneamente, a presença, sempre sob o mesmo aspecto. O negativo é, em toda a posição formal, ausência de...

Ora, oposição para a dialética e para os dialéticos é sempre positiva; não é uma ausência. O que se opõe é, pois, ob, uma positividade, uma antítese⁴³.

Se numa unidade afirmamos uma positividade e afirmamos outra positividade, que se coloca ob àquela, se opõe, temos a "contradição" em sentido dialético, pois dizemos uma positividade e, contra esta, dizemos outra, contradizemos. É só neste sentido que pode ser empregado o termo contradição na dialética.

As contradições, que se podem colocar nos factos, podem ser internas ou intrínsecas e externas ou extrínsecas. São contradições internas as que estão incluídas na imanência do objeto de que se fala; externas, as que, de qualquer modo, não fazem parte da unidade considerada, mas são coordenadas dela, atuam como condicionantes, como, por exemplo, a terra, o ar, a água, etc., para a formação da unidade árvore.

Então, temos:

Contradições dialéticas: Internas — as que fazem parte da unidade;
Externas — as que condicionam a presença da unidade ou que com esta cooperam ou não.

Toda contradição para a dialética é antitética, portanto positiva. Como a Dialética não exclui a Lógica Formal, pois não é nunca excludente, mas includente, há ainda as contradições dialéticas seguintes: Contradições dialéticas: Por privação; Por alteridade.

Contradição por privação, dialeticamente considerada, é, como na Lógica Formal, repelida, porque a contradição (como oposição) é sempre positiva, tem presença formal e real. Dialeticamente, não se pode afirmar uma positividade e negá-la, isto, é afirmar a presença do ausente, quer na

formalidade, quer na unidade, o que repugna ao espírito humano, e é absurdo.

É este aspecto que os adversários da Dialética não compreendem e julgam que ela afirma a presença de uma ausência, transformando-a, assim, numa lógica do absurdo, o que é ainda uma forma de considerá-la pejorativamente.

Contradição por alteridade é a decorrente do processo do devir, da transitividade do sendo em seu existir.

43 No sentido da contradição vale, e apenas, a Lógica Formal. A Dialética, como a entendemos, é, em suma, um método, sempre incluyente, cujo âmbito está conxionado com a Lógica Formal.

Esclarecido definitivamente o conceito de "contradição" para a dialética, podemos, desde já, estabelecer dez aspectos opostos que nos pode apresentar um ente: 1) na unidade, através das ordens da intensidade e da extensidade; 2) formalmente considerado, na oposição entre a sua generalidade formal e a sua singularidade material (forma e matéria, para os aristotélicos, por exemplo); 3) no conjunto: toda unidade se dá em uma estrutura da qual faz parte, e que a ela se opõe (ex.: a célula nervosa, no tecido); 4) na alteridade (no desenvolvimento do seu processo interno, devir).

5)

na formação de sua totalidade (influência e reciprocidade no meio ambiente no desenvolvimento do seu processo de exteriorização); 6) nos princípios intrínsecos do ser, como ato e potência, e extrínsecos, como os fatores predisponentes, que oportunamente estudaremos; 7) na concreção global — vectores opostos das estruturas que o contêm (uma célula que pertence a um tecido nervoso, pertence, por sua vez, à inervação de um órgão, e esta, ao sistema nervoso); 8) nos planos a que pertence — (uma célula não é só um ser biológico, mas também físico-químico, como está incluído no plano psíquico, cujos funcionamentos são diversos, contrários, mas positivos); 9)

considerado como unidade, em face de outros entes, que o afirmam por oposição (existir como opor-se); 10) como unidade é um todo composto de partes, mas, por sua vez, é parte de uma estrutura; é assim simultaneamente todo e parte, embora sob razões diferentes.

Considerados esses dez aspectos dialeticamente opostos, que são presentes em qualquer ser cronotópico, estamos a caminho de construir, bem como compreender, a metodologia, que em breve exporemos, afim de tornar prático o emprego da decadialética.

DA OPOSIÇÃO

Dialeticamente, a oposição pode ser: Antagonista: quando a oposição pode ser solúvel; Antinomista: quando não é solúvel (irreduzível); Cooperadora: quando os opostos contribuem para a construção de uma mesma ordem, na qual operam juntos.

Incluem-se, ademais, as oposições já estudadas na lógica, como as contraditórias, contrárias, subcontrárias, que se referem aos juízos lógicos.

Para esclarecer tais termos lógicos, façamos as seguintes observações: Ambas (contradições e contrariedade) implicam a oposicionalidade.

A oposicionalidade implica a posicionalidade de dois, no mínimo, antagonistas.

Essa oposicionalidade pode verificar-se de duas maneiras: a) que a afirmação de uma posicionalidade implique necessariamente a negação por exclusão da posicionalidade oposta; b) que o antagonismo pode dar-se com a posição dos antagonistas.

No primeiro caso, temos exclusão; no segundo, presença na unidade. Ex. do primeiro caso: a contradição em sentido lógico formal: Ou é ou não é.... No segundo, a presença de predicções contrárias na mesma unidade,

contradição dialética, como o que é, formalmente, não é enquanto onticidade. Este livro, formalmente, é um livro; existencialmente é um objeto em devir, que deixa de ser o que é, acidental ou modalmente, o que ora é, e que, por mutações substanciais, corromper-se-á, *etc.* O ser livro não impede que seja, também, o que nele não é livro. Portanto, é uma "contradição" que inclui, ao inverso da formal, que exclui.

No primeiro caso, temos contradição formal, como já dissemos. No segundo, temos contrariedade (contradição dialética), que também é oposição.

A bondade, enquanto tal, exclui a maldade, porque é apenas formalmente considerada.

A bondade, neste homem, não exclui a presença da maldade, que com aquela se antagoniza e dialeticamente a contraria, porque a Dialética é a lógica da existência, enquanto a Lógica Formal o é das formas ideais (dos *eide*).

Duas proposições contrárias, na Lógica Formal, não podem ser ambas verdadeiras, mas podem ser ambas falsas.

Existencialmente, através da dialética, ambas podem ser verdadeiras, porque se referem a atualizações da unidade que se contradizem, não enquanto tais, mas enquanto componentes tensionais esquemáticas do ser de que se trata, pois se referem à unidade e não à formalidade de esta ou aquela.

Não há, dialeticamente, contradição excludente ao dizer que este homem é bom e que este homem é mau, enquanto consideramos a maldade e a bondade, como constitutivas da unidade este homem.

Mas a maldade, enquanto tal, exclui a bondade enquanto tal.

Consideradas as formalidades abstratamente, isto é, separadas da unidade, aplica-se a Lógica Formal, que é excludente. Consideradas na unidade, é a Dialética que se aplica, porque enquanto a Lógica Formal exclui, a

Dialética inclui, realizando, assim, o papel concrecional, que falta à Lógica Formal por ser esta abstrata, enquanto a Dialética é concreta.

Formalmente considerados, os conceitos são rígidos.

Os factos, que os simbolizam, são, portanto, análogos àqueles, pois esta é a característica de todo símbolo: ser análogo ao simbolizado, segundo as diversas modalidades de analogia, que já tivemos ocasião de estudar em "Ontologia e Cosmologia".

Desta maneira, como forma, a ideia de bondade (como esquema abstrato) exclui toda e qualquer nota de maldade.

Mas, a bondade deste homem é analógica, porque é símbolo do conceito (esquema abstrato) de bondade. Esta bondade, neste homem, por ser analógica, inclui as notas da bondade abstratamente considerada, mas nele se dá a par com outras notas, que constituem o seu carácter. E entre essas notas, encontraremos outras que se incluem no conceito de maldade (conceito, esquema abstrato de maldade). Portanto, este homem, formalmente considerado, tem bondade. A bondade, enquanto tal, formalmente considerada, exclui a maldade. Mas, existencialmente, neste homem também há maldade. Consequentemente, também tem maldade formalmente considerada. Se maldade exclui formalmente bondade (enquanto consideradas como esquemas abstratos) não exclui, porém, a presença, neste homem, das notas correspondentes, razão pela qual podemos afirmar que nele há bondade e maldade, sem que esses conceitos, enquanto esquemas abstratos, se convertem um em outro, o que seria realizar um absurdo de ordem formal, mas, por sua vez, não impedem a presença de notas que, sem absurdo dialético, permitem-nos afirmar que, neste homem, há bondade e maldade, em contrariedade, mas como partes de sua unidade, este homem.

Onde há incompatibilidade formal, pode não haver dialética. A Lógica Formal é a lógica do aut... aut... (ou... ou...) (excludente).

A Dialética é a lógica do etiam (também); portanto é includente. Uma não nega a autonomia da outra. A Dialética reconhece a procedência da Lógica

Formal, enquanto em sua ordem, em sua esfera, que é a das abstrações, mas busca realizar outra verdade, na esfera da concreção.

Da cooperação entre ambas, com suas atividades nitidamente delineadas, surge a dialética.

ARTIGO 3 – PRINCÍPIOS INTRÍNSECOS E EXTRÍNSECOS

Há certos temas da metafísica que são importantes para uma compreensão nítida da dialética, sobretudo para a construção da sua metodologia, e que a torne prática à análise mais aprofundada dos factos, como das ideias, e que nós, nesta parte, desejamos examinar e esboçar.

Não é possível definir o ser, enquanto ser, porque não o podemos reduzir a um gênero.

É ele sujeito de todos os predicados e predicado de todos os sujeitos.

Actus sequuntur esse, dizem os escolásticos. A ação segue-se ao ser; ser é ser acional; portanto o ser é ativo, criado e criador de todas as coisas, porque o que cria é, a criatura é e ação de criar, sendo, é.

Mas os seres finitos, delimitados, são e não-são, pois, enquanto são, passam a outros modos de ser, e deixam de ser o que antes eram, como delimitação, e sendo como são, no devir, são como eram antes, ser. O ser é assim imutável enquanto ser, porque, do contrário, teríamos de aceitar que o ser viria do nada, como não-ser absoluto, como ausência de toda eficácia. Ora, se o nada pudesse criar o ser, deixaria de ser nada, ausência de toda e qualquer eficácia, para ter a eficácia de criar. Consequentemente, a ideia vazia de um nada absoluto só nos pode dar a ausência total e absoluta de eficácia e de ser. Portanto o ser, e só como tal, pode criar, pode ser sendo, devir. Mas, no devir, deixa de ser um ser limitado, finito, para ser outro ser limitado e finito, enquanto infinitamente o ser permanece ser, através de todas as formas de ser como devir, porque é o ser que gera a si mesmo, ou melhor é o ser que passa através de todas as suas mutações, que são apenas de finitude para finitude, sem nunca deixar de ser. Não há assim,

entre o ser, intercalações de nada, mas sim intercalações de não-ser finito entre seres finitos. O verbo estar em português, ausente em muitos outros idiomas, nos dá claramente a diferença, quando o ser é e quando o ser está. O

ser, enquanto ser, é; enquanto ser finito, está. Passa de um estado para outro, num constante devir; passa de uma delimitação para outra, não de um nada absoluto para um ser, mas de um não-ser limitado a outro limitado, sendo sempre ser por entre momentos de estar.

O devir do ser, de ser e estar, é-nos revelado através de princípios que metafísica classifica em: Princípios intrínsecos do ser; Princípios extrínsecos do ser.

Princípio quer dizer começo, o que se encontra no início de uma coisa, o que conseqüentemente a explica, dá-lhe a razão.

A metafísica distingue três ordens de princípios, que são expostos segundo a filosofia formal, e que encontram uma correspondência na filosofia dialética. Analisemos: a) princípios lógicos, já estudados na Lógica Formal, são leis do pensamento formal.

São eles:

1)

Princípio de identidade; 2)

Princípio de não-contradição e 3) Princípio do terceiro-excluído.

A esses princípios correspondem outros da dialética.

Ao enunciado do princípio formal de identidade: "O que é, é; o que não é, não é", respondemos com o princípio dialético de identidade: "O que é, formalmente é; concretamente é e não é; o que não é, formalmente não é, mas concretamente pode ser ou não ser".

Para o princípio formal de identidade "este objeto é árvore ou não é árvore".

Dialeticamente se responderia: formalmente considerado, este objeto ou é uma árvore ou não é; mas concretamente considerado, este objeto é árvore, mas para ser tal, exige coordenadas que não são tal, mas sem as quais não poderia ser árvore. O ser árvore implica a concreção onde ela se dá, e o que não é árvore, nela.

Não se justifique que confundimos aqui o verbo ser empregado em duas acepções diferentes, porque, quando o formalista afirma que este objeto é uma árvore, afirma-o como existentemente tal. Além disso, a dialética não exclui a Lógica Formal, apenas não fica dentro do campo formal, pois se interessa pelo concreto. E como concretamente os seres não são estáticos, preocupa-se intransigentemente em esboçar os aspectos cinemáticos, dinâmicos, e concretos do ser, os quais em breve passaremos a examinar.

Ao enunciado do princípio de não-contradição, ou de contrariedade, que diz: "O contrário do verdadeiro é o falso", respondemos dialeticamente: "Formalmente, o contrário do verdadeiro é o falso; mas concretamente há gradatividade entre os extremos do exato e do errado, que correspondem aos conceitos formais de verdadeiro e falso, os quais não admitem graus".

E tal é compreensível porque a Lógica Formal é excludente. Formalmente, ao dizer que este objeto é uma árvore, ou dizemos verdade ou falsidade, mas dialeticamente dizemos que este objeto é árvore, como também o que não é para que ele seja; que ele não se esgota no seu conceito formal, mas é também o seu existir, com suas antinomias contemporâneas, e com sua alteridade.

Ao enunciado do princípio do terceiro excluído.

"De duas proposições contraditórias, uma é verdadeira e a outra falsa", podemos responder dialeticamente: "Formalmente é assim, mas dialeticamente podemos enunciar de um mesmo facto duas proposições opostas, desde que elas se refiram ao que há de oposto em sua concreção".

Podemos dizer que este objeto é árvore, mas podemos dizer sobre ele o que não é ele, mas que é imprescindível para que ele seja, que também lhe dá o ser, como podemos enunciar proposições sobre os aspectos dinâmicos e

cinemáticos de suas oposições internas contemporâneas e de suas oposições na alteridade, na sucessão.

Princípios físicos não são confundíveis com os princípios da física nem com as leis gerais da ciência; referem-se aos elementos que compõem o mundo material, como átomos, elétrons, etc., que são os princípios do mundo material.

São construídos ou obtidos pela razão; não têm uma distinção real física, com a do carbono com o azoto; são tais princípios entis quibus, cuja existência está nos seres, mas não existunt (entis quae), isto é, não têm existência em si, como bem o mostram os escolásticos.

Muitos dialéticos julgam que todos os filósofos dão aos princípios metafísicos uma existência independente, separada totalmente do existir. Esses princípios metafísicos são os de ato e potência, de matéria e forma, de essência e existência, etc., os quais são devidamente estudados no nosso livro "Ontologia e Cosmologia".

