



Ministério da Cultura apresenta

Carlos Cirne Lima

obra completa

I Ainda Neotomista

Realização



Gestão Cultural



Captação



Apoio

MINISTÉRIO DA
CULTURA



Sumário

- Apresentação
- Comentários preliminares (2017)
- Notas Biográficas: Carlos Roberto Velho Cirne Lima (2011)
- Aula inaugural (2007)
- A Filosofia e as Ciências do Espírito (1962)
- O espírito filosófico (1961)
- A fé pessoal. Estudo com enfoque metafísico (1958)
- Casualidade exemplar e existência de Deus (1953)
- Os fundamentos metafísicos do Hilemorfismo (1951)
- Produções multimídias
- Sumário geral da obra completa

CARLOS ROBERTO VELHO CIRNE LIMA

**LIVRO I
AINDA NEOTOMISTA**

Escritos

escritos



Apresentação

Carlos Roberto Velho Cirne Lima é um dos maiores filósofos contemporâneos brasileiros. A chegada de sua Obra Completa é um sopro de vida e lucidez num cenário mundial de caos e crise humanitária. Quais as soluções? Podemos citar várias, sejam políticas, econômicas ou sociais. Mas, sem dúvida, a principal é mais Ética, mais Filosofia.

Com este projeto, buscamos tornar visível, nacional e internacionalmente, a obra deste importante cientista. Mesmo que já tenha, na esfera acadêmica, um grande reconhecimento, o lançamento da Obra Completa do professor Cirne Lima permitirá às novas gerações usufruir de um vasto conhecimento acumulado. Seus livros tratam de questões filosóficas de uma perspectiva inédita, expondo todo um contexto histórico do Brasil e do Rio Grande do Sul, sem qualquer preconceito ou xenofobia.

A sua obra mostra a evolução da Filosofia que começou como Filosofia neotomista católica dos Jesuítas de São Leopoldo e Anchieta, herdada do seu pai, e vai evoluindo para uma posição contemporânea que é Panteísta, Universalista. Mas não é uma Filosofia Contemporânea no sentido usual, porque tem muita gente que chama de Filosofia Contemporânea somente aquela que ficou matematizada.

Segundo Cirne Lima, muitos ex-tomistas foram para uma Filosofia matemática. Escrevem livros de fórmulas, ou tem deus ou não tem, mas é tudo em fórmula, é a Filosofia que eles chamam de Analítica. É essa Filosofia que os alunos e os jovens professores aprendem hoje. Já a Filosofia católica foi perdendo cada vez mais influência, quase desaparecendo. Com isso, foram nascendo as Filosofias Pentecostais, que são de origem americana e

que não tem a menor pretensão de fazer Filosofia. Então, as Pentecostais têm deus, têm religião, têm toda uma estrutura religiosa, estrutura legal, igrejas, mas não tem Filosofia. Eles não têm problemas filosóficos, eles não têm dúvidas, as dúvidas são religiosas, crer ou não crer. “Mas no tempo que eu era tomista, a gente tinha dúvida com assuntos religiosos: temos deus? Como esse deus funciona? Ele é assim ou é assado? Isso os católicos tinham, hoje os católicos foram diminuindo, quase desaparecendo e eu não tenho mais um Deus. O meu deus está aqui, tu és, todos nós somos deus, a Totalidade é deus. Agora, isso pouca gente diz”, afirma.

Já sobre ser hegeliano, Cirne Lima diz que é um problema muito mais de etiqueta do que de conteúdo. Hegel não é Hegel. E ele explica. Temos na Filosofia Moderna, a rigor, apenas duas correntes filosóficas. Uma delas vem de Descartes e chega até Kant. São os analíticos, duramente dualistas. Corpo e espírito são duas coisas diferentes e que não se juntam, dizem. Para juntá-las é preciso usar cola, e mesmo assim, ela não “pega”. A outra corrente vem do Neoplatonismo, com Plotino, passa por Espinosa, chegando a Fichte, Schelling, Hegel e Marx, e diz que o Universo é uma Totalidade em Movimento. Tudo é um Todo que é diferenciado e está em Movimento de evolução. Isso significa que deus está aqui, ou então deus não existe.

Todo o seu trabalho filosófico, inclusive no livro *Dialética para Principiantes* e no CD-rom *Dialética para Todos*, baseia-se na Filosofia de Platão e dos filósofos Neoplatônicos, especialmente em Hegel. Numa primeira etapa procura localizar os erros cometidos - e foram cometidos grandes erros tanto por Platão como por Hegel. Numa segunda etapa procura, já corrigindo os erros identificados e localizados, reconstruir um Sistema Neoplatônico para o século XXI.

Para dizer numa palavra a diferença entre os Sistemas aristotélico-analíticos, que são atualmente a base de nossa cultura, e os Sistemas dialéticos, basta apontar para uma questão. Nos Sistemas analíticos há uma pluralidade de substâncias e as relações entre elas são meramente acidentais. Assim, o social é algo meramente acidental.

Para os Sistemas dialéticos, a verdade é o Todo e o Universo é uma única substância. Nós somos apenas dobras desta substância única. Se, por

exemplo, tirarmos de um homem todas suas relações, todos os seus amores e seus ódios, o que acontece? Para os analíticos permanece aquilo que é a parte mais importante do homem, a saber, sua substância. Só os acidentes foram retirados e estes são, como o nome diz, pouco importantes. Para os dialéticos, se retiramos as relações, não sobra absolutamente nada, pois o homem é exatamente este nó entre as diversas relações.

Portanto, a *Obra Completa* de Carlos Cirne Lima é um mergulho profundo no mundo do próprio filósofo, mas também da História e evolução da Filosofia. São excelentes textos para reflexão, aprimoramento das suas próprias convicções, ou uma mudança de paradigmas.

Boa leitura!

Comentários Preliminares

Observação: GOMES, A. K. **Comentários Preliminares**, Canoas, 2017.

A Obra Completa de Carlos Roberto Velho Cirne Lima compõe toda a evolução do pensamento deste filósofo, isto é, mostra a passagem de uma Filosofia neotomista para uma Filosofia neo-hegeliana. Essa Filosofia neo-hegeliana é uma nova proposta filosófica, um novo paradigma, que está de acordo com as descobertas científicas atuais. Importante destacar que se trata de uma proposta de um Sistema filosófico original, feita por um brasileiro, em português, não sendo, portanto, repetição ou esclarecimento de propostas feitas por outros filósofos e nem de fazer apenas História da Filosofia.

A primeira fase da Filosofia de Cirne Lima é uma Filosofia neotomista, a qual culminou na sua tese de doutorado defendida em Innsbruck na Áustria em 1959, intitulada *Der Personale Glaube* (traduzida e inédita na Língua Portuguesa constante neste primeiro volume da Obra Completa, intitulado *A fé pessoal*). No entanto, quando da defesa da tese de doutorado, o filósofo já começara a mudar o seu posicionamento teórico no sentido de uma Filosofia neo-hegeliana, se afastando assim da Filosofia neotomista. Essa, a Filosofia neo-hegeliana, mais madura, a segunda fase da Filosofia de Cirne Lima, trata-se de uma proposta filosófica com raízes fincadas na tradição Neoplatônica, portanto, com base na Dialética (Tese = Identidade, Antítese = Diferença e Síntese = Coerência – deste modo, trata-se de um Sistema que coloca tudo como relações, que é típico da visão sistemática) e é triádico como a grande tradição Neoplatônica (seguindo os moldes do Platão monista), inspirando-se no Sistema de Hegel, bem como nas críticas que foram levantadas contra este por Schelling, Kierkegaard,

Trendelenburg, Nietzsche e tantos outros. É contrário à fragmentação da Razão feita na pós-modernidade (marcada pelo relativismo e pelo ceticismo), tentando, assim, resgatar a Filosofia como Sistema.

Essa mudança de pensamento aparece na Obra Completa com a seguinte denominação: a primeira fase descrita acima consta como *Ainda Neotomista*; a transição da primeira fase para a segunda consta como *A Ruptura: Dialética e Realismo*, fase esta na qual o filósofo já introduz o pensamento como Sistema numa vertente hegeliana, mas ainda aparecem as suas dúvidas quanto ao Espírito e quanto a Deus, que colocados à maneira tomista não se enquadram no pensamento dialético – isso é possível perceber na obra *Dialética e Realismo* (que foi a tese defendida pelo filósofo em Porto Alegre para obtenção do título de livre-docente na Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, em 1968, e que se encontra no segundo volume da Obra Completa); e, por fim, a segunda fase já madura consta como *Filosofia como Sistema* na terceira parte da Obra Completa, parte essa na qual o filósofo já apresenta por completo e de forma coerente a sua proposta filosófica e, inclusive, com respostas às dúvidas e às críticas feitas à proposta sistêmica e que podem ser encontradas nas obras e nos artigos constantes nessa terceira parte.

Para compreender bem essa transição que ocorre no pensamento de Carlos Cirne Lima, e que aparece nesta Obra Completa, é de crucial importância analisar brevemente o contexto histórico do filósofo: Carlos Cirne Lima nasceu em 1º de junho de 1931, filho de D. Maria Velho Cirne Lima e do eminente jurista Dr. Ruy Cirne Lima, que foi diretor da Faculdade de Direito da UFRGS, muito conhecido por suas obras de Direito Administrativo (até hoje ainda referenciadas em obras sobre este tema).

O seu avô paterno, dentista e professor de Odontologia, se chamava Elias Cirne Lima. Este avô, Elias, bem como o bisavô Francisco e seu trisavô Antônio, eram brasileiros, laicos, moderadamente anticlericais e maçons. Maçom e anticlerical, o avô Elias teve dois filhos extremamente religiosos: o Ruy Cirne Lima e o Heitor Cirne Lima. Assim, há gerações de Cirne maçons e anticlericais, para, a seguir, nascer uma geração extremamente religiosa.

Isso tem um motivo: no Brasil e, mais especificamente, no Rio Grande do Sul, houve um período no qual havia uma grande influência do Positivismo, chegando ao ponto de termos até hoje um templo positivista na cidade de Porto Alegre. Basta verificarmos a História, bem como a arquitetura dos prédios mais antigos ou, ainda, a frase constante na bandeira do Brasil para percebermos essa influência positivista.

As razões pelas quais houve essa influência do Positivismo no Brasil ainda não são totalmente claras, mas muito se delega ao fato de que os primeiros profissionais com formação superior no país eram obrigados a fazê-lo no exterior, na Europa, pois aqui ainda não havia faculdades. Quando retornavam ao Brasil, retornavam sob essa influência positivista que transpareceu nas obras arquitetônicas, no Direito, na Odontologia, na Medicina e nas mais variadas áreas do saber. Inclusive as primeiras faculdades no Brasil eram compostas por professores formados na Europa e, conseqüentemente, com um viés positivista – isso se deu em alguns locais da Europa em que havia professores que seguiam a vertente positivista de pensamento. Assim, os alunos formados por esses professores também seguiam o Positivismo, e assim por diante. Não se está aqui afirmando que a Europa era positivista, mas apenas que havia, em alguns países europeus, uma formação superior fortemente influenciada pelo Positivismo.

Durante esse período em que havia certo predomínio do Positivismo no Brasil, o catolicismo existente no território brasileiro admitia que o padre fosse casado, tivesse filhos, herança, dinheiro e terras. Isso porque aqui ainda não tinha entrado em vigor o Concílio de Trento. Então, por volta de 1872, alguns jesuítas foram expulsos da Alemanha por Otto von Bismarck, e várias das lideranças jesuítas migraram para o Sul do Brasil, estabelecendo núcleos de estudo, como em São Leopoldo, onde foi fundado o colégio Companhia de Jesus (que vem a se tornar a Unisinos).

Com a ascensão dessa escola em São Leopoldo e com a criação do Colégio Anchieta em Porto Alegre (originalmente criado com o nome de Colégio dos Padres – 1890), os jesuítas se esforçaram para prover o melhor ensino do país, baseados na mentalidade da Contrarreforma e, obviamente, no Concílio de Trento. Os jesuítas firmaram posição de que

a religião era algo a ser levado a sério. Essa foi a Contrarreforma levada a cabo pelos jesuítas na Europa, em resposta à Reforma realizada por Martinho Lutero.

O avô Elias, que era laico, levemente anticlerical, desejando a melhor formação para os seus filhos Ruy e Heitor, os matriculou no Colégio Anchieta em Porto Alegre. Consequentemente, eles se formaram com um posicionamento contrário ao do pai (Elias), isso é, se formaram católicos, seguidores da Contrarreforma e do Concílio de Trento. Ruy se formou, posteriormente, em Direito, e Heitor em Medicina. Com vários profissionais se formando nessa escola e assumindo cargos e papéis importantes no Brasil, o catolicismo existente assumiu o Concílio de Trento, isto é, ele passou a ter vigor em território brasileiro e, deste modo, os padres ficaram proibidos de se casar, de terem filhos, terras, etc. O catolicismo começou a ter maior força no ensino e na cultura do Brasil, em outras palavras, o catolicismo passou a ser levado a sério como queriam os jesuítas.

Para ilustrar essa transição de pensamento e de cultura da História do Rio Grande do Sul e do Brasil, consta o relato do próprio filósofo Carlos Cirne Lima, que o ouvia em eventuais almoços com o seu avô Elias, reclamar do padre porque este exercia a profissão de ferreiro e de dentista: *como ele pode ser um bom dentista se atua como ferreiro?*. A indignação de Elias, portanto, não era pelo fato de o padre ser casado, com filhos, com propriedade de terras, ou pelos sermões e atuações quanto aos aspectos religiosos e morais, mas sim pelo fato de ele exercer duas profissões incompatíveis: dentista e ferreiro – porque ele poderia ser um ferreiro como dentista ou vice-versa, o que seria trágico.

Carlos Cirne Lima, portanto, tem um avô anticlerical e um pai fervorosamente religioso – a ponto de ter um padre que visitava com frequência a residência de Ruy Cirne Lima, em Porto Alegre. Neste contexto, obviamente Carlos também é matriculado no Colégio Anchieta, afinal de contas o seu pai desejava ao seu filho a melhor formação existente, que seria a mesma que a sua. Isso é extremamente importante para compreender a primeira fase neotomista do filósofo: ele nasce num contexto familiar em que os seus pais e tios seguem o catolicismo, a Contrarreforma e o Concílio de Trento. Inclusive com padres constantemente visitando a

casa deles para acompanhar a família, dar a benção, fazer orações, etc. Segue um breve relato do próprio filósofo Carlos Cirne Lima quanto a essa primeira fase:

Nesse começo, sou a rigor uma continuação do meu pai. Sou supercatólico, e meu avô, que conheci e com quem convivi, era contra isso. Não entendia como eu poderia estudar para ser jesuíta em Salvador do Sul, depois passar três anos em Pareci Novo, três no Berchmannskolleg Pullach Bei München e outros quatro em Innsbruck. Meu avô não compreendia como eu poderia querer ser padre jesuíta. Ficou furioso comigo. Ele era anticlerical, mas como gostava muito de mim, acabou entendendo. Meu pai compreendeu minha escolha, e nunca nos desentendemos por isso. Ele era completamente a favor do que eu queria fazer. Então, “entrei na onda” do meu pai e, com 14 ou 15 anos, passei um ano em Salvador do Sul, para aprender latim após o colégio. Os outros três anos vivi em Pareci Novo, um dos quais estudando humanidades.¹

Logo, a formação de Carlos Cirne Lima se deu da seguinte forma: em 1939, começou o Primário no Colégio Anchieta. Em 1945, terminou o Ginásio. Em 1946, foi para Salvador do Sul para estudar latim. De 1947 a 1949, esteve em Pareci Novo fazendo noviciado e juniorado, além de estudar grego e latim. Portanto, teve uma formação jesuíta e foi uma natural continuação de seu pai.

Em outubro de 1949, pelo fato de ele ser um excelente aluno, os jesuítas o enviaram para cursar Filosofia na Alemanha, neste período do pós-guerra em que a Alemanha estava destruída, devastada. Passou três anos no Pullach com os melhores professores de Filosofia que os jesuítas tinham no mundo, dentre eles podemos citar: De Vries, Lotz, Brugger (autor do famoso *Dicionário de Filosofia*), dentre outros.

¹ Ver notas biográficas: Carlos Roberto Velho Cirne Lima neste mesmo volume da Obra Completa.

Formou-se filósofo e passou meio ano no Brasil. Lecionou no Colégio Cristo Rei, em São Leopoldo, e voltou à Alemanha em 1953. No final de 1953 iniciou o curso de Teologia em Frankfurt. Após um ano, em 1954, se instalou no Colégio de Innsbruck, onde passou três anos. Nesta ocasião foi aluno de Karl Rahner, certamente um dos maiores teólogos católico do século XX. Por três anos foi seu aluno em praticamente todos os semestres, três horas por semana, no mínimo, além de cursar um seminário a tarde inteira, semanal. E é a partir dessa convivência e dos estudos realizados neste período que Carlos Cirne Lima vai começar a fazer a sua ruptura com o pensamento neotomista.

Foi nesse período que Carlos teve Joseph Ratzinger como colega no seminário de Karl Rahner. Já naquele tempo Rahner e Carlos começaram a discordar teologicamente um do outro. O motivo era o conceito de Deus. O conceito de Deus que os jesuítas tinham naquela época remontava à Idade Média, pois era de um Deus transcendente. Então, o mundo estaria aqui, no plano físico, e fora dele haveria Deus. Assim, Deus não estava dentro do mundo, e o mundo não era Deus. Rahner e outros começam a dizer teologicamente que esse Deus, além de transcendente, era também imanente, e está aqui, conosco. Essa concepção será muito importante porque todo o Concílio Vaticano II irá girar em torno disso, numa tentativa de mostrar que a Igreja é o Deus imanente. Então, Deus é transcendente, mas imanente também, portanto a Igreja é o Deus imanente. Neste ponto é que as opiniões começaram a divergir: Carlos Cirne Lima começa a se afastar das concepções de Rahner, pois pensava que não era possível ser imanente e transcendente ao mesmo tempo. No Concílio, Ratzinger tomou outra posição, acentuando ainda mais a transcendência contra a imanência.

A partir dessa discussão, Carlos Cirne Lima sai da ordem jesuíta porque não concorda com esse conceito de Deus. Em 1956, pede demissão aos jesuítas se o motivo que o fez tomar essa atitude foi exatamente esse desentendimento: Rahner e os jesuítas tinham um conceito de Deus que era, ao mesmo tempo, transcendente e imanente, o que para ele, Carlos Cirne Lima, era algo contraditório. E se era só transcendente, estava errado. Percebia que a imanência é a Totalidade, mas não é algo que é

contrário à transcendência. Há uma diferença entre uma Totalidade e o conteúdo de uma Totalidade, mas trata-se de uma diferença muito pequena porque não pode haver uma Totalidade sem conteúdo. Então, naquela época ele discordava, dizendo que o mundo era uma Totalidade, Deus era uma Totalidade e esse Deus era o mundo. Sustentava que não era possível separar as coisas. Respondiam-lhe que ele estava perdendo o Deus transcendente, pois se dizia que Deus é a Totalidade, tudo é Deus, então Deus desapareceu.

Essa foi a grande discussão que Carlos Cirne Lima teve com Rahner e Ratzinger e que o fez sair da Ordem Jesuíta. Esse debate inclusive ficou conhecido no ramo da Filosofia como *O caso dos índios do Xingu*, pois essa tribo indígena nunca havia tido contato com a civilização quando foi descoberta, e o filósofo Cirne Lima questionara Rahner se os membros dessa tribo, por nunca terem ido à Igreja, nunca terem se batizado, nunca terem casado, etc. estariam todos condenados ao inferno – inclusive todos que já faleceram estariam no inferno. Esse foi um dos ápices do debate quanto à transcendência ou a imanência de Deus.

Carlos, então, passou um semestre no Brasil avaliando essa decisão de sair da Ordem Jesuíta, da qual acabou saindo oficialmente em agosto de 1959. Decidiu ter a própria religião, o seu Deus. Não tinha compromisso nem com Ratzinger, nem posteriormente com o Concílio Vaticano II. Rahner e Ratzinger continuaram com o Concílio. Rahner disse-lhe que era preciso fazer concessões, pois, caso contrário, seria impossível aprovar algo no Concílio, oportunidade na qual Cirne lhe respondeu que não se podiam fazer concessões erradas sobre coisas tão importantes. Assim, Rahner e ele brigaram e nunca mais se encontraram.

Como ex-jesuíta, o filósofo vai para Universidade de Viena terminar o doutorado – e assim chega à defesa da tese de doutorado com uma tese neotomista, mas já com dúvidas e com estudos pessoais em Hegel. Portanto, é por este motivo que o filósofo Carlos Cirne Lima vai ter essa primeira fase neotomista, seguindo toda a sua formação e criação jesuíta, mas, neste momento ele já começara pessoalmente a sua transição para o pensamento sistêmico neo-hegeliano e Neoplatônico – aqui é

que se dá a transição da primeira parte *Ainda Neotomista* para a *A Ruptura: Dialética e Realismo*.

Em 1959, ele retorna à Viena já laicizado, se torna professor auxiliar – em agosto daquele ano até agosto de 1965. Seu chefe era Erich Heintel. Nesse período, o departamento de Filosofia era muito centrado no Idealismo alemão. Seus colegas falavam sobre Hegel e Schelling com a maior naturalidade. Eram todos monistas.

Em 1969, quando retornou ao Brasil definitivamente, já está com a Filosofia neo-hegeliana bem estruturada. Ainda o primeiro texto publicado em território brasileiro (*Dialética e Realismo*) apresenta algumas dúvidas quanto ao Absoluto (Deus), mas todos os posteriores já estão firmados no pensamento atual do filósofo.

Para quem quiser se aprofundar mais sobre a história do filósofo, se recomenda a leitura da obra *Ka²* de autoria de sua esposa, Maria Tomaselli. Nesta obra a autora narra a história de ambos, desde o início de suas vidas até o momento atual. Ainda, cabe destacar que o filósofo tem uma página no Facebook onde podem ser encontrados vários vídeos atuais do filósofo sobre os mais variados temas no seguinte endereço: www.facebook.com/carloscirnelima (não é necessário ter conta no Facebook para acessar o conteúdo desta página).

Carlos Cirne Lima aborda vários temas nos seus textos, tais como: Lógica, Analítica, Dialética, religião, liberdade, contingência, determinismo, Sistema, bioética, Meio Ambiente, Teoria da Evolução, Teoria dos Jogos, Teoria de Sistemas, Ética, justiça, Direito, Verdade, Linguagem, dentre vários outros. E ele aborda todos esses temas de uma forma clara e objetiva, de modo que qualquer pessoa possa entender os temas, os problemas e as propostas feitas. Cirne Lima busca sempre utilizar uma Linguagem usual, simples e contemporânea, evitando ao máximo o uso do que ele próprio denomina de “ranço acadêmico” e/ou de “demonstrações aeróbicas de erudição”, que servem para ocultar questões mal compreendidas pelo próprio proponente. Isto porque “qualquer proposta teórica/científica para ser séria, deve ser compreensível por

todos”. Se não o for, algo não está correto, não está bem e deve ser reformulado ou reescrito. É desta forma que esta brilhante obra foi elaborada: para que qualquer pessoa consiga entender o que é Filosofia, o que é Dialética, quais são as principais questões filosóficas, quais são as principais teorias filosóficas, etc.; mas tudo isso com o total cuidado para não perder de vista a complexidade, o detalhamento e a profundidade exigidas pelo tema. Cirne Lima faz isso de forma magistral, deixando o texto totalmente fluido e cativante.

Assim, os textos de Carlos Cirne Lima merecem ser estudados e aprofundados tanto na Filosofia, como no Direito e nas demais Ciências, tendo em vista que aborda vários temas que se relacionam com as demais Ciências.

Portanto, a presente Obra Completa de Carlos Cirne Lima acaba expondo esse contexto histórico do Brasil e do Rio Grande do Sul, o contexto no qual há essa mudança de pensamento, essa mudança na formação dos profissionais, que até a geração de seu avô se formavam positivistas, e já na geração de seu pai passavam a se formar católicos – e estes assumiam cargos importantes nas faculdades e demais profissões. E, após, a geração do Carlos que também se formou católico, mas ele, por questões filosóficas, faz uma nova mudança de pensamento.

Trata-se de textos que vão desde uma visão neotomista, tratando da fé, da alma e de Deus, até uma visão denominada por alguns de neo-hegeliana, por outros de Neoplatônica, que segue a tradição dialética, na qual o filósofo propõe várias alterações aos Sistemas dialéticos, se adequando às descobertas científicas contemporâneas e, também, tentando aproximar a Dialética e a Analítica.

Assim, desejo a todos uma ótima leitura, que aproveitem esses excelentes textos para reflexão, aprendizado e aprimoramento de seus estudos pessoais e para a vida. Eles, com certeza, provocam uma ótima reflexão e, ou um aprimoramento das suas próprias convicções, ou uma mudança de paradigmas.

Notas Biográficas: Carlos Roberto Velho Cirne Lima

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Notas Biográficas: Carlos Roberto Velho Cirne Lima. Cadernos IHU on-line (UNISINOS), São Leopoldo, n. 366, Ano XI, Ano 2011.*

Origens

Nasci em 1º de junho de 1931. Para contar minhas origens, é preciso retornar ao nome Cirne. Essa é uma família muito antiga, documentada nos séculos XII e XIII, vinda do Norte de Portugal, e que se radica em Pernambuco e na Bahia. Meu pai se chamava Ruy, era advogado e professor de Direito. Meu avô era Elias Cirne Lima, dentista e professor de Odontologia. Era filho de Francisco de Souza Cirne Lima, juiz de Direito nascido em Pernambuco, mas trabalhou por todo o Brasil, inclusive no Rio Grande do Sul, onde se casou em terceiras núpcias, pois era viúvo. Com essa esposa, teve filhos aqui nascidos. Meu bisavô é Antônio de Souza Cirne, militar, alferes e depois general, casado com Isabel de Lima, de onde vem para as seguintes gerações o nome Cirne Lima. Esse Antônio de Cirne provinha de uma família na qual os nomes Antônio e Francisco remontam a Portugal.

A palavra Cirne, originariamente, é o nome antigo da Ilha de Córsega no século VI antes de Cristo. A ilha se chamava, na época, Kyrne, e passou a ser chamada de Cyrne. Então, meus antepassados são mercadores gregos que fugiram da ilha grega de Córsega, no Mediterrâneo, rumo à Ibéria, e foram chamados como “aqueles que eram de Cyrne”. O nome sobrevive, mas pouca gente sabe sua origem.

Anticlericalismo e fervor religioso

Minha história mais recente começa com algo importante. Meu avô, Elias, meu bisavô Francisco e meu trisavô Antônio eram brasileiros, laicos, mo-

deradamente anticlericais e maçons. Meu avô, maçom e anticlerical, tem dois filhos extremamente religiosos: meu pai e o tio Heitor, católicos fervorosos. Assim, há gerações de Cirne maçons e anticlericais, para a seguir nascer uma geração extremamente religiosa. Isso porque, quando os jesuítas, lá pelos idos de 1880, voltaram para São Leopoldo e criaram o colégio da Companhia de Jesus, trouxeram para o Rio Grande do Sul algo que não havia por aqui e que, lamentavelmente, as pessoas não falam e não sabem.

O catolicismo aqui admitia que o padre fosse casado, tivesse filhos, herança, dinheiro e terras. Isso era normal. Com a entrada dos jesuítas em São Leopoldo, é fundado um colégio onde é cumprida a lei do Concílio de Trento. As resoluções do Concílio de Trento, que nunca eram levadas a sério no Brasil católico, passaram a ser a partir de então. O Brasil católico daquela época, antes dos jesuítas, ainda não era tridentino. Assim, se um padre estivesse casado, era ilegal. Os jesuítas firmaram posição de que a religião era algo a ser levado a sério. Essa foi a Contrarreforma levada a cabo pelos jesuítas na Europa, em resposta à Reforma realizada por Martinho Lutero. Essa Contrarreforma entrou em São Leopoldo através dos jesuítas.

Essa reforma do cristianismo em São Leopoldo se dá quase ao mesmo tempo em que ocorreu no Colégio Anchieta, em Porto Alegre. Essa instituição foi fundada por jesuítas com a mentalidade da Contrarreforma, e eles vêm para cá numa época em que nem o arcebispo levava as coisas a sério. Depois, os arcebispos passam a ser alunos dos jesuítas, e começam a encarar as coisas de outra forma. O cristianismo Contrarreforma realizado no Colégio Anchieta irá refletir em Ruy Cirne Lima e Heitor Cirne Lima, que ocuparam cargos importantes. Eram alunos do Anchieta e, depois, se tornaram professores de Direito e de Medicina.

Uma continuação do pai

Os jesuítas começaram a treinar seus alunos, como nos cursinhos de pré-vestibular de hoje, para passarem nos concursos da Faculdade de Direito, e anos mais tarde, em Medicina. Depois, foram fundadas as faculdades de Filosofia por um aluno dos jesuítas: Armando Câmara. Ele é considerado o pai da Filosofia brasileira. Foi professor de Direito e fundador da Pontifícia

Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS e da Faculdade de Filosofia da UFRGS. Era um solteirão, neto do General Câmara. Morava no prédio que está tombado, ao lado da Assembleia Legislativa, que hoje é um museu. Conheci-o vivendo naquele local, pois era colega do meu pai.

Meu Tio Heitor fundou a Faculdade Católica de Medicina, depois federalizada. Nesse começo, sou a rigor uma continuação do meu pai. Sou supercatólico, e meu avô, que conheci e com quem convivi, era contra isso. Não entendia como eu poderia estudar para ser jesuíta em Salvador do Sul, depois passar três anos em Pareci Novo, três no Berchmannskolleg Pullach Bei München e outros quatro em Innsbruck. Meu avô não compreendia como eu poderia querer ser padre jesuíta. Ficou furioso comigo. Ele era anticlerical, mas como gostava muito de mim, acabou entendendo. Meu pai compreendeu minha escolha, e nunca nos desentendemos por isso. Ele era completamente a favor do que eu queria fazer. Então, “entrei na onda” do meu pai e, com 14 ou 15 anos, passo um ano em Salvador do Sul, para aprender latim após o colégio. Os outros três anos vivi em Pareci Novo, um dos quais estudando humanidades.

Irmão ministro

O que há de mais importante da minha juventude é o fato de que sou uma continuação ideológica do meu pai. Como ele era um católico pós-tridentino, que recebeu dos jesuítas a ortodoxia religiosa muito forte e fundamentalista, continuei isso na minha juventude. Quando meus irmãos viram que saí da ideologia que seguia do nosso pai, deixando a ordem jesuíta, perceberam que também poderiam se “libertar”. Atualmente, um deles frequenta a missa com certa regularidade. Os outros são parecidos com meu avô, que ia à missa umas três vezes ao longo da vida. Ninguém é contra a Igreja, todos são batizados, se casaram e, provavelmente, irão receber a extrema unção, mas nada muito além disso. Meu irmão Luís Fernando, que foi ministro da Agricultura, é bem laico. Aliás, ele assumiu esse cargo em 1969 por causa do nosso pai. Em 1964, quando houve a revolução, eu estava em Viena, e meu pai apoiou a situação. Ele se tornou secretário da Fazenda do governo estadual de Ildo Meneghetti. Nesse período, Paulo Brossard era secretário da Justiça. Outros professores de Direito assumiram cargos importantes

no começo do regime militar. Eles tinham um compromisso por escrito e promulgado de que a revolução duraria um ano. Inclusive, pelo Direito romano, uma ditadura poderia durar somente um ano. Esses advogados queriam que a revolução terminasse em abril de 1965. Meu pai deixou a secretaria antes de um ano, continuando como professor, e foi lançado para a sucessão do governo estadual do Rio Grande do Sul. A ideia era restabelecer a democracia no Estado na segunda metade de 1965. Perachi Barcelos, coronel da Brigada, era o outro candidato. Como sou cassado pelo regime militar em 1969, eles convidam meu irmão para ministro, a fim de pacificar a família. Hoje, Luís Fernando é consultor, especialista em agricultura, atuando em grandes fazendas no Mato Grosso. Minha família é de profissionais liberais. Tenho dois irmãos falecidos, que eram advogados, e uma irmã também falecida.

Estudos

Em 1939, comecei o Primário no Colégio Anchieta. Em 1945, terminei o Ginásio. Em 1946, estive em Salvador do Sul para estudar latim. De 1947 a 1949, estive no Pareci Novo fazendo noviciado e juniorado, além de estudar grego e latim. Então, de 1947 em diante, fui jesuíta e uma continuação do meu pai. Aquilo que os jesuítas tinham feito em 1880, meu pai continuou exacerbado e eu continuei mais exacerbado ainda.

Na continuação desse processo, como eu era bom aluno, em outubro de 1949, os jesuítas me enviaram para cursar Filosofia na Alemanha, numa época em que o país estava destruído pela guerra. Ainda havia fome por lá, e distribuíam aqueles selos de racionamento, porque não havia comida suficiente. Passei três anos no Pullach, com os melhores professores de Filosofia que os jesuítas tinham no mundo: De Vries, Lotz, Brugger, autor do famoso dicionário de Filosofia.

Aluno de Rahner, colega de Ratzinger

Formei-me filósofo e passei meio ano no Brasil. Dei aulas no Colégio Cristo Rei, em São Leopoldo, e voltei à Alemanha em 1949. Em 1950 e 1951, estudo Filosofia. Em 1952, início o curso de Teologia. Volto aí a Frankfurt. Lá, os jesuítas tinham começado um curso nessa área, mas

não me dei bem com os professores novos. Por isso, fiquei apenas um ano. Em 1953, saí desse colégio de Frankfurt, instalando-me no Colégio de Innsbruck, onde passei três anos. Lá, fui aluno de Karl Rahner, certamente o maior teólogo católico do século XX, e até hoje o é. Por três anos fui seu aluno em praticamente todos os semestres, três horas por semana, no mínimo, além de cursar um seminário semanal, de tarde inteira. Essa convivência com Rahner foi muito boa e amistosa.

Foi nessa época em que conheci Joseph Ratzinger, como colega. Ratzinger entrou um ou dois anos antes de mim. Ele se formou e eu ainda continuei. Logo, passa a ser bispo em um lugar pequeno na Alemanha. De lá, ele volta todas as semanas para Innsbruck a fim de participar do seminário semanal com Rahner. Então, no início, participava como teólogo e depois como jovem bispo.

Discordâncias teológicas

Já naquele tempo, Rahner e eu começamos a discordar teologicamente um do outro. O motivo era o conceito de Deus. O conceito de Deus que os jesuítas tinham naquela época remontava à Idade Média, e era de um Deus transcendente. Então, o mundo estaria aqui, no plano físico, e fora dele havia Deus. Assim, Deus não estava dentro do mundo, e o mundo não era Deus. Rahner e outros começam a dizer teologicamente que esse Deus, além de transcendente, era imanente, e estava aqui, conosco. Essa concepção será muito importante porque todo o Concílio Vaticano II irá girar em torno disso, numa luta de mostrar que a Igreja é o Deus imanente. Então, Deus é transcendente, mas imanente também, portanto a Igreja é o Deus imanente. Só que aí as opiniões começaram a divergir. Comecei a me afastar das concepções de Rahner. Eu pensava que não era possível ser imanente e transcendente ao mesmo tempo. Rahner debatia comigo e eu insistia em minha opinião. No Concílio, Ratzinger tomou outra posição, acentuando ainda mais a imanência contra a transcendência.

Saída da Companhia de Jesus

A partir dessa discussão, saio da ordem porque não concordo com esse conceito de Deus. Em 1961, peço demissão aos jesuítas. E o motivo

que me fez tomar essa atitude é que Rahner e os jesuítas tinham um conceito de Deus que era, ao mesmo tempo, transcendente e imanente, o que para mim era algo contraditório. E se era só transcendente, estava errado. A imanência é a Totalidade, mas não é algo que é contrário à transcendência. Há uma diferença entre uma Totalidade e o conteúdo de uma Totalidade, mas trata-se de uma diferença muito pequena porque não pode haver uma Totalidade sem conteúdo. Então, naquela época eu discordava dizendo que o mundo era uma Totalidade, Deus era uma Totalidade e esse Deus era o mundo. Sustentava que não era possível separar as coisas. Respondiam-me que eu estava perdendo o Deus transcendente, porque se dizia que Deus é a Totalidade, tudo é Deus, então Deus desapareceu. Essa foi a grande discussão que tive com Rahner e Ratzinger e que me fez sair da Ordem. Passei um semestre no Brasil avaliando minha decisão e saí oficialmente em agosto de 1959. Decidi ter a minha religião, o meu Deus. Não tinha compromisso nem com Ratzinger, nem posteriormente com o Concílio Vaticano II. Rahner e Ratzinger continuaram com o Concílio. Rahner disse-me que era preciso fazer concessões, pois, caso contrário, seria impossível aprovar algo no Concílio. Eu respondi-lhe que não se podiam fazer concessões erradas sobre coisas tão importantes. Assim, Rahner e eu brigamos. Depois de anos, ambos nos arrependemos, mas não nos encontramos mais. Soube através de Leonardo Boff, que foi seu aluno, que ele perguntava por mim e pedia notícias minhas.

Hegel, uma questão de “etiqueta”

Como ex-jesuíta, vou para a Universidade de Viena terminar o doutorado. Eu já estudava Hegel nessa época, mas pouco. Naquele tempo os professores já precisavam ter um autor como o seu mais importante. Naquele período escolhi Hegel e continuei o estudando por motivos acadêmicos e intelectuais. Ser hegeliano é um problema muito mais de etiqueta do que de conteúdo. Hegel não é Hegel. Explico. Temos na Filosofia Moderna, a rigor, apenas duas correntes filosóficas. Uma delas vem de Descartes e chega até Kant. São os analíticos, duramente dualistas. Corpo e espírito são duas coisas diferentes e que não se juntam, dizem. Para juntá-las é preciso usar cola, e mesmo assim, ela não “pega”. A outra corrente vem do neoplatonis-

mo, com Plotino, passa por Espinosa, chegando a Schelling, Fichte, Hegel e Marx, e diz que o Universo é uma Totalidade em Movimento. Tudo é um Todo que é diferenciado e está em Movimento de evolução. Isso significa que Deus está aqui, ou então Deus não existe.

Todos pensadores que defendem a Totalidade pensam assim. Eu usava Hegel porque é um dos filósofos melhores nesse período. Mas se não tivesse Hegel, citaria sem problema algum Schelling ou Espinosa, porque são muito parecidos, vêm da mesma escola. Eles são monistas, em oposição a Descartes e Kant. Acreditam numa única substância. Esse monismo está em evolução. A diferença é que, para um autor, a evolução é necessária, enquanto que para outro há liberdade; isso é o Espírito que se desenvolve. Então, a diferença entre materialismo e espiritualismo é nula. Quando dizemos que tudo ficou matéria, tudo ficou espírito. Só faz sentido falar em espírito e matéria quando se é dualista. No monismo, podemos ser espiritualistas como Hegel, ou materialistas como o Marx original. A rigor, se tirarmos a palavra matéria e colocarmos espírito, tudo fica igual. Dentro desse esquema, sou monista, e não dualista. Meus colegas ficaram mais e mais dualistas, inclusive Ratzinger. Hoje, os jesuítas e o catolicismo são, em sua esmagadora maioria, dualistas, e não monistas. Aprendi o dualismo na escola, mas depois, na Filosofia, fui percebendo que deveria ser monista. Não é possível ligar ambas as coisas. Como fiquei monista, deveria dizer qual o autor que estudo, então escolhi Hegel.

Professor em Viena

Quando fui para Viena em 1959, já laicizado, tornei-me professor auxiliar de agosto daquele ano até agosto de 1965. Lá, meu chefe era Erich Heintel. Nesse período, o departamento de Filosofia era muito centrado no idealismo alemão. Meus colegas falavam comigo sobre Hegel e Schelling com a maior naturalidade. Eram todos monistas. Assim como tive dificuldades e Diferenças com a mentalidade católica, eles passaram pela mesma situação com a mentalidade protestante, uma vez que esta também era dualista. Alguns desses pensadores que saíram de Viena até ficaram dualistas, *ma non troppo*, como Karl Popper. Ele sai de Viena e não sabe direito se é monista ou dualista.

Dualismo mitigado

Dei-me conta de que a Filosofia Moderna só tem duas correntes: a que vem do Neoplatonismo e é monista, que continuo a seguir, e a dualista, que surge em Descartes e alcança Kant. Do ponto de vista prático, a esmagadora maioria das pessoas continua dualista. Quando dou aulas, as pessoas se confundem e não sabem do que estou falando. Aqueles que professam a religião católica ou luterana têm uma visão dualista e estranham o que falo. Isso é usual também na Alemanha em outras épocas. Só não tem esse sentimento de estranhamento quem é materialista ou idealista. O materialista convicto ficará mais de acordo comigo do que com um dualista tomista. Nos últimos 20 anos, com o aggiornamento que houve, o que aconteceu é que a Igreja Católica tentou se reestruturar com o monismo. Isso é fruto do trabalho de Rahner, que vai para o Concílio fazer a unidade da Igreja. O conceito de Deus e Igreja que Rahner traz dessa perspectiva era não de um monismo duro. Deus estaria lá, mas como Totalidade, e Deus não estava transcendente. Foi introduzida a ideia de que imanência e transcendência são iguais, ou seja, crescendo uma, cresce a outra. Elas não seriam excludentes. Essa é a ideia de Rahner e De Lubac, por exemplo. A Igreja Católica naquele período pré-Concílio, e inclusive hoje, admite que deve ser modernizada, e o Deus modernizado em que transcendência e imanência coexistem é postulado. Então, existem dois tipos de católicos: aqueles que dizem que transcendência e imanência são inversamente proporcionais remontam a Ratzinger, e aqueles que dizem que crescendo uma, cresce a outra, sendo diretamente proporcionais, são o grupo moderno. É esse grupo que tentou fazer o Concílio. Já no Princípio dos trabalhos esse embate produziu a cisão, e Ratzinger mudou de ideia, levando a igreja para esse lado. Durante o Concílio, esse conceito de Rahner foi derrotado e Ratzinger fica cardeal.

Rahner não consegue voltar à sua cátedra em Teologia. Morreu sem emprego, sem reconhecimento e triste. Ele é proibido de voltar a Innsbruck, onde era professor titular vitalício. Ratzinger e outros católicos transcendentalistas impedem-no de fazer isso. Ele é acolhido por Johann Baptist Metz, em Münster.

Ratzinger como papa

O quem vem pela frente com Ratzinger, na verdade “já veio”: ele é “águas passadas”. Ele apenas é papa agora. Quando começa a defender que imanência e transcendência são inversamente proporcionais, era jovem professor, depois bispo, cardeal e então papa. Essa mentalidade entrou no Concílio e teve preponderância. O Deus imanente era Deus, *ma non troppo*. A rigor essa discussão começa em Santo Agostinho e vem através da História. Tudo que está acontecendo na Igreja agora é reflexo do que houve no Concílio Vaticano II. O problema não está resolvido dentro da instituição, mas para mim já está solucionado. Se hoje Ratzinger e eu debatêssemos novamente, continuaríamos discordando, mas hoje com ainda mais força porque ele não tem mais motivos para ter precaução, assim como eu. Na nossa idade, podemos dizer com mais franqueza o que antes recheávamos com sutilezas. Ratzinger está levando a Igreja à beira da morte. Se o seguinte pontífice continuar nesse caminho, a Igreja irá diminuir a tal ponto que irá minguar por falta de conteúdo. É minha honesta opinião.

Um filósofo executivo

Quando fui fazer o doutorado em Viena, já laico, Heintel perguntou-me que outra profissão eu tinha. Respondi que queria ser professor de Filosofia. Ele insistiu: “Com o que você ganha dinheiro? Professor não é emprego, não é profissão. Você precisa ter uma profissão; caso contrário, não irei orientá-lo”. Ele falou-me sobre vários dos filósofos do departamento que tinham outras profissões paralelas. Então, mandou-me arranjar um emprego e só depois procurá-lo para o doutorado. Procurei o aconselhamento na universidade de Viena e pedi que me ajudassem a encontrar algo com o que pudesse ganhar dinheiro o quanto antes. Aproveitei os créditos que já tinha cursado e, em um ano e meio, concluí o curso de Administração de Empresas. Assim, sou graduado nessa profissão pela Universidade de Viena. Então, fui procurar Heintel para fazer o doutorado.

No Brasil, quando revalidei o diploma em Filosofia, pensei em revalidar o de Administração também, por via das dúvidas. Foi justamente o que me salvou na época da cassação. Meu diploma de administrador foi validado

na UFRGS e tenho registro de número 42 no Conselho Regional de Administração – CRA.

Quando vem a cassação e sou proibido de lecionar, pego meu *currículum vitae*, tiro a formação filosófica e apresento-o como administrador para possíveis empregadores. Em dezembro de 1969 torno-me funcionário do Banco Nacional do Comércio como escriturário no Departamento de Operações de Crédito Anormal – Deoca. Nesse departamento, o chefe precisa de novos colaboradores. Como eu sabia idiomas e contabilidade, fui contratado. Ninguém sabia que eu era filósofo, pois a pior coisa na época era ser filósofo, e, sobretudo, cassado.

Administrando a Borregaard

Um ano e meio depois, começa meu ano de peregrinações. Como tive sucesso no Deoca, a diretoria do banco enviou-me como representante dos bancos do Rio Grande do Sul para ser diretor do Dominion Café Solúvel, em São Paulo, na Avenida Interlagos. Era uma empresa que enfrentava problemas com intervenção federal, inclusive. O Banco Central colocou como interventor um senhor de nome Barbosa. Outro diretor, chamado Alvarez, era representante do Bradesco. Os três Bancos do Rio Grande do Sul (Sulbanco, Banco do Comércio e Bannisul) indicaram a mim como representante deles na Dominion. Assim, fiquei diretor dessa empresa por um ano e meio. Ainda como funcionário, começam as negociações para trabalhar na Borregaard, pois o governo, em 1972, inicia a desapropriação dessa empresa. O ministro do Planejamento, Reis Veloso, ficou impressionado com o trabalho que eu tinha feito no Banco e na Dominion. Junto do ministro Delfim Neto, ficou meu amigo e apreciou o trabalho que havia feito. Então, ambos pediram-me para entrar em contato com a Borregaard, cuja fábrica brasileira situava-se em Guaiúba, aqui no Rio Grande do Sul. Contudo, antes de entrar para essa empresa, passei todo o ano de 1973 numa missão ainda mais espinhosa: salvar e reestruturar o Diners Club do Brasil. O Diners era o grande cartão de crédito da época. Então, saí da Dominion, fui para o Rio de Janeiro e atuei nessa empreitada. Terminei o trabalho e assumo na Borregaard em janeiro de 1974. Após estudar o caso da empresa por um mês, vejo que o grande problema era que os noruegueses, seus donos, quando projetaram a planta fabril, fizeram algo muito engenhoso, mas meio perverso. A fábrica de celulose no Brasil

usava de árvores e solo baratos, e a celulose era produzida não branqueada e, principalmente, não peneirada. Os fardos de celulose que saíam de Guaíba, se fossem vendidos em outro lugar do mundo, quebrariam as máquinas ao serem processados. Isso porque esses equipamentos são compostos por rolos, que não resistiriam aos fardos repletos de nós. Então, esses fardos deveriam ser peneirados antes de serem prensados. Entretanto, apenas na Noruega é que ocorria a peneiragem e o branqueamento. Assim, metade da fábrica estava situada no Brasil, e a outra na Noruega. O produto daqui só poderia ser vendido na Noruega em função de questões técnicas. Reis Veloso se dá conta disso e convoca-me para mudar a situação. Primeiramente tive que fazer um contrato com os noruegueses para que eles branqueassem a celulose. Como estavam amargurados com esses dois ministros, eu servia de intermediário entre o governo e a Borregaard no Brasil e na Europa. Passado um tempo, começamos a branquear e peneirar a celulose aqui e vender em Amsterdam. Meu escritório funcionava em Frankfurt. Nesse período de 1974-1977, sou diretor da Borregaard em Guaíba, com casa nessa cidade e em Frankfurt, onde a Maria ficava a maior parte do tempo. Aliás, todo nosso casamento foi marcado por constantes viagens e mudanças, e muito companheirismo nessas situações de deslocamento. Nossa vida sempre foi bem atribulada. Quando acabei minha tarefa na Borregaard, o pessoal ficou bastante bravo comigo porque contrariei uma porção de coisas. A defesa que poderiam ter feito para mim deveria partir de Reis Veloso e Delfim, mas que a essas alturas já não tinham mais muita expressão política. Então, fico desempregado outra vez. De 1977 a 1979, o senador Severo Gomes convidou-me para ser diretor na Tecelagem Paraíba, no Nordeste. Então, mudamo-nos para Olinda-PE.

Retorno à UFRGS

Em 1979, vem a Lei da Anistia e recebo uma carta do reitor da UFRGS. Recebo a permissão para voltar e redijo uma carta aceitando o convite. De 1979 a 1983, como eu não tinha dedicação exclusiva à universidade e ganhava pouco dinheiro, empreguei-me numa companhia de seguros que depois foi engolida por uma grande companhia paulista. Assim, mantive paralelos a docência e o trabalho nessa empresa. Estava contratado como professor assistente e adjunto na UFRGS. Em 1985, faço concurso para professor titular e dedico-me exclusivamente à universidade. Aposento-

me em 1990 na UFRGS e início carreira na PUCRS. Em 2000, encerro a carreira nesta universidade e começo na Unisinos, diariamente, até 2007. Em 2008, sou nomeado professor emérito e professor visitante dessa instituição. Agora estou aposentado. Também tive um período como professor em Kassel, dei conferências em Aachen e Praga.

Reconhecimento filosófico

O reconhecimento ao meu trabalho filosófico veio agora, na velhice. No início da minha carreira sou apenas um professor talentoso. Depois, sou cassado e ninguém pode nem falar a respeito da minha trajetória filosófica. Por dez anos dedico-me a administrar empresas e construo fama de bom executivo. Quando volto à Filosofia oficialmente, estou quase na estaca zero. Na UFRGS, inclusive, não me consideravam filósofo, mas um cassado anistiado. Quando entro na PUCRS, convidado por Jayme Paviani, é que vem o reconhecimento. Na época em que entrei na PUCRS, o curso não era bem visto, e era preciso uma revitalização em sua pós-graduação, missão para a qual foram chamados Hans Georg-Flickinger, Ernildo Stein e eu. Depois, a Unisinos chamou-me para fundar o curso de pós-graduação em Filosofia. Ocorre que lá em 1952 eu dava aulas por um semestre em São Leopoldo, no Cristo Rei, migrando da Filosofia para a Teologia. Nessa época a Unisinos fundou no papel uma Faculdade de Filosofia e como não tinha quase nenhum professor doutor, colocaram-me como um dos fundadores do curso de graduação. Então, sou um dos fundadores da graduação e da pós-graduação em Filosofia da Unisinos.

Lazer

Maria e eu gostamos de teatro e cinema. Assistimos a filmes quase todos os finais de semana. Como Maria é artista, está sempre pintando, fazendo gravuras e envolvida em atividades com seus alunos. Eu gosto muito de ler, e aproveito meu tempo para isso. Já naqueles dez anos como administrador, mantinha minhas leituras filosóficas em dia, porque caso contrário estaria desatualizado e liquidado. Hoje, continuo essa prática, e em ritmo mais intenso: a cada dois ou três dias leio um livro diferente. Estou atualizado em Filosofia, sei o que meus colegas estão fazendo e debatendo. Além disso, escrevo artigos.

Aula inaugural

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Aula inaugural*. Aula inaugural no Curso de Pós-graduação em nível de especialização A Filosofia e seu Ensino. Unisinos, 2007.

Senhoras e senhores, muito bom dia. Espectadores de longe que talvez estejam assistindo a essa aula, eu quero, no dia de hoje, fazer um sobrevoou sobre o que é filosofia hoje para mim. E, ao fazer isso, é claro que eu vou ter que fazer um sobrevoou sobre a filosofia toda, o que é extremamente difícil. Vocês todos, professores, sabem que falar complicado e comprido é muito mais fácil do que falar simples e de forma curta. Então, quando a gente tenta resumir e falar sem termos técnicos, é extremamente difícil, como vocês sabem. Se a gente quer falar complicado, ou é para demonstrar que estudou ou que é muito erudito. Geralmente não é por isso, geralmente é porque a gente não preparou a aula, porque não entendeu o assunto. E quando a gente não entendeu o assunto, tem que falar complicado, porque está repetindo o que os outros disseram. Isso posto, nós vamos falar de uma forma muito simples e muito compacta e eu acredito que todos vão entender e as poucas dúvidas, ou muitas dúvidas, que surgirem, nós vamos trabalhar hoje de tarde. Teremos tempo suficiente para isso.

O que é Filosofia? Filosofia como nós, desde a antiguidade e desde Platão, fazemos é, primeiro, ciência. E já na Academia de Platão estava escrito no Pórtico: não entre aqui quem não souber geometria. Ou seja, ele tem um pressuposto, que a pessoa quer fazer Filosofia como ciência. Filosofia, então, não é uma coleção de achismos, eu acho que, eu acredito que. Isso pode ser feito, o achismo é muito frequente nessa bibliografia, nesses livros de autoajuda. E a fé é um assunto da religião, que não é idêntico, não é Filosofia. A gente pode filosofar

sobre religião, mas filosofia não é religião e muito menos autoajuda. Agora, a verdadeira autoajuda é a própria Filosofia. Filosofia então tem que ser ciência.

O que é ciência? Permita-me trazer uma pequena historietta que vai dar o conceito de ciência de uma forma tão impregnante, que vocês nunca mais na vida vão esquecer, como eu nunca mais na vida esqueci. Eu era bem jovem, estava começando a estudar filosofia, segundo ou terceiro semestre na universidade de Munique, e lá, pelo curso de estudos, a gente era obrigado a fazer vinte por cento dos créditos numa disciplina exata. Então o filósofo tinha que aprender ou matemática, ou física, ou biologia, vinte por cento dos créditos, e o exame era lá. A gente ia para o instituto de biologia e fazia o exame lá. Tinha o vice-versa, o biólogo tinha que fazer os vinte por cento dos créditos em filosofia. E fazia o exame no departamento de filosofia.

E eu então queria estudar filosofia e só filosofia como ciência. Então me meti na disciplina que eu achei que iria ser a mais simples e que não ia me complicar a vida, o que eu queria era filosofia e me apresentei então, botei lá na matrícula: biologia. Porque matemática é complicada, física é complicada, biologia eu achava que ia ser mais simples. Entrei na primeira aula de biologia, tinha quatrocentos alunos na aula e o professor Karl Von Frisch, com uma pedra de vinte metros de comprimento, começou desenhando e quando terminou a aula de três horas, ele tinha o desenho no fim da pedra, aí ele disse bom dia para todos e se retirou e vieram então dez assistentes, quinze assistentes, e se reuniram com um grupo de alunos. Essa era a assim chamada aula magistral, em que o professor fala e depois os assistentes discutem com os alunos as dúvidas, problemas, bibliografias, fichas, etc. Eu assisti àquela aula a partir da primeira estrutura de anatomia comparada e, da primeira estrutura, foram evoluindo todas as outras, e ele desenhando. Eu digo, olha não vai ser tão fácil como eu pensava e aí me apresentei e tinha como fazer um trabalho de biologia, uma pesquisa, como um trabalho final de biologia. E eu achei que o Karl Von Frisch ia me massacrar, porque ele, exatamente naquele período, estava descobrindo, decodificando, a linguagem das abelhas. Foi o primeiro cientista que decodificou uma linguagem que não é humana. E principal-

mente num lugar muito difícil que é nos insetos. E o que hoje sabemos sobre a linguagem das abelhas devemos à pesquisa que foi feita naquela época pelo professor Karl Von Frisch, que era o titular. Eu digo, esse aí eu não arrisco, porque ele pega os alunos dele, leva lá pros matos e começa a fazer experiências com as abelhas, eu vou passar frio, eu vou passar o dia lá no mato e a minha filosofia vai pro brejo.

Tinha outro professor que eu não sabia quem era, vinha todas as quartas no Max Planck Instituto, pegava o trem, e em uma hora ele estava em Munique, dava uma aula magnífica sobre comportamento animal. Estava dando aula sobre comportamento de gansos e de lobos. Eu digo: bom, isso aí está mais perto do que eu quero. E assisti à aula e me apresentei a ele. Olha, me chamo Carlos Cirne Lima, sou brasileiro, eu quero é filosofia, professor. Essa história de andar no mato pesquisando abelha não dá, porque aí eu não tenho tempo para filosofia. Eu queria fazer um trabalho científico de conclusão. Ele olhou assim para mim e riu, e disse: como vocês são sem-vergonhas, hein. Chegar para o professor e dizer que quer fazer uma coisa bem simples. Olha, eu vou te dar uma coisa bem simples, que não precisa ir para o mato. Você vai fazer na tua escrivaninha. Compra um aquário, bota umas pedrinhas, aquele oxigenador e depois bota seis, sete peixinhos, bem pequenininhos, mas com um nome latino bem comprido.

Eu peguei os peixinhos, botei lá dentro e ele disse: bom, e aí tu bota isso em cima da escrivaninha, você não precisa nunca fazer trabalho de campo. Teu trabalho de campo está em cima da escrivaninha. E observa aqueles peixes. E aí tu anota, tu vai fazer um trabalho científico sobre os peixes. O nome eu nem me lembro mais, de tão comprido que era.

E então eu botei o aquário lá. E ele disse: a cada mês, a cada quinze dias, você vem aqui dizer o que tu descobriste. Bom, eu botei o aquário, os bichinhos se mexeram e ficaram paradinhos assim, que nem avião a jato, três, dois, um na frente. Eu então olhei e pensei: e vai filosofia. Na época eu estava fazendo filosofia medieval e não tinha mais livro para pegar na biblioteca. Eu, então, sem saber, jovem e burro, peguei uma edição, que se hoje tivesse pagado, eu só leria de joelhos. Uma edição Tomás de Aquino, de mil quinhentos e noventa e poucos, editado em Veneza, ten-

do no centro o texto de Tomás de Aquino e ao redor os comentários de Caetanus e Johannes a Sancto Thoma. Quer dizer, esse livro aqui deve valer oitenta mil, noventa mil reais no mínimo. Se a gente conseguir um desses! E ninguém queria essa edição, porque tinha aquelas abreviações, e a grafia era feita não em chumbo, mas em madeira, era difícil de ler, ninguém queria.

Então eu estava com um São Tomás de Aquino desse tamanho em cima da mesa, em folio, e vai filosofia, e Gregos, e medievais e modernos. E eu olhava para os textos e tinha um caderno, olha tem que ter um caderno, uma coisa para escrever, e trabalho, pra pesquisa. Caderno e caneta. E olhar, tem que aprender a olhar, dizia o professor. Eu olhava para os peixes, dia tal, hora tal, os peixes quietos. Daí a três horas: dia tal, hora tal, os peixes quietos, não mudou nada. Dia tal, hora tal, dei a comidinha, eles se mexeram, comeram. Bem, enchi umas vinte páginas e, quinze dias depois, mostrei-as ao professor: está aqui a pesquisa. Ele olhou assim, me olhou. Meu filho, isso não é pesquisa. Mas pesquisa não tem que ser exata? Dizer exatamente como é? É, mas isso aí que fizesses ainda não é a pesquisa. Isso aí pode ser a base, mas nem isso é. Vai lá e aprende a olhar. Eu digo, o que é isso? Tem que olhar e enxergar aquilo que está lá dito. Eu olho e não enxergo nada. Ah, pois aí é que está, tem que olhar bastante.

Voltei e o caderno engrossou, engrossou, engrossou. E eu a escrever. Até que certa vez, naquela confusão de noite, de São Tomás de Aquino, e Hegel e não sei quem, eu derrubei uma lâmpada pequenininha dessas de dobrar, que eu tinha. Caiu, mas não quebrou, e eu assim, sem tirar os olhos do texto de Gaetano, botei a lâmpada aqui, porque tinha livro em tudo que era lado. Quando eu botei a lâmpada aqui, eu vi o aquário tzum. Eles nunca tinham feito isso. Olhei assim, desconfeei, peguei a lâmpada e a coloquei, devagarzinho, de volta ao lugar usual. Os peixes tzuuummm. Aí eu disse: espera. Os peixes estavam ali, eu botei a lâmpada aqui e era o usual, tá, estão aí. Botei a lâmpada aqui, os peixes tzuuum, se voltaram para cá. Botei a lâmpada ali, os peixes voltaram para cá. Botei a lâmpada aqui, os peixes se voltaram. Saí da mesa, botei a lâmpada lá, os peixes tzuuummm. Daí, peguei meu caderno e escrevi a seguinte frase: os peixes

ficam em formação, como aviões de caça, voltados ao centro para a incidência do raio de luz. Eu fiz assim um quadradinho, ao redor, linhas retas e um retângulo e essa frase ficou dentro. Num caderno que eu já tinha com umas 200, 250 páginas.

Levei isso para o professor, ele olhou assim, deu um risinho e disse: passaste com nota dez. Isto que tu fizeste agora é uma teoria científica. Eu digo: mas, pois é, é só uma frase, e o resto que vem antes? O resto, a rigor, pode colocar fora. O resto foi preparação. Eu digo: mas espera, isso aqui é uma teoria científica? Ele disse: é. Eu olhei para ele e disse: mas por quê? Porque tu partiste da multiplicidade, e tu repara que escreveu o dia, a hora e o minuto e o jeito que os peixes estavam. Agora você diz apenas: dependendo do lugar em que está a luz, os peixes estão voltados para a incidência do raio de luz, pronto. Eu disse: mas o que é isso? Aí ele disse: vocês filósofos e nós cientistas chamamos isso captar dentro da multiplicidade a unidade que rege a multiplicidade. O princípio de ordem, único, que rege aquela multiplicidade. Não adianta o que tu fizeste antes, a tal hora, o tal dia, o tal minuto, está fazendo não sei o quê. Tu não captaste, não tinha enxergado o princípio de ordem. E tu repara, agora pegaste. E para pegar, a gente precisa saber olhar. Olhar e enxergar. Ele então se levantou sorrindo e disse: aliás, talvez no futuro serás um bom cientista. Espero que isso se aproveite, essa lição se aproveite, porque tu aprendeste como é que da multiplicidade a gente vai para a unidade. Toda teoria para ser científica, qualquer ciência que seja, tem que partir de uma multiplicidade e chegar a uma unidade. Quando isso não acontece, não há teoria. Na hora que eu preciso descrever cada caso, eu não tenho teoria. Eu tenho uma multiplicidade desordenada e não tenho teoria nenhuma, agora a gente começa assim, e tu olha aqui as páginas que tu preenchestes. Só que de tanto olhar e de tanto eu insistir, porque tu não ias fazer sozinho, de tanto eu insistir, tu descobriste. Uma teoria que tu puseste em duas linhas. Que é o princípio de ordem, explica essa multiplicidade. Nota dez.

Esse professor, certamente não por minha causa, ganhou o prêmio Nobel pouco tempo depois. Ele se chamava Konrad Lorenz, e é um dos grandes biólogos do século XX. Especializado em teoria do comportamento ani-

mal. E foi com ele que eu aprendi o que é ciência. Então ciência, qualquer que seja, parte da multiplicidade e consegue fazer uma unidade. E na hora em que a gente consegue fazer essa unidade, fez uma teoria. Para ser científica, agora, tem o usual. A gente mesmo experimenta várias vezes. Depois publica para os colegas, hoje na internet, antigamente em revistas e o outro colega no Japão vai pegar aqueles peixes e vai fazer a experiência e vai dizer em japonês lá: está certo, é assim mesmo que funciona e aí a teoria está confirmada, empiricamente, por vários cientistas. E nós temos, agora, algo que vai entrar nos livros didáticos. O peixe tal e tal funciona assim, assim e assim. Eu aprendi o que era ciência e filosofia é ciência. Ou seja, filosofia consiste na viagem que a gente faz, partindo do universal, da multiplicidade de seres, em direção a teorias cada vez mais universais. Só que todas as ciências fazem isso. Mas a filosofia tem a diferença de que ela não fica numa primeira teoria científica, ela é a ciência de todas as ciências. Ela está no ápice da pirâmide.

Então, quando a gente faz filosofia, não para na incidência do raio da luz, tem que continuar a estudar os peixes, as baleias, a astronomia, a fisiologia molecular e vai ter que ir subindo, subindo, subindo, até chegar aos primeiros princípios do saber. É por isso que a universidade antigamente, quando foi fundada, era um quadrilátero. Ela só tinha quatro faculdades e era sempre um retângulo com grande pátio interno. Assim é em Paris, assim é em Bolonha, assim é em Cambridge, em Oxford, nos prédios antigos. E não é como aqui na Unisinos, que no meio tem a administração e a bandeira do Brasil. Isso aí não é a estrutura da universidade, e o resultado é que a gente tem no Brasil, na Unisinos e em outros lugares, o biólogo que só entende de biologia, o informático que só entende de informática, o filósofo que pensa que sabe alguma coisa. Na medicina tem o médico que é especialista na mão esquerda e outro especialista na mão direita, e um que só opera apêndice. A super especialização faz com que a gente tenha perdido na universidade a unidade. Universitas, universidade, filosofia é ciência universal. Universal, traduzido literalmente, é aquilo que está voltado para a unidade. Assim como a gente tem de partir da multiplicidade para chegar à unidade. A gente tem que partir das diversas ciências e chegar à unidade dos saberes. O que hoje nós não temos. Perdemos completamente e a universidade está

espalhada e no meio da universidade está a administração, que é a coisa menos importante numa universidade. Desde que não roubem e não façam grandes bobagens, o administrador é a coisa menos importante de uma universidade. O importante é o aluno e o professor. Isso é a universidade. Agora, apenas o aluno e o professor têm que saber o que estão fazendo. Por isso a universidade antiga era um quadrilátero.

O lado da rua, o único lado que tinha uma porta de entrada, se chamava de faculdade de filosofia. Na universidade, antigamente, até poucos anos atrás na Alemanha, até quinze anos atrás na Alemanha e na Áustria, só havia quatro faculdades: Filosofia, Direito, Teologia e Medicina. E como a entrada era só pela filosofia, filosofia naquela época incluía filosofia, letras, claro que a gente tinha que saber quatro ou cinco línguas para ser cientista. Claro que tem que saber gramática, literatura clássica, claro que a gente tem que saber física, química, matemática, que são os instrumentos com que a gente vai trabalhar. E depois de passar um, dois ou três semestres nessa filosofia, aprendendo filosofia, lógica, matemática, a gente então saía do prédio, que é o prédio de entrada, para ser advogado, mas já têm dois, ou três, ou quatro semestres de filosofia. E aí mais três de direito, puro direito. Ou vai para o outro lado e para fazer medicina.

Tinha um velho italiano, professor de anatomia aqui na UFRGS, que ia lá para o Campus uma vez por semana para discutir Kant conosco. Passava o dia inteiro cortando cadáver lá e ensinando os aluninhos. E eu perguntava para ele por que não enviava os alunos. Ah, o Brasil é o Brasil. O Brasil não envia os alunos para outros cursos, o pior é que a Alemanha também abandonou isso. A teologia, até hoje, precisa de três anos de filosofia, senão ninguém entra na teologia. Então a filosofia é o único lugar de entrada, assim era. E hoje não é assim, nós temos que estudar filosofia de maneira que se consiga juntar, novamente, os saberes, que, ao invés de se juntarem, *versus unitatem*, voltados para a unidade, estão voltados para a especialização, e a especialização dilui, afasta, ao invés de ir para o centro, eles não têm centro.

Daí, em toda a filosofia contemporânea, a partir de Nietzsche, não há centro. E os filósofos franceses então, que são neo-nietzschiano, levam

taram a bandeira, e *vive la différence*, quanto mais diferente for, melhor. E a unidade, *o versus unitatem*, foi sumindo, desaparecendo, porque os que a faziam, faziam mal. O século XX é um século péssimo em filosofia. E se a filosofia ressurgir, como vai ressurgir, mas não pela filosofia, pelos físicos, pelos biólogos, eles vão olhar para trás e dizer: como os filósofos do século XX eram fracos.

Isso aconteceu na história. Digam-me filósofos bons do século IX ou X. Não tem. Às vezes tem duzentos anos, depois de repente vem uma cordilheira de gente. Uma pequena historieta que nos explica, para nunca mais esquecer o que é ciência. Ciência é saber olhar de tal maneira que a gente veja a multiplicidade, olhando, conseguindo enxergar o princípio de ordem que organiza aquela multiplicidade. E ao saber o princípio de ordem, se tem um caminho ascendente, diziam os gregos. Eles chamavam esse caminho de *anábase*, a subida, que parte da multiplicidade do que eles chamavam de tese, e sobe para aquela frase que eu escrevi no caderno, que resume tudo, que é o princípio, e depois desce, porque no futuro, se eu olhar eu vou dizer: se o aquário está aqui e a lâmpada está lá, os peixes estão desse modo. Então, na descida eu vou poder explicar a multiplicidade a partir da unidade alcançada. Porém as ciências particulares não fazem todo o trajeto, elas param no meio do caminho e voltam. Elas não vão até em cima. A tarefa da filosofia é ir até em cima, aos primeiros princípios. Aí nós temos filosofia. Quando não temos os primeiros princípios, nós temos ciência. Que é muito bom e faz parte da filosofia. A filosofia está dentro, engloba todas as ciências. Mas a filosofia é, a rigor, o ápice.

Primeiro, a historieta foi contada e nós sabemos o que é ciência. E quem me ensinou foi isso Konrad Lorenz. Se ele tivesse recebido o prêmio, se tivesse que dar para alguém, eu dava para ele, só por causa disso, do que ele me ensinou. Segundo, nós temos que entender o que é tese, antítese e síntese. E eu vou contar outra historieta e vocês, entendendo, prestando atenção, nunca mais na vida vão esquecer. Nunca mais na vida.

O que é tese? Às 07h15m, vem aquela multidão entrando pelo corredor principal da Unisinos, não é? E entra gente e sai gente e, de repente, um garoto está lá e vê assim, na outra direção, a dez, quinze metros de distância, uma guria tão bonita, mas tão bonita, que ele fica congelado, cai o

queixo, ele não consegue falar, não consegue andar, fica parado. A beleza está lá, e ele então ama. Ama deslumbrado, amor deslumbramento, perde a razão, se apaixona, é tudo. Bom, este ato de amor em grego tem um nome especial. Nós, em português, vamos simplificando as coisas e não temos um nome especial. Em grego isso se chama *philesis*. E todos nós sabemos, *philesis* ocorre. Basta ficar ali na entrada da Unisinos e ficar observando. *Philesis* ocorre. É uma coisa belíssima, tem algo de muito bom, claro. Mas tem duas coisas chatas. Primeiro, é unilateral, é só ele. Segundo, pior ainda, na maioria dos casos, a guria repara que ele está olhando para ela, baixa os olhos e passa batido. Aí ele se desmancha. Bom, uma tese não foi adiante. Teses, *philesis* em grego, isso é a tese.

Agora vamos dizer que a guria, de repente, nesses raros casos que acontecem, olha de volta e vê ele também. Nossa! Aquele guri é o mais bonito, é o melhor, é o tal, e a resposta dela é positiva. Ela olha para o olhar dele e ela também está amando. Este amor em grego se chama *antiphilesis*. *Philesis* de um lado, *antiphilesis* do outro. Repare que o anti é o mesmo anti de antítese, tese e antítese, *philesis* e *antiphilesis*. Esse ato dela não é mais arriscado, porque ele não vai passar baixando os olhos e passar corrido. Ele está paralisado, então não é mais arriscado. Mas é unilateral.

Agora, no momento em que os dois olhares se cruzam e os dois olhares se fundem em um único olhar, ele olha e vê que ela está olhando e ela olha e vê que ele está vendo que ela está olhando, que ele está olhando e os dois se fundem. Aí nós temos uma terceira coisa, que é a fusão de tese e antítese, e que em grego vai se chamar síntese. Sin é junto, tese é pôr, então pôr junto. Tese é aquilo que a gente põe, antítese é aquilo que a gente contrapõe e síntese é aquilo que a gente põe junto. Na antítese estão superados os elementos negativos que havia antes, não há mais nem risco, nem unilateralidade, isso foi deixado para trás. Mas foi guardado aquilo que havia de bom e importante, de sorte que a antítese é exatamente a conciliação de ambos os polos, que numa primeira etapa parecem se excluir, e se excluem se não for adiante, e a gente tem que levar adiante para que eles se fundam e se tornem uma só coisa, uma síntese. A palavra que vai ser usada, inclusive, é uma palavra religiosa, judaica cristã, a conciliação dos opostos, vai dizer Nicolau Cusanus, ele vai falar em coincidentia

oppositorum, termo religioso que é mais usado em sentido plenamente filosófico. Na teoria, nós temos exatamente isso. A teoria científica é a síntese da multiplicidade. Só que havia várias teses, várias antíteses, nadando lá. Na hora que eu enxerguei, eu fiz a síntese e, ao fazê-la, eu tenho a unidade da multiplicidade. A filosofia difere das outras ciências porque ela quer subir na pirâmide, não só um pedacinho para fazer uma teoria sobre os números irracionais. Ela quer fazer uma teoria do universo. E quando não se trata da teoria do universo, não é filosofia. E quando alguém, como meu querido amigo Jürgen Habermas, hoje considerado o maior filósofo vivo na Alemanha, diz que a filosofia é apenas mais uma ciência ao lado da sociologia, psicologia, antropologia, etc., ele está negando o conceito tradicional, milenar, de filosofia. Então, a rigor, e eu sou muito amigo dele, como todo mundo sabe, ele não é filósofo e quando ele é filósofo ele é a contragosto. Ele é filósofo, mas a contragosto, porque o que ele diz da filosofia não é filosofia. Quando a gente vê filosofia assim, mais uma disciplina ao lado das outras, não se trata de filosofia.

Então como é que a gente vai fazer filosofia, partir da multiplicidade para chegar na unidade dos primeiros princípios? A gente tem que fazer passo por passo. Isso Platão fez nos diálogos, que é uma das melhores coisas como introdução ao pensamento filosófico, e vai chegando naquilo que ele chama de gêneros supremos. E esses gêneros supremos, em Platão, são cinco: repouso, movimento, identidade, diferença e o ser. Diálogos sofistas. Mas ele tem cinco ainda. E precisa, vamos ver se a gente consegue menos. E todo mundo então estava tentando conseguir menos. Aí, com a entrada do catolicismo na religião, no império romano, e, portanto, no momento em que o catolicismo, através do imperador Constantino, se tornou religião do Estado, o catolicismo se mesclou com a filosofia grega. Há uma síntese, uma mescla, uma mistura de filosofia grega, de judaísmo e, principalmente, de cristianismo, que estava se expandindo rapidamente. E aí vai surgir uma teoria diferente porque o grande pensador, o maior de todos, Augustinho, com o cristianismo, vai colocar no ápice da pirâmide o conceito de Deus. E é isso que até hoje vocês aprendem.

A gente sobe e, lá no começo, o primeiro princípio do pensar e do ser é Deus. E Deus então cria. Deus tem na sua essência as essências imutáveis, e Deus

cria e da criação vem descendo. E o Papa atual vai ter que discutir com a Ana Carolina, porque ele acaba de publicar um livro dizendo que a evolução não é a evolução porque Deus é que dirigiu a evolução, e não Darwin. Eu não falei com ela depois disso, estou curioso para saber a reação da minha querida colega. Isso aí é o quê? É a fusão de religiosidade cristã, teologia cristã e filosofia grega. Isso acontece e vai até o século XVI, para ser exato.

Na virada do século XIV para XV, no ano de 1500 mais ou menos, é que vai haver uma grande virada. Porque houve o colapso do Império Romano e as descobertas começaram a abrir os horizontes da civilização. Os portugueses começaram a navegar pela África e depois para as Índias e o Brasil e etc. A colonização espanhola e portuguesa na América Latina, ao mesmo tempo em que faz ocorrer mudanças no mundo político, faz ocorrer mudança na economia. A economia se torna economia de exploração das terras conquistadas, então acontece uma grande mudança econômica e uma grande mudança intelectual. Havia um senhor, no Colégio de La Flèche, que dizia: olha, essa história de colocar Deus assim de saída, aí no começo, no ponto de partida, isso aí não é crítico, isso aí é dogmático, e filosofia não pode ser dogmática. Ele se chamava René Descartes, saiu do colégio dos Jesuítas, meio enviesado com os seus professores e, pura e simplesmente, nos leva ao início da modernidade.

Do ponto de vista filosófico, a modernidade começa com René Descartes. Começa com as navegações, do ponto de vista geográfico, político e econômico, e começa na filosofia com René Descartes. E Descartes diz que tem que ter um começo indubitável, inabalável, e não pode ser Deus. Sobre Deus se discute, então nem todos aceitam Deus. A gente já conhecia as religiões orientais, as religiões persas. Então sobre Deus se discute, então nós temos que partir de um princípio que seja indubitável. E qual é o único sobre o qual eu não posso duvidar: é que mesmo duvidando, eu estou pensando. Se eu quero duvidar de tudo e boto tudo em dúvida, que é a postura mais crítica que o filósofo pode e deve ter, eu duvido de tudo, mas não posso duvidar no que eu estou pensando, a dúvida. *Cogito ergo sumus*. Penso, portanto, existo. Só que Descartes, e depois desses passos e mais meia dúzia de outros passos, *res cogito, res pensae*, quer dizer que nós temos uma parte pensante e uma parte corpórea, ele quer chegar

ao mundo exterior, não consegue direito. Como é que aquelas aparências não estão sempre me enganando e para garantir a existência real dessas pessoas que estão aqui, ele vai fazer um argumento da existência de Deus e esse Deus é bom, e não vai permitir que essas aparências constantemente estejam me enganando. Então Deus, o Deus cristão, vai reaparecer em Descartes. Mas não aparece como princípio da filosofia. Ele vai aparecer como garantidor do mundo externo. Da realidade do mundo externo. E vai, portanto, para um segundo plano. E logo depois, com Descartes ainda em vida, ressurgem o neoplatonismo na figura de Spinoza, filho de judeus portugueses. Não se sabe direito se ele, em Amsterdam, ainda falava português. Mas ele, muito jovem, é posto em uma escola judaica e estranhamente pega a tradição neoplatônica, não de onde seria o usual, porque a escola neoplatônica vem de Platão, depois Plotino, Proclo, Agostinho, Juan Escoto Eriúgena, no começo da Idade Média, vai adiante para Giordano Bruno, Nicolaus Cusanus, ambos simultâneos, depois entra Spinoza, de lá passa para Fichte, Schelling, Hegel e Marx, essa é a linha neoplatônica. A linha Aristotélica: Aristóteles, que desaparece por um longo período, mas depois volta, fica só com os Árabes. Volta com Alberto Magno, Tomás de Aquino. E Tomás de Aquino é declarado o pensador católico. Então todos vão ficando tomistas, se não ficam tomistas, vão ficar nominalistas. Daí vai surgir Ockham, de Ockham sai o empirismo inglês, e de lá o círculo de Viena e Wittgenstein e a filosofia da linguagem, sob a qual hoje 99% aderem. E veio o outro lado, eles chamam aqui de os continentais, que são Kant, que é aristotélico, eu noto na sua maneira, e os neokantianos, porque quem não ficou filósofo da linguagem ficou neokantiano.

