

METAFÍSICA NEGATIVA EM TOMÁS DE AQUINO

Falar de metafísica negativa em Tomás de Aquino pode parecer pura provocação, já que este seria o tipo mesmo do dogmático, isto é doutrinário ou catafático. Pretende-se, no entanto, sustentar que, para Tomás de Aquino, há um aspecto negativo na noção de ente enquanto ente. Neste sentido, o juízo negativo, que dá acesso à noção de ente enquanto ente, abre a noção de ente material, sem dar positivamente acesso ao ente imaterial.

Antes, porém, de abordar esta tese, mencionemos brevemente alguns outros aspectos a ela ligados e que de algum modo a contextualizam no pensamento de Tomás de Aquino. Um primeiro tópico que gostaríamos de relembrar é o aspecto negativo do conhecimento humano no que diz respeito ao próprio ente material. Tomás de Aquino sustenta simultaneamente duas teses. A primeira é que «o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e, pelas naturezas deste tipo, ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis»¹. A segunda que, tanto no que concerne às substâncias imateriais, como no que se refere às materiais, suas diferenças específicas nos são desconhecidas, sendo significadas por diferenças acidentais que se originam das primeiras: «Visto que nestas substâncias [isto é, nas substâncias imateriais] a quiddidade não é o mesmo que o ser, por isso são classificáveis no predicamento [da substância]; por isso, encontram-se nelas gênero, espécie e diferença, embora suas diferenças próprias nos sejam ocultas. De fato, também nas coisas sensíveis, as próprias diferenças essenciais nos

¹ Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, Ia, Q. 84, a. 7; cfr. Ia, Q. 85, a. 1. Ver também C.A.R. DO NASCIMENTO, «O caminho intermediário», *Trans/Form/Ação* 19 (1996) 205-210.

são desconhecidas; donde serem significadas por diferenças accidentais que se originam das essenciais, assim como a causa é significada pelo seu efeito, assim como bípede é posto como diferença do homem. Ora, os acidentes próprios das substâncias imateriais nos são desconhecidos; donde suas diferenças não poderem ser por nós significadas, nem por si, nem pelas diferenças accidentais»². Daí, não dispormos de definições essenciais - sendo o único exemplo até hoje citado destas, a definição do ente humano, animal racional - e termos de nos ater às descrições ou definições pelos acidentes próprios, no caso do mundo material. As ciências da natureza procedem por meio destas descrições³. O triunfo das disciplinas matematizadas da natureza a partir do século XVII pode ser considerado como um experimento histórico, mostrando, por um lado, a impossibilidade em que nos encontramos de construir uma ciência dedutiva da natureza baseada em definições essenciais e, por outro, a possibilidade e eficácia de uma ciência que se baseia nos acidentes, propriedades ou sintomas quantificáveis, transferindo assim para a natureza a possibilidade da dedução na matemática⁴.

Nem mesmo a revelação divina pode superar estes limites estruturais do conhecimento intelectual humano: «embora sejamos elevados pela

² Tomás de Aquino, *O ente e a essência*, Petrópolis, Vozes, 1995, Ed. Bilingue, cap. 5, nº 67, p. 46-47. Outras referências em: M.-D. ROLAND GOSSELIN, *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1948, p. 40, n. 2; E. BRAUN, «Peut-on parler d'«existencialisme» thomiste? Le problème de l'esse chez Saint Thomas», *Archives de Philosophie* 22 (1959) 218 n. 23.