Os princípios ontológicos, formais, fundamentais dos princípios lógico-formais, que neles se fundam, recebem também um enunciado dialético que lhes corresponda.

Assim:

1)

"Todo o objeto é idêntico a si mesmo" — princípio ontológico-formal de identidade.

Corresponde-lhe o princípio dialético de identidade: "Todo objeto é oposto em si mesmo, e em sua unidade se identificam as suas oposições.

2)

"Nenhum objeto pode ser ao mesmo tempo ele e não ele — princípio ontológico-formal de não-contradição. Responde-lhe a dialética com o

princípio dialético de contradição: "Todo objeto é ao mesmo tempo ele, formalmente, e o que existencialmente não se inclui na sua formalidade".

3)

"Todo objeto é o que lhe é evidentemente predicado e também o que devida e dialeticamente podemos predicar-lhe em oposição". Princípio dialético de inclusão.

A dialética pode apresentar os seguintes princípios: a) Princípio dialético de razão suficiente; "A oposição interna e a externa são razões de ser do que onticamente existe", ou: "Tudo o que onticamente é finito tem uma razão dialética do ser e de não-ser".

b)

Princípio dialético da existência cronotópica: "Toda onticidade existencial cronotópica está em devir".

c)

Princípio dialético tensional: Toda estrutura tensional é quantitativamente igual aos seus elementos componentes, e qualitativa e especificamente é diferente deles".

Um ser passa da possibilidade à actualidade pela ação de agentes efetivos, extrínsecos, como por exemplo os agentes efetivos que permitem à semente transformar-se em árvore.

Sem esses elementos extrínsecos, englobados na água, calor, etc., ela não seria árvore, nem tampouco sem a incorporação do que é ela, que nela se identifica pela assimilação biológica.

São os princípios extrínsecos, que recebem o nome geral de causas, que predisõem o seu desenvolvimento, permitindo a emergência da potência latente.

Temos assim causas predisponentes e causas emergentes.

Os princípios intrínsecos são os constitutivos, que são captados pela análise do espírito, sem o serem pela análise experimental. No entanto, são os dados da experiência que nos fornecem os pontos que nos habilitam a captá-las, como, por exemplo, ato e potência, inseparáveis fisicamente, mas distintos metafisicamente: essência e existência, forma e matéria, estudados e analisados na "Ontologia".

Numa aplicação metodológica da dialética, tais distinções da metafísica são importantes para a compreensão nítida dos fatores, bem como para facilitar o raciocínio decialético, que em breve estudaremos.

Um exemplo aclara-nos a concordância, a cooperação ou a subordinação que se possam dar entre causas e princípios intrínsecos.

Poderíamos considerar, embora tal para ser justificado implicasse a análise de outros temas metafísicos, que as causas emergentes, inclusas na imanência do ser ôntico, são decorrentes de sua forma interna, que deve ser distinguida de sua forma externa (de sua essência primeira e de sua essência segunda, como diria a metafísica), e das coordenadas externas, que permitem a emergência pela predisposição que oferecem. Há, assim, reciprocidade na atuação, como ainda veremos.

Uma semente de macieira contém em si o germe da árvore. Mas esta não é o desenvolvimento da semente. Esta, a semente, possui em sua forma interna, no relacionamento das suas oposições, e da sua estrutura tensional, a possibilidade de atualizar um número indeterminado de possibilidades, que as condições ambientes (coordenadas ambientais), causas predisponentes exteriores, podem facilitar ou impedir, e que com ela se contrapõem, antagonizam, e cooperam.

Temos, assim, a dialética interna da semente considerada em sua contemporaneidade, e a dialética de sua alteridade. Ela é, enquanto semente, determinada como tal, mas como potência, para tornar-se uma macieira, é um ser ainda indeterminado. Com a cooperação e o antagonismo das coordenadas ambientais (causas exteriores), que por sua vez atuam dialeticamente sobre ela, pode vingar, e seguindo a essência primeira, de

semente existencialmente considerada, esta semente, e a essência segunda, a sua espécie (maçã), que formam um conjunto de esquemas da maçã, pode ela assimilar, do meio ambiente, elementos corpóreos, que não são, mas que, nela, deixam de ser o que eram, para ser, agora, o arbusto-macieira, que, por sua vez, deixa de ser a semente que era, ao ser arbusto de macieira. Este devir é um negar-se dos estados anteriores, mas um afirmar-se também, porque atualizando suas possibilidades, nega as possibilidades como possibilidades, pois agora são ato, mas afirma as possibilidades, porque tendo-se elas atualizado, são confirmadas como possibilidades e como ato, o que seria propriamente a síntese, a composição. Mas essa síntese não é a única possível de construir-se, pois ela, a semente, agora arbusto, considerada formalmente como um todo, separada do meio ambiente (coordenadas), é por este negada, mas, como arbusto, ela afirma a semente (como tese) como a nega, porque já é arbusto (antítese), e como síntese, composição, ela afirma e nega a tese e a antítese, pois afirma a semente e nega-a pelo arbusto; afirma o arbusto, mas nega-se, porque este, como tal, é a semente atualizada, e que, por sua vez, é, como arbusto, a possibilidade de ser árvore, que o nega, *etc.* Também, em face do meio ambiente, há o mesmo desdobrar de tese, antítese e síntese. Mas sucede que tudo isso que se dá com a semente da macieira, dá-se com o arbusto de macieira, isto é, condicionado ao esquema estrutural macieira, que emerge sua forma interna, graças às causas externas, que com ela se coordenam, para formar a concreção da macieira, que não é apenas formalmente macieira, mas concretamente também as coordenadas que predisõem a sua emergência.

Dessa forma, um corpo qualquer é atuado por causas externas (predisponentes) se tiver a possibilidade (causas internas) de ser atuado. Esse modo de visualizar dialeticamente os entes, em sua concreção, impede que se deixe reconhecer a presença dos fatores que contribuem para realizar o ente em seu desenvolvimento cinemático e dinâmico.

Assim, poder-se-iam chamar de fatores emergentes os internos; e fatores predisponentes, os externos. Esses, por sua parte, ao integrarem-se no ente, formam a sua concreção (identificação em sentido dialético) e por isso se alteram nele, e o alteram por sua vez.

É fácil daqui concluir-se mais um princípio ontológico dialético: o da alteridade, cujo enunciado poderíamos dar: "Tudo em devir é um constante alternar-se por fatores internos em coordenação com externos, isto é, concretamente".

E concretamente, porque concrecionar, vem de crescior cum, crescer com. E os entes crescem com as coordenadas que são eles, sem as quais não se dão, imprescindíveis para a constituição do seu ser, como já vimos.

Metodologicamente: Para se realizar um estudo dialético, seja do que for, só se pode separar mentalmente para a análise o objeto estudado das suas oposições internas, de sua forma interna, como das coordenadas externas, que predisõem o seu surgimento, seu desenvolvimento, e nos leva a considerar a seguir as três modalidades de conhecimento, que tomadas separadamente são abstratas.

AS FASES DO CONHECIMENTO

Partindo da classificação morfológica de F. Houssay, podemos estabelecer que o conhecimento de um facto para ser o mais amplo possível, exige que o consideremos segundo estes ângulos e aspectos: 1) Conhecimento estático: se o considerarmos em sua tensão num momento preciso do seu processo (ex. da mecânica do móvel subtraído à ação das forças e do tempo).

2)

Conhecimento cinemático: o que capta as variações desse facto com o tempo.

3)

Conhecimento dinâmico: quando estudamos o que atua sobre o facto (influências exteriores), o que não constitui sua tensão, e sim o seu contorno.

E finalmente:

4)

Conhecimento concreto: realizado através da análise decialética, incluindo a síntese dos três anteriores, como concreção final.

TEMA IV

ARTIGO 1 - O RACIOCÍNIO DECADIALÉCTICO

Podemos classificar as diversas lógicas e dialéticas pela sua valência. Já vimos, na Lógica, como certos lógicos (os fenomenólogos, por exemplo) reduzem o juízo a um juízo de valor.

Quando dizemos "este livro é vermelho", é possível substituir esse enunciado por este: "vale para este livro o ser vermelho". E dentro da Lógica Formal, só é admissível dizer deste livro que ele é vermelho ou que ele não é vermelho. Isto é, vale para este livro o ser vermelho, ou vale o não ser vermelho. Então, conclui-se que, pela Lógica Formal, há uma bivalência, isto é, duas valências a serem atribuídas ao livro. Aceita uma, a outra está fatalmente repelida.

Por isto se diz que a Lógica Formal é uma lógica bivalente. Cabe-nos, baseados na valência, classificar as diversas lógicas e dialéticas? Sim, elas são passíveis de classificação pela valência, sem se esgotarem todas as possibilidades de classificação, porque admitem também uma determinação por outros aspectos. Oferecemos uma classificação sintética das diversas lógicas: 1) Lógica Monovalente, ou seja, a que aceita apenas uma valência. Pode ser enunciada assim: "Para isto, só vale isto". Temos como exemplo a lógica da ciência clássica, pré-relativista. É a Lógica do SIM.

2)

Lógicas bivalentes as que aceitam mais de uma valência, mas excludentes. São de 3 categorias: a) Esta pode ser enunciada assim: "Isto vale para tal coisa ou não vale". É a Lógica do Sim ou do Não, ou isto ou aquilo; é a Lógica Formal; b) uma lógica relativista, como aspecto da Lógica formal, poderia estabelecer a bivalência, fundando a valência na convicção e não na certeza, e poderia ser enunciada assim: "Para tal coisa, temos a convicção de que só vale isto, ou não vale". É a lógica do talvez sim, talvez não. É uma lógica relativista bivalente, cujo enunciado seria: "Isto só vale para

isto, em tal situação; em outra situação, talvez não". É uma lógica que afirma condicionalmente, e aceita a possibilidade da negação.

3) Lógicas polivalentes. As lógicas polivalentes não se fundam no princípio de não-contradição da Lógica Formal, e aceitam o terceiro excluído, excluído o quarto.

Assim, a dialética marxista e a hegeliana são lógicas polivalentes, mas poderiam ser classificadas melhor como trivalentes, porque aceitam a tríada: tese-antítese-síntese. Podem ser enunciadas assim: "Para tal coisa vale isto, mas vale também a sua negação e, posteriormente, "a negação da sua negação. Temos, assim, a tese, a antítese e a síntese. São três valências afirmadas; b) lógica polivalente com hierarquia de valência. Pode ser enunciada assim: "Para tal coisa isto vale mais que isto ou aquilo"; c) lógica polivalente semelhante à anterior, mas sem hierarquia de valência. Pode ser enunciada assim: "Para tal coisa vale isto, mas também aquilo, e aqueloutro, etc."; d) lógica polivalente, dialética antinômica. Pode ser enunciada assim: "Para tal coisa vale isto, mas também suas oposições sucessivas, actuais e potenciais. "Sim e não, e não apenas sim, nem apenas não ".

Vimos, assim, que o raciocínio dialético é predominantemente polivalente, enquanto o raciocínio lógico formal é um raciocínio monovalente (na ciência pré-relativista) ou bivalente, na Lógica Formal clássica⁴⁴.

Na vida quotidiana essas lógicas não são puras. São elas penetradas por um elemento poderoso que as amolda, que as modifica, que nelas penetra. É um elemento dialético ⁴⁴ A dialética ontológica, que expomos em "Filosofia Concreta", é monovalente, porque se reduz a juízos apodícticos; ou seja, necessariamente válidos.

também, que é inevitável no raciocínio, e que se examinarmos a história da inteligência humana, vemo-lo presente sempre, influenciando sempre: é a contribuição das lógicas afetivas.

Pela lógica afetiva, há valorações de valência. Há valências que recebem o influxo da convicção da evidência, e são consideradas evidências, quando, na realidade, são apenas convicções. Tal facto lógico é historicamente poderoso.

Há princípios que são julgados axiomáticos em certa época, os quais ninguém se atreve a pôr em dúvida, e se alguém o faz, as suas opiniões não encontram ressonância.

As afeições, sob a ação dos interesses criados, constroem uma valoração da valência, além de valorações de valores, emprestando evidência às convicções. As lógicas afetivas são individuais (quando se trata das singularidades humanas); particulares (quando se trata dos grupos, classes, estamentos, etc.); e gerais (quando representam uma era, uma cultura).

As lógicas afetivas funcionam sempre com as outras, por mais que não o queiram aceitar os lógicos, os cientistas e os filósofos.

Essas lógicas afetivas exigem um estudo que ultrapassa os limites deste livro.

Os gênios, em cada época, sentem o carácter afetivo das chamadas evidências, dos axiomas aceitos. Denunciam-nos. Não são naturalmente ouvidos, porque suas afirmativas vêm colocar-se contra as afeições, e as convicções nelas fundadas. Passado certo tempo, transforma-se a base afetiva, que é sempre mutável, e as convicções perdem sua força e, ao perderem-na, verifica-se que as evidências não são evidentes como se julgava. Surge, então, campo para a ressonância do que havia sido antes afirmado. Só aí as opiniões do gênio são entendidas, e é ele considerado tal, e a homenagem é revertida ao passado. Nenhum gênio venceu contra as convicções dominantes. A sua vitória é sempre o produto da derrota das convicções.

O gênio, assim, não vence por si, mas apenas sobra ou sobrevive da derrota total. Esse o aspecto trágico da genialidade. Por isso, não se podem acusar as multidões de não compreenderem os gênios. Eles têm que ser incompreendidos.

Dizia Nietzsche que o valor de uma época se mediria pela capacidade das multidões em reconhecer seus grandes homens verdadeiros. Uma humanidade que soubesse analisar dialeticamente, usando das lógicas polivalentes, para examinar também as lógicas afetivas, pode ser um ideal apenas, não uma realidade.

Sem que nisso haja qualquer sombra de pessimismo, somos por julgar que tal facto não se dará. Só uma humanidade de gênios poderia entender os seus gênios.

Estabelecida essa base introdutória da significação da valência na lógica e na dialética, não é difícil compreendermos que não existe apenas um método dialético, mas muitos. Indica tal possibilidade a fraqueza da dialética?

Em parte sim, e em parte não. A dialética é uma disciplina nova, ainda em fase de formação, ainda adolescente, e, por isso, sujeita a muitas experiências e erros.

A dialética (que em geral é uma lógica polivalente) não vem para criar a confusão e a desordem do pensamento. Estamos numa época de revisão de valores, numa época de grandes e novas experiências, em que princípios julgados evidentes (que não passavam apenas de convicções de uma evidência) veem-se ameaçados em sua posição suprema e aparentemente imutável. A dialética vem enriquecer a lógica.

É natural que muitas tentativas sejam feitas, muitos novos erros sejam acrescentados aos velhos erros, mas o trabalho ingente e cuidadoso dos filósofos permitirá que se separe o joio do trigo.

O que nos apavora em geral é não termos uma base sólida, um ponto de apoio, capaz de, nele, sentirmo-nos seguros no exame e na escolha. O formalismo clássico tinha esse ponto arquimédico nos princípios da razão.