E Hegel é abandonado, porque o grande demolidor Nietzsche, na virada do século XIX para o XX, demoliu tudo. Pegou a marreta da crítica e destruiu a razão, deixou a razão hegeliana em cacos. E Deus também. Ele tem duas coisas que quer destruir: a religião e a razão. A razão especificamente hegeliana, a razão da unidade. Só que ele, ao fazer isso, está fazendo, em minha opinião, algo muito bom, em grande parte. Só que na hora de colocar algo no lugar daquilo que ele destruiu, ele bota a teoria da moral do super-homem. Então, meus filhos, eu sou super-homem e vocês são escravos, então obedçam. E, por favor, não pensem, porque pensar é tarefa do

super-homem. A ética do super-homem e a ética dos escravos. De positivo Nietzsche não tem mais quase nada e os nossos nietzschianos aqui têm grande dificuldade de encontrar algo nele, e têm que pegar então um parágrafo desprezando o conjunto da obra. Se eu encontro um nietzschiano eu pergunto, você é super-homem ou sou eu? Não dá para tirar isso da filosofia de Nietzsche, é o ponto central, fora a parte negativa. A parte negativa, como eu disse, parcialmente tem muita razão, nós vamos logo ver por quê.

Então nós temos na filosofia dois grandes ramos e eu vou seguir o ramo neoplatônico e dar a vocês uma ideia do que é a filosofia neoplatônica. Não no ramo usual que vocês se encontram, que é o caldo cultural da filosofia aristotélica tomista. Eu vou por outro lado, e, portanto, vocês vão ouvir muita novidade. E isso vai ser objeto de muita pergunta e discussão hoje à tarde.

A filosofia neoplatônica, contemporânea, cujos últimos representantes foram Schelling, Hegel na Alemanha, e Marx, que pega apenas um pedaço. Então Marx é um pedaço de Hegel, e, por favor, eu não sou marxista, eu fui caçado pelo AI5, mas naquela época não distinguiam Hegel de Marx. Os militares não tinham muito conhecimento disso. Eu tinha uma livre docência *Realismo e dialética*, e a palavra dialética, evidentemente é, no mínimo, suspeita, então bota o AI5 em cima dele. Nunca fui Marxista. Agora o Hegel que está lá, histórico, tem que ser transformado, mudado, e eu entretimes fiz isso e está publicado. Está aqui na livraria à disposição, um livro bem fininho, inteligível, que se chama *Depois de Hegel*. Então há dois trabalhos meus: um engata no outro: *Dialética para Principiantes* e *Depois de Hegel*.

Se eu quero fazer filosofia e não posso pressupor nada, se eu faço um pressuposto, eu estou fazendo exatamente aquilo que Descartes diz que um filósofo não pode fazer. Porque, na Idade Média, a filosofia se juntou com o cristianismo e ficou acrítica. Havia um conúbio entre filosofia e teologia, a gente passava de uma para outra e, em São Tomás de Aquino, não dá para separar. A gente olha um texto e não sabe direito se aquilo é filosofia ou teologia. No meio de um argumento filosófico ele bota uma premissa teológica e vice-versa, está fazendo um argumento teológico e bota uma premissa filosófica, que é muito mais frequente. De sorte que, aqui no Morro do Espelho, protestante que está dando teologia, ele não traz Tomás de Aquino, ele vai trazer o evangelho, é uma filosofia ligada

diretamente ao evangelho sem filosofia. Com um mínimo de filosofia. E sendo possível, e não é possível, sem nenhuma premissa filosófica. Algumas eles vão ter que fazer, e eles estão falando, vão ter que transpor linguagem, regras de linguagem, então algumas eles têm que ter.

Mas o filósofo contemporâneo, principalmente o protestante, separa completamente filosofia e teologia. Nós, filósofos, desde Descartes, separamos completamente. E agora vamos pressupor que a partir da multiplicidade, ciência por ciência, nós vamos subindo na pirâmide e chegamos ao primeiro princípio. Chegamos? Eu vou fazer um caminho rápido que nem Hegel faz. E a palavra Hegel não deve assustá-lo porque vai ser absolutamente compreensível.

Se a gente não pode fazer nenhum pressuposto, aí deixa de ser crítico, não pode pressupor nada determinado. Televisão, livro, homem, casaco, isso aí é algo determinado. Eu não posso pressupor o que é vida, algo determinado. Eu não posso pressupor nada determinado, e quem está pressupondo que nada é determinado está pressupondo o ser indeterminado e vazio de todo e qualquer conteúdo. Porque se eu estou pressupondo algo, esse algo indeterminado, ou seja, o ser como tal é aquele conceito que não tem nenhum conteúdo ainda e que é indeterminado e vazio. E sendo indeterminado e vazio eu não estou pressupondo nada e não estou sendo dogmático. Se eu fosse pressupor o ser inteligente, eu estaria sendo dogmático, se eu fosse pressupor o ser quadrúpede, eu seria dogmático. Mas se eu for pressupor o ser vazio, não é dogma nenhum. Só que quem está pressupondo o ser vazio não está pressupondo nada, indeterminado. Pode haver um nada determinado, um nada de conhecimento, um nada de natação. Olha, eu não sei nada de natação, não me empurra na água, existem nada determinados, que a gente bota. Mas o nada nada é vazio, igual ao ser.

Então nós temos o ser vazio e o nada vazio. O ser vazio de todo conteúdo, e o nada. Tem uma pequena diferença entre eles. O ser é aquilo que vem a ser. O nada é aquilo que deixa de ser. Então, embora eles sejam iguais, tenham o mesmo conteúdo, não dizem nada, são indeterminados vazios, eles têm algo que os opõe, um vem a ser e o outro deixa de ser. Então tem algo que os opõe e algo que os une. O que os une é que não têm nenhum conteúdo, o que os separa é que um vem a ser e o outro deixa de ser. Eu

coloco dois opostos, e esses dois opostos numa primeira etapa, nesse nível de baixo, parecem inconciliáveis, não dá para unificá-los, o ser é uma coisa e o nada é outra coisa. Como? Se ambos são vazios? Ah! vem a ser e deixa de ser. E é por isso que Hegel introduz, como síntese, o devir.

O devir é aquilo que deixa de ser e vem a ser. Então, de repente, sem fazer nenhum pressuposto, eu já estou com o ser, com o nada e com o devir. Óbvio, é no devir que o vir a ser e o deixar de ser se encontram. Aquilo que estava em oposição excludente no plano abaixo se juntou no plano de cima. Só que todo devir, por ser devir, é uma qualidade. Devir é uma qualidade. E, além disso, dessa qualidade, é uma quantidade. Porque para que haja devir, é preciso que haja um antes e um depois. Devir pressupõe tempo, pressupõe espaço, ou, melhor ainda, o espaço-tempo de Einstein, sem o que não há devir.

Então ser, nada, devir, qualidade, quantidade, ainda vazias, qualidades vazias, todas as qualidades, qualquer qualidade. Quantidade, todas as quantidades, ainda vazias de conteúdo. Mas então, qualidade e quantidade é o espaço vazio, antes de começar a física? É, só que a gente vai precisar medir, senão a gente tem qualidade e quantidade sem nenhum conteúdo. Para dizer alguma coisa, eu tenho que medir.

E a gente antigamente media com a braça, o gaúcho media o laço, contando as braças. O gaúcho legítimo tinha que ter um laço de 12 braças. Oito braças era laço para criança, para aprender. Só que tinha gaúcho com um metro e oitenta e cinco e gaúcho com um metro e sessenta, então a braça ficava diferente. Então, e o vendedor de laço? Ele não existia, porque a gente mesmo fazia os laços. Mas vamos pegar os mal afamados turcos da antiga Rua Voluntários da Pátria. Para comprar uma coisa, eles tinham um metro, e para vender tinham outro. Então para comprar, o metro era comprido, compra três metros de tecido. Para vender o metro era pequeninho, aí os três metros rendiam cinco. Bom, para evitar isso, é braça, porque não tem tanta diferença.

A braça ainda tem grande diferença, aí inventaram o pé, e as casas antigas de Porto Alegre são medidas por pés. Quantos pés tem a casa de frente e de fundo? Mas o pé é uma medida ainda inexata, porque tem pé 36 e pé

42. Aí inventaram a polegada, que os americanos e ingleses até hoje usam. Só que nem todas as polegadas são iguais. Então vamos acabar com essa bagunça? Milha náutica, milha terrestre, milha portuguesa, milha inglesa. Vamos acabar com essa bagunça, e vamos pegar isso aqui vamos chamar de metro. Absolutamente arbitrário, esse pedaço de platina nós vamos chamar de metro. E para não estar variando com a temperatura, vamos botar no fundo de um poço em Paris, e todo o resto vai ter que ser agora medido pelo metro que está no fundo do poço.

Totalmente arbitrário, só que com esse metro eu vou descobrir as dobras que a realidade está fazendo. Que é aquela quantidade, a qualidade que é quantitativa, quantidade que é qualidade, ela se dobra e se desdobra constantemente, porque está em devir. E agora eu vou lá, como cientista, e vou medir. Se eu sou um cientista antigo, nem é mais cientista, eu vou medir com polegada. Se eu sou um cientista moderno eu vou medir com metro, e o metro multiplicado por 1000 dá quilômetro, e vamos chegar assim até a quantidade de Planck, a medida de quatro.

Senhoras e senhores, eis o segundo item. Estão todos ainda vivos, não há ninguém desmaiado nem morto. Todo mundo entendeu tudo? Isso aqui é o primeiro livro da ciência da lógica de Hegel. E que eu abreviei, evidentemente, e traduzi para uma linguagem mais compreensiva. Mas quem entendeu o que eu falei aqui entendeu o primeiro livro, corrigido já, mas em pouca coisa, da grande obra de Hegel, que é a ciência da lógica. E eu me atrevera a dizer que não há no Brasil dois por cento de filósofos que tenham, nem entendido, lido a *Ciência da Lógica* do começo ao fim. O primeiro livro vocês já entenderam. Vamos passar para o segundo livro.

Se a medida, e uma medida que é arbitrária, é aquilo que me leva a medir e dizer o que é tábua, o que é tapete, o tapete termina ali, a sala termina ali. Isso tudo são qualidades, quantidades que, através de medidas, foram sendo configuradas, certo? Então sala é um espaço, espaço/tempo, qualidade e quantidade, que foi delimitado, limite, por medidas. E essa medida, nesse caso aqui, foi o metro, porque hoje em dia ninguém trabalha com outra medida. Mas pode surgir um louco aí que trabalha com outra medida, vamos com calma. Aliás, aqui nós trabalhamos com outra medida. O relógio

não é decimal, o relógio trabalha com doze, os meses do ano são doze, os apóstolos são doze, as tribos de Israel são doze, etc., etc. Outra cultura, outra raiz cultural. Depois do metro francês, a ciência trabalha com metro e fração de metros, multiplicações de metro. Arbitrárias, mas que explicam qualidade e quantidade de metro, medida, explicam tudo que está aqui ao nosso redor. O metro é uma relação. Eu pego o metro francês e faço o metro do pedreiro. Aí eu vou lá e aplico o metro e vou construindo a sala por relações. E nós podemos fazer numa relação tridimensional, mais o tempo, então quatro dimensões, que é o que nós usamos no dia a dia. Ou nós podemos fazer com dez dimensões, como fazem os físicos atômicos na teoria das cordas e supercordas. Cordas que vibram e são um espaço em dez dimensões. Uma única corda vibrando dá explicação para todas as mais de duzentas partículas subatômicas. E elas explicam os 110, 114 elementos, 104 antigos e os modernos que foram sendo acrescentados, e, a partir dos elementos da química, nós construímos o universo inteiro. A medida é uma relação e essa relação parece extremamente importante. No segundo livro, *Lógica da Essência*, essência é uma palavra antiga que vem dos gregos, porque quando Platão, como nós sabemos, um grande amante da geometria e não só da filosofia, começa o seu pensamento filosófico, ele percebe que há coisas que mudam: Sócrates de pé e Sócrates sentado. E há coisas que não mudam, Sócrates é um só. Sócrates deitado, dormindo, acordado é o mesmo Sócrates. Como é que isso pode ser? O Sócrates ainda talvez pudesse dar uma explicação fajuta. Mas tem coisas que não têm explicação fajuta. A soma dos ângulos de um triângulo são sempre 180 graus. Pi é sempre aquele número, alguém sabe, alguém se lembra ainda? 3,1214 avos. Então não dá para mexer no Pi e dizer que é 3,28. Não dá. Pi é sempre PI. Onde que isso está escrito: Pi não é arbitrário? Se nós aqui na Lógica do Ser tínhamos dito que todas as medidas são arbitrárias. E há medidas que não são arbitrárias. E para explicar isso, Platão vai postular as fórmulas eternas que existem na estrela. No Diálogo Menon, Sócrates pergunta para os amigos: vocês estão discutindo de onde vêm as ideias, vamos fazer uma experiência? Menon é o dono da chácara, aquele que é escravo que está trabalhando na construção daquela Taipa. Ele aprendeu alguma coisa? Sabe ler? Não. Sabe escrever? Não. Aprendeu aritmética? Não. Sabe contar? Até cinco, até dez, até os dedos, mais não sabe. Garante que ele não sabe? Sabe falar Grego?

Sabe. Traz ele para cá. Sócrates manda ele sentar, os outros sentam ao redor e cumprimentam. E aí faz uma linha reta na areia, no chão, na poeira. E pergunta para o escravo:

- O que é isso?

- Uma linha.

- Sim, uma linha. Explica mais.

- Uma linha reta que começa aqui e termina aqui.

Daí Sócrates puxa outra linha.

- E agora? - Tem outra linha reta. - Mas explica.

- Começa aqui onde terminou a outra e veio para cá, em um ângulo assim.

- Bom, agora Sócrates abriu as pontas. - E agora?

- Ah! O Sr. fez outra linha, e começa aqui onde terminou aquela outra e pega o começo da primeira linha. E fechou agora, ficou uma figura fechada.

- É uma figura?

- É.

- Então uma figura.

- Como é que a gente chamaria essa figura? O escravo diz:

- Bom pode chamar como quiser. - Mas essa figura tem três lados. Então pode chamar de triângulo. - Ela tem três ângulos. Então pode chamar de triângulo. E Sócrates diz: - bom, então daqui para frente vamos chamar isso de triângulo. Agora ele prolongou uma linha para cá, outra para lá, e perguntou: - então o que é isso?

- São linhas paralelas.

Aí puxou, puxou, uma hora depois ele tinha demonstrado o Teorema de Pitágoras. Aí Sócrates disse: - entendeste?

- Claro, foi eu que fiz, está tudo aqui no chão desenhado.

- Então tá, obrigado. Agradeceu, deve ter dado alguma maçã, alguma coisa para o escravo. O escravo voltou para o trabalho. Sócrates voltou para os seus amigos e disse: estão vendo?

A ciência não vem de fora. A ciência vem de dentro. Estava tudo na cabeça daquele escravo, e foi preciso apenas que eu desse o ensejo daquelas ideias que estavam dormitando dentro dele, acordarem. Depois disso, nunca mais surgiu uma teoria pedagógica igual. Esta é a teoria pedagógica por excelência. Fazer com que o aluno pense que ele já sabia tudo. Mas para fazer isso tem que fazer as perguntas corretas. Fazendo as perguntas corretas, na ordem correta, o aluno já sabe tudo e o professor não precisa dizer nada. Só que gasta um pouquinho mais de tempo. Aí Sócrates diz: se ele sabia tudo, e aí ele para e faz o quê? É costume, vamos para o mito. Antes de a alma estar aqui neste corpo deste escravo, a alma preexistia na estrela. E na estrela, a alma viu as formas. A forma de linha. A forma de triângulo. A forma de quadrado. A forma de retângulo. A forma de paralela. A forma de homem, de justiça e de Estado. A alma de cada um de nós preexiste na estrela. Mas na estrela só tem uma ideia ou forma de triângulo. Tem uma única ideia de homem. Uma única forma de retângulo. Uma única forma de justiça. E quando a alma é jogada no cárcere do corpo, essa aterrissagem lá dentro do cárcere faz com que a alma esqueça todas as ideias que ela viu lá na estrela e ela não sabe nada. Esqueceu o teorema de Pitágoras, esqueceu tudo. E é preciso que, de fora, haja o ensejo, que nem as linhas que eu tracei no chão. Porque com esse ensejo a pessoa começa a relembrar as formas que viu na pré-existência. Porque conhecer é apenas relembrar aquilo que a gente esqueceu. Anamneses. O próprio Platão, entretanto, no *Diálogo da Velhice*, intitulado Parmênides, pega essas formas separadas e diz que elas não existem. Existem aqui. Então não foi Aristóteles, ele continua isso, mas quem faz isso pela primeira vez é o próprio Platão, no *Diálogo Parmênides*. Não existe mundo separado das formas, as formas estão aqui. E, portanto, cada um de nós participa da forma. Só que não participa da forma total. Por isso que cada um de nós é limitado, tem defeitos, não tem a forma total. Porque se alguém tivesse a forma total, não poderia haver ninguém mais com aquela forma.

Se uma cabra encarnasse a forma 100%, não poderia haver uma segunda cabra. Então ela participa da ideia, da essência da cabra, mas não participa completamente. Por isso que outras cabras podem participar. Teoria da participação, Platão e Aristóteles. Quanto a isso, vou contar uma pequena anedota. Humberto Eco, um grande pensador contemporâneo, que eu não conheço, um dos poucos que eu nunca vi pessoalmente, escreve regularmente. Escreveu um dos melhores romances filosóficos, que é *O Nome da Rosa*. Escreveu um dos melhores manuais de semiologia que tem. Humberto Eco escreve regularmente para jornais, artigos bem leves e que são publicados depois sob a forma de livro. Ele escreveu um artigo sobre *strip-tease*. O que é um *strip-tease*? As damas presentes me desculpem, façam de conta que eu não estou falando baixaria. O que é um *strip-tease*, um local de *strip-tease*? Hoje não é tanta baixaria, porque tem *strip-tease* masculino, feitos especificamente para mulheres. Auditórios só de mulheres, não sei se aqui em São Leopoldo já ocorreu, mas em vários lugares já tem profissionais *strip-tease* para mulheres e só tem mulher no público. E Humberto Eco pergunta por que aqueles homens todos entram lá e ficam olhando aquelas mulheres dançando e se despindo, babando? Estão tresloucados? E Humberto Eco diz: filosoficamente nada mais simples de explicar, quando eles entram lá dentro, eles não estão vendo mais a Ana Paula das Pitangas, eles estão vendo a forma platônica de mulher. E por isso, não há como não se apaixonar. Porque a forma platônica é tão bela que não há como dizer não. E vice-versa agora, apliquem ao homem a mesma coisa. A brincadeira de Humberto Eco se refere àquele Platão que ele mesmo se refutou a si próprio e Aristóteles também refutou o Platão da ideia. Nós participamos da ideia. Então a ideia de homem e de mulher em cada um de nós tem a participação um pouquinho diferente. Por isso que homens e mulheres são diferentes um do outro. Mas tem uma essência, diz Aristóteles. Além da forma tem uma essência que permanece. Porque o acidente muda, ele pode agora vir na próxima vez com uma camisa amarela ou com uma camisa azul. Isso é acidental. Mas a essência dele não mudou. E essa doutrina da separação da substância acidente vem até os contemporâneos. E Hegel, no segundo livro, começa com isso. Há coisas acidentais e coisas substanciais. Só que então eu preciso de um instrumento que me diga o que é substância e o que é acidente. E esse instrumento inicial vai se chamar o brilho, *the shine*. Então o primeiro

conceito, nós estamos introduzindo um conceito depois do outro. Ou, em linguagem técnica, uma categoria depois da outra. O ser, nada, devir, qualidade, quantidade, medida. Agora brilho. O brilho brilha e me mostra a diferença entre essencial e acidental. O brilho é aquilo que os gregos chamavam de mera aparência. Aquilo que Zenão de Eleia dizia: só o que existe é a esfera de Parmênides. Tudo que é movimento é contraditório e, portanto, é ilusão. No neoplatônico, como em Hegel ou em mim, o brilho brilha e a gente pensa que o brilho vai mostrar a diferença entre o que é essencial e o que é acidental. Só que não é o brilho que mostra, porque às vezes o acidente brilha muito mais que a essência. Aquilo que a gente pensa que é a essência. Então acha o brilho maravilhoso. Há muitos anos atrás um irmão, que também está longe daqui, era jovem com seus 19, 20 anos. De repente passa não sei em que lugar no Moinhos, vê uma mulher belíssima e convida para entrar no carro e de repente descobre que não é mulher, era um travesti. E ele, que era jovem, ficou então... Brilho, brilho não consegue distinguir essência de acidente. O que distingue essência e acidente? Consegue separar um do outro? A reflexão. Precisa refletir, pensar, e com isso nós temos agora mais um conceito: refletir. Que significa as duas coisas. Significa aquilo que o espelho faz e aquilo que nós fazemos. Porque na reflexão, vai e volta. Quando eu me ponho na frente do espelho para fazer a barba, eu vou para o espelho e volto do espelho, e é por isso que eu consigo fazer a barba mais ou menos, sem me machucar muito. Vai e volta. E ao voltar, a reflexão fica dentro de mim. E a reflexão bem refletida deveria separar o acidental do essencial. Mas isso aí é apenas o brilho. E o brilho não me leva junto adiante e essa reflexão está vazia de conteúdo. Na reflexão, ninguém me diz como eu devo fazer a reflexão.

Amigo, filósofo, professor, explique agora como a gente faz a tal de reflexão. Porque não é com o espelho que a gente faz em filosofia. A reflexão está no capítulo “As Determinações da Reflexão”. É o capítulo em que Hegel resume Kant. Em Platão havia milhares, ou milhões de formas platônicas; em Aristóteles, Tomás de Aquino e nos Escolásticos, se passa uma pulga aqui ela tem a forma de pulga, se passa uma abelha tem forma de abelha, formiga... bom. Cada coisa tem então centenas de milhares de formas, essências. E Kant reduziu isso a doze categorias e que não são do objeto. Apenas do sujeito. O objeto é algo em si desconhecido, como

vocês aprenderam, e lá dentro nós temos doze categorias que formam aquilo que nós vamos realmente entender e que é filosoficamente certo. Kant é um minimalista, porque ele aboliu aquela quantidade incrível de formas e essências. Que, aliás, não foi ele que fez. Quem fez foi Ockan e o nominalismo. O empirismo continuou e Kant pega isso. Mas ele vê que não dá para reduzir tudo a meras aparências inglesas. Então ele introduz. O objeto fica desconhecido, mas tem doze categorias que são subjetivas. E não subjetivas minha, tua, dela. São subjetivas de um eu que paira por cima de todos nós. Um eu que está em todos nós, que rege o pensamento de todos nós. O eu que transcende os indivíduos e que por isso se chama eu transcendental. E em Kant tem doze categorias: afirmação, negação, necessidade, contingência... Então, ele fez um enxugamento tremendo em relação às milhares, milhões de categorias, agora só tem doze. Quando ele, em um capítulo, vai explicar o que é reflexão, determinações da reflexão, ele só tem três: identidade, diferença e, ele diz, contradição. Eu não vou entrar aqui hoje de manhã na palavra contradição. Contradição normalmente é o cavalo de batalha dos Hegelianos e todos os analíticos. Com toda razão, dizem: isso é bobagem. Porque quem entra em contradição fica reduzido ao estado de planta e não tem o direito de falar. Abandonou a racionalidade. Os analíticos têm toda a razão. O problema é que Hegel, como Cusanus e outros, usa uma terminologia diferente. Quando eles falam em contradição, eles querem dizer contrariedade, e no quadrado lógico, contradição é aquilo que passa pelo meio do quadrado lógico. Contrariedade é aquilo que é aquela barra de cima. Então todos os homens são verdes e todos os homens são brancos. São contrariedades. Todos os homens são brancos, alguns homens não são brancos, são contrários. Para fazer o contrário, eu tenho que botar a negação e mudar o quantificador. Alguns, todos, alguns. Quando se trata de contradição, se um é verdadeiro o outro é falso. É impossível que ambos sejam falsos, que é o que Hegel aparentemente quer dizer. E, na verdade, o que Hegel quer dizer é contrariedade. Ambas as posições são falsas. Todos os homens são brancos, todos os homens são pretos. Ambas as proposições são falsas. Pode acontecer? Pode. Desde Aristóteles a gente sabe. Só que aí se trata de contrariedade e não de contradição. Conclusão dura, porém rápida. Quando Hegel fala em contradição, ele não quer dizer contradição

no sentido contemporâneo dos lógicos, ele quer dizer contrariedade, no sentido contemporâneo. E isso eu expliquei longamente em vários artigos, inclusive no livrinho: *Dialética para Principiantes*.

Agora, depois de passar pelo brilho que não consegue distinguir o que é essencial e o inessencial. Depois de passar pela reflexão que consegue, mas eu não sei o que é a reflexão, ele vai dizer que reflexão é saber usar as determinações da reflexão e que são: identidade, diferença e, agora, ele vai dizer contradição. Eu vou traduzir por coerência. Porque contradição em Hegel é justamente a conciliação de opostos. Então é a síntese. Tese, antítese e síntese. Então eu tenho na tese e na antítese uma contrariedade, e não uma contradição, e na síntese eu tenho a conciliação dessa contrariedade. E Hegel, neste contexto, vai usar a palavra contradição e ninguém entende. E ninguém entende por que ele usa a contradição como síntese. Ele está usando a contradição. A confusão nos últimos cento cinquenta anos foi tão grande que eu explico contradição em alguns artigos e alguns capítulos do primeiro livro. No segundo livro, eu, em vez de contradição, uso a palavra coerência. É disso que se trata, é a unidade de dois opostos por contrariedade. Então o que Hegel vai dizer é que a reflexão, que nós encontramos, consiste em olhar e estudar, que nem a gente olha o peixe, a identidade, a diferença e a coerência. Então ele é diferente dela, não é idêntico. Mas estão coerentes, são professores dessa universidade, e nesse sentido formam uma unidade que eu subi para a ciência. Ele, Sócrates dormindo e Sócrates acordado, são dois opostos que se opõem por contrariedade, mas se unem no Sócrates. Identidade, diferença e coerência, Hegel chamaria contradição conciliada, são as determinações da reflexão. E isso é subjetivo, isso, numa primeira etapa, somos nós que fazemos. Então o que me diz o que nas coisas é forma platônica, essência aristotélica? Não é o brilho. Não é a reflexão vazia. É a reflexão que trabalha com identidade, diferença e coerência. E aí eu vou pegar o que realmente é. Só que para pegar o que realmente é, eu tenho que pegar a aparência daquilo que é. E para pegar a aparência daquilo que é, eu tenho que pegar a existência daquilo que é. A aparência, ao mesmo tempo em que manifesta, ela também esconde. Então eu tenho que primeiro garantir que ela existe, e aí essa aparência que existe manifesta e esconde algo. E eu continuo não sabendo direito o que é essencial e não essencial. Aí então eu agarro essa existência e vou dizer não, agora eu quero

falar da existência da coisa. Só que na hora que eu quero pegar a coisa, a coisa se desmancha, porque a coisa é plástica, com água dentro e com as coisinhas, o plástico é feito disso e daquilo. A coisa é um conjunto de propriedades, mas e daí? Daí que a coisa foi dissolvida. Eu não consigo agarrar a coisa e dizer: a coisa é copo. Eu posso fazer isso para fins práticos. Para fins filosóficos, científicos, a própria coisa foi dissolvida. São relações entre moléculas de átomos que fizeram uma constelação redonda em cima e em baixo, sendo que eu chego no inferior e é menor. E aí eu estou agora, através de relações, substituindo a coisa que eu pensava que era algo que eu podia pegar. Peguei a relação, peguei a essência. Quando eu penso que pego, eu não pego, eu pego apenas um jogo de relações. Mas as essências todas, no fim, têm o Absoluto. A essência absoluta, a existência absoluta. E o Absoluto mesmo vai também se desmanchar. Porque o Absoluto tem que ser, ao mesmo tempo, existente, mas ele tem que ser também possível, porque o que existe tem que ser possível. Então o Absoluto tem que ser algo que pode existir e pode não existir, senão ele não tem a síntese dos dois: existência e possibilidade. Só que o Absoluto enquanto existe não pode não existir. E o absoluto então é necessário. Então na hora que eu quero agarrar o absoluto, o Deus de Tomás de Aquino, ele não é pura necessidade. Ele é existência, possibilidade, contingência e, também, necessidade. Não há nenhuma necessidade pura, não há nenhuma contingência pura, não há nenhuma possibilidade pura, porque ela está ancorada sempre em alguma realidade. Vocês reparem de repente como tudo aquilo que a gente pensava que ia agarrar e dizer: eu agora tenho a essência, nem no brilho, nem na aparência, nem na existência, nem na coisa, nem no absoluto, eu consegui pegar. E quando eu fiz para pegar, o que eu consegui pegar foi um jogo de relações. Então o que existe é um jogo de relações. É o mesmo resultado que nós tivemos no primeiro livro. Tudo era medida. Só que era medida artificial, convencional. Agora tudo é um jogo de relações ontológicas. E vocês reparem como Hegel, muito antes de Nietzsche e de Heidegger, destruiu toda a metafísica ocidental. Porque eu, por motivo de tempo, não tratei o que ele trata nesse livro. Eu tratei essência e existência, tratei de substância e de acidente. Mas ele fala de tudo, fala de matéria, todos os binômios da tradição ele vai dissolvendo e sobra o quê? Relações. O que é substância? Relações. E vão tirar como resultado que o próprio absoluto é

um jogo de relações. Aí é que Santo Agostinho vai engatar e vai dizer que o absoluto é a relação do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Absoluto em Agostinho é exatamente isso. Então não existe o Absoluto, existe um jogo de relações de Pai, Filho e Espírito Santo, que ele chama então de Absoluto. Santo Agostinho vem do neoplatonismo e pega, aplica isso em Deus. Vamos tirar o Deus de lado, quem é católico pode deixar, nesse sentido. Mas de repente o que nós temos no mundo é uma grande substância, porque a substância se dissolveu, feita de relações, então a rigor tudo que existe são relações. Relações, ou melhor, configuração de relações. Quando a configuração de relações é constante, dura muito tempo, aí a gente chama aquilo de essência, no sentido biológico. Quando uma configuração é necessária e vale para todos os possíveis, dois mais dois são quatro, eu tenho uma configuração válida para todos os mundos e todos os possíveis e é necessário. Então assim como o Absoluto é, ao mesmo tempo, existente, potência, contingência e necessidade, as relações também têm essas quatro características. Algumas necessárias, somente necessárias, o PI. Só que na hora que eu faço a construção do círculo, o PI está aqui e isso aqui é destrutivo, no PI não há. Só que aqui eu tenho, além da necessidade, a existência contingente do copo. É contingente porque eu posso pegar e quebrar. Então o mundo, nós temos que imaginar em oposição àquilo que a gente aprendeu na tradição Aristotélica tomista. O mundo não é um sistema solar que tem Deus como centro. Deus no centro e em torno de Deus giram então os planetas. Não é assim. Isso, aliás, é uma imagem que Goethe traz num célebre poema dele. Ao invés de pensar como algo que está fora de nós, porque não pensar Deus como o centro do universo e tudo girando em torno de Deus? Uma célebre poesia de Goethe. Ainda é fraca, essa imagem. Deus não é só o centro, Deus é uma única substância. Em linguagem contemporânea: é um único campo de relações. E nós somos um lugar em que duas ou três forças se cruzam e dão então uma aparente solidez que a gente chama de átomo e depois de coisa. O átomo o que é? É um núcleo, o átomo de hidrogênio, com um fóton girando ao redor e um próton. Um próton, um nêutron e um fóton girando ao redor. Se eu boto dois aqui e mais dois aqui, dois fótons é hélio e assim até o último dos mais pesados dos metais. Se a gente for olhar, o átomo é um vazio. Tem um núcleo aqui e umas coisas girando ao redor, e as distâncias são maiores que no sistema solar. Só que ele foi estu-

dar o átomo e viu que o átomo também não é assim, o átomo não é sólido, ele é também relações. E hoje a gente, a física moderna, principalmente a mecânica quântica, está concordando com o que os neoplatônicos diziam, o universo é uma rede de relações, e quando as relações se entrelaçam, ao se entrelaçarem elas formam nós, como uma rede de pescador. E estes nós são o que nós chamamos na física de corpúsculos e aqui no mundo macroeconômico chamamos de homens, cabras, ovelhas, cães e gatos. Agora, reparem que cada um deles tem uma constelação, uma configuração diferente de relações. Mas nós estamos agora com uma grande diferença da teoria neoplatônica para a teoria aristotélica tomista, que é a tradicional. E eu vou agora voltar para matar a cobra e mostrar o pau.

Na teoria tradicional que vocês aprenderam e que está na base da nossa cultura ocidental é que foi por influência da Igreja Católica e de outras influências posteriores, foi sendo levada cada vez mais para o âmbito neoaristotélico. Para o aristotélico, para o neotomista, aquele homem ali sentado, se eu tiro dele todas as relações, fica a substância. Fica a essência, que é o mais importante. Então te tiraram as relações, tu ficaste mais pobre, perdeste a conta bancária, que é uma relação, perdeste um monte de coisas, mas o que é importante, a tua substância, tu tens. Isso é filosofia aristotélica neotomista. Filosofia neoplatônica, de Platão, Hegel e Cirne Lima. Eu tenho ali um homem, eu chamo um homem, e eu agora começo a tirar as relações. Tiro os ódios, os amores, o pai, o filho, a conta bancária. Tiro os ódios e amores e sobra o quê? Não sobra nada! Nada, nada, porque tirando as relações, como ele é apenas uma constelação de relações, tirando as relações, não sobra nada. O homem tirado da humanidade não é homem. É um ET qualquer, qualquer coisa, mas não é homem. Assim como, se um de nós, professores, saímos da universidade e falamos de repente para os jacarés, no Rio dos Sinos, nós não estamos mais na unidade acadêmica desta universidade. Perdemos uma relação, mas temos um monte de outras. Agora, se a gente tira todas, no neoplatonismo não sobra nada. O universo é uma única substância, que é uma rede de relações. Isso, hoje, a gente começou a entender um pouquinho, a lidar, porque pela internet a rede de relações está se espalhando e permeando, e está havendo uma confluência com a física, de sorte que na macrovisão da informática, em que nenhum de nós pode sobreviver sem

a rede, nós temos também agora na física a mesma coisa. Os físicos mais e mais estão indo para esta teoria e ficou então uma corda que vibra em dez dimensões. E a única grande coisa que falta é botar lá dentro a explicação da gravidade. Que eles não conseguem. Então a física está esbarrando aí e não vai adiante por causa disso. Senão nós já teríamos a grande teoria unificada e que seria, provavelmente, igual a essa que eu estou expondo na filosofia. E a gente agora pode entrar nos diversos ramos da física, da química, etc. Porque ficou tudo igual, nós somos o fundamento de tudo aquilo. Então alguém vai falar dos elementos, 104, 110, ou 114. 114, foi dois anos atrás, porque deve haver outros novos. Nos aceleradores lineares de vez em quando surge um elemento novo. Então, quando surge um novo elemento, eles batizam e aí a tabela fica aumentada. Só que esses elementos só aparecem em acelerador linear. Os antigos, os nossos que a gente aprende, são os que existem na natureza. O que é aquele elemento? É uma configuração de relações. Um próton, com um nêutron ao lado e um fóton. E eu juntando isso, vários átomos disso eu tenho água. Hidrogênio tem que botar mais oxigênio que eu não botei, tenho água. E daí eu vou juntando os elementos e vou construindo o mundo. Agora, por relações. E substância no plural, as substâncias, deixou de existir. O jogo de aparência e de substância deixou de existir. O que nós temos que perguntar é se uma relação é necessária, ou se é apenas uma relação que há muito tempo dura, ou se é uma relação bem passageira. Tem relações necessárias, dois mais dois são quatro, PI. Tem relações de longa duração, por exemplo, a massa de um próton, de um millón. Tem relações de duração média. Um casamento bem sucedido. Tem relações rápidas, vamos dar um pulinho ali no motel. Uma relação rápida. Existe? Existe. Então vocês reparem, as relações têm todas aquelas qualidades, modalidades que nós vimos quando falamos do Absoluto, quando nós dissolvemos o Absoluto. Existência, contingência e necessidade. E, ancorado nisso, a possibilidade. E a necessidade é aquela. Enquanto tu existes, tu não pode não existir. E pior, enquanto tu estás sentado, não pode estar de pé. Então existe um monte de necessidades relativas. Existem necessidades no mundo das essências, quando vem para cá. PI, aqui está concretizado PI. As outras coisas, a essência humana é apenas uma configuração que vem de longa duração, com poucas mutações, mas é produto da evolução. Não é uma essência, como pensava Platão, primeiro Platão, como pensa-

va Aristóteles, como pensa Tomás de Aquino, como pensa o Papa. Não existe isso. Existe um jogo de relações. O universo é um jogo de relações.

O universo é esse todo, nós chegamos ao ápice e fizemos a destruição da metafísica ocidental. Porque nós, repetindo, falamos de essencial e de inessencial. E é o brilho que vai decidir o que é um e o que é o outro? Não. Aí falamos da aparência, que aparece, vela e desvela. Falamos da existência. Falamos da coisa, dissolvemos a coisa em suas propriedades. Dissolvemos o Absoluto em suas propriedades do Absoluto. E percebemos que tudo é relação. Ou seja, nós destruímos toda a metafísica ocidental. E eu apenas não trouxe, por tempo, forma, matéria, substância, acidente, mas existe, só que como uma substância única, e ele está vibrando nas relações. E essas relações vibrantes são o vir e o devir da grande substância única. Vocês veem que isso está em Spinoza, isto está em Hegel. Qual a diferença, agora aqui, para um católico convicto, que queira continuar católico convicto, obedecendo ao Ratzinger, sem ser excomungado? Ele vai ter que dizer que dentro dessa substância única tem um pedacinho que se chama Deus, e lá não tem contingência. O resto tem. E você tem que provar, mas filosoficamente é muito difícil provar. A não ser em um Aristotelismo que pressupõe uma pluralidade de substâncias. Dentro dessa teoria da substância única não cabe. E esse é o motivo por que Spinoza, quando levantou essa teoria, Deus *Sive Natura*, que é uma teoria neoplatônica, foi excomungado, não pelos católicos, mas primeiro pelos judeus de Amsterdam, junto com os protestantes de Amsterdam. Antes dele já tinham queimado na fogueira pelo mesmo motivo de panteísmo um grande pensador chamado Fonseca, do qual nada nos chegou, a não ser através da obra de Spinoza e da edição póstuma feita por Heidelberg. Assim como queimaram Giordano Bruno, queimaram Fonseca, queimaram Spinoza. São os protestantes, caçaram com um AI5, um AI5 daquela época. Fichter que foi expulso da universidade por causa disso faz uma grande defesa com o título *O Escrito sobre o Ateísmo, O Ateísmo Escrito*. E ele quer dizer que não é ateu. Curto e grosso, dentro do neoplatonismo, tem sempre um panteísmo. Agora um católico pode ser panteísta. Prova-do, Cardinales Cusanus, que ninguém pode dizer que não é católico. Ah, mas ele é antigo, da Renascença, traga um moderno. Eu trago. Teilhard de Chardin, um jesuíta cujas obras estão aí na universidade. Mas que em

vida não pôde publicar nenhuma. Quando ele escreveu o primeiro grande livro dele, esbarrou nos bispos e superiores e disseram: olha, esse homem é uma bomba; tirem ele daqui da França senão vai arrebentar tudo. E pegaram Teilhard de Chardin e o transferiram para a China, textualmente. E ele não podia pregar, não podia escrever, não podia publicar, não podia fazer sermão. É pesquisador, arqueologista, biólogo, etc., começou a ver fóssil e, de repente, descobre o esqueleto do homem de Pequim, que é um dos marcos históricos na evolução do homem. Então ele vai com o homem de Pequim nos braços de volta para Paris, triunfante. E os bispos não podem evitar, mas os livros não podem ser publicados. Ele só pode falar sobre o homem de Pequim. E aí, morre Teilhard de Chardin, e a secretária dele, que não era jesuíta, era mulher, e era católica, mas entendia as coisas melhor do que os bispos, pegou e publicou todos os livros. E eles foram publicados póstumos, contra a vontade dos bispos e superiores jesuítas. E uns dez anos depois, os próprios jesuítas começaram a gostar do Teilhard de Chardin. E aqui em São Leopoldo já havia artigos, naquela primeira Revista dos Estudos Leopoldenses, artigos sobre Teilhard de Chardin. Agora a edição da obra dele foi tão complicada, que eles puseram como chefe do comitê editorial o Príncipe Alberto da Bélgica, se não me engano. Puseram um príncipe para romper a resistência que ainda hoje existe. E é desde o começo ao fim. É tudo que disse como filósofo, ele disse como teólogo.

Agora Panteísmo, não é um deus judaico. Só um pequeno parêntese, esse é um dos motivos por que a relação entre o Ratzinger e a minha humilde pessoa foi abalada há cinquenta anos. Porque o Ratzinger para mim não é, assim como para vocês, um cardeal que ficou Papa. O Ratzinger era um colega de estudos e trabalho. E nós estávamos em conjunto fazendo um trabalho que serviria para o Segundo Concílio Vaticano, chefiado pelo Karl Rahner, grande teólogo, maior teólogo do século XX. Mandaram um estudo para o König, cardeal de Viena, e ele ia levar oficialmente para o Segundo Concílio Vaticano. E o papa velhinho ainda estava vivo, e a gente estava preparando tudo. E nas discussões preparatórias desses documentos sobre Deus e sobre Igreja, evidentemente a ideia, sendo um Deus Panteísta, de que todas as igrejas são igrejas e têm alguma verdade. E não só as igrejas, o índio do Xingu, que nunca ouviu falar de evangelho,

é católico. E o Rahner denominou isso e está nos livros dele da biblioteca: o católico anônimo. Porque então se até o índio do Xingu é cristão, então o budista, islamista, todos os outros mais ainda. Cada um com algum defeito, como nós cristãos também. Então essa era a teoria de Deus e de Igreja que seria apresentada no Segundo Concílio Vaticano, pelo Rahner e por alguns outros. E sob o comando oficial era o cardeal König. E na mesa em que nós estávamos preparando isso, em um determinado momento, o Rahner estava na cabeceira, o Ratzinger estava de um lado e eu do outro, o Ratzinger botou um dedo no meu nariz e disse: Cirne, você é um Panteísta. E eu me levantei e coloquei o dedo no nariz dele e disse: Ratzinger, tu és um judeu daqueles antigos, não é? E para ti não pode haver nem encarnação, nem em Jerusalém celeste, nem igreja pode haver. E aí as relações ficaram estremecidas. Eu conto isso e vão dizer que eu estou contando vantagem. Agora, quando vier, vem aqui este ano o Hans Krieger, perguntem para ele, que ele vai se lembrar dessa história. Eu não vou, vou ficar longe. Não quero, não quero encrenca, sou um mero filósofo. Senão ainda me expulsam da Unisinos. Como eu me recuso constantemente a dar ética aplicada, quando me dão ética aplicada, eu não dou. Uma vez na PUC me deram a matéria sem me perguntar. E eu digo: eu agora vou falar sobre aborto e eutanásia, depois da terceira aula me expulsam da faculdade. Aí eu tive um lance de lucidez e, ao invés de falar de bioética, falei de ética econômica. E como havia crise monetária na Coreia e em outros países, eu peguei os alunos e comecei a estudar país por país porque havia crise monetária. E fizemos então ética aplicada na economia. E eu escapei assim pela tangente. E aqui na Unisinos vocês reparem que eu nunca dei bioética.

Bom, passamos o primeiro e o segundo livro da *Ciência da Lógica*, que é o núcleo da filosofia hegeliana e todo mundo entendeu. É fácil, a gente não usa palavra complicada e pega o núcleo. O que fiz, que Hegel fez, é não deixar que fiquem dois termos, um ao lado do outro sem que eles se transformem na unidade. E ao entrar na unidade, eles se transformam em relação. Somente esse é o jogo. Tenho a oposição, de tese e antítese, que se sintetiza e, ao fazer a síntese, são relações. À primeira vista, a gente não vê direito. Mas à medida que vai progredindo o livro, a gente vai ver que a coisa se dissolve, a aparência se dissolve, começa a se dissolver tudo.

Exceto as relações. Então tudo que nós somos são relações. Só que, agora, nós temos que explicar como é que esse universo existe. Se o universo é uma única esfera, não esfera, mais simples, bidimensional, um único círculo, ele é um único círculo e sendo o universo um único círculo, esse círculo está em devir e este círculo, se ele ficasse apenas círculo, não daria a multiplicidade que de fato a gente vê. Tem um monte de coisas no mundo, então esse círculo tem que engendrar. Isso aqui é a identidade do universo, ele engendra, sendo o devir, engendra uma subidentidade. Vamos chamar isso aqui de sistema. Sistema do Universo, que é a unidade do universo. E por enquanto, sem nenhum conteúdo. Nós só sabemos o que é qualidade, quantidade e medida. E sabemos que, ao haver conteúdo, esse conteúdo tem que ser relações. Agora, como tem uma multiplicidade, nós temos que ter ao menos o subsistema do universo. E começou o devir, e se não há o engendramento de um subsistema, fica parado, como a esfera de Parmênides, ali no tempo ao ar livre que nós fizemos. Ao mesmo tempo, o que pode se fazer? Engendrar um subsistema no universo. Só que, no subsistema número 1, a única relação que tem é interna, a constelação de relações, e a relação para com o sistema grande. Agora, eu tenho essa relação aqui, mas também tenho essa outra relação. Ficou, agora, o universo, e nós temos lá dentro dois indivíduos singulares, que são subsistemas de relações. Mais complexo. Esse primeiro foi mais simples, agora está mais complexo. Agora, esses dois aqui juntos engendram. Vão agora fazer, só que eles são engendrados por dois, cada um deles. E ainda estão faltando relações. Às vezes tem, às vezes não tem. E agora engendramos o sistema. Dois, três, quatro, cinco, seis, cada vez que engendra, muda a constelação de relações. As constelações que forem contraditórias, ou que têm uma oposição não conciliável, feita do tipo da coerência, desaparecem. Então nós temos aqui um princípio ativo de engendramento de identidade. A identidade que provoca novas identidades. O sistema que provoca novos sistemas. Eu chamo isso de identidade iterativa, identidade reflexa. O que tem ali, às vezes, é um sistema que é idêntico a si mesmo. E esses sistemas vão engendrando dentro e ao lado, e embaixo, e em cima, em *overlapping*, novos subsistemas e isso vai engendrar uma pirâmide de subsistemas dentro dessa grande rede de relações. E aqueles subsistemas que estão ali formam, às vezes, um subsistema maior que engloba quatro ou cinco deles. Então o homem que está senta-

do aqui tem o subsistema cerebral, neurológico, que é circular. Tem o sistema circulatório, que é circular. Tem o sistema digestivo, que é circular, pegando de fora, que nem o respiratório. Um subsistema dentro de um subsistema. Relações que se entrelaçam, determinam um ao outro. Se eu tiro de alguém o coração, ele morre. Mas se eu tiro o coração e boto numa máquina de coração para fazer uma cirurgia, ele não morre porque a máquina substitui o coração. Porque aquele subsistema que estaria faltante, foi substituído por uma máquina que a gente colocou lá. Mas a constelação tem que ficar completa, senão aquilo se desmancha e morre. Então nós temos de repente, três princípios de que nós já falamos, e que voltam agora com força total: identidade, diferença e coerência. A identidade é iterativa, ela se reproduz: A A A. E se reconhece igual, só que, às vezes, a cópia não sai bem feita e tem uma diferença: B. E essa diferença, se está em contradição, vai ser eliminada, tem que ser coerente. Então tendo identidade, diferença e coerência, eu tenho os elementos básicos para, em computação, fazer aquilo que os americanos estão fazendo no *Kaltech*, Christopher Langton, *Artificial Life*. Eu pego uma série de números, uma série de sinais, e no fim eu boto comandos de se repetir, de se copiar a si próprio. Ele vai se copiar a si próprio. Isso se chama identidade. Além disso, eu boto comando: em cada sétima geração, faça um pequeno erro. Na hora que ele faz um pequeno erro, a gente quer ver se fica coerente, ou incoerente, ele é capaz de se desmanchar. E aí eu vou dizer que ele tem que estar em coerência com os outros que eu vou colocar na tela do computador. Vou começar com dez, ou eu começo com um e tenho então um subsistema que é coerente. Então eu tenho um terceiro que é coerente e aqui o computador começa a simular vida. Ou seja, vida evolutiva. Tudo é evolução. A partir do primeiro grande princípio, para todos os subprincípios, isso é evolução. O primeiro grande princípio universal, a substância única, vai engendrando subsistemas que são relações. Cada um deles com relação a si mesmo. Constelação de relações. E em relação para os outros subsistemas, inclusive para o universo. Na hora que eu tenho isso, o princípio da coerência vai eliminar tudo aquilo que não for coerência. Então reparem que em Lógica eu tenho três princípios: identidade simples e interativa e complexa, eu tenho diferença, a emergência do novo B, e tenho a coerência, que é o princípio de não contradição, tem que ser eliminado o contraditório. Agora eu passo para a biologia, e não passo

para a física porque a física não tem ainda uma teoria unificada. Na biologia, identidade se chama indivíduo. A identidade iterativa se chama reprodução, A A A. O $A=A$ se chama a unidade da espécie, esse cachorro é da mesma espécie que aquele cachorro. Aí surge na reprodução uma mutação, por acaso, completamente diferente, que não está pré-programada. Aí eu tenho a diferença. E agora essa mutação ou vai sobreviver ou vai morrer, dependendo do contexto em que ela está, da coerência interna e externa com o meio ambiente e com os outros seres que existem dentro do universo. Se não há coerência, desaparece. Isso com apenas três princípios de que nós tratamos: identidade, diferença e coerência, nós temos a teoria da evolução. E passamos agora para o espírito e temos a mesma coisa. Identidade é o espírito, cada um de nós, o espírito pensante. O espírito se reproduz, a reprodução no espírito se faz pelo aprendizado, professor e aluno é a reprodução no nível do espírito. Então a tarefa dos professores e da professora não é transar com os alunos, e sim ensinar. Porque aí a mesma ideia de repente está no outro. Reprodução intelectual significa educação. E é por isso que os filhos imitam os pais. E é por isso que os alunos imitam os professores. Deviam imitar nas coisas boas e não nas ruins. E no nível superior nós temos que ensinar os alunos a serem críticos, porque os professores também dizem muitas bobagens, fazem muitas bobagens. Mas lá no começo não, não dá para fazer isso. Mas reparem que nós temos os mesmos três princípios: identidade, identidade iterativa e identidade complexa. Identidade biológica, reprodução biológica e unidade da espécie. Eu tenho agora o indivíduo pensante, a educação, que é a mesma coisa, e agora? Eu tenho a identidade de duas ideias, duas culturas, eu tenho então a unidade cultural. Quando mais de um homem fala a mesma língua e tem os mesmos, ou parecidos, fenômenos culturais e intelectuais, nós falamos que isso é uma cultura. E de repente saiu um B, veio mutação, gênese, do nada, sem estar pré-programado, surge um B. Na evolução se chama mutação por acaso, ou emergência do novo. Na cultura, no espírito, isso vai se chamar inovação. Um cientista, o descobridor, o filósofo, o poeta, o cientista, quem faz algo de novo, está fazendo aqui. Inclusive criticando coisas da nossa cultura, que está errada, a cultura vai adiante porque tem esse elemento de inovação, tem isso em uma cultura. A cultura que perde esse elemento desaparece, fica ossificada e desaparece. Na evolução biológica, se não há mutação, também para. E

agora temos o terceiro elemento: a coerência. A coerência, agora aqui no espírito vai mudar de nome, ela vai se chamar imperativo categórico. Por quê? Porque eu tenho que ser coerente comigo mesmo, com as relações ao redor de mim e, ampliando, porque eu não sou eu. De acordo com a filosofia que foi exposta, eu sou eu e, ao mesmo tempo, eu sou o universo inteiro. O eu é apenas um nó na rede, e nós somos o nó e a rede. E nós temos então, como filósofos, como cidadãos, como pessoas éticas, nós temos que ter a capacidade de ampliar o eu, de tal maneira que ele abarque os outros eus, e mais, abarque os animais, as plantas e o universo. O universo inteiro fica longe. Eu não tenho grandes problemas com a lua, mas com a Terra eu tenho. E se o aquecimento global matar as seguintes gerações vai ser culpa do homem. E ninguém garante que o homem vai sobreviver. Quem é que diz que essa constelação de relações que nós chamamos homem, e que é oriundo do *Homo Faber*, e é oriundo do *andropitecus*, quem é que garante que essa constelação vai ser eterna e continuar se multiplicando da maneira que ela vem se multiplicando e utilizando os recursos da natureza da maneira como ela vem utilizando? Claro que não. O relatório recém-feito pelas Nações Unidas mostra que é impossível. E, aliás, evitar um grande mal não é mais possível. Passamos do ponto. O que nós agora ainda podemos fazer é evitar uma catástrofe. Eu não sei direito como eles vão fazer isso. Porque agora tem que entrar no detalhe de como fazer isso. Sendo que o principal conceito nesse teor é o aquecimento global. Só que o aquecimento global é apenas a palavra que engloba todos esses problemas que começam com o problema do controle da natalidade. Porque a coisa gira muito rápido. Há 200 anos, o RS era um grande vazio. Há 30 anos, havia vacas selvagens, que tinham sido criadas pelos espanhóis, que as levaram para a Argentina, os jesuítas levaram para as Missões. O terreno era fértil, não havia inimigos naturais, então as vacas e cavalos encheram o espaço do RS. Tanto a Campanha, quanto os Campos de Cima da Serra. E os portugueses na Costa viam aquelas vacarias do interior. Só havia vaca e índio.

Um antepassado meu, primeiro antepassado que veio, em mil setecentos e alguma coisa, fazia tropa, de Colônia do Sacramento até Laguna. E fazia tropa pela areia, porque deste lado da Lagoa dos Patos havia índios tão brabos, que eles não podiam passar. Então ele vinha pela Costa, costean-

do o mar no Uruguai e aqui no Brasil. Em Rio Grande cruzava o grande rio, Canal que liga a lagoa ao mar, mas que é transitável por uma tropa, e ele continuava por Mostardas, São José do Norte. E ele, muito esperto, foi a Del Rei em Portugal, mostrou o que estava fazendo e pediu uma pequena Sesmaria, e o Del Rei deu pra ele. A pequena Sesmaria começava lá perto de Tramandaí, Cidreira e ia até abaixo de Mostardas. Então se vocês forem hoje lá, ainda tem cada terceira terra lá, fazenda, fazendola, pertence a um velho Coentão, a família Terra. A Ana Terra do Érico Veríssimo vem de lá. A Ana Terra existiu, aliás, é uma antepassada minha, e existiu lá, onde hoje é Mostardas. E Terra e Velho tem aos montes, e tem aqui. O Matias Velho, Rua Campos Velho em porto Alegre. Esses Velhos todos são de Velho, que veio como tropeiro fazer a tropa e que depois comprou quando a filha do Brigadeiro Pinto Bandeira ficou pobre. Porque o pai morreu e ele vivia como grande oficial, conquistador do Rio Grande do Sul, das Fronteiras, foi preso uma vez por roubo de gado, mandado para Portugal, e a Rainha, Dona Maria, fez uma carta ao governador do Rio Grande do Sul dizendo: não me toque nunca mais no Brigadeiro Pinto Bandeira, porque é ele que marca as divisas ao Sul dos domínios de Portugal no Brasil. E o Brigadeiro veio e continuou roubando gado, assim roubando 50.000 cabeças. Entrava no Uruguai e voltava, e quando o Brigadeiro morreu, a Fazenda dele vinha da Avenida Independência, esquina com a Pinto Bandeira até a Petrobras. E do Rio do Sinos até o rio Gravataí. A parte de cima da Fazenda ficou com a filha dele, casada com o Coronel Vicente. O Coronel Vicente vocês conhecem da rua. O Coronel Vicente casou com a filha do Pinto Bandeira, e como ele não era Farroupilha, um piquete Farroupilha chegou na sede da Fazenda e mandou ele sair, e ele saiu com o filho. Levaram os dois para um mato, um caponete que está lá ainda, chama-se Mato grosso, era um arrabalde de Canoas, e lá fuzilaram os dois, sem possibilidade de defesa. E daí que tem uma rua que se chama Coronel Vicente, Vicente Ferra da Silveira, casado com a filha do Brigadeiro Pinto Bandeira. E ela vendeu toda a parte de baixo da Fazenda, de Canoas para baixo, que era Matias Velho, que era bisneto do Velho que fazia tropas lá em Colônia do Sacramento, São José do Norte, Mostardas, Tramandaí e Laguna e veio para cá para o interior e ficou com essa Fazendola, que também ia do Rio Tramandaí até o Rio do Sinos, só que era mais estreita. E aí a reforma agrária foi feita na cama. Porque cada

um tinha dez filhos e dividindo dez por dez por dez, na terceira geração a gente só tem 1%. Então pegue uma terra bem grande e faça a reforma agrária na cama com dez filhos.

Então eu recebi um terreninho que consegui vender e três dias depois de vender foi invadido pelos Sem Terra. Então eles me telefonaram, descobriram que era meu, e perguntaram o que eu ia fazer. Eu disse vocês vão ouvir agora os maiores desaforos, e fiz então. Nos últimos trinta anos da minha vida, nunca disse tanto desaforo como naquele telefonema. E o Sem Terra disse: mas o Senhor é um humanista, professor. Eu disse, exatamente por isso, vocês são uns canalhas, sem vergonhas, ta ta ta. Se eu não tivesse assinado a escritura três dias antes, eu estaria com os Sem Terra em cima. E a proposta que o Sem Terra me fez foi o seguinte: o Senhor me dá a escritura da metade e nós liberamos a outra metade. Eu disse: olha vai para a PQP e daí para fora. Foi uma conversa com os Sem Terra que eu não aprecio exatamente, porque se o movimento tem um lado positivo, tem um lado negativo também, porque se não existe Lei, não existe Estado. E assim como nós permitimos a formação das favelas no Rio de Janeiro, que vem dos círculos que não foram bem feitos, e todos os veteranos da guerra de Canudos tinham licença de construir casas nas encostas, os negros liberados não tinham para onde ir. Fizeram a libertação dos negros, mas não deram nem terra, nem emprego, nem cultura, nem escola. Resultado: os negros subiram os morros do Rio e hoje são Estado dentro do Estado. E aqui no RS nós tivemos uma cultura diferente, havia menos escravidão, e uma cultura diferente com a colonização alemã e italiana. Mas, agora, dentro do Brasil é aquilo ali que está ocorrendo. E nós temos lugares em que ser ético é, vamos dizer, usual. E há lugares do Brasil em que ser ético é ser otário. Ou seja, a gente tem a moral que, na minha opinião, teria que ser universal. Ou seja, eu tenho que ampliar o meu eu, de tal maneira que ele fique o eu, não só de todos os homens, o eu que abarque também a natureza e o próprio universo, e, portanto, ecológico. Mas, tanto mais perto, mais ético é. Então, de momento, a minha ética está mais perto aqui e um pouquinho mais fraca ali, e um pouco mais fraca lá, mas como está todo mundo meio perto, a gente está falando e a voz chega lá. Agora, os que estão não sei onde têm que ter ética. Mas já é. E a ética vai então por gradação de coerência. Onde surgir

a incoerência, nós estamos cometendo um pecado, em termos religiosos, algo antiético em termos filosóficos.

Agora, aqui um pormenor que vocês não ouvem nas éticas tradicionais. A ética, dentro desse sistema, não é só minha. Existem ações coletivas, e, portanto, existem méritos e culpas coletivas. Então, quando depois da Segunda Guerra Mundial, filósofos alemães perguntaram: o povo alemão como povo, tem uma culpa coletiva? A maioria disse que não. E nós fomos educados dentro de um sistema em que não há culpa coletiva. A culpa é do indivíduo. E o Código Penal Brasileiro exime da culpa todos ao redor. Pela regra, na prática exime os políticos todos ao redor e também o próprio. Então, não há ninguém culpado, e o Lula não sabe de nada. Agora, para nós, temos que aceitar responsabilidades coletivas e, errando, culpas coletivas, mas também méritos coletivos. Temos grandes méritos em povos, países e civilizações, com grandes méritos morais, porque a moral não é uma moral só do indivíduo. Claro que é do indivíduo nesse sentido, do indivíduo flutuante, que sou eu, singular, que abarca vocês e todos da Unisinos e todos os brasileiros, este eu flutuante é o eu ético. E, portanto, é o eu que tem a culpa, primeiramente vai ser pessoal, mas logo depois, se conseguir convencer meia dúzia, ela vai ser coletiva. Mas a mesma coisa vale para a virtude, e a função do professor é exatamente ser um catalisador disso. Porque a criança nasce dentro da mãe, fazendo parte da mãe. A criança é a mãe. Então, é um óvulo fecundado, isso é a mãe. E quando é que a criança começa, agora, a ser homem? O pessoal diz, por motivos éticos, depois de nascer. Não é verdade, para os romanos, a criança nascia fora da casa, com a mulher acorodada, a mãe era afastada, a criança era lavada e aí vinha o *pater familia*, pegava, examinava e quando ele levantava a criança, ele dizia: eu assumo essa criança. Na hora que ele dizia isso, aquela criança fazia parte daquela família. Se a criança tivesse, de repente, um defeito, não tivesse um braço, o *pater* olhava, não pegava se virava e ia embora, e a criança era deixada a morrer. Os romanos fizeram isso, séculos e séculos. Séculos e séculos, então dizer que é no nascimento que nasce a pessoa humana? Dizer que é na junção do óvulo com o espermatozoide, como alguns contemporâneos, inclusive aqui na Unisinos, colegas nossos, dizem? É bobagem maior ainda. Porque, cada mulher casada, com vida ativa sexual, todos os meses menstrua. E em cada mens-

truação tem um óvulo fecundado. Só que a fecundação, ou é antes ou depois daquele lugar, daquele canto no espaço e no tempo, em que o PH do endométrio está apto a receber o óvulo fecundado. Então, o óvulo é fecundado, na mulher casada, sexualmente ativa, sempre, todos os meses. Então porque ela fica grávida só de vez em quando? Porque só de vez em quando acontece daquele óvulo fecundado está no lugar certo, com o PH certo. Aí ele se aninha no endométrio, que é a pele do útero, e aí então, depois do terceiro ou quarto dia, ele se fixa, e aí então vai haver o começo de uma gestação. Daí a discussão, se no segundo dia pode dar uma pílula do dia seguinte e coisas assim. Então todas essas questões éticas estão dentro deste contexto, e vocês veem que eu vejo todo esse contexto em um horizonte extremamente amplo. Porque a gente tem que saber como é que os nossos antepassados faziam e não ficar nem largo demais, nem estreito demais. Porque fundamentalismo católico é tão ruim quanto o fundamentalismo protestante, como nós temos hoje nos EUA, inclusive do presidente. Como o fundamentalismo israelita e o fundamentalismo islâmico, Hamas dos Palestineses, como o fundamentalismo no Irã, eu acho que só no Budismo é que eu não vi ainda um fundamentalismo, talvez no Taoísmo que eu não conheço direito e que também está muito longe. São os únicos em que eu não estou vendo fundamentalismo. Os outros todos têm fundamentalistas, que são um pavor. O remédio contra o fundamentalismo é a filosofia. Por quê? Para encerrar toda essa visão de filosofia que eu dei, porque eu dei toda uma filosofia, no começo, que não pressupõe nada, até o fim, como é que se engendram as multiplicidades. Isso aqui é a teoria de sistemas e a teoria da evolução. Na biologia é chamada assim: teoria de sistemas, teoria da evolução. E já está fortemente dentro da biologia. Isso, toda essa construção, para na prática funcionar, nos obriga a fazer aquele movimento o de que eu falei e que é a base da ética e daquilo que nós chamamos de humanismo. Nós temos que ser e nunca abandonar a particularidade que nós somos. Eu sou eu aqui. E esse eu aqui tem que ter a capacidade de se expandir e de abarcar outros eus. Isso significa dialogar, falar, ajudar, ter compaixão, se você não pode ajudar, e ampliando o eu para todos os eus, e não só os eus, para a natureza. Nós vamos, de repente, estar com o eu, que é o próprio universo. Então, cada um de nós é uma constelação de relações, pequenininha aí dentro,

mas ao mesmo tempo ela tem uma relação com o que está ao redor, está desenhada ali, e para o universo, a telha do universo que está em devir. E se alguém quiser chamar essa telha em sua totalidade de Deus, nós somos pequenos partícipes da essência divina. Quem diz isso não é um ateu, é Santo Agostinho. Nós somos partícipes da essência divina. E quando alargamos o eu, nós somos divinos. Por isso é que os antigos, quando falavam de Platão, chamavam de *Divinos Platum*. Por que não? Vocês vão encontrar o aspecto religioso disso em dois autores. Um clássico que eu vou citar, que se chama Magister Eccard, que está aqui na biblioteca. E o outro, contemporâneo, que é o jesuíta Teilhard de Chardin. Eles fazem isso e vão para o lado ético e religioso. Eu fiz para vocês pelo lado lógico, duro, seco, mas em compensação, vocês entenderam o núcleo duro do mais difícil livro da história da filosofia, que é a *Ciência da Lógica* e têm uma visão de conjunto, agora, que é diferente da concepção aristotélica que nós trazemos de casa, todos nós. E que, na minha opinião, é muito mais correta. Porque a opinião aristotélica não resiste aos ataques que foram feitos contra ela, no século XII por Ockan e hoje em dia pela ciência. E, se alguém quer dizer que vai pôr Darwin fora do jogo, eu não estou falando do Papa, estou falando de um antigo colega de estudos meus. Ele devia voltar para a mesa para discutir um pouquinho. Muito obrigado pela atenção e de tarde nós vamos então mandar brasa em todos esses problemas, perguntando e respondendo e clareando tudo que não tenha ficado completamente claro. Eu quero que fique tudo tão claro, límpido e transparente, como um arroio das montanhas.

Muito obrigado.

A Filosofia e as Ciências do Espírito

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. A filosofia e as Ciências do Espírito. Conferência na Faculdade de Direito – UFRGS, Porto Alegre, 1962.

Como introdução às Ciências do Espírito, como transição entre as ciências meramente empíricas e as ciências do espírito puro poderia servir à medicina.

Em grande parte do curso se estuda uma ciência meramente empírica, uma continuação linear das ciências biológicas. A medicina começa com a anatomia, com a fisiologia, histologia, embriologia, ciências descritivas, como as ciências naturais das quais falamos sábado passado.

Mas a medicina é algo mais.

A medicina é clínica médica. No conceito da clínica médica encontramos a transição entre ciências empíricas no sentido exato da palavra e ciências do espírito. Porque a clínica médica não é mais uma ciência meramente empírica. Parece ser o médico que examina o paciente, verifica uma disjunção orgânica e procura aplicar a terapia que ele por experiência e por indução sabe conduzir ao fim desejado. Parece tratar-se de uma ciência meramente empírica. Não. Já nesta definição aparece um elemento do espírito. Aparece aquela participação do espírito que a medicina tem. Aplicar a terapia que leva ao fim desejado. Este fim desejado na medicina é a saúde. A saúde não é nada empírica. A saúde na medicina não é um conceito empírico, porque em nenhum lugar podemos observar a saúde como tal. Saúde não é, como se poderia pensar, a parte média da Curva de Gauss na distribuição das probabilidades. Não é, portanto, média do povo. Existe também esse conceito relativo de saúde. Numa cidade como Porto Alegre, uma cárie dentária não é considerada uma coisa boa. É algo patológico, e a pessoa vai procurar o dentista. Mas provavelmente no Mato Grosso, uma cárie dentária não seja doença; não havendo dentista, tam-

bém não há patologia no paciente. O conceito da saúde na medicina não é a parte média da Curva de Gauss, é um dos extremos. Saúde é coisa raríssima. Todo médico poderá dizer para a imensa maioria da população que não há saúde. Se além de médico é um bom psicólogo, psicopatológico, dirá que não há saúde. Saúde não existe em nenhum de nós, porque é um ideal que não alcançamos, que sempre procuramos alcançar, e que sempre de novo nos foge. Este conceito de saúde que o médico haure, não da experiência sensível, mas do espírito, de uma projeção, de uma espiritualização do homem. A ideia de saúde, o ideal de saúde. Ideia, ideal. Este ideal de saúde, que não existe na vida empírica, é a força motriz da pesquisa e da atividade clínica. E aqui, senhores, dentro da medicina, encontramos já o primeiro passo para as ciências do espírito, em que o conceito fundamental de toda a medicina, (porque também a divisão entre patologia e anatomia, fisiologia – uma divisão básica na medicina – esta divisão é uma divisão filosófica), se funda num – princípio filosófico, numa ideia, num ideal.

Uma segunda ciência, como que a antecâmara, a beira das ciências do espírito e a ciência matemática, poderia parecer a ciência do espírito por excelência. Mas não é. A matemática pura – não a física, em que a matemática se aplica a um dado concreto – a matemática pura em que, partindo de dois ou três axiomas fundamentais, fazemos por dedução lógica, passo por passo, a explicação de toda a matemática, ciência que parece ser eminentemente do espírito porque não pressupõe dados sensíveis, não precisa ser aplicada à realidade, existe em si mesma, no espírito, ciência das relações necessárias entre diversos fatores quantitativos, não é a ciência do espírito por excelência.

Vejam a história, contrapeso da matemática. A ciência que não trata do necessário, da necessidade lógica escrita, da relação, da identidade e não identidade de fatores quantitativos, a história relatando os fatos oriundos da liberdade, da decisão pessoal. Fatos não necessários, fatos irreduzíveis a fatores psicológicos, biológicos e econômicos. A história que, mesmo apreciando, ponderando todos estes fatores, nos quais se materializa a decisão pessoal do homem, é mais do que isso, porque se baseia fundamentalmente na decisão pessoal e na liberdade do homem. Ciência de maior espírito, a história e ciência de espírito no sentido mais pleno do que a matemática.

Desejamos, já que aqui estamos na Faculdade de Direito, falar sobre o direito. Direito, ciência do espírito mais complexa e por isso também mais difícil do que a matemática e a história, por que em si reúne as dificuldades e os mistérios de ambas. O direito baseado nos axiomas fundamentais, nas normas jurídicas últimas, o direito que a partir destas normas, a partir da filosofia do direito, duma epistemologia jurídica, entra no direito positivo codificado, o direito de costume e aplicado à decisão pessoal, último dado na concreção, individualidade dentro do tempo e do espaço. Aqui temos o direito com a mesma base que a matemática, os mesmos axiomas fundamentais, princípio de identidade e a mesma concreção histórica. A mesma materialização do tempo e do espaço. A mesma proximidade do centro do tempo e da liberdade do homem. O direito, portanto, com o arcabouço que vai da necessidade metafísica absoluta dos primeiros princípios até a decisão livre, a falta de necessidade, ao que parece total, do fato concreto, da palavra sim ou não, que firma o contrato, cria relações novas e propulsiona assim a vida social entre os homens e entre os povos. A ciência do direito, que, como a história, tem um passado, e tem um futuro por estar dentro do tempo, que, como a história, pressupõe a evolução, a conceitualização e também a evolução institucional através dos tempos para o futuro. O direito que existe na técnica jurídica do advogado e o que existe na legalidade.

No entanto, matemática, medicina, direito não são filosofia. Filosofia é algo mais do que direito, medicina, matemática, é algo mais do que a soma das todas as ciências do espírito e das ciências infinitas. Por quê? Voltamos aqui ao problema já mencionado que desde o início da história da filosofia é um problema básico da filosofia. De sorte que falando de filosofia voltamos novamente a filosofar. Seria possível dizer, como se diz, que a filosofia é a ciência dos princípios, porque é a ciência das coisas necessárias?

Onde aparece a filosofia no direito? No direito, a filosofia aparece naqueles princípios básicos que estão antes dele. Base, fundamento para tudo que será construído. Depois de ter alguns axiomas básicos, termina a filosofia e começa o direito. A filosofia trata das coisas necessárias, do necessário, ao passo que o direito trata das coisas concretas. Se o Presidente da República assina um decreto dizendo que a pessoa que dirige um automóvel deve conservar a metade direita da estrada, não está dizendo

nada de necessário. Poderia com a mesma razão e com os mesmos argumentos provar que se usa o lado esquerdo, como se usa na Inglaterra e na Suécia. No entanto, com o decreto presidencial, ou lei, todos, dentro de determinado país somos obrigados a usar a metade direita da estrada. Isso não é necessidade. O decreto ou decisão cria uma necessidade para o bem comum. Necessidade que precede a decisão. Porque o vínculo comum exige que o tráfego seja ordenado. Mas o bem comum não exige que eu ande com meu carro do lado direito da rua. O Presidente decidiu que fosse o lado direito. O bem comum exigia que houvesse ordem, mas podia haver ordem do lado esquerdo também. Como um fato, uma decisão, que não tem razão nenhuma, provavelmente não tem argumentos porque a decisão posta teria os mesmos argumentos, o que significa que nenhuma das duas tem argumentos. Sem argumento nenhum, se cria um fato, uma necessidade jurídica. Isso é direito. Isso não é filosofia, porque não há necessidade nenhuma. Não há razão de ser. Andar do lado direito da rua há tanta razão de ser como andar do lado esquerdo. Diz o jurista: isso vocês deixem para nós. Vocês, filósofos, fiquem lá no campo de vocês, que é bem no começo, nestes princípios básicos do direito. O resto é nosso. Onde é que nós iríamos parar se os filósofos se metessem a interpretar o código civil, se metessem a dar leis ao Estado, como Platão queria. Não. Fiquem lá na filosofia de vocês. No entanto, não é bem assim, embora filósofos houvesse, há e sempre haverá, que tenham caído nesta tentação e ficado nestes princípios básicos.

“A filosofia, escreve Aristóteles, é das coisas necessárias”. Ciência que trata do necessário. É *epístema tom anataóm*. Porque das coisas sensíveis não há necessidade. Não havendo necessidade, não há razão de ser. E se não há razão de ser, o filósofo não se interessa por isso. O filósofo não se interessa por qual número o dado indica, ao ser largado da mão. Isso não é filosofia. É jogo de dados. Se a metade direita ou esquerda é usada pelo tráfego, isso não é questão de filosofia. É questão de direito positivo. Se em outra coisa o direito tem razão de ser, como é na maioria das coisas, na imensa maioria das coisas, há um tudo só de filosofia. Mas isso vocês deixem para nós, filósofos.

A filosofia é das coisas necessárias. E assim Platão descreve a filosofia como aquela ciência que trata das ideias necessárias e eternas, que é verdade, se

encarna aqui nas coisas sensíveis. Mas filosofia é do eterno, do necessário, daquilo que está fora do tempo e do espaço. A filosofia não trata do individual, mas somente do universal. A disjunção Heleática do ser eterno, imóvel e universal de Parmênides e do ser em mutação constante, sem necessidade, de Heráclito e sintetizada por Platão, mas numa síntese unilateral. As coisas sensíveis são apenas a sombra da imagem, da ideia que realmente é: *on* – *ontos* – *ser*. E neste mundo das ideias é que há a vida propriamente dita. Lá existe a necessidade, lá existe a universalidade. Platão distingue então o mundo das ideias separado do mundo atual: a ideia única para cada gênero de coisa, para cada espécie de coisa. Um homem só, uma ideia de homem. Aqui somos muitos homens. No mundo das ideias, no mundo real no sentido pleno, uma ideia de homem, uma ideia de determinado animal. E Platão procura então, como todos os filósofos desde então, sintetizar novamente esta divisão que fez, explicando que esta ideia está, de algum modo, realizada na sombra, porque a sombra participa da ideia.

Aristóteles, criticando a doutrina platônica, mostra que é preciso um terceiro nome. Se existe um homem só como ideia e outro existente aqui na terra, é necessário que haja uma terceira ideia de homem para que haja síntese de ambos. Aristóteles, como diz Hegel, busca as ideias platônicas do céu e põe estas ideias dentro das coisas. Só existe uma ideia de homem. Esta ideia se realiza em cada homem. Em cada homem, portanto, há uma estrutura necessária, eterna, mas que se realiza dentro do tempo e do espaço num determinado homem. A teoria aristotélica atravessa a maré baixa da filosofia estoica, para mais tarde, séculos depois, retificar a filosofia escolástica e a partir dela a filosofia moderna.