³ «Em toda demonstração é preciso que se proceda a partir do que é mais conhecido quanto a nós, não porém a partir dos singulares, mas dos universais. Com efeito, algo não pode tornar-se conhecido para nós, senão pelo que é mais conhecido para nós. Ora, às vezes o que é mais conhecido quanto a nós é também mais conhecido de acordo com a natureza e pura e simplesmente, como acontece no que é matemático, no que, por causa da abstração da matéria, não se fazem demonstrações senão a partir dos princípios formais e nisto são feitas demonstrações a partir do que é mais conhecido pura e simplesmente. Às vezes porém o que é mais conhecido quanto a nós não é mais conhecido pura e simplesmente, como acontece no que é natural, no que as essências e forças das coisas, pelo fato de que estão na matéria, são ocultas, mas se nos manifestam pelo que delas aparece exteriormente. Donde, nisto fazerem-se na maioria dos casos demonstrações pelos efeitos, que são mais conhecidos quanto a nós e não pura e simplesmente». «Expositio Libri Posteriorum» in *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, Roma, Commissio Leonina; Paris, Vrin, 1989, Tomus I*2, Ed. altera retractata, Lib. I, 4, p. 22, lin. 292-310; Marietti, nº 43 bis.

⁴ Cfr. nota precedente. Ver também C.A.R. DO NASCIMENTO «O descompromisso ontológico da ciência moderna e suas raízes medievais», *Veritas* 44 (1999) 649-658.

revelação para conhecer algo que de outro modo seria desconhecido para nós, não o somos a que conheçamos de outro modo que não pelos sensíveis»⁵.

Tomás de Aquino parece ter um senso agudo do limite de aplicação de nossos conceitos. Usar, por exemplo, o conceito de substância em relação às substâncias imateriais é proceder muito mais por via lógica do que ontológica; trata-se muito mais de uma classificação conceitual do que da natureza das coisas. Até mesmo os corpos celestes, dada a diferença de natureza admitida pelos medievais entre estes e os corpos do mundo sublunar, não podem receber predicação unívoca do que é atribuído aos corpos terrestres. Daí, a predicação em relação aos corpos terrestres, celestes e às substâncias separadas ser como que equívoca⁶. Neste sentido, a analogia, para Tomás de Aquino, pende mais para a equivocidade do que para a univocidade. Não deixa de ser sintomático que ele oponha às vezes a analogia à equivocidade pura ou casual (*a casu*), parecendo implicar que ela é de certo modo um tipo de equivocidade - *a consilio* (deliberada)⁷. Não deixa de ser sintomático também que, na história da interpretação da doutrina da analogia de acordo com Tomás de Aquino, se tenha deslocado a analogia da relação *unius ad alterum* para a *proportionalitas*. Isto é, da ontologia para a lógica (do ente para o conceito de ente), da pluralidade de sentidos coordenados para a univocidade.

Seria bom relembrar, neste tópico que, para Tomás de Aquino, toda a utilização de nossos conceito na teologia compara-se ao trabalho do astrônomo tal como este era concebido dentro do modelo de «salvar os fenômenos». A ferramentagem conceitual visa «salvar os mistérios divinos», quer dizer, nos permitir falar deles sem de modo nenhum pretender abarcar a realidade transcendente. Esta é visada e deixada inatingida e intocada⁸.

⁵ Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, São Paulo, Ed. UNESP, 1999, p. 161, Questão 6, Artigo 3.

⁶ Ver, por exemplo, Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, Q. 6, a. 3 e 4; *Suma de teologia*, Ia, Q. 88; *Comentário aos Nomes Divinos de Dionísio*, Cap. 7, Lição 4 (traduzido em anexo).

⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, I, cap. 33 e *Suma de teologia*, Ia, Q. 13, a. 5, ad lm. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publ. Universitaires; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963.

⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma de teologia*, Ia, Q. 32, a. 1, ad 2m e artigo citado à nota 4.