A dialética, ao analisá-los, segue o mesmo caminho da ciência relativista da actualidade, que substituiu o ponto fixo de apoio, que era o espaço e o tempo absoluto, por um espaço e tempo relativos.

A dialética faz o mesmo, substitui o ponto arquimédico de apoio por um ponto relativista também. O relativismo, em seu sentido geral, é sempre uma posição transeunte na história do pensamento humano.

Sobrevêm nas épocas de crise, quando os valores mais altos estão ameaçados de ser transmutados e destronados. Não pensemos que é

possível deter a história do pensamento humano. O que hoje temos, como o melhor, não é ainda o fim. Talvez nunca tenhamos o fim.

Talvez seja do homem esse eterno procurar, esse eterno desvendar, esse eterno progredir através de regiões desconhecidas. O universo do pensamento não tem uma meta senão ideal.

Nosso desejo de alcançar um fim, talvez seja, apenas, no mundo do espírito, um grande desejo de fim, de termo, de destruição, de aniquilamento e não da verdade absoluta, sonhada por todos.

O grito doloroso de Parmênides, quando dirigia aos deuses a sua prece, ao oferecer tudo por apenas uma certeza, uma magra certeza que fosse, pode ser apenas um anelo de segurança, de solidez, embora essa segurança e essa solidez pareçam a muitos vazias.

Lembremo-nos de Schiller, quando nos disse que a beleza da viagem estava na viagem e não no ponto de chegada. Sejamos esses viajores incansáveis, anelantes de certeza.

Não façamos das nossas impossibilidades a nossa angústia. Saibamos viver a beleza dos caminhos que percorremos e não interrompamos a nossa viagem porque não sabemos onde iremos chegar. Que seja o imprevisto o nosso anelo. Talvez nos espere, nas dobras do caminho, o imprevisto. E que nos poderá dar ele ainda? Talvez tudo quanto a dúvida muitas vezes nega que será nosso.

O raciocínio decialético estrutura-se no que há de firme na lógica clássica, sem abandonar o que há de útil na dialética, mas evita cair no terreno movediço, por infértil, da inconsistência.

REGRAS PRÁTICAS

Convém sempre lembrar: a)

A lei da alternância — Exs. das vibrações — Ação e reação — Positivos e opositivos.

b)

Toda afirmação exclui; e o excluído, se concrecionado com o afirmado, deve ser lembrado.

c)

Tudo que existe cronotopicamente se dá no tempo, portanto se altera (lei da alteridade).

d)

Tudo que é, tem, em si, razões dialéticas de ser e de não-ser. Exs.: impulsos benevolentes e malevolentes; impulsos de morte e de vida — Centrífugo e centrípeto — Intensidade e extensidade.

e)

Tudo o que é, para ser, exige o que se lhe opõe para atingir o ser.

f) Tudo o que é em ato, é indeterminado enquanto em potência, e esta, atualizada, revela novas possibilidades.

g) Ter sempre patente as polarizações dos valores e dos epítetos.

A decadialética (deka em grego quer dizer dez) é a dialética dos 10 campos de raciocínio. Esses dez campos combinam-se entre si, e tornam o raciocínio dialético complexo, heterogêneo, como a heterogeneidade da própria existência.

Vamos estabelecê-los sinteticamente, e, depois, procuraremos aplicá-los, em exemplos que os utilizem.

1) Campo do sujeito e do objeto⁴⁵.

Esse é o primeiro grande campo dialético, que podemos salientar, fundamental para o homem e para toda filosofia. Mas estaríamos apenas num terreno estreito, se nos colocássemos numa subjetividade e numa objetividade apenas correlacionada com o Homem, isto é, que se circunscrevesse ao dualismo, por muitos chamado antagônico, entre o Eu e o não-Eu. Não é esse o dualismo que queremos sobretudo frisar aqui. É o dualismo entre a subjetividade e a objetividade, e esses termos têm um sentido muito mais amplo, como veremos a seguir.

Quando dizemos: "Temos nas mãos um livro", é fácil analisar que o sujeito é nós e o objeto um livro. Mas dizemos: "este livro é vermelho". Ao analisar este juízo, os gramáticos dirão que esse livro é o sujeito. O livro que era objeto na primeira proposição, é sujeito na segunda.

Não se julgue que os gramáticos, ao fazerem tal análise, estejam tão afastados da realidade como pensam alguns filósofos. Desta forma, admitamos que um de nós manija o livro, e põe-se a raciocinar: "Vejo este livro, tenho-o nas mãos. É um livro vermelho, e trata de filosofia". Na primeira proposição é atualizado o eu que fala do livro; na segunda, a atualização é do livro, e quem fala já permanece virtualizado.

Na primeira, a atenção de quem fala está toda voltada para si mesmo, para as suas ações ver e ter. Na segunda, a atenção é desviada de si mesmo para convergir sobre o livro, do qual examina um dos seus aspectos. Passa o livro a ocupar o ponto central e o resto a girar à sua volta, a cercá-lo. Se continua dizendo: "é um livro profundamente escrito, trata de temas importantes", prossegue toda atualização voltada para o livro. Mas, se diz: "por isso devo lê-lo, porque poderei aprender nele muita coisa que me interessa", há uma deslocação da atenção do livro para a pessoa que fala, que passa a ser o sujeito. A língua popular, como a linguagem clássica, traduz perfeitamente esse mecanismo, essa constante passagem do sujeito para o objeto, e vice-versa. Dessa forma, podemos concluir que tudo é sujeito quando atualizado pelo pensamento, porque recebe o jecto, e objeto, que se jecta contra (ob), o que é parcialmente virtualizado. Entram aqui os conceitos de actualidade e virtualidade, que formam o segundo campo dialético e que, como campo, interpenetra no do sujeito-objeto.

Há, assim, uma dialética do subjetivo e do objetivo, considerados como Eu e não-Eu, cuja reciprocidade já estudamos, e em face da atualização, uma objetividade e uma subjetividade variantes: o facto de ser ora sujeito, ora objeto. Assim, tudo quanto é sujeito pode ser objeto, e vice-versa, ante as atualizações e virtualizações do nosso espírito.

2) Campo da actualidade e da virtualidade.

Já examinamos por diversas vezes a doutrina aristotélica de ato e potência, e as diversas opiniões formadas sobre a actualidade e a virtualidade.

Esse campo é o mais vasto, e penetra em todos os outros que iremos examinar. Tudo quanto existe em ato não existe ainda plenamente, porque algo está em potência, há ainda o que realizar-se, atualizar-se. Mas o que está em potência deve ser especificado: a) como potência, e, neste caso, aproveitamos o conceito da física, para a qual o que é em potência, não é apenas nada. Aqui se deve distinguir potência de possível. Desta forma, a oposição entre potência e ato, não é a mesma que a de possível e real.

A potência é (ser-em-potência), e o possível é o que formalmente não o contradiz. A potência é o ser enquanto não alcançou sua totalidade (perfeição), enquanto não recebeu todas as determinações ou formas que envolve (Goblot).

45 Antes de desenvolvermos este ponto, devemos ter presente que o termo campo é usado aqui em analogia ao termo usado na física, cujo conceito já expusemos.

A potência é o poder de chegar a ser os contrários, e até as contradições. Na potência, as determinações contrárias se confundem, porque um ser qualquer é, em potência, tudo quanto pode vir-a-ser e, em ato, tudo quanto é. No ato, as contradições se distinguem e se excluem. A semente da árvore não é apenas o que ela é em ato (semente), mas o que ela é em potência (árvore, semente, etc.).

Desta forma o que é em potência tem suas possibilidades que, para sermos mais rigorosos, deveríamos chamar probabilidades, no sentido do que é admissível, mas também o que "satisfaz às condições gerais da experiência", o que não se opõe a nenhum facto ou a nenhuma lei empiricamente estabelecida. Assim todos os fenômenos têm suas possibilidades.

Mas se examinarmos bem, elas podem ter um fundamento maior ou menor de realidade.

É possível, por exemplo, que a Lua se choque com a Terra. É possível que hoje chova e que amanhã faça bom tempo. A primeira possibilidade é menos real que a segunda. Assim, o que é em potência, pode ter possibilidade reais, com escalaridade, e possibilidades não reais quando subjetivamente (do homem) consideradas.

A realidade de uma possibilidade se apreende pelo grau de potencialidade. Assim "qualquer jovem pode tornar-se um pianista", tem possibilidade para tal. Mas Mozart, quando criança, tinha mais que a potência, tinha a virtualidade para tornar-se um pianista. Desta forma, a potência conhece um campo dialético que é formado pelas suas possibilidades, e então temos: 3)

Campo das possibilidades reais (virtualidades) e das possibilidades não-reais.

Essas possibilidades são em número indeterminado (n possibilidades). Ao examinarmos as possibilidades, devemos ver o grau de realidade que têm, para que possamos classificá-las em reais ou não-reais. E esse grau de realidade nos é dado pelo conhecimento que podemos ter de sua potência. (Dissemos: podemos ter, e eis que, aqui, o campo dialético da potência penetra no campo do conhecimento, ao qual em breve chegaremos).

4)

Campo dialético da actualidade e a antinomia entre intensidade e extensidade⁴⁶.

O que é em ato tem intensidade e extensidade, as quais podem ser reais ou abstratas.

Se o que é um ato é um corpo, a antinomia entre intensidade e extensidade é contemporânea e irreduzível, além de necessária. Se o que está em ato é uma abstração, como uma ideia, temos, então, uma intensidade e uma extensidade também contemporâneas e complementares, em abstrato, pois como já vimos, um pensamento exige ser pensado e, portanto, o ato de pensar.

A compreensão do conceito é analogicamente intensiva, e a extensão do mesmo, extensiva.

Fora disso, o pensamento é apenas possibilidade. Já examinamos bem a intensidade e a extensidade no cronotópico. Vimos quanto tem de heterogênea a primeira e de homogênea a segunda. Por ser heterogênea, a intensidade tem suas oposições inerentes, imanentes, que variam segundo as alterações do que a contém, pois as alterações, por serem qualitativas, são intensistas. Então temos aqui o 5) Campo das oposições da intensidade e da extensidade nas atualizações.

Já vimos as primeiras, as que se referem à intensidade. As segundas estão nas oposições das diversas atualizações que são sucessivas, como as moções, mutações e o movimento, nos corpos⁴⁷.

46 Em "Filosofia e Cosmovisão" estudamos, com pormenores, as distinções entre intensidade e extensidade.

47 Moção é toda e qualquer transição em sentido aristotélico. Se na substância, é mutação (geração ou corrupção); se no accidental é alteração, ou aumento ou diminuição; se modal, é modificação, com o movimento, que é tópico, o qual é uma modal accidental.

Essas atualizações são ainda de número indeterminado e quando qualitativas (intensidade) ou quando quantitativas (extensidade), têm ações

recíprocas que já estudamos, quando tratamos das passagens da quantidade para a qualidade e vice-versa, da reciprocidade, *etc.*

6)

Campo das oposições do sujeito: Razão e Intuição.

Não vamos repetir o que já estudamos nas oposições entre Razão e Intuição, como importantes funções do espírito humano e a reciprocidade exercida entre ambas⁴⁸.

7)

Campo das oposições da Razão: Conhecimento e desconhecimento.

Já vimos que a razão nos dá o conhecimento do geral; enquanto a intuição, o conhecimento do singular. Mas em todo conhecimento há seleção: conhecer é também desconhecer (consciência e inconsciência), porque quando conhecemos alguns aspectos, desconhecemos outros.

O conhecimento racional pode ser um conhecimento a priori ou a posteriori, mas há sempre uma reciprocidade, porque não há conhecimento apriorístico sem aposterioridade e vice-versa, o que também já estudamos pormenorizadamente.

No conhecimento, põem-se ainda as oposições entre o objeto e o sujeito; o que indica que esse campo dialético penetra no do conhecimento racional. Há ainda virtualização do singular para atualização do geral. Ao conhecer racionalmente este livro, inibo o que há de singular no livro, de ser este livro, o único, uma singularidade, para conhecer como livro, um conhecimento conceituai, geral.

Daí os dualismos da razão como concreto-abstrato, relação de objetividade e subjetividade, e, conseqüentemente as suas antinomias no sentido kantiano, como as de tempo-espaco, finito-infinito, *etc.* Deve considerar-se também o conhecimento categorial e o conceituai. O primeiro é uma classificação do conhecido pelas categorias, e é um conhecimento que desconhece os aspectos mais específicos, como sejam os conceituais. No

conhecimento conceituai, o conhecido é apenas classificado dentro de conceitos. Neste campo, as análises aristotélicas das categorias são de capital valor.

Considere-se ainda, e importante, os juízos de valor, quando afirmam valores e não apenas factos, como no caso dos fenomenólogos que estudamos (pois aí há valência e não propriamente valor) e os juízos de existência, Nos primeiros, penetram influências valorativas e éticas, enquanto nos segundos há apenas a afirmação dos factos como eles se dão, despojados de qualquer apreciação, valoração.

Ao examinar-se dialeticamente um raciocínio, uma opinião, deve-se procurar neles a oposição entre os juízos de valor e os de existência, que os constituem. Essa busca nos revela aspectos muito importantes e enriquece a dialética deste campo, pois nos mostra como a razão conhece, e como ela desconhece.

São esses subcampos corolários importantes deste 7.º campo. Todas essas oposições geram o 8) Campo das oposições da razão: atualizações e virtualizações racionais.

(Atualizações e virtualizações intuicionais).

A razão atualiza ou virtualiza, como já vimos, ora do singular ora do geral, porque a razão racionaliza o trabalho da intuição.

Induz do singular, intuitivo, o geral (indução) ou do geral o singular (dedução). A razão não dispensa a intuição; ambas são contemporâneas. Só abstratamente são separadas.

Quanto às atualizações e virtualizações, dispensamo-nos de falar delas, porque já as estudamos diversas vezes.

48 As distinções entre a Razão e a Intuição foram examinadas em "Filosofia e Cosmovisão".

Também no proceder da intuição há ora atualizações, ora virtualizações. O que é atualizado não exclui o que é virtualizado, porque, ao que é atualizado, é dada atenção, e o que é virtualizado permanece em estado de potência. Essa oposição do processo intuitivo é análogo ao da razão.

9)

Campo das oposições da Intuição: conhecimento e desconhecimento.

Já estudamos os conceitos da razão e da intuição e a conceituação oposta. A intuição, como conhecimento do singular, portanto do diferente, do heterogêneo, é um conhecimento e também um desconhecimento. Não conhecemos todo o conteúdo de uma singularidade. Mas nessa seleção entram outros campos. E o mesmo que aplicamos à razão, aplica-se à intuição.

Se conhecemos este livro como um exemplar (como singularidade), e apreendemos sua cor vermelha, as manchas que lhe são próprias, únicas, exclusivas, o papel, este, que o compõe, em tudo isso não conhecemos tudo, mas desconhecemos também, porque conhecer algo é desconhecer também algo, como ter atenção para algo é desatender tudo o mais.

10)

Campo do variante e do invariante.

É uma antinomia observável em todos os factos: o que deles se repete e o que neles se apresenta como novo.