Na filosofia moderna, o problema aponta com a mesma violência, com o mesmo ímpeto e com o mesmo caráter de contradição total. A filosofia trata das coisas universais e necessárias. E, apesar disto, existem coisas concretas. Existe o singular, o individual. Kant, posto dentro do problema pelo empirismo inglês que só reconhecia a multiplicidade das coisas e aparências, a multiplicidade dos seres no espaço e no tempo, procura novamente a ideia platônica. Mas não punha a ideia platônica num céu separado como Platão, mas dentro do sujeito. A ideia Platônica em Kant se transforma no sujeito transcendental. Esta ideia necessária, esta necessidade de universalidade de

que nós precisamos para ter filosofia não está nas coisas. Está dentro de nós. O que está nas coisas não sei. É o fenômeno. É uma aparência: das *Ding an sich*. A coisa em si mesma é uma aparência e eu não sei o que é. Sei somente o que sei de dentro de mim: a necessidade de universalidade que existe no sujeito, que não é o sujeito individual, mas aquele sujeito universal, esta universalidade e eternidade que existem dentro do homem, em cada um de nós, e o sujeito transcendental de cada um. O céu das ideias platônicas ficou sujeito transcendental. A multiplicidade das coisas, a aparência, a *doxa* platônica, ficou a *Ding an sich erscheinen*, a aparência das coisas em si mesma da qual desconhecemos tudo.

Kant é acusado logo a seguir de Fichte pela incoerência básica do sistema. Fichte poderia – e fez de fato – acusar Platão com a mesma razão. Segundo Kant, como Platão, a universalidade e a necessidade estão dentro de um determinado lugar. Em Platão, no céu das ideias. Em Kant, no sujeito transcendental. Lá fora uma multiplicidade irracional, pelo menos irracional. Fichte, criticando esta dualidade, que já não pode ser explicada, esta dualidade que é uma ofensa à inteligência, procura eliminar a aparência. Também a aparência é produzida pelo sujeito. O mesmo sujeito transcendental produz aquela aparência. Nesta filosofia de Fichte, que vai bem além de Kant, as aparências são também um produto, algo que o sujeito transcendental produz de si mesmo. E a tarefa da filosofia, segundo Fichte, é diferente da tarefa da filosofia, segundo Kant. Segundo Kant ou Platão, a filosofia consiste em ver que estas ideias universais e necessárias existem independentemente das coisas e fora das coisas, no sujeito transcendental. Fichte se impõe uma tarefa muito maior. Fichte quer conciliar este sujeito transcendental com a aparência. Em outras palavras quer explicar dentro de uma unidade o universal e o individual. A necessidade é o contingente acidental, deduzindo a partir do eu transcendental todas as aparências. Eis o idealismo subjetivo de Fichte.

Como reação oposta a este idealismo e com o mesmo erro básico e até maior, surge então a filosofia de Schelling no período intermediário em que o ponto de fixação e de partida não é o sujeito transcendental. Não é a partir do sujeito transcendental que eu explico todo o universo, também

do sujeito transcendental. Eis a filosofia da natureza de Schelling. Depois de ambos, superando a ambos, o idealismo absoluto de Hegel.

Antes de entrar neste idealismo absoluto, voltemos ao nosso problema. Durante todo o tempo falamos de soluções propostas à solução deste problema básico. Os senhores veem que na filosofia há constantemente a tentação de renunciar ao contingente, ao individual, ao singular. Platão cedeu a esta tentação. Kant cedeu à tentação. Mas para reconquistar o individual, é preciso recomeçar de novo. Não como Schelling, que partiu da natureza para explicar tudo a partir da natureza. É preciso, isso nós vemos, ter e sintetizar o singular e o universal. Voltando ao nosso problema básico, podemos afirmar ainda que filosofia é a ciência que trata das coisas universais e necessárias. Portanto aquela ciência que está bem no começo do direito, que é como que um centro da medicina, dando o conceito de saúde. Mas somente aquele centro. O resto não é filosofia.

Já a história da filosofia nos demonstra que a filosofia é mais do que isso. Se filosofia fosse apenas este abstrato, este fundamento de verdades fundamentais, universalíssimas e necessárias, mas por serem universalíssimas, quase sem conteúdo, se filosofia fosse só isto, não teria havido o problema do universal e do singular em Platão, em Aristóteles, na Idade Média, em Kant, em Fichte, em Schelling. Não haveria problema. E já a História nos mostra que este ponto de vista é superficial demais. O filósofo não pode contentar-se com este terreno restrito de verdades universalíssimas, eternas e sem conteúdo. Filosofia, portanto, não é aquela base do direito em que se dá o princípio de identidade e de não identidade e algumas definições clássicas. Filosofia não é isso. Filosofia é muito mais.

E antes de dar um mergulho metafísico, já no direito mesmo, os senhores percebem que filosofia é mais do que isso. Já a estrutura do direito mostra que filosofia não existe somente no princípio do direito, no que ele tem de mais necessário e de mais abstrato e de mais universal, mas também naquilo que tem de mais concreto, de mais perto do espaço e do tempo. Por quê? Porque o advogado, mesmo no caso concreto em que tenha que tomar uma decisão imediata, criando, portanto, fatos, pode e deve reger-se por uma norma. Em muitos casos, porém,

esta norma não existe: nem no direito positivo, escrito, nem no direito consuetudinário. A lacuna da norma, tanto no direito escrito, positivo, como no costume, não liberta o jurista de uma norma. Ele está ligado a uma norma jurídica. Esta norma jurídica a ser deduzida, talvez, da regra jurídica, das teorias. Dentro da ciência jurídica da evolução histórica, há uma norma existente e real à qual está ligada. Norma chamada pelo grande jurista italiano Dechi como máxima jurídica. Princípio, portanto, absolutamente prático e concreto que dá a norma jurídica no caso em que não há norma positiva e costumeira. Num caso destes, o jurista está sendo filósofo. A decisão do problema é feita pelo jurista enquanto filósofo, por que todo este trabalho, trabalho de dedução, de aplicação, de interpretação, de levar à última concreção, é um trabalho feito dentro do direito a partir de princípios jurídicos, mas todo ele dentro da filosofia. Isto também é filosofia. Os senhores dirão: não. É direito, não é filosofia. Se isto fosse somente direito, então não haveria norma de moralidade, de ética individual. Não havendo ética individual, não haveria norma a que se ligasse. Havendo ética individual, existe ética. Existindo ética, existe filosofia, porque filosofia é um todo que contém também a ética, a ética individual.

Os senhores poderão aqui mover-se de um extremo para outro, procurando sempre fugir à filosofia, fugindo do direito para a física, estética, para pontos de vista meramente programáticos, como a questão do tráfego da esquerda ou da direita sem nunca poder sair deste todo, que é filosofia. Com isso, já estamos dentro da filosofia, num dos problemas mais sérios que existem em toda ela. Filosofia, portanto, se distingue das ciências do espírito, não por ser abstrata, não por ser necessária, mas por ser um todo, por ser uma totalidade, é, portanto, lícita e indispensável a relação que a filosofia tem com o direito. O direito contém filosofia enquanto que em todo o direito existe filosofia, desde os princípios básicos até a última aplicação. Mas o direito todo está dentro da filosofia, que inclui e excede o direito.

Porque ao lado do direito existe a moral, a estética, a literatura, das quais vale a mesma norma. A filosofia contém todas elas e as excede.

Mas se a filosofia inclui o universal e o particular, como consegue conciliar esta oposição que parece sem solução? Se a filosofia trata do universal, pode dar-se o rótulo de ciência, porque trata de normas e leis necessárias. Mas se ela desce até o concreto, se o filósofo abandona a fortaleza e a segurança das normas universalíssimas e universais e vem até a última decisão no espaço e no tempo, isso ainda é filosofia. Sem isso não há filosofia. A filosofia que abandona o particular deixa de ser filosofia, para tornar-se uma ciência dos primeiros axiomas e que perde a possibilidade de ser axioma destruindo-se a si mesma. É este, senhores, o problema sobre o qual falamos todo o tempo, partindo dos lados, sem nunca chegar ao centro. No momento em que a filosofia, para maior segurança, para maior liberdade, abandona o espaço e o tempo e o individual, e se refugia nestas alturas inacessíveis da necessidade e da universalidade, ela deixa de ser filosofia. Deixa de ser filosofia e o homem que conseguisse isto deixaria de ser homem.

Os senhores permitem demonstrar com toda a exatidão e por enquanto ainda de maneira inteligível. Vejam: A filosofia se constitui de frases, é impossível filosofar sem frase. Sem formar um juízo com sujeito e predicado não se pode filosofar. O professor que entrar na aula e disser apenas o sujeito não diz o que quer dizer. Não diz nada. Mas, formando uma frase, automaticamente, voltamos a esta estrutura básica, porque o conhecimento do homem formulado em frases inclui na estrutura mesma do juízo a estrutura de oposição, entre o universal e o individual. A frase cotidiana, de todos os dias: “Pedro está aqui,” “Pedro está doente”, tem como predicado um sujeito universal. Doente é uma coisa que poderíamos dizer de muita gente. Pedro, este meu amigo Pedro, é um indivíduo, absolutamente individual, particularizado dentro do espaço e do tempo, distinto de todo e qualquer homem, de todos os seres. Nesta estrutura de juízo aparece sintetizada pela cópula “e” o singular da pessoa com o universal do predicado. Sujeito e predicado, singular e universal, dentro da frase.

Os senhores diriam: “Bom, isto está certo”. Mas justamente estas frases não são filosofia. A filosofia legítima abandona estas frases de Pedro e vai para as frases de filosofia, em que o sujeito é um sujeito universal.

Objeção lógica. Larguemos este Pedro, que é individual e que não interessa à filosofia. Vamos ao universal: “O homem”; não o Pedro. “O homem é um ser racional”. Já não temos indivíduo. Estamos dentro do universal. Sim, senhores. É possível abandonar o indivíduo por algum tempo. É possível, como na matemática, pairar numa nuvem sem ver, sem tomar conhecimento do singular por certo tempo. Os senhores continuem sistematicamente tornando este conceito de sujeito mais e mais abstrato. Não digam mais “o homem é racional”, mas, sim “o ser vivo”. Não digam mais “o ser vivo”, digam “o ser”, “o ente”. No momento em que os senhores chegam a este conceito, que é a conclusão lógica, seria o ápice de toda e qualquer filosofia. No momento em que, a partir deste primeiro conceito universal, os senhores chegam então ao âmago do pensamento filosófico, os senhores perdem completamente a universalidade e esta universalidade que conseguiram se manifesta como aquela noite escura, como diz Hegel, em que todas as vacas são escuras.

O que é este ser?

O ser não é nada, porque não diz nada.

Se alguém me pergunta: “O que é aquilo?” e eu digo: “aquilo é um ser”, os senhores vão dizer: “muito obrigado”. Isso eu também sabia, “quero alguém que me dê uma resposta mais inteligente”. Chegando assim ao suprassumo da filosofia, não se sabe mais nada. E a filosofia que persiste neste ponto de vista deixa de tornar-se filosofia para tornar-se negação do indivíduo e por isto mesmo também a negação da razão. A filosofia negativa está grande, a maior tentação de todo e qualquer filósofo. Uma filosofia que em vez de dizer algo, que em vez de dar algo, nos mostra a noite escura em que nada é ele mesmo.

Somos, pois, obrigados a voltar deste ser como tal para o concreto. Já vimos este mesmo movimento na aula passada. Mas como então a filosofia, querendo ser filosofia, tendo o universal, sem abandonar o individual, consegue sintetizar ambos.

Aqui estamos no âmago da filosofia. A filosofia não pode e não deve abandonar a frase. O sujeito individual e o predicado universal. É nesta

frase que se manifesta a estrutura de nosso pensamento. E abandoná-la é destruir o pensamento levando àquele beco sem saída em que não há mais conhecimento nenhum.

Mas é possível fazer assim? Sim. Mais ainda: não ha oposição, senhores. E isso agora é filosofia. Não há oposição, como vulgarmente se admite, entre o universal e o individual. Parece haver oposição entre imanência e transcendência, entre o universal e o individual, entre o necessário e o contingente, entre necessidade e liberdade. Não há oposição. Há oposição só no primeiro plano, uma oposição que devemos superar para conseguirmos entender a unidade de ambos. Nisto consiste a filosofia. Nisto é que a filosofia, como o direito e como a história, toma o universal e o particular, superando a ambos e fazendo mais do que o direito, a história e a matemática, a síntese total. Se a filosofia não fizesse isso, se a filosofia ficasse no universal, o direito seria mais do que a filosofia. Mas como consegue a filosofia afirmar uma contradição como a universalidade e a individualidade? São duas coisas opostas. É uma contradição. Aparente. Aparente a contradição. Contradição existente num plano só.

Saber isso todos os senhores sabem. Sentir isso, bem lá no fundo, todos os senhores sentem, ao menos em determinado momento da vida. Percebemos, abarcamos tudo, e entregando tudo o que somos. Dando, recebemos. Sentimos que não há oposição entre dar e receber. Vemos que não há contradição entre sair de si e voltar a si mesmo, encontrar-se a si mesmo. Os senhores procurem, naqueles momentos da vida em que a gente parece estar fora do tempo e do espaço, saindo do tempo e do espaço, ficando numa atitude de espírito que a gente dá tudo e recebe tudo. Dando tudo, se encontra tudo. Todos conhecem isso. Já no samba mais vulgar e banal, encontramos a frase: “eu te amo eternamente”, em que o eternamente exprime a transcendência do espaço e do tempo. Neste amor se sente, embora não se pode exprimir filosoficamente, que dar é o mesmo que receber, que dando a gente encontra, e que o homem e as outras pessoas do mundo não estão em oposição a mim, mas numa unidade na qual a minha pessoa não perde. Sentir isso todos os senhores sentiram.

A filosofia consiste apenas em exprimir em conceitos esta unidade do universal e do particular em todas as coisas. O direito tem o princípio abstrato, *unicuique suum*, por exemplo, que é então aplicado ao fato concreto e individual da decisão pessoal, por exemplo, no contrato. A filosofia, como o direito, sintetiza ambos os elementos, mas numa base total. A filosofia não difere do direito porque ela é necessária e abstrata. Não. A filosofia quer uma parte necessária e abstrata e outra parte que vem até a última concreção, e por isso mesmo também dê liberdade.

Mas como consegue a filosofia exprimir esta contradição? Também a existência do direito? Como conseguir o universal no particular e o particular no universal, sem que se destrua o outro?

Senhores, a oposição entre o universal e o particular no nosso conhecimento não ocupa o mesmo plano. A intuição que temos de uma coisa nos dá o individual e o universal; uma coisa que vemos, que vemos na individualidade, dentro do espaço e do tempo, e nesta concreção vemos também o necessário e o absoluto.

Mas como pode a filosofia conciliar ambos os elementos?

Porque a filosofia, e é nisto em que Hegel bem supera os seus predecessores, consiste essencialmente em tomar posição, não no sujeito da frase, não no predicado da frase, mas na partícula “d” que liga ambos os elementos e que, ligando ambos os elementos, expõe tudo sempre a partir de ambos os pontos de vista. Coisa que a frase não consegue exprimir. Mas eu, fazendo algo ser sujeito da frase, já saí do ponto de vista filosófico, porque aquilo que era centro se tornou sujeito. Esta frase, portanto, será corrigida pela seguinte frase em que o sujeito volta a ser objeto. Este movimento é essencial à filosofia. E o não abandonar este movimento é essência do espírito filosófico. Este movimento do espírito nos dá simultaneamente o universal e o particular, digo, individual, que são a mesma coisa. São a mesma coisa em dois planos. Não se opõem a não ser dentro desta oposição, que faz de um sujeito e do outro predicado. Não podemos em uma frase inicial ou final fixar esta oposição. Nunca podemos em filosofia dizer: “é nesta frase que está a solução”.

Por quê?

Porque fixando uma frase, fixamos algo que é sujeito e algo como predicado. Esta fixação destruiria o pensamento filosófico. Assim a filosofia deve fazer a frase seguinte, em que o movimento é oposto, voltando assim sempre numa dialética total, em que o ponto de vista do sujeito e do objeto, do universal e do abstrato, sempre se realiza numa oposição que sempre se supera e que sempre de novo aparece.

É por isso que podemos e devemos em última análise dizer que a maior necessidade não é a necessidade abstrata de um princípio metafísico, mas a necessidade da decisão pessoal. Podemos dizer que a maior racionalidade não é conceito de ser, mas a atitude pessoal diante de outra pessoa. É por isso que a filosofia, embora abstratíssima, está sempre dentro do concreto. E no momento em que ela abandona esta dialética, este jogo de vai e vem entre o concreto e o abstrato, ela vai definhar sempre mais e ficar ou uma ciência das coisas abstratas e necessárias, supérflua para a vida, ou então uma ciência que fica tão empírica, que deixa de ser ciência, ficando apenas a vida sensível animal.

Unir ambos os extremos, nesta concreção, encarnação, em que o universal e o individual são uma coisa só, que se opõem pela partícula, mas que simultaneamente se identificam. Nisto é que consiste a essência do espírito filosófico. Vejamos já na frase mais banal que exprime esta essência: “Pedro é homem”, o universal “homem” e o individual “Pedro” são diferentes. Opostos como sujeito e predicado e vinculados pela partícula que põe a identidade sem levantar a não identidade. Levantar no sentido de abolir. Sem aniquilar a não identidade. Mas levanta a não identidade para uma unidade superior. Nesta frase que todos dizemos consiste a filosofia. Filosofia consiste em aplicar isso a todas as coisas.

Os senhores dirão: “é de pouca importância”. Não, é de tremenda importância. Porque no momento em que o indivíduo é absorvido pelo abstrato, todas as coisas mudam. No momento em que, cedemos à tentação platônica, Kantiana ou de Schelling, deveríamos então, por consequentes, dizer como Hegel diz: que o todo é mais importante que a parte; que o estado é mais importante que o indivíduo e que, portanto,

o indivíduo existe em função do estado; que a família é a menor parte do estado e que, portanto, a família existe em função do estado. E se este estado é um estado determinado, este estado determinado dirá para os outros estados que as outras nações e estados existem em função dele. Assim teríamos na vida prática uma transformação total de tudo aquilo que atualmente no Brasil achamos, com razão, ser indispensável e necessário.

O problema entre o universal e o individual não é só um problema da essência da filosofia; é o problema do saber o que acontecerá amanhã, hoje ou depois de amanhã. Hoje e em todos os tempos.

Assim a filosofia mostra que naquilo que ela tem de mais abstrato, ela é o que há de mais concreto. E que ela segue o direito na direção da abstração, porque é mais abstrata do que o direito. A medicina e a matemática são muito mais concretas do que ele, porque mesmo na última concreção, a medicina e o direito param. Não deveriam parar. A filosofia não pode parar por ser filosofia. Assim vai mais além ainda, ao passo que o direito e a medicina param. O código é um sinal desta fixação. A filosofia não pode parar.

Tudo isso, senhores, é o espírito filosófico. Difere, portanto, do espírito das ciências naturais e das ciências do espírito, não por ser abstrata ou por se tratar de maior necessidade, mas por ser uma totalidade maior e por ter em si um movimento que é a alma de todo outro movimento existente.

O Espírito Filosófico

Observação CIRNE LIMA, C.R.V. **O Espírito Filosófico**. Conferência na Faculdade de Direito – UFRGS, Porto Alegre, 1961.

O que é o espírito filosófico? A pergunta é Filosofia. A resposta é Filosofia. Já estamos dentro da Filosofia. Não há porta que entre na Filosofia. De saída estamos na Filosofia. Portanto, os senhores não vão aprender nada. Não estou dando aula. Em Filosofia não se dá aula. Os senhores vão apenas ver coisas que já sabem, porque Filosofia é ver aquilo que a gente já sabe, todos os dias, embora raramente se dê conta do que a gente sabe. O que é Filosofia? O que é espírito da Filosofia?

Para isso é necessário voltar lá onde nasceu a nossa filosofia ocidental. Passemos logo para a velha Grécia. Lá numa esquina, à sombra da Acrópole, lá com nosso amigo Sócrates, de membros magros, uma barriguinha respeitável, nariz muito agudo e uma careca, conversando, ocioso, como diz a folha de acusação, com a juventude, e até pervertendo-a. Por isso teve que tomar veneno. Voltemos para lá, porque é lá nestas esquinas, à beira da *Ágora* de Atenas, que nasceu a nossa Filosofia. Neste diálogo é que surge o filosofar. Lá aparece o espírito filosófico.

As ciências empíricas, as ciências da natureza olham uma coisa, descrevem-na de todos os lados em todas as minúcias. Cortam a coisa ao meio, desenham o que veem. As ciências empíricas são ciências que descrevem, analisam e sistematizam aquilo que se vê, que se ouve, que se percebe pelos sentidos, como eles são, ou ajudados por qualquer meio da técnica. As ciências empíricas descrevem e sistematizam aquilo que se percebe. A Filosofia é diferente. É bem diferente. Ela não é a soma das ciências empíricas. Sócrates provavelmente teve uma escola. Estudou também os

primeiros teoremas da geometria. Estudou um pouco de geografia. Mas Sócrates era mais do que isso. Filosofia é mais do que a soma e a sistematização daquilo que se vê e se percebe. Filosofar é diferente. Sócrates diz: “isto tudo são aparências”. Alguma coisa que no fundo não é. A Filosofia quer olhar aquilo que realmente é. – Ela começa perguntando: “o que é aquilo?”. A Filosofia começa com esta curiosidade. Aristóteles escreve no livro *Alfa da Metafísica*: “é uma curiosidade insaciável”. Nem toda a curiosidade já é filosofia. A Filosofia começa com esta curiosidade que não tem limite. Se a minha curiosidade se interessa somente por besouros, por árvores, por este ou por aquele animal, ainda não é filosofia. Filosofia começa com a curiosidade que vê e quer saber o que está além, o que está depois. Ela ainda não está satisfeita. Quer ir mais longe. Olhando uma coisa, quer saber o que há do outro lado e chegando lá, quer saber o que há do outro lado outra vez. Olhando tudo, quer saber o que há além de tudo isso. A Filosofia é aquela curiosidade insaciável, que não conhece limites porque quer chegar até o fundo das coisas, até a última causa – quer chegar à última razão das coisas – *ratio ultima*, de São Tomaz. A Filosofia é aquela curiosidade que não tem limite nenhum. Nem poderia ter limite para o filósofo. Vendo o limite, sabe que atrás dele deve haver alguma coisa. Como é que sabe? Porque ver o limite é transpô-lo. Se nós percebêssemos alguma coisa sem ver os limites dela, não saberíamos que há outra coisa, que esta coisa é delimitada. Ver o limite é estar sempre além do limite. Isso todos nós sabemos. Esta curiosidade todos nós a temos.

Mas Filosofia não é só curiosidade. Não é só curiosidade insaciável. Esta curiosidade insaciável da Filosofia é um pouco mais. É uma aventura. É um risco que se tem. É arriscado estar sempre perguntando. É uma aventura estar sempre perguntando mais. Por isto o filósofo, desde sempre, é como Sócrates: parece ocioso, andando à beira da *Ágora*, sentado à sombra do Partenon, perto do Circo de Herodes. Não. Ele não está ocioso. Perverte a juventude porque está sempre perguntando mais. Está sempre um pouco adiante, além dos outros. Porque pergunta mais? Porque a curiosidade é insaciável.

Nesta aventura do espírito, todo o filósofo genuíno vive e morre. Alguns com o copo de cicuta na mão, como Sócrates, outros de outro modo. E a Filosofia assim não é só curiosidade insaciável, em oposição à ciência

empírica. Ela tem um risco, uma aventura que a ciência empírica às vezes tem. Mas então é o primeiro da ciência. É o Colombo que quer descobrir o que está além daquele mar. É aquele que quer ver se a terra realmente é redonda. Mas e o espírito filosófico, o espírito de aventureiro de não respeitar limite nenhum, porque quer ir sempre além de todos os limites, que os leva a base da ciência empírica. É o filósofo Colombo que sobe a Santa Maria. E, assim, a base de todas as ciências empíricas e de todo o naturalista está o filósofo. A ciência empírica se fundamenta e pressupõe a Filosofia. A Filosofia é a *proté* filosófica, a prima filosófica. É base e fundamento das outras ciências. Todas as ciências empíricas pressupõem a Filosofia, — porque pressupõem um objeto. Pressupõem que o nosso modo de conhecer este objeto é objetivo. Pressupõem que, ao observar o objeto no método específico que uso, há uma constância. O método das ciências empíricas não se justifica a si mesmo, não se baseia em si mesmo. As ciências empíricas pressupõem a Filosofia.

A Filosofia não é só curiosidade insaciável, não é só aventura e risco, não é só base e fundamento de todas as ciências empíricas. A Filosofia é mais. Ela quer ver o todo. Tudo aquilo que é, pode ser, pode vir a ser, talvez nunca fosse, mas seria possível. A Filosofia quer o todo, a totalidade. O espírito filosófico e o espírito total. Por isso seria possível resumir a Filosofia numa aula de três frases: A primeira: “Senhoras e senhores, muito obrigado pela atenção”. A segunda: “Filosofia é ciência do ser, de tudo aquilo que é”. Terceira frase: “Aquilo que é todos os senhores sabem”. Com isso terminaria a Filosofia, porque ela é a ciência do todo. Tudo o que é não sabemos o que é. Se não soubéssemos o que é, não poderíamos dizer o que é. Porque para dizer deveríamos dizer “X e Y” e assim na mesma frase em que explicamos o que é, pressupomos o “é”. Se a Filosofia não é evidente, se todos nós não somos filósofos, agora, sentados aqui, nunca o seremos. Já somos filósofos. Nós estamos filosofando, porque falamos constantemente dizendo “isto ou aquilo é”.

Mas a Filosofia que se resume em dizer a palavra “é”, e a Filosofia que se torna a Filosofia do ser, estabelece um sistema: as leis do ser, as categorias do ser — se perde sempre mais no ser — sobe como um foguete e, no fim, refastelado na nuvem, a uma distância inatingível e incompreensível,

numa linguagem que ninguém mais entende, sem relação nenhuma com a terra, com as coisas, com a vida, com o passado e com o futuro, sem risco, sem curiosidade, paira na noite escura do “é” que não se explica a si mesmo. Assim vemos que depois de Sócrates, Platão e Aristóteles, os grandes sistemas gregos subiram até as nuvens, explicando aquilo que verdadeiramente é – *ontos U*. De repente, a Filosofia desaparece. Não é mais Filosofia e aparece então o sofista, o estoico, especialista em ética, o homem de bom senso, o estadista e o filósofo morto. A Filosofia como um esqueleto, a Filosofia como aquela deusa perdida nas nuvens, um ser que é tão claro como a luz do sol, e que por isso nos cega completamente. Aquele ser que é uma totalidade sem conteúdo nenhum. Aquele ser, como diz Hegel no prefácio da “Fenomenologia” que é a noite em que todas as vacas são escuras. A Filosofia do ser é a Filosofia do todo, de um todo que não tem conteúdo. Mera negação. O ser é então a negação do indivíduo. O ser é a negação do particular, da vida, do passado, do futuro. A negação do fato livre em que nos pomos em meio da realidade, a negação da ação. A Filosofia se torna então menos do que uma deusa sentada numa nuvem. Porque nem nuvem existe. A Filosofia-negação.

A Filosofia-negação leva o homem então ao contrário. Com a mera negação, com este “é” que não tem explicação, não conseguiremos fazer nada. Voltamos, então, à realidade, às coisas e vamos ver o que realmente é, o que isso significa. Construiremos uma Filosofia que não seja negação. Uma Filosofia positiva. Assim surge na história todo o movimento contrário à negação, à teologia que morreu e da qual só resta o esqueleto. Surge assim uma filosofia mais positiva. Surge assim o positivismo, por exemplo, uma das muitas reações positivas contra a classificação total da Filosofia na negação. E o positivismo volta à realidade, à positividade do ser. O positivismo é então a *Realidade das Coisas*. Vamos ver como as coisas são. O que é e como é. E a Filosofia se torna Filosofia positiva. É a soma dos conhecimentos positivos. O filósofo desce então da nuvem. O esqueleto se torna cientista, veste o avental branco e vai para o laboratório, pega o preparado microscópico e começa então a preparar e fotografar o que realmente é, o que não está lá fotografado, desenhado, fixado no preparado histológico, aquilo não é. Assim surge o positivismo; aquela substituição do ser negativo, da noite escura e da luz deslumbrante do sol pela realidade das coisas. E a Filoso-

fia positiva se esfacela novamente na multiplicidade das ciências empíricas. Então, Filosofia é apenas aquele conglomerado mais ou menos organizado por diferentes especialistas, com diferentes instrumentos ou diferentes campos de pesquisa. A Filosofia volta a ser as ciências naturais.

Mas o especialista de avental, estudando a estrutura histológica da epiderme de um peixe, existente apenas no primeiro afluente esquerdo do Tocantins, passando vinte anos estudando aquela epiderme, começa aos poucos a ver que ele está mais curioso. Ele quer saber mais coisas. Precisa de uma cultura mais geral. Aquilo não é tudo. Precisa de uma reforma universitária... Esta multiplicidade precisa voltar a uma unidade. Precisamos voltar ao todo, porque ele está mais curioso destes limites estreitos, desta histologia, deste peixe.

E, assim, pouco a pouco, através de gerações talvez, volta aquela curiosidade insaciável que não respeita mais limites, volta aquele espírito de aventura e descoberta, volta aquele desejo de totalidade. Então surge novamente o filósofo, a destruir ídolos. Sim. Ele deve destruir ídolos. Destruir o ídolo da exatidão que só trabalha com o microscópio e com o telescópio, ou com a retorta da química. Há também outros modos de conhecer. Ele começa a refletir novamente. Como Francis Bacon na *Instauratio Magna* da Filosofia, começa a destruir ídolos existentes, arriscando tudo. Um espírito de aventura que quer o todo, que transcende os limites. Começa de novo perguntando. Quero entender tudo. Mas entender tudo criticamente. Quero fazer tudo direito. Este meu conhecimento deve estar certo. Qual é o instrumento que uso? E ele pergunta. Tem que sair de uma base que ninguém possa reftar. Qual é a base? Onde posso sair? Eu posso começar? Não. Porque o começo já é o começo. E ele começa então a Filosofia moderna, que começa dizendo *cogito ergo sum*. Não numa conclusão por que o *sum* está no *cogito*. E começa a Filosofia crítica. A Filosofia que nasce de dentro do sujeito e que criticamente entende a razão das coisas. As coisas têm uma razão. Esta razão das coisas deve estar dentro de mim. Eu quero entender a razão das coisas. Entender: *intendere* – eu me estico para ver a razão das coisas. Eu procuro compreender – *cum preendere*. Procuro agarrar por todos os lados a razão das coisas, para que a razão das coisas se *interiorize* dentro de mim e dentro em mim

a minha razão seja a razão das coisas. Assim de Descartes (*cogito ergo sum*) nasce Kant em que a razão das coisas é a razão do “eu” transcendental; nasce Fichte, que supera a contradição de Kant pondo a identidade e a diferença entre a razão do “eu” e a razão das coisas, a razão subjetiva e a razão objetiva; surge Schelling pondo de novo o centro do espírito filosófico na razão das coisas, na pura filosofia. Vem a reação do idealismo absoluto; vem Hegel procurando mediar a razão das coisas e a razão do sujeito; e vem a Filosofia de nosso dias.

Cá estamos nós novamente no jogo eterno da Filosofia. Todos nós, filósofos, porque somos curiosos, porque nossa vontade bem lá no fundo é insaciável, porque bem lá no fundo somos aventureiros e passamos todos os limites para chegar ao todo, cá estamos nós, apreendendo dos gregos e medievais, e dentro da Filosofia de hoje procurando reconquistar um todo.

Cá estamos nós. Alguns vivendo o todo intuitivamente na arte, na literatura, vendo o todo, talvez como o artista, exprimindo o todo de uma forma sensível.

Cá estamos nós como filósofos, como cientistas da filosofia, procurando explicitar aqui o que todos sabemos, procurando explicar aquilo que é, procurando mostrar a unidade última do universal, que é o ser e do particular que aqui está, procurando mediar o eterno que vale para todos os tempos, e o nosso tempo e a nossa situação histórica, nascendo do passado e dirigindo-se para um determinado futuro.

Cá estamos nos vendo, contemplando o todo e, ao centro desta contemplação, tomando a decisão pessoal que nos vai pôr dentro do futuro. Talvez cá estejamos nós, como agora estamos explicitando tudo isto, tornando consciente e explícito aquilo que está acontecendo dentro de nós.

Cá estamos neste momento. Agora, aqui e, no entanto, fora do tempo, com Sócrates, com Agostinho, com Kant, com Hegel. Aqui estamos vendo o todo e, no entanto, no particular. Aqui estamos fazendo a mediação neste centro de coordenadas, do eterno e do tempo, do universal e do particular, da ação e da contemplação, neste centro no qual tudo se entende e partindo do qual o espírito filosófico, como ciência conceitual, como

sistema de Filosofia, explica todas as coisas particulares, vindo no contingente a necessidade, na parte o todo, na ação determinada (passado) – o futuro, no tempo, a eternidade.

Isso é filosofar. O que nós fazemos agora é filosofar. Saindo deste ponto central do homem voltamos a inquirir. Perdemos-nos então nesta sala, no dia de hoje voltamos à realidade empírica da vida e da ciência natural. Mas, mesmo que não queiramos, que nossa vontade individual não se esforce para ficar filosófica, a vida vai obrigar-nos, pelo menos de vez em quando, atingir intuitivamente o todo. O ser vai revelar-se. O ser voltará à nossa consciência. No sofrimento em que o limite fica tão perto, se aproxima sempre mais de tal forma a obrigar-nos a ver o todo. O ser vai manifestar-se na vida cotidiana, no ócio, na Langewille, como diz Heidegger. “Está tão enjoado hoje. Tão enjoado...” e nisto, nesta *nau -T sea* cotidiana, nesta náusea do contingente de cada dia, do particular, rompe a força do necessário, do horizonte absoluto que não tem limite. Querendo ou não querendo, de vez em quando o ser total vai manifestar-se. De vez em quando, a nossa decisão particular, pondo o particular dentro do todo. Seremos novamente filósofos contemplando a obra de arte, produzindo como artista.

Aqui, neste curso, queremos explicitar conceitos, conceber o que é a Filosofia. Conceber: maiêutica. Sócrates tinha uma mãe parteira querendo levar à luz do dia, à luz do conceito aquilo que na nossa vida cotidiana sempre aconteceu, acontece e acontecerá. Isso começamos hoje. Isso que até agora fizemos é Filosofia, isso faremos por mais três sábados consecutivos.

A Fé Pessoal. Estudo com Enfoque Metafísico

Observação: **Der personale Glaube** (A fé pessoal). Editora Felizian Rauch Innsbruck. *Imprimi potest. Vindobonae, die 22. Octobris 1958, Antonius Pinsker S. J. Praep. Prov. Austriae Imprimatur Nr. 2123/2. Apost, Administratur Innsbruck, 13. November 1958. M. Weiskopf, Provikar. Impresso na Áustria. Copyright 1959 por Editora Felizian Rauch Innsbruck. Impresso por Felizian Rauch Innsbruck. Traduzido do alemão por Cláudia Pavan, 2017.*

Sumário

Questionamento e Metodologia

Por uma Fenomenologia da fé interpessoal

- Fé e Probabilidade
- Fé e Pseudo-fé
- A fé como objeto e como certeza
- Fé e conhecimento pessoal
- A fé como posicionamento pessoal
- Os três níveis do conhecimento

A estrutura epistêmico-Metafísica da fé interpessoal

- Conhecimento pré-pessoal
 - Metafísica da abstração
 - A *species intelligibilis* como intuição
 - Conhecimento intuitivo e abstrato-discursivo
- Conhecimento pessoal
 - O Eu
 - O Eu pessoal
 - A essência do conhecimento pessoal
- Fé Pessoal
 - O objeto da fé
 - A verdade da fé
 - A certeza da fé
 - A modulação da fé

Anexo: a estrutura pessoal da fé sobrenatural

- Questionamento
- Tentativas de solução
- A estrutura pessoal da *fides divina*

Questionamento e Metodologia

O que significa ter fé? O que acontece quando eu tenho fé em um 'Tu? Será uma constatação dessa ordem algo pessoal? O que significa pessoal? Que papel tem a livre escolha nesse contexto? De onde vem a certeza da fé? Estas são questões filosóficas. Queremos abordá-las sob o ponto de vista filosófico e tentar respondê-las filosoficamente.

Estas questões também pertencem às reflexões clássicas da Teologia. Ao nos questionarmos sobre a essência da fé, deparamo-nos não apenas com os grandes nomes da Idade Média, como Tomás de Aquino, Bonaventura ou Duns Scotus, mas também com teólogos modernos como Labertho-nière¹, Mallet², Billot³, Gardeil⁴, Rousselot⁵, Karl Adam⁶, Mouroux⁷, Aubert⁸, A. Brunner⁹ e ainda outros que se ocupam do mesmo problema. Assim, não se discute apenas uma questão antiga, embora ainda atual porque não resolvida da *analysis fidei*, mas se questiona explicitamente a fé pessoal. Não apenas o cardeal Newman¹⁰, mas também Mouroux e A. Brunner se dedicam especialmente a este assunto. Além disso, é possível travar um diálogo também com teólogos protestantes da atualidade, como Emil Brunner¹¹ ou

1 LABERRHONNIERE, L. *Essais de Philosophie Religieuse*. Paris, 1903; *Le Realisme chretien et L'idealisme Grec*. Paris, 1904. As duas obras foram proibidas em 1906.

2 MALLET, F. *L'unité Complexe du Probleme de la foi*, RCF 53, p. 257-285, 1908. Un entretien avec M. Blondel RCF 27, p. 627-636, 1901. D'oü Noissent quelques Malentendus Persistants en Apologetique?, RCF 32, p. 12-31, 1902. Q' est-ce que la foi? 2^a, Paris, 1904.

3 BILLOT, L. *De Ecclesia*. 1. vol., Rom, 1898, *De Virtutibus Infusus*, Rom, 1901.

4 GARDEIL, A. *La Credibilite*, Revue Thomiste 13, p. 5-28, 1905. 125 -146, 278 -295. 633 -645, J4, 1906, 127 -144, 5J1-528, 15, 1907, 18 -35, *La Credibilite et l'Apologetique*, Paris, 1907.

5 ROUSSELOT, P. *L'intellectualisme de S. Thomas*. Paris, 1936, 3. ed., *Les yeux de la foi*, *Recherches de Seienee Religieuse* 1, 1910, 241-259, 444-475, *Remarques sur l'histoire de la Notion de foi Naturelle*, RSR 4, 913, 1-36.

6 ADAM, K. *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, 2a, Rottenburg, 1923. *Das Wesen des Katholizismus*, 4a, Düsseldorf, 1927. *Jesus Christus*, 6a, Augsburg, 1939. *Christus unser Bruder*, 6a, Regensburg, 1940.

7 MOUROUX, I. *Ich Glaube an Dich*. Von der Personalen Struktur des Glaubens (Christ heute 2/2), Einsiedeln, 1951.

8 AUBERT, R. *Le Probleme de l'acte de foi*. Donnes traditionnelles et resultats des controverses recents, 2a, Louvain, 1950.

9 BRUNNER, A. *Glaube und Erkenntnis*. Philosophisch-theologische Darlegung, München, 1951.

10 NEWMAN, J. H. *Zur Philosophie wld Theologie des Glaubens* (Grammar of assent), obras selecionadas. Publicado por M. Laros. 2 e 3. vol. Mainz 1936/1940. cf. BOEKRAAD, A. J. *The Personal Conquest of truth According to J. H. Newman*. Louvain, 1955.

11 BRUNNER, E. *Offenbarung und Vernunft*. Die Lehre von der Christlichen Glaubenserkenntnis, Zürich, 1941. *Das Symbolische in der Religiösen Erkenntnis*. Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens, Tübingen, 1914. *Philosophie und Offenbarung*, Tübingen, 1925. *Religionsphilosophie, protestantische Theologie*, München, 1927.

Karl Barth¹². Também fora da Teologia do ato de fé nos deparamos frequentemente com a interrogação acerca da essência da fé pessoal. Não seria o batismo a encarnação sacramentada da fé, que só pode ser compreendida através dela? Pode-se falar do sacramento da Penitência, sem considerar o arrependimento como a ressurreição da fé? Não é todo sacramento, em última análise, a fé que se tornou visível no seio da Igreja? Não é a própria Igreja uma representação de fé coletiva em dimensões históricas?

Questionar a fé pessoal não é uma atitude especificamente religiosa, pois se trata de um assunto discutido também por filósofos, como Max Scheler¹³, Karl Jaspers¹⁴ ou Le Roy¹⁵.

Deste grande e diverso complexo de questionamentos, enfocamos um aspecto: questionamos a estrutura epistêmico-metafísica da fé interpessoal. Não se trata aqui de uma compreensão Metafísica da fé, que se realiza de pessoa para pessoa.

Aristóteles já denominava a Metafísica como a Ciência do Ser enquanto Ser. Não se trata da exatidão concreta desse ou daquele Ser (*das Seiende*), mas daquilo que faz o Ser: a existência, o próprio ser (*das Sein*) é questionado. A questão sobre o ser do Ser¹⁶ transcende todas as outras questões, pois, enquanto busca ela própria a Razão ulterior do Ser, procura compreender a origem da Multiplicidade Determinada do seu *Sein*. Dessa forma, a Metafísica é a Ciência que, enquanto se define, busca o conhecimento sobre o Ser desde seu Princípio até o seu final. Para tanto, a Metafísica procura desprender o Ser do ser para defini-lo e é, assim, a Ciência das causas e a Ciência da Totalidade.

Para que eu compreenda o Ser em sua existência, é necessário compreender o que é a existência. Será que sei o que é a existência? Apa-

12 BARTH, K. *Kirchliche Dogmatik*, 3a, 2 vol., Zollikon, p. 239-260, 1939. *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes, München, 1931. cf. von BALTHASAR, H. U. Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln, p. 148 -168, 1951.

13 SCHELER, M. *Vom Ewigen im Menschen*, 9a, Bern, 1954.

14 JASPERS, K. *Psychologie der Weltanschauungen*. 4a, Berlin, 1954. *Der Philosophische Glaube*, 4a, München, 1955.

15 LE ROY, E. *Introduction à l'étude du Probleme Religieux*, Paris, 1941. *Dogme et Critique*, Paris, 1907.

16 N. da T. Para diferenciar o Ser (*das Seiende – ens*) do ser (*das Sein – esse*), com o intuito de evitar ambigüidades e facilitar a leitura, o primeiro Ser (*das Seiende*) aparece, na tradução, sempre com S maiúsculo, enquanto o segundo ser (*das Sein*) é, por vezes, traduzido por existência.

rentemente não, ou não estaria me questionando a esse respeito; ao mesmo tempo, sei o que é a existência ou nem poderia questionar-me a seu respeito —, pois não é possível questionar o que nos é totalmente desconhecido.

O meu conhecimento desconhecido da existência é uma percepção imediata que só pode ser explicada e justificada tematicamente: ela representa uma iminência que só pode ser expressa através do raciocínio. Pois, ainda que legítima, uma percepção precisa ter suas possibilidades e necessidades comprovadas cientificamente.

Assim, quando me questiono sobre o ser do Ser, questiono-me, necessariamente, sobre meu conhecimento acerca da existência. A Metafísica é essencialmente uma Filosofia transcendental (porque ao questionar a Totalidade, ela retorna necessariamente a si mesma, transformando-se em Filosofia transcendental).

Questiono o ser do Ser e, por conseguinte, o Ser, a existência, do próprio questionamento. Assim, o questionamento sobre o Ser, sobre a existência se mostra como o início radical, que se justifica porque questiona a si mesmo. Isso é Metafísica.

Fica claro, assim, que uma determinada questão só é Metafísica quando é feita na forma totalizante da questão existencial. Portanto, a discussão Metafísica acerca de um determinado objeto é possível apenas no Sistema. Pois o conhecimento individual, para ser metafísico, precisa ser apreendido e conduzido pelo Todo. Quando se quer, então, discutir a Metafísica de um determinado objeto, é preciso fazê-lo no Sistema e a partir do Sistema. Quando isso não é feito, condições não esclarecidas, contextos imprecisos e consequências imprevisíveis são inevitáveis.

Além disso, traçar um Sistema de Filosofia completo é, nos dias de hoje mais do que nunca, uma tarefa que transcende o poder individual. E até mesmo o simples plano inicial de um Sistema é uma tarefa praticamente impossível.

Dito isto, fica claro que há uma única forma de tratar nosso objeto, fazendo jus ao conceito de Metafísica sem extrapolar o âmbito restrito deste trabalho: precisamos questionar a essência da fé interpessoal a partir da Totalidade da questão existencial e a partir daí tentar respondê-la. No entanto, o Sistema, isto é, a Ontologia e a Epistemologia, pode ser indicado apenas no início. Isso mostra os limites essenciais, mas também a validade da nossa questão.

Isso determina também a forma de tratamento do objeto. Após uma breve exposição fenomenológica da fé interpessoal, abordamos a questão existencial, apontando os primeiros momentos de mediação Metafísica. A partir da própria interrogação, o Eu e o Outro serão revelados, a estrutura da sensibilidade, o reconhecimento do estar-com-o-outro e do voltar-para-si na abstração serão delineados. A partir daí procuramos deduzir a intuição – o conhecimento humano que não pode ser conceituado – abordando-a detalhadamente, pois se trata de um conceito importante para a compreensão da fé. Através de diversas reflexões acerca da questão existencial, procuraremos mostrar que já a própria interrogação sobre a existência e sua condição de possibilidade transcendental pressupõe o conhecimento pessoal essencial. Serão discutidos os Princípios básicos a respeito da fé em relação ao Tu. Posteriormente, as principais propriedades lógicas da fé serão analisadas individualmente. No anexo, analisaremos a teoria sobre a Natureza da fé apresentada aqui, sob o ponto de vista teológico, enfocando particularmente a questão da *analysis fidei*.

Com relação à Ontologia e à Epistemologia, perfilhamos, em grande parte, as mesmas opiniões de J. Maréchal¹⁷, G. Siewerth¹⁸, K. Rahner¹⁹,

17 MARÉCHAL, J. *Le Point de Depart de 1a Métaphysique*. Leçons sur le developpement historique et theorique du probleme de Ja connaissance, Paris, 1-5 vol, 1944-1947.

18 SIEWERTH, G. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, 1a parte, Die sinnliche Erkenntnis, München/Berlin, 1933. *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt, 1939. *Wort und Bild*. Eine ontologische Interpretation, Düsseldorf, 1952. *Thomas von Aquin*. Die Menschliche Willensfreiheit, Düsseldorf, 1954. *Die Sinne und der Wert*, Düsseldorf 1956. *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln, 1957. *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln, 1953. *Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Symposion, Jahrbuch für Philosophie, 1 vol. Freiburg, 1949.

19 RAHNER, K. *Geist in Welt*. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, 2a, München, 1957. *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München, 1942. cf. *Schriften zur Theologie*, 1-3 vol., Einsiedeln, 1954/1956.

J. B. Lotz²⁰, W. Brugger²¹ e Coreth²² a quem gostaríamos de deixar nosso especial agradecimento.

Por uma fenomenologia da fé interpessoal

Fé e Probabilidade

A expressão “fé” ou “crença” é utilizada com significados diversos, muitas vezes com o sentido de uma mera probabilidade. Assim, por exemplo, quando se diz: “Creio que amanhã o dia será lindo”. O termo “creio”, significa que esta afirmação não está suficientemente justificada, que, portanto, não representa uma certeza, mas uma probabilidade. Contudo, não usamos essa expressão apenas quando estamos nos referindo a fenômenos naturais, também a usamos fazendo uma referência não justificada, apenas provável, a respeito de alguém. Assim, por exemplo, na frase: “Eu creio que ele não vai conseguir manter o trabalho por muito tempo”. Também ao nos referirmos a grupos inteiros e eventos mundiais históricos utilizamos essa mesma expressão no sentido de uma probabilidade maior ou menor: “Não creio que isso desencadeará uma guerra”. Em todos estes casos, trata-se da mesma coisa: uma afirmação, que não deve ser levada muito a sério, pois é desprovida de certeza e que aponta mais para um sentimento subjetivo do que para uma situação objetiva.

Contudo, a mesma palavra também pode significar um encontro pessoal entre duas pessoas, uma entrega a um Tu humano, em quem depositamos toda a nossa confiança. Quando digo para alguém: “Eu creio em você”, significa que eu reconheço esse ser humano como meu representante. Não vejo uma situação com meus próprios olhos, mas com os olhos do outro: vejo-a apenas porque este Outro a vê e a compartilha comigo. Esta representação cognitiva²³, que ocorre muitas vezes na vida cotidiana, representa apenas uma parte das relações interpessoais e não deve ser reti-

20 LOTZ, J. B. *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach bei München, 1957.

21 BRUGGER, W. *Das Unbedingte in Kants Kritik der reinen Vernunft, Kant und die Scholastik heute*. Publicado por Lotz, J. B. Pullach bei München, p. 109-153, 1955.

22 CORETH, H. *Metaphysik als Aufgabe, Aufgaben der Philosophie*. Drei Versuche von Coreth, E. S.J., Muck, O. S. J., Schasching, J. S. J., publicado por Coreth, E. S. J. Philosophie und Grenzwissenschaften 9/2. Innsbruck, 13-95, 1958.

23 BRUNNER, A. *Glaube und Erkenntnis*, p. 50-70.

rada desse contexto pessoal. Pois não devemos considerá-la apenas como um ato racional. Em certas situações, é possível deixar que nosso pensamento seja representado por uma máquina, como quando usamos uma calculadora, por exemplo. Essa representação, contudo, não tem relação nenhuma com a fé, com a crença – não é digna de nossa confiança. A fé pessoal encontra-se em uma esfera diferente e não deve ser confundida com uma representação instrumental. Pois experimentamos a fé como um ato totalmente humano: não apenas a Razão, mas também a vontade e a alma estão envolvidas. A representação cognitiva deve, se quisermos considerá-la fé, ser aliada a uma certa dedicação pessoal. Este ato, totalmente humano, representa a verdadeira fé.

Nossa época atual, ainda parcialmente racionalista e habituada a categorias científicas de pensamento, inclina-se a atribuir o segundo significado da palavra “fé” ao primeiro. Isso quer dizer que a fé pessoal é chamada simplesmente de fé, pois nos relacionamentos interpessoais não existem certezas, apenas possibilidades. Fé, dizem, é uma suposição incerta, mesmo quando se trata da fé que se caracteriza pela dedicação pessoal. Isso, contudo, não é verdade. Essa redução de toda fé a uma declaração meramente provável não faz justiça ao fenômeno. Existe, sim, uma fé pessoal que supõe grande segurança. A fé pessoal é, por vezes, uma entrega sem reservas a um Tu, em quem depositamos toda a nossa confiança. E nessa fé, sentimo-nos seguros e protegidos. Essa certeza da fé é tão grande que podemos dizer: “Tenho fé em você, independente do que o resto do mundo diga”. Uma pessoa se doa totalmente a outra e, ao mesmo tempo, desafia o mundo inteiro a declarar-se contrário à sua fé e nem isso pode abalar sua fé. Se existe, então, uma fé pessoal assim, que traz consigo tal segurança, não se pode alegar que a fé indica sempre uma simples probabilidade. Se a fé indicasse sempre uma mera declaração provável, não poderia existir jamais certeza alguma da fé.

É claro que nem toda fé pessoal possui tal segurança. Existe também uma fé que proporciona menos segurança. Mas cada fé pessoal pode possuir uma certa segurança. E se cada fé pessoal pode trazer consigo uma certa segurança, não se pode atribuí-la a uma hipótese meramente provável. Pois tal hipótese é meramente provável e não essencialmente pessoal. E

porque ela não o é, não se pode dizer que a fé pessoal, no fundo, não seja nada além de uma mera hipótese provável. Tal redução não faz justiça ao fenômeno.

É possível talvez objetar que essa segurança da fé é um sentimento puramente subjetivo; objetivamente, a fé não possui essa segurança. Com relação a isso, é preciso dizer que procedemos aqui de maneira puramente fenomenológica e, portanto, consideramos o lado puramente subjetivo. Se uma hipótese provável ou um ato pessoal de fé são corretos do ponto de vista objetivo, se trazem consigo uma certeza objetiva, não nos interessa no momento. Contudo, quando estudados sob o ponto de vista subjetivo, ambos apresentam diferenças importantes: um desses atos é sempre vivenciado, subjetivamente, como meramente provável; o outro, ao contrário, o ato de fé pessoal, como algo extremamente certo, contudo, sempre vivenciado como essencialmente pessoal. O que nos interessa aqui é: não se pode, quando se quer fazer justiça aos dois fenômenos, colocar o ato pessoal de fé e a mera hipótese provável no mesmo nível.

Pois, como já vimos, a mesma expressão pode apresentar dois sentidos diferentes: um que não apresenta uma boa justificativa, apenas uma mera hipótese provável e outro, altamente seguro e essencialmente pessoal. Não podemos examinar aqui, qual destes dois sentidos é linguística e filosoficamente o sentido original. A. Brunner demonstra que o segundo sentido é, fenomenologicamente, o sentido original e indica em *Razão de qual analogia surgiu o sentido derivado*²⁴. Não precisamos, contudo, entrar em pormenores em relação a isso. É suficiente mantermos a posição de que a fé significa um ato pessoal no sentido próprio, uma representação cognitiva, que não é idêntica à “hipótese meramente provável”. É este ato pessoal de fé, e somente ele, que nos interessa aqui.

Fé e pseudo-fé

Se voltarmos agora nossa atenção para o ato de fé propriamente dito, notaremos que ele não pode ser simplesmente considerado como uma consequência lógica de um conhecimento que o antecede. Ele não representa uma conclusão que surge a partir de premissas que seguem determinadas

24 BRUNNER, A. *Glaube wld Erkenntnis*, p. 82-128.

leis lógicas. Algo assim certamente existe, chama-se, na Linguagem escolástica especializada, de *scientia testimonialis*.

É possível falar em *scientia testimonialis* quando em Razão de um processo de inferência lógica chega-se à conclusão de que uma determinada declaração feita por alguém é admitida como verdadeira. Quando, por exemplo, o funcionário de um banco procura seu diretor e confessa-lhe que desviou uma determinada soma em dinheiro, o diretor vai “crer” na palavra do funcionário. Ele, então, fará uma investigação; os resultados da investigação confirmarão sua “crença”: o tal funcionário de fato desviou uma grande soma em dinheiro. Aqui, no entanto, não se trata de fé, de crença, mas de uma *scientia testimonialis*. A partir do momento da confissão, o diretor do banco “soube” que a declaração do funcionário era verdadeira. Ele sabia que o empregado em questão era uma pessoa mentalmente saudável e uma pessoa mentalmente saudável não admitiria um desvio de dinheiro, caso não tivesse realmente cometido tal ato. Talvez ele também soubesse que o funcionário estava passando por dificuldades financeiras e isso tornava o desvio de dinheiro ainda mais provável. Assim, tão logo ouviu a confissão do funcionário, ele “soube” que se tratava de uma declaração verdadeira. No entanto, este conhecimento não é de natureza pessoal; é a conclusão lógica a que se chega, a partir de premissas mais ou menos seguras. Não que as premissas sejam absolutamente seguras; o funcionário poderia estar protegendo alguém. Mesmo que isso seja muito improvável, ainda assim é possível. E a conclusão, o conhecimento sobre o desvio, “a fé” (por isso, *scientia testimonialis*) traz consigo tão somente a segurança que as premissas permitem: não é totalmente certo, mas é bem provável que o empregado tenha de fato desviado o dinheiro. Contudo, como no meio bancário, uma tal “forte probabilidade” não é suficiente, o diretor deve interrogar o funcionário com precisão e rigor. Ele vai perguntar em que dia a soma em questão foi desviada, se o funcionário falsificou registros nos livros do banco, etc. Por fim, ele fará com que uma terceira parte analise os livros. E sua “crença” se confirmará: a veracidade do desvio, no qual ele “crera” desde o início, é estabelecida.

Contudo, essa *scientia testimonialis*, que chamaremos a partir de agora de pseudo-fé, é, em função de sua estrutura, completamente diferente da fé

real. Isto fica fenomenologicamente claro, quando comparamos a pseudo-fé e a fé. Suponhamos que um funcionário do banco, devido a evidências circunstanciais, tenha sido acusado de desvio de dinheiro. A polícia, o juiz, toda a população estão convencidos de sua culpa. Ele, contudo, afirma ser inocente. E sua esposa, que o ama incondicionalmente, acredita nele, ela deposita sua fé nele. Ela não iniciou nenhuma investigação, não colecionou nenhuma prova. Ela simplesmente crê nele, mesmo contra todos os argumentos.

Se comparamos esta fé com o outro exemplo de *scientia testimonialis* que mostramos anteriormente, podemos afirmar, com Razão, que um exemplo representa a fé e o outro, a pseudo-fé. Um dos exemplos mostra uma situação totalmente impessoal, puramente factual, a computação lógica de uma probabilidade que é vivenciada como “certeza prática”. Pois quando a probabilidade é tão grande que o oposto se torna praticamente impossível, tem-se “praticamente certeza” daquilo. Trata-se aí da pseudo-fé, que traz consigo, porém, apenas a segurança que suas muitas premissas lógicas lhe permitem. No outro exemplo, ao contrário, trata-se de um ato altamente pessoal de conhecimento, que nada tem de factual, que, na verdade, se volta contra todos os indícios factuais e que, ao que tudo indica, é absolutamente ilógico. Se a certeza deste ato não pode ser, de forma alguma, comparada a certeza de premissas eventuais, trata-se de uma certeza que não comporta uma resposta lógica. Há uma segunda diferença bastante visível aqui: na pseudo-fé, o objeto da aceitação, o objeto do ato de conhecimento, é a declaração por si só. A pseudo-fé é um mero tomar-por-verdade uma determinada declaração em Razão de cálculos mais ou menos seguros. A fé, ao contrário, tem como objeto o Ser inteiro, que é o portador da declaração e é, ao mesmo tempo, aceito juntamente com ela. Na pseudo-fé dizemos: tudo aponta para a sua inocência; na fé dizemos: Pedro é um bom homem.

Alguém poderia se opor e dizer que a diferença entre fé e pseudo-fé é ilusória. Que na verdade só existe aquilo que chamamos aqui de pseudo-fé. Isso que nós chamamos de fé, é apenas um caso-limite, notável, particularmente, por sua irracionalidade. Na realidade, existiria apenas uma estrutura – aquela da pseudo-fé – que pode apresentar níveis variáveis

de racionalidade e consciência. Essa objeção precisa ser levada a sério; essa confusão ocorre com bastante frequência. E não sem Razão, pois, na verdade, existem muitos casos em que, enquanto uma pessoa coloca em ação um ato de fé, outra coloca um ato de pseudo-fé. Uma “crê” no jornal; a outra considera que, em relação a esta mensagem concreta, o jornal muito provavelmente está informando a Verdade. Uma confia no estranho que lhe deu uma informação irrelevante; a outra diz para si mesma: “Em relação a algo tão irrelevante, esse homem provavelmente não mentiria”; uma crê no professor, a outra considera que: “com relação a um assunto que pode relativamente ser verificado com facilidade, ele não pode se dar ao luxo de dizer inverdades”. Há ainda mais: muitas vezes acontece de acreditarmos em alguém à primeira vista; então, de repente surge uma dúvida sobre a integridade Ética dessa pessoa; e, no momento seguinte, já não acreditamos, mas consideramos que especificamente nessa situação, seja provável que ela esteja falando a verdade. Esse tipo de coisa acontece frequentemente. E é, portanto, absolutamente natural, que sejamos tentados a colocar a fé e a pseudo-fé no mesmo nível. Esses são, contudo, apenas casos-limite, que não podem, mesmo quando em grande número, ser adotados como medida. Concordamos sem ressalvas que essa região limítrofe, na qual a fé e a pseudo-fé se cruzam, é bem vasta. Isso, contudo, não deve nos levar a uma violação simplista do fenômeno. Também do ponto de vista da Metafísica do conhecimento, a fé e a pseudo-fé são fenomenologicamente diferentes. Por mais desconfortável e aparentemente “ilógico” que o ato de fé possa parecer, não é possível colocá-lo no mesmo nível da pseudo-fé sem violar o fenômeno. Tudo o que temos de fazer é visualizar os exemplos precisos apresentados para a fé e para a pseudo-fé para ver que, em sua estrutura fenomenológica, ambos são essencialmente diferentes. Essa diferença pode ser representada esquematicamente da seguinte forma:

	Fé	Pseudo-Fé
Objeto	A pessoa concreta + a declaração	a declaração por si só
Segurança	Normalmente maior do que o conhecimento prévio	igual ao conhecimento prévio do qual surge silogisticamente

Essa diferença é ainda maior quando analisamos detalhadamente o exemplo mais distinto de todos: a fé entre pessoas que se amam. Quando tenho fé em alguém que amo, esse alguém passa a ser um segundo Eu. Eu o aceito assim como ele é e me transporto para o seu Eu. Ele se transforma no meu Eu, ele me substitui, ele me representa. A não Identidade que reina entre nós é, de alguma forma, em um nível mais elevado, suspensa. Sem deixar de ser eu mesmo, sou idêntico a ele, idêntico ao seu Eu inteiro, concreto e histórico. Minha fé nele significa simplesmente que aceito e reconheço este Tu em toda a sua singularidade. Esta crença é, basicamente, nada mais do que o correlato cognitivo do amor, que, só quando unido a essa fé, é o amor no sentido verdadeiro. Essa aceitação cognitiva do Tu como um Todo concreto é o momento fundamental da fé pessoal.

Quando esse ser humano se revela para mim; quando ele me abre seu coração e me permite, através de palavras e gestos, compartilhar da sua interioridade; quando ele diz que me ama, creio nesta declaração. Pois esta declaração é, enquanto analisada como uma declaração, um momento da concretude do Tu. O Tu, que aceito e reconheço com fé, não é um mero substrato substancial abstrato – é o Tu inteiro: o ser humano completo, com todo o seu passado suspenso no presente, com estes seus olhos únicos, e que se revela apenas para mim. Sua declaração é um elemento periférico, é uma ex-pressão desse Todo concreto. Aceito a sua declaração porque eu o aceito como um Todo.

É aqui que vemos a diferença entre fé e pseudo-fé com mais clareza. Na pseudo-fé, a declaração é tida como verdadeira por conta de um cálculo lógico. Esse tomar-por-verdade uma declaração é um mero silogismo, explícito ou implícito, tão certo ou incerto quanto suas premissas: «Sei que ele não está mentindo agora; escuto e entendo o que ele está me dizendo e, portanto, considero que se trata da Verdade”. Este tomar-por-verdade uma declaração não representa um ato pessoal; não é o Tu humano que aceito em sua dignidade e singularidade. O Tu aqui é, na verdade, desnecessário; pois, dessa mesma forma, é possível tomar como Verdade também os dados de um manômetro ou de um velocímetro.

O que também fica cada vez mais claro é que o âmago do ato de fé é a aceitação do Tu concreto e não a aceitação conjunta da sua declaração.

O objeto do ato de fé é, portanto, primeiramente a concretude do Tu e só depois sua declaração. Quando creio pessoalmente em alguém, estabeleço um ato de aceitação e reconhecimento de uma pessoa como tal. E só em Razão dessa aceitação é que reconheço sua declaração como verdadeira. Dessa forma, o ato de fé pessoal compreende um objeto duplo: o Tu concreto e sua declaração, que pertence, como elemento periférico, à concretude desse Tu. Esses dois elementos não se encontram em pé de igualdade, eles estão organicamente estruturados: a aceitação humana do Tu é o elemento essencial, estrutural; a aceitação conjunta da sua declaração é o elemento periférico, que resulta do primeiro. A aceitação do Tu, que é primária, leva-me também a aceitar sua declaração, ou seja, a reconhecê-la como verdadeira. Por isso, é preciso, quando se fala no objeto do ato de fé, diferenciar entre a fé no Tu e a fé na declaração do Tu. Entretanto, é necessário que se tenha consciência que esses dois elementos, embora diferentes, nunca podem ser separados. Pois uma fé que tivesse apenas a declaração como objeto, não seria fé alguma, seria pseudo-fé – uma *scientia testimonialis*. E a fé que tivesse apenas uma pessoa, mas não suas declarações ou outras manifestações como objeto, não seria jamais a aceitação de uma pessoa como um todo, em toda sua concretude histórica – pois embora as declarações sejam elementos periféricos, ainda assim são elementos essenciais a essa concretude histórica.

Objeto da fé e certeza da fé

Dependendo da pessoa na qual depositamos nossa fé, tanto a certeza quanto o objeto do ato pessoal de fé, e, portanto, a própria fé, podem ser muito diferentes. Há níveis múltiplos de fé pessoal. Temos fé em nossos pais, nossos amigos, nossos conhecidos, nossos filhos e até mesmo em pessoas totalmente estranhas. E a certeza e o objeto da fé são distintos, dependendo da profundidade desses relacionamentos humanos, dependendo de cada pessoa na qual depositamos nossa fé. Contudo, é possível diferenciar três formas básicas de fé pessoal: a fé em alguém que amamos, a fé que depositamos em nossos conhecidos e a fé que reservamos àquelas que não conhecemos. Certamente, seria possível diferenciar a fé ainda em outros níveis, pois as transições aqui são fluidas. Contudo, para os

nossos propósitos, esta divisão é suficiente. O que importa aqui não são diferenças essenciais, mas os diferentes graus de fé.

1) A fé em um desconhecido. Se peço alguma informação a um desconhecido na rua e “creio em sua resposta”, isso representa um ato de fé. Embora se trate de um desconhecido, eu o vejo com ele realmente é: um ser humano. Eu o questiono, escuto sua resposta e agradeço pela informação. Eu acredito nele.

É possível, que alguém se sinta inclinado a talvez duvidar da pessoalidade deste ato. Será que se trata mesmo de um ato pessoal? Ou se trataria mais de uma pseudo-fé, um silogismo implícito? Poderíamos formulá-lo da seguinte forma: o ser humano, como tal, é digno de fé; esse desconhecido é um ser humano, portanto, é digno de fé. O conhecimento geral que se tem dos seres humanos é usado num silogismo implícito em um caso especial. Contudo, na verdade, não vivenciamos nada de um tal silogismo implícito. Será que faz sentido representar esse Movimento natural e altamente espontâneo do nosso espírito na forma de um silogismo implícito? Não se trata aqui de um pensamento discursivo, conceitual, mas de uma intuição concreta. Quando creio em um desconhecido, não penso nesse ou naquele processo conceitual; eu “vejo” que esse desconhecido é digno de confiança e creio nele. Não há nesse ato nada que possa remeter a um processo conceitual: e todo silogismo é um processo conceitual, inclusive um silogismo implícito. Se a expressão “silogismo implícito” carrega algum sentido, então é o de que essa forma de conhecimento, embora não se torne uma conclusão consciente, permanece, ao menos como pensamento conceitual, na consciência. Caso contrário, teríamos de dizer que toda a intuição, mesmo a intuição artística é meramente um “silogismo implícito”. E no nosso caso não existem tais ideias conceituais, ou seja, não existe um conceito Universal único. Quando encontro um desconhecido, não penso nos “seres humanos”, não “penso” em absolutamente nada, apenas acredito nele. Poderíamos descrever esse fenômeno da seguinte maneira: sempre que creio em um desconhecido, faço-o porque cada encontro com um desconhecido já representa uma “intuição pessoal” da qual o ato de fé brota

automaticamente. Fenomenologicamente, isso é tudo o que existe. E nós não temos, ao menos não no momento, o direito de interpretar esse fenômeno como um “mero silogismo”. Interpretações que vão além da descrição do fenômeno não têm lugar aqui, ao menos não no momento.

Portanto, não discutiremos se é possível interpretar esse fato como um silogismo implícito. É certo, contudo, que se trata de um fenômeno da esfera pessoal. Nele se dá uma entrega que, embora modesta, é absolutamente pessoal. Não nos colocamos à mercê de um desconhecido, não nos entregamos totalmente, contudo, uma certa entrega, uma certa dedicação se faz presente. Pois colocar nossa fé em um desconhecido significa nada menos do que ver um determinado objeto através dos olhos dele. Mesmo quando não temos conhecimento de algo, nós o temos, porque o vemos com os olhos do outro. E isso significa colocar-se no lugar do outro e significa, de certo modo, um doar-se ao outro. Quem compreende o amor como uma entrega total a um Tu, não compreende o amor. O amor é um conceito análogo, bastante flexível e também nesta situação existe um tanto de amor. A prova disso é que qualquer desconhecido sente-se ofendido se não acreditamos nele, mesmo quando se trata de alguma informação irrelevante. Ele espera que eu lhe preste um certo respeito e, sim, que eu lhe dedique um certo amor. Eu também sinto que, mesmo através de algum gesto menor, devo demonstrar-lhe meu amor. Esse amor se manifesta, então, quando me mostro agradecido pela informação recebida.

Essa fé pessoal para com os desconhecidos tem um papel muito importante em nossos relacionamentos interpessoais. Sem ela, nossa vida seria praticamente impossível. Assim, depositamos nossa fé nas pessoas que encontramos na rua, nos trabalhadores que realizam algum serviço para nós. Ou, se considerarmos os meios modernos de comunicação, depositamos nossa fé no rádio, no jornal, nos livros, etc. Na maioria das vezes, trata-se de assuntos que podemos, teoricamente (quando se tem tempo e os meios necessários) comprovar a veracidade ou confirmá-la através de outras pessoas. Porém, ao menos na maioria das vezes, não procuramos comprovação, acreditamos nos artigos dos jornais, nos livros, na TV. E essa fé é, como veremos mais adiante e como fenomenologicamente já

podemos compreender, uma fé legítima – sem a qual não poderíamos levar uma vida humana.

Contudo, essa fé que dedicamos a pessoas estranhas é limitada a determinados objetos. Normalmente só acreditamos em coisas triviais vindas de estranhos. Acreditamos em coisas que qualquer um poderia saber, coisas sem muita importância e que poderiam ser facilmente verificadas. A característica principal nesses casos é que quase sempre apenas elementos factuais constituem o objeto de fé. As informações, nas quais depositamos nossa fé, decorrem, em grande parte, do mundo objetivo – das experiências do dia a dia ou do âmbito técnico ou oficial. Quando um desconhecido compartilha conosco um evento profundamente pessoal – seus planos mais íntimos, seus receios e suas preocupações – consideramos isso “chocante” e, na maioria das vezes, sequer acreditamos nele. Assim, podemos dizer que, normalmente, o objeto desse tipo de fé é constituído por fatos objetivos, sem grande importância.

A certeza que esse tipo de fé proporciona também é mínima. Pois, assim que, por uma Razão qualquer, uma suspeita surge, a situação de alguma forma se modifica, deixamos de crer no desconhecido. Se descobrimos que essa pessoa não é totalmente confiável, tentamos verificar os fatos. Essa certeza de fé é vivenciada como um dos níveis mais baixos de segurança. Trata-se de uma segurança, mas de menor grau. Assim, acreditamos em desconhecidos apenas quando se trata de questões gerais e irrelevantes, fatos objetivos; e a certeza proporcionada por essa fé é pequena.

2) A fé entre conhecidos. A fé que depositamos em pessoas conhecidas é significativamente mais profunda e mais pessoal: o objeto de fé abrange aqui fatos e assuntos pessoais. Também a certeza da fé aqui é bem maior do que na fé que depositamos em desconhecidos. Quando compartilho uma informação confidencial com uma pessoa que conheço bem e quando ela me promete que não vai dizer nada para ninguém, acredito nela; no entanto, eu não me comportaria assim frente a um desconhecido. Posso confiar coisas a uma pessoa que conheço bem, que jamais sequer mencionaria a um desconhecido. Eu acredito que ela vai me compreender e

que não fará nada que possa me prejudicar. Também acredito quando um conhecido me diz que precisa urgentemente de ajuda; em casos assim, é difícil acreditar em um desconhecido — podemos até concluir a partir das roupas de alguém, por exemplo, de que se trata de uma pessoa que precisa de ajuda, mas isso não é fé.

Contudo, existem conhecidos em quem não deposito minha fé. Quando sei que uma pessoa me engana constantemente ou ao menos pensa em me enganar; quando sei que uma pessoa, mesmo quando se trata de questões irrelevantes, não me diz a Verdade porque quer se divertir às minhas custas, não deposito fé alguma nela. Quando conheço bem uma pessoa e sei que ela tem o hábito de mentir sobre questões relacionadas aos negócios, não deposito minha fé nela em relação a esses assuntos. Aquilo que sei dessa pessoa condiciona uma não fé. Essa não fé, no entanto, é bem diferente da não fé que posso, por vezes, expressar em relação a um desconhecido. Pois, de um lado, temos um ato pessoal de não fé, que surge a partir de um determinado conhecimento: eu sei que essa pessoa não é merecedora da minha fé; do outro lado, ao contrário, trata-se de uma não fé condicionada por um não conhecer: não acredito nele porque não o conheço o suficiente, porque ele é desconhecido para mim.

Nesses casos, a fé ou a não fé também é mais profunda e mais pessoal; se o objeto da fé é limitado aqui, é porque o conteúdo desse conhecimento sobre a pessoa conhecida condiciona o objeto da fé. Dependendo do quanto sei sobre uma pessoa conhecida, deposito minha fé nela apenas com relação a estas ou aquelas coisas ou não deposito fé alguma nela. Mas se deixarmos de lado o conteúdo do conhecimento que temos a respeito das pessoas conhecidas e considerarmos apenas a estrutura formal dessa fé, podemos dizer que, em Princípio, depositamos nossa fé nas pessoas conhecidas não apenas com relação a coisas pequenas e sem importância, mas também com relação a assuntos pessoais. Em outras palavras, a fé que depositamos nos conhecidos compreende uma área pessoal mais profunda; o objeto da fé é aqui muito mais pessoal do que na fé entre desconhecidos. Aqui, porém, surge um novo elemento: o conteúdo desse conhecimento que tenho sobre os outros condiciona minha fé; isso ainda será investigado.

A certeza da fé que depositamos em pessoas conhecidas também é significativamente maior do que a certeza da fé que depositamos em desconhecidos. Se um desconhecido me diz que viu meu amigo x na cidade y, acredito nele; mas, se um conhecido me disser que falou com meu amigo na cidade z, não acreditarei mais no desconhecido, mas no conhecido. Assim, em Princípio, essa fé conta com uma certeza de fé maior.

Esse tipo de fé depositamos em muitas pessoas com as quais temos contato. Para deixar clara a importância dessa fé, só precisamos dizer que todo o conhecimento que obtivemos de nossos professores na escola, na Universidade e nos centros de pesquisa repousa, em grande parte, nessa fé.

Também nesses casos, a fé está aliada a um certo respeito e ao amor. O amor característico aqui é aquele que, no dia a dia, chamamos relacionamento e que se manifesta em forma de simpatia, respeito, gentileza, companheirismo ou bondade.

Ficou, portanto, demonstrado que, na fé entre conhecidos, tanto o objeto da fé, quanto a certeza da fé é mais pessoal do que na fé entre estranhos. Há na fé entre conhecidos, em relação a fé entre desconhecidos, uma profundidade mais pessoal. Ao mesmo tempo, também ficou demonstrado que o ato de fé, da aceitação humana de um Tu como um Todo concreto, não significa absolutamente que tenhamos de aceitar todos os elementos desse Tu, ou seja, todos os seus vícios físicos e morais. É possível aceitar totalmente uma pessoa; no entanto, normalmente essa aceitação conta com certas restrições. Aceitamos alguém, excluindo, explícita ou implicitamente, por exemplo, uma determinada falha moral sua. Posso aceitar um amigo totalmente sem aceitar alguma falha que ele tenha. Isso também se aplica a todos aqueles casos em que aceito e acredito em alguém sem aceitar uma determinada declaração sua. Quando sei, por exemplo, que um amigo, que normalmente é uma pessoa excelente, quando fala de suas caçadas tende a exagerar, então, acreditarei nele sempre, exceto quando fala dessa área de sua vida. Se ele me diz que precisa urgentemente de ajuda, acredito nele; mas se me conta que em sua última caçada fez isso e aquilo, vou sorrir e deixar por isso mesmo. Se conheço uma pessoa de excelente caráter, mas sei que exagera quando fala nas qualidades dos seus filhos, não vou acreditar quando ela fala sobre eles ou se concordar, o farei com cautela. Todos esses exemplos são típicos e mostram claramente

que podemos aceitar e depositar nossa confiança em alguém totalmente sem aceitar uma determinada dimensão da sua personalidade (o que se estende também às suas declarações).

É possível que alguém se oponha e argumente que isso não representa a aceitação total do Tu e, portanto, não é fé. Estamos tratando aqui da Fenomenologia e, portanto, devemos nos concentrar nos fenômenos. E os fenômenos aqui são bastante claros: é possível aceitar uma pessoa em toda a sua concretude e, ao mesmo tempo, excluir, explícita ou implicitamente, certas áreas. Alguém pode dizer que, nesse caso, não estamos aceitando o Tu como um Todo. Sim, nem tudo que pertence de forma ôntica a esse Tu é aceito. No entanto, é possível falar da aceitação do Tu como um Todo, considerando que a exclusão de uma determinada área ocorra apenas posteriormente. Na verdade, quando falamos da aceitação do Tu como um Todo, queremos dizer com isso que aceitamos o Tu em sua Totalidade; não significa, portanto, a aceitação de uma pessoa enquanto trabalhador, funcionário ou político, mas da aceitação de um ser humano completo. Que a fé por si só represente a aceitação da pessoa em sua Totalidade não significa que possamos excluir certas áreas *per accidens*. Assim, o ato de fé tem como objeto a pessoa concreta em sua Totalidade; contudo, pode acontecer *per accidens* que, em Razão de um determinado conhecimento prévio, uma área correspondente desse Todo seja excluída.

Cada ato de fé é um ato pessoal e como tal dirige-se a um Tu. Esse Tu que é objeto do ato de fé, é um Tu pessoal, um ser humano e, portanto, um Todo. Na fé entre desconhecidos aceita-se também um Tu e, com isso, um Todo. Contudo, essa aceitação do Tu na sua Totalidade é relativamente superficial e isso fica evidente no fato de que não é preciso necessariamente aceitar todas as declarações desse Tu. Aquilo que é pessoal e que é sempre um Todo continua sendo aceito em sua Totalidade, mas ainda assim apenas parcialmente, com relativa superficialidade. Na fé entre conhecidos, esse Todo atinge uma nova profundidade.