Posto este contexto mais geral, podemos agora voltar à tese que enunciávamos de início. Quer dizer: pretendemos chamar a atenção para um possível aspecto negativo na noção de ente enquanto ente, sujeito da metafísica de acordo com Tomás de Aquino⁹. Talvez uma via de aproximação deste tema seja retomar, ainda que resumidamente, o modo de acesso do intelecto humano ao ente como ente. Este tópico é tratado por Tomás de Aquino no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* especialmente na questão 5, artigos 3 e 4¹⁰. O núcleo da teoria de Tomás de Aquino sobre a apreensão do ente enquanto ente reside na afirmação de que esta se dá por um julgamento negativo declarando que a matéria e o movimento não fazem parte da determinação ou noção (*ratio*) do ente¹¹. Basta citar uma curta resposta do artigo quarto, que parece resumir com clareza a tese de Tomás, além de abrir o caminho para o processo de captação do ente como ente: «Ao quinto é preciso dizer que o ente e a substância são ditos separados da matéria e do movimento, não pelo fato de que caiba à noção deles ser sem matéria e movimento, como cabe à noção do asno ser sem razão, mas pelo fato de que não cabe à noção deles ser na matéria e no movimento, embora às vezes sejam na matéria e no movimento, como o animal abstrai da razão, embora algum animal seja racional»¹²

Se, para acendermos à noção de ente como ente, é preciso declarar que a matéria e o movimento não fazem parte de sua determinação ou noção, supõe-se que temos acesso primeiro ao ente material, sujeito à mudança. De fato, este é o objeto próprio de nosso intelecto, de acordo com Tomás de Aquino. Esta afirmação, repetida várias vezes no bloco de questões da primeira parte da *Suma de teologia* referente ao conhecimento intelectual humano, recebe uma formulação canônica: «A potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível; donde, o objeto próprio do

⁹ Para a noção de sujeito (*subjectum*) de uma ciência, ver C.A.R. DO NASCIMENTO, «As duas faces da ciência de acordo com Tomás de Aquino», *Boletim do CPA* 4 (1999) 73-90; Idem in L.A. DE BONI (organizador) *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000, pp. 177-190, (Filosofia, 112).

¹⁰ Cfr. tradução brasileira citada à nota 5.

¹¹ Sobre o termo *ratio* ver G.E. DEMERS, «Les divers sens du mot «ratio» au Moyen Âge» in *Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIIIe Siècle*, Paris, Vrin - Ottawa, Institut d'Études Médiévales, 1932, I, pp. 105-139.

¹² Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, Q.5, a. 4, ad 5m. Cfr. a. 5, Resposta, *in fine* e a. 1, Resposta, *in fine*.

intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância inteligível separada do corpo, e por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material. No entanto, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e, pelas naturezas deste tipo, ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis»¹³.

Se levarmos em conta o que é dito neste texto e o exemplo do animal, mencionado no texto precedente, podemos afirmar o seguinte: assim como, para chegar à noção de animal, que não inclui nem exclui a razão, é preciso conhecer que há animais sem razão e com razão, assim também, para chegar à noção de ente como ente, é preciso saber que, além dos entes materiais, há entes não materiais. Ora, como chegamos à noção dos segundos? A partir dos entes materiais. Tomás de Aquino indica ainda o procedimento desta passagem do material ao imaterial¹⁴. Retomando as indicações de Dionísio, diz ele que conhecemos as substâncias não materiais (separadas) por causalidade, por ultrapassamento e por negação: *ut causam, per excessum, per remotionem*¹⁵. Este conhecimento é predominantemente negativo, já que os efeitos não são proporcionados às causas e não temos nenhuma experiência do que sejam as perfeições infinitas¹⁶.

Mesmo o conhecimento da imaterialidade do intelecto humano, o mais próximo de nós, se dá por causalidade e negação. «Mais ainda, é impossível que a substância intelectual tenha qualquer matéria que seja. Com efeito, a operação de não importa qual coisa se dá de acordo com o modo de sua substância. Ora, inteligir é uma operação completamente imaterial. O que aparece a partir de seu objeto, do qual qualquer ato recebe a especificação e a determinação, pois, não importa o que, é inteligido, na medida em que é abstraído da matéria, porque as formas na matéria são formas individuais, que o intelecto não apreende enquanto tais. Onde

¹³ Referências na nota 1.

¹⁴ Referências na nota 6.

¹⁵ «Conhecemos acerca das formas imateriais se é e temos delas, no lugar do conhecimento do que é, o conhecimento por negação, por causalidade e por ultrapassamento. Modos que Dionísio sustenta também no livro *Sobre os Nomes Divinos* (cap. 7, 3)». *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, Q. 6, a. 3, Resposta, *in fine*.