Não há facto absolutamente diferente, que não repita algo de algo; o formal pelo menos. Mas, certos factos apresentam uma certa constância na repetição de aspectos, como os factos sociológicos, económicos, para exemplificar entre muitos, que revelam uma invariância de notas, coordenadas com outros, covariantes. Neste caso, por exemplo, o cálculo dos tensores de Einstein é uma manifestação, na matemática, desse dialetismo cômico. Por ex.: a gravitação, como estado, é uma invariante. Todos os corpos estão sujeitos a ela. Mas o ato de gravitação é covariante, variante, portanto, seguido das coordenadas que o acompanham. Temos, por

muitas vezes, examinado bem o sentido do variante e do invariante, e não cremos que possam surgir dificuldades para entender quão importante é procurar, em todos os factos, o invariante e o variante com suas coordenadas, isto é, o covariante, cuja apreensão permite uma visão dialética cômica mais ampla.

Este campo se interpenetra com os campos do sujeito e os do objeto.

Vimos assim a grande polaridade de todo o processo dialético que se realiza em 10

campos que se compenetraram, interatuam, numa reciprocidade constante, e geram muitíssimos outros, que deles participam. Não se julgue daí que, para termos um raciocínio qualquer, tenhamos que trabalhar sempre com esse dez campos. Podemos raciocinar formalisticamente, apenas considerando as atualidades (como na prática o fazemos), como podemos raciocinar com dois, três e mais campos. Mas um raciocínio, para realizar as nossas maiores possibilidades, a nosso ver, deve incluir dez campos.

Daremos, a seguir, alguns exemplos de raciocínio dialético. Um exemplo segundo a dialética marxista; outro, segundo a hegeliana; e, finalmente, um, dentro da decadialética, e veremos como se pode enriquecer o raciocínio em benefício de uma visão mais concreta.

O que ela de melhor oferece é permitir ordenar cada facto, estudado em todos os aspectos que, tomados isoladamente, são abstratos, permitindo que o raciocínio atinja a concreção por todos desejada.

Em tudo isso, vimos uma polarização de todos os processos, polarização que se manifesta sempre em todos os planos do conhecimento, e que, por sua vez, surge nas valorações, que transparece na física entre eletricidade positiva e negativa, entre concreto e abstrato, entre dedução e indução, polarizações que ressaltam, na química, entre análise e síntese, entre atração e repulsão, entre negativo e positivo, e poderíamos, ainda citar centenas de exemplos.

Não vemos nunca é a síntese no sentido de um terceiro termo, salvo como composição, (syn e thesis), sentido genuíno do termo, mas apenas uma

concreção ao abarcar o dualismo antinômico fundamental de toda existência, numa posição que se coloca acima dos extremos abstratos.

Metodologicamente: um facto ou tema, considerado como um todo, pode ser colocado em 5 planos: 1) como unidade — isto é, estudado em si em seu processo interior, e descritivamente; 2) como totalidade — formando parte de um todo, do qual é elemento; 3) como série — isto é, como fazendo parte de uma totalidade que se seria, com outras totalidades, na formação de uma nova estrutura, ou esquema; 4) como sistema — isto é, como parte de uma totalidade e de uma estrutura, que pertence a uma conjuntura de estruturas seriais, fechadas num esquema tensional; 5) como universo — isto é, considerado sob todos os aspectos anteriores, mas fazendo parte de um sistema que, junto com outros, pertence a um universo tensional, ou meramente esquemático abstrato-noético.

São esses os cinco planos em que se pode colocar uma tensão qualquer, uma estrutura qualquer, e a busca desses planos, durante a decadialetização do que se pretende estudar, permite que se aumente o campo concrecional do exame dialético.

Poderíamos exemplificar: a célula neuromuscular, enquanto tal, é unidade; como totalidade, faz parte de um tecido nervoso; como série, tem-na na inervação de um órgão; como sistema, no sistema nervoso; como universo, no indivíduo vivo. Na sociedade, o indivíduo pode ser visto como unidade, como totalidade na família, como série no grupo social a que pertence, como sistema no ciclo cultural que o inclui, e como universo, na humanidade.

Também se pode partir dos universos como unidades e buscar suas totalidades, séries, etc., pois uma constelação tensional pode formar parte de muitas outras, para constituir um plano existencial, como por exemplo o da Físico-Química, o da Biologia, o da Psicologia, o da Sociologia, etc.

Em cada um desses planos, devemos procurar os dez campos dialéticos e entrecruzar uma análise completa, admitindo as interatuações, a reciprocidade de planos, e a influência que possam exercer umas sobre as outras, na gestação de atitudes, como, por exemplo, as perspectivas humanas que variam segundo os planos a que pertença o indivíduo, o que

forma o objeto, sob certos aspectos, da sociologia do conhecimento e do estudo das ideologias.

Assim como podemos decadialetizar um tema, segundo os campos, também podemos pentadialetizá-lo segundo os planos. Como exemplos desses processos examinaremos, no fim deste livro, um tema de filosofia, o da substância em Aristóteles e um de Economia, o tema do valor.

Poderão muitos alegar que esse método exige muito tempo e muito cuidado por implicar a presença de tantas heterogeneidades. Mas, olhemos para as ciências naturais e observemos como são heterogêneos e complexos os métodos de verificação. Fazer filosofia sem esforço pode ser um desejo de muitos, que pensam alcançar ao mais profundo, sem a onerosidade do trabalho intelectual. Observe-se a obra de homens como Aristóteles, Tomás de Aquino, Duns Scot, Kant, Hegel, e ver-se-á quanto esforço, quanto trabalho, porque o gênio é, sem dúvida, "uma longa paciência" e ademais um grande e incansável trabalho, não bastando apenas talento. E o mesmo é o que vemos na ciência: Pasteur, Newton, Osvaldo Cruz, Edison, Siemens, Mauá, etc., eram incansáveis trabalhadores.

ESQUEMA DA DECADIALÉTICA Conhecimento Atualizações

Racionais

Razão

Desconhecimento

Virtualizações

Variantes

S

ujeito

Conhecimento

Atualizações

Intuição

Intuitivas

Desconhecimento Virtualizações Possibilidades não reais, Atualizações
Intensidade

meros possíveis, *etc.*

Invariantes

Objeto

Possibilidades reais (potência) Virtualizações Extensidade com gradatividade (virtualidade) *Planos 1)*

Unidade

2)

Totalidade

3)

Série

4)

Sistema

5)

Universo (por sua vez: unidade) Nota: a totalidade, a série, e o sistema podem ser tomados como unidades e servirem de ponto de partida, mas sempre deve procurar— se retornar aos outros planos, a fim de permitir uma análise mais segura.

ARTIGO 2 - PRÁTICA DA ANÁLISE DECADIALÉTICA NA FILOSOFIA E NA HISTÓRIA

Examinemos alguns exemplos de raciocínio dialético, segundo as diversas doutrinas, para mostrarmos como podemos adaptá-los na prática.

Tomemos como exemplo a Revolução Francesa. Vejamos, primeiramente, como a interpreta Hegel, segundo o seu método: "A revolução francesa tem, no pensamento, seu começo e origem. O pensamento que considera como o supremo as determinações universais e encontra que o que existe está em contradição com elas, se sublevou contra o estado existente. A determinação suprema, que o pensamento pode achar, é a da liberdade da vontade. Todos os outros princípios, o da felicidade e o do bem do Estado,

são mais ou menos indeterminados; a liberdade da vontade, pelo contrário, está determinada em si e por si, porque não é nada mais que o determinar-se a si mesma".

Assim, para Hegel, a vontade é livre quando quer a si mesma e nada mais do que ela mesma, senão seria dependente. A vontade absoluta é querer ser livre; e a vontade, que só existe pela vontade, é a vontade para ser livre. O homem só é livre pela vontade. O Estado estava em mãos da injustiça, da opressão corrupta. A revolução foi o resultado do choque contra a injustiça organizada que impedia o desenvolvimento do espírito da liberdade. Dessa contradição, surgiu a revolução francesa.

Vejamos agora como dialeticamente a interpreta o marxista.

As causas da revolução francesa fundavam-se na natureza das relações sociais, cuja causa última residia no estado das forças produtivas.

As relações de produção, na França, e o regime econômico, que se estabelecera, estavam em contradição com o regime político. Era necessário substituir as velhas instituições políticas por outras que se harmonizassem com o novo regime econômico. A classe burguesa, que se desenvolvia, aspirava ao poder. A revolução preparou-lhe o caminho.

Tais raciocínios são inegavelmente dialéticos, mas ambos são abstratos, porque ambos atualizam aspectos da sociedade francesa da época e virtualizam outros. Hegel vê a luta entre a opressão e a liberdade; os marxistas, as "contradições" econômicas.

Os marxistas reduzem a primeira à segunda, explicam o ideal pelo real; Hegel explicaria (em parte somente, porque numa boa análise não seria totalmente assim) o real pelo ideal. Se aceitamos a contemporaneidade, e neste caso já estaremos raciocinando com a nossa dialética, ambas as interpretações tocaram um dos aspectos.

Não se pode dizer que há anterioridade do ideal sobre o real, nem vice-versa, pela simples razão de que não se pode dizer que há um conhecimento apriorístico sem o aposteriorístico, e vice-versa.

O homem não desliga seu espírito dos factos que lhe sucedem. Se racionalmente parece haver uma colocação cronológica posterior, é ela compreensível porque todo processo racional exige que se pare, que se fixe o que se deseja examinar. Para raciocinar sobre algo é preciso especular, espelhar, refletir, parar. O raciocínio é posterior aos factos. Mas como raciocínio, e não como intuição. Mas nesse raciocínio a posteriori, portanto mediato, entram também elementos a priori, sedimentados das experiências anteriores, ideias já formadas. Se os homens sentem restrições ao seu movimento, não as sentem apenas como restrições, porque as idealizam, formam ideias.

Se alguém está proibido de ir, aqui ou ali, não permanece apenas com a intuição de que está impedido de ir aqui ou ali. O não poder ir aqui ou ali é complementado pela ideia universal (esquema), de não poder ir, de sofrer restrição à sua liberdade de locomoção.

O facto que sucede tem sua complementaridade ideal. As situações económicas, por si sós, não podem ser causas, mas fatores, e são fatores reais, como os há ideais. Se o económico apenas dirigisse os homens, não teríamos nunca o processo nem as transformações humanas, porque elas não ressoariam no espírito.

Por haver espírito, elas ressoam, e porque ressoam, são mais poderosas. Um factor real, por si só, não gera modificações sociais.

É necessário espírito. O homem nunca teria criado a técnica se não fosse inteligente, se não tivesse, em si, a potência de poder criá-la, porque os animais que não têm essa potência não conhecem progressos. Se os fatores reais influíram na eclosão de revolução francesa, também as ideias, numa reciprocidade dialética, ajudaram a exacerbar os ânimos.

Não basta sofrer, é preciso ter consciência moral do sofrimento para que sobrevenha a revolta. É o que chamamos de ressonância. Quando uma ideia não tem ressonância no real é uma ideia puramente abstrata, por si só não conduz a nada.

Mas uma ideia, com ressonância nos factos reais, é uma força.

Os ideais de liberdade não nasceram com a revolução francesa.

Já vinham desde que o homem é homem. Quando as condições reais são opressivas, as ideias de liberdade, de luta contra a opressão, encontram justificativas, fundadas nos factos e estas as tornam mais poderosas, e as ideias, por seu turno, exacerbam uma atualização das injustiças reais e, nesse crescendo de reciprocidade, uma chispa pode bastar para pôr em movimento um povo.

Pensar que a revolução francesa foi apenas fruto das ideias é uma abstração, como o é também pensar que foi apenas fruto das condições económicas. Uma apoiou-se na outra; uma encontrou na outra base e justificações. Mas qual o facto decisivo na eclosão de um povo em querer destruir a ordem vigente?

Ora, já expusemos em "Filosofia e Cosmovisão" o que são as causas e os fatores, e as confusões que se dão entre uns e outros.

Se um povo se levanta para destruir uma ordem vigente, em primeiro lugar é preciso aceitar que esse povo deve saber, previamente, que há possibilidade de destruir a ordem vigente. É preciso ter consciência de uma possibilidade. Se os homens, na história, empreendem transformações de seu modo de vida, é porque sabem que essas transformações são, pelo menos, possíveis. Se não tivessem, essa consciência, aceitariam a ordem vigente como uma fatalidade. Se se revoltam contra uma opressão, é porque sempre têm consciência do que é liberdade.

O elemento emergente e decisivo na eclosão dos povos está aí: a consciência da possibilidade de transformação, a consciência da potência transformadora.

Mas é preciso mais: é preciso que resolva abolir o que o oprime. E, para tanto, é necessário um ato psicológico, uma deliberação, uma escolha entre o conformar-se e o revoltar-se. É preciso uma indignação. O contraste entre o que é e o que poderia ser, o comparar a sua situação atual com a situação que poderia ter, fá-lo sentir a injustiça do que é.

Assim, num ato de eclosão social, impõem-se fatores reais e psicológicos, emergentes e predisponentes.

O povo francês vivia oprimido por uma corte corrupta e indigna. Era um facto. Era preciso que o sentisse como uma injustiça, que tivesse o conceito de justiça, a consciência do que é justo e do que não é justo, para indignar-se, para inconformar-se. Tinha de atualizar essa injustiça, elevá-la ao máximo, valorá-la para indignar-se. Que fizeram os intelectuais senão esse trabalho? Mas esse trabalho seria inútil se não houvesse condições reais para torná-lo justificável, torná-lo evidente.

Era preciso acreditar que tudo poderia ser melhor, acreditar numa possibilidade. Essa possibilidade tinha que ter força de realidade para lançá-lo à experiência da luta; tinha que ter ou apresentar realidade. As condições da França foram atualizadas pelos revolucionários, apenas em seu aspecto reacionário, injusto. Era preciso acentuar as diferenças sociais, vivê-

las como mais fortes, valorá-las mas exageradamente quanto era possível. Na luta, os antagonistas se obstinam, atualizam o que mais lhes interessa e justificam-se por uma lógica mais afetiva que fria. As reações dos antagonistas exacerbam as partes. Aos reclamos dos que pediam algumas reformas impunha-se fossem negadas as reformas, para que pedissem mais, e com mais energia. Nesse choque de interesse, as obstinações só servem para aumentar a separação e fazer crescer os abismos. Todas essas contradições são poderosas, e é da conjunção de todas elas que pode surgir a eclosão. Assim, como a expansão do gás é a causa da explosão, da qual o fogo e o rastilho são apenas fatores, a crença em suas possibilidades e a vontade são as causas das revoltas, que a opressão, a injustiça, as condições sociais trabalham como fatores. Isso não implica a ausência de uma hierarquia entre os fatores. Mas, à proporção que cresce de poder o factor econômico, cresce de poder o factor ideal que o acompanha.

Os factos reais têm sua complementariedade nos factos psíquicos.

Eles são contemporâneos. Um não antecede ao outro, porque aqui a anterioridade é apenas um equívoco.