3) A fé entre pessoas que se amam. A fé entre pessoas que se amam é o ponto culminante da fé interpessoal. Trata-se de uma entrega sem re-

servas a um Tu, em quem depositamos toda a nossa confiança e a quem amamos com todo o nosso coração. Essa fé compreende uma aceitação total e sem reservas do Tu. Trata-se aqui da Natureza incondicional e humana da aceitação do Tu.

O objeto da fé compreende, nesse caso, não apenas essa ou aquela área da vida, mas absolutamente tudo. Não há nada que fique de fora. Mas o foco desse objeto de fé é o pessoal, especialmente as autorevelações do Tu. Quando amamos uma pessoa, acreditamos nela; mas nossa fé torna-se mais profunda quando ela revela e compartilha conosco o seu interior. E por isso, a característica principal dessa fé não é tanto acreditar nessa ou naquela declaração, mas na pessoa toda. A pessoa em sua Totalidade e sua vontade própria são aceitas sem reservas. Por isso, a certeza da fé é tão grande nesse caso. Não podemos acreditar em um desconhecido sem reservas – o que ele conta sobre si, sobre seus planos futuros, sobre suas inclinações e seus desafetos, sobre seus sentimentos mais íntimos. Isso se ele falar sobre tais coisas, o que é altamente improvável. Por outro lado, podemos, na verdade, precisamos acreditar numa pessoa que amamos. E nessa fé, sentimos uma certeza inabalável. Só aqui nos sentimos totalmente protegidos. A mulher, cujo marido foi condenado por um crime grave, vai precisar de muito tempo para ser convencida da culpa dele, se ela tiver a palavra do marido e realmente amá-lo de todo o coração. E talvez ela nunca acredite na culpa dele. Mesmo que todos os fatos deponham contra sua fé. Essa certeza da fé é tão grande que, por vezes, nem mesmo razões evidentes conseguem abalá-la.

Dessa forma, fica fenomenologicamente comprovado que existe uma gradação da fé pessoal. De acordo com a profundidade dos relacionamentos humanos que precedem a fé, o objeto da fé e consequentemente a certeza da fé será diferente. O conhecimento que tenho de uma pessoa e o amor maior ou menor que sinto por ela condicionam tanto o objeto da fé quanto a certeza dela. Precisamos, portanto, examinar mais atentamente o conhecimento pessoal prévio que condiciona a fé. Nós nos questionamos de que forma esse condicionamento ocorre. A questão sobre se e em que medida o objeto e a certeza da

fé são interdependentes interiormente e a questão sobre como a fé no Tu e a fé na declaração se condicionam teremos de discutir novamente sob o ponto de vista da Metafísica do conhecimento mais tarde.

A fé e o conhecimento pessoal

Quando dizemos que a profundidade da fé pessoal, ou seja, o objeto e a certeza da fé, é condicionada por um conhecimento prévio à fé, essa afirmação não parece precisa o suficiente. Pois parece que, na verdade, deveríamos complementar essa declaração e dizer que a fé pessoal é também condicionada por um prévio desconhecimento. A fé que depositamos em desconhecidos parece, de fato, ser condicionada mais por um desconhecimento do que por um conhecimento positivo. Acreditamos em um desconhecido não porque temos algum conhecimento a respeito dele, mas exatamente porque é um desconhecido, ou seja, porque não sabemos nada a seu respeito. Isso, contudo, não é verdade. Pois um mero não conhecer é uma Razão negativa e uma Razão negativa representa, na verdade, Razão nenhuma ou ainda o nada de uma Razão. O negativo como tal jamais pode ser a Razão que determina um ato positivo. Quando afirmamos que acreditamos em um desconhecido porque não vemos Razão para não fazê-lo, isso já pressupõe uma Razão real e positiva, mesmo que pequena, para acreditarmos nele. E quando dizemos que acreditamos em um desconhecido “só um pouco”, “só superficialmente” exatamente por se tratar de um desconhecido, isso significa que o desconhecimento sobre essa pessoa é a Razão negativa para o fato puramente negativo compreendido na expressão “só um pouco”. Contudo, esse “só um pouco” compreende também um fato positivo: acreditamos “só um pouco” em um desconhecido, mesmo assim, acreditamos nele. E para esse fato positivo, é necessário precisar uma Razão positiva. Assim, a fé entre desconhecidos pressupõe esse conhecimento pessoal que antecede a fé que temos nos outros. Precisamos examinar esse conhecimento mais atentamente, demonstraremos que não se trata de um conhecimento qualquer, mas de um verdadeiro conhecimento pessoal.

Não sabemos muito a respeito de desconhecidos. Mas se podemos acreditar em um desconhecido, então, apenas porque já conhecemos desde sempre o ser humano e percebemos o desconhecido como uma pessoa.

Sabemos que ele tem uma alma, que é uma pessoa e sabemos que uma pessoa como tal é digna de confiança. A Princípio, o ser humano não mente. Pelo contrário, é da Natureza do ser humano dizer a Verdade. Seu Espírito está alinhado com a Verdade e esse alinhamento faz com que o ser humano seja digno de confiança. Podemos acreditar em um desconhecido porque sabemos desde sempre que o ser humano como tal é digno de confiança. Contudo, o desconhecido concreto que encontramos talvez não seja um “ser humano como tal” e, portanto, talvez não seja digno de confiança. Talvez se trate de um ser humano desonesto que deseja enganar os outros. Por isso, acreditamos apenas em coisas irrelevantes, factuais e sem importância que essa pessoa nos diz e que podem ser facilmente verificadas.

Não é necessário provar que a fé que depositamos em conhecidos implica um conhecimento pessoal prévio. Pois é bastante evidente que esse conhecimento pessoal condiciona a fé e se a condiciona é porque a antecede. Quando, por exemplo, conhecemos muito bem uma pessoa e sabemos que ela tem o hábito de mentir quando o assunto é dinheiro, simplesmente não acreditamos nela a respeito disso, mas acreditamos quando o assunto é outro. Também aqui existe o conhecimento pessoal prévio à fé que condiciona o próprio ato de fé com relação ao seu conteúdo e à sua certeza.

Mas o que é realmente esse conhecimento pessoal? Por que chamamos de conhecimento pessoal esse conhecimento que antecede e condiciona a fé? Por que esse conhecimento pessoal condiciona o ato de fé?

Tomemos a fé entre aqueles que se amam. A estrutura do conhecimento pessoal que antecede a fé é muito mais evidente aqui do que na fé que depositamos em outras pessoas. Essa estrutura é, na verdade, a mesma em todos os tipos de fé, mas aqui ela se destaca de tal forma que é possível reconhecê-la sem qualquer esforço. Para entender melhor a estrutura da fé e do conhecimento pessoal não vamos considerar casos-limite, mas aqueles casos onde essa estrutura se manifesta da maneira mais pura e intensa.

Esse conhecimento prévio ao ato de fé é, no que diz respeito à fé entre pessoas que se amam, estruturado com extrema sutileza. Isso já pode ser

percebido pela dificuldade que se tem de descrever ou caracterizar com detalhes um amigo muito próximo. Se alguém nos pergunta sobre um amigo, que tipo de pessoa ele é de fato, normalmente ficamos em apuros. Nós o conhecemos muito bem, nós o amamos e exatamente por isso não conseguimos expressar esse conhecimento em palavras, nem mesmo quando estamos acostumados a escrever. Nós conhecemos nosso amigo tão bem que qualquer descrição parece, à primeira vista, impossível. E mesmo quando tentamos fazer uma descrição dele, sentimos o quão pobre é essa informação, como falta cor nos termos que usamos, como é imprecisa nossa expressão desse conhecimento. Portanto, um grande conhecimento pessoal implica uma certa impossibilidade de adequar esse conhecimento a juízos e palavras. Se existe um conhecimento pessoal de tal sorte abundante e se não somos capazes de expressá-lo adequadamente em juízos ou palavras, o que é, de fato, esse conhecimento pessoal? Será que se trata de um conceito ou juízo composto por diversos conceitos ou será que se trata simplesmente de uma imagem epistêmica e sensorial? Nem uma coisa nem outra. Esse conhecimento pessoal não é vivenciado como um conceito ou um processo de juízo conceitual, nem apenas como uma imagem sensorial – pois há muitas coisas que sabemos sobre um amigo e que não se deixam visualizar sensorialmente – nosso conhecimento vai além de qualquer representação imaginária. E se esse conhecimento pessoal não fosse nada além de um conceito ou um juízo, então, certamente conseguiríamos expressá-lo em conceitos e juízos, ao menos em sua essência. Contudo, esse não é o caso. Se esse conhecimento pessoal não é um conceito, nem um juízo, nem uma imagem epistêmica, o que ele poderia ser, então? Nós o experimentamos como uma intuição; a intuição é, ao contrário do juízo, uma só unidade, na qual não existe qualquer separação entre sujeito e predicado; ela é meramente uma imagem intelectual, que condensa tudo em uma só unidade; ela é um conhecimento que, ao contrário de um conceito e de uma expressão epistêmica, conhece sua própria Verdade (*continet veritatem formalem*).

Quando encontro uma pessoa pela primeira vez, eu a olho nos olhos e aperto sua mão. Os meus sentidos me transmitem uma série de observações. Normalmente, porém, não prestamos atenção à ação dos sentidos. Quando eu a olho nos olhos, eu sei, através da forma como seus olhos

brilham, quem ela é – ao menos em parte. Eu a vejo sorrir, ouço quando fala e todos os detalhes que minha mente absorve – consciente ou inconscientemente, objetivamente ou não – vão preenchendo lentamente o espaço vazio do conhecimento que comeci a formar na primeira vez que a encontrei. Essa imagem espiritual vai se tornando cada vez mais rica e colorida; adquire Movimento e nuances detalhadas. Quanto mais tempo passo com essa pessoa, mais rica se torna essa imagem. E – o que, então, é característico – não consigo mais expressar esse conhecimento conceitualmente. Os conceitos são abstratos demais, inexpressivos demais, inexatos demais. Essa imagem espiritual, matizada até o último detalhe, transcende qualquer conceito; os conceitos não podem mais expressar a plenitude que está nela. Logo no início do meu relacionamento com essa pessoa, talvez tivesse sido possível expressar essa imagem espiritual de alguma forma; embora isso também nunca seja totalmente possível. E quando eu a conheço bem, muito bem, então, torna-se totalmente impossível: esse conhecimento pessoal, essa intuição transcendeu os conceitos. Ou, em outras palavras, esse conhecimento pessoal foi desde sempre intuição e, por isso, sempre transcendeu conceitos e agora isso se tornou especialmente perceptível. Se, por exemplo, no primeiro encontro com essa pessoa, eu digo: “Ela tem um olhar de aço”, esse juízo compreende a tensão entre conceito e intuição. Com esse conceito, posso expressar que ela tem “um olhar de aço”, mas essa expressão “olhar de aço” só pode ser compreendida, em toda a sua profundidade, da compreensão através da própria intuição sobre um “olhar de aço”. É a intuição que proporciona ao conceito seu conteúdo. O conceito é um aspecto “abs-trato” (*abs-trahî*) que surge da intuição. Talvez eu não sinta, no meu primeiro encontro com essa pessoa, a profunda intuição que me levou a fazer essa declaração. Mais tarde, contudo, descubro que ela realmente tem um “olhar de aço” e percebo como esse conceito diz pouco a respeito do que eu realmente sinto. Esse conhecimento pessoal estrutura-se já desde sempre de tal forma que não é possível expressá-lo em conceitos. Essa forma de conhecimento, portanto, não se deixa definir facilmente como uma forma de pensamento conceitual, ela não se deixa reduzir a um pensamento conceitual. Essa forma de conhecimento se manifesta como algo anterior: primeiramente temos esse conhecimento pessoal de uma pessoa e só depois tentamos expressá-lo de alguma forma.

Por enquanto, não devemos impor à expressão “intuição” nenhum sentido filosófico, pois estamos tratando aqui de uma análise meramente fenomenológica. Compreendemos intuição aqui em oposição a conceito e a pensamento conceitual que, como um conhecimento concreto, apresenta a concretude como tal, ciente de sua própria pertinência (*continet veritatem formalern*) e compreendida como uma só unidade (sem separação entre sujeito e predicado). Essa consciência pode ser, em grande parte, subjetiva. Isso significa que se trata de um conhecimento real e verdadeiro, mas que não é percebido totalmente como objeto. Seus contornos vão se tornando nebulosos e quase intangíveis, até finalmente se dissolverem. É um conhecimento que não precisamos justificar. É o que Augustinus nos mostra quando escreve: “Sabemos sem que nos perguntem; se nos perguntarem, não sabemos mais”. Esse é o fenômeno do conhecimento pessoal que antecede a fé: ele é, em parte, a intuição subjetiva do Tu. Mais que isso não podemos, do ponto de vista puramente fenomenológico, afirmar.

É possível que alguém se oponha, afirmando que esse conhecimento pessoal, essa intuição já é a própria fé. Mas essa visão seria errônea. Pois posso ter uma tal intuição pessoal de um mentiroso incorrigível e maldoso e não acreditar nele, precisamente porque tenho esse conhecimento pessoal dele. Posso me relacionar por anos a fio com uma pessoa e possuir um conhecimento pessoal dela muito bem estruturado e, mesmo assim, não confiar nela mais do que em algum conhecido com quem eu tenha apenas um contato casual. Não lhe dedico mais amor nem me entrego a ela, como me entrego a quem acredito e aceito. Portanto, é possível que se tenha um conhecimento pessoal relativamente completo de uma pessoa e, mesmo assim, não confiar nela. O que significa que esse conhecimento pessoal não precisa estar necessariamente vinculado à fé. E quando um determinado conhecimento pessoal não está vinculado à fé, mas a antecede, não se pode dizer que todo o conhecimento pessoal deve estar vinculado à fé. E se for assim, não há nenhuma Razão por que não poderíamos simplesmente aceitar o testemunho da consciência: esse conhecimento pessoal se distingue da fé real e o precede.

Se, ao contrário, afirmarmos que esse conhecimento pessoal nem sempre antecede a fé, isso é parcialmente verdadeiro. Pois quando encontro uma pessoa e converso com ela, já acredito nela a partir desse primeiro encontro. Essa, contudo, é a mesma fé que depositamos nos desconhecidos, e essa fé pressupõe um conhecimento pessoal prévio verdadeiro – mesmo que superficial – como já demonstramos. Desse relacionamento humano e dessa fé resulta, lentamente, um conhecimento pessoal mais profundo que implica uma fé mais profunda. E dessa fé surge, por sua vez, uma intuição mais profunda que aprofunda ainda mais a fé. Esse condicionamento mútuo não impossibilita a afirmação que fizemos, apenas a matiza: toda fé é precedida por seu respectivo conhecimento pessoal. Esse conhecimento pessoal, essa intuição, condiciona, como vimos anteriormente, o grau de certeza e até a amplitude do objeto da fé.

Contudo, se perguntarmos de que forma a intuição condiciona o objeto e a Verdade da fé, enfrentaremos dificuldades. Pois a simples observação do fenômeno nos mostra apenas que um surge do outro. Como isso se dá, não vemos. Alguns aspectos podem ser considerados como fenomenologicamente comprovados. Está comprovado, por exemplo, que o conteúdo da intuição tem um papel muito importante aqui. Não se trata de uma mera “dependência silogística” porque no silogismo a conclusão possui exatamente a mesma certeza que possui a premissa menos segura (*peiorem semper sequitur conclusio partem*). Não é o que acontece nesse caso. Pois posso ter uma intuição altamente segura sobre uma pessoa e, apesar disso, confiar muito pouco nela. O conteúdo da intuição, entretanto, tem um papel bastante significativo: exatamente porque minha intuição extremamente segura me apresenta essa pessoa como pouco digna de fé é que não confio nela.

Sobre a ligação lógica que existe entre intuição e fé, ainda sabemos muito pouco. Ainda vamos tratar disso sob o ponto de vista da Metafísica do conhecimento. Mas há algo que já podemos considerar como comprovado: a proporção simples, “quanto maior for A, maior será B” não se aplica aqui. Pois a certeza da intuição nem sempre é proporcional à certeza do ato de fé.

Fé como posicionamento

Já no capítulo anterior, questionamos a diferença entre intuição e fé. Precisamos voltar ainda a essa questão. O que faz com que a fé seja fé? O que caracteriza o ato de fé com tal em oposição a outras formas de conhecimento? Como se distingue a fé que depositamos numa certa pessoa da intuição que temos com relação a essa mesma pessoa?

Vimos anteriormente que o ato de fé não pode ser colocado no mesmo nível dos conceitos, juízos e silogismos. Até existe uma declaração de fé, ou seja, uma declaração conceitual que contém a palavra fé: “Tenho fé que você vai me ajudar.” Mas já sabemos que essa declaração de fé é uma manifestação secundária. Trata-se de uma mera explicação discursivo-conceitual (análise) da fé propriamente dita, que, contudo, não é de Natureza discursivo-conceitual. Assim como a declaração é, na verdade, uma explicação da sua intuição prévia e subjacente (*Evidenz*), também a declaração de fé é nada mais do que a análise discursivo-conceitual do ato de fé.

Mas o que é de fato a fé? Seria ela apenas a intuição que formamos sobre uma pessoa concreta? Com certeza, a Natureza da fé é intuitiva, ou seja, um conhecimento que representa um objeto em sua concretude sem separar o sujeito do predicado. Apesar disso, o ato de fé é, em sua estrutura, diferente da intuição.

A diferença fenomenológica entre ato de fé e intuição não pode ser determinada a partir do seu conteúdo. Tanto o ato de fé quanto a intuição, discutidos no capítulo anterior, tem por conteúdo a pessoa concreta e histórica. Posso possuir, em relação a Pedro, tanto uma intuição quanto um conhecimento de fé de fato; Pedro, em sua concretude histórica representa, no entanto, as duas coisas. E ninguém poderá estabelecer aí nenhuma diferença fenomenológica.

Contudo, se compararmos o ato de fé à intuição, que têm, ambos, Pedro como conteúdo histórico, a diferença fenomenológica fica evidente: o ato de fé não é, como a intuição, o mero reconhecimento de um dado Tu objetivo e humano, mas também um posicionamento livre e humano em relação a esse Tu. Ou mais precisamente: o ato de fé é o momento cogni-

tivo de uma opinião livre, plenamente humana em relação a uma pessoa em sua concretude histórica.

Se acredito em Pedro, então, esse ato de fé não é apenas o reconhecimento daquilo que é objetivo nele, mas é, além disso, o meu posicionamento pessoal em relação a ele. Ao acreditar em Pedro, eu o aceito. Crer não significa jamais um mero reconhecimento, mas uma aceitação pessoal do Tu humano.

O fenômeno é evidente aqui. Pois posso possuir uma intuição abundante de uma pessoa sem que isso signifique sempre e necessariamente fé (ou ato positivo da não fé). Ainda estou na fase preliminar do pessoal: compreendo intuitivamente uma pessoa, mas sem me posicionar frente à ela de forma plenamente humana. Eu não a aceito pessoalmente, eu não a nego; eu me contento com o reconhecimento objetivo desse Tu. Contudo, no mesmo momento em que me posiciono e a aceito ou nego, transformo essa intuição fria e objetiva em um ato pessoal de fé ou de não fé.

Assim, o ato de fé se distingue da intuição à medida em que ele sempre expressa um posicionamento pessoal. O objeto do ato de fé não é meramente “reconhecido”, mas é aceito ou negado pessoalmente. Essa aceitação ou negação não é um fato objetivo prévio, mas uma circunstância pessoal definida. Assim, a fé significa sempre conhecer e re-conhecer. Essa circunstância pessoal é determinada por um posicionamento humano. Como consequência disso, o ato de fé aproxima-se, mais do que qualquer outra forma de conhecimento, do âmago da pessoa, por conta disso, também do seu livre arbítrio. O momento verdadeiro e específico do ato de fé significa, assim, que a intuição em relação a um Tu representa, como conhecimento cognitivo, um posicionamento humano frente ao Tu concreto. E é assim que o ato de fé se distingue da intuição e de todas as outras formas de conhecimento.

Os três níveis do conhecimento

As considerações feitas até aqui, levaram-nos a distinguir três diferentes níveis de conhecimento humano. Nessa seção, intencionamos apresentar um panorama coerente e resumido desses três níveis de conhecimento, distinguindo-os um do outro. A melhor forma de fazermos isso é evidenciar os três níveis fenomenologicamente a partir de um exemplo preciso,

desconsiderando as muitas nuances e os casos-limite: o nível do pensamento conceitual, o nível da intuição e o nível do conhecimento pessoal, da fé. É importante ter em mente que se trata aqui de uma discussão puramente fenomenológica. Ao diferenciarmos três níveis do conhecimento, referimo-nos a uma diferença puramente fenomenológica. Se e em que medida podemos fazer essa distinção, do ponto de vista da Metafísica do conhecimento, é uma questão da qual nos ocuparemos mais tarde.

A primeira fagulha do conhecimento humano se dá através de uma intuição. Eu vejo e escuto uma pessoa em sua concretude. É a primeira percepção de uma imagem única e indivisível. Não se trata, portanto, de visualizar primeiro sua cabeça, depois suas mãos e só depois suas pernas e fazendo a soma de todas essas partes perceber o ser humeno em sua Totalidade. Os fenômenos aqui são bem evidentes: primeiro vejo um ser humano em sua Totalidade e só depois disso concentro minha atenção em sua cabeça, suas mãos e assim por diante. Mesmo que eu veja, por alguma Razão, apenas a cabeça de uma pessoa, eu a vejo como um ser humano em sua Totalidade. Uma vez que as impressões sensoriais individuais, nesse primeiro momento de percepção espiritual, são sempre consideradas em sua Totalidade. Não nos interessa aqui, especialmente, em que medida a primeira imagem de uma pessoa é sensorial ou espiritual. Esses dois momentos são vivenciados simultaneamente como um Todo. O importante aqui é que o início do conhecimento espiritual se dá através de uma “imagem”, de uma intuição. Vejo Pedro em sua concretude, seus olhos, seu comportamento específico. E essa “imagem”, essa intuição, não é um conceito nem um juízo e nem mesmo um silogismo. Fenomenologicamente, ela representa algo que não remete ao pensamento conceitual: ela não é abstrata, mas concreta; ela é uma unidade e não uma ligação lógica entre sujeito e predicado. Essa visão simples e indivisível da concretude de Pedro como ser humano chamamos de intuição. Se, do ponto de vista da Metafísica do conhecimento, ela pode ser caracterizada de outra forma, não nos interessa aqui. Fenomenologicamente, a intuição do ser humano concreto (ou da coisa) é o início da percepção mental. Aqui vale salientar que este Princípio do conhecimento espiritual está incorporado na consciência da imagem perceptiva sensorial (*in phantasmaticibus*).

Ao analisar, a mente destaca, da plenitude dessa intuição concreta, um determinado aspecto e é daí que surge o conceito.

O conceito é um aspecto que surge da intuição e assim é considerado por si só. Eu posso, a partir da intuição que formei sobre o concreto ser humano Pedro, ressaltar o aspecto “animal” ou “racional” ou “homem correto” ou “personalidade estável”. Quando conecto esses conceitos uns aos outros e os relaciono com a realidade, faço um juízo: “Pedro tem uma personalidade estável”. Assim, a intuição inicial vai sendo analisada. Meu conhecimento conceitual sobre Pedro surgiu da intuição.

Esse conhecimento conceitual, composto por conceitos e juízos, age novamente sobre a intuição que, a partir disso, obtem uma nova clareza e transparência. E é ao analisar a intuição que descubro como ela foi, desde sempre, muito rica. Os conceitos e juízos são, portanto, uma análise da intuição, essa análise é seguida, por sua vez, por uma síntese, à medida que conceitos e juízos simultaneamente desaparecem da consciência e são integrados por uma intuição mais pura e transparente. Dessa forma, a intuição aparece como ponto de partida e também como ponto de chegada do pensamento conceitual. Com isso, delineamos os dois primeiros níveis do conhecimento em suas especificidades: o nível da intuição e o nível do pensamento conceitual (conceito, juízo, silogismo).

Fica claro, portanto, que se cria aqui um círculo ativo. Toda vez que encontro Pedro novamente em uma nova situação, minha intuição sobre ele se enriquece com o acréscimo de um novo elemento. Esse novo elemento suscita novos conceitos, a novas análises e declarações baseadas em juízos. Essa análise remete, por assim dizer, à síntese, à medida em que a intuição converte tudo em uma unidade indivisível e concreta novamente. Assim, aprendo a conhecer e a estimar Pedro. Mas vamos supor que minha percepção acerca desse ser humano, Pedro, foi até agora impessoal. Eu o reconheci como o que ele realmente é: uma pessoa, uma boa pessoa, etc. Mas ainda não formei uma opinião pessoal sobre ele. Ainda não incluí Pedro em minha esfera pessoal; em termos pessoais, não lhe disse sim nem não. Permaneço

ainda “factual” e pessoalmente indiferente. Essa intuição me mostra Pedro como um homem bom e digno de confiança, assim como outra intuição me mostra que a janela está aberta: trata-se aqui de um aspecto puramente objetivo. Só quando eu, a partir do meu livre arbítrio, posiciono-me pessoalmente, é que Pedro passa a fazer parte da minha esfera pessoal. Ele deixa de ser um mero objeto e passa a ser aceito ou negado pessoalmente. É aqui que devemos procurar o terceiro nível do conhecimento pessoal; pois só aqui trata-se de mais do que puro conhecimento factual. Alguém poderia refutar, dizendo que um ato de vontade não é conhecimento. Certo, porém, não vivenciamos o livre arbítrio como um ato de vontade puro e cego, mas como um ato concreto no qual ocorre também um momento cognitivo. Trata-se de um momento cognitivo do livre arbítrio quando quando nos decidimos, em nossa Totalidade humana, por dizer sim a Pedro e a toda a sua concretude. Nesse momento, a intuição fria e factual passa a fazer parte da esfera pessoal e torna-se um elemento do livre arbítrio. A intuição pura e simples nos diz apenas o que Pedro é. Quando, porém, a intuição é, por assim dizer, mergulhada no livre arbítrio, ela nos diz muito mais: ela se transforma em aceitação ou negação humana de Pedro como um ser humano concreto, ela se transforma em fé (ou em descrença).

A intuição e as análises conceituais dependentes dela e que dela surgem são puro conhecimento: elas transmitem ao cognoscente uma “imagem” do que é conhecido (a expressão “imagem” é bastante inexata e altamente ambígua, contudo, é difícil evitá-la). O ato de fé é mais do que puro conhecimento: é o dizer sim pessoal a um Tu. E isso extrapola a objetividade do conhecimento puro. Trata-se aqui de um ato de conhecimento que não apenas compreende o Ser intencionalmente, mas que, além disso, representa um posicionamento humano em relação a esse Ser. E é isso que faz com que o ato de fé só seja imaginável como um elemento cognitivo de uma decisão livre.

Precisamos, portanto, para fazer justiça aos fenômenos, distinguir três níveis de conhecimento. Pois a intuição, o conhecimento conceitual baseado em juízos e o conhecimento pessoal não podem ser compreendidos

como variações graduais de uma mesma estrutura básica. Todos esses níveis se encontram em um tipo de intercomunicação, ainda assim, diferenciam-se uns dos outros em sua estrutura.

Mas vamos continuar acompanhando o processo da fé. A intuição que tenho de Pedro como um ser humano concreto, bom e correto é incorporada à minha esfera pessoal e ao meu livre arbítrio. Assim, Pedro passa a fazer parte de minha esfera pessoal e eu, então, digo sim ou não a ele em minha Totalidade humana. Esse posicionamento humano, que se dá a partir do livre arbítrio, relaciona-se evidentemente tanto à vontade quanto ao conhecimento. O sim humano possui um lado ligado à vontade e outro ligado à cognição. Esse momento cognitivo do sim humano é um ato de fé: é o dizer-sim cognitivo a um Tu concreto. Contudo, como as declarações de Pedro pertencem a seu Tu concreto como um momento periférico, também essas declarações – esses momentos periféricos da minha intuição sobre Pedro – são aceitas por mim. Eu digo sim a elas porque são parte, manifestações da pessoa em sua concretude. E como a aceitação de uma declaração representa o mesmo que o tomar-por-verdade uma declaração, ao depositar minha fé em Pedro, aceitando-o, aceito também suas declarações como verdadeiras. O tomar-por-verdade suas declarações não é senão um elemento periférico de aceitação do seu Eu.

Assim como podemos analisar a intuição, assim como podemos desmembrá-la em conceitos e juízos, também podemos analisar o ato de fé. Pois o ato de fé tem a intuição como conteúdo, desde que seja aceita pessoalmente a partir do livre arbítrio. Dessa forma, o próprio ato de fé é intuitivo (ou seja, não é conceitual, não é baseado em juízos). E quando meu Espírito analisador considera o ato de fé e ressalta um determinado aspecto, posso formar conceitos e juízos. Assim, posso também dizer: “Eu acredito em Pedro quando ele me diz isso”. Essa expressão, esse conhecimento conceitual-discursivo é uma análise daquilo que está compreendido no ato de fé. Através da análise, resaltei um determinado aspecto do meu ato de fé, considerando-o por si só: assim surge a declaração de fé.

Agora, já podemos compreender também o sentido interior das diversas formulações linguísticas. Quando digo: “Acredito em Pedro”, significa que analisei, naquele dado momento (em conceitos e juízos), o que é central para o ato de fé: a aceitação do Tu em sua concretude. Quando, por outro lado, digo: “Eu acredito no que Pedro diz”, é analisado aqui aquele elemento periférico ao ato de fé: a aceitação conjunta da declaração que pertence ao Tu em sua concretude.

Agora podemos demonstrar também porque o ato de fé pressupõe sempre um certo conhecimento prévio. Essa cognição prévia não é nada além de uma intuição a respeito do Tu em sua concretude. Ela é absolutamente necessária, pois sem uma tal intuição não podemos nos decidir pessoalmente. Não nos posicionaríamos pessoalmente frente a nada e, de qualquer forma, um posicionamento frente a nada é o mesmo que posicionamento nenhum, ato nenhum. Podemos também esclarecer agora porque uma determinada área da vida, sob certas circunstâncias, é excluída da fé. Se minha intuição me diz que Pedro, embora muito correto, não é confiável quando conta histórias sobre suas caçadas, essa área é simplesmente deixada de fora; não digo sim à ela e, por consequência, também não digo sim a outras declarações que ele faz sobre esse assunto. Também compreendemos melhor agora porque uma pessoa se sente ofendida quando não acreditamos nela com relação a coisas sem importância. Pois uma tal atitude de não fé é, ao mesmo tempo, um posicionamento humano, resultado de uma decisão humana negativa em relação a um Tu concreto.

Nesse ponto, seria necessário realizar mais investigações sob o ponto de vista fenomenológico. Seria necessário questionar a certeza do ato de fé, suas especificidades e sua origem deveriam ser discutidas. Contudo, essas e outras questões ainda não foram abordadas; teremos de nos dedicar a elas mais tarde. Os Princípios sobre a fé interpessoal delineados aqui, na verdade, não pretendem ser uma fenomenologia detalhada do ato de fé. Para isso seria necessário um livro inteiro. Esse esboço deve apenas facilitar e servir de introdução para as discussões sob o ponto de vista metafísico-cognitivo a seguir.

A estrutura da fé interpessoal sob o ponto de vista da Metafísica do conhecimento

Conhecimento pré-pessoal

No capítulo anterior, mostramos que, para compreender a fé pessoal, precisamos distinguir três níveis de conhecimento espiritual fenomenologicamente: o nível do pensamento abstrato-discursivo, o nível da intuição e o nível do conhecimento pessoal básico. Pretendemos agora explorar essas diversas estruturas da Metafísica do conhecimento. Procuraremos mostrar que a problemática escolástica, se continuarmos a acompanhá-la, conduz aos mesmos questionamentos. Um esboço rudimentar e resumido da doutrina da abstração sob o ponto de vista de sua gênese Metafísica constitui, assim, o ponto de partida de nossas considerações seguintes.

Metafísica da abstração

A questão da existência

O ser humano questiona. E quando ele questiona não a respeito desse ou daquele ser, mas sobre a existência, sobre o ser do Ser, ele está praticando a Metafísica. Todos os seres, inclusive aquele que questiona, são questionados²⁵.

Trata-se de uma questão última. Apenas pensar o Absoluto Nada, o que para o ser humano é impossível, poderia ser mais radical do que a questão que envolve todo o conhecimento, todas as objeções, absolutamente tudo. Se quiséssemos questionar a razoabilidade, a utilidade ou a possibilidade da questão existencial, esse novo questionamento não seria nada além da consumação da questão sobre a existência. Pois questionar o individual só é possível porque o ser humano pode questionar a existência; se ele não pudesse fazê-lo, também a questão sobre o Ser apenas enquanto ser, seria basicamente impossível. Ele só poderia questionar-se sobre o que não é, sobre o Nada Absoluto; contudo, questionar o Nada significa questionamento nenhum. Assim, a questão existencial, em sua originali-

25 RAHNER, K. *Geist in Welt*, p. 71-78. Também cf. ROMBACH, H. *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Symposium, Jahrbuch für Philosophie. 3 vol., Freiburg, p. 135-236, 1952.

dade radical, se mostra como uma condição de possibilidade de questionamento transcendental²⁶.

Ao questionarmos o ser do Ser, questionamos o indivisível, que reúne em um Todo as muitas partes. Pois questionar os fragmentos é questionar as muitas partes: contudo, essa pergunta traz em si, como já mostramos, a questão existencial como condição de possibilidade transcendental. Com isso, a existência questionada se mostra como o indivisível²⁷.

Quando perguntamos sobre a existência do Ser, já sabemos o que existência significa. Se não tivéssemos uma cognição positiva sobre a existência, ela seria para nós um vazio, um desconhecido, o Absoluto Nada. Contudo, questionar a existência implica necessariamente, em nosso questionamento, saber o que ela é. Se sabemos o que ela é, ela é identificável. Por ser possível questionar a existência, é possível identificá-la²⁸.

Não só é possível questionar a existência, ela é também questionável. Porque é questionável, porque ao questioná-la, aspiramos a um conhecimento mais dinâmico da existência, ela precisa representar um objetivo possível de um empenho dinâmico²⁹. Indivisibilidade, conhecimento e empenho são condições de possibilidade transcendentais da existência Metafísica e, portanto, também de suas especificidades.

Indivisibilidade, conhecimento e empenho são, contudo, preceitos relativos: pois a negação de partes do conhecimento e do empenho de fato é bastante relativa. Relação, porém, pressupõe uma interligação. Dessa forma, a relatividade da existência é determinada a partir de uma dualidade. A dualidade, contudo, só pode ser compreendida a partir da indivisibilidade que a possibilita transcendentalmente. Portanto, se quisermos definir a existência em si mesma, precisamos remeter os preceitos à sua positividade não relativa: a existência não é em si e por si só indivisibilidade, conhecimento e empenho, mas unidade, autoconhecimento e vontade própria. Se a existência não fosse isso, ela conceberia, então, potenciali-

26 GORETH, E. *Metaphysik als Aufgabe* p. 50 -53.

27 RAHNER, K. *Geist in Welt* 70.

28 RAHNER, K. *Geist in Welt* 74, Hörer des Wortes, p. 42-58.

29 A mediação do querer sugerida aqui precisa ser discutida mais detalhadamente. Isso será feito na seção sobre o pessoal.

dade, ela seria relativa em si mesma, ela não seria a existência do Ser, mas uma mera existência relativa.

Inicialmente, o caráter Absoluto da existência é determinado de forma meramente formal: porque a existência é o Princípio da unidade, do autoconhecimento e da vontade própria, ela é como *princípium quo* absoluta. Pois aquilo, através do que um Ser é Uno, conhece a si e aos outros e se empenha, não pode ser idêntico àquilo através do que esse mesmo Ser não é Uno, não conhece e não se empenha.

Dasein e Sosein (Ser-aí e Ser-assim)

O ser humano não é unidade absoluta nem autoconhecimento ou vontade própria absoluta. Ele questiona a existência, mas não é, ele próprio, a existência. Se o ser humano não é o Princípio Absoluto, ele tem de ser, então, um Princípio relativo³⁰. Contudo, ele não é relativo porque é Ser; senão a própria existência seria relativa. Se a existência não é a Razão da Relatividade, a não existência deve ser o Nada: contudo, não o Nada Absoluto, que não pode representar Razão nenhuma, mas o Nada relativo. Mas, com isso, a questão é apenas adiada: como o Nada relativo pode ser relativo?

O relativo pode ser determinado positivamente enquanto compreendido como relacionado à existência subsistente, que não é relativa, que aponta para o Absoluto. Isso, contudo, não é suficiente. Pois a Razão da Relatividade precisa ser, como a própria relatividade, um Princípio Relativo Interior³¹. A relatividade indica uma dualidade: a relatividade interior, uma dualidade que habita o relativo. Contudo, se o relativo é habitado por uma dualidade que possibilita sua relatividade, de que tipo ela é? A existência, como ela mesma, é absolutamente idêntica a si mesma e, portanto, não relativa; a existência é o Princípio Absoluto da Unidade. Se algo é relativo, não pode ser absolutamente idêntico a si mesmo. Assim, a dualidade do relativo interior consiste em um momento em que ela não acontece como sua própria existência, mas como existência do Outro; e esse outro

30 O relativo é o Ser que não é idêntico à própria existência. Ele é portanto, determinado relativamente, ele não é a existência.

31 Esse Ser não é simplesmente constituído pela existência, através da qual ele se faz Ser, mas também através de um Outro, que estabelece a sua não Identidade com a existência.

momento que recebe a existência é o Outro da existência. Contudo, a existência – o ser – que se realiza como o ser do Outro, denominamos *Dasein* (Ser-aí); o Outro, que recebe o ser, denominamos de *Sosein* (Ser-assim). *Dasein* e *Sosein* são os momentos que constituem a Razão Interior da Relatividade do Ser³².

Esses momentos não são igualmente relativos. O *Dasein*, que proporciona a existência, o ser, ao *Sosein*, não seria mais *Dasein* sem a relação constitutiva com o momento marcado pelo *Sosein*, seria o Princípio do Ser Absoluto, que existe em si mesmo. Por outro lado, o *Sosein* não existiria sem o *Dasein*, que lhe proporciona a existência; passaria a ser a mera possibilidade de uma determinada relação da existência e, portanto, se tornaria o possível.

Dos dois constituintes do relativo, o *Dasein* seria, assim, o mais ontológico. Contudo, como mais ontológico, ele não pode se realizar no *Sosein* de forma completa: a existência do *Dasein*, portanto, atravessa o *Sosein*, extravasa-o e eleva-o a uma nova forma de existência. Essa existência do *Dasein*, que transcende a Alteridade do *Sosein* e produz uma nova realidade denominamos realização³³. *Dasein* é a concretização do *Sosein*, realização é sua concretização a posteriori (*actus secundus*).

Se denominarmos a Totalidade *Dasein-Sosein* de substância e a realização de acidente, podemos afirmar resumidamente que: o ser humano, por ser relativo, compõe-se de *Dasein* e *Sosein*, substância e acidente.

Através dessa constituição de *Dasein* e *Sosein*, substância e acidente, a unidade do Ser relativo é parcialmente anulada, ela se torna relativa. Contudo, se a unidade do Ser é anulada, também seu autoconhecimento e sua vontade própria devem ser relativizados.

Que tipo de anulação é essa? Como o Ser relativo adquire o autoconhecimento e a vontade própria?

Substância e acidente não são coisas, não são partes, mas constituintes metafísicos do relativo. Sob o ponto de vista metafísico, tanto substância quanto acidente são em si mesmos autoconhecimento e vontade própria. Con-

32 CORETH, E. *Metaphysik als Aufgabe* p. 66-70.

33 CORETH, E. *Metaphysik als Aufgabe* p. 59-62.

tudo o metafísico não é empírico e, portanto, não é consciente. Só o Todo concreto é empírico. O estar-em-si-mesmo empírico do autoconhecimento e da vontade própria só pode ser o Todo: a substância que se concretiza acidentalmente. O conhecer e o querer empírico – ou seja, a consciência – são, assim, diretamente acidentais, instauram-se, porém, na substância.

A constituição Metafísica derivada explica porque um Ser é relativo; ela é a condição de possibilidade transcendental para que o ser humano possa, em suma, questionar a existência. Contudo, ainda não chegamos à estrutura básica e Metafísica do ser humano. Pois o relativo, que se constitui metafisicamente de *Dasein* e *Sosein*, de substância e acidente possui, como consciência empírica, autoconhecimento e vontade própria. Com certeza, o outro também é conhecido por ele. Mas seu conhecimento primeiro, seu *obiectum proportionatum et proprium*, é seu próprio Eu. Contudo esse não é o ser humano. O ser humano está essencialmente alinhado ao Outro e seu primeiro conhecido não é seu próprio Eu, mas o outro Ser. Em outras palavras: a constituição Metafísica discutida explica como um Ser é relativo e, portanto, vale para todos os Seres relativos. Se ela, contudo, se manifesta sozinha em um único Ser, que não tem sua existência enfraquecida por nenhuma outra constituição, então, esse Ser é puramente Espírito, que, como tal, tem seu próprio Eu como primeiro conhecido. Precisamos, assim, recomeçar, questionando o que revela a constituição especificamente humana.

Matéria e Forma

Conhecer não é nada além de estar-em-si-mesmo. E portanto, pressupõe primeiramente autoconhecimento³⁴. Nosso conhecimento é um conhecimento receptivo que tem no Outro o seu primeiro conhecido. Como isso é possível? Unidade. Conhecer e querer são especificidades transcendentais da existência. Não são valores claramente definidos, mesmo assim, são correlativos entre si: o grau de Ontologia de um Ser corresponde ao grau de sua unidade, seu conhecimento e sua vontade.

Se um Ser tem, assim, o Outro como seu primeiro conhecido, então, sua existência deve se concretizar sempre no Outro. Pois se o cognoscente está ontologicamente no Outro, essa Alteridade é o meio no qual ele co-

34 RAHNER, K. *Geist in Welt* 80-90.

nhece a si mesmo. O que é, então, essa Alteridade? Ela não é ela própria a existência, pois a existência pressupõe autoconhecimento e, por isso, não pode representar a Razão formal através da qual um cognoscente está em um Outro. A Alteridade, contudo, precisa ser uma Verdade ou não poderia ser uma Razão verdadeira. Se, contudo, ela é uma Verdade, mas não uma existência, ela tem de ser pura possibilidade de existência. Apenas a Alteridade pura, a possibilidade de existência pura é, por um lado, verdadeira, por outro porém, existência nenhuma. Dessa forma, somente ela pode ser o meio no qual se dá o conhecimento do Outro; na Metafísica tomista, isso se chama “matéria prima”.

O ser humano que conhece o Outro, antes de conhecer a si mesmo, possui uma realização que de tal forma se confunde com a Alteridade, que o seu próprio Eu passa a ser a individualidade do Outro. Essa anulação da unidade não pode estar presente apenas na realização, pois a realização como existência do *Dasein* que transcende o *Sosein* traz em si Nada senão os fundamentos da substância. Se a unidade da realização é enfraquecida por uma nova Alteridade, então, também a unidade da substância precisa ser igualmente reduzida.

Essa nova anulação parcial da unidade, que é intrínseca à própria substância, tem de estar ou no *Dasein* ou no *Sosein*. O *Dasein*, contudo, encontra-se desde sempre na Alteridade, no *Sosein*. Outra Alteridade só é possível, dessa forma, no *Sosein*. Assim, o *Sosein* de um cognoscente receptivo transforma-se em Alteridade. Ele contém dois momentos fundamentais: o próprio *Sosein* e sua pura Alteridade. Se denominarmos a primeira forma e a segunda matéria, significa que: o *Sosein* de um cognoscente receptivo possui como momentos constitutivos forma e matéria. Matéria é pura Alteridade, é a Alteridade da Alteridade: pura possibilidade de existência.

Conhecer o Outro como a própria essência só pode ser do caráter do Ser (*Dasein*), que através da própria Alteridade (o *Sosein*) se une a Alteridade do *Sosein*, na qual, então, se concretiza. Se esse conhecimento se manifesta também em outros, então, o chamamos de conhecimento sensível; se ele retorna à unidade do próprio Eu, chama-se conhecimento espiritual.

Podemos diferenciar dois momentos de conhecimento humano: o conhecimento que permanece no Outro e aquele que retorna ao próprio Eu (*reditio completa ad seipsum*). São dois os movimentos que permitem isso: o que sai de si e o que retorna a si. O sair-de-si é denominado tradicionalmente de não-próprio e o retornar-a-si, abstração. Assim, a doutrina tradicional de abstração consiste em conhecer-o-outro, no conhecimento sensível, e descreve a *reditio completa anúncio se ipsum* do Espírito.

O conhecimento sensível

Se partirmos do Princípio de que o conhecimento é sempre e necessariamente autoconhecimento, pode-se deduzir a estrutura Metafísica do objeto reconhecido em sua sensibilidade. O cognoscente sensível tem seu próprio Eu inserido na individualidade do Outro, de modo que ele próprio, enquanto se reconhece, é o Outro. O Outro, contudo, precisa ser compreendido, em Princípio, como o Outro substancial: a Identidade relativa do cognoscente sensível com o Outro é uma Identidade na não Identidade. Caso contrário, o cognoscente sensível acabaria reconhecendo o próprio Eu como a essência. Esse Outro, que é substância própria, é acidentalmente idêntico ao cognoscente sensível. Como consequência, os dois têm, obrigatoriamente, a mesma estrutura. Se ela fosse diferente, não poderia haver uma Identidade entre eles. Esse Outro em sua essência, conhecido pelo cognoscente sensível, o *obiectum proprium* da sensibilidade, é como a própria sensibilidade um Ser material, ou seja, um Ser cuja existência transportou-se, através da sua própria Alteridade, para a Alteridade pura. Ele é feito de forma e matéria. Ao mudarmos nossa posição e considerarmos o processo cognitivo a partir do Ser material, que é o objeto da sensibilidade, descrevemos o processo de abstração, a *reditio completa ad se ipsum*.

O Ser material é constituído metafisicamente de forma e matéria. Porque seu *Sosein* constitui-se assim, também sua realização é material. Pois a realização é a concretização do *Sosein*; o *Sosein* se manifesta na realização. Quando o homem, em sua sensibilidade, concretiza a realização de um objeto, ele cria uma imagem do *Sosein* desse objeto. Se essa concretização da realização se dá na sensibilidade, ela se torna também consciente: o ser humano reconhece o próprio objeto sensorialmente, talvez não em sua essência, mas em sua concretização, em sua realização.

Contudo, como é possível que o Ser material se concretize na sensibilidade, ou seja, afete-a? A realização pertence ao mesmo nível de existência que a causa. Como, nesse caso, a causa é material, como ela pode afetar a sensibilidade que, em suas faculdades cognitivas, é mais ontológica? Pois a sensibilidade, como conhecimento, é o meio que oscila entre um real abandono ao Outro da matéria e uma independência interior da existência contra si, de modo que o ato sensorial é material em unidade indivisível (*actus matériae*) e, como tal é ato da afirmação da existência (*actus contra maeriam*)³⁵.

A solução tradicional é simples: o Ser material afeta a base física, puramente material da sensibilidade. Já que a sensibilidade é, interiormente, dependente da matéria (entendida aqui como a matéria concreta), ela depende dela também em seu *Sosein*. Se essa matéria concreta modificar-se em seu *Sosein*, a sensibilidade também tem de se modificar conforme a mudança ocorrida na matéria. Se o Ser material afetar a base física, puramente material da sensibilidade e apresentar-se como *actio*, então esse *actio* se concretizará pela sensibilidade. A sensibilidade, enquanto depender da matéria concreta interior, recebe esse *actio* e o concretiza em sua própria forma de existir. Essa autoconcretização do Ser material em forma de sensibilidade é, assim, simultaneamente ativa e obtida através da sensibilidade sem que esta atividade seja diferente da pura recepção da proposição: *actio est actus agentis et patientis*³⁶.

Essa autoconcretização do Ser material em forma de sensibilidade é denominada por Tomás de *species sensibilis*. A *species* não é, portanto, uma imagem duplicada do objeto exterior, mas sua própria concretização. A *species* como concretização da *res sensibilis*, em forma de sensibilidade, pertence à existência do próprio objeto, pois cada ação de um *agens* é uma *perfectio agentis*. Por outro lado, essa concretização do Ser material só pode se propagar e acontecer na sensibilidade e em sua forma; por isso, essa *species* só é reconhecida na sensibilidade por si mesma.

Para o nosso objetivo, não se faz necessário entrar em detalhes sobre o tempo e o espaço a priori, sobre a *memoria*, a *phantasia* e a *vis aestimativa*³⁷.

35 RAHNER, K. *Geist in Welt* 93-94.

36 RAHNER, K. *Geist in Welt* 95-109.

37 SIEWERTH, G. *Die Apriorität* 135-167. RAHNER, K. *Geist in Welt* 304-311.

A próxima questão, a passagem da *species sensibilis*, do *phantasma* para a *species intelligibilis*, é mais importante para nossa linha de pensamento. Por isso, vamos tratar dessa questão mais detalhadamente e, ao fazermos isso, vamos nos esforçar para permanecer terminologicamente próximos da escolástica clássica.

Phantasma und intellectus agens

Então, como esse *phantasma* pode produzir uma *species intelligibilis*, um conhecimento intelectual? Como pode o *phantasma* – que em si é imaterial, ainda que, interiormente, dependa da matéria – produzir uma *species* que depende como interioridade intelectual da matéria? Como uma causa pode produzir um efeito que é mais completo e mais ontológico que ela mesma?

A resposta que a escolástica dá a essa questão é que a própria causa, a *species intelligibilis*, não é o *phantasma*, mas o ser humano, através do *intellectus agens*. Não é o *phantasma* que opera o conhecimento espiritual: esse seria um ponto de vista mecânico-material. Conhecer é um *actio immanens* – a concretização do Ser. A *species intelligibilis* como elemento constitutivo do conhecimento deve, primeiramente, ser afetada pelo ser humano; o *phantasma* se comporta com relação a ela como uma causa instrumental.

Já vimos que o *phantasma*, a *species sensibilis* não é, mesmo que seja produzido pelo objeto exterior, uma afirmação meramente passiva da sensibilidade. Ele é muito mais a autoconcretização do sofrimento, da sensibilidade, porque e enquanto ele estiver sendo afetado pela sensibilidade. Também vimos que, segundo Tomás, a origem da sensibilidade é a Razão. É dela que surge e é para ela que se volta a faculdade do conhecimento sensível. É a partir dessa relação de origem que devemos compreender não apenas o tornar-se, como também a estrutura interior da Razão e da sensibilidade.

Quando, então, a sensibilidade atinge seu objetivo, afetando a *species sensibilis*, o *phantasma*, ela o faz através da Razão, através da origem da sensibilidade. Assim, o *phantasma* é produzido pela própria Razão, à medida que a Razão se encarna na matéria em forma de sensibilidade. Temos aqui a contrapartida da chamada *anima ut forma corporis*. A alma, como *forma corporis*, é a realidade do corpo. Ela é corpo e é ainda, como alma intelectual,

a realidade em si mesma: nesse sentido, ela não é corpo, mas possui um corpo. Tomás formula isso da seguinte maneira: *forma quae est per se subsistens habet aliquem modum in quantum est res quaedam subsistens. et quendam modum secundum quod est actus talis subiecti*³⁸. Quando aplicamos isso à Razão e ao *phantasma*, precisamos afirmar que: a Razão, enquanto um ato intelectual (interiormente independente da matéria), possui sua própria forma de existir; mas possui outra forma de existir quando é (não mais como Razão, mas como sensibilidade) interiormente dependente da matéria. Por isso e nesse sentido é que podemos afirmar que a Razão produz a *species sensibilis*. Nesse sentido, podemos afirmar que o *phantasma* já esteve, desde sempre, presente em forma de conhecimento intelectual.

A Razão pode receber em si o *phantasma*, visto que ela, sem perder totalmente sua espiritualidade, tenha desde sempre se combinado à sensibilidade, visto que ela seja sensibilidade – assim como a alma é corpo – e visto que ela, embora se manifeste como sensibilidade, não permanece totalmente como sensibilidade, mas como Razão intelectual. Os escolásticos denominam a Razão, enquanto ela se apresenta como sensibilidade, *intellectus agens* e, enquanto recebe em si o *phantasma* como *species intelligibilis*, é denominada *intellectus possibilis*. Assim, o hiato que existe entre a Razão e a sensibilidade é superado pela dinâmica interior da própria Razão³⁹.

Abstração e *conversio ad phantasma*

Já foi mostrado que a *species sensibilis* representa a concretização de uma forma que pertence à concepção do objeto. Verificou-se também que essa forma ao ser recebida e afetada pela sensibilidade, consegue manter-se separada da matéria enquanto tão imaterial como a própria sensibilidade. Há, portanto, no próprio conhecimento sensível, uma certa “abstração”: essa forma – que originalmente era uma forma material – transforma-se, em forma de sensibilidade, em uma forma, que em si é imaterial, embora interiormente seja ainda dependente da matéria. Esse distanciamento da matéria, essa abstração é certamente o motivo que fez dessa forma uma forma de conhecimento. Contudo, ela não é o que normalmente, na escolástica, é definido como abstração.

38 In IV Sent. d.49, q. 2. a. 3 ad 3.

39 RAHNER, K. *Geist in Welt* 236-242.

Abstração, no sentido escolástico, só ocorre quando o *phantasma* é acolhido pela Razão como uma *species intelligibilis*. Pois, ao ser acolhido pela Razão e concretizado na esfera da imaterialidade espiritual, o *phantasma* se torna tão imaterial quanto a própria Razão: do *phantasma* sensível, que interiormente é dependente da matéria, surge uma *species* intelectual, que interiormente é independente da matéria.

Mas o que significa imaterialidade? Imaterialidade é uma proposição negativa e, como tal, não nos leva adiante de maneira significativa. Para compreender a *species intelligibilis* em sua estrutura, precisamos, por isso, nos concentrar em um conhecimento positivo daquilo que é denominado negativamente de imaterialidade.

A imaterialidade é a negação da matéria. A matéria foi instaurada como o motivo interior que torna o não conhecimento de um Ser possível. A imaterialidade pressupõe nada além da existência por si só, ou seja, o Espírito. Assim, se quisermos determinar positivamente o que é a *species intelligibilis*, precisamos tentar compreendê-la como uma forma presente na esfera do Espírito humano. O que acontece quando um *phantasma* que, determinado pelo Espírito humano, concretiza-se através dele? O que é o Espírito humano?

Seu referido Absoluto e, por conseguinte, Infinitude. Dessa forma, o *Dasein*, enquanto existência, é por si próprio Absoluto e infinito e, através do *Sosein*, é relativo e limitado. Como, contudo, a existência do *Dasein* é mais ontológica do que a do *Sosein*, que ele determina, ele se concretiza novamente, como reconstrução, como realização. Essa existência, que extravasa o *Sosein* e se dá em forma de acidente, é o ato (*actus secundus*) do Espírito humano.

Esse Espírito precisa ser, de alguma forma, Absoluto e infinito; se não houvesse nele o Absoluto e a Infinitude, também não haveria a existência. Se não houvesse a existência, ele não poderia reconcretizar-se. Mas se o Espírito fosse absolutamente Absoluto e infinito, então, ele não poderia ocorrer como reconcretização da existência de um Ser, mas apenas como a Existência Absoluta. Como o Espírito precisa ser de alguma forma, por um lado, Absoluto e infinito, mas, por outro lado,

não pode ser idêntico à Existência Absoluta, ele só pode ocorrer como algo necessariamente orientado na Existência Absoluta e determinado antes dela. Pois o que é orientado no Absoluto é, em si, relativo e, ainda, Absoluto e ilimitado; é relativo porque não é a Existência Absoluta; é, contudo, Absoluto porque o que é necessariamente orientado no Absoluto, representa uma Relação Absoluta. Dessa forma, o Espírito humano é uma concretização da existência, um acidente que se orienta na Existência Absoluta, de tal forma que em seu próprio alinhamento ele é Absoluto e ilimitado: a Existência Absoluta é o horizonte do Espírito humano.

O horizonte ilimitado do Espírito humano também pode ser interpretado como condição de possibilidade transcendental da questão existencial, de qualquer questão, na verdade. Pois toda a questão empírica, ou seja, uma questão que questiona algo possível de ser conhecido e que espera sua resposta daqueles que detêm o conhecimento, não se baseia apenas em um conhecimento empírico prévio sobre o que se quer saber, senão, a questão nem seria possível. Ela pressupõe também um conhecimento prévio metafísico sobre a existência. Quando alguém pergunta: “O que é isso?”, sabe-se que “isso” é um objeto dado e conhecido que indica um “o que” mais amplo e mais profundo ainda não dado e desconhecido, que, na verdade e por último, “é”, mas que ainda precisa ser questionado. Dessa forma, coloca-se, através do questionamento, o objeto em um horizonte de validade definitiva e incondicional e se quer saber o que a questão nessa validade definitiva e incondicional “é”. Assim, a questão, bem como o juízo, pressupõe um horizonte de validade de existência incondicional e, por conseguinte, ilimitada⁴⁰.

Quando, então, a *species intelligibilis* se concretiza na esfera do Espírito, ela se apresenta imaterialmente, ou seja, ela é colocada no horizonte ilimitado da existência. Contudo, uma forma que é colocada no horizonte da existência, é concretizada e reconhecida como uma forma limitada: um indivíduo no plano de fundo da existência. Quando a forma é reconhecida como uma forma limitada, ela traz consigo um campo de infinitas possibilidades de conhecimento. Pois os limites de algo são reconheci-

40 CORETH, E. *Metaphysik als Aufgabe* p. 51.

dos como limites apenas quando nós os reconhecemos assim antecipadamente. A forma do indivíduo enquanto reconhecida nas possibilidades de suas diversas repetições, é uma forma Universal. Essa é a origem do conhecimento do Universal⁴¹.

Dessa forma, a *species intelligibilis* transforma-se em um conhecimento que proporciona, na esfera do Espírito, o Universal e o individual concreto. Reconhece-se o Universal através do individual, que colocado no horizonte da existência, concretiza-se como um dos muitos possíveis, como parte da interligação com a existência⁴².

A *species* não é, portanto, um mero conhecimento do Universal; por apresentar o individual como limitado, a condição de possibilidade de conhecimento do Universal está no individual. A *species*, contudo, tem em seu poder o Espírito, o individual, desde que o Espírito oriente-se sempre pela sensibilidade e mantenha o *phantasma* informado. Essa dedicação do Espírito à sensibilidade é denominada por Tomás de *conversio ad phantasma*; essa *conversio*, entretanto, relaciona-se com a *abstractio*, pensada como o Movimento do Espírito de volta a si mesmo. *Abstractio* e *conversio* são meros aspectos de um mesmo fenômeno. Disso, ou seja, da *abstractio* e da *conversio* é que surge a *species intelligibilis*, que apresenta o Universal com individual concreto⁴³.

Com relação às reflexões apresentadas acima, os filósofos escolásticos têm diferentes opiniões. Alguns afirmam que a *species intelligibilis* seria primeiramente, enquanto concretizada pela Razão, sempre abstrata, ou seja, sempre a representação de um Universal. Outros, ao contrário, dizem que, primeiramente tem-se um concreto. No primeiro caso, precisamos explicar o conhecimento do individual através de uma *conversio ad phantasma* que ocorre *a posteriori*. No segundo caso, a formação do Universal é explicada por uma outra faculdade da Razão, não especificada detalhadamente⁴⁴.

Sob o ponto de vista fenomenológico, a situação é provavelmente esta: reconhecemos, ao mesmo tempo, o Universal e o individual em uma única

41 RAHNER, K. *Geist in Welt* p. 196 - 218.

42 RAHNER, K. *Geist in Welt* p. 183-192.

43 RAHNER, K. *Geist in Welt* p. 271.

44 URRABURU, J. J. *Institutiones Philosophicae*, 5a, *Psychologiae pars secunda*, Valladolid/Paris/Rom, p. 887-898, 1896.

intuição, que representa o objeto como um abstrato e como um concreto. Somente *a posteriori* podemos ressaltar um aspecto Universal e considerá-lo por si só. Dessa forma, contudo, confirma-se nossa alegação a respeito da coincidência factual entre *conversio ad phantasma* e *abstractio*.

As duas teorias mencionadas acima apresentam impasses também sob o ponto de vista da Metafísica do conhecimento. Pois quando afirmamos que reconhecemos primeiramente apenas o Universal, então, é preciso explicar o conhecimento do individual através de uma *conversio ad phantasma a posteriori*. Contudo, já o próprio fenômeno do conhecimento e, por conseguinte, o conhecimento do Universal, é, desde sempre, uma *conversio ad phantasma*, uma informação sobre o *phantasma*. E é difícil indicar como uma *conversio a posteriori* poderia operar algo novo, que já não tivesse se dado através da primeira *conversio*, que se concretiza continuamente. A *species* relaciona-se sempre ao *phantasma*: uma *conversio a posteriori* não parece poder operar nada de novo, nada que não estivesse já desde o Princípio na *species*.

Contudo, se afirmamos que a *species intelligibilis* seria inicialmente apenas um conhecimento do individual, então, partimos do Princípio de que é possível situar uma forma no horizonte da existência sem que ela, com isso, se torne imediatamente abstrata, ou seja, sem que transmita um Universal. A questão do Universal, assim, se coloca sob um novo foco; em nossa opinião, torna-se insolúvel. Contudo, não precisamos entrar em maiores detalhes, já que podemos nos basear nas conclusões de Karl Rahner. Rahner demonstra em seu livro *Geist in Welt* (Espírito do Mundo) exatamente a coincidência factual entre *abstractio* e *conversio ad phantasma*: essa é a ideia principal de seus escritos⁴⁵. No entanto, se a *abstractio* e a *conversio ad phantasma* representam meramente dois aspectos de um mesmo fenômeno, precisamos insistir que a *species intelligibilis* é um conhecimento que transmite simultaneamente o Universal e o individual. Ela forma, portanto, a soleira entre o abstrato e o individual porque une ambos dentro de si mesma: o conhecimento do Universal e do individual.

Nossa representação da *conversio ad phantasma* e as observações sobre o caráter simultaneamente abstrato e concreto da *species intelligibilis* não

45 RAHNER, K. *Geist in Welt*, p. 271.

são, como já afirmado, propriedade comum dentro da escolástica; alguns conceituam tanto a abstração quanto a *conversio* de forma diferente. Mas toda a tradição escolástica concorda que a *species intelligibilis*, que é descrita como o produto final de abstração, pode representar tanto um Universal quanto um individual. A *species*, portanto, nem é sempre abstrata nem é sempre concreta, mas pode ser as duas coisas. Enfatizamos isso apenas porque mesmo essa base restrita já pode servir como ponto de partida para as nossas próximas considerações.

A *species intelligibilis* como intuição

Os livros escolásticos sobre Psicologia Metafísica tratam da Doutrina da Abstração em um único capítulo, normalmente intitulado *Theoria Abstractionis* ou *de origine idearum*. São tratados aí assuntos como Ontologismo, Tradicionalismo e outras ideias inerentes à Doutrina da Abstração; em seguida, contrapondo esse Sistema, é descrita a *solutio scholastica seu doctrina de abstractione*⁴⁶. No capítulo seguinte, normalmente intitulado *de conceptu, iudicio, ratiocínio*⁴⁷, demonstra-se que o conceito de um *verbus mentis* é o que *medium in quo res attingitur* é, que pressupõe o juízo da *simplex apprehensio* e assim por diante. Quando lemos esses dois capítulos, ficamos com a forte impressão de que algo importante deixou de ser dito. Há um corte entre eles; é como se a Doutrina da Abstração não tivesse muito a ver com os assuntos que se seguem. Parece-nos que falta uma fase de transição. Depois do estudo cuidadoso sobre a gênese da *species intelligibilis*, depois da comprovação de que o *phantasma* é abrigado pelo *intellectus possibilis* sob a faculdade do *intellectus agens* e se concretiza como *species intelligibilis*, tem-se a expectativa de saber mais a respeito dessa *species intelligibilis*. Isso, contudo, não acontece. Tem-se a impressão de que as investigações sobre a Natureza do conceito, do juízo e da conclusão encontram-se em um nível completamente diferente.

Esse corte no fluxo do raciocínio, essa falta de transição é o que nos interessa aqui. Esse é o nosso ponto de partida. Nós nos perguntamos: o que a *species intelligibilis*, como fenômeno de abstração comprovado, tem a ver com o conceito, o juízo e a conclusão? Como se comportam uns em

46 SIWEK, P. *Psychologia Metaphysica*. Rom, 268-284, 1939.

47 RAHNER, K. *Geist in Welt*, p. 134-143.

relação aos outros? Podemos simplesmente comparar a *species intelligibilis* ao *conceptus*? Será que a *species*, aquela evidenciada como resultado final da abstração, não é mais do que um conceito? Ou será que ela é um juízo? Ou será que ela é talvez o que escolasticamente é chamado de *simplex apprehensio*? E como essa *species* se comporta em relação ao que os teóricos do conhecimento neoescolásticos chamam de evidência? Essas perguntas, que resultam diretamente tanto do tratamento factual da Doutrina da Abstração quanto da estrutura dos livros escolásticos, são as questões com as quais devemos nos ocupar aqui.

Não estamos questionando se o conceito é uma *species intelligibilis*, se o juízo ou o silogismo é um ou mais *species intelligibilis*. O conceito, o juízo, o silogismo, a evidência são conhecimentos espirituais e como tais são *species intelligibilis* ou se constituem a partir delas. Contudo, o conceito é uma *species intelligibilis*; o juízo, uma outra. De acordo com sua estrutura, existem diversas *species intelligibilis* que são tão diferentes umas das outras como são também seus respectivos conhecimentos intelectuais. O que nos interessa questionar aqui é se aquela determinada *species intelligibilis* que examinamos em sua estrutura como produto final da abstração pode ser considerada idêntica ao conceito, ao juízo, à *simplex apprehensio* ou à evidência. Essa é a questão.

Como no silogismo, não se trata de uma sequência determinada de juízos, não precisamos nos perguntar explicitamente se a *species intelligibilis* coincide com o silogismo. Pois, ao determinarmos de que não se trata de um juízo, já sabemos que não pode ser também um silogismo. É suficiente, portanto, se focarmos nosso questionamento nos outros tipos de conhecimento intelectual.

A *species intelligibilis* e o juízo. Como a *species intelligibilis*, no sentido específico que tratamos aqui, não pode ser um juízo, podemos concluir a partir disso que não existe separação entre sujeito, predicado e cópula na *species*. A Natureza do juízo consiste em concretizar-se nele uma dupla síntese: a síntese concretizadora e a síntese afirmativa⁴⁸. O juízo é uma síntese concretizadora na medida em que nele o predicado, que é um conceito Universal, está ligado ao sujeito. É uma síntese afirmativa na medida em que, transforma-

48 RAHNER, K. *Geist in Welt*, p. 134-143.

do pela síntese concretizadora, torna-se um 'Todo "sujeito-predicado" pela cópula, como algo existente ou ao menos independente de mim, que existe em um sentido afirmativo ou negativo. Através da síntese afirmativa, o Todo é conduzido à existência; ele passa a se referir à realidade, a si próprio, de modo que esse juízo passa a ser verdadeiro ou falso.

A *species intelligibilis*, contudo, não apresenta essas características. É verdade que a *species*, desde sempre, referiu-se à sensibilidade e, através da sensibilidade, às coisas em si mesmas. Nesse sentido, podemos afirmar que uma *species* precisa ser verdadeira ou falsa, pois nela precisa se dar – ou não se dar – uma *adaequatio intellectus ad rem*. Essa relação de adequação como momento parcial da *species* é cognitivamente tão consciente quanto ela. A *species* é, portanto, portadora da Verdade. Pode-se dizer dela: *continet veritatem formalem*. Mas não se trata aqui de uma síntese de fato. A síntese pressupõe que as duas partes sintetizadas juntas estivessem previamente separadas. Não é possível, contudo, afirmar que na *species* se concretiza uma síntese, que se relaciona à coisa, à realidade através da *species*. Pois a *species* já esteve desde sempre, de acordo com a sua Natureza, relacionada dessa forma. No máximo, poderíamos afirmar que tal síntese afirmativa, quando examinada na *species*, pode ser chamada de “síntese” apenas em um sentido muito atípico.

Decisivo é, contudo, o outro elemento essencial de um juízo, a síntese concretizadora. Pois essa não está, de forma alguma, presente na *species*. Na *species*, não existe separação entre sujeito e predicado. Sujeito e predicado são representados na síntese concretizadora como idênticos, entretanto, essa representação idêntica se dá de uma forma em que ambos são formulados individualmente e por isso não idênticos. É da Natureza do juízo manter o sujeito e o predicado logicamente, ou seja, cognitivamente separados. Somente a cópula *est* incorpora ambos a uma coisa verdadeira, fazendo com que se realizem onticamente no mesmo Ser. Mas nada disso acontece na *species intelligibilis*. Nela não há sujeito nem predicado; ela é um conhecimento único e indivizível do objeto exterior. Nela não existe diferenciação alguma entre sujeito e predicado; ela é meramente o *phantasma* espiritualizado. E porque não concretiza em si mesma tal síntese concretizadora, não pode ser um juízo de fato.

É possível argumentar aqui que existem juízos implícitos nos quais o sujeito e o predicado não são mantidos separados. Não seria possível que a *species* fosse um juízo desses? Podemos responder, primeiramente, que juízos implícitos são, na opinião da maioria dos escolásticos, fenômenos secundários cuja essência se iguala à essência dos juízos explícitos. O fato de sujeito e predicado não serem denominados aqui separadamente não indica que não haja separação entre eles. Quando dizemos *pluit*, não acontece nesse juízo implícito nada além do que se concretiza cognitivamente e onticamente quando dizemos: “chove”. E a formulação desse fato em português, que afinal indica o mesmo que em latim e que, ao que tudo indica, não corresponde a nenhum outro ato interior essencial, mas a um juízo explícito. Juízos implícitos e explícitos se distinguem, dessa forma, somente à medida que a não Identidade lógica, cognitiva de sujeito e predicado é expressa verbalmente ou não. A diferença não está, portanto, na estrutura do juízo como um ato cognitivo, mas sim na formulação linguística (interior) do juízo enquanto declaração.

Se alguém, no entanto, afirmasse a existência de juízos implícitos, que não incluem uma síntese concretizadora, que não conhecem distinção alguma entre sujeito e predicado, teríamos de admitir que existem tais conhecimentos intelectuais. A questão aqui seria apenas se esses conhecimentos podem ser chamados de “juízo”. Um juízo implícito compreendido dessa forma é, então, essencialmente diferente do juízo de fato e, por conseguinte, não é um juízo.

A *species* é um conhecimento intelectual que aponta para um vínculo consigo mesmo e para adequação ao momento implícito do objeto exterior. Não seria errado, se quiséssemos considerar essa *species* como um tal “juízo” implícito. Seria apenas uma questão de terminologia. Poderíamos chamá-la assim. Contudo, estaríamos tentados a considerar a *species* como um mero conhecimento abstrato – o que ela não é – pois ela apresenta o objeto não apenas como um abstrato, mas também como um concreto, individual. Também correríamos o risco de considerar a *species* novamente como juízo, não diferenciando-a muito do juízo explícito; a *species* é, porém, em função de sua estrutura, essencialmente diferente do juízo de fato. Por isso, é melhor prescindir de uma terminologia tão ambígua. Não há Razão alguma que nos obrigue a definir a “*species*” como “juízo implícito” (no sentido

discutido acima). A expressão “juízo” possui um significado definido: ele designa a síntese concretizadora e afirmativa dos conceitos. Por isso, podemos afirmar que a *species intelligibilis* não é um juízo de fato. Se ela tem alguma relação com o juízo, como se comporta com relação a ele, ainda não podemos decidir; mais tarde voltaremos a essa questão.

Como a *species intelligibilis* não é um juízo, como se diferencia, em função de sua estrutura, do juízo, ela também não é um silogismo. Pois um silogismo é meramente uma sequência determinada de juízos. E a *species* não é isso.

A *species intelligibilis* e o conceito. Poderíamos, então, comparar a *species* ao conceito? Pois o conceito não indica uma síntese concretizadora; não há nele nenhuma diferença entre sujeito e predicado, não há cópula.

Contudo, a *species intelligibilis* não é um conceito. Pois a *species* é portadora da Verdade, *continet veritatem formalem*. Ela representa o objeto ao mesmo tempo (mas sob diferentes considerações) como um Universal, mas também como um concreto, individual. O conceito, contudo, não é portador da Verdade, ele é abstrato em si mesmo e, por isso, não representa o concreto.

O conceito é definido pelos escolásticos como *repraesentatio quidditatis intellectiva*⁴⁹. Alguns neoescolásticos complementam essa definição, expressando o caráter abstrato do conceito explicitamente na definição.

J. de Vries, por exemplo, define o conceito como *repraesentatio intellectiva eaque abstractiva quidditatis*⁵⁰. De Vries não constata nenhuma nova tese com esse adendo à definição, ele se baseia na tradição escolástica, que sempre considerou o conceito como um tipo de conhecimento abstrato em si mesmo, ou seja, como um conhecimento que, embora represente uma essência, não se refere em si mesmo a um determinado indivíduo. Seguindo a tradição, De Vries escreve: *indole sua abstractiva conceptus opponitur speiobus intellectualibus spiritus puri*⁵¹; *conceptus de se sunt Universales; nimirum cum sint repraesentationes abstractivae, non praebent concretam et singularem rem secundum totam eius plenitudinem, sed tantum notam quandam seu notas. quae de se*

49 De VRIES, J. *Logica cui Praemittitur Introductio in Philosophiam*. Freiburg, p. 151-157 e p. 164-165, 1952.

50 De VRIES, J. *Logica*, p. 151.

51 De VRIES, J. *Logica*, p. 151.

*etiam aliis rebus convenire possunt, i. e. quae sunt Universales*⁵². – Essa definição não é adequada à *species intelligibilis*, que demonstramos ser o produto final do processo de abstração. Pois essa *species* representa o concreto em toda a sua plenitude, o Todo se encaixa na imaterialidade do Espírito, o Todo se torna consciente como *species*. Essa *species* representa o objeto como um Universal, mas também como um concreto. A *species* é meramente o *phantasma* espiritualizado. Por isso, não podemos afirmar a respeito da *species*: *non praebet concretam et singularem rem secundum totam eius plenitudinem, sed tantum quandam notam...* Pois a *species* é, permanentemente, em função da *conversio ad phantasma*, um conhecimento que representa o Todo concreto. E porque a definição de conceito não pode ser utilizada para *species*, podemos afirmar que ela não é um conceito.

O conceito, além disso, não é portador da Verdade; ele não se fundamenta na coisa, na existência como Ser. Em termos escolásticos: o conceito não possui *veritas formalis*. De Vries acrescenta: *Conceptus ergo exhibet quid (vel quale) sit obiectum quoddam, nondum autem de obiecto aliquid enuntiat*⁵³; *patet quod in simplici conceptu definitio veritatis sensu proprio realizari non potest; nam in conceptu nondum dicitur aliquod esse, sed tantum quidditas quaedam apprehenditur; nemo enim audito solo simplici vocabulo (v. g. homo), quod est signum conceptus, dicit aliquod verum vel falsum dictum esse, sed exspectat, qualis proposito (v. g. de homine) formetur*⁵⁴. A *species*, contudo, é portadora da Verdade: ela se refere à existência, à individualidade do objeto. Pois essa *species*, que nada mais é do que o *phantasma* espiritualizado, representa tudo o que o próprio *phantasma* representa: ela posiciona o *phantasma* em relação à própria existência. Se tenho um *phantasma* dessa estante e se sob a faculdade do *intellectus agens* esse *phantasma* se espiritualiza em *species*, essa *species* representa a estante como existente dessa única forma, como existência real. A *species* está diretamente relacionada ao em-si-próprio, ela traz em si o relacionar-se à Verdade. E, por isso, ela não pode ser comparada ao conceito. Eles são essencialmente distintos um do outro, pois os elementos da Natureza do conceito não podem se realizar na *species*⁵⁵.

52 De VRIES, *Logica*, p. 164.

53 De VRIES, *Logica*, p. 152.

54 De VRIES, *Critica*. Freiburg, p. 30, 1954.

55 SIWEK. P. *Psychologia*, p. 268 -289.

Mas não poderíamos considerar a *species* como um conceito singular, um *conceptus singularis*? O conceito singular *hic homo* não representaria um Universal, mas, à medida que considerássemos o *hic* e o *homo* como um Todo único, representaria um concreto. Esse conceito também parece ser portador da Verdade, pois ele posiciona esse ser humano com Ser, ele se relaciona à própria existência. Essa concepção de *conceptus singularis*, que não está de acordo com a tradição (pois, segundo esta, não se pode considerar o *hic* e o *homo* como um Todo), é um problema a parte. Porém, já podemos afirmar aqui que um *conceptus singularis* assim compreendido corresponde objetivamente ao que chamamos de intuição. Os defensores de um tal *conceptus singularis* referem-se ao mesmo fato que nós, a seguir, descreveremos como intuição. Contudo, precisamos enfatizar que não se trata de um conceito de fato. A definição tradicional de conceito não pode ser aplicada aqui. Um “conceito particular” assim não é mais um conceito. Essa é a Razão pela qual muitos autores denominam o mesmo fato de “juízo implícito”. Trata-se sempre da mesma questão: do conhecimento que não é um conceito de fato, mas também não é um juízo e que circunscreve o objeto, ao mesmo tempo, como “abstrato” e como “concreto”. Trata-se, portanto, da *species intelligibilis*. Contudo, não se trata de uma denominação adequada.

A *species intelligibilis* e a *simplex apprehensio*. O conceito de *simplex apprehensio* é utilizado pelos escolásticos com diferentes sentidos, especialmente em épocas mais remotas. Contudo, como não nos é possível entrar em detalhes aqui acerca do desenvolvimento histórico do conceito, nós o compreendemos como o faz a maioria dos neoescolásticos. Assim, *simplex apprehensio* nada mais é do que o conceito, à medida que é concebida como uma faculdade mental. *Conceptus ut actus intellectus seu subiective spectatus... dici solet simplex apprehensio... Apprehensio simplex dicitur in oppositione ad apprehensionem enuntiabilem (i. e. contentum iudicii, quae est apprehensio composita*⁵⁶.