¹⁶ Acerca do conhecimento do infinito, ver *Suma de teologia*, Ia, Q. 86, a. 2, ad lm a comparar com Q. 85, a. 8.

resta que toda substância intelectual é imaterial»¹⁷. Note-se, além do carácter negativo do termo «imaterial», que a abstração é também definida em termos negativos, quer da parte da coisa, quer da parte da operação do intelecto. Da parte da coisa, «abstrair» quer dizer «não implicar», «prescindir»; da parte do intelecto, significa «conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria»¹⁸.

Parece, portanto, que o juízo negativo de separação desempenha a função de afastar da noção de ente material, que nos é acessível a partir da experiência sensível, suas características materiais e mutáveis, sem nos dar acesso direto ao imaterial e imutável. Este é apontado na direção do despojamento operado pelo juízo negativo. Se esta apresentação for correta, o sujeito da metafísica, de acordo com Tomás de Aquino comporta um inegável aspecto negativo. O ente que nos é acessível diretamente é o ente material e sensível, «a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal»¹⁹.

É possível uma espécie de confirmação desta conclusão por meio de uma dupla comparação. De um lado com Agostinho e de outro com João Duns Scot.

Em relação a Agostinho, Tomás de Aquino não parece dar muito relevo aos conhecidos textos referentes ao assim denominado «cogito agostiniano». A alma humana não é como que transparente a si mesma. O intelecto só pode se conhecer na medida em que conhece o mundo material. O acesso ao mundo imaterial, mesmo àquele que nos é mais próximo, é sempre indireto e passa pela mediação do mundo material²⁰.

No que se refere a Duns Scot, este percebeu com a perspicácia que lhe é própria o risco que comporta a tese de Tomás a respeito do objeto próprio do intelecto humano. De acordo com Duns Scot, é preciso que o objeto próprio de nosso intelecto seja o ente enquanto ente; do contrário, o conhecimento intelectual humano estaria restrito ao mundo material. Para

¹⁷ Tomás de Aquino, *Suma de teologia*, Ia, Q. 50, a. 1.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Suma de teologia*, Ia, Q. 85, a. 1. Cfr. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, Q. 5, a. 3 e 4.

¹⁹ Referências na nota 1.

²⁰ Tomás de Aquino, *Suma de teologia*, Ia, Q. 87, a. 1. Cfr. F.X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991; B.C. BAZÁN, «Le dialogue philosophique entre Singer de Brabant et Thomas d'Aquin», *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974) 53-155.

que haja uma *scientia transcendens* é preciso que o ente enquanto ente, o *ens commune*, vá além do sensível e seja unívoco; só assim a metafísica é possível e se constitui como uma ciência una²¹.

Formulando as posições de Duns Scot e de Tomás em relação ao conhecimento de Deus, pode-se dizer que o risco de Tomás de Aquino é o agnosticismo. O conhecimento humano do ente diz respeito sobretudo ao ente material (sublunar). O imaterial e sobretudo Deus é muito mais apontado do que compreendido ou mesmo apreendido: «sicut ignoto conjungitur»²². Por outro lado, o risco de Duns Scot é desconhecer a transcendência divina. O conceito de ente se aplica univocamente a Deus e às criaturas.

ANEXO

Tomás de Aquino, *Exposição sobre o livro «Dos nomes divinos» de São Dionísio*, Cap. 7, Lição IV: Como Deus é conhecido²³.

727 - Dionísio, depois que mostra como Deus conhece, mostra aqui como é conhecido. A este respeito considera os três seguintes: primeiro levanta uma dúvida; segundo, resolve-a onde diz [321] Acaso, portanto ...; terceiro, infere uma conclusão a partir do que foi dito, onde diz [322] Pelo que ...