Vejamos outros exemplos: Descartes, para os marxistas, é o filósofo da civilização industrial, é um protótipo da manufatura. Sua interpretação dos animais como autômatos é apenas uma transcrição da máquina aos seres vivos. O seu famoso "Discours de la Méthode" é, apenas, o manifesto da burguesia ascendente e liberal do individualismo, da iniciativa individual. Descartes reflete tudo isso, e sem essa época histórica, ele não seria Descartes.

O marxismo não está errado em suas apreciações, que pecam apenas por serem parciais. Olhando de um ângulo, está dialeticamente bem formada a sua crítica, mas peca por deficiência, porque não apreende outros ângulos.

A contemporaneidade do espírito com os factos se mostra assim: estamos ante um facto do qual temos uma intuição sensível. Digamos: estamos em casa e vem um funcionário do governo, para nos cobrar um determinado imposto. Até aí há apenas um facto singular.

Mas a cobrança desse imposto, chamamo-la de injustiça, e declaramos que o Estado nos explora. Não poderíamos chamá-la de injustiça, se não tivéssemos antes o conceito do que é injusto. Neste caso, ante o facto, a ideia formada, pode ser posterior, não a ideia que ele provoca nem a idealidade ao qual está ligado (esquema). A ideia de injustiça, neste caso, precede-o como precede nossa capacidade em compará-lo ao que entendemos por injusto e avaliar que esse facto se enquadra naquela ideia (assimilação). Mas, vem o que aceita a anterioridade do facto e diz: mas essa capacidade de julgar e conceituar é produzida pela sequência de uma série de factos, cujas imagens, etc., etc. Não há necessidade de repetir todos os argumentos conhecidos.

Não teriam, porém, os factos possibilidades de criar por si sós essa capacidade ideal de conceituar e ordenar os conceitos numa idealidade (idealidade é a legalidade das ideias, isto é, os princípios que regem a ligação das ideias entre si, que as coordenam) se o homem não tivesse potência para tal. Porque se assim não fosse, os animais também seriam capazes de chegar às condições de ideiação e de idealidade como as do homem, o que não se dá.

Se o antropeide, ao descer das árvores, tornou-se ereto, e porque ereto tantas foram as transformações fisiológicas que lhe permitiram o desenvolvimento do cérebro, *etc.* (como se pode admitir como uma hipótese bem ordenada), tais condições permitiram-lhe se tornasse inteligente, e essa inteligência precedeu ao conhecimento das formas de produção e das relações de produção, conceituadas posteriormente. Agora, se se quiser partir da anterioridade do objeto sobre o sujeito para fundamentar posteriormente a doutrina marxista, poderemos responder assim: o objeto não é anterior ao sujeito, porque não há objeto sem sujeito. Em segundo lugar, a oposição entre o objeto e sujeito (no caso do Eu e do não — Eu) é produto de uma diferenciação entre duas ordens dinâmicas inversas: a do ser vivo e a do meio ambiente, quando não é parte entitativa do ser vivo. A inteligência do homem não é consequência disso ou daquilo. O antropeide desceu das árvores como tal, e depois de muitas modificações, só chegou ao homem quando foi capaz de construir utensílios para deles se aproveitar. Admitir que primeiro fez utensílios para depois ter deles uma noção, seria uma afirmação incompleta. Pois bem, quando o homem primitivo atirou uma pedra e compreendeu o que isso significava, não o teria compreendido se não tivesse capacidade intelectual para compreender. Que os factos exerceram influência para desenvolver a inteligência humana, ninguém nega. Pelo contrário, os factos exteriores modelam a inteligência, como a inteligência os factos. Há reciprocidade. Mas tais factos, por si sós, não criam uma inteligência. A idealidade, no homem como homem, é sempre contemporânea dos factos, porque, do contrário, estes não teriam ressonâncias nas ideias, e não criariam novos esquemas.

Vamos, a seguir, dar um exemplo de raciocínio dialético, seguindo algumas normas do método. Vejamos a personalidade de Napoleão.

Não podemos separá-lo de modo algum do ambiente histórico em que viveu.

Desenvolvendo-se pela revolução francesa, nunca teve por ela aquele ardor dos revolucionários. Atualizado como sujeito, é um tipo psicológico definido que as condições sociais modelam. Ele está em constante contradição com o ambiente que o cerca. A época é dos "citoyens", porém ele guarda distância do povo. Sua vida, como oficial, o prova.

Vitoriosa a revolução, aceita-a como um facto consumado, e põe-se ao serviço dela, sem amá-la. Poderia estar de outro lado, se as circunstâncias fossem outras.

Guindado a um posto elevado, naquele momento grave em que é nomeado general em chefe das tropas da Itália, encontra a oposição dos generais mais velhos que se negam a aceitar a sua chefia. Dadas as suas condições pessoais, Napoleão impõe-se com a sugestibilidade de sua atitude. Todos o obedecem. Soldados rotos, esfaimados, são os seus comandados. Estimula-os, incita-os, quando desanimados, com hábeis proclamações. Dirige-os à luta. Está em Arcole onde poderia ter sido morto por uma bala inimiga. Tal não sucede; ei-lo vitorioso. A situação na França é caótica. Sente Siyès que a França precisa de uma espada para impor a ordem. Lembram-se de Jourdan, mas este havia tombado na luta.

Se Jourdan não tivesse morrido, teria sido ele o homem providencial da França e não Napoleão. E teria sido o mesmo o curso da história?

Napoleão é guindado ao poder, sem amor ao povo nem à república.

"A França precisa de uma boa espada" dizia Siyès. Essa espada poderia ter sido a de muitos outros. A invariante na história é essa luta entre as forças de renovação, dos insatisfeitos, dos oprimidos de qualquer espécie, contra opressores, os que desejam continuar o statu quo de sua exploração. E essas classes se chamam patrícia ou plebeia, nobre ou camponesa, proletária ou burguesa pouco importa, porque em parte, são variantes da história, mas a opressão e a liberdade em luta é uma invariante. A França precisava de um homem providencial. Essa a invariante em casos semelhantes, em que sempre se procura essa espécie de homem. Napoleão foi o homem, como poderia ter sido outro, ter outros ideais, ser mais sincero à república. Esses fatores estão fora do âmbito de economia, das contradições puramente econômicas, porque Napoleão poderia ser diferente, psicologicamente, sem que a economia sofresse qualquer modificação.

Podemos desprezar as possibilidades que toda a sua história ofereceu. É natural que hoje, quando não é possível reverter a história, porque esta pertence ao tempo, tudo nos pareça como necessariamente acontecido. Um atualista, isto é, que só valora as atualizações, vê em Napoleão o destino.

Mas sabemos, por exemplo, que Aníbal, quando às portas de Roma, era senhor da situação, e o destino do mundo teria sido outro. Mas demora, espera, e deixa que se escape a vitória. Tais possibilidades de um rumo diferente dos acontecimentos humanos estão nas páginas da história. No entanto, um atualista não vê assim.

Mas um "potencialista", que valora as possibilidades, verá diferentemente, e notará que há momentos decisivos que o querer de um homem resolve. César, quando chegou ao Rubicão, teve de decidir-se. O que se seguiu depois foi a consequência daquele ato, cuja significação ele bem compreendeu. Outros, na história, perdem oportunidades. Não reconhecer as possibilidades e não dar-lhes valor, leva-os a não aceitar tais factos.

Mas objetivemos Napoleão: ele não é mais o sujeito, mas o objeto. Eis que tecemos, aqui, comentários, opiniões; julgamos seus atos, interpretamos. Mas Napoleão não é apenas o indivíduo, é também a época, e esta é um turbilhão de antagonismos e interesses em jogo, em choque, em oposições cruentas. Napoleão encontra um povo anelante pela expansão de seus ideais. Anima-o, exacerba-o, leva-o a lutar contra quase toda a Europa, porque os governos de então combatem a França revolucionária. Essa oposição obstina a ambos os grupos em luta. O povo francês atualiza as injustiças dos outros povos e sente-se como libertador.

Virtualiza inúmeros aspectos que se lhe opõem. As contradições sociais de cada povo do continente europeu, as lutas interiores, os partidos em choque, encontram, no movimento que vem da França, uma razão para a sua luta revolucionária ou para a sua reação. Que aglomerado de antagonismos em tudo isso! Como é possível não considerar todos esses campos em que se elaboram as diversas oposições que se interpenetram e se estimulam?

São estas análises rápidas, mas que nos mostram como são imensas as possibilidades dialéticas quando aplicadas em todos os campos. Uma simples interpretação subjetiva não basta, nem uma objetiva é suficiente. É preciso considerar, por entre esse choque de antagonismos, a interpenetração dos contrários, dos campos opostos, e a sua reciprocidade.

ARTIGO 3 - DECADIALÉTICA DA SUBSTÂNCIA EM ARISTÓTELES

Como a substância não é um ser de observação experimental, mas um conceito filosófico, a primeira providência consiste em classificá-la idealmente: substância, idealmente classificada, é uma propriedade predicamental do ser; portanto, aquilo que o ser tem; uma categoria do ser, ou seja, um gênero supremo do ser (kategoroyen).

As categorias, já o sabemos, são, na filosofia, os modos genéricos de ser do ser.

Portanto, as categorias não dividem o ser. E como o ser, se fosse indeterminado, seria, como o mostra Hegel, puro nada, e como conhecemos determinações, as determinações genéricas do ser são propriamente as categorias, e, entre esses, a primeira, a de substância, e conseqüentemente, pela determinação, a de qualidade, a de quantidade, *etc.* Para os tomistas, a substância sofre essas determinações que lhe acontecem, sucedem, nela caem (*accidere*, acontecer, *de ad cadere*, cair em), que são os acidentes. Dessa forma, as categorias de Aristóteles são acidentes da substância, como as de qualidade, relação, ação, paixão, lugar, *etc.*, cuja mutabilidade não implica a da substância.

O devir é o campo do acidente; e este tem o seu ser na substância; isto é, não tem um ser próprio.

Para procedermos a uma análise decidualética da substância, precisamos apenas o que expusemos, tanto neste livro, como em "Filosofia e Cosmvisão". Vamos dispensar certas discussões que se travam sobre distinções subtis, que a escolástica com tanto habilidade examinou, o que não caberia dentro do âmbito deste livro.

Em "Filosofia e Cosmvisão", no estudo dos conceitos da Razão e da Intuição, tivemos oportunidade de mostrar a gênese desse conceito, tão caro à posição formalista, como ao racionalismo abstratista, e convicto de que o leitor já o examinou, vamos analisar decidualiticamente outros aspectos, fazendo naturalmente rápida referência ao que já foi examinado.

Examinemos o tema da substância em Aristóteles.

O tema da substância, se o considerarmos como unidade, é ele estruturado dentro de uma totalidade, que é a conceituação de categoria, que por sua vez, forma na série estrutural do pensamento teórico grego, que pertence ao sistema do ciclo cultural, grego, estruturado na universalidade da era que chamamos pré-cristã.

Então temos o tema da substância colocado em seus cinco planos: 1) como unidade — o tema da substância, segundo Aristóteles; 2) como totalidade — dentro das categorias, no pensamento de Aristóteles; 3) como série — estruturado no pensamento teórico grego; 4) como sistema — estruturado no ciclo cultural grego; 5) como universalidade — estruturado na conjuntura geral da cultura humana da era pré-cristã.

Partindo da interatuação dos planos, desde logo se vê que o pensamento aristotélico sobre o tema da substância não pode nem deve ser considerado à parte dos conjuntos, com que ele se estrutura, dos quais sofre influências, e que o explicam, o delimitam, o caracterizam, e dão-lhe, naturalmente, fronteiras.

Se pela análise podemos estudar a substância em Aristóteles, não a podemos, por exemplo, deixar no estado de separação, sem devolvê-la à cultura de onde nasce, cujas condições estruturais pensamentais e históricas têm um papel importante na sua gestação e que a colocação pentadialética já nos permite uma boa análise.

A segunda providência para o exame decadialético consiste em precisar o enunciado aristotélico de substância, ou seja, o que pensa o Estagirita que é substância, para que a análise possa realizar-se.

Ouçamos Aristóteles: "A substância é considerada, se não num grande número de sentidos, pelo menos em quatro principais: 1) crê-se, com efeito, que a substância de cada ser é a essência to ti én emai (literalmente: o era do ente)⁴⁹; 2) o universal;

3)

o geral;

4)

o sujeito".

Expomos assim, esquematicamente, as palavras de Aristóteles para maior clareza.

Podemos, então, sintetizar: a substância para Aristóteles é: a) o que uma coisa é; b)

aquilo que a coisa é; Como categoria, a substância é ousia, a essência da coisa, o que cria a coisa, pois ousio, em grego, quer dizer dar ser. A origem desta palavra vem de haveres, os bens dos quais temos a propriedade. Têm ousia as coisas que possuem algo não acidental, algo permanente, propriedades, que são fixas, com as quais se pode operar. A ousia é o fixo, o que é o bem firme da coisa, o que é de uma coisa que é. Fisicamente, é a substância o que suporta (sub portare, sub stare, o estar sob as aparências, em grego hipostasis (de hipo (sob) estasis (estar), hipóstase), o que pode ser também hylê, matéria.

Metafisicamente, é o que possui o indivíduo como causa de seu ser e de sua independência. Não é mais a hylê, nem a ousia, como essência, mas o concreto do indivíduo como substância primária.

Daí, finalmente, Aristóteles, para simplificar e clarear, reduz a substância a duas: Ousia prote (substantia prima dos escolásticos, substância primeira) como formada dos predicados essenciais e dos acci-dentais; a substância é o ser individual (substância deste livro, desta maçã).

Ousia déutera (substantia secunda, substância segunda) da unidade, dos caracteres, a quiddidade para os escolásticos, que responde à pergunta quid sit? O que é? Este objeto é um livro (essência, forma, no sentido tomístico; esta é a substância segunda).

Então, quando se fala de substância, segundo Aristóteles, pode referir-se à matéria, por exemplo, ou à forma ou a ambos quando conjugados num ser concreto (to synolon) (o único (holos) com (syn) junto).

Terceira providência: Colocar dialeticamente o pensamento a ser analisado.

Temos então: tese — substância como suporte, matéria, etc., (ousia prote);
Antítese — substância como forma (ousia déutera).

Há, entre ambas, essa situação, a situação antitética, pois, se partirmos da substância segunda como tese, a substância primeira será antitética à cura. Gnosiologicamente, podemos colocá-los como contemporâneos, e ambos se ob põem, isto é, colocam uma ante a outra, com distinções que as tornam contraditórias, dialeticamente falando. O mesmo pensamento hegeliano de universal concreto e universal abstrato poderia ser aplicado aqui.

Síntese: é to synolon, a composição.

Quarta providência: Agora podemos analisar pentadialeticamente o pensamento aristotélico sobre a substância. Como essa análise exige a decadialética, expomo-la apenas em linhas gerais.