Dessa forma, a *simplex apprehensio* pode ser comparada ao conceito. Ela é o conceito à medida que ele é visto como ato. Assim, já é possível perceber que a *species intelligibilis* não pode ser uma *simplex apprehensio*. Já demonstramos que a *species*, segundo sua Natureza, é diferente do conceito. Se a *species*,

56 De VRIES, J. *Logica*. p. 152.

em termos de conteúdo, é essencialmente diferente do conceito, ela também não pode ser colocada no mesmo plano do conceito e, portanto, da *simplex apprehensio* como ato. Pois o conteúdo de um conhecimento espiritual é a forma desse conhecimento enquanto ato. Se a forma de um conhecimento espiritual é essencialmente diferente da forma de um outro conhecimento, então, esses conhecimentos são, de fato, essencialmente diferentes.

A *species intelligibilis* e a evidência. A evidência é definida pelos teóricos do conhecimento neoescolásticos como *clara rei intelligibilitas*⁵⁷. Essa expressão *intelligibilitas* não é compreendida como mera potencialidade. *Intelligibilitas* não significa aqui um mero poder-ser-conhecido, mas sim um ser-conhecido. De Vries escreve: *Ad evidentiam non sufficit rem in genere esse intelligibilem, neque etiam eam pro homine in genere esse intelligibilem, sed ad eam requiritur ipsam rem (fato) clare se hic et nunc actu manifestare. Huic manifestationi rei ex parte intellectus necessario tanquam correlatum correspondet clara perceptio rei, quae saepe dicitur evidentia subiectiva, opposita evidentiae obiectivae seu evidentiae simpliciter dictae, quae est clara rei manifestatio*⁵⁸. A evidência objetiva é, portanto, o mostrar-se-consciente de uma coisa, a evidência subjetiva do “ver” consciente desse objeto ou fato.

Dessa forma, a evidência não é um simples conceito. Ela é o mostrar-se, o revelar-se de um objeto ou de um fato. Para a evidência, é preciso que se tenha consciência do objeto de fato, a partir disso, temos de concluir que a evidência, segundo sua Natureza, não é necessariamente um conhecimento abstrato. Ela é o revelar-se de um objeto e, por isso, um conhecimento que representa algo concreto e individual. E como, por si própria, ela não é abstrata, não pode ser um mero conceito. Ela também não pode ser um mero conceito porque o objeto se revela em seu próprio sentido na evidência: o objeto se mostra como “Ser”, ou seja, como positivo possível ou como existente.

Além disso, a evidência é um conhecimento que aponta para sua própria concretude, *continet veritatem formalem*. Pois ela é um conhecimento que é visto como *criterium sufficiens* da Verdade: *veritas non tantum evidentia immedia-*

57 De VRIES, J. *Critica*, p. 136.

58 De VRIES, J. *Critica*, p. 136.

*ta sed etiam evidentia mediata certificari potest*⁵⁹. De Vries escreve em sua Teoria do Conhecimento: *Evidentia in eo est, quod id quod est dare se manifestat, ergo exprimendo id quod evidens est, dico esse quod est, i. e. vere iudico*⁶⁰. Assim, como a evidência é um conhecimento, ela pode servir como critério da Verdade; ela pode, de fato, servir como critério último da Verdade, se não estiver evidente em si mesma.

Isso significa que a evidência é evidente em si mesma, tem consciência de sua própria concretude, sua própria Verdade. Não é necessário nenhum outro conhecimento para deixar-se convencer da Verdade da evidência. O conceito não se refere à existência como um posicionamento já realizado: *non continet veritatem formalem*. E o juízo aponta apenas para sua própria concretude e para sua própria Verdade à medida que se apoia na evidência que lhe corresponde. A evidência, porém, esse revelar-se do objeto, traz em si mesma a Verdade e define o objeto em sua concretude sem uma separação entre sujeito e predicado: ela é manifestação, um conhecimento do concreto, do individual.

A evidência não é apenas um conhecimento do concreto e do individual, mas também do abstrato e do Universal. Na verdade, há evidência dos primeiros Princípios, dos teoremas matemáticos básicos, etc. Há, portanto, uma evidência que compreende o Universal como tal.

Não se trata, então, da *species intelligibilis*? A evidência e a *species intelligibilis* apresentam, sim, as mesmas características: ao contrário do conceito, não são abstratas, mas são, primeiramente, um conhecimento concreto que é, ao mesmo tempo, abstrato; ambas têm consciência de sua Verdade (*continent veritatem formalem*); ao contrário do juízo, ambas são manifestações nas quais não se dá uma síntese concretizadora. Por isso, podemos afirmar que a *species intelligibilis*, descrita aqui como o produto final da abstração, é idêntica à evidência. Por que a ambas, e somente a elas duas, pertence essa estrutura de manifestação evidente em si mesma. Pois para que um conhecimento seja diferente de outro, é preciso que ambos apresentem estruturas diferentes: suas formas precisam ser diferentes. E esse não é o caso aqui.

59 De VRIES, J. *Critica*, p. 134.

60 De VRIES, J. *Critica*, p. 137.

Ainda assim, a evidência parece ser um conceito mais amplo do que a *species intelligibilis*. Pois evidência pode ser evidência imediata. A *species*, porém, é sempre um *phantasma* espiritualizado, ela se origina sempre de fora. Por isso, precisamos esclarecer melhor nossa afirmação acima e dizer: a *species intelligibilis* é a evidência que se tem de objetos que não coincidem com a faculdade própria da Razão⁶¹. Com isso, definimos positivamente o que é *species intelligibilis*.

Contudo, não se ganha muito com o fato de se poder afirmar que a evidência é idêntica à *species intelligibilis*. Pois, embora o conceito de evidência seja utilizado pelos teóricos do conhecimento neoescolásticos, ele não aparece na Metafísica do conhecimento. Por isso, precisamos questionar como a *species* se ajusta ao contexto total do conhecimento, como ela se comporta em relação aos outros tipos de conhecimento. Trataremos disso no próximo capítulo. Antes, contudo, temos de comparar os resultados de nossas discussões escolásticas com o que é comumente referido como intuição.

A *species intelligibilis* como intuição⁶². Em seu uso cotidiano, o termo “intuição” significa uma visão espiritual única que abrange o contexto mais amplo: isso vale especialmente para a manifestação artística, a manifestação criativa, que num concreto único abrange amplos contextos de existência sem qualquer mediação discursiva. Tal manifestação dá início repentinamente a amplitudes inesperadas, que, na verdade, já “conhecíamos”, mas que somente aqui se revelam em todos os seus aspectos. Chamamos de intuição a visão espiritual que temos sobre o objeto concreto como indivíduo e como Universal ao mesmo tempo, contanto que ele seja ele mesmo e refira-se ao amplo contexto de existência.

Trata-se de intuição quando, em nossa Linguagem cotidiana, dizemos: “Eu tenho uma ideia.” Essa expressão que, aliás, aparece também em francês, italiano, inglês, espanhol e em outros idiomas, pode ter mui-

61 Através dessa limitação, o caráter mediador da *species* é enfatizado.

62 A mesma concepção defendida aqui, é encontrada também entre alguns filósofos neoescolásticos. Aproveito para agradecer ao Professor Ruppel que chamou minha atenção para esse fato. Cf. SLADECZEK, F. *Die Intellektuelle Erfassung der Sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin*, Scholastik, J. p. 184-215, 1926. LONERGAN, B. *The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas*. IV. Verbum and Abstraction, Theological Studies 10, p. 3-40, 1940. DE VRIES, J. *Critica*, p. 56, 66, 191. Também cf. SANTELER, J. *Intuition und Wahrheitserkenntnis*. Philosophie und Grenzwissenschaften 6/1, Innsbruck, 1934.

tos sentidos: todos esses sentidos, contudo, levam ao mesmo padrão básico.

O escritor diz: “Eu tenho uma ideia” e com isso se refere àquele conhecimento inicial, muito rico, concreto, embora ainda abstrato, que ele, então, desdobra, decompõe e do qual, por fim, surge um romance. “Eu tenho uma ideia”, diz o homem de negócios, referindo-se a um conhecimento indivisível, não conceitual e ainda não analisado que o remete a contextos econômicos. Também o filósofo diz: “Eu tenho uma ideia” e para ele isso significa aquela semente ainda incompreensível, totalmente não científica, a partir da qual ele desenvolve uma teoria compreensível e rigorosamente científica. Também o matemático de épocas remotas disse “eu tenho uma ideia” quando descobriu o primeiro axioma da Geometria, olhando para as linhas de um triângulo desenhado na areia.

Em todos esse casos, trata-se basicamente da mesma coisa: do conhecimento não conceitual de um Todo, no qual o Universal se sobressai em meio ao concreto individual. Esse conhecimento é essencialmente não conceitual; ele não conta nem com predicado nem com sujeito. Também por isso, ele não é um juízo nem um silogismo. Ele não é discursivo: ele é aquela visão simples e indivisível que abrange o Todo como tal. Esse conhecimento também é concreto e abstrato ao mesmo tempo. Dependendo de cada caso tanto o Universal quanto o individual podem ficar em primeiro plano – e de tal forma, que o Outro quase desaparece ao fundo. No entanto, ambos estão lá e, normalmente, ambos ficam, de alguma forma, conscientes. O matemático, aquele que, observando o triângulo desenhado na areia, descobriu os primeiras axiomas da Geometria, consegue ver o Universal em meio ao concreto individual. E o filósofo que, de um conhecimento indivisível e incompreensível, constrói um Sistema compreensível e científico também vê, ao menos em segundo plano, aquele algo que ele deseja explicar através de seu Sistema filosófico.

A Linguagem popular tem muitas denominações para o que estamos discutindo aqui: “Eu tenho uma ideia”, “tive uma luz”, “finalmente consegui enxergar”, “percebi”. Mas todas essas expressões querem dizer a mesma coisa, que também podemos chamar de “ideia”, “manifestação”, “percepção”, etc. e que conhecemos com intuição.

Se, então, afirmamos que a *species intelligibilis* é uma intuição, então utilizamos essa expressão com o mesmo sentido que ela tem na Linguagem popular. Como intuição entendemos, portanto, aquela “ideia” ou “manifestação” ou “percepção” – aquele conhecimento – que sem ser um conceito, um juízo ou um procedimento de conclusão conclusivo transmite um Todo, no qual o Universal se sobressai em meio ao concreto individual.

Por intuição, nós não entendemos um conhecimento exaustivo de um objeto concreto. Da forma como a compreendemos, a intuição é mais rica do que qualquer conceito, apesar disso, ela não é um conhecimento exaustivo. Também não entendemos por intuição um conhecimento direto, ou seja, um conhecimento que inclui um objeto material espiritualmente, sem o intermédio dos sentidos. Nesse sentido, nenhuma intuição compete ao ser humano. Entendemos por intuição, aquilo que a pessoa filosoficamente sem intrusão entende quando “tem uma ideia”: aquele conhecimento de um Todo, que indivisível e não conceitual representa o Universal e o concreto, o Universal por meio do concreto.

A *species intelligibilis* é uma intuição assim, porque a *species* representa o objeto como um concreto e um Universal; porque permite que o Universal se sobressaia por meio do individual concreto; porque a *species* representa o Ser como algo a quem cabe a existência; porque a *species*, dessa forma, revela amplos contextos de existência como um Universal em um concreto.

A *species* é o *phantasma* espiritualizado que contém tudo que foi incorporado pelos sentidos interiores e exteriores do objeto. A sensibilidade, contudo, incorpora o objeto da forma como ele é. E essas estruturas metafísicas, embora não sejam reconhecidas pela sensibilidade como tais, fazem parte dela onticamente. Então, quando esse *phantasma* é espiritualizado, quando se transforma em *species intelligibilis*, todas essas estruturas são também espiritualizadas, passam a estar em si mesmas e se tornam, portanto, de alguma forma, conscientes (material ou imaterial, mais ou menos explícitas, dependendo de onde se coloca a atenção). E com essas estruturas básicas de um Ser, a própria existência é reconhecida em sua legitimidade Metafísica. Esse conhecimento cósmico se dá, contudo, por meio de um concreto: o Universal se sobressai por meio do individual.

Podemos nos perguntar aqui por que esse contexto existencial, essa ampla manifestação geral na maioria das vezes ainda não é reconhecida. Pois temos um *phantasma* de muitos objetos, esse *phantasma* também se espiritualiza em *species*. Contudo, essas muitas *species* nos indicam apenas objetos do cotidiano que nada têm a ver com a Metafísica e com a existência como um Todo. De acordo com as teorias defendidas aqui, cada *phantasma* espiritualizado, cada *species* deveria ser uma manifestação Metafísica. Esse, porém, não é o caso. A resposta para isso é que esses amplos contextos, essas estruturas Metafísicas já são parte constante da *species* e, por isso, são sempre reconhecidas de alguma forma. Contudo, nem sempre elas se tornam materialmente conscientes. Não direcionamos nossa atenção a elas e não as vemos: assim como ao concentrarmos nossa atenção na floresta, não vemos as árvores isoladamente. Caso semelhante se dá quando um artista e um construtor olham para a mesma pintura de Rembrandt: ambos “olham” para a mesma imagem, ainda assim, cada um “vê” algo diferente. É assim que o cognoscente se comporta frente à *species*: de acordo com a direção, o grau e a profundidade de sua atenção, ele vê detalhes ou contextos existenciais amplos.

Chamamos a *species intelligibilis* de intuição porque essa expressão significa, no dia a dia, tudo que a *species* é em oposição ao conceito, ao juízo e ao silogismo: o conhecimento indivisível, não conceitual de um Todo concreto-abstrato.

Conhecimento intuitivo e abstrato-discursivo

Vimos que a *species intelligibilis*, a intuição, é, segundo sua estrutura essencial, diferente do conceito, do juízo e do silogismo. Devemos questionar agora qual é sua relação com o conhecimento conceitual e discursivo. Já foi mostrado que a intuição aparece no juízo como evidência: essas relações de dependência precisam ser discutidas mais detalhadamente agora. Gostaríamos de fazer isso de forma sintética, caracterizando resumidamente cada uma das fases desse processo de conhecimento. Para tanto, baseamo-nos tanto nos resultados dos capítulos anteriores quanto em dados fenomenológicos.

A intuição. Através da faculdade da Razão, que se demora na sensibilidade como espírito, o *phantasma* é elevado com tudo o que ele é na imaterialidade do Espírito e colocado no horizonte existencial ilimitado. Mas como a dinâ-

mica do Espírito, superando o *phantasma* único, inclui o horizonte existencial, essa forma única é reconhecida como um limitado: através do cruzamento de limites, reconhece-se a limitação da forma. Contudo, reconhecer uma forma como limitada, significa reconhecer um Universal. Pois reconhecer a limitação de uma forma significa reconhecê-la como mais ampla; ela não se refere apenas a esse concreto, mas a outros, ou seja, ela é, em Princípio, repetível⁶³. Além disso, essa forma é reconhecida em toda a sua interligação transcendental: como tal, ela se concretiza na esfera da existência.

O objeto não é reconhecido apenas como um Universal que se sobressai em um individual concreto. Reconhecemos também o que é um Ser e o que significa de fato a existência. Nesse Universal, toda uma Metafísica se revela: o objeto é compreendido como um momento da existência no Todo. Essa estrutura Metafísica, que ontologicamente faz parte da *species*, também precisa, de alguma forma, ser reconhecida. Pois não há nada que possa concretizar-se de fato como forma sem que seja reconhecido. Isso, porém, ainda não significa que sempre o compreendemos materialmente; pois, para tanto, precisamos dirigir-lhe nossa atenção⁶⁴. Essas estruturas metafísicas estão presentes em todas as *species*: e, por isso, tornaram-se óbvias. Não nos preocupamos mais com elas: não as “vemos” mais. Se quisermos aplicar a Metafísica, precisamos concentrar toda a nossa atenção nelas, para que finalmente possamos ver o que todos já veem, para que possamos dizer o que todos já sabem.

Contudo, a *species* transmite um Universal enquanto é reconhecida como um único limitado. Apenas no único concreto vem à luz o Universal, pois o concreto é o meio no qual o conhecimento dos limites e sua superação cognitiva ocorre.

Sob um determinado aspecto, ele representa o objeto como um Universal; sob outro, como um Ser individual. O Universal é reconhecido no único concreto; contextos metafísicos são percebidos através de uma visão única e indivisível do concreto. A *species* é uma intuição que se distingue essencialmente do conhecimento conceitual e discursivo.

63 RAHNER, K. *Geist in Welt*, p. 331-383.

64 DE AQUINO. T. In I Sent d. 3, q. 4. u. 5 c., *exigitur intentio cognoscentis*.

A intuição e o conceito. Quando a Razão destaca um aspecto Universal da plenitude objetiva da intuição e por si só concretiza-o em um novo ato, forma-se o conceito. O conceito é um aspecto Universal destacado da intuição, abstraído e considerado separadamente. Esse conceito é “abstrato”, ou seja, ele representa apenas um Universal que pode de fato existir em muitos únicos. Ele não contém existência alguma; ele não indica se algo existe ou não. Ele não se refere a um existente de fato; embora o conteúdo do conceito possa realizar-se em muitos Seres, o conceito em si não indica se esse é o caso ou não. Por isso, um conceito não pode ser verdadeiro ou falso, ele não traz a Verdade em si.

Como o conceito surge da intuição, como ele é apenas um aspecto Universal destacado da intuição, conclui-se que só a intuição, a *species* pode ser a origem do conceito. Pois o juízo e o silogismo pressupõe os conceitos. E como não possuímos conceitos pré-existentes, como os conceitos vêm de fora, temos de afirmar que eles vêm da intuição. E se quisermos afirmar que eles não vêm da intuição, mas de algum outro conhecimento espiritual, precisamos comprovar isso. Segundo nosso conhecimento, tal afirmação jamais foi feita. Assim, e de acordo com o Princípio *entia non sunt multiplicanda sine ratione*, podemos dizer que os conceitos se originam da intuição. Desta forma, esclarecemos a Natureza do conceito a partir da intuição; deduzimos as características essenciais do conceito da estrutura da intuição. Também dessa forma, fazemos justiça aos fenômenos. Pois os fenômenos nos mostram que os conceitos não podem ser abstraídos diretamente da sensibilidade, prontos e sem variações. A formação de conceitos é um processo trabalhoso: “o Movimento do Conceito” é a análise de um fato que vemos como um Todo. Os conceitos se originam lentamente; é necessário pesquisar formulações concetuais; é necessário testar os conceitos e deixar um ou outro conteúdo de fora; muitas vezes, é necessário modificar um conceito, acrescentando-lhe uma nova especificidade, etc. Todos esses fenômenos permanecem inexplicáveis, se assumimos que os conceitos são abstraídos diretamente da sensibilidade, do *phantasma* sensível, através de um processo natural, involuntário e inconsciente.

Há, portanto, duas “abstrações” consideravelmente distintas uma da outra: abstração significa o espiritualizar-se do *phantasma*, o processo através

do qual, do *phantasma* da *species intelligibilis*, surge a intuição; abstração, contudo, também significa a análise da intuição, através da qual se forma o conceito Universal. Ambos os processos são, apesar de compartilharem o mesmo nome, consideravelmente diferentes um do outro.

Agora já temos condições de compreender a Natureza do conceito “singular”. O conceito singular “esse ser humano” não é nada além do conceito Universal “ser humano” que através do “esse” passa a referir-se à intuição. Dessa forma, ele passa a se referir ao Ser individual, tornando-se um conceito “singular”. Podemos estabelecer que essa afirmação é correta porque jamais é possível formar um conceito singular através da inclusão de especificidades a um conceito Universal. Pois essas especificidades acrescentadas são, por sua vez, aspectos universais e não se pode chegar ao singular através do mero somatório de universais. Isso nos mostra, porém, que “esse” não pode ser visto como um aspecto Universal; ele precisa, na verdade, ser compreendido como uma interligação. Essa interligação que, em última análise, se refere ao Ser, precisa passar pela sensibilidade, pelo *phantasma*. Esse é o caminho do conhecimento humano. Mas se essa interligação precisa passar pela sensibilidade, ela passa também pela intuição, pela *species*; pois esse é o lugar no qual a Razão e a sensibilidade se encontram; é a ponte que leva, através do *phantasma*, ao objeto material.

A intuição e o juízo. Quando o cognoscente faz uma ligação entre dois conceitos (síntese concretizadora) e posiciona-os na existência (síntese afirmativa), ele cria um juízo. Contudo, a intuição, que aqui se faz presente como “evidência”, é o critério para a Verdade do juízo. Ela é a Razão pela qual julgamos de uma forma e não de outra.

Quando criamos o juízo *Petrus est animal rationale*, acontece o seguinte: a sensibilidade, que age em conjunto com qualquer atividade da Razão, fornece o *phantasma* de Pedro, que, através da ação do *intellectus agens* transforma-se na intuição “Pedro”. Nessa intuição encontra-se, na verdade, tudo em uma única unidade. A Razão analisadora destaca o aspecto Universal *homo* e também *animal rationale* da intuição. Esses conceitos são, então, vinculados um ao outro em uma síntese concretizadora: *hic homo est*

animale rationale. Esse Todo é, então, relacionado ao momento implícito, à existência (síntese afirmativa). O cognoscente pode fazer isso, ou seja, concretizar a síntese concretizadora e a síntese afirmativa, porque ele vê, na intuição, que elas estão interligadas; porque ele vê na intuição que *hic homo Petrus* e *animale rationale* formam uma unidade concreta. O cognoscente vê, na intuição, que o fato expresso no juízo é verdadeiro.

O mesmo vale para o silogismo, para o pensamento dedutivo. O que, em muitos juízos, analisamos lógica e separadamente, encontra-se desde sempre como uma unidade única na intuição. A intuição é, dessa forma, o ponto de partida de qualquer pensamento discursivo. No início, tem-se sempre a unidade indivisível. Só a partir da ação da Razão analisadora surge a Multiplicidade de conceitos e juízos.

Em relação ao juízo, a intuição é, então, exatamente aquilo que os teóricos neoescolásticos do conhecimento chamam de evidência. Ela é o primeiro revelar-se do objeto, a *intelligibilitas rei*.

A intuição e o Sistema. A intuição, contudo, é mais. Ela é também o objetivo último do pensamento discursivo. A Razão analisadora divide, separa, diferencia para voltar a juntar tudo novamente em uma única síntese. O pensamento discursivo-conceitual está orientado teologicamente para destacar-se a si próprio, transformando-se novamente numa intuição única e indivisível. Assim, a intuição não se encontra somente no início, mas também no final do pensamento discursivo.

Nesse contexto, talvez seja melhor deixarmos Tomás de Aquino tomar a palavra. Tomás interpretou esse fato com clareza inconfundível. Ele questiona se a *scientia divina* (ou seja, a Metafísica) é uma intuição ou um pensamento discursivo: *Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae, quia in ipsa observatur maxime modus rationis; Ha intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae. eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus. Differt autem ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate... Est enim proprium rationis circa multa diffundi, et ex eis unam simplicem cognitionem colligere... Intellectus e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat, et in illa totius multitudinis cognitionem capit... Sic igitur patet quod rationalis consideratio est principium rationalis secundum viam resolutionis, in quantum ex multis ratio colligit unam et simplicem veritatem; et rursus*

*intellectualis consideratio est principium rationalis secundum Viam compositionis et inventionis, in quantum intellectus in uno multa comprehendit... Unde patet quod sua (que significa a "scientia divina") consideratio est maxime intellectualis*⁶⁵.

Tomás diferencia aqui *intellectus* e *ratio*. O *intellectus* é um conhecimento simples e indivisível de uma única *veritas*, na qual, contudo, revela-se uma plenitude de conhecimentos únicos, *unam et simplicem veritatem considerat, et in illa totius multitudinis cognitionem capit*. *Ratio*, por outro lado, se difunde amplamente, *circa multa diffundi*. O *intellectus*, porém, aquele conhecimento simples e indivisível, que concentra muitos em um, é o ponto de partida da *ratio*. A *ratio* se difunde, a partir do *intellectus*, sobre muitos – ela divide, analisa, diferencia. A *ratio*, contudo, retorna ao *intellectus* como seu ponto final. A Multiplicidade contida nos procedimentos analítico-discursivos da *ratio*, transforma-se, por sua vez, em uma unidade única, resume-se em uma única manifestação: *colligit unam et simplicem veritatem*.

Se traduzirmos agora as palavras de Tomás para a nossa terminologia, significa que a intuição é tanto o ponto de partida como o ponto de chegada, o ponto final do pensamento discursivo-conceitual do pensamento. A intuição é aquela semente indivisível, simples, aquele um no qual muito se revela. Dessa intuição surge, então, através da análise, ou seja, através da divisão, da diferenciação e da distinção, o conceito, o juízo e o silogismo. O conhecimento discursivo-conceitual representa, assim, o desenvolvimento da intuição. Dessa forma, o Sistema – essa estrutura científica de conceitos e juízos – representa a tentativa magnífica, mas sempre insuficiente de implantar a unidade na Multiplicidade. O conhecimento discursivo-conceitual, por sua vez, é apenas um estágio de desenvolvimento; não é o ponto final de nosso conhecimento. E o Sistema, apesar de todo o seu orgulho e poder, é apenas o penúltimo. O último, o ponto final, é novamente a intuição – aquele conhecimento que abriga muitos em um: *in uno multa comprehendit*.

Se compararmos essa última doutrina de Tomás com os fenômenos, veremos que ela se confirma totalmente. A Fenomenologia nos mostra que a intuição é, de fato, o ponto de partida e o ponto de chegada do conhecimento discursivo. E até mesmo a Linguagem do cotidiano dá testemu-

65 In Boet. de Trinitate. q. 6. a. 1 c.

nho disso. Diz-se de um cientista que domina bem sua área de estudo: “ele tem domínio sobre o assunto”, “ele tem uma boa visão”. Essas expressões, que, obviamente, brotam da alma popular e não de um Sistema filosófico preconcebido, significam sempre a mesma coisa: uma pessoa que está em uma montanha, e consegue englobar toda a paisagem com o olhar. Do ponto de vista espiritual, isso significa exatamente aquilo que chamamos de intuição: reconhecemos em um, muitos. E todo filósofo que luta pela Verdade vai confirmar isso por experiência própria: o seu Sistema é apenas uma expressão pobre, pálida, às vezes até desesperada, do que ele reconhece em uma única intuição. Ele provavelmente dirá, como o grande pensando francês, que a Ciência é um círculo no qual um fim toca o outro.

A Fenomenologia nos leva ainda mais adiante. Na verdade, não se pode afirmar que uma determinada intuição seja o único ponto de partida e de chegada de um conhecimento discursivo. Certamente, isso pode acontecer. Contudo, normalmente o que acontece é que, ao longo do tempo, diversas intuições se acumulam sobre o mesmo objeto. E dessas múltiplas intuições surge, então, o pensamento discursivo-conceitual. Contudo, no ponto final do processo discursivo, não se encontram diversas intuições, mas uma única, que combina tudo em si. Quando, por exemplo, um jovem, no primeiro ano escolar, estuda a Geografia e a História da Europa, ele desenvolve uma intuição. Contudo, ao longo dos muitos anos escolares nos quais estuda continuamente a Europa, ele não desenvolve novas intuições a ponto de ter em torno de vinte intuições diferentes sobre a Europa ao final de seus estudos acadêmicos. Não, essa uma, essa intuição inicial vai se enriquecendo, através das novas que se juntam a ela, sem perder sua própria unidade. As intuições “novas” são integradas pela “velha”.

Isso fica ainda mais claro através dos relacionamentos humanos. No primeiro encontro com uma pessoa, formo uma intuição sobre ele que, então, dependendo de cada caso, será mais ou menos analisada conceitualmente. E quanto mais eu encontrar essa pessoa, quanto melhor eu a conhecer, mais rica, mais cheia de conteúdo será essa uma, única intuição. Com o passar do tempo, ela se torna tão rica em conteúdo que não é mais possível analisá-la adequadamente: conhecemos uma pessoa tão bem que não nos é mais pos-

sível descrevê-la a outros. E mesmo quando tentamos descrevê-la, sentimos como é pobre, inexata e inexpressiva essa descrição.

Fazendo um breve resumo desse capítulo, podemos afirmar que: a continuação lógica da dinâmica interna da problemática escolástica sobre o processo de abstração nos leva a distinguir dois diferentes níveis de conhecimento: o nível da intuição e o nível do conhecimento discursivo-conceitual. A intuição é aquela visão simples e indivisível que concentra muitos em um, que vê o Universal no concreto. O conceito surge da intuição, é apenas um aspecto Universal destacado da intuição. Através da sintetização de conceitos (síntese concretizadora e síntese afirmativa) forma-se o juízo, que exprime um fato a partir da plenitude da intuição: a intuição se dá em forma de evidência. A intuição, contudo, não é apenas um ponto de partida, ela representa também o ponto final do conhecimento discursivo-conceitual. Os conhecimentos individuais, conceitos ou juízos, perdem, ao longo do tempo, a sua independência e são novamente combinados em uma nova intuição.

Conhecimento pessoal

Tanto o conhecimento abstrato-discursivo quanto o conhecimento intuitivo, que foram analisados nas seções anteriores, podem por vezes ter o pessoal como conteúdo. Esses tipos de conhecimento não são, contudo, em sua concretização, essencialmente pessoais. O conhecimento pessoal foi descrito, fenomenologicamente, como um ato surgido da Natureza humana que aceita ou nega o Tu em sua especificidade pessoal. Contudo, não se pode afirmar isso nem sobre o conhecimento abstrato-discursivo nem sobre o intuitivo: ambos são, embora tenham o pessoal como conteúdo, concretizações de conhecimento objetivas. O conhecimento pessoal não brota do centro pessoal do ser humano; ele não representa um posicionamento humano, uma aceitação ou negação, mas um simples reconhecimento do que está dado ali.

O que é conhecimento pessoal? Qual é sua necessidade *a priori*? Qual sua estrutura Metafísica? Com essas questões chegamos ao nosso problema central, chegamos à Metafísica do pessoal. Tentaremos conceituar o conhecimento pessoal metafisicamente a partir da Natureza do ser humano e da liberdade pessoal.

O Eu

Eu e o Outro. Quando questiono a existência, o ser do Ser, já sei o que existência significa. Se eu não tivesse ideia do que a existência significa, ela não seria absolutamente nada para mim; e um questionamento sobre o Nada Absoluto, não significa questionamento nenhum. Um conhecimento *a priori* sobre a existência é, portanto, condição de possibilidade transcendental da minha pergunta. Como em meu questionamento, o conhecimento da existência está nela mesma, existência e conhecimento se combinam; essa Identidade marca o início.

Contudo, eu não sei o que é a existência. Se eu já soubesse, a resposta teria ultrapassado a pergunta, tornando-a, assim, impossível. O conhecimento acerca da existência que há em minha pergunta corresponde, portanto, a um conhecimento *a priori*, que indica, ao mesmo tempo, um não conhecimento. Esse não conhecimento acerca da existência mostra que eu não sou colocado juntamente com a existência do Ser. O não conhecimento indica a não Identidade: há uma existência que me pertence, mas eu não sou a própria existência. Se eu fosse, na verdade, idêntico à existência, então, a existência em meu questionamento estaria totalmente em si mesma; seria, portanto, um conhecimento existencial último e exaustivo e teria tornado a pergunta impossível.

O Eu não é a existência. Contudo, a existência não é simplesmente o contrário do Eu, pois o Eu é e enquanto “é” ele faz parte da existência. A não Identidade da existência e do Eu é resumida, por sua vez, em uma Identidade superior: a existência pertence ao Eu e, ao mesmo tempo, ela o ultrapassa.

Isso indica, primeiramente, que o Eu em si é limitado. Ele não é definido somente pela existência, por, como Ser, estar em Identidade consigo mesmo. Ele também é definido pelo *Sosein*, através do qual se constitui como Ser nessa determinação finita. Pois todo o Ser que não é a própria existência é um Ser ontologicamente limitado de um jeito ou de outro. Essa constituição da Finitude do *Dasein* e do *Sosein* já foi apontada anteriormente.

Em segundo lugar, isso indica que o Eu tem consciência da sua limitação. Se sua Finitude não lhe fosse dada em cada concretização do pensamento, ele não teria conhecimento de algo, mas seria em si o conhecimento existencial concretizado, ou seja, seria a própria existência. Contudo, à medida que ele conhece o seu *Sosein*, ele se descobre como Eu finito que se opõe à existência também com relação ao conhecimento. Em outras palavras: o Eu, ao menos enquanto constituído como um finito a partir do *Dasein* e do *Sosein*, é colocado não somente na existência, mas também no conhecimento.

O Eu se descobre em sua autoconcretização como limitado, mas, por reconhecer seus limites já os ultrapassou. Pois só podemos reconhecer um limite como tal, quando nós o ultrapassamos: conhecer uma limitação significa ultrapassar seus limites. O Eu finito ao descobrir-se limitado, ultrapassa seus limites e se agarra, com conhecimento, em algo que, como condição de possibilidade transcendental de não Eu é a sua Finitude. Com isso, já está dito que esse algo, além dos limites do Eu é o Outro.

O Outro é algo que possui a existência, mas não é a própria existência. Pois o Eu também é Ser. A existência se mostra então como a Identidade superior na qual a não Identidade do Eu e do Outro se combina. Dessa forma, é possível determinar o Outro positivamente como Ser no horizonte da existência, ou seja, como Ser que se opõe à existência e ao conhecimento.

Mas como o Eu coloca o Outro como condição transcendental para sua concretização finita e conhecedora, o Outro é existente. Ou mais exatamente: há pelo menos um Ser que, como Outro, se opõe ao Eu em sua existência e em seu conhecimento e, assim, possibilita o Eu.

Se, observando novamente nossas reflexões sobre sensibilidade e abstração, pressupormos uma Multiplicidade de seres que existem como o Outro, podemos expressar o mesmo fato escolasticamente: o Eu finito, que não é a própria existência só pode ter conhecimento sobre a existência em conhecimento sobre o Ser finito⁶⁶. Assim, ele só pode reconhecer a existência se ela se concretizar conscientemente nele mesmo ou no Outro. Por sua vez, o Eu só pode ser reconhecido como limitado quando

66 CORETH, E. *Metaphysik als Aufgabe*, p. 66.

ultrapassa a si mesmo e alcança o Outro. Dessa forma a existência é reconhecida: o Eu reconhece a si e ao Outro na existência que é intrínseca a ambos e que os supera.

Eu e o Tu. Foi mencionado anteriormente que o Eu não é constituído somente de *Dasein* e *Sosein*, mas também de forma e matéria. A constituição de *Dasein* e *Sosein* explica sua determinação finita; a constituição de forma e matéria explica o estar-no-outro do seu conhecimento e, a partir daí, explica também sua existência.

Como consequência disso, em primeiro lugar, a constituição de um Ser de *Dasein* e *Sosein* e de forma e matéria faz-se possível, ou seja, é compatível com a existência. Como, contudo, o outro é um Ser, é essencialmente possível que ele seja constituído de *Dasein* e *Sosein* e de forma e matéria.

Outra consequência é que, ao menos um Ser que existe como Outro, constitui-se de *Dasein* e *Sosein*. Se não fosse assim, o Eu não poderia descobrir sua limitação e não reconheceria a existência através do conhecimento e da Finitude do Ser, mas em si próprio. A partir de nossas considerações anteriores sobre a Natureza da sensibilidade, conclui-se também que existem Seres que, como finitos, se opõem ao Eu. Além disso, sabemos que esse Ser, como objeto da sensibilidade, constitui-se necessariamente de forma e matéria. Dessa forma, existe um Outro finito que, constituído de *Dasein* e *Sosein*, forma e matéria se opõe ao Eu.

Contudo, um Ser que se constitui de *Dasein* e *Sosein*, forma e matéria pode existir essencialmente de duas formas. Se a existência que atravessou a forma e a matéria através da Alteridade volta a identificar-se consigo mesma, ocorre, então, uma *reditio completa ad se ipsum*; um Ser que, cognoscente e aspirante, volta a si mesmo espiritualmente. Contudo, se a existência se perde na pura Alteridade da matéria, então, esse Ser que não conhece nem aspira espiritualmente.

Vamos considerar essa distinção mais detalhadamente, diferenciando essas duas constituições possíveis de existência. O Ser, cuja existência se perde na pura Alteridade da matéria sem voltar a identificar-se consigo

mesma, não pode conhecer e desejar espiritualmente, já que a espiritualidade é o estar-em-si-mesmo da existência. Assim, esse Ser não é, ontologicamente, em si e por si; pois o que não pode ser em si, não pode nunca ser por si, já que para ele o reflexo sobre sua própria individualidade é impossível. A existência, porém, significa em si e, a partir de si, estar-em-si-e-por-si. Um Ser material, portanto, só pode estar em si e por si quando se concretiza em um Outro que é espiritual. Isso significa, então, que o não espiritual só pode existir no Eu espiritual o que ele pode ser a partir de si; apenas no Eu é que ele atinge sua concretização. Isto implica uma subordinação e uma associação fundamentais de Seres não espirituais frente ao Eu: o não espiritual “é” para o Eu e só no Eu ele “é” no sentido pleno.

Esta rivalidade essencial do não espiritual para com o Eu se reflete no mundo fenomenal em múltiplas formas. O não espiritual é um mero objeto que está à mão e cujo aprimoramento e enriquecimento servem ao Eu. O Eu o toma e o intitula seu próprio. Relaciona-se com o Eu como o útil e que tem sua concretização e seu sentido no próprio Eu. O Eu dispõe dele e o concebe: são apenas coisas.

O Outro, contudo, pode existir também de outra forma. Quando a sua existência não se perde na Alteridade, mas volta a identificar-se consigo mesma, então, o Outro tem total posse de si mesmo. Ele não “é” apenas, mas também “é” em si e por si. Isso significa que ele é espiritualmente consciente e dono da própria vontade; ele tem um sentido em si próprio, já que sua individualidade é essencialmente idêntica a si própria.

O Outro espiritual está, como o Eu, no horizonte existencial ilimitado. Pois a espiritualidade, o estar-em-si significa estar aberto ao definitivo, incondicional, que é a própria existência. Assim como o Eu, o Outro espiritual firma-se na validade incondicional da existência idêntica a si próprio: ele também pode dizer, como o Eu, “Eu sou”. Pois o Outro espiritual, que concretiza sua individualidade, concretiza-a de forma espiritual, ou seja, em conhecimento e existência, que é insuperável.

Dessa forma, o Outro espiritual afirma-se como o Outro Eu. É um Eu, que não eu mesmo, mas um Eu que, como Outro, se opõe ao meu Eu em existência e conhecimento. Nós o chamamos de Tu.

Por conseguinte, o Tu é um Ser como o Eu que, constituído por *Dasein*, forma e matéria, é em si, consigo e por si. Escolasticamente dizendo: *substantia individualis rationalis in se stans*.

A partir dessa constituição, podemos compreender a associação essencial entre Eu e Tu: como ontologicamente iguais, eles estão de tal forma vinculados um ao outro que uma subordinação é impossível. Os relacionamentos entre Eu e Tu são de Natureza bem diferente daqueles que tem com simples coisas.

O Eu pessoal

Vontade. Conhecimento e vontade já foram determinados anteriormente, quando refletimos acerca da gênese Metafísica da abstração. O conhecimento é a concretização do Eu no Outro, desde que o Outro se concretize como tal; a vontade, ao contrário, é a concretização do Eu no Outro enquanto autoconcretização. No conhecimento o Eu torna-se o Outro, na vontade o Eu transforma o Outro em si mesmo. No primeiro, o Outro coloca-se em oposição ao Eu enquanto se coloca, na Identidade da concretização, como o próprio Outro. No segundo, a não Identidade do Eu e do Outro é definida de tal forma que o Outro, embora em si mesmo, concretiza-se como o Eu.

A partir disso, fica claro que Razão e vontade se incluem mutuamente. A vontade se sobressai na Razão como seu concretizar-se: *exercitium intellectus est appetitus quidam*; também a Razão se sobressai na vontade como sua determinação interior: *specificatio voluntatis est forma intellecta*. Em outras palavras: vontade e Razão não são valores meramente correlativos: não se comportam um em relação ao outro apenas como condições exteriores. Pois a vontade está na Razão, desde que a constitua interiormente; a vontade é, portanto, o momento interior, constitutivo da própria Razão. O mesmo vale para a Razão em relação à vontade: a *forma intellecta*, como determinação interior da vontade, não é uma condição exterior, mas o momento interior da vontade.

Será que isso significa que a Razão e a vontade são apenas aspectos diferentes de uma mesma coisa? Não. A expressão “sobressair” deve ser compreendida aqui em seu sentido Absoluto. A vontade, que existe enquanto *appetitus* da

Razão, não é mais vontade, mas Razão. Sua propriedade de ser vontade é suspensa na existência-Razão. E a *forma intellecta*, que representa a determinação interior da vontade, não existe como conhecimento, mas como querer.

Assim, a diferença principal entre Razão e vontade permanece. Mais ainda: a indedutibilidade essencial da Razão e da vontade não é superada. Não posso deduzir o prático a partir do teórico ou o teórico a partir do prático. Ou seja, pelo fato de existir na Razão um dinamismo, não posso deduzir que exista uma vontade que tenha como sua determinação interior a *forma intellecta*. Mesmo que eu tentasse fazê-lo, eu não teria a vontade real, mas apenas um querer qualquer que, como dinamismo da Razão, é ele próprio Razão.

Assim, o teórico e o prático se condicionam à medida que se constituem mutuamente. No entanto, não se deixam mediar. Esse antigo problema permanece bastante nítido: como posso compreender o prático metafisicamente sem transformá-lo em um mero momento do teórico? Como posso compreender a vontade enquanto vontade em oposição à Razão?

Podemos questionar aqui se não estamos querendo o impossível. Será que é possível pensar de alguma forma sobre o prático sem fazê-lo com isso *ipso facto* teórico? E toda a Metafísica não é em si algo teórico, de forma que também uma «Metafísica do prático» em si seja apenas Razão? Não teríamos de afirmar que a vontade, enquanto compreendida metafisicamente, existe como conteúdo do conhecimento, mas que, dessa forma, dissolve-se em seu caráter específico? O abismo entre teórico e prático permanece intransponível: não sei pensar o que é a vontade em seu caráter definitivo, apenas descubro quando coloco a vontade em prática.

Isso, contudo, não significa que o prático é irracional, que não podemos definir a vontade em sua clareza. Só podemos desistir dessa questão se desistirmos de questionar o Todo, ou seja, se desistirmos da própria Metafísica. E, dessa forma, *per exclusionem*, ficamos com um único caminho possível: porque não podemos deduzir o prático do teórico, temos de mostrar que o teórico pressupõe um ponto como condição de possibilidade transcendental no qual o teórico e o prático são a mesma coisa. Pois, se a origem do teórico e do prático é a mesma, então, o teórico é,

desde sempre, o prático e vice-versa. Precisamos, portanto, encontrar o lugar no qual Razão e vontade se constituem mutuamente e, ainda assim, permanecem Razão e vontade. Isso é o pessoal.

O pessoal é a origem da qual o teórico e o prático surgem ao mesmo tempo; é o lugar no qual o teórico se concretiza e no qual o prático existe em sua plenitude original. O pessoal é um ato no qual a Razão e a vontade se constituem mutuamente sem, contudo, perder seu caráter próprio, ou seja, sem dissolver-se no Outro. Não se trata de um ato da Razão no qual a vontade desaparece, nem um ato da vontade no qual a Razão existe como querer. Tem de ser um ato que se constitui de vontade e Razão, no qual, contudo, a Razão permaneça Razão e a vontade, vontade.

Isso é o que tentaremos mostrar. A partir daí, todas as nossas reflexões anteriores ganham um ponto central, a partir do qual elas podem se concretizar com significado mais profundo.

Livre arbítrio. No início da nossa Metafísica está a questão sobre a existência, o ser, do Ser como condição transcendental de qualquer outra questão. Essa questão não é uma construção mental de meros contextos imaginários; não está fora do tempo e do espaço. Essa questão inicial é uma questão existencial. Ela se encontra em meio à vida concreta, no tempo e no espaço, como um valor vivo, consciente de sua plenitude.

Nessa questão concreta, apontamos necessidades que se mostraram como momentos de mediação da Metafísica. A partir disso, podemos deduzir – ao menos basicamente – todo um Sistema de contextos necessários. Nós mesmos executamos algumas poucas mediações, indicamos algumas outras e deixamos passar, em silêncio, muitas outras. Dessa forma, nosso pensamento se concretizou sempre no âmbito da necessidade.

Essa necessidade surgiu a partir da questão existencial sobre o ser, de modo que todas as posições juntamente com sua necessidade estão fundamentadas, em última instância, na questão existencial. Essa questão, contudo, é um Todo não necessário. Não preciso, aqui e agora, questionar a existência; possa fazer essa pergunta a qualquer momento e sair para passear. No entanto, como pode a necessidade fundamentar-se na não necessidade?

Podemos tentar, para evitar esse problema, negar a questão à não necessidade. Pensamos poder comprovar que a questão é um necessário em sua plenitude concreta, que não pode haver não necessidade nela. Tal evidência, no entanto, é enganosa e pressupõe o atestar; porque dentro de um Sistema de pura necessidade, tudo é necessário. Se algo não fosse necessário, não poderia ser compreendido em sua não necessidade. Jamais é possível transmitir o não necessário a partir do necessário, mas isso não significa que acasos não possam existir. Quem, então, rejeitar à não necessidade a questão da existência, não pode justificar sua recusa a partir do Sistema da pura necessidade.

Mas – argumentarão alguns – em última análise, a necessidade não pode fundamentar-se na não necessidade. Portanto, a questão existencial, em sua plenitude concreta, é necessária. Aqui também pressupõe-se algo tacitamente: a necessidade, que surge no Sistema a partir da questão existencial, precisa, em última análise, fundamentar-se nela. Pode-se supor, sem objeções, que a necessidade é uma questão hipotética: “Suponhamos que eu pergunte, então, necessariamente...” . Contudo, não é necessário que eu, aqui e agora, questione existencialmente. A necessidade estaria, então, em pensamento, não no meu suposto pensamento aqui e agora existencial, mas deveria ser buscada em um pensamento Absoluto. Quando penso, encontro-me no espaço da necessidade e preciso pensar na forma da necessidade. Mas que eu aplique esse ato concreto de pensar, não parece ser necessário.

A questão existencial é, portanto, necessária ou não? Como Todo, ela não é necessária. Se fosse, não haveria nela nenhuma não necessidade. Ela seria, como Todo, absolutamente necessária. Mas a Necessidade Absoluta não é uma questão sobre a existência, mas a própria existência, consciente em si mesma. Pois a necessidade indica existência; Necessidade Absoluta indica Existência Absoluta. Como a questão sobre a existência não é a Existência Absoluta, mas uma questão consciente não consciente, esse ato concreto da questão é necessário na não necessidade. É um Todo que é necessário porque enquanto ele “é”, mas não “é” Absoluto e, por isso, também não é necessário como Todo.

A questão existencial é necessária enquanto hipotética. Mas como é hipotética, não é necessária. Essa não necessidade também precisa ser compreendida a partir da sua condição de possibilidade transcendental: a questão existencial surge de um posicionamento que permite o necessário e o não necessário.

Esse posicionamento, do qual surgem o necessário e o não necessário, é, como posicionamento real, um Ser e, portanto, necessário. Entretanto, essa necessidade é uma sobre-necessidade que inclui a necessidade e a não necessidade de tal forma que ambas podem surgir daí.

Esse posicionamento é ainda, como Ser, desde sempre em si mesmo e, portanto, é conhecimento. Ele, contudo, não se concretiza apenas como conhecimento, mas também como vontade. Pois ele estabelece não apenas o Outro, mas também a individualidade. O suposto é o Eu enquanto ele questiona a existência. Isso mostra, porém, que o posicionamento da individualidade é essencialmente possível. Mas ao estabelecer a individualidade, ela se transforma em vontade.

Conhecimento e vontade não se sobressaem nele. Se o conhecimento predominasse sobre a vontade, só o Outro poderia surgir como o Outro, mas não o Eu. Se a vontade predominasse sobre o conhecimento, só a individualidade se estabeleceria, mas não o Outro. Contudo, o posicionamento, transmitido como condição transcendental da não necessidade da questão, estabelece tanto o conhecimento quanto a vontade, tanto o Outro quanto o Eu, tanto a necessidade quanto a não necessidade.

Nós chamamos isso de liberdade. Pois isso é o pessoal: aquele centro do Eu que traz em si tanto a Razão quanto a vontade e permite que tanto uma quanto a outra se manifestem. Aquele motivo que estabelece a necessidade e a não necessidade. Aquela unidade que estabelece a Multiplicidade; unidade esta que representa a condição necessária da questão sobre a existência, necessária na sobre-necessidade que inclui em si a não necessidade.

Liberdade é Ser e, portanto, concretização ou ato. Esse ato de liberdade chamamos de livre escolha ou posicionamento pessoal. Levando sempre

em conta aquele posicionamento original de vontade e Razão no horizonte da existência.

Fica claro, assim, que Razão e vontade no ato livre são essencialmente distintas de Razão e vontade quando não estabelecidas na liberdade. Ou melhor: a Razão, enquanto constitui o posicionamento livre, é muito diferente da Razão suposta. No primeiro, a Razão é elemento constitutivo da liberdade; no segundo, ao contrário, é um elemento exterior à liberdade. Isso significa que o pessoal constitui o âmago do Eu, no qual Razão e vontade existem como entes ontológicos enquanto se constituem mutuamente sem que uma predomine sobre a outra. Isso é o *a priori* do pessoal.

A racionalidade da liberdade. Partindo da controversa questão escolástica *de rationabilitate electionis*, vamos tentar comprovar o *a priori* do pessoal. Demonstraremos que nossos questionamentos sobre a Natureza do pessoal correspondem totalmente às ideias dos escolásticos.

Segundo as concepções escolásticas, o livre arbítrio consiste essencialmente na livre escolha, esse é o verdadeiro âmago da liberdade. Pois o ato “livre”, subsequente à escolha, não é mais em si e por si livre (*non formaliter*), mas apenas como consequência da livre escolha (*virtualiter liber*)⁶⁷.

A livre escolha não é um ato da Razão, mas um ato da vontade, um ato do *appetitus rationalis*. Mesmo assim, a livre escolha tem algo em comum com a Razão, pois ela é um ato do *appetitus rationalis*. Trata-se de uma escolha baseada na Razão; ela está à luz do conhecimento. Se a livre escolha é racional, isso só é possível porque é precedida por um *iudicium ultimo practicum*, por um conhecimento alinhado à ação. Esse *iudicium ultimo practicum* que precede a escolha é um ato da Razão, ele é em si e por si racional. E, quando a livre escolha segue esse *iudicium*, quando se comporta como ele, ela também se torna racional.

67 SIWEK, P. *Libertas voluntatis invenitur formaliter in electione, quae est, ultima acceptio. qua aliquid accipitur ad prosequendum seu in activa determinatione. Quo fit, ut actus. qui electionem sequitur, non sit liber formaliter, sed tantum virtualiter, quatenus videl, electioni liberae originem suam debet. Electio ipsa est formaliter actus voluntatis (non rationis); nam quantumcumque ratio unum alteri praefert. nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud* de Ver. 22, 15). *Psychologia*, p. 354.

No entanto, nos deparamos aqui com uma séria dificuldade. Pois foi dito que a livre escolha é racional porque e enquanto ela segue um *iudicium*, ou seja, ela o toma como norma. Mas se isso é mesmo assim, a livre escolha é mesmo livre? Se, para ser *rationabilis electio*, a livre escolha precisa se guiar por um *iudicium ultimo practicum*, ela, então, deixa de ser livre. Pois esse *iudicium* não é livre e se a livre escolha precisa guiar-se por ele, ela própria se transforma em um acontecimento necessário, não livre⁶⁸.

A resposta para isso é: a livre escolha é, apesar do *iudicium practicum*, livre, pois esse *iudicium*, como *ultimo practicum* depende da vontade. Esse conhecimento alinhado à ação depende da vontade. É a vontade que faz com que um *iudicium practicum* se transforme em um *iudicium ultimo practicum*. Quando, a partir daí, se dá a livre escolha, ela é, sim, livre, pois o *iudicium ultimo practicum* realizou-se como tal através da vontade⁶⁹.

Isso indica, porém, que a vontade opera esse *iudicium* já como *ultimum*. Contudo, essa vontade realizadora ou é livre ou não é. Se ela é livre, esse ato livre se concretiza como livre escolha e como livre escolha ela pressupõe novamente um *iudicium ultimo practicum*. Esse *iudicium ultimo practicum*, por sua vez, seria dependente de uma livre escolha que, também por sua vez, pressuporia um novo *iudicium ultimo practicum* e assim por diante. Se esse ato de vontade não é livre em si mesmo, então, o *iudicium ultimo practicum* depende de um necessário e como tal não é mais livre. Como não é mais livre, a “livre escolha” que o sucede também não o é⁷⁰.

Podemos tentar contornar essa dificuldade, afirmando o seguinte: a livre escolha pressupõe um *iudicium ultimo practicum*. Essa é a forma (*species*) que sin-

68 Electionem, utpote actum, appetitus rationalis, debet semper praecedere actus rationis. Si unquam voluntas ferret electionem sive praevio actu rationis, ferret eam caece atque adeo cessaret esse appetitus rationalis. Ex quo fluit voluntatem non posse unquam ferre electionem contrariam ultimo iudicio practico. Ferendo enim electionem contrariam ultimo iudicio, ferret eam exclusive proprio suo Marte, i. e. sine lumine intellectus praelucens, proindeque cessaret esse .appetitus rationalis. At hic statim exurgit difficultas. Si electio sequitur infallibiliter iudicium rationis, iudicium autem rationis evidentia obiectiva regitur. hinc necessitati subiacet. quomodo electio poterit dici, libera? SIWEK, P. Psychologia, p. 354- 355.

69 Quia hoc iudicium pendet a voluntate, pendet autem ab ea non hoc sensu ac si ipsa voluntas eliceretur -ut per se patet -sed quia ipsa efficit, ut hoc iudicium sit ultimum. SIWEK, P. Psychologia, P. 355.

70 Dices Quomodo voluntas efficere potest ut iudicium rationis sit ultimum? Nonne ad hunc finem opus esset. ut voluntas imprimat intelleetul positivam aliquam motionem? Sed si ita est. ulterius quaeri potest: praeditne hanc motionem iterum aliud iudicium practicum praeivum? Si affirmative respondebis, processum in infinitum instaurabis, ut patet. Si surn negative, tunc neque ad electionem faciendam opus erat iudicio practico praevio. SIWEL, P. Psychologia, p. 355.

gulariza o livre arbítrio. Como o ato do livre arbítrio é determinado por uma *species* cognitiva, ele também é *rationalis*. Mas também a liberdade permanece intacta; não há determinismo por parte do conhecimento. Pois esse *iudicium ultimo practicum*, mesmo sendo uma determinação do ato de livre arbítrio baseado no *Sosein*, depende, como *ultimo practicum* do ato de livre arbítrio. Não depende, contudo, de um ato de livre arbítrio que o antecede – isso levaria a um *processus in infinitum* – mas do próprio ato que ele singulariza: a vontade intervém subitamente numa sequência de *iudicia practica*, esse *iudicium* que sofreu a intervenção transforma-se, então, em um *ultimo practicum*.

Será que isso resolve o problema? A questão agora é como a vontade intervém repentinamente em uma sequência de *iudicia practica* e cegamente transforma um deles em *ultimo practicum*. Podemos ainda nos referir a uma racionalidade da escolha livre quando se diz: (*voluntas*) *immediate post aliquod iudicium rationis ponit actum electionis, non exspectando ulterius aliud iudicium rationis*? Com isso, o problema só é adiado. Pois agora precisamos nos perguntar: como essa intervenção da vontade, que transforma o *iudicium practicum* em *ultimum* pode ser racional? Só há uma resposta possível: há uma sequência de *iudicia practica* sobre um objeto. Através de uma intervenção do Espírito um desses *iudicia practica* se transforma em *iudicium ultimo practicum*⁷¹. Essa “intervenção do Espírito” não é nem um simples ato de livre arbítrio nem um mero ato da Razão, mas, muito mais que isso, é um *Todo*, que se constitui de um ato baseado na vontade e no conhecimento. Esses dois momentos do ato – baseados na vontade e no conhecimento – são *natura simul* e se constituem mutuamente. O *Todo* que resulta desses dois momentos é a livre escolha, a *electio libera*. Essa livre escolha é racional,

71 Resp.: *Voluntas efficit hoc non per aliquem actum specialem a se elicium et in intellectu receptum (motio- nern), sed quia immediate post aliquod iudicium rationis ponit actum, electionis, non exspectando ulterius, ullum aliud iudicium rationis.*

Quae ut bene capias. sedulo animadverte ad ea, quae sequuntur, a) electio nec praecedit iudicium rationis nec ab eo praeceditur (tempore!), b) electio accipit specificationem suam a ratione, videl. ab illa forma intentionali. quae in iudicio practico exhibetur. At bene admadverte, specificationem hanc non esse intelligendam eodem modo, quo specificatio intellectus possibilis (quae, ut notum est. fit per speciem impressam); voluntas enim non est facultas repraesentativo. obiecli. Intelligenda est modo analogie, actus voluntatis dicitur, specificari quotenus homo, qui vult (non voluntas, sed homo per voluntatem!), habet simul speciem intellectivam in se praesentem: c) quod attinet exercitium (seu in ordine efficientioe) electio pendet non a ratione sed a sola voluntate. Immo ipsum iudicium practicum pendet in hoc orrone (l. e. quoad exereitium) a voluntate... Quae curo ita sint, patet inter intellectum et voluntatem adesse dependentiam mutuam, causalitalem reciprocam. voluntas pendet ab intellectu in ordine causalitatis finalis, intellectus autem pendet ab voluntate in ordine causalitatis efficientis (Unde etiam praeacceptatio, qua voluntas iudicium aliquid facit...ultimuln minime requirit actionem positivam in istud iudicium exercitam), Non abstante hac causalitate reciproca. utraque facultas conservat suo iura illaesa in propria activitatis campo. SIWEK, P. Psychologia, p. 355 -356.

porque ela também é um ato da Razão; ela é livre, porque se origina na espontaneidade do Espírito sem necessidade. Os dois momentos – do conhecimento e da vontade – agem um sobre o outro: o momento intelectual, ou seja, o *iudicium ultimo practicum* é um *ultimum* na medida em que é obtido pela busca, o momento volitivo, ou seja, o ato de livre arbítrio é livre e ainda assim racional na medida em que é determinado pelo *iudicium ultimo practicum*. Os dois podem – na verdade, precisam – condicionar-se e atuar um sobre o outro, pois ambos são *natura simul* e se alinham um ao outro segundo a sua Natureza: são atos e não coisas, são *principia quibus* do qual se forma um Todo concreto.

Pode-se argumentar aqui que essa explicação não é escolástica. Pois, de acordo com a tradição escolástica, a liberdade *formaliter* compete à vontade; nessa explicação, contudo, ela compete à Razão e à vontade. Sobre isso devemos dizer que a escolástica sempre enfatizou que tanto a vontade quanto a Razão sempre estiveram envolvidas na realização da livre escolha. Quando ela professa que a liberdade é *formaliter* na vontade, também professa que a liberdade é *virtualiter* na Razão. A escolástica também professa que a racionalidade da livre escolha é *formaliter* na Razão e *virtualiter* na vontade. A proposição de que a liberdade *formaliter* deve ser atribuída à vontade, não deve mais ser compreendida como se só a vontade realmente provocasse o momento final e decisivo da livre escolha. Ao falarem em *formaliter*, os escolásticos sugerem que é preciso distinguir entre um elemento formal e um elemento material. Matéria e forma, contudo, são causas interiores que representam *natura simul* uma para outra e que se constituem mutuamente.

Ao nos questionarmos sobre o que é forma e o que é matéria na livre escolha, respondemos, segundo a tradição: a vontade é a forma e a Razão é a matéria. Ou ainda: a vontade é a forma e a Razão é a matéria da liberdade. Por outro lado, afirmamos, ainda segundo a tradição, que para a racionalidade da liberdade, a Razão é a forma e a vontade, a matéria. A vontade é a forma da liberdade porque a liberdade pressupõe, principalmente, espontaneidade dinâmica. A vontade é uma dinâmica que ultrapassa o mero conhecimento. Porque a vontade pressupõe, principalmente, espontaneidade dinâmica, ela é a forma da liberdade. *libelias est formaliter in*

voluntate. A matéria da liberdade é a Razão. A Razão é, na verdade, aquilo que é determinado pelo Movimento da vontade. Precisamos também ver o outro lado da questão: a racionalidade da liberdade é *formaliter* na Razão. A vontade é aqui a matéria concebida por uma forma.

Para resumir nossa discussão: a velha questão escolástica sobre a racionalidade da livre escolha só pode ser resolvida, sem objeções, se assumirmos que um ato da Razão e um ato da vontade dependem um do outro e se constituem mutuamente. Só dessa forma podemos explicar tanto a racionalidade quanto também a liberdade da livre escolha.

Com isso, mostramos que existe um *a priori* do pessoal. Existe um “conhecimento voluntário”, um conhecimento que constitui a livre escolha *natura simul* com a vontade. Pois o momento cognitivo da livre escolha é analogamente voluntário, assim como o momento volitivo é racional.

Não precisamos comprovar detalhadamente que esse tipo de conhecimento é diferente de outros tipos de conhecimento, ou seja, do conhecimento intuitivo e do abstrato-discursivo. O conhecimento pessoal é aquele que constitui conjuntamente a livre escolha à medida que determina a vontade e se deixa determinar por ela. Dessa forma, ele é, em sua estrutura, diferente de todos os tipos de conhecimento que não representam momentos da livre escolha.

Assim, existem três estágios bastante distintos do conhecimento intelectual: o intuitivo, o abstrato-discursivo e o pessoal.

A Natureza do conhecimento pessoal

Conhecimento livre. A livre escolha é um posicionamento pessoal, um posicionamento humano. Em um posicionamento pessoal se dá um determinado vínculo entre a pessoa e o objeto: o Eu posiciona a si mesmo e posiciona também o Outro no nível pessoal, ou seja, na liberdade pessoal, que pressupõe tanto a necessidade como a não necessidade.

O Eu não decidi sobre o *Dasein* ou *Sosein* sempre presente de um determinado objeto, mas sobre si mesmo: Eu me decido. Na decisão, o Eu se refere ao Outro e se determina de acordo com o Outro. Através dessa

autodeterminação do Eu, que acontece em qualquer decisão, o Outro passa a ser um momento da vida pessoal do Eu. Pois, como objeto da decisão, ele passa a ser um momento do posicionamento pessoal e, como tal, ele passa a ser um momento da vida do Eu de fato.

Já vimos que a livre escolha pressupõe um momento baseado na vontade e um momento baseado no conhecimento. O ato de vontade formal, que forma o momento volitivo da livre escolha, é o condutor formal da liberdade. Por outro lado, o momento cognitivo da livre escolha é aquele conhecimento que usufruí do objeto em sua nova relação cognitiva: o objeto é conhecido aqui não somente como “objetivo”, mas também como “subjetivo”. Ele não é apenas o Outro, mas o Outro como momento do Eu e, por isso, ele mesmo é o Eu.

Na livre escolha se dá uma organização do objeto na vida pessoal do Eu. Essa organização, à medida que diz respeito apenas a coisas, não nos interessa aqui. Ela é em suas características formais sempre igual. Um Outro determinado, que pode ser uma coisa, uma planta ou um animal é classificado como um Ser-por-mim em minha vida pessoal, ou seja, ele é considerado com um meio real para algo ou apenas como parte do meu cosmos pessoal. Mas como se concretiza essa classificação do Outro na minha vida pessoal quando eu me decido por um Tu pessoal? O que acontece quando a pessoa que escolhe por si livremente coloca-se frente a outra pessoa? Ao colocar-me frente a esse Outro e conhecê-lo, formo uma intuição sobre ele, uma intuição da qual ele próprio é o conteúdo. Nessa intuição, fica representado, numa imagem geral, tudo o que sei sobre ele; esse Outro passar a ser, então, conhecido intuitivamente. Essa intuição, contudo, não é um ato objetivo da Razão, nem um ato diretamente livre e nem mesmo um conhecimento pessoal. Mas quando eu tomo decisões relacionadas a esse Outro, quando – de livre escolha – posiciono-me diante dele, tudo o que foi dado pela intuição se torna, na e pela livre escolha, conhecimento pessoal. Se considerarmos o conhecimento pessoal superficialmente, ele não transmite nada além do que já estava contido na intuição que o precede; a única coisa nova aí é a classificação do Outro na esfera pessoal do Eu. Quando essa

intuição do Outro se transforma em conhecimento pessoal, o 'Tu é classificado na vida pessoal do Eu e reconhecido como tal⁷².

Contudo, essa classificação do Outro na vida pessoal do Eu, que representa o ponto central da livre escolha, não passa de um posicionamento pessoal frente ao Outro. Quando a intuição sobre uma outra pessoa transforma-se, através da livre escolha, em conhecimento pessoal, significa que um posicionamento humano com relação a essa determinada pessoa já havia se concretizado. E o conhecimento pessoal é, na verdade, o momento cognitivo desse posicionamento livre e humano diante desse Tu. Um posicionamento cognitivo e livre frente a um Tu só pode ser visto, se desconsiderarmos a multitude de diferenças graduais – de duas formas: positivo ou negativo. Ou seja, ou nós aceitamos o Tu em sua existência pessoal concreta ou nós o negamos. O primeiro é a fé interpessoal, o segundo é a não fé, a descrença.

Quando, então, uma pessoa aceita outra de livre escolha, nessa e através dessa decisão, a intuição transforma-se em conhecimento pessoal, no qual a outra pessoa é conhecida e reconhecida em minha vida pessoal como Tu. O ato da fé pessoal é, portanto, o momento cognitivo de um posicionamento livre no qual o Eu se decide pelo Tu, aceitando-o.

Conhecimento pessoal e pré-pessoal. O conhecimento pessoal é, como qualquer outro conhecimento, o estar-em-si de um Ser; é aquela luminosidade interior do Espírito, em virtude da qual ele não apenas tem consciência de sua individualidade “em-si”, mas também para além de si mesmo, concretiza o Outro em si. No entanto, o conhecimento pessoal é, como já analisamos fenomenologicamente, segundo sua Natureza, diferente das outras formas de conhecimento.

Ele se distingue do conceito, primeiramente, pelo fato de não ser abstrato, mas concreto; por ser portador da Verdade; por referir-se a um determinado objeto; por não transmitir apenas esse ou aquele aspecto Universal de um Ser, mas o próprio Ser em sua unidade, em sua plenitude concreta de sentidos e significados. O conhecimento pessoal também se distingue do juízo e do pensamento dedutivo, pois ele não se dissocia em sujeito, predi-

72 GORETH, E. *Metaphysik als Aufgabe*, p. 80-95.

cado e cópula; nele, tudo se encontra em uma única unidade, uma manifestação indivisível – como na intuição. Ainda assim, o conhecimento pessoal difere da intuição descrita anteriormente em função da sua estrutura; pois a intuição não representa um momento de posicionamento livre e humano como o conhecimento pessoal; portanto, ela não compreende o Ser como um elemento da vida livre e pessoal do Eu que se concretiza aqui e agora.

Essa é a característica essencial do conhecimento pessoal: trata-se de um conhecimento livre. Não é livre apenas no sentido de ser objeto de uma livre escolha. Nesse sentido, uma intuição, um juízo ou um conceito também podem ser livres. Pois o ser humano pode decidir livremente se quer pensar ou não, pode desviar sua Razão de um objeto ou focá-la nele. O conhecimento pessoal é livre em um sentido mais profundo e imediato: ele é um momento da própria decisão pessoal. O conhecimento pessoal existe desde sempre como um momento da livre autodeterminação; ele não é um mero “objeto”, mas “sujeito”, momento constituinte do próprio Eu. A liberdade do conhecimento pessoal é, portanto, mais imediata, mais primitiva do que a liberdade de qualquer juízo ou conceito. Ela é específica do conhecimento pessoal e é através dela que ele se diferencia de todas as outras formas de conhecimento.

O conhecimento humano, contudo, está “nos outros”. É um conhecimento que vem da matéria e começa nela. O conhecimento humano é uma *reditio completa ad se ipsum*, que tem seu início nos outros, ele vem “de fora” porque se trata de um conhecimento sensível.

Isso condiciona a ordem cronológica de diversas funções *a priori*. O objeto é incorporado pela sensibilidade e concretizado com o *phantasma*. Esse *phantasma* se espiritualiza através da força do *intellectus agens*, ou seja, ele é tomado pela intuição como um Todo de Espírito e concretizado: do *phantasma* surge a intuição – essa manifestação indivisível do objeto, que o mostra, em seus contextos de existência, ao mesmo tempo como um concreto e também como um Universal. Esse é o ponto de partida do nosso conhecimento intelectual.

Aspectos universais são destacados da intuição: assim surge o conceito. Quando sucessivos conceitos se referem ao momento implícito trans-

mitido pela intuição, surge o juízo. A partir de diversos juízos, surge o Sistema.

Também da intuição, surge o conhecimento pessoal. Pois o Ser transmitido por ela tem de ser classificado na esfera pessoal do Eu; o Eu não está mais apenas consciente do Outro diante de si. O Outro se concretiza em seu ser-para-mim: ele se torna objeto do meu posicionamento livre. E, assim, da intuição se faz o próprio conhecimento pessoal.

Um aumento de conhecimento. Entre o intuitivo e o pessoal está a função *a priori* do pessoal, que faz da intuição pré-pessoal o conhecimento pessoal mais perfeito e ontológico.

Assim como o *intellectus agens* provoca o aperfeiçoamento da *species sensibilis*, transformando-a em *species intelligibilis*, também o *a priori* do pessoal o faz em relação à intuição pré-pessoal: é elevada em Ser mais superior e, dessa forma, ela mesma se torna mais ontológica, mais perfeita e mais inerente ao Eu.

Isso, contudo, exige um aumento de conhecimento. Ou seja, o conhecimento pessoal implica um aumento de conhecimento em relação à intuição pré-pessoal da qual ele surgiu. Pois um aumento em existência implica sempre um aumento em conhecimento; o conhecimento é, pois, o ser-em-si da existência. Ou, em termos escolásticos: uma *forma cognitionis* mais perfeita implica um maior conhecimento. Como o *a priori* do pessoal eleva a intuição pré-pessoal a uma existência superior, a intuição se transforma em conhecimento pessoal, ou seja, ela se transforma em um conhecimento superior, mais inerente e mais ontológico. Isso é um aumento de conhecimento, que chamamos de luz natural da fé: aquela luz interior do pessoal que sempre sentimos sem, contudo, sermos capazes de compreendê-la conceitualmente. Porque só nessa luz da fé é que as verdadeiras propriedades pessoais do Tu são reconhecidas em toda a sua inteligibilidade; No entanto, o super-conceitual não pode ser compreendido em conceitos sem que seja privado de sua própria Natureza. Por esse motivo, aquele que tem fé é o verdadeiro conhecedor da Natureza humana. Também por esse motivo, apenas a fé do Tu pessoal pode ser justificada. A fé se mostra, assim, como o ponto culminante do conhecimento humano.

Fé pessoal

Nos capítulos anteriores, foi relatado que, além do nível do conceito, do juízo, do pensamento discursivo e do nível da intuição, há ainda um terceiro nível de conhecimento espiritual que, em função da sua estrutura, difere dos outros dois níveis: o próprio conhecimento pessoal. Foi mostrado que, na livre escolha, o momento cognitivo e o momento volitivo, embora não sejam idênticos, são absolutamente *natur simul*, de forma que se constituem mutuamente. O elemento cognitivo da livre escolha, que se refere tanto a uma pessoa como a seus objetos, chama-se fé ou descrença.

Questionamos agora o objeto da fé, a Verdade da fé, a certeza da fé e o motivo da fé. A partir disso resulta diretamente qual tipo de *preambula fidei* que justifica a fé.

O objeto da fé

O objeto da fé pessoal é sempre e necessariamente um Tu. Pois a fé só é possível a partir de um posicionamento plenamente humano em relação a uma pessoa.

Por pessoa não entendemos aqui o conceito abstrato. Não nos encontramos no nível do conhecimento abstrato-discursivo, mas no nível do conhecimento pessoal, no qual se trata sempre da concreta plenitude da existência. A pessoa aqui é o ser humano concreto – Pedro – com todas as suas virtudes e vícios, com seu temperamento impulsivo, com seu olhar doce. Essa é a pessoa a qual nos referimos aqui quando afirmamos que o objeto da fé é a pessoa: o Tu em sua plenitude concreta e humana.

E mesmo assim essa determinação do objeto ainda é muito generalizada. Acrescenta-se ainda a essa determinação generalizada o tomar-por-verdade a declaração desse Tu. Pois as declarações de uma pessoa, especialmente quando relacionadas a condições ou circunstâncias pessoais, também pertencem, são na verdade, essenciais ao Tu concreto. Essas declarações são autorevelações do Tu; elas são ex-pressões e, portanto, são elementos do próprio Tu. Aquele que, com fé, aceita o Tu concreto em toda a sua plenitude, comporta-se também em relação a essas declarações de forma positiva: ele as toma por Verdade. Esse é o elemento específico do objeto da fé.

A aceitação cognitiva livre do Tu e o tomar-por-verdade suas declarações não são, portanto, valores diferentes. Se chamarmos esses valores de “Fé no Tu” e “Fé na declaração”, podemos afirmar que a Fé no Tu e a Fé na declaração se comportam como um conceito genérico em relação à sua *differentia specifica*. A Fé no Tu é a mais Universal e abrangente e só adquirir sua forma e configuração final quando nós a especificamos. A Fé na declaração, por outro lado, é apenas isso o que é quando considerada a partir da gênese da Fé no Tu.

É claro que não há limites nítidos entre a Fé no Tu e a Fé na declaração. Pois a Fé na declaração não contém apenas formulações explícitas, mas também o que se quis dizer, o que ficou implícito, o comportamento coberto de significados do ser humano. Assim, a Fé na declaração é um conceito matizado que se funde perfeitamente à Fé no Tu.

Se quisermos expressar isso na terminologia tradicional, precisamos dizer: tanto a realidade ôntica do Tu concreto como também suas declarações pertencem ao objeto do ato da fé.

A Verdade da fé

Como o ato da fé é o momento cognitivo da livre escolha e, com isso, é ele mesmo um conhecimento, é preciso questionar a Verdade da fé – tanto a Verdade da Fé no Tu quanto a Verdade da Fé na declaração. Essa questão é significativamente mais difícil do que pode parecer à primeira vista. Vamos, portanto, ter de perguntar primeiramente de que forma é possível aplicar o conceito de Verdade nas diferentes fases de conhecimento espiritual.

As definições neoescolásticas da Verdade Lógica não são totalmente unânimes. Algumas delas são bastante generalizadas, certos teóricos se contentam em dizer: *veritas est adaequatio intellectus et rei*⁷³. Outras definições, ao contrário, embora conservem a mesma essência, são mais precisas e, ao que tudo indica, mais apropriadas. Serve de exemplo a definição que de Vries apresenta em sua Teoria do Conhecimento: *conformitas intellectus ad rem, inquantum intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*⁷⁴. Essa

73 Essa é a definição corrente na Idade Média. Veremos que ela é mais pertinente.

74 DE VRIES, J. *Critica*, p. 25.

definição, no entanto, não é tão simples como se poderia supor inicialmente. Pois ela deveria, por si, realizar-se em Todo conhecimento real. Isso, contudo, não é verdade. Pois uma intuição, como já vimos, é um conhecimento portador da Verdade *continet veritatem formalem*; mesmo assim, não se pode dizer que em uma intuição verdadeira se realize *conformitas intellectus ad rem, inquantum intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*. Não há expressões na intuição, ela é uma visão indivisível. A segunda parte dessa definição de Verdade adapta-se, pelo visto, perfeitamente à estrutura do juízo, na qual realmente existe um *dicit esse quod est, vel non esse quod non est*. Na intuição, ao contrário, não há nada disso.

Essa aporia acerca da definição neoescolástica fica ainda mais clara quando perguntamos qual é a Verdade do *iudicium practicum*. Esse é de fato um conhecimento que é sempre e necessariamente verdadeiro ou falso. Qual é, então, a Verdade de tal *iudicium practicum*? De Vries responde essa pergunta, tentando mostrar que também no *iudicium practicum* essa definição se realiza.

Pois cada *iudicium practicum*, diz de Vries, depende do que realmente é. O *iudicium practicum* depende de determinadas normas, precisa conformar-se a elas. Essas normas, contudo, são um “esse”, de forma que também no *iudicium practicum* a verdade possa ser definida como uma *conformitas intellectus ad rem inquantum*⁷⁵.

Esse argumento é, sem dúvida, coerente enquanto se trata de *iudicia practica* que incluem um dever. Pois todos os juízos que expressam um dever pressupõe ou a lei da Natureza ou um posicionamento positivo do legislador. Aqui há, de fato, uma *conformitas intellectus ad rem, inquantum...* Mas nem todos os *iudicia practica* indicam um dever. Quando, por exemplo, uma pessoa precisa posicionar-se livremente frente à outra, quando uma pessoa se decide, ela estabelece um *iudicium practicum* (nós chamaríamos de intuição). Esse *iudicium practicum* é, como já discutimos anteriormente, *natura simul* com o elemento volitivo da livre escolha. E nesse ponto podemos nos perguntar: Onde se realiza aqui a definição tradicional da Verdade? Existe aí uma *conformitas intellectus ad rem*? Ou mesmo um *dicit esse quod est*? Trata-se aqui de uma livre escolha sobre

75 DE VRIES, J. *Critica*, p. 289.

um *indicium practicum* do qual, então, surge um fato: em e através da livre escolha e, assim, através desse *indicium practicum* desenvolvo uma relação pessoal com um ser humano. Essa relação pessoal não existe *a priori* do *indicium practicum*, mas é constituída na livre escolha e no *indicium practicum*. Por isso, não se pode afirmar que haveria aqui uma *conformitas intellectus ad rem, inquantum intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*. Seria muito mais correto afirmar: *adaequatio intellectus et rei inquantum intellectus simul cum voluntate ita dicit esse, ut fiat*.