728 - Diz, portanto, primeiro [320] que, visto como foi dito [315; 722] que Deus conhece tudo por sua essência, que está acima do intelecto e do sentido e acima de todos os existentes, resta perguntar como nós podemos conhecer a Deus, visto como ele não é inteligível, mas acima dos inteligíveis; nem sensível, mas acima dos sensíveis; nem é algo do número

²¹ «[intellectus] cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia ... ens ut ens est communius sensibili, per se intelligitur a nobis, alias metaphysica non esset magis scientia transcendens quam physica» (*Ordinatio* I, dist. 3, p. 1, q. 3; *Opera omnia* III, p. 69-73). Cfr. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the transcendentals*, Leiden, E.J. Brill, 1996, pp.174-175; L.A. DE BONI, «Tomás de Aquino e Duns Scotus: aproximações e diferenças», *Veritas* 39 (1994) 445-459; «Como alguém que vê à luz de vela» in *Finitude e transcendência* - Festschrift em homenagem a Ernildo Stein, Petrópolis, Vozes; Porto Alegre, Edipucrs, 1996, pp. 388-403.

²² Tomás de Aquino, *Suma de teologia*, Ia, Q. 84, a. 5, arg. 1; Dionísio, *Teologia mística*, I, 3.

²³ A tradução foi feita a partir do texto latino publicado pelas edições Marietti, 1950.

dos existentes, mas acima de todos os existentes; ora, todo conhecimento nosso é, ou pelo intelecto ou pelos sentidos, nem conhecemos senão os existentes.

729 - Depois, quando diz [321] Acaso, portanto ... resolve a dúvida apresentada e, visto que a pergunta se apresenta deste modo, infere a solução sob interrogação. A solução é, portanto, esta: que nós conhecemos a Deus, não pela sua natureza, como se víssemos sua essência. Com efeito, sua essência é desconhecida para a criatura e excede não só o sentido mas também toda razão humana e mesmo toda mente angélica, quanto à virtude natural da razão e da mente. Donde, não poder se adequar a alguém de outro modo senão por dom da graça. Portanto, não conhecemos a Deus vendo sua essência, mas o conhecemos a partir da ordem de todo o universo. De fato, a universalidade das criaturas nos é proposta por Deus para que, por ela, conheçamos a Deus, na medida em que o universo ordenado tem certas imagens e semelhanças imperfeitas dos divinos que se comparam a elas como os exemplares principais às imagens.

Assim, portanto, a partir da ordem do universo, como por uma certa via e ordem, subimos pelo intelecto, de acordo com nossa virtude, a Deus, que está acima de tudo. Isto de três maneiras. Primeiro e principalmente pela retirada de tudo, a saber, na medida em que nada daquilo que contemplamos na ordem das criaturas, julgamos ser Deus ou adequado a Deus. Segundo, por ultrapassamento. Com efeito, não retiramos de Deus as perfeições das criaturas, como a vida, a sabedoria e semelhantes, por causa de um defeito de Deus; mas, pelo fato de que ultrapassa toda perfeição da criatura, por isso removemos dele a sabedoria, pois ultrapassa toda sabedoria. Terceiro, de acordo com a causalidade de tudo, enquanto consideramos que o que quer que haja nas criaturas procede de Deus como da causa. Assim, portanto, nosso conhecimento se apresenta de modo contrário ao conhecimento de Deus, pois, Deus conhece as criaturas por sua natureza, nós porém conhecemos a Deus pelas criaturas.

730 - Depois, quando diz [322] Pelo que ... infere uma conclusão a partir do que foi dito. A este respeito considera os três seguintes: primeiro, infere a conclusão; segundo, mostra como a conclusão segue-se das premissas, onde diz [323] Com efeito ...; terceiro, manifesta algo que supusera, onde diz [324] De fato, de tudo ...

731 - Diz, portanto, primeiro que, visto que ascendemos a Deus a partir das criaturas, tanto pela retirada de tudo como pelo ultrapassamento e pela causa de tudo, por isso Deus é conhecido em tudo, como nos efeitos,

e sem tudo, como afastado de tudo e ultrapassando a tudo. Até mesmo, por isso, Deus é conhecido pelo nosso conhecimento, porque o que quer que caia no nosso conhecimento, o recebemos como vindo dele. Assim, é de novo, conhecido pela nossa ignorância, a saber, na medida em que conhecer a Deus é isto mesmo que sabemos que ignoramos a respeito de Deus o que ele é.