1)

como unidade, já exposto; 2)

como totalidade — No pensamento aristotélico, a substância é a categoria suprema que suporta os acidentes, portanto está estruturada como o conjunto da mutabilidade destes, que são o acontecer da substância, que é invariante; e os acidentes, os variantes. Por 49 Era porque a essência, ontologicamente, antecede à matéria, embora, para o aristotelismo, seja, no tempo, contemporâneo desta.

sua vez, a presença dos variantes acidentais é uma invariância, porque não há substância sem acidentes, como não os há sem substâncias. Desta forma, dialeticamente, a substância é para Aristóteles, teticamente imutável, mas antiteticamente mutável pela presença dos acidentes: são teticamente invariantes, quanto à presença do acidental, mas antiteticamente variantes, quanto ao suceder dos mesmos.

Em ambos os casos, a síntese é, no campo da substância e no campo do acidente, a composição da variância e da invariância, que tomadas

separadamente permitem visões abstratas, tanto de uma como de outra.

Substância, sinteticamente considerada, e acidente, sinteticamente considerado, compõem-se no to synolon, síntese dessas duas sínteses, que se podem tomar tética e antiteticamente.

Estrutura-se doutrina aristotélica da substância na totalidade predicamental do ser, com o qual se coordena, e não há necessidade, aqui, de estudo, pois, do contrário, teríamos de analisar a obra do grande grego, e não faríamos uma exposição sucinta, mas um trabalho de maiores dimensões, impróprio ao fim que desejamos atingir.

3) Como série, a concepção aristotélica da ontologia estrutura-se coerentemente no pensamento teórico grego.

O tema da substância está presente em toda especulação teórica do pensamento grego, desde os pré-socráticos na busca da arquê, do primeiro princípio, da fonte e suporte de todo acontecer accidental. Esse primeiro princípio seria a substância, o que sustentava todo o accidental mutável e variante que, por variar, era o variar de algo que variava, portanto, atrás de tudo que varia, há o sub-jecto, o recebedor do jecto, que sempre é ele, pois o que paira é um ser e o sendo a substância, o hipokeimenon dos gregos pré-aristotélicos (de hipo, sob, e keimai, estar deitado), o em que consiste, o que dá a consistência da coisa, pensamento invariante entre os gregos.

No pensamento grego, desde Hesíodo, a estrutura ôntica é a de uma arquê da qual surgem os outros seres, que nela têm sua consistência, sua hipokeimenon, o caos, princípio que não se determina ainda na forma das determinações do cosmos, isto é, caos para o nosso cosmos, ordem em si, não ordem para a nossa ordem, caracterização dialética do caos que, ao ser caos, indeterminado, era a negação de si mesmo na possibilidade de ser cosmos. Ao atualizar-se como tal, afirma a sua possibilidade, e nega-a, porque a atualiza, realizando a síntese em sentido hegeliano, ser primeiro de nosso ser, estrutura temporal pura, porque o tempo surge ao atualizar suas possibilidades de cosmos. O tempo (Chronos) assim é o que se nega a si mesmo, porque o tempo é o devir visto do ângulo da sucessão, como esse é o caos que se ordena num cosmos que cria, que o nega, pelo tempo, pois é ele antes do tempo, enquanto o tempo é depois dele. Na dialética da

alteridade, o tempo, devir, atualiza as possibilidades do caos, que afirma o caos, nega-o por deixar de ser caos. Todo pensamento hesiódico afirma essa substância anterior, que se accidentaliza, no devir, que é sempre ela mesma (invariante), mas que, no acidente, se nega (variante), e que é, no existir, concreção, síntese.

"O primeiro é o puro ser, diz Hegel, porque é o Imediato indeterminado incompleto".

E temos o caos hesiódico, o ser primeiríssimo de tudo (pánton men próstita).

Em Empédocles, o um e só (hen e monos), o hen realiza a diastema, se estende e cria a multiplicidade, mas é um só (monos). O todo é o "tudo" (o múltiplo) e é "só", o solitário (hólos, só). Quantitativamente único e qualitativamente diverso; substancialmente um, acidentalmente diverso, suporte, portanto, de toda diversidade, é dialeticamente colocado.

Vejamos Parmênides. Há separação entre o ser "das coisas e as coisas mesmas e o parecer ser (pros dóxan), o ser da doxa, da opinião comum". Desnudar as coisas do que aparece (acidentes) é atingir sua aletheia, sua verdade, suporte de tudo o que acontece, imutável, eterna, homogênea e única.

Essa aletheia desvelamo-la apenas com os olhos do espírito (noein) e não com olhos do corpo, que só nos mostram o fenômeno, o que aparece.

E Heráclito exclama: "de todos provém o um; e do um, todos" (fr. 45). "É preciso conceder, não precisamente a mim, mas à razão, que todas as coisas são um" (fr. 92). "A harmonia oculta é superior à manifesta (a do ser é superior à do fenômeno) porque naquela, por virtude de uma mescla divina, estão implícitas e em ocaso as diferenças e as diversidades" (fr. 40).

A unidade da substância é virtualmente múltipla, porque pode variar, e a actualidade da multiplicidade é virtualmente uma, unidade.

"Em fogo se trocam todas as coisas, e em todas as coisas se troca o fogo, à maneira como tudo se troca e se dá por ouro" (fr. 49). Substância

dialeticamente sempre a mesma, invariante, mas criadora da variância, cuja fluidez encontra no fogo o melhor símbolo para ele, que, segundo a ordem do pensamento simbólico, presente ainda fortemente nos gregos, leva-o a escolher o fogo do mundo concreto para expressar uma ideia.

A arquê substancial de tudo está presente também no pensamento de Platão.

Para ele, as coisas do nosso mundo ôntico repetem apenas formazinhas (eidola) das formas primeiras, os arquétipos. Atrás de todas as coisas está a verdade aletheia, eidos, forma, para os olhos do espírito, e essas formas constituem um cosmos, uma ordem, uma conexão, e é essa ordem que modela as coisas, que são apenas massa (massein, fazer massa) e o sensível, dos sentidos, e apenas ekmageion, (de ek e mageion, de massein, massa de), mas ekmageion amorphon, sem forma, mas que recebe a forma (eidos, ideia, como se diz comumente falando de Platão, mas que preferimos chamar forma, e o faremos daqui por diante, afim de evitar confusões com o termo ideia, já definitivamente comprometido ante a confusão que se faz das "ideias" platônicas, das "ideias" hegelianas, etc.). São essas formas o ser das coisas. A massa é modelada pelas formas, mas essa massa, que é inerte (de in ars, quer dizer, sem autonomia para criar forma) não é estática, parada, imóvel, mas agitada por sismos, vibrações constantes, mas que se submete à forma que a modela. Assim a matéria seria massa em sismos, mas modelável pelas formas.

A maçã tem a sua forma (eidos), e esta maçã, aqui, imita a forma maçã, que lhe dá o ser maçã. Deste modo o ser das coisas está na forma das coisas, porque se essa coisa é maçã, é porque essa massa, esse ekmageion amorphon recebeu a forma de maçã, que lhe deu este ser. A forma maçã não está, e está na maçã. Não está, porque também estaria naquela outra maçã. Ora, a forma (eidos) maçã é a mesma aqui e ali, logo seria simultaneamente aqui e ali, e como poderia ela ser simultânea aqui e ali se fosse tempo-espacial, se pertencesse ao ekmageion amorphon. Logo, a forma maçã é única, e toda a vez que a ekmageion amorphon toma a forma maçã (relacionam-se os seus elementos estruturais, segundo a linguagem moderna, a atingir uma determinada forma de relacionamento, teríamos, então, a maçã).

Nesse caso, o número (e aqui está claro o verdadeiro sentido pitagórico que não tem nada que ver com as más interpretações de discípulos aprendizes, ainda na fase de paraskeiê, e sim com a dos discípulos, já de terceiro e quarto grau, da fase do teleiotes e da epiphania, mas que, infelizmente, são teimosamente repetidas nos manuais e nas escolas), o número, repetimos, é a forma (e não esqueçamos o pensamento pitagórico em Platão) e esse número é um só, que as coisas repetem ao copiá-lo, imitá-lo. Ora, tais formas são as essências das coisas. Pois esta matéria é isto ou aquilo, segundo a forma que tem. Um monte de argila, nesse estado, é apenas o que é porque tem a forma de um monte de argila, mas modelado, recebendo a forma de um vasilhame, deixa de ser o que era para ser um vasilhame. Quem dá o ser ao vasilhame) é a forma que recebeu o monte de argila.

Atualiza, assim, Platão o eidos, a forma, como a substância principal da coisa; e todas as formas são, por sua vez, cópias da forma suprema do Bem, forma das formas, pois tudo aspira ao bem. São as formas que qualificam as coisas e lhes dão o "nome".

Aristóteles define a substância: "tóde ti ón kaí koriston", a desigualdade do ente e delimitação, o possuir limites definidos. Portanto, a substância se limita, e Aristóteles sintetiza o pensamento platônico, dando à substância um papel dialético de substância primeira e segunda, de ekmageion amorphon, que tem uma forma exterior, aqui e agora (tempo-espacial), e um eidos, forma, substância segunda, cuja síntese é o synolon.

Analisado assim, o pensamento aristotélico da substância se estruturaliza, com coerência, portanto, no pensamento teórico grego.

4)

Como sistema, estruturação no ciclo cultural grego, o pensamento aristotélico permite uma outra análise dialética.

Do ângulo histórico, seu pensamento sofre a influência das condições da sociedade grega em decadência, da ascensão das classes populares, no choque de democracia grega e da aristocracia. Realizar uma síntese nesse sentido entre o ekmageion amorphon, das massas populares, substância primeira, com a forma, substância segunda, da aristocracia, que se atualiza

sob certos aspectos no império macedônico, seria uma interpretação de sabor marxista, mas absolutamente não estaria errada. Bastaria considerar a ideia de finalidade, perfeitamente apta para dar um papel importante à aristocracia, ideia sempre aproveitada para a justificação filosófica dos dominadores e sobretudo dos conservadores, que sempre lançam mão, mas falsificada-mente, da genuína ideia de Aristóteles. Não se poderia dizer que tivesse ele essa intenção, mas é compreensível que fosse influenciado por sua época.

Para finalizar este plano, podemos dizer que o conceito de substância de Aristóteles como to synolon, como composto de forma (morphê) e matéria (hyle) dá hilemorfismo, está perfeitamente enquadrado dentro do pensamento do ciclo cultural grego e naturalmente sua concepção, tomada como unidade, neste plano, não pode ser compreendida sem a influência, a atuação exercida pelos outros planos que estudamos.

5)

Dentro do plano universal, o pensamento aristotélico da substância sofre a influência do pensamento da época, da busca de um ponto arquimédico de apoio, mas também é influenciado pela atividade persa em ameaça à Grécia, ao desejo de unificação do mundo grego, cujo trabalho nas ideias, se realiza em Aristóteles sobretudo, em sua concepção hilemórfica, que procura conciliar as teses contrárias da matéria, da massa democrática, e da morphê, da aristocracia, cuja unidade se impunha para enfrentar as ameaças do mundo exterior ao grego.

Que Aristóteles fosse influenciado mas suas ideias pelo plano universal não é de refutar-se, porque tais posições surgem em momentos análogos a este, e quando surgem em outros só ressoam na sociedade culta, quando encontram fatores reais para corroborar os fatores ideais.

Aplica-se, aqui, a dialética dos fatores.

Disposto o pensamento de Aristóteles sobre a substância nos seus planos, e se salientássemos a reciprocidade que entre eles se dá, isso nos levaria, naturalmente, a estudos muito mais demorados. Mas o que aproveitamos é suficiente para mostrar quanto se pode aplicar da dialética neste sector.

Quinta providência.

Podemos tomar subjetivamente (campo do sujeito e do objeto) Aristóteles ou a ideia aristotélica de substância. Se examinamos Aristóteles, nesse caso, fazemo-lo psicologicamente. A intuição revelava-lhe a variância, enquanto a razão, por sua funcionalidade estatizante, lhe endereçava a atenção para a invariância. Ante o pensamento grego, objetivado para ele, ao conhecer e ao fixar a atenção sobre a substância, que lhe escapava aos olhos do corpo, conhecia apenas o que os esquemas intelectuais lhe permitiam assimilar.

Atualizando o invariante, virtualizava a variância, que passaria ao posto de acidente, portanto antiteticamente à substância. O espírito grego revela um desejo de solidez, de segurança, de corporeidade, que é patente em todo esse ciclo cultural. Portanto, ao atentar para o firme, o sólido, e ao desatender o fluente, o devir, revela a dialética do conhecimento e do desconhecimento aristotélico, que atualiza, racionalmente, tudo quanto firma, para, estatiza, e virtualiza tudo quando dinamiza, move, se transforma. No conhecimento da matéria, acentua a estaticidade e desconhece o dinamismo, pois a matéria é ora inativa para ele, ora uma atividade virtual, não atualizada, e que necessita de um motor, o primeiro motor, Deus, para movê-la, por ser incapaz de moção. Atualiza, assim, o estático, e, em suas intuições, vê, no dinamismo das coisas, não uma ordem do ser das coisas, que ele virtualiza, mas do ser da forma que lhes dá actualidade. Consequentemente, sua concepção da substância não podia deixar de construir-se numa síntese de tese, ato, como ativo, e de antítese, potência, matéria passiva, cuja actualidade só se dá pelo to synolon, pela composição.

Colocado Aristóteles como sujeito, e como objeto em estudo a substância, considerava ele virtual toda a intensidade atual da matéria, para atualizar apenas, nesse campo, a extensidade, que é mais estática. E atualizava no objeto a virtualidade, emprestando a atividade a outro, à forma, que, ao sintetizar-se com aquela, ao compor-se com ela, daria a atividade que faltava. Desta maneira, a matéria inativa continha apenas uma possibilidade de atividade, se atualizada por outrem, o que o levava a uma posição dualista da qual dificilmente poderia sair, caindo, consequentemente, o seu pensamento, em todas as aporias que essa posição abstratora gera.

Tomada a substância subjetivamente, o campo do sujeito e da intuição passa ao autor da concepção, e a substância, enquanto tal, passa a ser objetivada, o que permitiria novas análises, mas dentro do que esquematicamente já expusemos, pois uma mais completa seria matéria para muitas páginas, o que não é difícil de realizar-se, desde que se obedecam às providências apontadas, e se tenham presente sempre os esquemas dialéticos por nós oferecidos, que sintetizam o que de proveitoso até o momento, assim o julgamos, apresentaram os estudos sobre esta disciplina, que ora começa a dar os seus primeiros frutos e a estruturar-se de maneira mais sólida.

A sexta providência, e final, a síntese do pensamento aristotélico sobre a substância, é um trabalho que nos dispensamos de fazer, por ser apenas uma reexposição sintética das diversas afirmações.

Desejamos, com esses exemplos (além de outros esparsos em nossos livros), mostrar como o pensamento dialético permite construir uma visão mais clara do nosso universo, realizando uma nova etapa da lógica, sem destruí-la, superando-a e conservando-a (Aujhebing).