Como é possível aplicar a definição tradicional em um *indicium practicum* quando esse não é apenas uma adequação a um objeto, mas, para além disso, uma concepção de algo novo, a concepção de um relacionamento pessoal? Nossas reflexões acima demonstram certamente que a definição escolástica mais comum da Verdade não é assim tão simples como normalmente supomos. A Filosofia Neoescolástica e, em parte, também a Teologia, movem-se principalmente no plano do pensamento abstrato-discursivo. E, nesse plano, no qual o juízo é o portador da Verdade, é absolutamente certo dizer: *veritas est adaequatio intellectus et rei, quatenus intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*. Há, contudo, outros planos do conhecimento espiritual nos quais existem conhecimentos portadores de Verdade. Precisamos, portanto, se queremos ser justos com relação a esse fato, voltar à definição escolástica antiga da Verdade e dizer: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Essa definição genérica, que a escolástica clássica nos legou, pode ser aplicada em qualquer lugar onde se encontrem conhecimentos portadores de Verdade. Só é necessário especificá-la melhor, de acordo com o conhecimento em questão. Se a limitamos ao juízo, temos de dizer: *veritas iudicii est adaequatio intellectus et rei, quatenus intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*. Se a definição for especificada de acordo com a intuição, dizemos: *veritas intuitionis est adaequatio intellectus et rei, quatenus intellectus videt esse, quod est*.

Quando perguntamos como a Verdade deve ser definida enquanto limitada ao nível do conhecimento pessoal, a questão se torna mais complicada. Pois o momento cognitivo do posicionamento pessoal é, formalmente, um ato de conhecimento e deve, portanto, ser verdadeiro ou falso. Mas os diversos aspectos que convergem aqui não nos permitem elaborar

uma definição curta, simples e específica. A intuição tem uma estrutura bastante simples, o que nos permite estabelecer a definição apresentada acima – que pode ser aplicada a todas as intuições e apenas às intuições. No que diz respeito ao conhecimento pessoal, no entanto, a situação é bem diferente: há diversos conhecimentos pessoais estruturados, que não podemos reduzir, sem mais nem menos, a um denominador comum. Não nos resta, assim, outra saída a não ser enumerar individualmente algumas das formas mais importantes de conhecimento pessoal e examiná-las em “sua” Verdade.

Há um conhecimento pessoal que compreende a aceitação de um dever. É assim, por exemplo, quando uma pessoa decide livremente agir de acordo com as leis da Natureza. Esse conhecimento pessoal que representa o momento cognitivo da decisão, compreende dois elementos: o conhecer das leis naturais e aquela relação pessoal que surge quando o ser humano diz sim voluntariamente a esse dever. Esses dois elementos não estão apenas na livre escolha, mas especificamente também no momento cognitivo da livre escolha. Pois, o momento cognitivo dessa livre escolha não é um simples conhecimento das leis naturais, mas também a aceitação cognitiva que compete tanto ao momento volitivo quanto ao momento cognitivo de um posicionamento pessoal. Esses dois elementos tem, porém, um caráter de Verdade distinto. O conhecimento sobre as leis naturais é um conhecimento que pressupõe o seu objeto como um dado momento implícito; assim, a Verdade aqui se realiza como *adaequatio intellectus et rei, quatenus intellectus videt esse quod est*. Em outras palavras: esse conhecimento sobre as leis naturais, que é parte intuitiva do conhecimento pessoal, é verdadeiro ou falso, dependendo se reflete fielmente o momento implícito objetivo das leis naturais. O segundo elemento desse conhecimento pessoal tem, contudo, um caráter de Verdade bem diferente. Pois essa relação pessoal com as leis naturais, essa aceitação de Natureza cognitiva que chamamos de reconhecimento, não é algo que já existisse antes da livre escolha e do momento cognitivo. É algo que só no e através do conhecimento pessoal (e da livre escolha) se transforma naquilo que ele é. Teríamos de dizer, portanto, que a Verdade aqui nada mais é do que *adaequatio intellectus et rei, quatenus intellectus (et voluntas) libere ponit esse ita, ut fiat*. Há aqui uma analogia em relação à Verdade que pertence ao poder divino

e criador: o objeto do conhecimento não é “recebido”, “incorporado”, mas só é desenvolvido em sua existência, em seu ser.

Entretanto, há também um conhecimento pessoal que não compreende dever algum; assim é, por exemplo, quando decido por minha livre escolha, sair para passear. O conhecimento pessoal, que é uma parte dessa livre escolha, não incorpora um objeto, mas o desenvolve. E mesmo assim, existe um conhecimento, embora implícito, de algo pré-existente. Pois esse conhecimento pessoal, que desenvolve o passeio concreto como meu passeio aceito agora, estabelece ao menos a estrutura Universal do passeio como pré-existente. Esses poucos componentes do conhecimento pessoal, que não são muito significativos, possuem um caráter de Verdade receptiva: *videt esse quod est*. No qual o *esse quod est* é de fato reduzido a uma estrutura abstrata ou até a uma forma abstrata. Alguém poderia afirmar, nesse ponto, que esse último caráter da Verdade é o principal; que em primeiro lugar o conhecimento pessoal possui um caráter de Verdade receptiva, que pressupõe o objeto; a Verdade que se desenvolve é apenas secundária. Isso contraria os fenômenos. O que nos impediria de dizer que a “Verdade que se desenvolve” é o principal e central do conhecimento pessoal? O conhecimento criador de Deus, a *scientia visionis* escolástica, também possui um caráter de Verdade receptiva, à medida que a *scientia visionis* pressupõe e de alguma forma inclui a *scientia intelligibilis*. Apesar disso, a *scientia visionis* possui uma “Verdade que se desenvolve”. Por que não poderíamos, analogamente, dizer o mesmo em nosso caso?

Poderíamos enumerar outros tipos de conhecimento, mas voltariamos sempre a essa mesma estrutura: há, por toda parte, esse caráter duplo de Verdade. Podemos, sem dúvida, reduzir a Multiplicidade do conhecimento pessoal a um denominador comum e definir a Verdade do conhecimento pessoal em sua Natureza específica mais ou menos assim: *adaequatio intellectus et rei, quatenus intellectus partim videt esse quod est, partim (cum voluntate) ponit esse ita, ut fiat*. Essa definição não é exatamente simples, mas a dificuldade está no objeto e é, portanto, inevitável.

Finalmente estamos em posição de caracterizar a Verdade da fé interpessoal em sua Natureza específica: por se tratar de um conhecimento pessoal, existe pois o caráter duplo de Verdade que acabamos de mencionar. A

fé possui, portanto, à medida que se trata de uma imagem intuitiva de uma pessoa, um caráter meramente receptivo; ela estabelece que o objeto é pré-existente: *adaequatio intellectus et rei, quatenus intellectus videt esse quod est*. A fé, porém, enquanto responsável por conceber um relacionamento pessoal, ou seja, enquanto estabelece um posicionamento cognitivo em relação a alguém, possui um caráter de verdade que se desenvolve: *adaequatio intellectus et rei, quatenus intellectus (cum voluntate) ponit esse ita, ut fiat*.

Se aplicarmos isso ao par de conceitos Fé no Tu e Fé na declaração, temos o seguinte resultado: a Fé no Tu possui o caráter duplo de Verdade, pois ele contém tanto a manifestação intuitiva e receptiva de uma pessoa como também a aceitação cognitiva dessa pessoa.

Em relação à Fé na declaração, poderíamos imaginar que exista aqui apenas um caráter de Verdade: a Verdade receptiva, pois a Fé na declaração não passa de um mero tomar-por-verdade as declarações de um Tu. Se essas declarações são verdadeiras, então, o tomar-por-verdade uma declaração também é um ato de conhecimento que é verdadeiro. Isso, contudo, não se confirma. A Fé na declaração também possui um caráter duplo de Verdade: um receptivo e um em desenvolvimento. Na verdade, não devemos esquecer que a Fé na declaração não é um ato independente, mas um momento de um ato: a Fé na declaração é a aceitação da declaração de uma pessoa. Quando eu aceito a concretude de um Tu, aceito também suas declarações como momento periférico da concretude desse Tu. E como a Fé na declaração é apenas um aspecto do ato de fé em si, ela também possui o mesmo caráter duplo de Verdade que o ato de fé possui. Ao aceitar as declarações de um Tu, existe também uma Verdade em desenvolvimento, existe também algo que será desenvolvido: minha relação pessoal com essas declarações. Essas declarações não são, portanto, aceitas apenas intelectualmente, são aceitas pessoalmente e uma aceitação pessoal sempre implica o desenvolvimento de uma relação pessoal.

A certeza da fé

Há duas coisas que devemos questionar aqui: o que é a certeza da fé? De onde vem a certeza da fé? A resposta da segunda questão depende,

naturalmente, da solução da primeira. No entanto, a questão da Natureza da certeza da fé não é tão simples como se poderia supor à primeira vista. Temos aqui a mesma dificuldade com a qual nos ocupamos no capítulo anterior: o conceito de certeza, como é normalmente compreendido pelos filósofos escolásticos e teólogos, nem sempre é claro o suficiente.

Extraímos o conceito de certeza, assim como o conceito de Verdade, ao analisar a estrutura do juízo. Contudo, essa definição não é Universal o suficiente, de tal forma que ela praticamente só pode ser aplicada ao próprio juízo. Por isso, o teólogo H. Lennerz, ao definir a certeza – quando relacionada à questão da certeza da fé – se posiciona de maneira bem diferente do teórico do conhecimento de Vries⁷⁶.

Para evitar essa ambiguidade do conceito escolástico atual, precisamos tentar definir a certeza de tal forma que a definição não seja aplicada apenas ao juízo, mas também à fé e a todos os conhecimentos dos quais a certeza faz parte. Essa definição genérica da certeza pode, então, dependendo do tipo de conhecimento no qual é aplicada, ser melhor especificada.

Tanto o silogismo quanto o juízo ou a intuição ou o conhecimento pessoal ou são verdadeiros ou são falsos. A certeza pode ser parte de todos esses tipos de conhecimento. É importante distinguir entre esses conhecimentos plenos aos quais compete a *veritas formalis* e o conceito que não é nem falso nem verdadeiro.

Desconsideremos o conteúdo de um conhecimento pleno para analisá-lo apenas em sua estrutura formal enquanto uma aceitação, um sim interior. O conhecimento pleno, entendido assim, chamamos de consentimento do conhecimento ou, na terminologia escolástica, *assensus formaliter sumptus*. O consentimento do conhecimento pode ser “firme”; essa firmeza do consentimento do conhecimento (*assensus firmus*) chamamos de certeza subjetiva. Contudo, se o consentimento do conhecimento não for apenas “firme”, mas além disso, for ainda “imutável” em si, temos uma certeza formal, ou seja, subjetiva-objetiva (*certitudo formaliter sumpta*). Por certeza formal, entendemos, então, um *assensus firmus et per se immutabilis*.

76 LENNERZ, H. *De Virtutibus Theologicis*, 3a. Rom, p. 126-127, 1933.

Essa definição da certeza formal, que se aproxima muito mais da doutrina escolástica clássica do que da definição comum entre neoescolásticos, é aplicável a todos os conhecimentos portadores de certeza, ou seja, a todos os conhecimentos aos quais compete a certeza. Pois, tanto o silogismo quanto o juízo, a intuição (evidência) e o ato de fé são conhecimentos que pressupõem um *assensus firmus et per se immutabilis*. Se quiséssemos definir a certeza como *assensus firmus in evidentia fundatus*, teríamos de oferecer uma descrição de cada uma das certezas próprias ao juízo; ela é, de fato, um *assensus firmus in evidentia fundatus*. Isso, contudo, não é, de forma alguma, uma definição da certeza. Pois a evidência também é um conhecimento, um conhecimento portador de verdade; dessa forma, ela também é um conhecimento ao qual compete certeza. Como essa certeza pode ser determinada? Não como *assensus firmus in evidentia fundatus*. O mesmo vale também para o ato de fé. O ato de fé é um conhecimento portador de verdade e sua certeza não é, apesar disso, um *assensus firmus in evidentia fundatus* porque o ato de fé não possui evidência alguma do fato aceito.

Então nos perguntamos: de onde vem essa certeza? Por que ela é um *assensus firmus et per se immutabilis*? A primeira resposta que devemos dar a essa pergunta não é difícil: o *assensus et firmus et immutabilis* porque ele é um *assensus* portador de Verdade. Pois a Verdade formal não implica apenas uma *adequatio intellectus et rei*, pressupõe, além disso, uma consciência dessa *adequatio*. O cognoscente, que estabelece um *assensus firmus et per se immutabilis*, pode fazê-lo porque esse *assensus* compreende uma *adequatio intellectus et rei* consciente. Em outras palavras: a certeza de um conhecimento vem da existência de uma consciência em si da própria relação com a Verdade. Com isso, alcançamos um Princípio que, em si não contém muita abstração formal, mas que é aplicável a todos os conhecimentos portadores de Verdade: a certeza de um conhecimento vem primeiramente da Verdade formal desse conhecimento. Isso, contudo, não nos leva muito adiante, pois teríamos de perguntar, então, de onde surge esse complexo verdade-certeza de um conhecimento. A pergunta sobre essa origem, pretendemos examinar separadamente para cada um dos tipos de conhecimento portadores de certeza.

A conclusão no silogismo ou mesmo no pensamento discursivo é um conhecimento portador de certeza, ou seja, um conhecimento ao qual compete tanto a Verdade formal quanto a certeza. Já sabemos que a certeza dessa conclusão está, antes de tudo, fundamentada na Verdade consciente (*veritas formalis*), que está contida nessa conclusão. Fazemos, agora, a próxima pergunta: de onde surgiu a Verdade formal?

A resposta a essa pergunta nos é dada em forma de um Princípio da Lógica Clássica; a Verdade da conclusão depende (pressupondo-se que a conclusão seja verdadeira) exclusivamente da Verdade das premissas. E outra lei clássica atesta que a certeza da conclusão não é maior do que a certeza que compete à premissa menos portadora de certeza: *peiores sequitur semper conclusio partern*⁷⁷.

A Lógica Clássica oferece, assim, uma resposta negativa à nossa pergunta: Verdade e certeza de uma conclusão não são características absolutas dessa conclusão. Mas isso não é tudo, pois se essas características da conclusão não são características absolutas, mas relativas, significa que são dependentes de alguma coisa que não é idêntica a elas. E o primeiro Princípio da Lógica deixa claro do que exatamente dependem a Verdade e a certeza da conclusão: da Verdade e da certeza das premissas. As premissas de um silogismo são, contudo, juízos, portanto, precisamos dizer: a Verdade e a certeza de uma conclusão dependem da Verdade e da certeza de qualquer juízo que sirva como premissa. Essa dependência é uma dependência Lógica, ou seja, essa dependência se constitui de tal forma a representar as leis lógicas.

Vimos que a origem da Verdade e da certeza de uma conclusão não é diferente da Verdade e da certeza de determinados juízos, ou seja, das premissas. Mas com isso, nossa questão sobre a origem foi apenas adiada; pois precisamos, agora, questionar a origem da Verdade e da certeza do juízo.

A resposta da Teoria do Conhecimento escolástica a essa questão é que a evidência é o fundamento da Verdade e da certeza do *iudicium certum*. O que exatamente significa essa resposta já apresentamos anteriormente em nossas reflexões sobre a intuição e sua relação com o juízo. Estamos nos

77 DE VRIES, J. *Logica*, p. 250.

baseando aqui apenas em nossos resultados anteriores: o juízo não é nada além de uma intuição analisada em sujeito, predicado e cópula; a intuição é, em relação ao juízo, “evidência”; o cognoscente pode fazer um juízo: *homo est animale rationale* porque ele vê na intuição que esse contexto é verdadeiro, é “pertinente”, corresponde a realidade. A intuição é, portanto, o conhecimento do qual são retirados e analisados os diferentes componentes do juízo. Contudo, se tudo que está contido no juízo vem da intuição, então, também a Verdade e a certeza do juízo se originaram na intuição. Essa é também a doutrina dos teóricos do conhecimento, que indica a evidência como a Razão (o alicerce) da Verdade e da certeza do juízo. Contudo, nossa resposta ainda não é totalmente satisfatória. Sabemos que a Verdade e a certeza do juízo depende da intuição. Mas que tipo de dependência é essa?

A dependência que a Verdade e a certeza do juízo têm da evidência é descrita pelos teóricos do conhecimento, quando eles se questionam sobre isso, da seguinte forma: *exprimendo id, quod evidens est, dico esse, quod est, i. e. vere iudico*⁷⁸ ou *evidentia ergo relate ad veritatem est .criterium, i. e. misura, ad quam comparatum enuntiabile cognoscitur ut verum*. Isso significa que a dependência que a Verdade e a certeza do juízo têm da intuição é tal que ela pode ser qualificada como dependência “Lógica». É, de fato, verdade que não podemos falar aqui de leis lógicas; elas estão em vigor no pensamento discursivo. Mas aqui vale basicamente o mesmo Princípio: a Verdade do juízo é totalmente dependente da Verdade da intuição; a certeza do juízo não pode ser maior do que a certeza da intuição. Essa declaração corresponde totalmente aos fenômenos; pois quando algo que é apenas “provavelmente” evidente, é considerado “certo” no juízo, isso representa uma injustiça, ou seja, esse juízo nem sempre é apropriado. Isso corresponde também à estrutura metafísico-cognitiva do juízo, pois o juízo implica, em alguns aspectos, um conhecimento mais evidente (em função da abstração), mas nunca um conhecimento absolutamente perfeito; por isso, a certeza do juízo não pode ser maior do que a certeza da intuição.

De onde surgiu a Verdade da intuição? E de onde surgiu a certeza da intuição? Depois de tudo que vimos, em um dos capítulos anteriores, sobre a Natureza e a origem da intuição, só há uma resposta possível para essas

78 DE VRIES, J. *Critica*, p. 137.

perguntas: a Verdade e a certeza da intuição surgiram da sensibilidade, do *phantasma*. Pois a intuição é apenas o *phantasma* espiritualizado, uma *species intelligibilis*; ela se originou somente do *phantasma* (sob influência do *intellectus agens*) e de nenhum outro lugar.

Essa resposta, que se impõe a nós diretamente da Natureza do fato, faz com que nos deparemos com uma séria dificuldade. Pois, como a Verdade e a certeza da intuição podem ser dependentes do *phantasma*? A verdade do *phantasma* não é uma Verdade formal, mas meramente material; não se tem aqui consciência da *adaequatio inter cognoscentem et rem* como tal. A certeza do *phantasma* é, além disso, uma *certitudo mere sensibilis*, que é claramente menos perfeita do que a certeza espiritual que compete à intuição. E como podemos dizer, mesmo assim, que a verdade e a certeza da intuição são dependentes do *phantasma*?

A Verdade e a certeza da intuição se originaram do *phantasma* na mesma medida em que a intuição é abstraída do *phantasma*. Contudo, essa relação de dependência não é uma relação lógica, ou seja, a intuição, sua Verdade e sua certeza, embora tenham se originado ontogeneticamente do *phantasma*, não são dependentes dele “logicamente”. Não existe aí uma dependência lógica; não podemos aplicar, a Princípio, a lei Lógica mencionada acima. Não podemos, portanto, considerar o *phantasma* como um tipo de premissa ou a intuição como uma conclusão e com base nisso dizer: *peiores sequitur semper conclusio partem*⁷⁹. E isso por um motivo bem simples: porque a relação de dependência que existe entre a intuição e o *phantasma* é totalmente diferente da dependência que a conclusão tem das premissas. Essa dependência é diferente porque existe entre o *phantasma* e a intuição um *a priori* metafísico-cognitivo (o *intellectus agens*) que faz do *phantasma* sensível a intuição espiritual, essencialmente mais perfeita e espiritualizada.

Dessa forma, entramos novamente em contato com uma doutrina tradicional, pois na escola de Filosofia já há muito se ensina que a «evidência» (que chamamos de intuição), embora ontogenética, não é logicamente dependente do *phantasma*. Além disso, alcançamos ainda outras perfectivas importantes. Sabemos agora que é basicamente possível que um co-

79 DE VRIES, J. *Lógica*, p. 25.

nhecimento seja ontogenética e não logicamente dependente de outro conhecimento. Também sabemos que, em um caso assim, é basicamente impossível aplicar as leis lógicas e afirmar com relação à certeza: *peiores sequitur semper conclusio partem*. Também vimos que o motivo metafísico-cognitivo para que a dependência lógica seja, a Princípio, descartada está no fato de que entre um e outro conhecimento existe um a priori, que transforma um dos conhecimentos, de acordo com sua Natureza, em um conhecimento mais perfeito.

Mesmo assim, isso ainda não responde nossa pergunta. Até sabemos que a intuição se originou ontogeneticamente do *phantasma*, sabemos que ela não é dependente dele logicamente. Mas do que ela depende logicamente então? A resposta é: a intuição não depende logicamente de nenhum outro conhecimento. Já o próprio questionamento sobre uma “origem lógica” está ao contrário; pois uma tal pergunta pressupõe basicamente que qualquer conhecimento lógico deve ser dependente de outro conhecimento. Isso é, contudo, falso e nos levaria a um *processus in infinitum*, pois não haveria, então, nenhum conhecimento lógico dependente. Essa reflexão mostra claramente que, com certeza, existem conhecimentos que não dependem logicamente de nenhum outro conhecimento.

Mas será que toda intuição precisa ser um tal conhecimento? Será que não é suficiente que exista um número maior ou menor de intuições que são dependentes logicamente? Nossa resposta precisa ser novamente negativa. Pois a dependência lógica da intuição é dada juntamente pela a Natureza da própria intuição. A intuição é o primeiro nível do conhecimento espiritual; dela dependem todos os outros conhecimentos espirituais. Contudo, a intuição como *phantasma* espiritualizado é apenas dependente do *phantasma*. Ela é dependente final do juízo, do silogismo, do conhecimento pessoal, mas não é, de forma alguma, dependente causal (*secundum causam efficientem*) dele. Por isso, ela também não pode ser dependente dele logicamente; pois a dependência lógica não é senão a dependência causal na esfera intencional. Como a intuição não é dependente nem logicamente nem do *phantasma* nem de outros conhecimentos espirituais, então, ela é necessariamente independente. Além disso, não existe uma origem lógica da Verdade e da certeza da intuição.

Isso corresponde ao que os escolásticos ensinam sobre a evidência: sua Verdade e sua certeza não vêm de “fora”, mas de si própria.

Alguém poderia argumentar que seria, sim, possível questionar a origem da certeza de uma evidência a partir da Teoria do Conhecimento. É assim que os teóricos do conhecimento da atualidade tentam fundamentar a Verdade e a certeza da “evidência indireta” (que aqui significa o *phantasma* espiritualizado, ou seja, a intuição). A resposta para isso é que existe uma grande diferença entre uma fundamentação teórico-cognitiva e a concretização natural do conhecimento. O *phantasma* espiritualizado, a evidência indireta, a intuição que eu tenho dessa mesa e dessa lâmpada já são como tais portadoras de Verdade e de certeza: eu reconheço a mesa e a lâmpada e tenho certeza da pertinência do meu conhecimento. E isso tudo sem que eu tenha feito uma reflexão teórico-cognitiva sobre esse conhecimento. A certeza da intuição (a evidência indireta) não é, portanto, a conclusão de uma reflexão teórico-cognitiva conceitual, mas um componente essencial da própria intuição. Se esse não fosse o caso, então a certeza da intuição seria sempre e por Princípio dependente logicamente da certeza de um discurso teórico-cognitivo. Nesse caso, a certeza que eu tenho dessa mesa e dessa lâmpada não seria jamais maior do que a certeza do meu sistema teórico-cognitivo; qualquer ser humano que defendesse outro Sistema teórico-cognitivo teria outra certeza dessa mesa e dessa lâmpada. Contudo, ao transformar algo que é um processo não conceitual em reflexão, violentamos a realidade. E onde se encontra, então, esse discurso teórico-cognitivo conceitual? Por que ele não é vivenciado? E mesmo que, apesar de inconsciente, ele esteja sempre presente, por que não conseguimos torná-lo consciente para que todas as pessoas que assim o quiserem possam conhecer o mesmo Sistema teórico-cognitivo. Essas aporias demonstram suficientemente que o posicionamento escolástico está correto; ele também é o único que faz justiça aos fenômenos. Pois vivenciamos a certeza de uma intuição como algo tão direto quanto a própria intuição e não como um produto do pensamento conceitual. A partir do conhecimento metafísico, podemos tomar uma decisão clara: a certeza da intuição não pode ser apenas o produto de uma reflexão teórico-cognitiva conceitual, porque

todo discurso conceitual já pressupõe a intuição – como discutimos longamente nos capítulos anteriores.

Assim, nossa pergunta está respondida. Com relação à sua Verdade e à sua certeza, a intuição é dependente apenas ontogeneticamente do *phantasma*. Ela não depende logicamente de nada. Também não existe uma origem lógica da Verdade e da certeza da intuição.

Chegamos ao nível do conhecimento pessoal e questionamos a origem da Verdade e da certeza do conhecimento pessoal. Em função das nossas reflexões anteriores sobre a intuição, sabemos que essa pergunta genérica se divide em duas questões específicas: questionamos tanto a origem ontogenética como a origem Lógica da certeza e da Verdade do conhecimento pessoal.

A pergunta sobre a origem ontogenética da certeza e da Verdade do conhecimento pessoal já foi respondida através das nossas reflexões sobre a Natureza pessoal *a priori*. Vimos que o conhecimento pessoal se dá quando a intuição mergulha profundamente na concretização da livre escolha: a intuição se transforma em momento cognitivo dessa livre escolha. O momento cognitivo e o momento volitivo da livre escolha se determinam mutuamente, de modo que a escolha é, ao mesmo tempo, livre e racional. Como o momento cognitivo da livre escolha é determinado pelo momento volitivo (e vice-versa), temos que dizer que o conhecimento pessoal é determinado de forma ôntica-transcendental também pelo momento volitivo da livre escolha. A origem ontogenética do conhecimento pessoal é, assim, de acordo com o que foi dito, tanto a intuição como também o momento volitivo da livre escolha. O conhecimento pessoal se origina ontogeneticamente da intuição desde que se trate de conhecimento puro; mas se origina do momento volitivo da livre escolha desde que se trate de um conhecimento pessoal e sua certeza, uma certeza livre. Assim, fica respondida a questão sobre a origem ontogenética do conhecimento pessoal.

Se questionarmos a origem Lógica da Verdade e da certeza do conhecimento pessoal, estaremos questionando se é possível considerar o conhecimento pessoal como a conclusão de um silogismo, mesmo que

implícito. Será que a conclusão é um conhecimento pessoal assim? Podemos dizer *peiores sequitur semper conclusio partem* do conhecimento pessoal? Podemos dizer que a certeza do conhecimento nunca é maior do que a certeza da intuição, da qual ele se origina?

Se considerarmos essa questão do ponto de vista puramente fenomenológico, temos de respondê-la com um não. Em nossas reflexões fenomenológicas introdutórias, vimos que a certeza da fé pessoal – e a fé é um conhecimento pessoal – é vivenciada em muitos casos com a maior das certezas. A certeza da fé pessoal é, sob o ponto de vista fenomenológico, o culminar da certeza. Se isso é assim, não podemos afirmar que todo conhecimento pessoal, no que diz respeito à sua certeza, é dependente logicamente da sua respectiva intuição. Pois, em um caso assim, a certeza do conhecimento pessoal não seria, de forma alguma, a maior das certezas. Segundo a Fenomenologia, deveríamos responder a pergunta sobre a origem Lógica do conhecimento pessoal da seguinte forma: há muitos casos de conhecimento pessoal que são independentes logicamente da intuição, da qual ele surge ontogeneticamente.

Essa resposta puramente fenomenológica, contudo, não pode nos satisfazer, pois há muitas coisas que ela deixa no ar; além disso, ela não esclarece porque esse evento se dá dessa e não daquela forma. Se tentarmos, porém, considerar o problema do ponto de vista da Metafísica do conhecimento, precisamos retomar aquilo que já comprovamos a respeito da intuição. Adquirimos, a partir da nossa análise da estrutura da intuição, o Princípio formal: a certeza da intuição é independente logicamente da certeza da sensibilidade porque e desde que haja entre a sensibilidade e a intuição um *a priori* que faz do *phantasma* sensível a intuição essencialmente mais perfeita. Generalizamos ainda mais esse Princípio ao dizer: um conhecimento é logicamente independente de outro conhecimento quando há entre os dois um *a priori* que faz de um dos conhecimentos um conhecimento essencialmente melhor. Essa universalização é metafísico-cognitivamente necessária. Pois a certeza é uma característica do conhecimento, que não é, de fato, diferente desse conhecimento. Então, se um conhecimento A, através de um *a priori*, transforma-se em um conhecimento B essencialmente melhor, esse co-

nhecimento B é, com todas as suas características, que por si mesmas não são realmente diferentes, muito melhor do que o conhecimento A. Por isso, é, em Princípio, impossível que a certeza B seja dependente logicamente da certeza A.

Se aplicarmos isso à nossa pergunta sobre a origem Lógica do conhecimento pessoal, precisamos dizer que não existe uma origem Lógica do conhecimento pessoal: ele não é logicamente dependente de nenhum outro conhecimento. Pois entre o conhecimento pessoal e a intuição (da qual ele surge ontogeneticamente) existe um *a priori*, que faz da intuição o conhecimento pessoal essencialmente melhor. Ele é essencialmente melhor: é o conhecimento pessoal que surge do âmago do ser humano; é diretamente (mas não formalmente) livre; se refere sempre ao núcleo mais interior e mais íntimo do ser humano. Ele é, contudo, essencialmente mais perfeito do que a sua respectiva intuição porque foi aperfeiçoado por um *a priori*; esse *a priori* é a própria livre escolha ou, melhor dizendo, é o *a priori* do qual a livre escolha se origina. Só na e através da livre escolha o conhecimento pessoal se transforma no que realmente é: um conhecimento essencialmente mais perfeito do que a intuição da qual ele se origina ontogeneticamente. Se isso é assim, então temos de afirmar que, em virtude do Princípio apresentado acima, o conhecimento pessoal não depende logicamente de nenhum outro conhecimento. Não existe uma origem Lógica do conhecimento pessoal, assim como não existe uma origem Lógica da intuição.

Com isso, respondemos apenas a pergunta sobre a certeza da fé: existe uma origem ontogenética da certeza da fé; ela se origina na intuição e no momento volitivo da livre escolha. Não existe, contudo, uma origem Lógica da certeza da fé: ela não depende logicamente de nenhum outro conhecimento; ela mesma é um conhecimento sobre o qual não se pode afirmar *peiores sequitur semper conclusio partern*.

No conhecimento da fé há, porém, dois aspectos: vimos anteriormente que é possível diferenciar a Fé no Tu da Fé na declaração. Será que o que afirmamos sobre a origem da certeza da fé vale, do mesmo modo, para a Fé no Tu e para a Fé na declaração? De forma alguma. Precisamos

continuar diferenciando as percepções realizadas acima para podermos aplicá-las adequadamente a ambos os aspectos do ato de fé.

A Fé na declaração não significa nada mais do que a aceitação da declaração do Tu pessoal à medida que essa declaração representa uma ex-pressão, um elemento periférico da personalidade concreta do Tu que é aceito no Tu. Assim, já se torna aparente que tanto a Verdade quanto a certeza da Fé na declaração se originam porque o próprio Tu é aceito na Fé no Tu. Aquele que tem fé nem sempre consegue discernir os fatos afirmados nessas declarações. E se ele tem certeza da Verdade delas é apenas porque essas declarações são ao mesmo tempo uma extensão ontológica, um componente periférico do próprio Tu. E porque o Tu, em sua plenitude concreta, é aceito na Fé no Tu, também suas declarações são aceitas. A origem diretamente Lógica da Verdade e da certeza da Fé na declaração é, dessa forma, a própria Fé no Tu. Contudo, a Fé no Tu, como já demonstrado, não possui uma origem Lógica. A Fé na declaração é, assim, dependente logicamente da Fé no Tu; mas como a Fé no Tu é logicamente independente, também a Fé na declaração é independente logicamente da intuição.

Alguém pode argumentar que, nesse caso, a Fé na declaração é totalmente infundada. Pois a aceitação do Tu não nos dá nenhuma garantia de que as declarações desse Tu também sejam verdadeiras. E, num caso assim, não existe certeza alguma na Fé na declaração. Isso, contudo, não é verdade. Pois a aceitação do Tu não é a aceitação de um ente abstrato *animale rationale*, mas um dizer sim dinâmico a um Tu concreto, em toda a sua virtude humana, e portanto, também em relação à sua veracidade. E como na Fé no Tu, o Tu é aceito como um verdadeiro ser humano, a Fé na declaração pode ser dependente da Fé no Tu. A origem Lógica da certeza da Fé na declaração está, portanto, na Fé no Tu: é o Tu no qual se crê, desde que ele possua um conhecimento e compartilhe esse conhecimento adequadamente.

Vamos resumir os principais resultados do capítulo anterior, tentando nos alinhar o tanto quanto possível à terminologia da escolástica.

Identificamos dois tipos de dependência essencialmente distintos um do outro: a certeza de um conhecimento pode ser logicamente ou apenas

ontogeneticamente dependente de um outro conhecimento. A dependência lógica ficou caracterizada através da validade da lei *Lógica peiorem sequitur semper conclusio partem*, de modo que a certeza do conhecimento, dependente logicamente, não pode ser maior do que a certeza do conhecimento do qual ele depende. A dependência ontogenética implica uma dependência ôntica, mas não implica um paralelismo do grau de certeza; pois a certeza do conhecimento ontogeneticamente dependente é, em função do *a priori*, bem maior e mais perfeita do que a do conhecimento do qual ela se originou.

Chamamos esse conhecimento, do qual um outro conhecimento depende logicamente, de motivo. Do ponto de vista concreto, o motivo também é um conhecimento do qual outro depende logicamente: em termos formais, o motivo é a origem da certeza de um conhecimento dependente logicamente. Em outras palavras: o motivo é a Razão pela qual um conhecimento, dependente logicamente, possui certeza (*ratio propter quam datur assensus*).

Quando, porém, um conhecimento não depende logicamente de nenhum outro, ele não possui motivo, ele é independente logicamente. Ele é seu próprio motivo. Isso chamamos de motivo próprio. Quando afirmamos que um conhecimento é seu motivo próprio, significa que a Razão da sua certeza está em si mesmo.

Vamos tentar expressar nossas reflexões segundo essa terminologia:

A intuição é o motivo da certeza do juízo.

A intuição não possui um motivo, ela é seu motivo próprio.

A Fé no Tu é o motivo da Fé na declaração, isso significa que o Tu possui um conhecimento e compartilha esse conhecimento adequadamente à medida que é aceito pela Fé no Tu.

A Fé no Tu não possui motivo algum, ela é seu motivo próprio.

A intuição não é o motivo da fé.

A gradação da fé

Nossa abordagem formal de fé *a priori* deixou de considerar algo importante e que precisamos ainda abordar: a possibilidade fundamental de gradação de fé.

Nossas considerações fenomenológicas preliminares sobre a fé mostraram que existem níveis muito distintos de fé interpessoal. Foi demonstrado que tanto a certeza da fé como o seu objeto podem ser bem diferentes. Pois podemos acreditar em uma pessoa só quando se trata de coisas sem importância; já em outra pessoa acreditamos totalmente: acreditamos em tudo que ela nos diz e que ela própria acredita ser Verdade. Assim, se fizermos uma comparação, percebemos que um desses atos de fé possui um grau menor de certeza; o outro, ao contrário, possui mais certeza do que qualquer outro conhecimento.

De onde vem essa diferença? Talvez do motivo da fé? Será que a dependência lógica da fé é determinante para isso?

Já foi demonstrado que a certeza da Fé na declaração é dependente logicamente da Fé no Tu; ela é determinada pela Fé no Tu. Portanto, se há uma gradação da certeza da Fé na declaração, ela vem da Fé no Tu correspondente, que é portadora da Verdade. Mas de onde surge essa gradação variada da certeza da Fé no Tu?

A Fé no Tu é, em relação à sua certeza, independente da intuição. A gradação da certeza da Fé no Tu não pode, portanto, originar-se de uma gradação da certeza da intuição correspondente; já vimos que não pode haver paralelismo algum aqui, que o Princípio *peiores sequitur semper conclusio partem* não é aplicável nesse caso. Portanto, o fato de que a intuição anterior à fé possui uma certeza A não tem, a Princípio, nenhuma relação com a certeza B que a Fé no Tu possui. Uma analogia disso é a relação entre a certeza do *phantasma* e a certeza da intuição que surge dele: o grau da certeza dessa intuição não é simplesmente determinada pelo *phantasma*; pois a certeza da intuição é sempre e necessariamente maior e mais perfeita do que a certeza do *phantasma*.

Mas se a gradação da Fé no Tu não se origina na intuição, de onde ela vem? A Fé no Tu surge na intuição; ela é, em relação à intuição, o que, analogamente, a intuição é em relação ao *phantasma*. Ou será que a gradação da certeza da Fé no Tu se origina simplesmente no fato de que o ato de fé é o momento cognitivo de um posicionamento livre? Será que o pessoal livre e indedutível é responsável pela gradação da fé?

Certamente a gradação da fé surge, primeiramente, do pessoal. Pois não seria possível compreender a fé como ato pessoal sem o pessoal. Ser pessoal implica liberdade; a liberdade não implica apenas a possibilidade essencial de se dizer sim ou não, mas, além disso, a possibilidade de dizer sim de diferentes formas.

Mas será que isso significa que a gradação da fé é arbitrária? Ao que tudo indica, não. Pois liberdade não é o mesmo que arbitrariedade. Que eu possa dizer sim ou não para esse Tu concreto; que eu possa estabelecer esse sim como quiser, não significa que essas possibilidades essenciais são incompreensíveis e podem, assim, ser atribuídas a arbitrariedade cega. Pois também a liberdade pessoal ou precisamente a liberdade pessoal implica existência; a existência é, contudo, estar-em-si. As possibilidades essenciais, que são concretizadas pelo Eu na liberdade pessoal, fundamentam-se na existência e podem, assim, como possibilidades livres, ser compreendidas em sua necessidade. Precisamos, portanto, remeter a gradação da fé, que é determinada na liberdade pessoal, à gradação na existência que, antecedendo a liberdade, a determina como dever.

Essa é a gradação da Ontologia do Tu. Pois, dependendo da Ontologia do Tu aceito pela fé, essa aceitação será feita de um jeito ou de outro. O Tu ontológico será transmitido de uma forma ou de outra na intuição, que se mostra, assim, como o fundamento da possibilidade essencial de gradação da fé. Não a intuição enquanto possuidora de uma certeza graduada, mas a intuição enquanto transmissora de um Tu ontológico.

Podemos comprovar isso fenomenologicamente. Vamos supor que eu tenha uma intuição extremamente diferenciada sobre Pedro. Eu o conheço há muitos anos; conheço todas as nuances de seu caráter. O longo relacionamento com Pedro me proporcionou uma intuição a seu respeito que possui uma certeza muito grande. A intuição que tenho de Pedro possui, portanto, uma grande certeza moral. Mas qual o conteúdo dessa intuição? Que tipo de pessoa é Pedro? Ele é um pobre coitado, cheio de fraquezas e vícios, alguém em quem não se pode confiar. Assim, embora minha intuição sobre Pedro tenha um alto grau de certeza, o seu conteúdo me diz que Pedro não é digno de confiança. Se dessa intuição surgir um ato de fé, será, com certeza, uma fé possuidora de

pouquíssima certeza; vou acreditar em Pedro apenas quando se tratar de assuntos irrelevantes. A certeza dessa fé não depende, portanto, da certeza formal da intuição, mas do seu conteúdo. O conteúdo dessa intuição, ou seja, a imagem de Pedro que ela me transmite, é a origem da gradação da certeza dessa fé.

Ou ainda outro fato fenomenológico: conheço Paulo apenas superficialmente. Encontrei-o algumas vezes e conversamos. Mas o pouco que conheço dele mostra claramente que ele é uma pessoa incrível. Essa intuição que formo da imagem de Paulo também possui uma certeza reduzida; ela porta menos certeza do que a intuição que tenho a respeito de Pedro. Contudo, quando essa intuição se transforma em fé, minha fé possui um alto grau de certeza. A fé que deposito em Paulo possui muito mais certeza do que a fé que deposito em Pedro; embora a intuição que tenho em relação a Pedro tenha muito mais certeza do que a intuição que formei em relação a Paulo.

A origem da gradação da certeza da Fé no Tu é, portanto, o que a intuição transmite em forma de conteúdo: a Ontologia, ou seja, a perfeição ou imperfeição de um Tu histórico e concreto. Essa é a Razão interior para a gradação da certeza e do objeto da fé. Vamos chamar isso de motivo “onto-lógico” da fé. Fica claro, a partir disso, que não se trata aqui de um motivo lógico.

A intuição, que transmite o motivo “onto-lógico” da fé, vamos chamar de intuição fidedigna. Pois se trata aqui sempre de um Tu, que possui uma determinada perfeição e que é, de alguma forma, merecedor de fé. A credibilidade é a Ontologia pessoal do Tu, transmitida pela intuição.

A Estrutura Pessoal da Fé Sobrenatural

Questionamento

O conceito bíblico de fé. A expressão $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ no uso leigo pode significar tanto tomar-por-verdade quanto confiança, penhor, juramento, contrato, fidelidade, prova⁸⁰. Na maioria das vezes, $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ significa confiança ou fidelidade⁸¹.

80 DE BROGLIE, *De Fide*. Impresso em formato de manuscrito no J. Institut Catholique de Paris, p. 3-10.

81 DE BROGLIE, *De Fide*, p. 5.

No Velho Testamento, fé significa a atitude humana que reconhece Javé como Deus. Isso também encerra em si confiança, esperança, temeridade e obediência. O dizer-sim a Javé, enquanto relacionado às ações de Deus no passado, transforma-se em lealdade; enquanto relacionado ao futuro, em confiança⁸².

É compreensível, portanto, que o conceito de fé no Novo Testamento possua uma plenitude de sentidos que não são fáceis de analisar. A expressão abrange tantas possibilidades de sentido, que é preciso examinar cada uma das utilizações para ver qual o sentido pretendido. A problemática exegética, que está na base da interpretação de significados de cada utilização, pode ser formulada da seguinte forma: qual é o significado original de πίστις e como ele se concretiza nessa posição em particular? Por significado original compreende-se aqui um conceito Universal, genérico que, como elemento estrutural, é especificado mais detalhadamente de acordo com a situação concreta.

Será que a aceitação humana de Cristo como Deus-Homem é o sentido original de πίστις? Essa suposição poderia explicar muitas coisas. Pois a aceitação do discurso e da doutrina de Cristo condiciona também a aceitação de suas declarações; πίστις, aqui, é definido como o tomar-por-verdade, ou seja, o tomar-por-verdade aparece em primeiro plano da plenitude do sentido. Contudo, se eu aceito o Cristo autoritário, πίστις adquire o sentido de obediência. Se aceito o Cristo que promete a salvação, πίστις passa a significar confiança. Se aceito o Cristo que opera milagres, à medida que ele também pode e quer me ajudar, πίστις passa a significar fé milagrosa.

Será que uma tal concepção da Natureza da fé é exegeticamente correta? Será que podemos afirmar teologicamente que o sentido original de πίστις é a aceitação humana de Cristo, o Deus-Homem?

O conceito bíblico e dogmático de fé. As seguintes palavras do Concílio Vaticano parecem ir contra essa concepção de fé: *qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus... propter auctoritatem ipsius Dei reve-*

82 BULTMANN, R. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, publicado por Kittel, G./Friedrich, G., 6 vol., Stuttgart, p.198, 1955.

*lantis*⁸³. Não deveríamos, por conseguinte, afirmar que o sentido principal e original de fé é tomar-por-verdade?

Não. É fato que o Concílio formulou de forma autoritária e infalível uma Verdade de fé; mas o Concílio não ensina que as palavras *qua... ab eo revelata vera esse credimus* sejam uma definição lógica de fé. O Concílio procura apenas enfatizar momentos importantes e significativos do ato de fé, não se pensou em uma definição logicamente completa e que comportasse todos os elementos essenciais da fé. Em outras palavras: a formulação do Vaticano deve ser compreendida no sentido positivo, não no sentido exclusivo.

É possível argumentar que as palavras do Vaticano talvez não tenham sido pensadas como uma doutrina exaustiva sobre a Natureza do ato de fé, mas certamente como uma definição que pretende descrever a fé em sua estrutura específica. Pois a intenção do Concílio era, claramente, professar algo positivo. Não apenas condenou-se uma concepção falsa, mas, além disso – como é frequente no Vaticano – estabeleceu-se uma doutrina Universal e positiva. Então, o ato de fé descrito pelo Vaticano se caracteriza por ressaltar as peculiaridades específicas da fé. É possível, portanto, que a formulação do Concílio não represente uma definição lógica e que inclua todos os momentos significativos da fé: ela é, contudo, uma descrição da estrutura específica daquilo que a Igreja chama de fé. Precisamos aceitar isso. O Concílio tinha a intenção de, frente a uma visão heterodoxa, ressaltar uma característica específica do ato de fé. Mas isso não significa que essa característica específica encerra um momento genérico, Universal e, portanto, central. Resumindo: porque a fé significa, essencialmente, o tomar-por-verdade da declaração, não quer dizer que ela signifique apenas isso e nem que isso seja o sentido principal e original da fé.

Então, qual é o sentido original da fé? Quais as diversas características específicas que a distinguem? Essas características diferenciadoras pertencem necessariamente à Natureza da fé? Essas características diferenciadoras pertencem necessariamente à Natureza da fé à medida em que ela é justificável? Como se comportam umas em relação às outras?

83 Denzinger n. 1789.

A *analysis fidei*. O problema central da Teologia da fé, a *crux theologorum*, já era na época de de Lugo e ainda é nos dias de hoje a *analysis fidei*: a questão sobre a relação entre a certeza da fé e a *praeambula fidei*. Ou dito de outra forma: de onde se origina a certeza da fé?

O ato de fé é um *assensus firmus super omnia*, uma certeza que é maior que qualquer outra. De onde vem, então, essa certeza? Que ela existe aprendemos com a Igreja e a tradição. Mas de onde ela vem? Em que se baseia? Que tipo de certeza ela é? Como pode o ato de fé que se origina da *praeambula fidei* possuir uma certeza muito maior do que a própria *praeambula*? A lei Lógica *peiores semper sequitur conclusio partem* é válida nesse caso?

Tentativa de solução

O número das teorias sobre a Natureza do ato de fé sugeridas até hoje é extremamente alto. Tentemos, contudo, classificar sistematicamente as mais importantes delas. Podemos, por exemplo, com base em de Broglie⁸⁴, diferenciar cinco sistemas. É evidente que, nessa sistematização mais grosseira, as diferenças mais sutis e, por vezes, não menos importantes, acabam não sendo contempladas.

Primeiro Sistema – a fé mística. As teorias da fé dos primeiros teólogos escolásticos se caracterizam por atribuir a certeza da fé à luz da graça, deixando de lado todo o resto. Elas ainda se encontram espiritualmente muito próximas ao Pai: como o próprio Pai, elas também negligenciam a *praeambula fidei*. Elas conhecem bem um tipo de justificativa de fé e argumentam com base em milagres e profecias. Isso tudo, contudo, apenas nos leva a uma *fides acquisita* (*fides suasa*), que não justifica, que não representa nada mais do que um pré-estágio da fé em si. Essa *fides acquisita*, a *praeambula fidei*, é uma condição necessária da fé. Mas não é ela que nos faz ter fé: não temos fé por causa de milagres e profecias, mas exclusivamente em função da luz da graça. Só a luz da graça é a Razão (*ratio*) da fé e da certeza da fé.

Alexander von Hales escreve: (*Articuli fidei*) *sunt principia fidei per se nota, eum ipsis enim articulis (fides) invenit causam quare credat eis, scilicet primam Veritatem.*

84 DE BROGLIE. De Fide, p. 175 -190.

*Sicut in aliis scientiis ipsa principia credimus propter se, ita propter gratiam fidei credimus Deum esse trinum et unum ... et gratia fidei est ratio qua arguitur eorum veritas*⁸⁵.

Algo semelhante encontramos também em Duns Scotus⁸⁶. A *Teoria da Fé* de Gulielmus Alvernus apresenta nuances um pouco diferentes, o autor vê no ato de fé um heroísmo intelectual: é preciso crer na *veritates improbabilis*⁸⁷.

Hoje em dia, as falhas e perigos dessas teorias de fé são bastante claras. Segundo o Vaticano, não se pode mais falar como se houvesse apenas uma relação exterior, puramente acidental entre os sinais exteriores da revelação e o ato de fé. É também sabido, que uma tal teoria levaria a um extremo individualismo religioso. Pois cada cristão teria de confiar exclusivamente em sua experiência de graça interior. Sabe-se também que a teoria da “fé mística implica em um rigor inaceitável. Porque qualquer erro em matéria de fé indicaria desobediência interior contra a graça; cada *peccatum materiale tantum*, seria impensável, qualquer herege seria um herege formal, etc.

Segundo Sistema – a fé sintética. A partir de meados do século XIII, os grandes teólogos escolásticos desenvolveram a teoria da fé sintética. Da mesma forma que o conhecimento espiritual só pode existir a partir de uma interação entre *phantasma* e *intellectus agens*, também o ato de fé só passa a existir através da interação entre os sinais exteriores da revelação e a luz interior da fé. O *phantasma*, que é puramente sensível, se transforma, sob a influência do *intellectus agens*, em *species intelligibilis*. Da mesma forma, a *praeambula fidei*, sob a luz da graça (*lumen fidei*), se transforma na própria *fidei*.

O objeto material do ato de fé é, portanto, sempre um duplo, tido como *per modum unius*: a única Verdade religiosa é o fato de que a Verdade foi revelada. Se acreditamos, então, na Trindade, acreditamos também *per modum unius* que o segredo da Trindade foi revelado. Capreolus escreve: “... *per fidem primo et directe assentio huic Deus revelavit quod Deus est unus et unus, sicut visus primo fertur in lueem; et secundario assentio huic Deus est trinus et unus,*

85 III. q. 68. m.6. a.2 ad 3 contra 2 partem. Citado conforme DE BROGLIE. *De Fide*, p. 177.

86 DE BROGLIE. *De Fide*, p. 177.

87 Opera. Paris, 1674. *De Fide* c. I. p. 3-4. Citado conforme de DE BROGLIE. *De Fide*, p. 177.

*sicut visus secundario fertur in colorem; unico tamen et eodem actu*⁸⁸. Esse é o famoso *magnum fidei mysterium* de Suarez⁸⁹.

O objeto formal, ou melhor, o motivo do ato de fé é o *auctoritas Dei revelantis* desde que esteja visível, sob a luz da graça, na revelação exterior⁹⁰.

Essa teoria da fé é atribuída, por de Broglie, a Tomás de Aquino, Richard von Mediavilla, Capreolus, Suarez, Bellarmin, Gregor de Valência e a jesuítas mais antigos, não molinistas⁹¹.

A principal dificuldade da teoria sintética da fé é, se nos basearmos nos teólogos modernos, o *magnum mysterium* de Suarez. É possível dizer que se crê em cada Verdade individual ao mesmo tempo e *natura simul* com seu caráter de revelação sobrenatural? Por que esse *magnum mysterium*? Faz algum sentido – pode-se argumentar – falar sobre uma *analysis fidei* quando, ao invés de esclarecer, dá-se uma declaração que equivale à negação de qualquer possibilidade de esclarecimento? Acredita-se na trindade porque Deus revelou esse milagre. Por sua vez, acredita-se que Deus revelou esse milagre. A fé se explica através da própria fé. É mesmo possível dizer que isso é uma explicação?

Devemos enfatizar aqui que a teoria sintética da fé, à medida que é ampliada pelos teólogos modernos, representa a mais Lógica das teorias. Contudo, como ainda teremos de voltar a esse assunto no decorrer de nossas reflexões, podemos nos contentar com essas alusões.

c) Terceiro Sistema – a fé silogística. Parece que o criador da teoria da fé a que de Brogne se refere como “fé silogística” foi Duns Scotus. É notório que Scotus apresentou duas teorias da fé: aquela de Alexander von Hales e uma outra, sem que ele próprio se decidisse por uma delas. Os nominalistas se apropriaram dessa segunda teoria da fé apresentada por Scotus. Isso vale especialmente para Ockham e Gabriel Biel⁹².

88 In III Sent. d.24, q. 1. a.3, par.4 ad l. Citado conforme DE BROGLIE. *De Fide*, p. 179.

89 *De Fide*, disp. 3, s. 6, n. 8. Citado conforme DE BROGLIE. *De Fide*, p. 179.

90 DE BROGLIE. *Pour une Theorie Rationelle de Racte de foi*. 1 e 2 vol. Ad usum auditorum (impresso em formato de manuscrito o. J.), Institut Catholique de Paris.

91 DE BROGLIE. *De Fide*, p. 178.

92 DE BROGLIE. *De Fide*, p. 181-183.

Nessa teoria da *analysis fidei* supõe-se desde o início que a graça não tem relação alguma com a estrutura interior do ato de fé. A estrutura do ato de fé é sempre a mesma, independente se está sob a influência da graça ou não. Se o ato de fé verdadeiro e histórico for sobrenatural, isso se dá pela vontade de Deus; ele poderia também ser simplesmente um ato natural. Por isso, todo e qualquer estudo sobre a estrutura do ato de fé, sobre suas relações noéticas deve ser conduzido de modo a prescindir totalmente da graça e da ordem sobrenatural. A certeza do consentimento da fé, portanto, não pode ser, de forma alguma e sob nenhuma circunstância, atribuída à luz da graça. Assim, essa teoria da fé se distingue nitidamente de todas as tentativas de solução anteriores.

Um segundo traço característico dessa teoria da fé é a naturalidade em relação à factualidade histórica da revelação cristã. A realidade da revelação não é, de modo algum, problemática; ela é vista como natural. Essa atitude, que para nós é de difícil compreensão, é provavelmente explicável pelo fato de que o *Zeitgeist* coloca a historicidade da revelação como óbvia. O consciente coletivo daquele tempo, pobre em heresias, se apegou à realidade da revelação sem se questionar a respeito. Só assim é possível compreender porque os antigos teólogos descrevem a aceitação intelectual em relação à Revelação como um ato não livre, como um *assensus necessarius*⁹³.

Gabriel Biel escreve: *Sicut firmiter credo sine omni formidine de opposito mundum praecessisse me et partes mundi esse ac civitates quas non vidi . . . quia non dubito de veracitate narrantium ... multo minus dubitare possum de veritate praedicatorum fidem, maxime sequentibus miraculis et signis; et per consequens possum firmiter, fide per verbum eorum et signorum veracium testimonia acquisita, credere eorum praedicationi*⁹⁴.

Dessa forma, o ato de fé pode ser resolvido em conformidade com um silogismo simples. A premissa principal representa a verdade: Deus não pode nos enganar; *Deus est Verax*. Essa Verdade é apresentada como evidente: *ouilibet naturaliter insita*⁹⁵. A base do silogismo consiste no conhecimento, considerado fé adquirida (*fides acquisita*), que sustenta que Deus

93 DE BROGLIE, *De Fide*, p. 182.

94 In III Sent. d. 23, q. 2, a. 1, concl. 2. Citado conforme DE BROGLIE, *De Fide*, p. 182.

95 Scotus. In III Sent., d. 23, n. 4.

revelou esse mistério específico. O ato de fé é descrito silogisticamente da seguinte forma:

Si Deus aliquid revelat, illud verum est.

Atqui Deus Trinitatem revelavit.

Ergo Trinitas vera est.

A graça em si desempenha aí um papel subordinado. Sobre isso de Broglie afirma: *Alii, cum Scoto et Biel dicunt virtutem infusam fidei primo et per se inclinare mentem in solam majorem, Quidquid Deus dicit est verum, et afficere ut illa major intensius teneatur quam in solo lumine naturali innotesceret. Hinc, accedente minore (per merum lumen naturale cognita), ipsa conclusio supernaturalitatem et intensitatem majoris quodammodo participat. Alii vero cum Occam (Quol. 3, q. 7) censent fidem inclinare non modo in majorem sed etiam in minorem, quae proinde, cum adest fides infusa, et ipsa intensius teneri censetur. Et sic etiam intelligitur quomodo e duplici illo fonte conclusio supernaturalitatem et intensionem praemissarum participet*⁹⁶.

As dificuldades inerentes a esta teoria religiosa são bem conhecidas. Além do fato de que o ato de fé se resolve em um silogismo, questiona-se se é possível ainda explicar a liberdade e o mérito de fé nessa teoria. Quando a premissa maior de um silogismo é determinada como *cuiuslibet naturaliter insita* e a base do silogismo como *sine formidine de opposito*, então, as duas premissas estão seguras. Por conseguinte, à conclusão vai competir a mesma certeza das próprias premissas. Mas isso significaria que o ato de fé em si e de si é um *cognitio certa*, que rejeita qualquer liberdade. A liberdade da fé não seria, então, diferente da liberdade de acreditar que a Alexandria situava-se, de fato, na África. Além disso, poderíamos perguntar por que o consentimento da fé é um *assensus firmus super omnia*, pois para essa fé silogística vale, como para qualquer outro silogismo, o Princípio *peiores sequitur semper conclusio partern*. Assim, o consentimento da fé não pode possuir mais certeza do que as próprias premissas. Contudo, se não compete ao consentimento da fé mais certeza do que às suas premissas, então, ele também não é mais um *assensus firmus super omnia*.

Quarto Sistema – a *fides prudentialis*. Essa teoria surgiu no final do século XVI sob a influência do Molinismo. Segundo a doutrina do Molinismo, um ato

96 DE BROGLIE, *De Fide*, p. 182-183.

sobrenatural, em termos de conteúdo, não se difere de um ato natural correspondente. O caráter sobrenatural do ato se origina, segundo o Molinismo, exclusivamente da subjetividade criada através da graça. E essa sobrenaturalidade não pode, de forma alguma, modificar o conteúdo do ato, ou seja, ela não pode jamais e de forma alguma adentrar a consciência. Portanto, no que diz respeito ao conteúdo que pode ser vivenciado conscientemente, o ato de fé sobrenatural não se distingue, em nada, de uma fé natural. Ao analisar a estrutura do ato de fé, podemos – na verdade, devemos – dispensar a graça. Não pode haver, como Tomás admoestava, uma luz da graça.

Esse é um pressuposto aceito tanto por molinistas quanto por nominalistas. Contudo, como já se tinha consciência das grandes dificuldades inerentes à teoria da fé bastante primitiva dos nominalistas, um novo começo se fez necessário.

De Lugo demonstra, em oposição ao nominalistas, que é preciso levar a liberdade em conta na análise da estrutura da fé. Assim, segundo de Lugo, não encontraremos a liberdade na premissa maior *Quidquid Deus revelat est verum*. Pois essa premissa é apenas uma oração condicional que nem mesmo pressupõe a existência de Deus. O momento livre do ato de fé, deve, portanto, estar na premissa menor: *Deus hoc revelavit*.

A premissa maior do silogismo da fé é intitulada por de Lugo como um *indicium immediatum*. É claro que esse caráter imediato não tem o mesmo sentido daquele utilizado pelos teóricos neoescolásticos. Essa premissa é imediata porque não pressupõe nenhum testemunho humano lógico. O meio, portanto, que é excluído pelo “imediato” é o testemunho de um ser humano. Pois podemos compreender a premissa *Si Deus aliquid revelat, illud est verum* através de meras considerações *a priori*.

A premissa menor do silogismo é, segundo de Lugo, também imediata. Aqui está, então, o âmago dessa teoria. De Lugo afirma que também aqui não há mediação através de um testemunho humano. A premissa *Deus hoc revelavit* também é imediata. A factualidade da revelação é, portanto, segundo de Lugo, algo que todos podem e devem reconhecer, ou seja, sem a mediação de uma fé humana. Posso crer em Pedro quando falo com ele – este é um conhecimento imediato (segundo de Lugo). Também posso

crer em Pedro quando ele me envia uma carta trazida por Paulo. Também nesse caso, meu conhecimento é imediato, pois não acredito em Pedro porque acreditei primeiro em Paulo, mas porque li a carta que me enviou e a reconheci como sendo sua. Assim é também na revelação. Embora Deus se revele mediatamente – através das escrituras sagradas, da anunciação, dos mártires, etc. – posso reconhecer (acreditar) imediatamente (sem a mediação da fé em um ser humano) que Deus se revela mediatamente. Assim, também a premissa menor do silogismo da fé é imediata.

Quando, porém, tanto a premissa maior quanto a premissa menor do silogismo da fé são imediatas, então, a conclusão também o é. E como o ato de fé é “imediato”, ele não é dependente logicamente da minha fé em meus pais, meus professores, etc. Isso significa que eu não creio em Deus porque creio primeiro em meu pai e meu professor que me dizem que Deus revelou a Trindade. É verdade que Deus fala mediatamente comigo, ou seja, através da Igreja, meus pais e professores. Contudo, eu reconheço “imediatamente” que é o próprio Deus que fala comigo através desses meios. E como minha fé é “imediata”, ele não é dependente logicamente da fé que deposito em meus pais e meus professores. Por isso, também não posso dizer: *peiores sequitur semper conclusio partern*; minha fé em Deus pode, portanto, possuir uma certeza muito maior do que a fé que deposito em meus pais, professores, etc. É por isso que a fé pode ser um *assensus firmus super omnia*.

Essa liberdade do ato de fé é examinada por de Lugo não na premissa maior, mas na premissa menor do silogismo da fé. Ele escreve: *Videndum est quomodo se habeat fides humana in ordine ad testimonium hominis credendum, an scilicet resolvamus illud in aliud motivum, an vero sistamus in illo. Quando v. g. credo Petro testanti Paulum obiisse, an tunc assensus quo iudico Petrum id testari sit immediatus, an mediatus propter aliquod aliud motivum. Et quidem negari non potest plerumque esse assensum immediatum et saepe evidentem, aliquando obscurum et inevidentem. Quando enim audio eius vocem dare, quam aliunde optime cognosco, videtur esse assensus evidens evidentia physica, quo iudico Petrum loqui; aliquando vero est minus darus, ut si audio vocem Petri distantis, vel video scripturam ipsius; possum enim in utroque casu formidare an vere sit vox vel scriptura Petri; video tamen tantam propositionem et similitudinem cum voce et scriptura Petri ut licet non habeam daritatem et evidentiam, probabilissime tarnen possern assentire quod haec sit vox vel*

scriptura Petri. Similiter ergo vox Dei loquentis posset aliquando dare et evidenter audiri; et tunc assensus ille esset immediatus et evidens de locutione Dei. Plerumque tamen non ita dare auditur sed obscure, praesertim quando Deus loquitur per nuntios vel ministros, et tunc quidem, licet obscure et inevidenter, possumus tamen immediate credere illam esse vocem seu nuntium aut scripturam Dei... Potest enim homo inevidenter judicare hanc esse vocem Dei loquentis mediate per istum nuntium: qui assensus esse potest immediatus; et in ipso potest fundari fides mysterii revelati⁹⁷.

Então, será que para de Lugo o próprio ato de fé é um silogismo? Ou apenas um ato único, não discursivo? Parece tratar-se da segunda opção. Pois a expressão “imediato” no texto de de Lugo parece rejeitar não apenas uma fé humana como meio, mas, além disso, qualquer pensamento discursivo. Dessa forma, a estrutura silogística da teoria da fé seria apenas uma representação de algo que se encontra fora do pensamento discursivo. Em nossa opinião, a teoria de fé de de Lugo deve ser compreendida como a aprovação não discursiva para um conteúdo discursivo. Em um silogismo verdadeiro, primeiro aprova-se (*natura et logice prius*) a premissa maior, depois a premissa menor e só então a conclusão. O silogismo de fé de de Lugo, porém, é bem diferente: a aprovação da premissa maior, da premissa menor e da conclusão são *natura und logice simul*⁹⁸. O ato de fé como concretização não é, portanto, silogístico. Se ele pode ser compreendido como silogismo em termos de conteúdo é uma questão que podemos deixar em aberto.

A teoria de de Lugo foi defendida, entre muitos outros, também pelo cardeal Franzelin, que era perito em aperfeiçoar seus aspectos eclesiais. A Igreja e a tradição são os meios nos quais nos confrontamos tanto com a Verdade na qual devemos ter fé quanto com a Razão da fé: não vemos apenas a Verdade na qual devemos crer, mas também todos os milagres, profecias, etc. Dessa forma, dizemos sim *obscure et inevidenter*, mas “imediatamente” ao Deus que nos fala “mediatamente”⁹⁹.

A fragilidade desse Sistema se encontra principalmente no fato de que não há explicações suficientes que mostrem por que um *inevidenter praecam-*

97 *De Fide*. Disp. J, s. 7, n. 117. Citado conforme DE BROGLIE, *De Fide*, p. 184.

98 DE BROGLIE, *De Fide*, p. 185.

99 FRANZELIN, J. B. *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, 2a, Rom, 1875.

bulum “imediato” (no sentido de de Lugo) pode se transformar de repente em um *assensus firmus super omnia*. Pois, segundo de Lugo, a realidade da revelação só é reconhecida com tal *obscure et inevidenter*. Contudo, se a pessoa considera sábio (*probabilissime tamen possim assentire...*) consentir apesar disso, então, seu consentimento será naturalmente muito sábio, mas ainda assim não será um *assensus firmus super omnia*. Se, apesar disso, o consentimento for *assensus firmus super omnia*, então, perguntamo-nos de onde vem esse reforço de certeza que não está contido na *praeambula*. De onde vem essa certeza que passa das medidas do *probabilissime possim assentire*? Se de Lugo afirma que vem da graça, ele abandona seu pressuposto de que a graça não pode, de forma alguma, adentrar e, portanto, influenciar o consciente e se junta à visão de Tomás e dos antigos escolásticos. Mas se ele afirma que esse reforço na certeza vem da influência do livre arbítrio, então, perguntamo-nos: por que a vontade como tal pode ser a Razão de uma certeza racional? Se afirmação, apesar disso, perdurar, perguntamo-nos se essa certeza ainda pode ser considerada *rationalis*. Além disso, critica-se que, na teoria de de Lugo, a relação entre o ato de fé e a *autoritas Dei revelantis* é bastante negligenciada. Parece que, segundo de Lugo, o ato de fé se fundamenta muito mais na sua própria esperteza do que na *autoritas Dei revelantis*¹⁰⁰. Dessa forma, o caráter da fé como uma virtude teológica perde seu brilho.

Quinto Sistema – a *fides obsequiosa*. Segundo de Broglie, esse Sistema se inicia já no século XVII, com teóricos como Elizalde e Thyrsus Gonzales¹⁰¹. A partir do final do século XIX, ele passa a ser defendido por muito outros, como Schiffini, Billot, Bainvel, van Noort¹⁰².

Também aqui parte-se do pressuposto de que é necessário resolver o problema noético da fé sem invocar a luz da graça. Nesse ponto, esses teóricos se juntam a de Lugo, opondo-se aos teólogos mais antigos. Contudo, opõem-se a de Lugo na questão do reforço da certeza, que no Sistema de de Lugo permanece totalmente inexplicado. Além disso, esses teóricos têm a intenção de preservar o caráter da fé como uma virtude genuinamente teológica.

100 DE BROGLIE, *De Fide*, p. 186.

101 DE BROGLIE, *De Fide*, p. 186-187.

102 Cf. Harent. DTC, VI. 55-514.

O Princípio básico dessa teoria é: antes do ato de fé, o ser humano deve possuir a certeza, tanto em relação à veracidade de Deus quanto em relação à realidade da revelação. Isso significa que o ser humano precisa, antes de ter fé, saber com certeza que Deus é verdadeiro e que Deus revelou essa Verdade. Portanto, as duas premissas apontadas por de Lugo como sendo a premissa maior e a premissa menor do “silogismo da fé” e que são aceitas simultaneamente *logice simul* à conclusão, são – de acordo com esse Sistema – pressupostos da fé. Em outras palavras: o que, em de Lugo, era parte lógica e inerente ao conteúdo do ato da fé, não mais representa aqui o conteúdo, mas, sim, meros pressupostos da fé.

Como o ser humano passa a ter certeza da veracidade de Deus e da realidade da revelação é determinado por cada um individualmente. Isso também vale para a designação mais exata de certeza que é definida por uns como *evidentia proprie dicta* e por outros como *evidentia imperfecta* ou *evidentia relativa* (que equivale ao *assensus prudentialis* de de Lugo)¹⁰³.

A veracidade de Deus e a realidade da revelação precisam ser conhecidas antes do ato de fé, porque se deposita fé nas verdades reveladas isoladamente e não na realidade da revelação. Como na fé humana, também na *fides divina* se acredita no dito, mas não no fato do que foi dito.

Contudo, se tanto a veracidade de Deus quanto a realidade da revelação são conhecidas com certeza antes da fé, então, também as verdades em que se deve crer isoladamente devem ser conhecidas e aceitas antes do ato de fé. Pois quando eu aceito a premissa *Quidquid Deus dicit est verum* e aceito ainda a premissa *Deus dicit se esse trinum*, então, aceito também as consequências lógicas dessas premissas: *Deus est trinus*. Aceitar a veracidade de Deus e a realidade da revelação significa, portanto, aceitar as verdades reveladas isoladamente. Esse consentimento às verdades reveladas isoladamente não é, porém, o próprio ato da fé. Ele é, outrossim, um mero pressuposto da fé: ele não possui mais certeza do que as duas premissas. O problema consiste em demonstrar como o ato de fé em si surge a partir desses pressupostos. Nesse ponto, as opiniões são bastante divergentes. De Broglie resume com maestria as diferentes concepções:

103 DE BROGLIE, *De Fide*, p. 187.

Sed ad explicandum quomodo distingui possit ille assensus liliæ sic in obsequium Dei exercitus ab ipso assensu praeambulo in veritatem a Deo revelatam, qui per modum conclusionis syllogisticae obtinetur, mirum in modum auctores praedicti insudant. Prima enim condico ut assensus ille Jibere superaddi possit cognitioni syllogisticae (ipsi, ut fingitur, praeambulae) est ut sel, assensus ille distingui possit et distinguatur, ex parte sui obiecti, ab ipso illo assensu praeambulo. Jam vero non facile apparet in quonam illa distinctio consistere possit. Non modo enim in utroque assensu idem obiectum materiale affirmatur, sed ne ex parte quidem obiecti formalis seu motivi videtur esse diversitas, eum in utroque casu motivum assentiendi videatur esse eadem summa veracitas divini testis...

A qua difficultate ut se expediant, defensores systematis in tres vias abeunt:

Nonnulli¹⁰⁴ miram hic distinctionem introducunt inter duplicem veritatem obiecti materialitè affirmandi: quasi sel, aliud esset cognoscere veritatem alieuius dicti qua talis, aliud vero cognoscere veritatem ipsius rei per dictum expressae. Unde concludunt veracitatem divinam sufficere quidem ad syllogistice demonstrandam veritatem enuntiationis Deus est trinus in personis, per hoc tamen integram relinqui facultatem credendi vel discredendi quod ipsa realitas divina secundum se trina sit...

Alii subtilem bic afferunt distinctionem inter duplicem modum credendi propter Dei auctoritatem, distinguendo sel, assensum qui datur propter ipsam cognitionem praeiviam auctoritatis Dei ab assensu qui clatur propter ipsam auctoritatem Dei praeivie cognitam...

Inde tandem auctores praedicti in aliam distinctionem confugiunt: inter duplicem Dei auctoritatem, propter quam veritati revelatorum credi possit. Distinguit enim Billot assensum qui nititur evidentia veri testimonii (sicut cum historicus credit ea quae in consentientibus testimoniis coaevis narrata reperio et assensum qui nititur attestantis auctoritati formaliter sub ratione auctoritatis (sicut eum puer credit matri, et indoctus docto, vel cum in iis quae ad ordinarium vitae commercium pertinent, unusquisque credit audita a viro honesto, unice quia ut praesumere licet, dign'ills est ille cui fidatur)¹⁰⁵:

104 HARENT, DTC, VI, 418.421.

105 BILLOT, L. De Ecclesia, Rom, p. 41, 1898.

Et censet in priore easu assensum dari... pure et simpliciter quia evidens intellectui est quod in testificando testificans nec falli potuit nec fallere: in altero vero assensum dari non praecise et formaliter propter affulgentem evidentiam veri testimonii, sed propter dignitatem quam habet testificans ut fidatur sibi... Et hic modus multum differt a praecedenti... quia scientia et veracitas testis quae sufficere potest ad fidem priore modo dictam, non sufficit ut fidem de qua in praesenti. Etenim ad hoc ut habeatur evidentia in attestante, satis est ut appareat testem in casu determinato non fuisse de facto in errore et de facto non esse mentitum... At vero in praesenti motivum assensus est dignitas vel jus loquentis ad docilem mentis acquiescentiam... quae quidem dignitas... est in eo solo qui... instruitur habitu scientiae et veracitatis¹⁰⁶. Haec sane distinctio...¹⁰⁷.

A partir da exposição de de Broglie, já podemos ver a dificuldade principal dessa teoria: a diferença entre a fé de fato e o consentimento às verdades reveladas anterior ao ato de fé. As diferentes tentativas de solução também mostram claramente que a problemática real desse Sistema está nesse ponto. Pois um teólogo realista jamais pode fazer uma distinção entre a aceitação de uma declaração (*enuntiabile*) e aceitação do dito na declaração (*res*). Também não é possível compreender como, num caso assim, a *praeambula fidei* pode ter um sentido objetivo e realista.

Em relação à distinção entre *cognitio auctoritatis Dei* e *auctoritas Dei cognita*, enfatiza-se que algo assim não pode ocorrer em um Sistema realista. Pois a *cognitio auctoritatis Dei* só pode ser motivo do ato da fé à medida que transmite a autoridade de Deus. A *cognitio* como tal não pode nunca ser motivo para um consentimento, mas o que é reconhecido nela, a *auctoritas Dei*. E mesmo que se quisesse afirmar o contrário, seria preciso argumentar logicamente que a *cognitio* como tal, e, conseqüentemente, qualquer outra *cognitio*, poderia ser motivo do ato de fé. Independente se o que foi reconhecido na *cognitio* fosse grande ou pequeno, bom ou ruim, competente ou incompetente. Seria preciso afirmar, então, que também o incompetente poderia ser motivo de um ato de fé, o que é contraditório.

Também a última tentativa de solução de Billot parece insuficiente. Também aquela *dignitas loquentis* encontra-se tanto no ato de fé quanto no

106 BILIOT, L. De Ecclesia. Rom, p. 39-40, 1898.

107 DE BROGLIE, De Fide, p. 188-189.

conhecimento a priori da fé. A *dignitas loquentis* em Deus é sua própria essência contanto que ela seja considerada assim. Mas essa essência é reconhecida e aceita tanto no conhecimento *a priori* quanto na própria fé. E por que ela deveria ser o motivo do consentimento no ato da fé em um momento e em outro momento – no conhecimento anterior à fé – não?

Essa visão geral sobre os cinco grandes Sistemas da *analysis fidei* é, como já enfatizado anteriormente, bastante primitiva. As diversas teorias tiveram de ser, em nome da generalização, simplificadas. Contudo, não é nosso interesse principal, seguir a linha de pensamento dos diferentes teólogos. Nossa intenção foi a de apresentar uma visão ampla e resumida das diferentes tendências nas teorias escolásticas. Assim, o mais importante não eram os detalhes, mas os conceitos básicos.

Essa breve visão, entretanto, já nos mostra que também aqui existem muitas inconsistências. Os teólogos escolásticos se ocupam de um único problema: eles desejam explicar tanto a liberdade quanto a certeza do ato de fé sem contradições. Para isso, é necessário que as relações de dependência estabelecidas entre o ato de fé e a *praeambula*, a graça e a livre escolha sejam esclarecidas. Há inconsistências com relação a isso em praticamente toda parte; é quase impossível apontar pontos significantes nos quais haja um *consensus theologorum*.

Se nos voltarmos para os teólogos modernos, o quadro é praticamente o mesmo. Aubert apresentou, em sua excelente monografia¹⁰⁸ sobre o ato de fé, um panorama claro sobre as diferentes tentativas de solução.

A estrutura pessoal da *fides divina*

Visão sintética. Tentaremos agora esboçar a estrutura metafísico-cognitiva da *fides divina* em suas linhas gerais. Partimos da premissa de que Deus se revelou em Cristo e que o ato da fé, como ato fundamental da salvação, tem caráter sobrenatural. Nós aplicamos os resultados dos nossos estudos metafísico-cognitivos sobre a fé *a priori* à *fides divina*, estabelecendo como pressuposto que a *fides divina* não pode ser totalmente diferente da

108 AUBERT. R. *Le Probleme de Racte de foi. Donnes traditionnelles et resultats des controverses recents*, 2a, Louvain, 1950.

fé interpessoal. Assim sendo, é preciso descrever a trajetória da *fides divina* da seguinte maneira:

Baseado em reflexões pré-científicas, sei que existe um único Deus transcendente e pessoal. Esse Deus, que é o Ser absoluto, governa e dirige o mundo. Sei que esse Deus é um Ser e que, portanto, pode comunicar-se pessoalmente. Preciso ter constantemente em vista essa possibilidade de comunicar-se da parte de Deus, essa possibilidade de revelação divina: talvez meu Deus se manifeste ou talvez ele já tenha se manifestado.