O que dissera no conhecimento geral, explica por partes acrescentando que acerca do próprio Deus se dá o intelecto e o discurso, ou melhor, a razão, como está em outra tradução, e a ciência, que é a conjunção do intelecto e da razão. Quanto ao conhecimento sensível acrescenta - também o tato, que é o sentido comum a todos os animais; e acrescenta o que é comun quando ajunta - e o sentido. Acrescenta também acerca do que importa um conhecimento deficiente, quando diz - também a opinião, que é deficiente em relação à ciência; também a imaginação, que é deficiente em relação à certeza do sentido. Acrescenta o que cabe à manifestação do conhecimento, e diz - também o nome, que é signo do intelecto - e outros quaisquer, que pertencem ao conhecimento e à significação. Pelo contrário - nem é inteligido, nem sentido nem é dito ou nomeado.

Manifesta como tanto um como outro destes ocorre, acrescentando: com efeito, Deus não é algo dentre os existentes, mas acima de todos os existentes e assim, visto que os existentes são conhecidos pelo intelecto e os demais que foram citados, pelo conhecimento de algum dentre os existentes, através de nenhum dos que foram citados, Deus é conhecido. Por outro lado, Deus é tudo em todos causalmente, ainda que nada seja do que há nas coisas essencialmente. Por isso, o que quer que se conheça de existente nas coisas, quer pelo intelecto, quer pelo sentido, quer por qualquer dos modos citados, em todos estes conhecidos, Deus é de certo modo conhecido, como causa, embora por nenhum seja conhecido como é.

732 - Depois, quando diz [323] Com efeito ... mostra como a conclusão tirada segue-se das premissas. Diz que dizemos isto corretamente de Deus na medida em que é conhecido e não é conhecido. É, de fato, conhecido e louvado a partir de todos os entes, na medida em que têm proporção para com ele, dos quais é causa. Por outro lado, porém, há um outro conhecimento perfeitíssimo de Deus, a saber, por remoção, pelo qual conhecemos a Deus pela ignorância, por uma certa união ao divino acima da natureza da mente, isto é, quando nossa mente afastando-se de tudo o mais e depois deixando até a si mesma une-se pelos

superesplendentes raios da divindade, na medida em que conhece que Deus está não só acima de tudo que está abaixo dela, mas também acima dela e acima de tudo que pode ser compreendido por ela. Assim conhecendo a Deus, em tal estado de conhecimento, é iluminada pela própria profundidade da sabedoria divina que não podemos perscrutar. Que intelijamos também que Deus está acima de tudo não somente que há, mas também que podemos apreender vem a nós da incompreensível profundidade da sabedoria divina.

733 - Depois, quando diz [324] E, de fato, ... manifesta algo que dissera, a saber, que Deus é conhecido a partir de tudo. Diz que assim é porque a própria sabedoria divina é a causa efetiva de tudo, na medida em que produz as coisas no ser e não apenas dá o ser às coisas, mas também o ser com a ordem nas coisas, na medida em que as coisas se reúnem entre si na ordem ao fim último. Ulteriormente, é a causa da indissolubilidade desta concordância e desta ordem que permanecem sempre, seja como for que as coisas mudem. Acrescenta o modo desta ordem, pois une sempre os limites dos primeiros, isto é, o que é ínfimo dos supremos aos princípios dos segundos, isto é, ao que é supremo dos inferiores, ao modo como une o supremo da criatura corporal, isto é, o corpo humano, ao ínfimo da natureza intelectual, isto é à alma racional. Vê-se algo de semelhante no demais. Opera, assim, a beleza do universo por um acordo de tudo, isto é, uma concordância e harmonia, isto é, a devida ordem e proporção.

Universidade Estadual de Campinas – Brasil