Outras análises mais profundas só poderiam ser realizadas através da coordenação da dialética simbólica, com a dialética tensional noética, cuja exposição é feita, a primeira em nosso "Tratado de Simbólica", e a segunda, como conjunto arquitetônico de toda conexão de idealidade e de realidade, em nossa "Teoria Geral das Tensões", e em "Metodologia Dialética", onde oferecemos os métodos para uma prática da dialética integral.

ARTIGO 4 - ANÁLISE DECADIALÉTICA DO TEMA DO VALOR NA ECONOMIA Como exemplo, apenas no campo do objeto, vamos expor a seguir uma análise dialética do tema do valor, na economia, a fim de mostrar a sua eficácia analítico-dialética.

Precederemos por uma exposição no campo econômico, a fim de colocar alguns dados, para, afinal, realizar, parcialmente, um exame decadialético.

Deixamos de proceder, aqui, segundo a ordem das seis providências, já estudadas, com o intuito de simplificar, e não repetir o que o leitor

facilmente já captou nas páginas anteriores.

AS TEORIAS DO VALOR

Há variações de preço observáveis num mercado, em consequência das variações entre as quantidades de mercadorias oferecidas e as quantidades procuradas.

Ora, essas variações, no valor da mercadoria, levaram naturalmente os economistas a uma série de perguntas. Entre essas, podemos destacar as seguintes: Por que uma mercadoria vale menos que outra? Por que uma mercadoria vale, ora mais, ora menos, como dependente das circunstâncias?

Para responder a tais perguntas, eles analisaram os factos e chegaram à conclusão de que para cada mercadoria há: 1) um valor normal, que tem por base o seu custo de produção; 2) um valor corrente, que flutua segundo as variações surgidas no mercado, ante as variações correspondentes à oferta e à procura.

Desta forma, a lei do custo, a lei da oferta, e da procura⁵⁰ seriam os princípios fundamentais da teoria dos preços, ou, para falarmos na linguagem do tema que abordamos, do valor.

Esta maneira de colocar o tema do valor é, salvo algumas variantes, o modo de proceder de Ricardo, Adam Smith, Mill, considerada por este último como uma aquisição definitiva da ciência econômica.

Estas análises já feitas, permitem-nos visualizar desde já, no valor, dois aspectos: 1) que há um valor que está ligado ao bem; que é imanente a esse bem; 2) um valor que depende da troca.

O primeiro é frequentemente chamado de valor de uso, isto é, o valor de utilização, a utilidade que oferece um bem; e o segundo, de valor de troca, isto é, o valor que é dado a um bem em troca dele, ou seja a onerosidade.

Quanto ao primeiro valor (valor de uso), é de presumir, desde logo, que podemos nele verificar diversas variações correspondentes à apreciação que os homens possam fazer de um bem. Poder-se-ia chamar a esse aspecto de valor subjetivo, e de valor objetivo ao segundo, o de troca.

Surge desde logo uma pergunta que deseja saber qual a relação que existe entre esses dois valores, sua interatuação.

a)

para encontrar tomador, a um determinado preço, é necessário desde logo que um produto ou um serviço responda a uma necessidade, isto é, que ele seja útil; b) quem vende, não deseja vender com perda, por isso considera fundamentalmente o custo.

Formam-se como importantes, como já vimos, dois conceitos: o de utilidade e o de custo.

Vê-se logo que é necessário, na apreciação de um valor considerar conjuntamente a utilidade e o custo.

Mas sucede na Economia o que sucede em todas as disciplinas estudadas pelos métodos formais; ante dois vectores, tende-se, naturalmente, a reduzir um ao outro, isto é, explicar um pelo outro. Essa tendência à redutibilidade obedece ao impulso de identificação, próprio da razão humana, que deseja explicar, isto é, dizer de uma coisa o que é, comparando-a com outra, ou dizendo que ela é outra. Dá, assim, a sua consistência, em que ela consiste. Tende a razão, nesse explicar, a reduzir tudo a um fundamento só, único, que possa dizer o que as coisas são. Esse impulso da razão estrutura-se na Filosofia com o nome 50 A chamada lei da oferta e da procura deve ser desdobrada em lei da oferta e lei da procura, por motivo que não podemos expor aqui, o que fazemos em nosso "Tratado Decadialético de Economia".

de lei de identidade ou princípio de identidade. Para tal, a razão reduz tudo a um semelhante absoluto, e explica-o por ele.

Assim, sofrendo os economistas desse mesmo impulso, procuraram explicar um pelo outro. Mas há economistas que assim não procederam. E essa divergência entre eles foi o que suscitou uma série de teorias sobre o valor, que iremos sintetizar, pois nos é impossível examiná-las sob todos os seus aspectos mais individualizantes, típicos de cada uma.

Como procedem os "reducionistas"? Temos por exemplo a teoria ricardiana que reduz o valor ao trabalho, o que a leva a extremos, como também a teoria marxista, cujos aspectos e razões em breve estudaremos mais analiticamente. Para outros, o valor depende apenas do grau de utilidade. Temos assim, claramente, duas posições unilaterais, pois, focalizam apenas um dos lados.

Façamos alguns comentários.

Observa-se que algumas mercadorias têm um "grande valor", apesar de exigirem pouco trabalho para serem obtidas; outras são de grande utilidade, como o trigo (o pão), e que têm um lugar modesto na escala dos valores, enquanto outras oferecem uma satisfação a necessidades meramente acessórias, como o diamante, e, no entanto, ocupam um posto elevado.

Para uma exposição sintética da teoria do valor, na economia, exposta por Marx, aproveitemos a explanação sucinta feita por Lenine, que reproduzimos: "A mercadoria é, em primeiro lugar, uma coisa que satisfaz uma necessidade qualquer do homem; em segundo lugar, é uma coisa que se pode trocar por uma outra. A utilidade de uma coisa constitui o seu valor de uso. O valor de troca (ou valor, simplesmente) é, em primeiro lugar, a relação, a proporção, na troca de um certo número de valores de uso de uma espécie qualquer, contra um certo número de valores de uso de uma outra espécie. A experiência quotidiana mostra-nos que milhões e bilhões de tais trocas, sem cessar, estabelecem relações de equivalência, entre valores de uso os mais diversos e dissemelhantes.

Que há de comum entre essas coisas diferentes, continuamente comparadas umas com as outras, num sistema determinado de relações sociais? O que elas têm de comum é o facto de serem produtos do trabalho. Trocando seus produtos, os homens criam relações de equivalência entre as espécies mais diversas de trabalho. A produção de mercadorias é um sistema de relações sociais, no qual os diversos produtores criam produtos variados (divisão social do trabalho) e os tornam equivalentes uns aos outros no momento de troca. Por conseguinte, o que é comum em todas as mercadorias não é o trabalho concreto de um ramo de produção mas sim o trabalho humano abstrato, o trabalho humano, indeterminado, não é o trabalho de uma qualidade particular, geral. Numa sociedade dada, toda a força de trabalho,

representada pela soma dos valores de todas as mercadorias, constitui uma só e única força de trabalho humano; milhões de exemplos de trocas o demonstram. Cada mercadoria, considerada isoladamente, é, pois, representada por uma certa porção apenas de tempo de trabalho socialmente necessário. A grandeza do valor é determinada pela quantidade de trabalho socialmente necessário, ou pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma dada mercadoria ou de um determinado valor de uso.

"Pelo facto mesmo de estabelecer a igualdade de valor dos diversos produtos trocados entre si, eles (os homens) afirmam que os diversos trabalhos são iguais uns aos outros, na qualidade de trabalhos humanos. Afirmam isso sem o saber".

"O valor é uma relação entre duas pessoas, disse um velho economista; dever-se-ia ajustar simplesmente: uma relação dissimulada sob uma aparência material. Somente se pode compreender o que é o valor, partindo-se do sistema de relações sociais de produção de uma formação histórica determinada, isto é, relações que aparecem na troca, fenómeno de massa, que se repete milhões e milhões de vezes.

Como valores de troca, todas as mercadorias são pequenas medidas determinadas de tempo de trabalho cristalizado ".

Vejamos, agora, a teoria proudhoniana do valor, anterior à de Marx, e no fim da exposição, faremos uma síntese e um paralelo diferencial de ambas.

TEORIA PROUDHONIANA DO VALOR

É conhecido no campo dos temas sociais a luta desesperada de Marx contra Proudhon.

Ambos representavam: o primeiro o socialismo de estilo prussiano, autoritário, absolutista, e o segundo, o socialismo de estilo latino, libertário, humano, compreensivo, pluralista.

Publicou Proudhon em 1844 "Contradições económicas ou a Filosofia da Miséria". Marx, que havia saudado Proudhon como "socialista científico", tendo rompido com ele por não ter querido tomar parte na organização de um grupo para dirigir e dominar as organizações de trabalhadores, que ele sempre desejou livres, Marx escreveu, então, "A Miséria da Filosofia", um livro polémico, cheio de acusações a Proudhon.

Enquanto era vivo Proudhon, e viva a sua lembrança, a obra de Marx não teve efeito algum. Foi recebida pelo proletariado de todo o mundo como uma obra de infâmias. Mas, passados os anos, os novos trabalhadores, desconhecedores de Proudhon, e alguns literatos ignorantes puseram-se a ler a obra de Marx sem ler a de Proudhon, e como divinizavam o filósofo prussiano do socialismo, julgaram que tudo quanto havia dito naquele livro era verdadeiro e refutava o adversário para sempre.

Passaram-se os anos e hoje retorna Proudhon a ser lido, meditado e seguido.

Exclamam cheios de mágoa muitos socialistas: "que erro termo-nos afastado durante cem anos de Proudhon! Por que deixamos de ler as suas obras? Suas críticas, feitas há cem anos, são atuais. O socialismo degenerou, tomando o caminho da brutalidade e do absolutismo".

É compreensível que não iremos aqui mostrar passagem por passagem da obra de ambos para analisarmos até onde há boa fé e até onde são as falsificações e mentiras de Marx em sua obra. Iremos apenas expender, em linhas gerais, a teoria de Proudhon sobre o valor, que, como a de Marx,

funda-se em Ricardo, mas que se separa para tomar um aspecto dialético e não formal, como ela tem em Marx.

Proudhon, antes de morrer, falando sobre o livro de Marx e a sua crítica, empregou estas palavras: "O verdadeiro sentido da obra de Marx é que deplora que eu tenha pensado em todas as partes como ele, e que o tenha dito antes dele. Cabe ao leitor apenas ver que é Marx que, depois de haver-me lido, que deplora pensar como eu!"

Para Proudhon, o valor de uso e o valor de troca são inseparáveis e formam uma unidade. Mas dentro da unidade estão em perpétua luta. A oferta e a procura estão em constante luta, e são diametralmente opostas, e tendem incessantemente a anular-se. Servem a oferta e a procura para pôr frente a frente o valor de uso e o valor de troca, para conciliá-los, e a conciliação reflete-se no preço, que devia e deve, embora nem sempre o faça, expressar o valor verdadeiro, ser a expressão justa do valor.

Mas até aqui estamos apenas na expressão. Qual a constituição do valor? De que elemento, de que meio dispomos para ter uma visão concreta do valor, que reúna as duas antinomias: o valor de uso e o valor de troca?

O valor constituído é o valor concebido como proporcionalidade dos produtos, e supõe o valor de troca e o valor de uso em unidade.

"O valor concebido como proporcionalidade dos produtos, em outras palavras, o valor constituído, supõe necessariamente, e em um grau de igualdade, utilidade e venalidade, indivisível e harmonicamente unidas. Supõe utilidade, porque, sem esta condição, o produto careceria dessa afinidade que o faz susceptível de troca, e por consequência o converte em um elemento de riqueza; supõe, por outra parte, venalidade, porque se o produto não fosse trocado, todas as horas por um preço determinado, não seria mais que um não-valor, não seria nada" (Proudhon).

A proporcionalidade tem uma lei e o que a produz é uma força que é o trabalho. "O

trabalho difere de produtor a produtor, em quantidade e em qualidade: sucede com ele, desde este ponto de vista, o que sucede com todos os

grandes princípios da natureza e as leis mais gerais, simples em sua ação e em suas fórmulas, mas modificadas até o infinito por uma multidão de causas particulares, que se manifestam sob uma inumerável variedade de formas.

O trabalho, só o trabalho, produz os elementos todos da riqueza e os combina até em suas últimas moléculas, segundo uma lei de proporcionalidade variável, mas certa. Só o trabalho, por fim, como princípio de vida, agita a matéria da riqueza, mens agitatur molem, e lhe dá suas proporções" (Proudhon).

É o trabalho o único que fixa a cifra de importância de um bem. As variações do trabalho farão variar o valor relativo. Assim o valor varia para Proudhon, mas a lei dos valores é imutável. Em nossas palavras: o trabalho é a variante, porque pode produzir mais ou menos, com maior ou menor esforço, mas será sempre o trabalho que dará a medida de valor (invariante). Essa opinião de Proudhon já está em parte nas doutrinas de Adam Smith, Rodbertus, Ricardo.

Por essa análise, o valor, considerado na sociedade, que formam naturalmente entre si os produtores, pela divisão do trabalho e pela troca, é a relação de proporcionalidade dos produtos que compõem a riqueza; e o que se chama especialmente o valor de um produto, é uma fórmula que indica em caracteres monetários a proporção deste produto na riqueza geral.

A utilidade funda o valor; o trabalho determina sua relação; o preço é, salvas as aberrações que teremos que estudar, a própria expressão dessa relação".

Foi pelo ouro e pela prata que se conseguiu estabelecer, entre todas as mercadorias as que primeiramente constituíssem o valor, embora sejam elas sujeitas a dependências quanto à abundância ou escassez, o que não compreendeu Marx quando criticou Proudhon. "O carácter distintivo do ouro e da prata procede, repito, de que graças às suas propriedades metálicas, as dificuldades de sua produção, e sobretudo pela intervenção da autoridade pública, adquiriram cedo, como mercadorias, a fixidez e a autenticidade" (Proudhon).

"Digo pois que o valor do ouro e da prata, especialmente da prata que entra na fabricação das moedas, por mais que este valor não esteja talvez ainda calculado de maneira rigorosa, não tem já nada de arbitrário; e acrescento que não é tampouco susceptível de menosprezo, à maneira dos outros valores, por mais que possa variar continuamente"

(Proudhon).

"Finalmente, dado que a sucessiva constituição de todos os valores comerciais implica um progresso até o infinito do trabalho, da riqueza e do bem-estar, conhecemos já nosso destino social do ângulo econômico: Produzir incessantemente, com a menor soma possível de trabalho para cada produto, a maior quantidade e a maior variedade possível de valores, de maneira que resulte, para cada indivíduo, a maior soma de bem estar físico, moral e intelectual, e para a espécie, a mais alta perfeição e uma glória infinita" (Proudhon).

Em suma: para Proudhon o valor contém em sua unidade a contradição inerente (antinômica) entre valor de uso e valor de troca. O valor de troca é marcado pelo trabalho que o liga ao valor de uso, isto é, que o constitui, que conxiona, concreciona ambos. Esse valor constituído recebeu sua expressão mais exata e fixa através do ouro e da prata, escolhidas entre todas as outras mercadorias que serviram como moeda.