Em algum momento encontro Cristo; esse encontro é sempre um mediato, ou seja, conheço Cristo através de um Outro ser humano, como através da leitura dos evangelhos. Assim, vou formando, aos poucos, uma imagem de Cristo. Eu o vejo entre seus apóstolos, eu o vejo discutindo com os fariseus. Eu ouço como ele conversa com a pecadora, cura os doentes, ressuscita Lázaro. Sigo-o em seu calvário, vejo-o sendo torturado e crucificado. Depois, descubro que Maria e Pedro viram o Senhor ressuscitado: ele se levantou do meio dos mortos. Ele aparece para os doze apóstolos e para muitos outros e os envia a pregar mundo afora: *docentes et baptizantes*.

Leio, então, como os apóstolos, conscientes dessa tarefa, correm o mundo, como anunciam a Boa Nova, como morrem por Cristo. Vejo como os primeiros cristãos formam uma comunidade, como essa comunidade vai, aos poucos, estruturando-se conforme às leis naturais e à missão positiva de Cristo. Eu acompanho a história dessa comunidade, dessa Igreja, por muitos séculos. Perseguições, mártires, imperadores cristãos, santos, bispos, monges passam pelo meu olhar interior. Fico sabendo a respeito de papas bons e papas ruins, tempos bons e tempos ruins. Pressinto que há injustiça e profanação na Igreja; mas vejo também que a Igreja, apesar de tudo, permanece sempre em Cristo e em sua doutrina e sempre, mas acima de tudo em tempos difíceis, produz santos maravilhosos.

Tudo isso não passa de um mero conglomerado de conhecimentos. Alguns mais desenvolvidos e ricos em conteúdo, outros limitados a características essenciais. Eu inicio talvez com uma abordagem discursiva: reflito sobre a historicidade dos evangelhos, sobre a veracidade dos testemunhos,

sobre a fidelidade da tradição e assim por diante. Aos poucos, porém, esse Todo vai ganhando forma e configuração: os conhecimentos isolados se organizam em uma intuição única e ampla. Nessa intuição única vejo, então, o Deus Uno, único e santo, que se comunica comigo através de Cristo e da Igreja. Todos os conhecimentos individuais formam nessa grande imagem um Todo. E, então, algo novo ocorre. Se eu, até agora, fui hesitante; se, em função do meu pensamento discursivo-conceitual, eu não não desenvolvi certeza alguma; se eu tive dúvidas de que tudo fosse apenas ilusão, agora, toda a incerteza se foi: tenho absoluta certeza de que Deus fala comigo através de Cristo. Essa certeza intuitiva (que podemos desenvolver também sob o ponto de vista discursivo-conceitual, ou seja, de forma científica) se faz subitamente presente em mim.

Se tentarmos olhar para trás (ainda pré-cientificamente) e explicar essa certeza, teríamos de dizer: esse homem, Cristo, é o ponto mais alto da perfeição possível a todos os seres humanos. É simplesmente incomparável. A ideia principal de Cristo, que traz em si todas as outras, é a consciência da missão: o Pai, que é Deus, foi quem me enviou. Mas se isso é de fato assim, se esse é o ponto espiritual de Cristo, que tudo traz em si, então Cristo é um impostor, um tolo ou o que ele mesmo afirma ser: o filho de Deus. Contudo, ele não pode ser um impostor ou um tolo, pois minha imagem dele não é compatível com traição ou loucura. Ele é, então, o filho de Deus, no qual Deus se revelou.

Essa intuição que me é transmitida, como que em diversas camadas sobrepostas, pela Igreja, pelo Cristo-Homem e por Deus, que se manifesta para mim, possui um caráter imperativo: por causa dela, eu sei (com alguma certeza) que Deus se revelou, que devo responder à palavra de Deus com total obediência. O grau de certeza dessa intuição pode variar bastante, mas alguma certeza tem de estar aí ou não haveria uma intuição verdadeira que transmitisse o momento implícito.

O que descrevemos acima corresponde ao que se chama, na escolástica, *indicium credibilitatis* e *indicium credentitatis*. Até aqui, nossa visão é consistente, em sua maior parte, com as doutrinas teológicas comuns da atualidade: a *praeambula fidei* deve ser reconhecida com certeza e anteriormente à fé. Os milagres físicos e morais dão testemunho do caráter divino da

revelação, do qual se origina, então, um *iudicium credibilitatis* e um *iudicium credenditatis*. No entanto, nós nos afastamos das doutrinas convencionais ao afirmar que esse importante fenômeno não se manifesta apenas em conceitos e juízos. Certamente os conceitos e os juízos têm um papel importante nesse fenômeno, mas o principal é a intuição. Isso corresponde não apenas à nossa teoria sobre a intuição, mas corresponde diretamente também aos fenômenos. Isso por si só corresponde aos fenômenos, pois a credibilidade do conhecimento é descrita por todos que se convertem quando adultos (e podem responsabilizar-se por isso), não como conclusão, mas como intuição. É necessário acrescentar ainda que a intuição da credibilidade normalmente não é vivenciada como tal, pois a fé surge imediatamente antes nela, de modo que a identificação fenomenológica da diferença é quase impossível.

Essa intuição traz em si, portanto, não apenas uma credibilidade abstrata e as *credentias* abstratas que lhe são correspondentes, mas, além disso, uma imagem de Cristo e da Igreja em torno da qual todo o conteúdo da revelação se agrupa organicamente. Tudo é ex-pressão de Cristo. Esse Todo concreto, embora possua o caráter da *credibilitas* e da *credentitas*, indica principalmente tudo o que a revelação é e tudo que pertence diretamente a ela: Cristo em sua concretude histórica.

Essa intuição se transforma, então, em ato de fé. Porque traz em si algo pessoal e porque se volta para o pessoal no ser humano, ela exige um posicionamento pessoal, uma decisão humana em relação ao que ela transmite. Quando o ser humano se decide livremente, quando ele se posiciona positivamente em relação a Cristo, essa intuição se transforma em momento cognitivo desse posicionamento. A própria intuição faz parte da constituição desse posicionamento. E nós sabemos que o momento cognitivo do posicionamento livre diante do conhecimento pessoal é um ato de fé pessoal.

Através da minha aceitação pessoal de Cristo, em sua plenitude concreta e histórica, aceito também tudo que isso envolve: aceito também suas declarações, eu as tomo por Verdade. A *fides divina* é, assim, uma aceitação pessoal do Cristo-Homem e do Deus que se revela nele, é uma aceitação

da sua doutrina. Ou resumindo: uma aceitação de Cristo, que se encontra aqui, que fala e que age.

Sabemos, com base nas fontes da revelação, que esse *actus fidei* surge da graça de Deus. O próprio Cristo é graça, suas palavras e seus ensinamentos são graça, são graça objetiva. E qualquer conhecimento dessa graça objetiva se dá sempre à luz da graça subjetiva. Pois aos objetos exteriores corresponde o *a priori* interior. A graça, portanto, tem um papel fundamental em toda parte, ela está em toda parte. Não somente a *praeambula* é reconhecida à luz da graça, mas também a decisão da fé é colocada sob a luz da graça.

O objeto da fé. Através da nossa investigação metafísico-cognitiva, sabemos que o objeto da fé indica um duplo: o Tu pessoal e as declarações que cercam o Tu e que pertencem à sua concretude histórica. Em outras palavras: o objeto da fé são o Tu e as suas declarações. De acordo com esta estratificação do objeto da fé, temos de distinguir entre a Fé no Tu e a Fé na declaração. Essa diferenciação deve recorrer à *fides divina*.

A Fé no Tu da *fides divina* não é, de acordo com nossos pressupostos, nada além do próprio Tu divino, que se revela em Cristo e na sua Igreja. Ou melhor dizendo: o Tu pessoal de Cristo, que existe como homem tanto em sua Natureza divina quanto em sua Natureza humana, é o objeto direto e imediato da fé sobrenatural. Porque o Tu pessoal de Cristo, sua pessoa, é essencialmente Trino, ou seja, só pode ser compreendido como relação, o Tu pessoal do Pai e do Espírito Santo também estão aí inclusos por força da Trindade. Quem aceita o Cristo, aceita também o Pai no Espírito Santo.

Está claro que tanto a Natureza humana quanto a Natureza divina de Cristo, a Igreja e muitas outras coisas pertencem à Fé no Tu. Aquele que crê, aceita Cristo em sua plenitude e não algum Universal abstrato.

A Fé na declaração da *fides divina* se constitui de todas as declarações que são aceitas como momentos periféricos da Fé no Tu. Tais declarações são todas *veritates fide divinae credendae*, ou seja, todas as verdades que Deus revelou à humanidade. Poderíamos ir mais adiante e produzir um ranking

dessas verdades, poderíamos, então, falar de um *obiectum primum* e *secundarium* da Fé no Tu. Talvez seja suficiente referir aos diversos tratados religiosos¹⁰⁹.

Se compararmos nossos próprios resultados com os dados da tradição teológica, constatamos que o objeto da fé deduzido da nossa teoria corresponde perfeitamente ao que o magistério e a tradição ensinam. As crenças cristãs dão testemunho suficiente de que o principal no objeto da fé são os Três da Santíssima Trindade, que se revelam em Cristo; também os ensinamentos e as ações de Cristo pertencem ao objeto da fé¹¹⁰. Portanto, a única diferença entre a concepção tradicional e a nossa teoria está no fato de que nós apresentamos a diferença entre a Fé no Tu e a Fé na declaração e que nós enfatizamos, mais do que é habitual, que o Tu pessoal é o elemento central do objeto da fé.

A certeza da fé. Segundo nossa teoria sobre a Natureza do ato de fé, a certeza da fé não se origina da certeza da intuição (aspecto ontogenético), mas do próprio conteúdo da fé. Isso significa que a *firmitas* do ato de fé não é proporcional à *firmitas* da intuição da credibilidade, mas ao poder onto-moral do Tu pessoal, aceito como conteúdo da fé.

Vimos que é possível formar uma intuição extremamente certa de Pedro e, apesar disso, acreditar nele com muito pouca *firmitas*; isso porque o conteúdo dessa intuição mostra que Pedro é um homem muito mesquinho. Já Paulo, conheço muito pouco. Dele possui uma intuição da qual a certeza formal é muito pequena. Mas o pouco que sei dele, mostra que se trata de uma pessoa excelente e de confiança. Por isso, acredito em Paulo muito mais do que em Pedro. Em outras palavras: não é a certeza formal da intuição da credibilidade, mas o seu conteúdo, ou seja, a Ontologia do Tu, que é a Medida da certeza da fé.

Se aplicarmos esse Princípio à *fides divina*, o resultado é que a certeza da *fides divina* não pode, de forma alguma, ser deduzida da certeza da *praeambula*, da intuição da credibilidade. A dimensão da certeza da *praeambula* é irrelevante, desde que haja alguma certeza de fato. A certeza da intuição

109 DE BROGLIE. *De Fide*; LENNERZ, H. *De Virtutibus Theologicis*. Rom 1933, 3. ed.

110 VIGNON, H. *De Virtutibus et Donis Vitae Supernaturalis*. 1 vol. P. 180-200, Rom 1947/1948.

da credibilidade é diferente em cada indivíduo. Mas como a certeza da fé não pode, de forma alguma, ser deduzida da certeza da *praeambula*, também é praticamente impossível aplicar aqui o Princípio *peiores sequitur semper conclusio partem*. Se tentarmos aplicar esse Princípio aqui, pressupomos tacitamente algo que não está comprovado: que a certeza da fé tem de ser proporcional à certeza da intuição da credibilidade.

Mostramos anteriormente que a certeza da fé (em sua gradação) se deixa depreender apenas da perfeição pessoal, do poder existencial onto-moral do Tu, que é aceito na fé. O grau da certeza da fé corresponde ao grau do poder existencial do Tu como o Tu possui a *fides divina*, a mais alta possibilidade de poder existencial onto-moral, a certeza da *fides divina* também precisa ser mais e mais perfeita do que qualquer outra certeza *assensus firmus super omnia*. Pois só uma certeza forte assim corresponde a mais alta possibilidade ontológica do Tu aceito.

Que o grau de certeza da fé corresponda sempre e necessariamente ao grau da Ontologia do Tu, não indica, contudo, que essa certeza não seja livre. Pelo contrário, essa certeza é pura fé e por isso, só é possível no posicionamento humano e livre. O ser humano sempre pode dizer não, estabelecendo um ato positivo do Tu. No entanto, se o seu posicionamento positivo não se realiza, ele se transforma naquilo que foi aceito, ou seja, o grau de certeza corresponde ao grau de Ontologia do Tu.

Também procuramos mostrar detalhadamente que a certeza da fé é sempre maior e mais perfeita do que a certeza da intuição da credibilidade que a antecede. O ato de fé, natural ou sobrenatural, é sempre mais perfeito e mais seguro do que a intuição que o antecede: entre a intuição e o ato de fé existe um *a priori*, o *a priori* do conhecimento pessoal, que faz da intuição o ato de fé mais perfeito.

A certeza da *fides divina* é, assim, totalmente independente logicamente; o ato de fé é seu próprio motivo lógico. Se nos perguntamos o que é a *ratio propter quam datur assensus*, não estamos mais falando de motivo lógico. Definimos o motivo lógico como o conhecimento do qual outro conhecimento depende logicamente. Se ainda assim quisermos definir uma *ratio propter quam datur assensus*, precisamos apontar para o poder existencial

onto-moral do Tu pessoal, que poderíamos, então, chamar de motivo ontológico ou transcendental.

Se compararmos a certeza derivada da *fides divina* com os dados positivos do magistério e da tradição, percebemos que da nossa teoria, necessariamente, resulta a *firmitas super omnia*.

A liberdade da fé. Todo o ato de fé é sempre e necessariamente o momento cognitivo de um posicionamento pessoal livre em relação a um Tu. Não é possível imaginar a fé sem liberdade. Além disso, a liberdade é parte constituinte da fé; pois o elemento cognitivo e o elemento volitivo da livre escolha se constituem mutuamente. Em consequência disso, também a *fides divina* é um conhecimento livre. Porém, não se trata aqui de uma liberdade qualquer, um *liberum in causa*. O ato de fé em si só pode ser compreendido como momento da liberdade concreta, é, portanto, em sentido iminente, livre. Também aqui deduzimos algo que coincide totalmente com a tradição¹¹¹.

A praeambula fidei. Todo ato de fé e, portanto, também toda *fides divina*, pressupõe uma intuição de credibilidade da qual ele surge. Essa intuição de credibilidade tem de possuir uma certeza verdadeira. Ela antecede a fé; a fé se origina ontogeneticamente dela.

A *fides divina* também é precedida por uma intuição de credibilidade. Essa intuição, essa *praeambula fidei* tem de possuir uma certeza verdadeira. Dessa intuição surge, então, a própria *fides*. Também aqui nossa abordagem coincide com a tradição¹¹².

A luz da fé. Todo ato de fé significa, em relação à intuição que o antecede, um aumento de conhecimento e, por conseguinte, um aumento de certeza. Chamamos isso de “a luz natural da fé”. Também na *fides divina* ocorre um aumento de conhecimento e de certeza; também aí existe uma “luz natural da fé”.

Além disso, na *fides divina* existe uma luz sobrenatural da fé. Pressupomos que a *fides divina* como ato fundamental de salvação sobrenatural é, ela

111 DE BROGLIE, *De Fide*, p. 231-234.

112 DE BROGLIE, *De Fide*, p. 241-262.

mesma, sobrenatural. Isso significa, porém, que o *a priori* da fé, que em si é um *a priori* natural, surgiu sobrenaturalmente. Dessa forma, o próprio ato de fé é sobrenatural e, assim, ontológico. E porque é ontológico, há nele um aumento de conhecimento e de certeza. Esse aumento é, assim, puramente sobrenatural e por isso nos referimos a uma luz de fé sobrenatural. Isso significa concretamente que sem a graça, nós acreditaríamos em Deus da mesma forma que um servo acredita em seu senhor; mas como estamos na graça, acreditamos como filhos acreditam no pai. E essa fé implica um aumento: um aumento de conhecimento e de certeza. Ou seja, com o aumento da pessoalidade de um ato de conhecimento, há também um aumento na sua “qualidade de conhecimento” e na sua certeza¹¹³.

A declaração de fé. Toda fé é um conhecimento intuitivo, assim, a *fides divina* também tem de ser de Natureza intuitiva. Ou seja, o Universal é reconhecido aqui no concreto sem que haja uma separação entre sujeito e predicado, sem discurso, sem conceitualidade.

Contudo, da mesma forma que analisamos a intuição e formamos conceitos e juízos a partir dela, nós também analisamos a fé interpessoal. Também essas leis devem ser aplicadas à *fides divina*: também dela conceitos são destacados e juízos são formados. Também aqui precisa valer a premissa de que os conceitos e juízos derivados do conhecimento intuitivo são sempre aspectos de um todo e, portanto, sempre necessitam de melhorias.

Se analisamos a *fides divina* surge a premissa da fé: a tentativa discursivo-conceitual de transmitir o conteúdo da *fides divina* intuitiva.

Se essa análise se encontra na esfera da reflexão científica, surge o Sistema teológico. O Sistema teológico é, assim, uma análise associada a esforço e trabalho. Assim, todo Sistema teológico é historicamente e fundamentalmente aberto; ou seja, sempre necessita de melhorias e de continuidade. Nisso reside a base metafísico-cognitiva do chamado “desenvolvimento dogmático”.

113 Deve ser claramente salientado que não se trata aqui, de forma alguma, de valores quantitativos. Esse aumento, portanto, não deve ser compreendido quantitativamente, mas qualitativamente.

Casualidade exemplar e existência de Deus

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. **Casualidade e existência de Deus**. *Estudos*. Porto Alegre, n. 3, Ano XIII, fasc. 49, 1953.

Os argumentos clássicos da existência de Deus são as “cinco vias” propostas por S. Tomás no início da *Suma Teológica*¹¹⁴. Ninguém o contesta, pois essas demonstrações tradicionais, por serem exatas e concisas, possuem uma estrutura pouco complexa, que as torna acessíveis mesmo àqueles que não conhecem a Ontologia mais de perto. O fato, porém, de haver argumentos concludentes da existência de Deus não impede os ontólogos de procurar novos itinerários, que do relativo conduzam ao Absoluto, do contingente ao necessário.

Grande número de pensadores, entre os quais cito apenas S. Agostinho¹¹⁵, S. Anselmo¹¹⁶, S. Boaventura¹¹⁷, M. Blondel¹¹⁸, J. Maréchal¹¹⁹, Boedder¹²⁰, de Broglie¹²¹, Gardeil¹²², Garrigou Lagrange¹²³, Gredt¹²⁴, Hontheim¹²⁵,

114 S.th., q.2 a. 3.

115 *De Libero Arbitrio* II, c. 9 e 26; *De Trinitate* XIII, e, 3-7; *Confessiones* X, c. 5; *De Vita Beata*, c. 7-12, etc.

116 *Monologium*, c. 66-73; *Proslogion*, c. 24-26.

117 *Itinerarium Mentis in Deum*; in IV Sent. D. 49, q. 2, n. 1.

118 *L'Action*.

119 *Le Doint de Départ de La Métaphysique*, 5 vol., Bruxelas, p. 27 ss, p. 419ss, 1926.

120 *Theologia Naturalis*. Friburgo Br., n. 112, 1911.

121 *Notion Thomiste de La Bâtitude*. Archives de Philosophie, III, 2, p. 84 ss.

122 *Les Exigences Objectives de l'Action*. Revue Thomiste, p. 280-294, 1898.

123 *Dieu, son Existence et as Nature*. Paris, p. 302 ss, 1924.

124 *Elementa Philosophiae*, 2 v., Friburgo Br., p. 193 ss, 1926.

125 *Institutiones Theodiceae*. Friburgo Br., n. 362 ss, 1893.

O'Mahony¹²⁶, Roland-Gosselin¹²⁷, Sertillanges¹²⁸, Zimmermann¹²⁹, Rast¹³⁰, afirmam a possibilidade de um argumento que, abstraindo a causalidade eficiente, da estrutura clássica das “cinco vias”, demonstra a existência de um Ser Infinito como objeto necessariamente existente do desejo da felicidade, que habita o coração do homem.

Platão¹³¹, S. Agostinho¹³², S. Boaventura¹³³, Leibniz¹³⁴, Balmes¹³⁵, Bossuet¹³⁶, Farges¹³⁷, Garrigou-Lagrange¹³⁸, Boedder¹³⁹, Gredt¹⁴⁰, Sertillanges¹⁴¹, Romeyer¹⁴² e outros ainda procuram abstrair tanto da causalidade eficiente quanto da final, para demonstrar a existência de Deus unicamente por meio da exemplaridade.

Infelizmente – é forçoso confessá-lo – os argumentos apresentados pelos autores acima mencionados nem sempre possuem aquela estruturação orgânica, que é fonte de exatidão, clareza e força persuasiva.

As argumentações finalísticas, baseadas no desejo da felicidade, são negadas por grande número de autores. Citamos Billot¹⁴³, Mercier¹⁴⁴, Man-

126 *The Desire of God in the Philosophy of S. Thomas Aquinas*, 1928.

127 *Le Désir du Bonheur et l'existence de Dieu. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, p. 162 ss, 1924.

128 *Sources de la Croyence en Dieu*, c. 9-13; *Dieu ou rien?*, 1033, 2 vol., p. 27-68.

129 *Das Gottesbeduerfmis*. Friburgo Br., 1910.

130 *Theologia Naturalis*. Friburgo Br., n. 70-82.

131 *Politeia*, VI.

132 *Confessiones*, VII, c.17.

133 *Itinerarium Mentis ad Deum*, c. 2-6.

134 *Théodicée* n. 184; *Monadologie* n. 43-44; *Nouveaux Essais*, IV, c. 2.

135 *Filosofia Fundamental*, IV, c. 26.

136 *Logique*, I, c.36-37.

137 *Idée de Dieu*, p. 204 ss.

138 *Dieu, son Existence et as Nature*. Paris, p. 296 ss, 1924.

139 *Theologia Naturalis*. Friburgo Br., n. 77, 1911.

140 *Elementa Philosophiae*, 2 vol., Friburgo Br. p. 112-118, p. 197, 1926.

141 *Idée de Dieu et La Vérité*. *Revue Thomiste*, p. 385-416, 1904.

142 *La Doctrine de S. Thomas sur La Vérité*. *Archives de Philosophie*, III, c. 2, p. 46-50.

143 *De Deo*, 7 ed., p.42-48.

144 *Traité Élémentaire...* v.2, p. 53-54.

ser¹⁴⁵, van der Meersch¹⁴⁶, Descoqs¹⁴⁷. As provas tiradas da exemplaridade são, às vezes, completamente ignoradas; grande número de autores, que a elas se referem, o fazem de maneira negativa. Esses autores são Billot¹⁴⁸, Manser¹⁴⁹, Balthazar¹⁵⁰, Picard¹⁵¹, Sertillanges¹⁵², Lahousse¹⁵³. Seja-nos permitido discordar, entretanto, dos que assim julgam. Pensamos que o argumento exemplarístico, quando corretamente proposto, é tão exato e concludente como qualquer demonstração fundada na causalidade eficiente; é nosso intento demonstrá-lo.

Segundo a doutrina do Angélico e de seus primeiros discípulos, é absolutamente imprescindível que todo e qualquer ente contingente possua uma causa eficiente, final, exemplar, formal, e, por vezes, também material. As causas são inseparáveis. Não basta que haja uma causa eficiente; é mister que as cinco causas, em perfeita entrosagem, exerçam simultaneamente suas causalidades próprias. Se, porém, as cinco causas influem no efeito, devem deixar nele os sinais dessa influência; a estrutura Metafísica do contingente, enquanto é contingente, depende necessariamente de cada uma das causas que nela influem. E visto que depender de uma causa é definição do ente relativo, concluímos que todo ente contingente é relativo, não só em face de causalidade eficiente e final, mas também quanto à causa exemplar. Havendo, entretanto, no ente contingente relatividade quanto à causa exemplar, ele, o contingente, como relativo, pressupõe pela própria definição da relatividade um ente que seja absoluto em face da exemplaridade: Deus.

A teoria tomista sobre a solidariedade ontológica das cinco causas parece pressupor que é possível provar a existência de Deus partindo da causalidade exemplar. Pois a existência de um ente contingente depende de

145 *Das Streben nach Glueckseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, Divus Thomas Fr., p. 92-104, p. 331-339, 1924.

146 *De Deo Uno et Trino*, p. 66-69, 1928.

147 *Praelectiones Theologiae Naturalis*. Praes, 2 vol., p.133 ss, 1935.

148 *De Deo*, 7 ed., p. 76, nota.

149 *Das Wesen des Thomismus*, p. 217-218, p. 224-225.

150 *Deux Théodicées*. Annales de l' Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, p. 436-447, 1912.

151 *Problème Critique Fondamental*, p. 31-35.

152 S. Tomas, 1 vol., p. 51-55. Sertillanges contradiz-se abertamente. Cf. nota 28.

153 *Theologia Naturalis*, n. 101 ss.

uma causa exemplar enquanto é existência de uma determinada essência, é uma existência relativa e como tal pressupõe como condição de possibilidade um ente que não seja relativo, mas Absoluto. Todo o relativo pressupõe um Absoluto.

Contra o que acima expusemos, porém, escreve José de Vries S. J. em sua *Theologia Naturalis*¹⁵⁴. De Vries procura demonstrar aprioristicamente que um argumento da existência de Deus baseado na causalidade exemplar pressupõe logicamente o argumento da causalidade eficiente. Dessarte, as provas exemplarísticas não seriam senão um acréscimo inútil aos argumentos tradicionais.

De Vries concede que o contingente é relativo também quanto à causalidade exemplar, mas afirma que essa relatividade pressupõe relatividade fundada na causa eficiente. “Depender de uma causa exemplar” significa “ser feito conforme uma ideia exemplar”. Se abstraímos do “ser feito”, destruímos a noção de relatividade exemplar: senão abstraímos do “ser feito”, estamos tratando continuamente da causalidade eficiente. Pois a causalidade exemplar explica apenas a “talidade” do efeito, devendo ser atribuído à causa eficiente o “ser feito” de um ente.

Eis a argumentação de De Vries: “Excluindo da consideração a causalidade eficiente, não pode ser demonstrada diretamente a existência de Deus como causa exemplar, se a coisa, que depende da causa exemplar, dela não depende senão mediante a causa eficiente. Ora, a mediação da causa eficiente é negativa. Logo...”.

Sendo a maior um juízo analítico, basta provar a menor do silogismo: “Depender de causa significa “ser feito conforme uma ideia exemplar”; se abstraímos do “ser feito”, não resta nenhuma dependência entre causa e efeito exemplares, mas somente uma determinada semelhança, que não é uma relação necessária e que, por isso, não é bastante a provar a existência de Deus”¹⁵⁵.

Força é conceder que a argumentação cerrada do criteriólogo alemão destruiu pela base grande número das provas até hoje propostas, que se fundamentam

¹⁵⁴ *Theologia Naturalis*. Manuscrito mimeografado em várias edições.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

na causalidade exemplar. Quer, entretanto, parecer-nos que é possível formular um argumento da existência de Deus que, abstraindo completamente da causalidade eficiente, prove somente por meio da causalidade exemplar. Afirmamos, com outras palavras, que aquela “determinada semelhança”, a que se refere De Vries no texto acima citado, é bastante a que nela se baseie um argumento legítimo e concludente. Antes, porém, de começarmos a demonstração, analisemos alguns conceitos indispensáveis.

“Ser subsistente” em terminologia da Escola significa o “ser” (esse), que não é limitado por nenhuma potencialidade ou imperfeição: é o ente cuja essência é existir. Dessa definição segue-se que o “ser subsistente”, se existe, existe necessariamente, é um ser absolutamente necessário. É preciso notar que a palavra “subsistente” não exprime uma perfeição nova que já não esteja contida no conceito “ser”. “Subsistente” indica somente que o “ser” existe em estado puro, sem nada que o restrinja, limite ou determine de algum modo. Donde devemos concluir que “ser subsistente” significa apenas “ser e, além disso, nada mais”, isto é, toda a perfeição expressa pela palavra “ser” e, além do “ser”, nada mais. Isso, aliás, não é ali contestado por ninguém, pois afirmar que “subsistente”, neste contexto, tenha outro sentido é negar a simplicidade de Deus. Eis alguns textos que escolhemos dentre os autores que negam nosso argumento: *Ipsum esse per se subsistens, seu esse simpliciter, intellegitur ex praecedentibus: a) ens quod adaequate constituitur per ipsum actum essendi, b) ens in quo essentia et esse sunt re et ratione idem, c) ens quod re et conceptu excludit potentiam subiectivam in qua esse recipiat utamquam actus eius*¹⁵⁶, escreve Descoqs, expondo a doutrina comum. Martínez del Campo, com mais exatidão e clareza, diz: *Ipsum esse subsistens est pura existentia, in ordine Tum physico Tum metaphysico. Est ens physice et concrete existens, unica nota constans – existentia – quae proinde est existentia subsistens et praedicatum formale adaequatum, quamvis non comprehensivum talis entis*¹⁵⁷. Disso se vê que a nota “subsistente” da noção “ser subsistente” não deve ser confundida com o conceito de subsistência, que, com sentido diverso, ocorre nas definições de substância, hipóstase e pessoa.

“Ser subsistente”, que é ser necessário, é o Ser Divino; pois só Deus existe necessariamente. Ser subsistente é ser infinito, pois nele não há limita-

¹⁵⁶ *Praelectiones Theologiae Naturalis*. Paris, 2 vol., p. 726, 1935.

¹⁵⁷ *Theologia Naturalis*. Mexico, n. 332, 1946.

ção real; pois se houvesse, existiria nele, além do ser, uma limitação real; havendo, porém, algo de real que não o ser, não seria “ser subsistente”. “Ser subsistente” é imutável, pois mutabilidade, como perfeição que é, está excluída do ser que, como perfeição, exclui toda imperfeição. “Ser subsistente” é ser eterno, pois onde não

há mutabilidade não há tempo, que é apenas sucessão de perfeições e imperfeições. Em resumo, “ser subsistente” é somente Deus; o que é também doutrina unanimemente aceita por todos os pensadores católicos. No momento, portanto, em que houvermos demonstrado a existência de um “ser subsistente”, teremos completado o argumento da existência de Deus.

Analisemos ainda um axioma ontológico necessário à nossa demonstração: “ser subsistente é um ser cuja possibilidade é uma existência. Esse Princípio, afirmado por todos os escolásticos, significa que, devido à simplicidade de Deus e à Identidade de essência e existência, no momento em que for provada a possibilidade real do ser subsistente, estará demonstrada sua existência. O Princípio em questão segue-se analiticamente da noção de “ser subsistente”, pois ele, como ser necessariamente existente, se é realmente possível, existe necessariamente. Um ser necessariamente existente, que fosse possível e no entanto não existisse, seria um ser cuja essência realmente possível de existir necessariamente não existiria, isto é, um ser contraditório, absurdo. Damos, pois, seguindo a opinião comum da Escola, por evidente, que no momento em que for provada a possibilidade real de Deus, estará demonstrada sua existência.

Notemos, ainda, que toda nossa demonstração baseia-se em Princípios e conceitos admitidos não só por nossos adversários como também por todos os pensadores católicos.

I) “Ser subsistente” é toda a perfeição expressa pela noção “ser” e, além disso, nada mais; “ser subsistente” é ser e puro ser. Ser subsistente é Deus.

II) “A possibilidade real do ser subsistente é sua existência”.

III) “Um ente, se existe, é realmente possível (*possibilitate praevisiva*)”.

IV) “Ente” é aquilo a que de qualquer modo compete ser (*ens est id cuiquocumque modo competit esse*); é a definição corrente.

Posto isso, passemos à demonstração que propomos em severa forma silogística:

A possibilidade real do “ser subsistente” é sua existência (1).

Ora, o “ser subsistente” é realmente possível (2).

Logo o “ser subsistente” é existente.

(1) Este é o Princípio supracitado II, que todos os escolásticos admitem; pois, se não o admitissem, negariam todas as condições de possibilidade interna de “ser subsistente”.

(2) O “ser subsistente” é realmente possível ou impossível (3).

Ora, não pode ser realmente impossível (4).

Logo o “ser subsistente” é realmente possível.

(3) A disjunção é completa, pois “possível” e “impossível” são noções que se opõem contraditoriamente.

(4) Se o “ser subsistente” é realmente impossível, todo e qualquer ente é realmente impossível (6).

Ora um ente, ao menos, é possível (7).

Logo o “ser subsistente” não é realmente impossível.

(5) Eu, ao menos, existo. Mas se existo, sou realmente possível, pois diz nosso axioma

III “Um ente, se existe, é realmente possível” (*valet illatio ab esse ad posse*).

(6) Se o “ser subsistente” é realmente impossível, é tal como “ser”, ou como “subsistente”, ou porque a mesma coisa não pode ser simultaneamente “ser” e “subsistente” (7).

Ora, qualquer uma dessas possibilidades torna todo e qualquer ente impossível (8, 9, 10).

Logo, se o “ser subsistente” é realmente impossível, todo e qualquer ente é realmente impossível.

(7) A disjunção é completa, pois tendo o conceito somente duas notas A e B, D é impossível, deve sê-lo ou por ser A, ou por ser B, ou por ser AB.

(8) Se o “ser subsistente” é realmente impossível como “ser”, o “ser” é realmente impossível (juízo analítico).

Ora, ente é aquilo a que de qualquer modo compete ser (definição).

Logo, se o “ser subsistente” é realmente impossível como ser, todo e qualquer ente é aquilo a que compete de qualquer modo o impossível; isto é, todo e qualquer ente é realmente impossível.

(9) Se o “ser subsistente” é realmente impossível como subsistente, é impossível como “ser”, pois, segundo a definição I, “ser subsistente é toda a perfeição expressa pela noção “ser” e, além disso, nada mais”. Se, porém, o “ser subsistente” é impossível como “ser”, todo e qualquer ente é impossível; provamo-lo acima.

(10) Se a mesma coisa não pode ser simultaneamente “ser” e “subsistente”, não pode “ser” de maneira alguma, pois “sersubsistente” é toda a perfeição expressa pela palavra ser e, além disso, nada mais. Se, porém, o ser é realmente impossível, todo ente é impossível (cf.supra).

5) Quer parecer-nos que esta demonstração evita todas as objeções propostas por Billot, Descoqs, De Vries, etc. Baseando-se em Princípios admitidos por todos, essa prova, quase analítica em sua estrutura, é um argumento que parte da existência de um ente concreto, do meu Eu, para, através da semelhança exemplar, chegar ao “ser subsistente”; difere das “cinco vias”, porque considera unicamente a causalidade exemplar. A semelhança existente entre “ser subsistente”, que é ser, e o ente finito, que possui ser, é a Razão por que da possibilidade do contingente podemos concluir que o subsistente é possível e existente.

Há, no entanto, uma dificuldade que desejamos elucidar. Poder-se-ia julgar que nosso argumento em sua parte principal é sofisticado, visto que a palavra “ser” na maior do silogismo 8 parece ter outro sentido, que não o da definição “ente é aquilo a que compete de qualquer modo ser”. Fosse isso Verdade, nossa demonstração seria nula, pois o termo médio do silogismo 8 teria sentido diverso na maior e na menor. Mas é fácil ver que não é assim.

De fato, a palavra “ser” tem o mesmo sentido, análogo, em “ser subsistente” e “aquilo a que compete ser”. A noção de “ser” é unívoca, análoga ou equívoca. Se ela é unívoca, o silogismo está correto, pois em ambos os casos a palavra possui o mesmo sentido. Se “ser” é empregado em sentido análogo – como de fato o empregamos, – pode servir de termo médio ao silogismo; isso todos os escolásticos afirmam¹⁵⁸. Se o conceito de “ser”, porém, fosse equívoco, a prova claudicaria. Na realidade, entretanto, a palavra “ser” não pode ser equívoca, pelo menos não no caso citado. Pois se “ser” possuísse um sentido em “aquilo a que compete ser” e outro completamente diverso em “ser subsistente”, o ser subsistente não seria uma coisa a que compete ser. Se, porém, o “ser subsistente” não é uma coisa, “a que compete ser”, não é ente; isto é, o conceito de ente não é transcendental, não pode ser aplicado ao “ser subsistente”; o que todos os pensadores católicos unanimemente negam, por ser doutrina pluralística.

Concluimos, resumindo: existo, logo sou possível. Sou possível; Eu, algo a que compete ser, sou possível; logo o ser é possível. O ser é possível, logo o ser puro é subsistente e possível. O “ser subsistente” é possível, logo existe.

158 Os conceitos análogos podem servir de termo médio de silogismo. Cf. Pedro Descoqs. *Institutiones Metaphysicae Generalis*. Paris, p. 160 passim, 1925.

Os Fundamentos Metafísicos do Hilemorfismo

Observação: Os Fundamentos Metafísicos do Hilemorfismo (*Das Problem Des Hylemorphismus (A questão do Hilemorfismo)*). Baseado no Seminário de Filosofia Natural de Haas, A. S. J., fevereiro 1951 – janeiro 1952. Devido a fatores externos, a terceira parte teve de ser totalmente suprimida. Traduzido do alemão por Cláudia Pavan, 2017.

Sumário

Introdução

A Crise do Hilemorfismo

- O que é o Hilemorfismo?
- A solução das questões propostas através da Física
- Existe um objetivo em comum?
- A constituição hilomérica como constituição essencial
- Outras questões

O caminho que leva à compreensão do ser (*Sein*)

- O questionamento
 - O Hilemorfismo como questão sobre a autofundamentação do Hilemorfismo.
 - A questão sobre a autofundamentação do Hilemorfismo e a questão Metafísica do ser (*Sein*)
- As definições transcendentais do ser (*Sein*)
 - O ser (*Sein*) indivisível – *Unum*
 - O poder-ser-conhecido – *Verum*
 - O querer-ser-conhecido – *Bonum*
- O Caráter Absoluto das definições do ser (*Sein*)
 - Identidade – *Unum*
 - Autoconhecimento – *Verum*
 - Vontade própria – *Bonum*
- Analogia entis
 - Esclarecimentos preparatórios: o intelecto e a declaração

- O momento ôntico da analogia
- O momento noético da analogia

A hierarquia do Cosmos

- O ser (*Sein*) Absoluto como Identidade Absoluta
- A criaturalidade pura
 - Dasein e Sosein* – Realização
 - Razão e Vontade
 - Comentários adicionais
- A criaturalidade em nós
 - A sensibilidade – Matéria e Forma
 - conhecimento receptivo
 - A pulsão (instinto, impulso)
 - A espiritualidade – *anima est forma corporis*
- A estrutura formal do Hilemorfismo
 - A repetibilidade do Ser (*Seiende*) material =
 - Quantidade
 - Espacialidade e Temporalidade
 - A Natureza Quântica

Desde a época da Renascença, o homem vem reconhecendo cada vez mais seu próprio poder e sua própria glória e tem se recusado, cada vez mais veementemente, a considerar o mundo em que vivemos à luz do além. Com o tempo, o ser humano descobriu o reino da Natureza e foi se tornando capaz de dominar melhor o mundo. A exploração da Natureza, que colocou à disposição do ser humano potenciais sem antecedentes, teve como consequência uma reviravolta: a vida se tornou mais fácil, mais confortável, mais conveniente. Os segredos mais obscuros do mundo foram esclarecidos e o Acaso, que em tempos remotos era imprevisível, passou a ser cientificamente calculado. A fé no desenvolvimento incessante passou a determinar a consciência.

É a partir desse contexto histórico que devemos compreender o filosofar daquela época. Por um lado, a recuperação colossal do ser humano no Idealismo alemão; por outro, a elevada autossuficiência do Positivismo e do Materialismo. Hegel desejava desaparecer, de uma vez por todas, com a consciência “infeliz” da Idade Média e “que a Filosofia se aproximasse à forma da Ciência, ao objetivo de deixar de ser amor ao saber para tornar-se

saber efetivo”¹⁵⁹. Jacob Moleschott, ao contrário, desejava explicar os eventos da vida como uma função de energia e matéria; não menos autossuficientes eram as teorias de Karls Vogts, que, em seu polêmico texto *Köhlerglaube und Wissenschaft*, considera um criador absolutamente desnecessário. Apesar dos esforços neokantianos e do Pessimismo de Eduard von Hartmann, o Além-Homem (Übermensch) de Nietzsche pactuou com a Filosofia popular dessa época. “O eterno retorno do mesmo” transformou-se em lema e “Para além do bem e do Mal”, em estilo de vida de muitos.

Através do Positivismo de Mach e do Convencionalismo de Poincaré, abriu-se caminho para uma transição. A Fenomenologia de Husserl e o Realismo de Külpe, Becher, Driesch e outros se afirmaram. Mas, então, veio a guerra e com ela o colapso intelectual. Essa época ficou conhecida pela expressão do Nada, *Untergang des Abendlandes* (declínio do Ocidente), de Spengler, tornou-se um marco; a Filosofia de Klages passou a exercer uma influência espantosa. Tratava-se de um filosofar cheio de resignação, que apelava ao Espírito, “pois ele “desnaturava” a Natureza, “desalmava” a vida, “materializava” e “tecnizava” o homem”¹⁶⁰. Depois de Klages, surge a Filosofia existencial, que coloca em primeiro plano o medo e as preocupações do ser humano. A questão do Nada se transformou em um assunto urgente.

O cântico de louvor ao poder humano calou-se. “O avanço tecnológico debruçava-se sufocante e esmagadoramente sobre os indivíduos. Suas mais incríveis realizações mais causaram mal e destruição do que trouxeram bênçãos. Necessidade, fome, pobreza e sofrimento nos assaltaram com uma violência que jamais poderíamos imaginar. E quem se atreveria a falar dos avanços morais da humanidade diante dos tormentos infernais que os próprios seres humanos infligiam, e ainda infligem, a seus semelhantes? Quando foi que o valor de uma vida humana se tornou tão ínfimo?”¹⁶¹.

essa situação que muitos filósofos enfrentam com relutância. Isso ficou bastante evidente em 1947 durante o Congresso de Filósofos em Garmisch

159 HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Publicações Lasson, Leipzig, p. 12, 1937.

160 WENZL, A. *Die Philosophie der Letzten 50 Jahre*, reunido e produzido por Dr. Hansmeier, München, p. 34.

161 BRUNNER, A. S. J. *Heimkehr in die Welt, Stimmen der Zeit*, 146, p. 242, 3a, 1950. BRUGGER, W. S. J. Congresso de Filosofia, 1947, em Garmisch-Partenkirchen, *Stimmen der Zeit*, 141, p. 231 e seguintes, 1947/48.

-Partenkirchen. Segundo um jornalista, “todos estavam cansados das meras aporias e das perguntas sem respostas; ninguém queria pedras, mas pão. A Filosofia deveria apontar caminhos para o futuro, proporcionar sentido e dignidade à existência humana (von Rintelen)... O congresso estava dominado pela disposição para um entendimento mútuo e pelo respeito às convicções estrangeiras, por vezes, arriscando até uma relativização generalizada”. Desde o congresso de Garmisch-Partenkirchen, todos os congressos seguintes apresentam o mesmo quadro: concepções positivas acerca do ser humano e uma inclinação explícita ao Realismo. Isso, no entanto, sempre sob a sombra de um Relativismo e Positivismo mais ou menos disfarçados.

Os traços positivos desse desenvolvimento filosófico são facilmente perceptíveis. Deixa-se o âmbito do Positivismo explícito e do Agnosticismo teórico-cognitivo, regressando ao Realismo. A dignidade humana não se perde diante da consideração da sua contingência. Contudo, o passado não pode desaparecer de uma vez por todas. As sombras do Neopositivismo ainda se fazem presentes. Atualmente, o filosofar se move em direção à Finitude, é a Filosofia da Finitude¹⁶². Nikolai Hartmann é um exemplo disso: embora tenha se tornado realista, jamais explorou a Metafísica e sua “área transinteligível” expressa uma Filosofia da Finitude. A especulação Metafísica assusta muitos outros. Embora desejem praticar Metafísica, trata-se de uma Metafísica indutiva, que abandona o âmbito seguro do empirismo apenas através da indução progressiva. Assim, a questão existencial é deixada para o final, para quando toda a problemática da Filosofia e da Filosofia da Natureza estiver resolvida. É um retorno a Francis Bacon of Verulam: *Et tamen illi ipsi, impetu tantum intellectus usi, regulam non adbibuerunt, sed omnia acriin meditatione et mentis volutatione et agitatione perpetua posuerunt*¹⁶³. *Duae viae sunt atque esse possunt, ad inquirendam veritatem. Altera a sensu et a particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniat ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata*¹⁶⁴. *Alter a rursus iam ab principio constituat quaedam abstracta et inutilia; altera gradatim exurgat ad ea quae revera naturae sunt notiora*¹⁶⁵.

162 Cf. os novos ensaios de RINTELEN, F. –J. V.

163 BACON, F. *Opera Omnia*, Frankfurt, Novum Organum, lib.1, aphor. 63, coluna 290, 1665.

164 Ibidem, aphor.19, col. 681.

165 Ibidem, aphor.22, col. 281.

Apesar de um retorno inequívoco ao Realismo, o filosofar atual é fortemente ameaçado pela Metafísica indutiva. O medo do pensamento metafísico, o medo das “especulações” é real para muitos, e os metafísicos, juntamente com Bacon, são acusados de *impetum tantum intellectus usi, regulam non adhibuerunt sed omnia in acri meditatione et mentis volutatione et agitatione perpetua posuerunt*¹⁶⁶. A Metafísica não indutiva, cujo caráter abstrato é visto como vazio e como inconsistência mais ou menos arbitrária, é aquele *ab principio constituere quaedam abstracta et inutilia*.

A Filosofia da Natureza atual, como parte da Filosofia, apresenta traços análogos. É louvável que os filósofos contemporâneos se aproximem cada vez mais do Realismo, embora ainda não sejam realistas. Os trabalhos pioneiros de Driesch foram cruciais para essa grande evolução; a influência de Husserl e a de Max Scheler também foram decisivas para o retorno ao Realismo. É possível afirmar que certamente quase todos os grandes filósofos da atualidade são realistas. Hedwig Conrad-Martius, Hans André, Alois Wenzl, Renoirte, Julius Seiler, Zeno Bucher, F. Dessauer, Joseph Serre, Armin Müller e muitos outros defendem um Realismo rigoroso. Da mesma forma, as tendências isoladas dentro da Filosofia da Natureza contemporânea se voltam cada vez mais para o Realismo. Como exemplo disso, temos: a Fenomenologia de Conrad-Martius e a “tentativa de unir a imagem e a realidade da visão de mundo”¹⁶⁷ de Hans André.

Mesmo assim, eles também se encontram sob a influência da situação intelectual da época da qual anteriormente mencionamos os principais traços. Pois é exatamente na Filosofia da Natureza que os processos empíricos e indutivos são predominantemente controlados. Conrad-Martius tem consciência de que a Filosofia da Natureza só é possível «através da reconquista consciente e crítica de sua posição dentro da genealogia da (reconhecida em toda sua imperdível força de orientação) *philosophia perenni*”¹⁶⁸. Esse Princípio, contudo, não é muito recorrente em seus textos.

166 Ibidem, aphor. 63, col. 290.

167 ANDRÉ, H. *Goethes Naturanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Die Neue Ordnung*, 3, p. 443, 1949.

168 ANDRÉ, H. *Von der Hylemorphologie zur selbständigen Naturphilosophie, Die Neue Ordnung*, 3, p. 285-287, 1949. André faz um relato sobre a conferência de Walberberg, de Conrad-Martius *Das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie*, p. 286.

A principal obra de Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur*, é com certeza uma das melhores obras sobre Filosofia da Natureza que possuímos na atualidade, apesar disso, há nela uma carência de Princípios metafísicos. As descrições fenomenológicas não podem ser totalmente apreciadas porque não são suficientemente esclarecidas do ponto de vista ontológico. De certa forma, o mesmo pode ser dito sobre as obras de Hans André. André conhece muito bem a abordagem Metafísica da Natureza. Ele afirma: “o principal caminho que leva diretamente a uma profunda exploração da Natureza, em sua compreensão existencial e sensível, coloca-nos desde o início diante de uma ampla perspectiva e nos permite, em suas diretrizes gerais, estabelecer a distância adequada em relação a todos os ângulos de consideração da Natureza, constantemente sujeitos a alterações”¹⁶⁹. Contudo, ele acrescenta com relação ao tempo: “Mas esse caminho, em função das críticas seculares, tornou-se tão questionável para o homem contemporâneo que ele não parece nem um pouco convincente”¹⁷⁰. Concordamos com Conrad-Martius e Hans André, como demonstraremos adiante.

Zeno Bucher também se aproxima dos filósofos apontados acima. Já em Julius Seiler, o traço do método indutivo é bastante marcante. Alois Wenzl é definitivamente a favor de uma Metafísica indutiva. A. Meyer-Abich é holista; Eduard May, positivista, ou mais precisamente, um realista não metafísico, que recusa totalmente qualquer Metafísica.

Também aqui se faz presente a objeção de que a Metafísica não indutiva seria um *impetus intellectus... in acri volutatione*, que deveríamos tomar cuidado com ela e assim por diante. O retorno ao Realismo é facilmente reconhecível na Filosofia da Natureza, mas os traços negativos que reunimos sob o conceito genérico “Metafísica indutiva” também estão presentes.

Seguindo uma tese fundamental de Tomás de Aquino¹⁷¹ e a tradição dos verdadeiros filósofos escolásticos, entendemos que a Filosofia da Natu-

169 ANDRÉ, H. *Die Um- und Neuorientierung unserer Anschauung vom Anorganen, vom Leben und vom Menschen*, Die Neue Ordnung, 2, p. 145, 1948.

170 Ibidem.

171 THOMAS, DE A. *Boet. de Trinitate*, q.6, a 3-4; passim; também cf. RAHNER, K. *Geist in Welt*, Innsbruck, 1939.

reza é, em seu âmago, dependente da Ciência. Nossa intenção é justificar nosso tema – a questão do Hilemorfismo – retirado do âmago da Filosofia da Natureza, *a priori* em relação à Metafísica indutiva. Isso significa que tentaremos concretizar um aprofundamento metafísico dessa questão sem levar em conta os resultados da Ciência ou as experiências externas. Disso resulta uma parcialidade dupla.

Em primeiro lugar, teremos de ser parciais porque o âmbito restrito de um trabalho acadêmico não nos permite examinar o amplo conjunto de questões de uma Filosofia natural. Precisamos nos restringir à Natureza e à constituição da teoria hilemorfista. Já podemos perceber, portanto, que se trata de um empreendimento parcial porque todas as questões filosóficas e, assim, também todas as questões da Filosofia natural, só podem ser examinadas filosoficamente quando são consideradas no todo da problemática filosófica. Pois a Filosofia é uma *scientia Universalis*, é a Ciência que tem como questão única e Universal a questão existencial. A questão filosófica é um questionar o Todo, o ser (*Sein*) no Todo, e cada questão só é filosófica quando é considerada uma parte da questão Universal do ser (*Sein*). Dessa forma, cada questão adquire um caráter Universal. Essa é a Razão pela qual se pode diferenciar, e ao mesmo tempo não diferenciar, diversas disciplinas filosóficas. É necessário diferenciá-las à medida que cada uma examina uma determinada questão; contudo, é impossível separar cada questão do Todo, pois cada uma representa um momento da questão existencial. Assim, todas as disciplinas filosóficas adquirem uma unidade no caráter metafísico da Filosofia. Em termos escolásticos: embora o objeto material de cada disciplina seja diferente, o objeto formal de todas é o *ens*; a diferença entre as diversas disciplinas é apenas uma *distinctio incompleta* e assim, todas elas precisam se originar, por assim dizer, imperceptivelmente e quase sem transição desse um motivo. Se quisermos, portanto, examinar a questão do Hilemorfismo filosoficamente, precisamos considerá-lo como parte da questão existencial, precisamos questionar o ser (*Sein*) em sua plenitude, para poder questionar o Hilemorfismo. Isso nos leva, no entanto, a certa parcialidade, pois não se pode tratar da questão existencial em um único ensaio. Precisamos nos restringir aos pontos mais importantes, apresentar problemas fundamentais brevemente-

te e delinear apenas esquematicamente suas soluções e deixar algumas questões secundárias sem resposta. Tudo isso pode parecer irrelevante para o homem contemporâneo. O caráter abrangente do questionamento, a Natureza abstrata do estudo, a exposição dialética, tudo isso se tornou estranho para nós na atualidade. Desviamos-nos com facilidade da Totalidade, da visão sintetizadora; resistimos à abstração dialética. Contudo, se apesar de tudo isso decidimos levar em conta essa parcialidade, tivemos bons motivos para fazê-lo. Pois foi exatamente essa parcialidade psicológica que nos afastou da Metafísica real e revelou o método puramente indutivo. Por falta de uma visão sintetizadora, a Filosofia tornou-se obscura e o teor especulativo das diversas disciplinas filosóficas pereceu. Um exemplo típico disso é a Filosofia natural contemporânea que, em grande parte, ou luta desesperada pela sua própria independência, sem saber exatamente do que se constitui, ou se transforma em superestrutura empírica da física teórica, em *ancilla physicae*¹⁷².

Por isso, queremos o Todo, por isso a visão sintetizadora. Por essa Razão, colocamos nossa questão dentro da questão existencial e não enfatizamos tanto as questões menores. Por isso também a abstração dialética. Nosso problema, o verdadeiro objeto da nossa questão parece, dessa forma, não ser abordado suficientemente; isso é correto à medida que o Hilemorfismo em si não será aprofundado. Não é nossa intenção examinar o Hilemorfismo e resolver a controversa questão sobre as *unicitas formarum* ou sobre a total indeterminação da “matéria-prima”, mas apresentar os amplos contextos nos quais tudo isso se encontra. Esse é o objetivo do nosso trabalho e a justificativa para a parcialidade abordada acima e que se mostra inevitável.

A segunda parcialidade desse trabalho está na ênfase ao processo apriorístico. Ao contrário das Filosofias naturais empírico-dedutivas da atualidade, especialmente ao contrário das concepções de Mitterer, Seiler e outros, vamos privilegiar, em grande escala, o método apriorístico. Não se trata, contudo, de usarmos apenas o método apriorístico, pois isso seria contraditório. No entanto, vamos prescindir não apenas de todos os resultados da Física, mas também de todas as experiências externas e vamos

172 MEYER-ABICH, A. *Naturphilosophie auf neuen Wegen*, Stuttgart, 1948. – Meyer-Abich, com razão, não consegue ver aí a tarefa da Filosofia natural, “apenas compilar ecleticamente o que os cavalheiros especialistas consideraram relevante em suas próprias áreas...”, p. 14. Também cf. p. 22 e seguintes.

partir apenas de alguns dados da consciência. A estrutura ôntica da nossa questão existencial concreta e a experiência do conhecimento objetivo vão nos fornecer a base empírica.

Ao utilizarmos tal método apriorístico, não estamos afirmando que a Metafísica, e especialmente a Filosofia natural, seja totalmente independente da experiência. De forma alguma. Temos consciência de que uma Filosofia natural totalmente desenvolvida precisa levar em conta todos os resultados da Ciência. O que queremos expressar com nosso apriorismo é que a Filosofia natural em seu âmago, em sua estrutura mais profunda, não depende das chamadas Ciências Exatas. Esse âmago, essa estrutura profunda é o que queremos examinar, pois é exatamente isso que se perdeu nos dias de hoje. Por isso, também não se sabe como avaliar as conquistas da Biologia e da Física; não se tem um Princípio Organizador Filosófico através do qual se possam ordenar os fatos; nenhum ponto de partida para a reflexão filosófica; nenhum trampolim que permita um salto dos fatos brutos para o questionamento filosófico. Esse Princípio Organizador, esse ponto de partida, que é logicamente independente da experiência do mundo exterior, é o que queremos questionar e desenvolver até visualizarmos claramente os contornos de uma tese fundamental da Filosofia natural. Não desejamos, de forma alguma, apresentar essa estrutura como a estrutura final. Trata-se apenas de um esqueleto ao qual ainda é preciso adicionar carne e sangue. Preencher essa estrutura vazia com o aprofundamento filosófico, com o conjunto de fatos da Filosofia natural será tarefa de trabalhos futuros.

Assim, o objeto e o método deste trabalho estão, por hora, estabelecidos: tentaremos analisar a questão do Hilemorfismo como um momento da questão existencial Metafísica. À medida que aprofundarmos o questionamento, focaremos esse assunto mais detalhadamente.

Nossas considerações sobre a questão existencial e sobre objetos metafísicos em si inscrevem-se no plano de uma Filosofia do *unum*, uma Filosofia identitária. Assim, procuramos solucionar questões Metafísicas à luz da Identidade – a primeira determinação transcendental do ser (*Sein*). Já possuímos uma *analogia entis* e uma Metafísica do Ser (*Seiende*) que se apoia

nela; é bom que seja assim, pois o *ens* é o primeiro. Não escolásticos já tentaram desenvolver uma Metafísica do *unum* ou do *verum* ou do *bonum*; Schelling, Hegel e Schopenhauer são alguns exemplos. Infelizmente, do lado escolástico, os transcendentais foram, em maior ou menor grau, deixados de lado e não se encontra nada sobre uma *analogia unius*, etc.

Nosso trabalho representa a tentativa de desenvolver, no âmbito do *unum* escolástico, da Filosofia identitária, uma Filosofia natural hilemorfista.

A crise do Hilemorfismo

Reconhece-se que a Filosofia natural contemporânea enfrenta uma grave crise. Os grandes avanços da Ciência, que ocorreram nos últimos séculos, e a necessária especialização dos pesquisadores que se deu com isso simplesmente reformularam o mundo intelectual. Por conta das conquistas dos cientistas modernos, muito do que se considerava como “verdades incontestáveis” passou a ser visto como “antiquado” e “ultrapassado”, de modo que muitas teorias foram, com Razão, desprezadas. Contudo, há questões sobre as quais os especialistas não são unânimes, como a questão do Hilemorfismo. Alguns afirmam que o Hilemorfismo é uma teoria Metafísica ou ao menos uma teoria da Filosofia natural que não depende da visão de mundo Medieval; outros, ao contrário, procuram provar que não há mais como conciliá-lo com os resultados científicos e, por isso, deve ser desconsiderado. Como principal autoridade dessa oposição contra o Hilemorfismo, certamente podemos nomear Albert Mitterer, que, através de uma crítica fulminante, procura substituir o Hilemorfismo pela Ciência.

Muitas vezes, é preciso reconhecer que grande número de filósofos naturais, talvez até mesmo a maioria, se coloca contra o Hilemorfismo. Albert Mitterer, Julius Seiler e a maioria daqueles que se ocupam do anuário da organização Görres (Görres-Gesellschaft) o repudiam claramente. Walter Böhm, Zeno Bucher, Hedwig Conrad-Martius e outros fazem referência a ele, mas pode-se duvidar, com Razão, se isso que eles defendem se trata mesmo de Hilemorfismo.

Entre os escolásticos há três posicionamentos básicos. Alguns ainda defendem o Hilemorfismo sem levar em conta as objeções apresentadas; outros

o consideram “ultrapassado” e invocam razões apriorísticas e aposteriorísticas contra a teoria hilemorfista; outros, ainda, procuram adotar uma posição intermediária, restringindo o Hilemorfismo aos seres vivos.

“Como teoria fundamentada adequadamente, temos o Hilemorfismo de S. Reinstadler¹⁷³ e C. Frank¹⁷⁴, entre outros; como hipótese de trabalho preliminar, podemos citar C. Gutberlet, que afirma¹⁷⁵: “enquanto a Física e a Química não estiverem em condições de apresentar elucidacões razoáveis sobre as diferenças específicas dos materiais, vamos continuar recorrendo às formas substanciais como Princípios esclarecedores”. A teoria de Hans Meyer¹⁷⁶, que vê no Hilemorfismo uma “abordagem pré-científica” que em lugar de fatores de causalidade coloca apenas termos, é firmemente recusada. Segundo Leonhard Schmöller¹⁷⁷, a teoria tornou-se irrelevante em relação aos resultados da pesquisa na área da Física. Albert Mitterer¹⁷⁸, que dedicou dois estudos bastante detalhados a essa questão, chega à conclusão de “que o resultado específico deste trabalho... é a comprovação que o Hilemorfismo tomásico, como teoria da mudança do caráter natural... e da sistemática das substâncias físicas, tornou-se insustentável e foi definitivamente ultrapassado¹⁷⁹. Josef de Vries S. J.¹⁸⁰ também rejeita a teoria no que diz respeito ao âmbito da Natureza morta. Podemos avaliar como ressignificação fundamental e, portanto, como renúncia ao Hilemorfismo clássico, quando J. Schwertschlagger¹⁸¹ propõe uma distinção apenas conceitual entre matéria e forma e quando Anton Michelitsch, entre outros, não pensa os corpos como um Todo¹⁸², mas a união das pequenas partes como matéria e

173 REINSTADLER, S. *Elementa Philosophiae Scholasticae*, Barcelona, I, 498, 1955.

174 FRANK, K. *Philosophia Naturalis*, Freiburg in Br., 271, 1926.

175 GUTBERLET, C. *Naturphilosophie*, Münster, 25, 1900.

176 MEYER, H. *Thomas von Aquin*, Bonn, p. 78, 1938.

177 SCHMÖLLER, L. *Naturphilosophie*, Regensburg, 65, 1910.

178 MITTERER, A. *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik*, Innsbruck, 1935. *Wesensartwandel und Artensystem der Physikalischen Körperwelt*, Bressanone, 1936.

179 MITTERER, A. *Wesensartwandel und Artensystem der Physikalischen Körperwelt*, Bressanone, p. 169, 1936.

180 VRIES, J. S. J. *Das Weltbild der neuen Physik und die alte Metaphysik*, Scholastik 10, p. 84, 1935.

181 SCHWERTSCHLAGGER, J. *Philosophie der Natur*, Kempten, I, 221 f, 1921.

182 MICHELITSCH, A. *Einleitung in die Naturphilosophie*, Graz, 55, 1923.

forma”¹⁸³. Contudo, são poucos os que compreendem o Hilemorfismo e conhecem seu teor metafísico; por isso, podemos afirmar que o Hilemorfismo enfrenta uma crise também entre os escolásticos.

Nesta exposição acerca da “crise do Hilemorfismo”, vamos, por conseguinte, fazer um resumo das objeções mais importantes contra ele, para que se possa ao menos ter uma visão geral da problemática atual. Só nos é possível mencionar as questões principais e, para pesquisas mais detalhadas, indicamos, nas referências, os textos mencionados aqui. Em nossa exposição, damos voz especialmente a Mitterer e Seiler, já que ambos são bastante contundentes em relação a essa questão.

O que é o Hilemorfismo?

“A teoria escolástica é a aplicação da doutrina do ato e da potência sobre os corpos do nosso mundo sensorial. Esses são considerados como constituídos a partir da primeira matéria e da forma substancial. A primeira matéria foi originalmente tomada como totalmente indeterminada e, portanto, irreconhecível. A rigorosa indeterminação da substância, contudo, não é colocada em prática por quase ninguém. O próprio Aristóteles foi forçado a fazer concessões e, segundo a concepção atual, todas as características corporais conduzem de volta à matéria, que é comum a todas as coisas materiais. Nela se vê a Razão da expansão espacial e, assim, o Princípio de todas as características que dela derivam. A forma substancial confere à matéria, e dessa forma, ao corpo, o tipo de determinação, o caráter específico. Tanto para a compreensão quanto para a avaliação dessa doutrina, são decisivas as justificativas apontadas. As mais utilizadas são as seguintes: as conclusões são tiradas a partir das “modificações substanciais” observadas sobre um Princípio Passivo Permanente e sobre um Princípio Ativo Mutável. As propriedades opostas dos corpos (atividade-passividade, unidade substancial-pluralidade espacial das partes, etc.) exigem a admissão de dois Princípios básicos correspondentes. Por fim, como consequência da pluralidade dos indivíduos do mesmo tipo, para todos os indivíduos com o mesmo tipo de determinação ou com a mesma forma, admite-se ainda um Princípio Individualizante. No entan-

183 SEILER, J. *Philosophie der Unbelebten Natur*, Olten, p. 447-448, 1948.

to, não se pode esquecer que não existe nenhuma prova da existência do Hilemorfismo que não tenha sido rejeitada por um ou outro representante da teoria.

Assim, já se apresentam também as questões a que a teoria tem a intenção de responder. Ela deseja esclarecer o modo como de uma soma de partes que se encontram espacialmente ao lado umas das outras se constitui uma unidade substancial; como a Multiplicidade de tipos de corpos remete a formas igualmente múltiplas. Ela explica as características específicas dos corpos como efeito da forma, que conduz de volta à matéria todas as propriedades comuns aos corpos. As “modificações substanciais”, inclusive os processos químicos e atomonucleares, devem ser interpretadas como mudança da forma substancial. Para os representantes da doutrina da forma e matéria, a solução de todas essas questões vale como explicação decisiva e insuperável, pois a forma e a matéria devem ser consideradas como os mais universais e simples dos Princípios¹⁸⁴.

A solução das questões propostas através da Física

“Vamos tentar lembrar de que forma os físicos responderam às duas questões: por que haveria uma variedade de corpos diferentes e como deveria ser explicada a modificação substancial”. Também aqui só pode tratar-se de uma exposição breve e esquemática...

Os últimos e menores componentes do corpo são as particulares elementares: próton, nêutron, elétron e outras. Elas se diferenciam através da massa, da carga e da estabilidade e não devem ser consideradas partículas fixas e imutáveis, pois além de seu caráter corpóreo, elas também apresentam caráter ondulatório. Elas devem ser interpretadas como resultantes de processos elementares e são, elas próprias, transformáveis.

Os núcleos atômicos são estruturas compostas por prótons e nêutrons. Prótons e nêutrons têm praticamente a mesma massa, de modo que a massa total do núcleo é um número inteiro. Com base no cálculo combinatório, seria possível formar uma Quantidade ilimitada de tipos

184 SEILER, J. *Die Scholastische Stoff-Form-Lehre und die Physik*, Philosophisches Jahrbuch 61, p. 19-20, 1951.

distintos de conexões entre prótons e nêutrons. Contudo, na Natureza, existem apenas em torno de 300 tipos de núcleo que formam estruturas estáveis. Na verdade, existem apenas conexões entre prótons e nêutrons que cumprem determinadas condições. A mais relevante dessas condições determina que a força de repulsão dos prótons carregados eletricamente tem de ser compensada pela chamada força nuclear. Isso pressupõe, porém, a presença de um número igual ou maior de nêutrons. No Bismuto, elemento químico de número atômico 83 e massa atômica igual a 209, o número de núcleos estáveis atinge o limite superior. Esse núcleo é composto por 83 prótons e 126 nêutrons. Além disso, devido à predominância da repulsão elétrica sobre a força nuclear, não se formam outros núcleos estáveis. Contudo, há, além dos 300 núcleos estáveis mencionados, um número ainda maior de núcleos instáveis e radioativos. Nesses, falta o equilíbrio interior da combinação, já que a repulsão elétrica predomina sobre a força de atração. O equilíbrio só é atingido novamente após a repulsão de uma ou outra partícula. Através desses procedimentos radioativos, o núcleo instável se transforma em um dos 300 núcleos estáveis. Por Natureza, os núcleos radioativos são os que se encontram entre os números 84 a 92 e ainda alguns núcleos mais leves.

A principal Razão que esclarece por que os prótons e nêutrons se conectam ao núcleo é uma lei natural de grande importância. Podemos formulá-la da seguinte maneira: a Natureza mostra, por toda a parte, a tendência de reduzir a energia potencial a um mínimo. Os 300 tipos de núcleos estáveis são, entre as inúmeras conexões de prótons e nêutrons que se poderia imaginar, exatamente aqueles que apresentam um déficit de energia potencial em relação ao estado desconexo. A prova disso é que, após medições de alta precisão, a massa dos núcleos estáveis é menor do que a massa da soma dos prótons e nêutrons desconexos correspondentes e é sabido que a massa é equivalente à energia. Mas isso não é tudo. A frequência da ocorrência de núcleos estáveis é muito variável. Verificou-se que quanto menor o valor de energia apresentado pelos núcleos atômicos, mais frequente é a sua ocorrência. Dessa forma, a lei do valor mínimo de energia potencial explica por que os prótons e nêutrons se unem ao núcleo.

As ligações de prótons e nêutrons que ocorrem na Natureza são os núcleos dos 92 tipos de átomos ou elementos químicos. O que determina as propriedades dos elementos é o número de unidades de carga positiva, ou seja, o número de prótons nucleares. Geralmente, a um mesmo elemento químico pertencem diferentes tipos de núcleo. Esses grupos de núcleos que se relacionam uns com os outros são chamados de isótopos. Os isótopos do mesmo elemento possuem o mesmo número de prótons e número diferente de nêutrons.

Nos átomos neutros, o núcleo atômico é envolto por um revestimento com muito mais elétrons carregados negativamente do que possui o núcleo carregado de prótons positivos. As propriedades principais de cada tipo de átomo ou elemento químico são determinadas pela forma como os elétrons se distribuem ao redor do núcleo. Essa distribuição de elétrons desde o hidrogênio até o urano é conhecida, atualmente, em seus mínimos detalhes. Os elétrons e seu comportamento não podem ser determinados, pois além de sua Natureza como partícula, eles também apresentam uma Natureza ondulatória. Contudo, em favor da simplicidade, podemos apresentá-los, nas reflexões que se seguem, como pequenos corpúsculos. Vamos imaginar esses elétrons em diversas órbitas ou “conchas” ao redor do núcleo. No hidrogênio, o mais leve dos átomos, temos um elétron que circunda o núcleo na órbita mais interna. O hélio, que é o elemento de número 2, apresenta dois elétrons, que também se movem na órbita mais interna. Nos próximos elementos, uma segunda, terceira e até sexta órbita é ocupada sucessivamente, sendo que a segunda órbita tem espaço para oito elétrons; a terceira, para 18 e assim por diante. A lei responsável pela estrutura de todo o sistema de elementos que determina quantos elétrons cada órbita pode receber e qual a distribuição dos elétrons em cada elemento é chamada de Princípio da Exclusão de Pauli, formulada por Wolfgang Pauli em 1925. Para a compreensão dessa lei, deve ser notado o seguinte: o comportamento de cada um dos elétrons na ligação atômica é dado por uma quantificação quádrupla, ou seja, nessa quantificação quádrupla, o átomo satisfaz a exigência de que seu momento angular corresponda a um Múltiplo inteiro ou semi-inteiro do Quantum elementar da ação. Essa quantificação quádrupla é uma consequência do

caráter ondulatório do elétron; o Princípio de Pauli é bem simples: em um mesmo átomo não existem dois elétrons com os mesmos números quânticos. Através dessa lei e da exigência segundo a qual os elétrons devem ocupar os espaços mais pobres em energia, é determinada a distribuição dos elétrons e com isso também a caracterização das propriedades de todos os elementos.

Uma série de propriedades dos elementos é determinada pelo estado da camada externa de elétrons, como a valência química, o espectro de luz, o ponto de fusão e de ebulição bem como o diâmetro atômico. Assim os elementos se organizam no Sistema de acordo com as semelhanças entre suas propriedades, tornando o Sistema um Sistema periódico. Atualmente, um físico tem condições de, a partir de pressupostos bem simples, inferir dedutivamente que existe um Sistema único de substâncias, que esse Sistema é um periódico, que cada um dos elementos desse Sistema possui características bem específicas.

Em nosso mundo experimental, os corpos se manifestam, na maioria das vezes, como ligações químicas, que também são compreensíveis de acordo com as leis que as regem. A lei Universal aqui é: há ligações químicas em cada átomo cujas combinações produzem estados de energia mais reduzida do que o das partículas que se encontram próximas, mas não combinadas; e quanto maior o déficit energético, maior será também a duração das ligações químicas. O número das ligações químicas conhecido até o momento é de pelo menos meio milhão; os tipos de ligação que realmente ocorrem são múltiplos dessas. Entre essas ligações, existem algumas que se constituem de dezenas de milhares de átomos. Mesmo que ainda não seja completa, é possível explicar essa Multiplicidade ilimitada de substâncias, em sua grande maioria, através das propriedades de cada átomo e da relação entre eles.

Nesse contexto, vale a pena retornar à lei da energia mencionada acima. Essa lei, segundo a qual a Natureza toda tem por objetivo reduzir ao mínimo a energia potencial, representa apenas uma parte de uma lei ainda mais Universal, a lei da degradação da energia. Isso inclui ainda a conhecida máxima da entropia, ou seja, o esforço da Natureza

para dispersar espacialmente formas de energia de alto valor. Essa tendência dupla da Natureza é a Razão para todos os processos naturais espontâneos, ela é, por excelência, a lei dos eventos inanimados no âmbito da Natureza. Processos nucleares e químicos são apenas dois grupos específicos de processos para os quais a lei da degradação é determinante.

A lei da degradação, por conseguinte, também pode ser classificada como a lei do *Sosein*. Todos os estados latentes e, portanto, também as propriedades imanentes, as características essenciais do corpo, possuem caráter de estabilidade apenas porque alcançaram o mínimo em energia potencial pretendido durante os processos de formação e chegaram, portanto, ao equilíbrio. Tudo o que é imanente representa o estado final do processo de degradação de energia.

Da mesma forma, também todo o evento cósmico, desde seu início até agora, pode ser compreendido à luz dessa lei. Ele é como processo de degradação um irrepetível – um evento direcionado, portanto – que ambiciona a chamada “Morte Térmica”. Como pode ser calculado a partir da radioatividade, o processo cósmico teve início, de forma tempestuosa, há cinco bilhões de anos.

Se analisarmos o desempenho das teorias científicas, percebemos resumidamente que toda a explicação científica parte de determinados pressupostos e deseja tornar o problemático compreensível, fazendo inferências a partir desses pressupostos. Por um lado, os pressupostos são determinadas constantes naturais, como partículas elementares, a reserva de energia e ainda algumas leis de caráter geral. Isso pode explicar: o Sistema uniforme de elementos com suas propriedades, as milhões de ligações químicas com suas características essenciais, os processos e estados no âmbito da nossa experiência, o estado atual do Universo e assim por diante. Permanecem sem explicação, em Princípio ou apenas por enquanto, os próprios pressupostos que devem ser aceitos como circunstâncias originárias. Podemos prestar contas, a qualquer momento, sobre o que pode ser explicado e o que (ao menos por enquanto) não pode¹⁸⁵.

185 SEILER, J. *Ibidem*, p. 21-24.

Observação: note-se que a concepção apresentada acima não condiz com a nossa, trata-se da concepção daqueles contrários ao Hilemorfismo. Na terceira parte deste trabalho, voltaremos a esse tema e faremos comparações entre a performance da Física e da Ciência e do Hilemorfismo. Agora, contudo, precisamos (2ª parte) examinar o próprio Hilemorfismo.

Existe um objetivo em comum?

“Segundo alguns representantes do Hilemorfismo, não existem questões em comum para as quais tanto filósofos quanto físicos busquem uma solução. Para esses teóricos, qualquer questão seria, desde o Princípio, uma questão filosófica ou uma questão física sem que existisse qualquer risco de uma colisão entre elas. Assim, M. Schneid¹⁸⁶, por exemplo, considera as seguintes questões como questões filosóficas: “que não podem – nem sequer querem – ser respondidas pela Ciência natural”: “de onde vêm os elementos simples? E o átomo?... Por que os átomos se ligam, respeitando exatamente tal proporção e tal lei, nesse ou naquele corpo?” Segundo Ch. Willems¹⁸⁷, nem a valência nem a massa atômica podem ser compreendidas fisicamente; portanto, essas propriedades só podem ser (compreendidas) esclarecidas filosoficamente, ou seja, hilemorfistamente. P. Hoenen considera que as leis que valem para as ligações químicas só são compreensíveis hilemorfistamente. J. Maritain¹⁸⁸ tem papel decisivo no que diz respeito à separação essencial e incisiva entre as áreas de pesquisa filosófica e física. Segundo ele, os fatos filosóficos para nosso conhecimento são, por assim dizer, imersos em uma luz especial.

Outros autores defendem veementemente uma concepção totalmente oposta. Para eles, tanto na doutrina da matéria e forma quanto na Física, existem ao menos alguns questionamentos compartilhados, ou seja, algumas questões são colocadas com o mesmo sentido, mesmo que de outra forma e mesmo que respondidas através de meios diferentes. A. Mitterer¹⁸⁹ afirma a esse respeito: “já percebemos que as duas teorias são,

186 SCHNEID, M. *Naturphilosophie im Geiste des heiligen Thomas von Aquin*, Paderborn, 3, 1890.

187 WILLEMS, Ch. *Institutiones Philosophicae*, Treveris, II, p. 110, 1919.

188 MARITAIN, J. *Les Degrés du Savoir*, Paris, p. 115, 1932.

189 MITTERER, A. *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Physik*, Innsbruck, p. 69, 1935.

formalmente, muito distintas, mas referem-se, materialmente, ao mesmo objeto empírico, que é a substância física”. A. Fernandez-Alonso O. P. defende essa mesma posição, enquanto F. Renoirte¹⁹⁰ atribui a explicação sobre as diferenças entre corpos apenas à Física.

Apontamos, anteriormente, uma sequência de problemas que a teoria do Hilemorfismo se propõe a esclarecer. É fácil reconhecer que os físicos não se ocupam em procurar respostas para todas essas questões. Por outro lado, é bastante claro que os físicos postulam serem capazes de esclarecer as características distintivas do corpo e também os fatos denominados pelos filósofos como diversidade de tipos e modificação substancial. Se voltarmos às passagens mencionadas acima, não é difícil justificar essa afirmação. Certamente, na época em que Schneid elaborou sua Filosofia natural, nenhum físico era ainda capaz de responder à questão “de onde vêm os elementos simples?”. Contudo, atualmente os físicos podem precisar exatamente por que existem esses elementos e isótopos e por que não poderia haver nenhum outro. Mais ainda, hoje em dia é possível até produzir todos os tipos de átomos tratados na teoria artificialmente. Além disso, hoje também se conhece exatamente por que Razão “os átomos se ligam uns aos outros nessa determinada proporção” e por que há outras ligações que são impen-sáveis. Da mesma forma, ao contrário do que postula Willems, os físicos sabem a Razão das diferentes valências e das distinções entre as massas atômicas. Também as condições aplicáveis às ligações químicas são, apesar do protesto de Hoenen, quantitativa e qualitativamente bem conhecidas. Qualquer um que tenha hoje conhecimento suficiente sobre o Hilemorfismo e sobre a Física tem de admitir que exista uma série de questionamentos feitos por ambos os lados exatamente com o mesmo sentido...