TEORIA MARGINALISTA DO VALOR

Foi após 1870 que surgiu uma nova teoria para explicar o valor, elaborada por diversos autores que se fundavam nas ideias de utilidade-limite, utilidade-final ou utilidade-marginal (entre eles Stanley Jevons, Carl Menger, Leon Walras).

Essa concepção "permite afastar previamente a objecção tirada de uma antinomia necessária à ideia de uma hierarquia de utilidades fundada sobre a das necessidades e a constatação de uma escala de preços que parece algumas vezes pouco de acordo com essa hierarquia. Assim um diamante vale mais que uma ampla provisão de pão". (Nogaro).

Embora tal seja verdade, essa constatação não se opõe necessariamente à ideia de um valor em geral e de um valor de troca em particular, fundados na utilidade. Menger dá um exemplo: após um almoço, quem o faz, deseja um cigarro. Prefere-o a um assado suplementar. Dará ao cigarro um preço que não dará a um assado supérfluo. Contudo a necessidade da carne supera a necessidade de um cigarro. O mesmo se pode aplicar a uma coletividade. Dessa forma, explica-se porque um diamante tem tanto valor. Os que o adquirem pertencem a uma escala de pessoas que já têm plenamente satisfeitas suas necessidades mais imperiosas, as quais já perderam sua importância".

"Assim, encontra-se desde logo, na teoria de utilidade marginal, uma explicação possível da aparente contradição que os factos parecem opor a uma teoria do valor fundada apenas sobre a consideração da utilidade; compreendemos, daí, que uma coisa bastante útil possa ocupar uma escala modesta na escala dos valores, pelo facto de ser abundante, e que a necessidade, à qual responde, está já amplamente satisfeita". (Nogaro).

"Enfim, encontraremos ainda nas observações que precedem os elementos de um método para construir uma escala de utilidades, que possa ser validamente confrontada com a escala dos preços: será uma escala corrigida, segundo o grau de satisfação das necessidades correspondentes, pois é a utilidade da última unidade útil de cada bem considerado, que permitirá efetuar comparações entre as utilidades dos diversos bens ou

serviços. Em outras palavras, será uma escala das utilidades—limites ou utilidades-marginais ".

Quando o homem produz bens não considera apenas a utilidade dos mesmos, mas o esforço empregado, o que lhe custa.

E esse esforço é manifestado no trabalho que necessitou empregar para realizar o que lhe é necessário.

Põe, assim, o agente econômico, em balanço, a satisfação que deseja alcançar e o esforço, o ônus, que lhe custa para obter o bem necessário.

Até nos casos de valor subjetivo, é raro que a classificação dos bens se efetue segundo a consideração da utilidade. Dá lugar para cada objetivo avaliado uma dupla estimação: a da utilidade e a do custo.

Impossível tem sido estabelecer uma relação rigorosa entre esses dois valores.

E a razão dessa impossibilidade está em que ambos são antinômicos, de ordens diferentes, e em nossa crítica final teremos ocasião de mostrar, em face de tudo quanto já dissemos, quais os motivos dessa dificuldade, que só pode ser superada por uma concepção concreta de ambos, e não por apreciação de carácter abstrato, como até aqui se tem procurado fazer, reduzindo um ao outro, subordinando um ao outro.

Numa economia dirigida e numa economia planificada, o valor de troca pode ser estabelecido pela autoridade, compensando as diferenças com os valores de troca de outros produtos. Nesses casos, a autoridade procura considerar a satisfação das necessidades, a disponibilidade dos produtos, a procura e a produção, a fim de estabelecer um pleno equilíbrio dinâmico, embora tal prática nem sempre tenha dado os resultados desejáveis, e que eram possíveis de imaginar aprioristicamente.

No estudo da moeda, ver-se-ia que ela é uma mercadoria sui-generis, porque ela não é aplicada propriamente ao consumo, mas apenas serve de significação de uma utilidade indiferenciada, aplicada a qualquer bem, pois, do contrário, não realizaria plenamente o fim a que se destina.

Ora, a moeda tem como finalidade servir à troca, e não serve para outra coisa. E essa troca pode ser atual ou possível, potencial. A quantidade de moeda tem conseqüentemente seus efeitos sobre a troca.

NOSSA POSIÇÃO SOBRE A TEORIA DO VALOR

É o tema do valor um tema tanto filosófico como econômico. Não se poderia, naturalmente, estabelecer uma análise precisa do valor, sem que se estabelecesse sua colocação dentro do campo da filosofia. Neste, por exemplo, tema ainda polêmico, oferece problemas que não tiveram ainda soluções pacíficas. Problemas como tais: a essência do valor, sua consistência, sua origem, sua objetivação, sua relação com o antagonismo entre sujeito e objeto, sua interatuação com os outros valores, sua hierarquia, possibilidade ou não de criação e, conseqüentemente, de aniquilação de valores, seu carácter ôntico e ontológico, sua base afetiva e sua base lógica, sua função no espírito, sua presença nos juízos, etc., são temas entre os muitos que pertencem a uma disciplina própria, que se chama Axiologia (de *curiós*, em grego, valor e logos, tratado), que é a disciplina que tem como objeto o valor.

Mas o valor, na economia, se não pode, em seus fundamentos, prescindir dos estudos filosóficos peculiares, pode, no entanto, ser colocado dentro do campo econômico, sob aspectos apenas gerais e peculiares também a esse mesmo campo.

Façamos, para iniciar a análise dialética, um esquema para depois, fundados nele, estabelecermos comentários: Variantes e covariantes: escala de valor
Intensidade

(valor de uso)

Invariante: utilidade normal Ato: sua utilidade efetiva (tem graus)

Potência: suas possibilidades Valor

Extensidade

Variante: trabalho, esforço (custo) (valor de troca) Invariante: onerosidade da troca (tem medidas) Ato: preço

Potência: suas possibilidades, flutuação do mercado (lei da oferta e da procura, lei de King, etc.) Analisemos portanto: Deve o valor ser visualizado sob seus dois campos genéricos: (1) o da extensidade, que lhe dá o caráter quantitativo, valor de troca; (2) e o da intensidade, o valor de uso, isto é, capacidade de um bem em satisfazer as necessidades e na proporção dessa capacidade tem ele, portanto, um valor.

É estimado em relação a essa capacidade efetiva de satisfação da necessidade.

Olhando apenas por este lado, o bem é avaliado pela sua capacidade de satisfazer necessidades.

Ora, a intensidade tem graus. Pois um bem pode satisfazer mais ou menos a necessidade, portanto, pode ser avaliado, aqui, numa escala, ou seja escalarmente, mas apenas como mais ou menos, sem possibilidades de medidas exatas, matemáticas, porque a intensidade, para ser medida quantitativamente, tem de ser reduzida à extensidade deixando, por isso, de ser intensidade, e passando a ser apenas extensidade. Nesse caso, ela perde sua peculiaridade para ser abstratamente considerada.

Mas a intensidade do valor de um bem não é algo que se possa considerar estaticamente, mas dinamicamente.

Assim, podemos colocá-lo, ainda dialeticamente, em dois campos: o do variante e o do invariante. Já vimos que tudo quanto se dá no nosso cosmos pode ser tomado por seu aspecto variante ou por seu aspecto invariante, isto

é, podemos visualizar apenas o que varia, muda, se heterogeneiza, e o que não varia, permanece constante através do tempo, o homogêneo.

Ora, o valor de uso nem sempre é o mesmo, no tempo, nem entre as pessoas. Assim o bem que hoje satisfaz uma necessidade com tal intensidade, pode satisfazer amanhã com mais intensidade, ou menos. Por outro lado, há variações subjetivas de carácter individual, de classe, de grupo, de povo, de raça e até de era. O valor de uso para um indivíduo pode variar de mais ou de menos, no decorrer do tempo. O que vale para um, pode não valer ou valer menos para outro. Essas variações podem dar-se entre grupos sociais das mais diversas constituições, como também nas diversas eras da humanidade. Bens que satisfariam necessidades de gregos, assírios, babilônicos, egípcios, podem não satisfazer necessidades de outros (tomado aqui intensivamente, isto é, satisfazer mais ou menos).

Essas variações dependem de covariantes históricas e técnicas e do descobrimento de novos bens que podem satisfazer mais as necessidades, tornando desinteressantes os anteriores. Pode sobrevir esgotamento desses novos bens, tornando novamente valiosos os anteriores. Por outro lado, quem se satisfaz com um bem, tem satisfação diferente de outro. O

mesmo bem pode satisfazer mais ou menos, dependendo do indivíduo, classe, grupo *etc.*

No entanto, essas variações não implicam a invariante do valor de uso, que é sua utilidade normal. Se um novo bem é preferido para satisfação da necessidade, tal não implica que o preterido tenha perdido sua utilidade que permanece normal, e seu uso pode voltar, caso falte o novo bem, como dissemos. Por outro lado, esse valor de uso de um bem deve ser considerado em sua utilidade efetiva, em ato, isto é, em relação ao conhecimento que temos de sua capacidade de satisfação de necessidades. Mas um bem pode ter capacidade de satisfação desconhecidas, isto é, capacidades além das conhecidas. Portanto, deve ser considerado em ato e em potência (suas possibilidades). Um bem, que hoje é aplicado para satisfazer tal necessidade, pode conter em potência a capacidade para satisfazer outras ainda desconhecidas e conhecidas posteriormente. Essas possibilidades podem ser reveladas logo pela análise e pela experiência ou não, mas não se pode deixar de considerá-las como inerentes ao valor de uso, embora não

em ato, quanto ao homem, por não estarem ainda atualizadas para nós, mas por serem atualizáveis. Os exemplos de casos como tais são fáceis de ser encontrados, porque diariamente surgem, na experiência econômica, como certas plantas, frutos, minérios, *etc.*

Mas uma visão apenas intensista do valor levar-nos-ia a tomá-lo abstratamente, pois separaríamos de sua realidade, que é também extensista. Só uma visão dialética, a de conjunto, nos permitiria ter uma visão concreta do valor.

Um bem, que tem capacidade de satisfazer a necessidade ou necessidades para ser obtido, exige um esforço, um trabalho, um ónus.

Estes aspectos são mais mensuráveis, porque podemos mais facilmente comparar, já por uma escala mais espacializada, isto é, de dimensões extensistas.

A esse valor se deu o nome de valor de troca, porque bem expressa a troca. Para obtermos um bem que satisfaça uma necessidade, temos de dar em troca esforço, serviço ou outros bens, que também nos custam esforços.

Ora, nós avaliamos as coisas na vida também pelo que elas nos custam. O que obtemos com dificuldades não deixamos perder tão facilmente; o que nos foi de difícil obtenção, estimamos mais.

Assim podemos ver nessa parte extensista que há um aspecto variante e um invariante.

Vejam: o aspecto variante é o trabalho dispendido, o custo, pois um bem pode exigir mais esforço, mais dispêndio de trabalho que outro. E a obtenção de um bem pode exigir hoje mais esforço do que ontem, e as circunstâncias e os meios empregados para obtê-lo podem tornar mais fácil a obtenção, evitando o emprego de maior esforço. O que é invariante é a onerosidade. De qualquer forma, um bem econômico é oneroso. Mas onerosidade varia segundo as circunstâncias, meios, técnica empregada, *etc.*

O valor de troca atualiza-se no preço, porque o preço é como a soma de todos os esforços empregados, por mais variados que sejam. E quem

emprega esse esforço, quer ser compensado, isto é, quer receber em troca o que julga justo. O preço, por isso, atualiza essa soma.

Mas esse preço não é algo fixo, sofre mutações. E tal se dá porque uma série de óbices ou facilidades podem suceder.

São as possibilidades que mostram, que revelam o lado potencial do valor de troca.

São elas decorrentes das flutuações do mercado, da oferta e da procura, da relação entre a moeda e os bens existentes. Essas possibilidades têm e devem ser consideradas por quem tem bens para o mercado, porque elas podem atuar nas variações do valor de troca.

Ora, o valor de troca e o valor de uso se completam e, juntos, formam a visão concreta do valor econômico. Considerar um dos aspectos isoladamente, desprezando o outro, é tratar abstratamente o problema do valor. Considerar um como redutível ao outro é querer reduzir o que é irredutível, porque a intensidade não pode ser reduzida à extensidade, pois uma é mais qualitativa, e outra mais quantitativa.

São antinômicas (irredutíveis) mas necessárias uma para a compreensão da outra.

Opõe-se uma à outra numa oposição eterna, porque essa contradição inerente, já o vimos, surge no facto de um bem ser capaz de satisfazer necessidades, mas de também exigir, por isso, um esforço.

Essa contradição se afirma na sociedade, na separação entre consumidores e produtores. Quem consome olha sobretudo o valor de uso, mas considera como uma dificuldade, um posto, um óbice, o valor de troca que interessa sobretudo a quem produz. É

natural esse choque numa sociedade onde consumidores e produtores estão separados, tem interesses opostos.

Os bens, quanto maior valor de uso têm, e quando é ele mais generalizado, universal, como os bens de primeira necessidade, exigem naturalmente que

o esforço dispendido seja o menor, isto é, que seu valor de troca seja o mínimo possível. Que é toda economia senão, em seu aspecto geral, a ciência que se aplica a ensinar-nos como tornar menos dispendioso o de que mais necessitamos?

Dessa forma o valor de uso, na proporção de sua intensidade, exerce um papel estimulador na produção do bem, e força-o a diminuir de valor de troca (salvo os casos em que ainda tecnicamente não é possível). Esse aspecto dialético é importante, pois revela a oposição entre ambos os valores, e explica porque os bens de maior necessidade tendem a ser os menos custosos.

Assim, um aumento do valor de uso (já vimos seu aspecto variante) obriga, ou pelo menos exige, uma redução do valor de troca. Um aumento do valor de troca pode levar à redução do valor de uso atual, pois pode o consumidor procurar sucedâneos, quando não se priva de seu aproveitamento.

Vê-se, dessa forma, quanto mais científica era a apreciação de Proudhon que a de Marx, além de mais dialética. Proudhon considerava como contemporânea a luta, o antagonismo insolúvel entre o valor de uso e o de troca, enquanto Marx quis reduzir o primeiro ao segundo, por considerar que, no de troca, já estava o primeiro, pois não se iria produzir o que não se destinasse ao consumo.

Uma visão concreta de ambos é uma verdadeira síntese, realizada pelo espírito, uma síntese possível no verdadeiro sentido que o empregou Hegel, no sentido da justiça, que o empregou Proudhon, diferente totalmente da concepção marxista, que confundiu, na negação, a alteridade com a privação, e considerou a síntese como um terceiro que substitui os outros, embora conserve, da tese e da antítese, seus caracteres. Mas essa crítica não pertence à economia, e sim à filosofia.

Demos, assim, sob alguns ângulos, uma mostra do que nos pode oferecer de útil o emprego da nossa dialética, que evita, se usada, as posições unilaterais e primárias, que são verdadeiras manifestações de barbarismo filosófico.