Estamos diante, portanto, da surpreendente situação na qual duas ciências respondem questões, feitas com a mesma intenção, sem que, ao que tudo indica, as soluções tenham qualquer relação umas com as outras. O filósofo não deve se conformar com essa constatação, mas deve examinar as razões dessa divergência diligentemente e esclarecê-las”¹⁹¹.

190 FERNANDEZ-ALONSO, A. O. P. *Acta II Congressus Thomistici Internationalis*, Taurini-Romae, p. 290, 1937.

191 SEILER, J. *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten, p. 430-432, 1948.

Alguns escolásticos tentam resolver essa dificuldade diferenciando entre uma constituição empírica e uma essencial. À Física é, então, atribuída a explicação da constituição empírica; à Filosofia natural e ao Hilemorfismo, a constituição essencial. E a diferenciação se justifica pela impossibilidade de qualquer teoria Física, hilomérica, tornar-se uma constituição essencial. Isso é o que examinamos a seguir.

A constituição hilomérica como constituição essencial

Para que faça sentido questionar se uma constituição hilomérica pode ser uma constituição essencial, precisamos saber previamente o que é uma constituição essencial.

“Ela precisa, em primeiro lugar, ser constituição, ou seja, precisa ser a união de partes a um Todo, que é algo além do que a soma de suas partes, como, por exemplo, matéria e forma essencial da água são partes de um Todo hilemorfo (a substância água).

Em segundo lugar, é preciso que se trate de uma constituição natural, ou seja, um Todo cujas partes se unem naturalmente ao Todo, como matéria e forma que, por Natureza, se unem à substância do corpo e não artificialmente como os modelos técnicos do Hilemorfismo.

Em terceiro lugar, ela precisa ser uma constituição causada interiormente. O Todo deve ser mantido através de forças naturais interiores, através das faculdades e forças das partes que o constituem, assim, por si (*per se*), ou seja, através de suas partes e não através de alguma outra coisa (*per accidens*). A matéria essencial e a forma essencial transformam-se, portanto, em substância corporal bem como substância e aparência, ao menos enquanto essa consequência essencial (*per accidens*) está unida ao corpo por si própria.

Em quarto lugar, a constituição precisa ser uma substância, na verdade, uma substância corpórea e não uma união da substância corpórea com alguma outra coisa. Assim, segundo Tomás, a matéria essencial e a forma essencial são partes interiores da substância, enquanto a substância e a aparência não o são.

Em quinto lugar, precisa ser uma constituição que atribui a essa substância corpórea o seu caráter (*species*). Portanto, a consequência dessa constituição tem de ser o caráter (*species*), ou seja, o gênero essencial da substância corpórea, como, por exemplo, segundo Tomás, o caráter essencial (*species*) é a substância corpórea, e a consequência essencial é a união entre matéria e forma. Contudo, se pretende ser constituição essencial, a constituição da substância corpórea não pode ser uma consequência essencial nem um caráter essencial determinado por ela.

Em sexto lugar, as partes da constituição têm que ser partes essenciais, de modo que, a partir dessas partes constitutivas, resultem as partes do caráter essencial correspondente – assim como, para Tomás, surge o gênero essencial (corporeidade), a partir da matéria essencial, e a diferença tipológica, a partir da forma essencial.

Em sétimo lugar, as partes devem ligar-se ao Todo através de suas faculdades essenciais – suas forças – como para Tomás, através da faculdade essencial da matéria e da força da forma.

Em oitavo lugar, o *Dasein* da substância corpórea tem de ser uma consequência necessária da união de suas partes essenciais, como para Tomás é a união de matéria e forma”¹⁹².

É possível, portanto, afirmar que a constituição hilomérica cumpre as exigências de uma constituição essencial? Essa questão deve permanecer, por enquanto, sem resposta. O que nos perguntamos é apenas se há alguma Contradição em afirmar que uma constituição hilomérica seria uma constituição essencial. Essa é a nossa dúvida.

Primeiramente, por que uma constituição hilomérica não poderia ser uma constituição e por que não poderia formar uma constituição totalmente nova a partir de seus diferentes componentes? Alega-se constantemente que uma constituição hilomérica poderia dar-se apenas a partir da soma de suas partes. Será que uma construção, uma casa, por exemplo, é apenas a soma das suas partes? Ou não seria um Todo hilomórfico, da mesma forma, a soma de suas

192 MITTERER, A. *Das Ringen der alte Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Physik*, Innsbruck, p. 70-72, 1935.

partes? E se estamos nos utilizando do conceito matemático soma, seria a soma o único resultado possível das partes? E um produto e um resultante representariam, então, a soma das suas partes (fatores, componentes, etc.)?

Em segundo lugar, não poderia a constituição hilomérica ser causada pela Natureza? Tomás apresenta, com base em Aristóteles, o modelo técnico hilomérico (casa) ao lado do seu exemplo científico hilomórfico (elementar). Por que não seria possível que os componentes (átomos elementares) no elementar fossem unidos pela Natureza, assim como no modelo hilomérico (casa) são unidos pela técnica?

Em terceiro lugar, não poderiam suas partes representar causas inerentes ao Todo? Por que não poderia o Todo ser constituído por si (*per se*), ou seja, pelas suas partes? Será que representa uma Contradição o fato de que um átomo é constituído por suas partes e a molécula por seus átomos, ou seja, causada interiormente?

Em quarto lugar, por que uma substância não poderia ser constituída hilomericamente? Talvez porque o modelo conceitual (componentes, construção) de tal constituição do mundo acidental, do mundo aparente, tenha sido retirado da área técnica? E de onde vem o modelo hilomórfico (matéria da estátua, forma da estátua, estátua)? Vimos acima que também vem da união acidental de substâncias homogêneas e da aparência e, por último, da área técnica. Ou talvez por que os componentes já são substâncias? Será que, em função disso, um resultante não pode ser um resultante de ordem superior, pois os componentes já o são? Será que um átomo de hidrogênio não poderia ser tido como tal sob um ponto vista e, ao mesmo tempo, constituir outra substância (água) sob outro ponto de vista? Já vimos e ainda veremos que composições substanciais interiores só são contrárias a constituições essenciais hilomórficas, mas não a constituições essenciais hiloméricas e, portanto, não são absolutamente contrárias a constituições essenciais.

Em quinto lugar, será que existe Contradição se o caráter e os tipos de propriedade de uma substância corpórea são a constituição hilomérica e

essa é, em função disso, constituição essencial? Como veremos adiante, de fato, não seria de forma alguma possível deduzir a Natureza a partir da constituição essencial hilomórfica. Nas constituições hiloméricas isso é, em grande parte, possível. Pode-se, por exemplo, compreender as propriedades específicas dos elementos (número atômico, massa atômica, valência) a partir de sua constituição hilomérica.

Em sexto lugar, por que partes hiloméricas não podem ser partes essenciais, por exemplo, matéria essencial da qual se deduzem partes da Natureza essencial? Vamos ver que quando algo é um *hilon* ou constituído de *hilon*s, será substância material; quando for constituído de átomos, será um elemento; quando for constituído do elemento atômico número 78, será ouro; quando for constituído por diversos átomos ele será um elementar; quando for constituído de moléculas, como H²O, água; quando nessas moléculas H, a segunda for um isótopo, água pesada.

Em sétimo lugar, por que a força das partículas deveria ter menos força essencial do que as da matéria essencial hilomórfica? Já mencionamos isso acima.

Em oitavo lugar, por que a união dessas partes essenciais, através de sua força essencial, a uma substância resultaria na redução do *Dasein* da substância?¹⁹³

Por um lado, constata-se que o Hilemorfismo não faz justiça aos resultados da Ciência Contemporânea, que ele, na verdade, não consegue explicar os fenômenos. Por outro lado, constata-se que as teorias físicas podem, sim, falar de uma constituição essencial.

Relação com outras questões

Para eliminar as aporias mencionadas acima, muitos escolásticos afirmam que existe um abismo entre o Hilemorfismo e as teorias físicas. O Hilemorfismo – dizem – não tem relação alguma com a Física, pois trata-se de uma teoria Metafísica que não depende, de forma alguma,

193 MITTERER, A. *Ibidem*, p. 72-75.

da Física. A Metafísica se ocupa das causas últimas, enquanto a Ciência se ocupa das causas primeiras e das causas próximas (*causae proximae*). Em função dessa diferença, acredita-se que é melhor remover o objeto do Hilemorfismo da área da Física para que esta não possa mais ter objeções contra uma doutrina Metafísica.

Mas será que o Hilemorfismo é de fato uma teoria Metafísica? Anteriormente, percebeu-se que reflexões totalmente distintas foram utilizadas como motivação para a doutrina da forma e matéria e que se esperava delas a solução de um grande número de problemas. Podem-se qualificar essas teorias como uma sequência de proposições Metafísicas à medida que são deduzidas a partir dos axiomas da limitação e da multiplicação do ato, à medida que se tenta fundamentá-las *a priori*. Contudo, não se pode ignorar que além dessas proposições gerais, dados empíricos também fazem parte da teoria. Mas como o próprio conjunto de questões das quais a teoria se ocupa não é metafísico, a teoria também não pode ser definida como Metafísica, pelo menos não se essa palavra for tomada no sentido normalmente utilizado. O Hilemorfismo não se ocupa do imaterial, mas deseja, ao contrário, proporcionar uma explicação para as coisas materiais. Além disso, a teoria não se ocupa do Ser (*Seiende*) como tal e com suas leis universais, mas de uma área específica do ser (*Sein*). A matéria prima representa, por um lado, uma oposição ao espiritual; por outro lado (como Princípio da Individuação), ela representa uma oposição ao Universal. Também os antigos entendiam a Metafísica como aquele estágio de abstração no qual a matéria também era desconsiderada. O Hilemorfismo não se ocupa de um objeto Universal como uma das leis naturais mais universais. Ao afirmar que a teoria da forma e matéria é uma teoria Metafísica, torna-se impossível negar o acesso das Ciências naturais a essas questões.

Por isso, a teoria das duas camadas, defendida por muitos, também deve ser rejeitada. Segundo essa teoria, as coisas na Natureza possuem uma camada física (superficial, acidental) da qual a Ciência se ocupa e por

trás, ou por baixo, desta, encontra-se uma camada Metafísica (substantial, profunda) que é objeto da Filosofia natural. Na verdade, todos os objetos podem ser considerados metafisicamente, ou seja, sob o ponto de vista mais geral do Ser (*Seiende*): tanto o acidente quanto a substância, tanto a superfície quanto a profundidade; tanto o fenômeno quanto a essência. Nesse sentido, a explicação da diversidade e da variabilidade das coisas materiais não pode ser um duplo no qual o Hilemorfismo resolveria o problema numa “camada profunda Metafísica”, enquanto a Física ficaria responsável pela «camada dos fenômenos». Essas duas soluções para o mesmo problema, que são desprovidas de qualquer ligação interior, são, na verdade, mais um motivo para preocupação do que para satisfação.

Com isso, abordamos uma questão crucial que talvez possa ser identificada como o pano de fundo recôndito da nossa própria problemática: qual a diferença que existe entre a Filosofia natural e a Ciência natural, entre o questionamento e a perspectiva filosófica e a problemática científica? Muitos especialistas têm se questionado ultimamente sobre a relação entre a Ciência e a Filosofia natural: Dressel¹⁹⁴, Farges¹⁹⁵, Geny¹⁹⁶, Mitschelitsch¹⁹⁷, Ramière¹⁹⁸, Schneid¹⁹⁹, Swindells²⁰⁰, Descoqs²⁰¹, Hoenen²⁰², Grégoire²⁰³, Renoirte²⁰⁴, Frank²⁰⁵, Boyer²⁰⁶, Cotter²⁰⁷,

194 DRESSEL, L. S. J. *Die neuere Entwicklung des Nassen-Begriffes*, Philosophisches Jahrbuch, 907, p. 129-143; 289-305.

195 FARGES, A. *Matière et Forme en Présence des Sciences Modernes*, Paris, 1900.

196 GENY, P. S. J. *Le Problème Métaphysique de la Limitation de l'acte*. *Revue Philosophie*, p. 129, 1919. *Metafisica es Esperienze nella Cosmologia*, Gregorianum, p. 91-116, 1920.

197 MICHELITSCH, A. *Atomismus, Hylemorphismus und Naturwissenschaft*, Graz, 1897.

198 RAMIÈRE, H. S. J. *L'accord de la Philosophie de saint Thomas et de la Science Moderne au Sujet de la Composition des Corps*, Paris, 1877.

199 SCHNEID, M. *Die Scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Tatsachen der Naturwissenschaft*, Eichstätt, 1877.

200 SWINDELLS, B. S. J. *Matter and Form in the light of Modern Science*, Month, p. 389-400, 1922.

201 DESCOQS, P. S. J. *Essai sur l'Hylemorphisme*, Paris, 1924.

202 HOENEN, P. *Cosmologia*.

203 GRÉGOIRE, A. *Science et Métaphysique, Mélanges Maréchal*, Bruxelles-Paris, II, p. 33-43, 1950.

204 RENOIRTE, F. *Éléments de Critique des Sciences et de Cosmologie*, Louvain, 1947.

205 FRANK, C. *Cosmologia*, Freiburg in Br., 1949.

206 BOYER, C. S. J. *Cursus Philosophiae*, Paris, 1935.

207 COTTER, A. C. *Cosmologia*, Boston, p. 10-11, 1931.

Morán²⁰⁸ e muitos outros. As diferenças de opinião, contudo, não diminuíram de forma alguma; ao contrário, parecem aumentar cada vez mais.

O problema factual, que tem um importante papel não apenas na crítica de Seiler à teoria das duas camadas, mas também em todos os outros, é a aporia do objeto formal. Segundo a escolástica, as ciências se distinguem através do seu objeto formal, porque este lhes possibilita métodos e delimitações da área de pesquisa. Aprendemos sobre o objeto formal da Filosofia natural – se é que ele existe – através dos exatos limites dessa Ciência, a partir dos quais podemos perceber facilmente como ela se distingue da Física e da Biologia.

O objeto formal da Filosofia natural é, segundo muitos escolásticos, o *ens mobile qua mobile*. Isso ocorre com base na autoridade de Santo Tomás de Aquino, como é mostrado nos livros. Tomás, contudo, não diferencia a Filosofia natural das Ciências naturais, porque sua *philosophia naturalis* significa algo totalmente diferente da Filosofia natural no sentido atual. A mesma palavra assume sentidos totalmente distintos como é possível verificar ao se examinar o *In Boethium de Trinitate*. Como consequência disso, ou o *ens mobile qua mobile* é o objeto formal da *philosophia naturalis* tomásica (ou seja, todas as ciências que tratam da Natureza), ou – se deve ser considerado como objeto formal da Filosofia natural contemporânea – não pode ser objeto formal da *philosophia naturalis* tomásica. Ele não pode ser objeto formal de ambas porque uma determinação específica que determina de formas diferentes um e outro não é determinação nenhuma.

Outros dizem que o objeto formal da Filosofia natural é o *ens mobile qua ens*. Nesse caso, o objeto material é expresso pelo *ens mobile* enquanto o objeto formal é expresso pelo *qua ens*. Contudo, existe aí um problema. Segundo a própria doutrina escolástica, o objeto formal determina o objeto material e não o contrário. Se o *qua ens* é o objeto formal, então, o objeto material tem de ser tudo aquilo em que a *ratio formalis*, *qua ens* se

208 MORÁN, J. G. S. J. *Cosmologia*, Mexico, p. 2-8, 1951. Cf. SEILER, J. *Philosophie der unbelentenen Natur*, Olten, p. 69, nota 44 – outras referências, 1948.

realiza, ou seja, *ens*. Assim, não deveria ser *ens mobile qua ens*, mas *ens qua ens*. No entanto, isso significaria que a Filosofia natural é idêntica à Ontologia, pois todos são unânimes em afirmar que *ens qua ens* é o objeto da Ontologia.

Além disso, desde o século passado diferencia-se entre uma Metafísica “pura” e uma “aplicada”. A Metafísica “aplicada” é a Ciência que aplica os Princípios ontológicos, as leis da Metafísica “pura”, a fatos empíricos. Isso, contudo, parece contraditório. A palavra Metafísica, que inicialmente significava mera formulação bibliográfica dos livros da área da Física, passou a ser, com o tempo, uma definição. A meta-física tem por objeto aquilo que está «além» (meta) da «Física». A “Física» deve ser compreendida aqui em seu sentido aristotélico como a Ciência que tem como objeto a *physis*, a *kinesis*. Assim, o objeto da Física é o *ens materiale, ens mobile, ens empiricum*. A meta-física é, portanto, a Ciência do *ens immobile, immateriale, non-empiricum*.

Qual seria, portanto, o significado de Metafísica “aplicada”? Os escolásticos afirmam que se trata da aplicação dos Princípios ontológicos a fatos empíricos. Isso significa que os Princípios do Ser (*Seiende*) imóvel, imaterial e metaempírico são aplicados ao Ser (*Seiende*) móvel, material e empírico. E é exatamente isso que parece impossível, pois um Princípio só pode ser aplicado quando seu sujeito lógico é reconhecido como sujeito na experiência real. Só então é possível declarar o predicado desse Princípio. Assim, estamos diante de um dilema: uma delas – a “Física», a «Metafísica” ou a “Metafísica aplicada” – é contraditória em si própria.

Observação: gostaríamos de enfatizar novamente que todas as aporias dessa primeira parte, tanto de ordem factual quanto histórica, não reproduzem a nossa opinião. Pelo contrário, tudo o que foi exposto até agora corresponde apenas a uma reprodução resumida da opinião de filósofos naturais contemporâneos que rejeitam o Hilemorfismo. Na segunda parte, vamos tratar desse assunto do ponto de vista sistêmico-metafísico e na terceira parte, vamos aprofundar a discussão a respeito das objeções apresentadas nessa primeira etapa.

O caminho que leva à compreensão do ser (*Sein*)

O Questionamento

A questão do Hilemorfismo como autofundamentação do Hilemorfismo

A partir da breve exposição da problemática atual feita acima, fica evidente que não há uma preocupação muito grande com a construção e a precisão desta ou daquela comprovação; a preocupação maior é questionar quais problemas são solucionados pelo Hilemorfismo. Isso, contudo, significa questionar a dimensão existencial, que a doutrina da forma e matéria procura esclarecer; mais importante ainda é sob quais aspectos essa dimensão existencial é examinada. Em termos escolásticos: qual o objeto formal e material do Hilemorfismo? Essa questão está relacionada à questão sobre quais são as diferenças existentes entre as teorias hilemorfistas e as teorias físicas.

Portanto, parece que o questionamento não se dirige ao caráter do Hilemorfismo, ao seu conteúdo material, mas à sua forma exterior, aos seus fundamentos teórico-científicos. Isso poderia suscitar a impressão de que não se trata de um problema objetivo, mas de uma disputa entre eruditos, extremamente irrelevante, a respeito da autonomia de duas ciências. Contudo, não se trata disso. O questionamento sobre os fundamentos teórico-científicos de uma Ciência é um questionamento sobre sua motivação mais profunda, pois significa questionar com que urgência essa pergunta surge da essência humana e quais as leis que determinam por si só a estrutura interior da Ciência. Isso será demonstrado no decorrer deste estudo.

Se formularmos nosso problema de tal modo que se faça necessário questionar a urgência do Hilemorfismo, ou seja, que demonstre que nosso questionamento é teórico-científico, esse questionamento acaba se transformando numa aporia dupla. Primeiro, porque não é possível questionar o Hilemorfismo, nem solucioná-lo, independente do próprio Hilemorfismo. Em seguida, porque de acordo com o Hilemorfismo e dependente dele não se pode tratar o questionamento sem uma “argumentação circular” que contraria toda e qualquer cientificidade.

Um questionamento teórico-científico só pode antepor-se à Ciência concernente e ser tratado independente dela se possuímos um conhecimento prévio do conteúdo e da estrutura da Ciência. Isso, contudo, não é possível em nosso caso, pois toda a nossa investigação dependeria da exatidão desse pressuposto. Se pressupomos uma estrutura empírica do Hilemorfismo, o resultado do nosso trabalho fica condicionado a esse primeiro pressuposto, e o mesmo se dá quando pressupomos uma estrutura Metafísica. Por essa Razão, não podemos fundamentar o Hilemorfismo a partir de nenhuma outra Ciência, nem mesmo a partir da Metafísica. Isso implicaria que a dedução deve ser feita nesse ou naquele sentido. Esse sentido pode ser apenas empírico ou metafísico e, no momento, não podemos privilegiar nem um nem outro.

Contudo, existiria uma possibilidade de evitar esse problema. Poderíamos tentar fundamentar o Hilemorfismo independentemente – sem partir de alguma outra Ciência e sem colocar o próprio Hilemorfismo a priori. Para isso, teríamos de admitir certas leis ou certos axiomas de postulados momentaneamente sem qualquer comprovação, a partir dos quais toda a teoria seria deduzida. Para que a teoria adquirida a partir da dedução seja reconhecida como verdadeira, é preciso compará-la à realidade. Caso se ajuste à realidade, a teoria pode passar a vigorar como explicação verdadeira da realidade e a justificar-se à medida que coincide totalmente com a experiência. Esse é o caso, por exemplo, da maioria das teorias da Física Atômica. A partir de um pequeno número de axiomas, inúmeras leis são deduzidas – um Sistema inteiro, na verdade. E como os experimentos comprovam que elas coincidem totalmente com a realidade, é possível afirmar, com certeza, que são verdadeiras. Se, contudo, os resultados de tal dedução partirem de axiomas meramente pressupostos, mas que não podem ser comparados à realidade, significa que toda a teoria não pode ser comprovada e, portanto, não se justifica. Uma teoria divina, por exemplo, estruturada dessa forma, não poderia reivindicar a condição de verdadeira, pois não seria possível conferir a teoria deduzida a partir de postulados pressupostos com deus.

Caso utilizássemos um método assim para a questão do Hilemorfismo, teríamos já de início imposto uma solução unilateral e, portanto, errônea

ao nosso problema. Pois teríamos decidido de antemão que o Hilemorfismo pode ser comparado à experiência e não poderia, assim, ser uma teoria Metafísica. Como questionamos exatamente isso: se o Hilemorfismo é ou não metafísico, nosso questionamento seria um questionamento impossível. Nesse sentido, concordamos totalmente com Hegel, que acertadamente afirmou: “uma definição com a qual “tal” Ciência (Hegel utiliza a expressão “qualquer Ciência”); nós desejamos limitar aqui apenas à Ciência deduzida de postulados meramente pressupostos, cujos resultados não podem ser comparados à realidade) engendra o início Absoluto não pode compreender nada além da expressão daquilo que reconhecidamente se imagina como objeto e propósito da própria Ciência. O fato de imaginar-se algo exatamente dessa maneira é uma afirmação histórica por conta da qual se faz referência tão somente àquilo que é reconhecido ou apenas se expressa o desejo de que este ou aquele fato tenha seu valor reconhecido. Haverá sempre alguém que apresentará um caso, um exemplo, segundo o qual se deve entender algo mais ou diferente nessa ou naquela expressão de cuja definição deve, portanto, ser mais precisa ou mais geral e também a Ciência deve orientar-se por ela. Isso envolve novamente a argumentação sobre o que deve ser admitido ou excluído e dentro de que limites e em que medida; contudo, a própria argumentação está sujeita às mais múltiplas e diversas opiniões, nas quais uma decisão só pode ser determinada arbitrariamente. Nesse processo de iniciar uma Ciência pela sua definição, não se faz menção alguma à importância de demonstrar a necessidade do seu objeto e, portanto, da própria Ciência”²⁰⁹. Precisamos, então, concluir que a questão teórico-científica sobre o Hilemorfismo não pode anteceder-lo, da mesma forma que não pode ser resolvida independente dele. Isso significa, porém, que é impossível qualquer resposta não hilemorfista à nossa questão. Não é possível analisá-la fisicamente, biologicamente, psicologicamente ou de qualquer outra forma. E só poderemos ter acesso a ela do ponto de vista hilemorfista.

Quando tratamos a questão teórico-científica dependente do Hilemorfismo depois de pressupô-lo (admiti-lo), temos de presumir que ele é verdadeiro ou não verdadeiro, e a expressão não verdadeiro, contraditória e

209 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Publicações Lasson, Leipzig, I, p. 30, 1948.

contrária em relação à Verdade, pode significar, entre outras coisas, que a “Verdade”, por ainda não ter sido comprovada como tal, é “não Verdade”. Se presumirmos o Hilemorfismo como não verdadeiro, só podemos comprovar não verdades a partir dele. A dependência pertence à Natureza do dependente; assim, a dependência do não verdadeiro está na Natureza do dependente do não verdadeiro. Dessa forma, o próprio dependente é, ao menos em parte, essencialmente não verdadeiro. Contudo, o que é em parte essencialmente não verdadeiro é como todo não verdadeiro (oposição contraditória!). E se quiséssemos diferenciar o verdadeiro do não verdadeiro, isso só seria possível se desistíssemos da dependência do não verdadeiro. Assim, se o Hilemorfismo é presumido como não verdadeiro, então, precisamos afirmar que, dependente somente dele, nada verdadeiro pode ser comprovado ou, se quisermos diferenciar o verdadeiro do não verdadeiro, o Hilemorfismo não é presumido como não verdadeiro.

Contudo, se tentarmos responder à questão teórico-científica dependente de um Hilemorfismo presumido como verdadeiro, isso não é possível sem uma argumentação circular, na qual exatamente aquilo que é presumido como verdadeiro é questionado. Isso significa que a questão teórico-científica sobre o Hilemorfismo é uma questão a respeito da sua relação com outras ciências. Para determinar essa relação é preciso fazer um paralelo entre a metodologia, ou seja, especialmente entre o objeto formal do Hilemorfismo e as outras ciências. O objeto formal é, segundo a definição, a legalidade essencialmente inerente, e que confere à Ciência o reconhecimento especial, sob a qual tudo é considerado. Portanto, se pressupormos o Hilemorfismo, estaremos pressupondo também a legalidade essencialmente inerente a ele, seu objeto formal. Se o Hilemorfismo é tomado por verdadeiro *a priori*, também seu objeto será tomado por verdadeiro. Contudo, se a verdade é estabelecida *a priori*, não existe mais nenhuma questão teórico-científica, pois já não existia nenhuma questão anteriormente, visto que a verdade foi pressuposta. Isso representa uma argumentação circular.

É possível que alguém se oponha, afirmando que nossas últimas provas são ambíguas; que, sim, quando pressupomos que o Hilemorfismo é verdadeiro, estamos pressupondo também seu objeto formal como verdadeiro; isso,

contudo, não significa que saibamos que objeto é esse: pressupomos uma Verdade, mas não sabemos, de fato, que Verdade é essa. Podemos aplicar isso à Biologia, por exemplo. A pressuposição de que seu objeto formal é verdadeiro não impede que examinemos, através de reflexões posteriores, que objeto formal verdadeiro é esse de fato. É possível afirmar que essa pode ser uma boa solução em muitos casos, mas não se aplica ao nosso. E isso porque não realizamos reflexões posteriores sobre a metodologia de uma Ciência reconhecida como verdadeira, mas desejamos, primeiramente, examinar a verdade da legalidade inerente a uma Ciência. A própria estrutura interior do Hilemorfismo foi questionada na primeira parte. Assim, isso não representa uma solução para nós e, dessa forma, somos colocados frente às aporias mencionadas anteriormente.

Nossa questão teórico-científica sobre o Hilemorfismo não pode ser respondida *a priori* ou *a posteriori* dele; não pode ser dependente nem independente dele. Isso significa que qualquer resposta não hilemórfica, seja física, biológica, lógica ou logística e assim por diante, é, em Princípio, impossível. Por outro lado, isso também significa que qualquer resposta que anteceda total ou parcialmente o Hilemorfismo é, em Princípio, inexequível. Isso, contudo, parece impossibilitar qualquer possível resposta, envolvendo-nos por toda parte em contradições desastrosas.

É mesmo assim? A questão acerca do Hilemorfismo não pode ser respondida nem *a priori* nem *a posteriori*, isso é fato. Mas será que se trata mesmo de uma Contradição? Se fosse comprovado que não é possível responder *a priori* nem *a posteriori*, isso representaria uma oposição contraditória que impossibilitaria qualquer resposta. Contudo, isso não foi comprovado. A única coisa certa é que a questão não pode ser resolvida *a priori* ou *a posteriori* em relação ao Hilemorfismo. Isso significa que se trata de uma oposição contrária e não contraditória. Numa oposição contraditória, o objeto é colocado frente à sua negação, isso compreende todas as possibilidades de ser (*Sein*). Na oposição contrária, apenas dois extremos se confrontam; o que não exclui a possibilidade de existir entre esses dois polos extremos algo que não se conforma nem a um nem a outro polo. Se encontrarmos, portanto, essa área, que se encontra entre o *a priori* e o *a posteriori*, estaremos no caminho no qual se encontra

a resposta. Só existe uma coisa entre o *a priori* e o *a posteriori* do Hilemorfismo: o próprio Hilemorfismo. Assim, fica comprovado que nossa questão não pode ser respondida nem antes nem depois, mas somente no agora do Hilemorfismo.

A segunda antinomia era que a questão teórico-científica não poderia ser respondida dependente ou independente do Hilemorfismo. No entanto, isso parece ser uma oposição contraditória, que nos impossibilita qualquer saída. Pois “independente” é o mesmo que não dependente; e não dependente é a oposição contraditória de “dependente”. Mas não se trata disso, pois por trás da aparente oposição contraditória da formulação encontra-se uma simples oposição contrária. Afinal, nossa questão não pode ser respondida independente do Hilemorfismo. Isso é certo apenas no sentido em que isso foi comprovado e o que foi comprovado é que qualquer resposta não hilemorfista é, em Princípio, impossível. Também ficou comprovado que não podemos tratar essa questão dependente do Hilemorfismo, mas isso apenas no sentido de que não podemos pressupor (contraditoriamente) o Hilemorfismo como verdadeiro ou não verdadeiro. O caminho possível entre esses dois polos contrários é que a resposta não precede, de forma alguma, o Hilemorfismo, mas que ela própria é “hilemorfista” à medida que o Hilemorfismo precisa autofundamentar-se. A autofundamentação do Hilemorfismo é, assim, a resposta – que nem é não hilemorfista e nem pressupõe de alguma forma o Hilemorfismo (como verdadeiro ou não verdadeiro).

Resumindo: 1) A questão teórico-científica sobre o Hilemorfismo não pode ser respondida fisicamente, nem biologicamente, etc. Ela só pode ser respondida hilemorfistamente. 2) A questão não pode, de forma alguma, preceder o Hilemorfismo. 3) A questão teórico-científica sobre o Hilemorfismo é a questão sobre a autofundamentação do Hilemorfismo.

A questão sobre a autofundamentação do Hilemorfismo e a questão Metafísica do ser (*Sein*)

As reflexões sobre nosso questionamento até aqui revelaram que a questão teórico-científica sobre o Hilemorfismo – na qual discutimos se o Hi-

lemorfismo seria uma teoria empírica ou Metafísica, qual seria seu objeto formal, etc. – só pode ser respondida a partir da autofundamentação do Hilemorfismo. Temos de examinar, portanto, como se dá a autofundamentação do Hilemorfismo. O que é essa autofundamentação e de onde surge a resposta a essa questão?

“Todo questionar é um buscar... Questionar é uma busca cognoscente do Ser (*Seiende*) em seu *Dasein* e seu *Sosein*. A busca cognoscente pode se transformar em investigação, na exposição daquilo que se questiona. O questionar tem como questão... um questionamento. Ao questionar pertence, além do questionamento, um questionado. Na questão teórica investigada, ou seja, específica, o questionamento deve ser determinado e transformado em conceito. No questionamento se encontra, então, a verdadeira intenção, o pretendido, aquilo que leva o questionar a alcançar seu objetivo”²¹⁰.

Se dirigirmos essa estrutura Universal e formal de cada questionamento para o nosso problema concreto, veremos que se o caráter do pretendido for proporcionalmente simples, o caráter do questionamento e do questionado nos levam de volta à Dialética interior de uma autofundamentação.

Assim, o pretendido, o que representa a real intenção, só pode ser a autofundamentação do Hilemorfismo, pois ela representa aquilo que leva o nosso questionar a alcançar seu objetivo. Isso já foi comprovado e não necessita, portanto, de maiores fundamentações.

Mas o que é o questionamento? O questionamento representa o que se quer questionar. O que queremos questionar quando interrogamos o Hilemorfismo? Esse “o que” é ou o próprio Hilemorfismo ou todo o resto; sendo que por “todo o resto” compreendemos tudo o que o Hilemorfismo não é (oposição contraditória). Se o próprio Hilemorfismo é esse “o que”, então não sabemos o que temos de questionar, pois não sabemos o que o Hilemorfismo é. Pois ficou comprovado acima que não podemos, de forma alguma, pressupor o Hilemorfismo. Se todo o resto for esse “o que”, então o pretendido – a autofundamentação do Hilemorfismo – não se encontra no questionamento, pois “todo o resto” contém apenas aquilo que não é o próprio Hilemorfismo. Se afirmarmos que “todo o

210 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Halle, p. 5, 1935.

resto” é o questionamento, então a estrutura formal da nossa questão está ao contrário, porque não estamos questionando nosso questionável. No entanto, se esse “o que” não puder ser o Hilemorfismo nem todo o resto, então, o que ele é? Como se trata aqui de uma oposição contraditória, esse terceiro elemento só pode ser os outros dois juntos. Assim, o questionamento tem de ser o Hilemorfismo e o outro, o não hilemorfista. Isso significa, porém, que o questionamento é tudo, todos os seres, a Totalidade de todos os seres, pois só ela contém em si o Hilemorfismo e todo o resto, toda a oposição contraditória. Contudo, não é possível questionar todos os seres, enquanto pluralidade, simultaneamente. Pois uma questão que se dirige a uma pluralidade como tal não é mais uma, porque ela não questiona apenas um. Se a questão se dirige à pluralidade dos seres, ela precisa dirigir-se aos seres como unidade. Os seres formam uma unidade à medida que são seres, à medida que algo dentro de si faz com que sejam seres. Isso que faz com que os seres sejam é o ser (*Sein*), como tal. Devemos, portanto, concluir que nossa questão sobre o Ser como tal é uma questão sobre o ser (*Sein*) dos seres. Como o ser (*Sein*) como tal é o que constitui os seres em sua existencialidade, nós o chamamos de ser (*Sein*) como Todo, pois, dessa forma, todos os seres são simultaneamente questionados.

Comprovou-se, assim, que nossa questão é uma questão originalmente Metafísica, pois ela tem o ser (*Sein*) como Todo como seu questionamento. Acima, não nos foi possível pressupor que nossa questão é Metafísica e, portanto, “negamos” que ela fosse uma tal questão à medida que ainda não podíamos aceitá-la como verdadeira. Dessa “negação” temporária surgiu uma afirmação em oposição a ela: a questão sobre os fundamentos teórico-científicos do Hilemorfismo é Metafísica.

Se questionarmos tudo, o ser (*Sein*) como Todo, seria isso o questionamento? O questionamento não pode ser questionado como tal, pois, nesse caso, não haveria a origem de uma resposta. Contudo, se o ser (*Sein*) como Todo é questionado, parece não haver lugar para nenhum outro questionamento. Sim, é claro que tudo estaria sendo questionado, com exceção de uma coisa: o ato do questionar, pois é aí que se encontra a Razão que torna o questionar possível. Se quiséssemos questionar esse ato

em si, isso só seria possível através de outro ato do questionar e assim por diante, sendo que o ato do questionador sempre vem em primeiro lugar. O questionamento, devemos concluir, só pode ser o ato do questionar.

Resumindo: 1) O questionamento é o ser (*Sein*) do Ser (*Seiende*). 2) O pretendido é a autofundamentação do Hilemorfismo. 3) O questionado é o ato do questionar, nossa questão.

As definições transcendentais do ser (*Sein*)

Questionamos, portanto, o ser (*Sein*) do Ser (*Seiende*), porque nossa questão específica sobre os fundamentos teórico-científicos do Hilemorfismo que, na verdade, é idêntica à questão da autofundamentação do Hilemorfismo, mostrou-se como um Movimento inerente e, assim, necessário da questão existencial. Consideramos, em primeiro lugar, o que significa quando afirmamos que estamos questionando o ser (*Sein*) do Ser (*Seiende*). A partir desse primeiro aspecto da questão existencial, fica evidente que o ser (*Sein*) como tal é o ser (*Sein*) indivisível. Examinamos, em segundo lugar, o que significa o fato de questionarmos o ser (*Sein*). A consequência desse segundo aspecto é que o ser (*Sein*) se transforma em um poder-ser-conhecido. Em termos escolásticos, significa que o ser (*Sein*) é a verdade ontológica. Por fim, investigamos o grau de necessidade que se manifesta quando afirmamos que questionamos o ser (*Sein*). Como a determinação de que a questão existencial é necessária como um implícito, mas a questão explícita é desejada livremente por nós, segue-se que o ser (*Sein*) se dá como poder-ser-desejado ou, na Linguagem escolástica, que o ser (*Sein*) é o bem.

O ser (*Sein*) indivisível – *Unum*

Na questão existencial, questiona-se primeiramente o ser (*Sein*) do Ser (*Seiende*). O ser (*Sein*) é o que faz o Ser (*Seiende*) ser, o que o constitui como tal. Assim, o Ser (*Seiende*) em si “é simples ou composto. Se é simples, não significa algo não separado, mas essencialmente inseparável, indivisível. O composto, contudo, não existe enquanto suas partes ainda estão separadas; só passa a existir quando as partes se juntam e formam um Todo unificado e sintetizado” (Tomás de Aquino²¹¹). Isso significa que o Ser

211 S. th. I, q. 11, a. 1, c.

(*Seiende*), enquanto ele mesmo, é íntegro. E o ser (*Sein*) é o que faz o Ser (*Seiende*) ser. Portanto, o ser (*Sein*) tem de ser o Princípio e a Razão para o ser (*Sein*) íntegro. Assim, o ser (*Sein*) íntegro tem de ser o próprio ser (*Sein*) ou, como colocam os escolásticos, o *Unum*.

O que essa percepção nos traz ainda não está claro, pois o ser (*Sein*) íntegro nos parece a Princípio tão sem sentido e incompreensível quanto o próprio ser (*Sein*). Trata-se, contudo, daquele algo especial que faz parte de qualquer investigação Metafísica, que nos leva sempre em direção ao que está oculto no contexto e que nos convida, assim, a aprofundar nossa busca. Precisamos continuar questionando o que é o ser (*Sein*) que se dá como ser (*Sein*) íntegro.

O poder-ser-conhecido – Verum

O segundo aspecto da questão existencial é que questionamos o ser (*Sein*). Daí se segue que o ser (*Sein*) como tal é dubitável, pois se não o fosse, não poderíamos questioná-lo. *Ab esse ad posse valet illatio*. A dubitabilidade do ser (*Sein*) é dada, então, pelo questionar-o-ser e não pode, portanto, ser anulada. Será que essa dubitabilidade corresponde à questionabilidade do ser (*Sein*)? Será que o ser (*Sein*) é questionável? “Todo questionamento é uma busca. Toda busca possui seu direcionamento prévio dado por aquilo que se busca”²¹² – afirma Heidegger. Será que o questionamento sobre o ser (*Sein*) tem seu direcionamento prévio no próprio ser (*Sein*)?

A questionabilidade do ser (*Sein*) indica que não sabemos o que é o ser (*Sein*), mas que podemos vir a saber. A dubitabilidade, por outro lado, indica que simplesmente não sabemos o que é o ser (*Sein*). Isso, contudo, não é bem assim.

A dubitabilidade em relação ao ser (*Sein*) desvela nossa falta de conhecimento: não sabemos o que é o ser (*Sein*) e, por isso, precisamos questioná-lo. Se soubéssemos o que ele é, não precisaríamos questioná-lo. Contudo, se estamos em dúvida sobre o que é o ser (*Sein*), ele não é nada para nós. Pois tudo o que nos é desconhecido é nada para nós. Mas estamos questionando o ser

212 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Halle, p. 5, 1935.

(*Sein*) e nada além dele, mas se o ser (*Sein*) é nada para nós, então, estamos questionando o Nada. Contudo, questionar o Nada significa questionamento nenhum, pois um questionar-o-nada representa um Nada da questão. Isso nos coloca, ao que tudo indica, diante da impossibilidade fundamental da questão existencial, já que a dubitabilidade acerca do ser (*Sein*) anula sua questionabilidade, e esta impossibilita aquela. Se o ser (*Sein*) é dubitável, ele não é questionável; se é questionável, não é dubitável.

Contudo, ao examinarmos essa suposta Contradição, vemos que esses polos opostos se unem em uma síntese. É óbvio que o ser (*Sein*) é dubitável, ou não o questionaríamos. Se tivéssemos, portanto, um conhecimento total do ser (*Sein*), poderíamos questioná-lo. Será que isso significa que a dubitabilidade anula a questionabilidade? A questionabilidade de uma questão revela que o questionador já possui um conhecimento do questionamento ao questionar. Se não tivesse um conhecimento do questionamento, ele não poderia, como ficou comprovado acima, questionar. Isso, portanto, não representa uma Contradição, pois, por um lado, a dubitabilidade exige algum desconhecimento do ser (*Sein*) e, por outro, a questionabilidade demanda algum conhecimento dele. Assim, é inteiramente possível que um mesmo aspecto seja parcialmente conhecido e parcialmente desconhecido. Se o ser (*Sein*) é dubitável, não sabemos o que ele é inteiramente. Mas será que é verdade que não sabemos totalmente o que é o ser (*Sein*)? Claro! Sabemos do nosso desconhecimento com relação ao ser (*Sein*). Mas se ele é questionável, precisamos já, ao questionar, ter algum pré-conhecimento a seu respeito. Isso é fato, pois é comum que, ao nos referirmos a diversas coisas, usemos o verbo “é”, o que indica um certo conhecimento. Podemos concordar com Heidegger quando ele afirma: “esse conhecimento médio e vago do ser (*Sein*) é um fato”²¹³.

Dessa forma, nossa questão existencial move-se entre um conhecimento e um desconhecimento sobre o ser (*Sein*). Já sabemos o que é o ser (*Sein*), mas não o compreendemos totalmente. Ou ao contrário: não sabemos o que é o ser (*Sein*), mas apesar disso temos alguma ideia a seu respeito. Resumindo: o ser (*Sein*) é ao mesmo tempo dubitável e questionável.

213 Ibidem.

Vamos voltar novamente a essa questionabilidade, que implica um conhecimento *a priori* do ser (*Sein*). “Não se pode questionar o que, sob qualquer ponto de vista, é totalmente desconhecido. Assim, algum conhecimento sobre o sentido do ser (*Sein*) já se manifesta no próprio questionamento. E como o questionamento sobre o ser (*Sein*) representa um questionamento sobre todo o resto, o conhecimento contido na questão não pode conhecer o que é conhecido como algo diferente daquilo que é questionado. O ser (*Sein*) questionado é, em toda a sua dubitabilidade, um ser (*Sein*) conhecido... Mas se o ser (*Sein*) já é desde sempre algo conhecido, no mesmo âmbito e sob todas as considerações sob as quais ele é questionado na Metafísica, então, está implícita aí a aceitação fundamental do conhecimento de todos os seres”²¹⁴.

Em outras palavras: o conhecimento existencial prévio e implícito na pergunta é tal que ou abrange todas as possibilidades de ser (*Sein*) ou não. Se a segunda opção fosse o caso, não teríamos o ser (*Sein*) como Todo no nosso questionamento, pois essas circunstâncias totalmente desconhecidas do ser (*Sein*) são, como desconhecidas, impossíveis de questionar. E o que não é questionável não pode virar um questionamento. Contudo, questionamos o ser (*Sein*) como Todo, e nisso está implícito que questionamos todas as possibilidades e circunstâncias do ser (*Sein*). E como questionamos todas as circunstâncias do ser (*Sein*), o conhecimento prévio que temos dele tem de ser tal que compreenda todas essas circunstâncias.

O fato de possuímos um conhecimento prévio do ser (*Sein*) em todos os seus aspectos significa que o ser (*Sein*) pode ser conhecido como tal. Pois o que é conhecido é também conhecível. A definição de ser (*Sein*) deduzida a partir do segundo aspecto da nossa questão existencial é: o ser (*Sein*) é um poder-ser-conhecido, é *Verum*.

O querer-ser-conhecido – Bonum

No terceiro aspecto da nossa questão, o foco passa a ser colocado sobre o “nós”: nós questionamos o ser (*Sein*). Qual a relação entre nossa questão existencial e esse “nós”? O que se manifesta nesse “nós”?

214 RAHNER, K. *Hörer des Wortes*, München, p. 50-51, 1941.

Esse “nós”, antes de tudo, indica que nossa questão é uma questão com base no existencial. Ou, nas palavras de Heidegger: “a questão possui, como atitude de um Ser (*Seiende*), o questionador, um caráter único de ser (*Sein*)”²¹⁵. A questão existencial é, portanto, como questionamento do “nós”, como nosso próprio questionamento, uma forma de ser (*Sein*) de um Ser (*Seiende*). É necessário, pois, definir que forma de Ser é essa e de que maneira ela nos proporciona, sob a influência inerente da estrutura da questão, a origem de uma resposta.

A questão existencial é uma forma de ser (*Sein*) de um Ser (*Seiende*). Esse Ser (*Seiende*), contudo, somos nós, que nos reconhecemos como seres atuantes aqui e agora. Somos, portanto, um Ser (*Seiende*) que pode agir.

E ainda mais. Somos um Ser (*Seiende*) que tem de agir. Trata-se de uma lei interior, um imperativo, do qual não temos como escapar. Temos de agir, pois nosso não agir só se dá a partir da nossa ação: *Car, se refuser à agir, c'est vouloir ne pas agir, et c'est donc agire encore; omettre d'agir, c'est bon gré malgré vouloir omettre d'agir et donc, une fois de plus, prendre une attitude active. On n'échappe à l'action qu'en agissant: l'action nous tient, absolument*²¹⁶. Ou como Blondel expõe brilhantemente: *En face d'une vérité, qui se prétend exclusive et devant l'impôt despotique de l'action si l'on regimbe ou si l'on s'esquive, c'est qu'on se fait de soi, de ses droits, de son indépendance un idéal qu'on aime et qu'on veut; on veut être, puisqu'on pose déjà ses conditions. Quand elle se dérobe à une poursuite offensante, tour à tour oiseau, brise, fleur, onde Magali a au coeur un amour; quand le dilettante glisse entre les doigts de pierre de toutes des idoles, c'est qu'il a un autre culte, l'autolâtrie; à tout regarder du haut de l'étoile Sirius, tout lui devient exigü et mesquin, tout et tous, il ne reste de grand que l'amour propre d'un seu, moi: “Ut sim!” Voilà l'aspiration foncière, qui comme un “fiat” tout spontanée et cordial, sanctionne en lui l'être reçu et le produit librement, amoureusement. Et n'est-ce pas la devise tacite de plusieurs: “Rien avant moi, rien après moi, rien en dehors de moi”. — Ainsi la nolonté même dissimule une fin subjective. Ne rien vouloir, c'est se refuser à tout object, afin de se réserver tout entier et de s'interdire tout don, tout dévouement et toute abnégation*²¹⁷.

215 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Halle, p. 5, 1835.

216 MARÉCHAL, J. *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Cahier 5, Bruxelles-Paris, p. 530, 1949.

217 BLONDEL, M. *l'Action*, Paris, p. 16, 1950.

Nossa ação é uma atitude. Porque precisamos agir, precisamos também ter uma atitude. A necessidade da atitude está, assim, ligada à necessidade existencial da ação, que perfaz um caráter existencial do nosso *Dasein*. A atitude implica, porém, uma relação. Cada relação só é possível numa pluralidade na qual um ou mais objetos são confrontados com um sujeito. Uma relação assim, que parte da experiência, tem de ser um concreto, pois ela se encontra na concretude do nosso *Dasein*. Toda relação concreta, como algo determinado, implica, através de sua própria existencialidade e, com isso, de forma necessária, algo intermediário. Pois toda relação concreta e determinada representa uma relação de igualdade ou não. Se a primeira opção é verdadeira, os dois momentos, o sujeito e o objeto, são declarados primordiais; se, contudo, a relação é desigual, é reconhecida a primazia de um ou de outro. Seria possível argumentar que não se trata nem de uma relação de igualdade nem de desigualdade. Pois a relação entre pai e filho não pode ser considerada exclusivamente uma relação de igualdade ou de desigualdade. Ou a relação entre dois amigos: é bem possível que exista uma relação de amizade que não implique nem igualdade nem desigualdade. Podemos dizer que isso é apenas uma inferência teórica. Posso inferir teoricamente que uma determinada relação implica igualdade ou desigualdade, faço uma abstração. Contudo, a relação concreta não comporta nenhum tipo de abstração. E aqui estamos nos referindo a relações concretas. Então, na verdade, precisamos agir, precisamos tomar atitudes, precisamos declarar algo como o mais importante.

Fica comprovado, então, que somos necessariamente obrigados a, num certo sentido, refletir metafisicamente. Pois esse declarar-algo-como-principal não é nada além de uma resposta existencialista à questão existencial. O que é o principal? O Ab-soluto? O Eu, o Nada, a morte, a matéria, Deus. Isso significa que chegamos à conclusão de que um ou outro é o Primeiro-ser (*primum ens*). Mas se o Primeiro-ser é e tem de ser o próprio ser (*Sein*), constatamos, com isso, o que é o ser (*Sein*). Encontramos a resposta para a questão existencial: o ser (*Sein*) é o Eu, o Nada e assim por diante. Essa resposta, embora seja existencialista e não explicitamente expressa, é ainda assim uma resposta. E essa resposta, como demonstrado, surge necessariamente da Natureza humana: temos de dar uma resposta para a questão existencial.

A necessidade de dar uma resposta para a questão existencial implica uma necessidade *a priori* – *natura prius* – de questionar. Da factualidade da nossa resposta resulta a pergunta; da necessidade da resposta resulta a necessidade da pergunta. Precisamos, portanto, ter questionado o ser (*Sein*). Essa pergunta corresponde, assim, à resposta. Como a resposta é apenas existencialista e não explícita, também a pergunta é existencialista: temos de questionar existencialmente o ser (*Sein*).

A constatação da necessidade com que temos de questionar o ser (*Sein*) nos proporciona uma nova perspectiva do caráter da questionabilidade do ser (*Sein*). O ato da questão existencial nos mostra, a Princípio, que o ser (*Sein*) pode, de fato, ser questionado, mas agora temos condições de afirmar mais do que isso. Foi comprovado que a questão existencial implícita é um evento necessário do nosso *Dasein*, pois temos de, necessariamente, questionar o ser (*Sein*). Dessa necessidade de questionar resulta que o ser (*Sein*) é necessariamente questionável. A consequência do ato factual da questão existencial é que o ser (*Sein*) é factualmente questionável; na questão existencial necessária, essa questionabilidade se mostra como necessária.

Esse último resultado do nosso estudo confronta-se diretamente com a experiência da nossa consciência, ou seja, o nosso questionamento explícito sobre o ser (*Sein*) é um ato desejado, e é desejado livremente. A consciência de que questionamos porque desejamos livremente se dá sem intermediação; ela parece ser, na verdade, um fato inevitável. Será mesmo que a questão existencial explícita é realizada a partir da nossa vontade própria, nossa livre escolha? E se realmente for assim, qual a relação entre a necessidade da questão implícita e a liberdade da explícita? Precisamos examinar, primeiramente, se de fato possuímos uma vontade própria; em segundo lugar, temos de examinar se somos capazes de desejar livremente; em terceiro, se é possível questionar a questão existencial como um questionamento desejado livremente. Ela vai em direção ao horizonte do próprio ser (*Sein*), sem se deixar limitar por aquilo que não é ser (*Sein*). Assim, o possível objeto do nosso conhecimento não é a experiência sensível ou o fenômeno como tal (no sentido kantiano), mas o próprio ser (*Sein*) e, com isso, todos os seres à medida que são seres. Essa ilimitação do nosso conhecimento não significa, porém, que nós próprios

sejamos o ser (*Sein*). Pelo contrário, a dubitabilidade do ser (*Sein*) que, juntamente com a questionabilidade, prova-se necessário, mostra que nós não somos o ser (*Sein*). Se fôssemos o ser (*Sein*), não precisaríamos e nem poderíamos questioná-lo. Dessa forma, nosso *Dasein* surge como uma tensão entre uma ilimitação necessária e uma não Identidade com o ser (*Sein*); entre uma Infinitude objetiva do nosso conhecimento e a contingência existencial do nosso *Dasein*. Somos contingentes e, ainda assim, experimentamos a lei necessária do ter-de-agir. Como isso é possível? Como o nosso *Dasein* se dá de forma contingente, não representamos uma Necessidade Absoluta; mas como experimentamos uma necessidade dentro de nós, não somos simplesmente não necessários. Esses dois polos só podem se combinar à medida que, enquanto somos, somos necessários (isso nada é além do Princípio da Identidade formulado corretamente, a formulação positiva do Princípio da Contradição). Através dessa necessidade, que se forma entre o caráter absoluto de um *Dasein* necessário e a contingência total, revela-se em nós uma relação dinâmica, voltada a nós mesmos, um momento dinâmico de nosso *Dasein* finito e contingente. Isso significa que não nos posicionamos de forma totalmente indiferente em relação a nosso *Dasein*, embora ele não necessariamente nos pertença. Isso quer dizer que nosso *Dasein* é algo bom para nós (*bonum sibi*), pois o bem é, por definição, correlativo a empenho, à relação dinâmica. Nosso *Dasein* é, portanto, algo bom (o bom significa aqui o *actu appetitum* e não apenas o *appetibile*. Para o *appetibile* ou *bonum* em termos escolásticos, utilizamos a expressão poder-ser-bom).

Voltemos agora à nossa linha de pensamento prévia. Nosso conhecimento não está limitado a isso ou aquilo, mas compreende o ser (*Sein*) como Todo. Já que há, como demonstrado acima, um Ser (*Seiende*), ou melhor, um caráter existencial que é algo bom, temos de concluir que somos capazes de conhecer o bem. Se não pudéssemos conhecer o bem, o ser (*Sein*) não seria o horizonte do nosso conhecimento e não poderíamos questionar o ser (*Sein*) como Todo, pois não se trataria mais de um poder-ser-conhecido, não seria mais questionável. Mas como o ser (*Sein*) se dá como algo que pode ser conhecido e como, de fato, temos um conhecimento *a priori* dele, também temos de conhecer o bem. Pois isso foi, ao menos em nosso *Dasein*, demonstrado. Pelo mesmo motivo, o bem também precisa ser conhecido, pois o conhecimento do bem também faz

parte do horizonte do ser (*Sein*). O bem compreendido é, contudo, objeto da vontade. Como o objeto da vontade é, por definição, o desejado, então, o bem compreendido por nós é também o desejado. Possuímos, portanto, uma vontade. Na verdade, todo Ser (*Seiende*) a quem compete um conhecimento como o nosso precisa necessariamente possuir uma vontade.

Observação: Podemos fazer uma comparação entre essa argumentação e Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c. 72, n.1. É interessante observar que a proposição “o bem compreendido é o objeto da vontade” que pode, à primeira vista, parecer nebuloso, é um juízo analítico no qual o predicado indica o mesmo que o sujeito. Franz von Ferrara observa em relação a isso (*C. Gent. I, c. 72*): *Bonum intellectum est proprium obiectum voluntatis; ergo bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum; ergo intelligens volitum inquantum huiusmodi est volens... Circa primam consequentiam adverte, quod sicut nihil aliud est dicere, hoc est proprium obiectum intellectus, quam hoc intellectum sive intelligibile, quia intellecti sive intelligibilis nomine (hic enim pro utrumque accipimus) importatur ratio formalis visus, inquantum est obiectum, ita nihil aliud est dicere, bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum; significatur enim quod ratio obiecti voluntatis, inquantum obiectum estm quae importatur per hoc, quod dico volitum sive volibile, fundatur super bono aprebenso formaliter, inquantum est aprebensum et intellectum, ita quod non haberet bonum rationem voliti, nisi esset formaliter intellectum, sicut si diceremus quod corpus inquantum coloratum habet rationem visibilis, quia ergo idem dicitur per actecedens et consequens promae consequentiae, sed in consequente exprimitur proprium nomen obiecti voluntatis, quod in antecedente non exprimitur, ideo illa consequentia, tamquam ex se manifestam Sanctus Thomas non probat.*

Esse argumento foi utilizado por Tomás para estabelecer a existência da vontade divina a partir do conhecimento de Deus. É possível notar que as premissas elaboradas por Tomás são de Natureza Universal. Como comprovamos que possuímos um conhecimento do ser (*Sein*), podemos utilizar essa linha de pensamento também no nosso caso. Pois a premissa maior do silogismo é: *intelligit ens simul cum ratione boni, est igitur volens* (C.G.I, c. 72, n. 1). Essa estreita ligação entre a Razão e a vontade tem sido constantemente enfatizada (cf., por exemplo, S. th. I, q. 19, a.l c), em especial por Maréchal: *Ainsi, l'intelligence, de son côté, s'insère, comme forme, soit naturelle, soit intentionnelle, dans la finalité active du sujet, dans ce dynamisme qui emprunte son impulsion première à la motion de l'Acte créateur et qui prolonge en volonté proprement dite: "Voluntas et intellectus mutuo se includunt"* (S. th. I, q. 16, a.4, ad 1)²¹⁸.

218 MARÉCHAL, J. Le Point de Départ de la Métaphysique, Cahier 5, Bruxelles-Paris, p. 407; cf. p. 405-410, 1949.

Nós somos os desejosos e o objeto da nossa vontade é o bem compreendido. Se desejamos, portanto, constatar a possível extensão da nossa vontade, precisamos examinar a extensão do objeto da vontade. Como o objeto da vontade contém dois momentos – o compreendido e o bem – devemos questionar a extensão de um e do outro.

O bem compreendido é o desejado e, por conseguinte, é o desejável, o objeto possível da vontade, que pode transformar-se no bem compreendido. A extensão do primeiro momento, do “compreendido” é, assim, a extensão do poder-ser-compreendido. Este é ilimitado, pois o nosso conhecimento como tal tem como único limite a ilimitação do horizonte existencial. Ou seja: como o ser (*Sein*) não representa um poder-ser-conhecido só por si, mas também por nós e, dessa forma (o conhecimento do ser (*Sein*) é, por definição, a compreensão do ser (*Sein*)), representa também um poder-ser-compreendido, o primeiro momento do objeto da vontade é tão ilimitado quanto o próprio ser (*Sein*).

O segundo momento que precisa ser considerado é o momento do bem, onde a palavra “bem” continua tendo o mesmo sentido que teve até aqui: aquilo que é objeto de um empenho verdadeiro e atual. Contudo, como o que estamos questionando agora é o horizonte possível da vontade e não o horizonte real e atual, precisamos investigar a extensão do poder-ser-bem. O que afirmamos sobre o nosso *Dasein* vale também para todos os seres: todo Ser (*Seiende*), enquanto é, precisa ser (máxima da Identidade!). Todo Ser (*Seiende*) relaciona-se, enquanto é, necessariamente consigo mesmo. Para ele, não é indiferente, enquanto ele é, se ele é ou não é. Isso significa que cada Ser (*Seiende*) se empenha em busca de si mesmo, de sua própria Identidade. O objeto do empenho é, por definição, o bem. Portanto, cada Ser (*Seiende*) é bom para si mesmo. E porque ele é bom, ele pode ser bom para si mesmo. *Valet illatio an esse ad posse.*

Isso, porém, não é tudo, precisamos provar até que ponto (demonstramos que o ser – o *Sein* – não representa um poder-ser-conhecido só por si, mas também por nós) cada Ser (*Seiende*) também é bom para nós. Pois o mero ser-bom-para-si não implica diretamente que seja também bom para nós.

Voltamos à questionabilidade do ser (*Sein*), que pressupondo em nós um conhecimento *a priori* do ser (*Sein*), tem nosso conhecimento como sua condição de possibilidade transcendental. Tentaremos agora investigar mais detalhadamente a constituição essencial do nosso conhecimento e através dela obter novas perspectivas sobre nossa relação com os seres. A necessidade existencialista da questão existencial, que tem como pressuposto um conhecimento existencial necessário, mostra claramente que nós, enquanto somos, temos de necessariamente conhecer. Essa necessidade de questionar já foi deduzida da nossa necessidade existencial de ação. Nossa ação, dissemos, é uma relação na qual nós, o sujeito, somos confrontados com um ou mais objetos. Mas a mera presença do sujeito e do objeto como presença de dois seres não é suficiente, pois para que essa relação seja uma relação de ação, temos de agir uns sobre os outros, sujeito e objeto têm de agir um sobre o outro, se não houver uma interação necessária em cada relação de conhecimento, então, é preciso, ao menos a presença da ação de um sobre o outro. Essa ação apresenta um caráter duplo. Ela é, por um lado, a ação de um, ou seja, a forma de Ser de um. Se ela não fosse, ela precisaria ter o Nada como causa, o que é impossível. Por outro lado, ela é a ação sobre o outro e existe assim na forma de Ser do outro como o que sofreu a ação. Isso é, portanto, uma forma de Ser do outro, pois a partir daí o outro alcança um novo caráter existencial. Isso pode fazer com que a ação pareça contraditória, pois ela precisa ser a forma de Ser de dois seres.

Contudo, não há aí nenhuma Contradição, ao contrário, com isso a ação se revela como verdadeira relação, que se dá ao mesmo tempo entre dois seres. A ação é também, enquanto relacionada ao atuante, sua forma de Ser; enquanto vista como o portador do que sofre a ação, ela é a forma de Ser deste. Agora o sujeito e o objeto da relação da ação se mostram sob uma nova perspectiva: ambos possuem a mesma forma de Ser. São, portanto, parcialmente idênticos, sem que um deles tenha de abrir mão da sua Identidade. Nosso conhecimento é uma ação. Portanto, somos, ao menos parcialmente, idênticos ao conhecido, pois ambos possuem a mesma forma de Ser como sua própria. Ficou demonstrado, porém, que todos nós, como seres, podemos conhecer. Devemos concluir, com base no que ficou comprovado acima, que somos, ao menos parcialmente, idênticos a todos os outros seres. Isso significa que cada Ser (*Seiende*) pode ser reconhecido

como tal por nós, que cada Ser (*Seiende*), como tal, pode tornar-se nossa forma de Ser (sem que todo o meu Eu seja idêntico ao Ser, mas o Ser como Todo se torna, do meu próprio jeito, minha forma de Ser, como acidente).

Essa perspectiva nos oferece a solução para o problema do bem. Percebemos que todos os seres são, intrinsecamente, bons. Como podemos ser (ao menos parcialmente) idênticos a todos os seres, podemos afirmar que todos os seres podem ser, ao menos parcialmente, bons para nós.

Um passo adiante. Se todos os seres são intrinsecamente bons e podem ser bons também para nós, o Ser que constitui o Ser (*Seiende*), como tal, é, intrinsecamente, bom e pode ser bom também para nós: O ser (*Sein*) representa o poder-ser-bom, inclusive para nós mesmos.

Essa nova definição de ser (*Sein*) determina retroativamente o objeto possível e, dessa forma, o horizonte da nossa vontade. O primeiro momento do objeto possível da vontade, o poder-ser-compreendido, é ilimitado, como o ser (*Sein*) em sua Totalidade. O segundo momento, o poder-ser-bom, também é ilimitado, como vimos acima. Conclui-se, portanto, que o horizonte da nossa vontade é tão extenso quanto o próprio ser (*Sein*).

Alega-se, assim, que o ser (*Sein*) por si só é capaz de preencher a extensão da nossa vontade. Ou, ao contrário: todo Ser (*Seiende*), que não é o próprio ser (*Sein*), representa apenas um aspecto do horizonte ilimitado da vontade. Isso significa que a nossa vontade não está limitada ao querer de nenhum Ser (*Seiende*). Pois nossa vontade não se dirige ao limitado, mas ao ilimitado. Da mesma forma, não se origina da estrutura interior da nossa vontade nenhuma necessidade que pudesse nos impor o querer desse ou daquele Ser (*Seiende*) limitado. Também não existe nenhuma necessidade externa que pudesse nos impor algo necessário. Pois aquilo que é feito contra o empenho da vontade em sua Totalidade não é desejado pela vontade. Se não existe, portanto, uma necessidade interior nem exterior à vontade, que pudesse nos impor o querer de um Ser (*Seiende*) limitado, podemos querer ou não um Ser (*Seiende*) limitado, podemos querer isso ou aquilo. Ou seja, nós possuímos, em relação aos seres limitados, vontade própria.

Assim, a resposta para nossa primeira questão, ou seja, se a questão existencial explícita é realizada a partir da nossa vontade própria, da nossa

livre escolha, é sim. Pois a questão explícita é desejada, livremente desejada. Ela é desejada à medida que é um bem compreendido. É livremente desejada porque a questão não é idêntica ao próprio ser (*Sein*) e não é capaz de preencher o horizonte da nossa vontade.

A partir disso, é possível compreender por que a questão existencial implícita é necessária: a questão implícita, como um implícito, não representa um bem compreendido e não é, portanto, desejada. E como não é desejada, também não pode ser livremente desejada. Dessa forma, a necessidade da questão existencial implícita e a liberdade da questão existencial explícita não se anulam mutuamente. Elas surgem da mesma Razão, da Natureza da questão, e se condicionam mutuamente, sem que uma permita que a outra se mostre como contraditória. Por conseguinte, podemos concordar com Blondel: *En un sens, la vérité de l' être s'impose toute du dehors, son sceptre est de fer. En un autre sens, elle est toute issue de la plus intime liberté, son joug est tout volontaire. Et ces deux aspects sont, sinon inséparables, du moins corrélatifs*²¹⁹.

Se voltarmos nossa atenção novamente para a análise do “nós” que representa o terceiro aspecto da questão existencial, podemos resumir nossas reflexões da seguinte maneira: partimos de uma questão que, como forma de ser do nós, existe como o questionador. O Ser (*Seiende*), que é o questionador, está sob a necessidade do ter-de-agir. Esse ter-de-agir necessário, como relação com outros, dá necessariamente uma resposta explícita para a questão existencial. E porque temos de responder, também precisamos questionar ou, ao menos, tínhamos precisado questionar. A questão existencial implícita é, portanto, um evento necessário do nosso *Dasein*. Contrapõe-se a ele a consciência da liberdade da questão explícita. Nossa investigação nesse sentido comprovou que, a partir do conhecimento existencial, há existência da vontade, da qual o bem compreendido mostrou ser o objeto. Da ilimitação desse objeto, do horizonte da vontade, chegamos à conclusão sobre a liberdade da questão explícita.

No decorrer da nossa investigação, alcançamos também uma importante definição existencial. Como todos os seres, enquanto são, não são indiferentes ao seu *Dasein*, todos os seres são, como tais, bons. Ou seja, todos os

219 BLONDEL, M. *l'Action*, Paris, p. 430, 1950.

seres se empenham em busca de sua própria Identidade. Em consequência disso, o ser (*Sein*) deve ser conceituado como dinâmico: o ser (*Sein*) é aquilo que é bom, aquilo que se empenha em busca da própria Identidade. Vemos também como o ser (*Sein*) pode ser bom também para nós.

O caráter Absoluto das definições do ser (*Sein*)

Quando observamos novamente as três definições sobre o ser (*Sein*), derivadas dos três aspectos da questão existencial, percebemos que o ser (*Sein*) ainda não foi conceituado em si mesmo. A primeira definição, o Ser-indivisível, não é nada além da negação do Ser-divisível. Através disso, o ser (*Sein*) é definido como não-tão-ser, o ser (*Sein*) em sua Totalidade é caracterizado a partir de uma negação de um determinado ser (*Sein*). Dessa forma, essa definição de ser (*Sein*) se torna, ela mesma, relativa, pois como negação de algo, ela passa a ter uma conexão com esse algo. O ser (*Sein*) é, assim, definido através de uma dualidade. Mas a dualidade só pode ser compreendida a partir da unidade. Se quisermos entender o ser (*Sein*), precisamos retornar à sua Razão fundamental, a dualidade da Identidade da unidade. Isso significa levar o relativo de volta ao Absoluto. Se quiséssemos considerar o relativo como o último, teríamos, então, deveríamos colocar o relativo como Absoluto, anular o valor material através do formal.

Identidade – Unum

A definição negativa do ser (*Sein*), ligada a alguma outra coisa, o Ser-indivisível, tem de ser substituída pelo ser (*Sein*) positivo que é a sua base: o ser (*Sein*) como tal é a unidade.

Embora isso pudesse ser compreendido corretamente, esse conceito permite certa ambiguidade. Pois a unidade não poderia mostrar-se apenas como o Primeiro Absoluto, mas também como o primeiro necessário, o segundo, o terceiro e assim por diante. O *unum* transcendental poderia ser compreendido como o *unum principium numeri*. Para evitar um equívoco assim, privilegiamos outro conceito, que não pode se tão facilmente relativizado: a Identidade. É preciso afirmar que o ser (*Sein*), como tal, pressupõe a Identidade pura. E como o ser (*Sein*) deve ser Absoluto e não determinado através de uma conexão com alguma outra coisa, precisamos afirmar: o ser (*Sein*) como tal é a Identidade pura e absoluta.

Podemos ver agora que o que foi afirmado acima não é nada além do retorno da negação à afirmação, do relativo ao Absoluto, da premissa da Contradição à premissa da Identidade. Assim, essa primeira definição do ser (*Sein*) se dissolve no primeiro dos Princípios do ser (*Sein*): o Ser (*Seiendê*), enquanto é, tem de Ser. Essa é a melhor garantia para o direcionamento da nossa definição. O ser (*Sein*) é Identidade pura, absoluta.

Autoconhecimento – Verum

A segunda definição de ser (*Sein*) contém a mesma imperfeição, porque o poder-ser-conhecido como ainda-não-ser indica, além disso, uma conexão necessária e essencial do ser (*Sein*) com um possível sujeito do conhecimento. O relativo dessa potencialidade precisa, portanto, ser levado de volta ao caráter absoluto da atualidade. A premissa: “o ser (*Sein*) é o poder-ser-conhecido” exprime uma conexão necessária e essencial entre o ser (*Sein*) e um possível conhecimento. Essa conexão essencial, contudo, que se dá entre os dois, só é possível porque esses dois são, originalmente, idênticos, formam uma unidade. “Pois de uma desconexão original, ou seja, se não tivessem ligação nenhuma entre si originalmente, não poderiam jamais ter uma conexão necessária, teriam, no máximo, uma conexão objetiva e casual. *Non enim plura secundum se uniantur*”. Ser (*Sein*) e conhecimento são, portanto, idênticos: o ser (*Sein*) é conhecimento, é, na verdade, principalmente autoconhecimento. Pois se o ser (*Sein*) fosse principalmente o conhecimento do outro, teríamos novamente a relatividade, que deve sempre levar de volta ao caráter absoluto. O ser (*Sein*) é, portanto, autoconhecimento.

Vontade própria – Bonum

Nossa terceira definição de ser (*Sein*) é: o ser (*Sein*) é ser-bom-para-si e poder-ser-bom-para-nós. Este último é, certamente, uma definição relativa e, por isso, tem de ser originalmente subordinado ao ser-bom-para-si. O ser-bom-para-si existe, então, como pudemos ver claramente acima na dedução, como relação dinâmica consigo mesmo, uma Identidade dinâmica. Trata-se, portanto, de uma Definição Absoluta, pois ela expressa apenas a Identidade do ser (*Sein*) com ênfase no momento dinâmico. A Identidade dinâmica do conhecedor consigo mesmo se chama vontade, ou melhor, vontade própria: um voltar

constante e pulsante a si mesmo, sem nunca ter estado fora de si, no qual o sair de si atravessa a si mesmo e retorna, que nada mais é além de uma dinâmica autoposse. Assim, as três definições se fundem, sem que uma possa conceituar-se sem as outras. Esse enredar-se de uma na outra, esse Movimento transcendental, inerente ao ser (*Sein*), pertence necessariamente a ele, que, através disso, manifesta-se novamente como Identidade Absoluta. Ser (*Sein*), Identidade, autoconhecimento e vontade própria são a mesma coisa.

Analogia entis

Esclarecimentos preparatórios: o intelecto e a declaração

A premissa “ser (*Sein*), Identidade, autoconhecimento e vontade própria são a mesma coisa” parece contraditória. Por mais certa que seja essa afirmação, ela parece errada, pois o que é declarado no predicado anula o sujeito. Pois a Diferença que se manifesta no sujeito é negada através do “a mesma coisa” do predicado. Através dessa anulação do sujeito, o próprio predicado fica sem sentido, torna-se irrelevante. Assim, nos vemos diante de uma necessidade existencial que revela a impossibilidade fundamental de tal declaração. A impossibilidade fundamental da declaração de Identidade das três definições de ser (*Sein*) anula, portanto, a nossa prova. Pois nosso ponto de partida, a necessidade existencial da ação, leva necessariamente a uma impossibilidade fundamental que, por sua vez, é de caráter existencialista.

Portanto, parece que, para evitar essa Contradição, somos obrigados a afirmar que o ser (*Sein*) é idêntico ao Nada, que ambos se fazem presentes desde sempre. Hegel expõe acertadamente: “há ainda outra Razão que pode ser útil contra a aversão à proposição sobre o Ser e o Nada: a Razão é que a expressão do resultado, que se dá a partir da consideração do Ser e do Nada, através da proposição “Ser e Nada são a mesma coisa”, é imperfeita. A ênfase é colocada no ser a mesma coisa, como no juízo, no qual o predicado é que determina o que o sujeito é. Por isso, parece que o sentido é que a Diferença, diretamente presente na proposição, está sendo negada; pois ela expressa, de fato, as duas determinações, Ser e Nada, contendo-as como diferentes. Então, não pode ser que se faça aí uma

abstração para que se estabeleça a unidade. Esse próprio sentido seria unilateral, já que o que se deve abstrair está presente e é denominado na proposição. À medida que a proposição: "Ser e Nada são a mesma coisa" expressa a Identidade dessa determinação, mas ao mesmo tempo as tem como diferentes, ela contradiz a si mesma e se desfaz. Se considerarmos mais atentamente, temos uma proposição que possui a mobilidade para desfazer a si mesma. Com isso, ocorre nela mesma o que deveria constituir seu verdadeiro conteúdo: o Devir²²⁰.

Se observarmos essa questão mais atentamente, perceberemos que não há aí qualquer Contradição e que, portanto, não é necessário adotar a Identidade de ser (*Sein*) com o Nada e a transposição em Devir hegeliana (mais tarde, veremos que o ser (*Sein*) e o Nada são, em certo sentido, idênticos; nesse momento, enfatizaremos também a Diferença entre a concepção de Hegel e a nossa). Por um lado, é correto que o juízo, no qual a Identidade do ser (*Sein*) com suas definições transcendentais é expressa, indica simultaneamente uma não Identidade. Isso, contudo, não significa que o ser (*Sein*) e o Nada estejam no mesmo nível. De forma alguma! O que fica aparente com isso é que o nosso conhecimento existencial, nosso conhecimento existencial integral não encontra seu lugar em juízos declarados. Na contestação acima foi simplesmente pressuposto que o juízo é a única forma de conhecimento humano. A presença da ação necessária em nós, que nos levou às definições de ser (*Sein*), não pode ser anulada. A impossibilidade da declaração de Identidade das definições de ser (*Sein*) é, ao contrário, apenas relativa, ou seja, ela vale apenas para o juízo declarado. Temos, portanto, de concluir que o lugar do nosso conhecimento existencial não é a declaração, mas algo superior, no qual a Identidade é posta sem diferenciações. Gostaríamos de chamar esse lugar de "intelecto".

Observação: gostaríamos de enfatizar que compreendemos juízo como *componere et dividere* e não da forma como Maréchal, Rahner e Lotz o conceituam. Para esses autores, o juízo compreende aquilo que, para nós, está no intelecto. Quase tudo que Rahner, por exemplo, atribui ao juízo (o terceiro grau da abstração, a objetivação, etc.), também é atribuível ao intelecto, de modo que isso que chamamos de intelecto, para Rahner, é um momento do juízo. Não se trata, contudo, de uma declaração em sentido próprio na qual a Identidade é definida como Diferença.

220 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Publicações Lasson, Leipzig, I, p. 75-76, 1948.

Pelo contrário, uma declaração sobre uma Identidade pressupõe sempre o intelecto como seu ponto de partida.

Trata-se de uma tese verdadeiramente tomásica, pois para Tomás o intelecto tem papel bastante relevante. O *intellectus principiorum* é o ponto crucial da Metafísica tomásica; é nele que a Metafísica se concretiza. É por isso que Tomás diz que devemos *intellectualiter procederé* na Metafísica (In: Boet. de Trin. q.6, a.1).

Sobre o intelecto, Tomás afirma: *Differt ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate, unde dicit Boetius quod similiter se habet ratio ad intellectum sicut tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim proprius rationis circa multa diffundi et ex eis unam et simplicem veritatem colligere... Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat et in illa titius multitudinis cognitionem capit* (In: Boet. de Trin. q. 6, a.1, ad tertiam qu. dic. quod).

Sobre o tipo de conhecimento dos homens e dos anjos, Tomás afirma: *Sic igitur inferiores intellectus, sicut hominum, per quedam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur: dum scilicet ex uno cognito in aliud procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis quia statim in illis, quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaeumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales, quia apud nos etiam, ea quae statim naturaliter apprehenduntur, intelligi discuntur. Unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum, Animae vero humanae, quae veritatis nititiam per quemdam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis* (S. th. I, q. 58, a. 3, c).

Para aplicar o texto acima corretamente, podemos compará-lo com Ver. q. 15, al c: *Intellectus sim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur. Ex hoc enim aliquis intelligere dicitur, quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit... Unde quamvis cognition humanae animae proprie sit per viam rationis est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis...*

O momento ôntico da analogia

Como a premissa “ser (*Sein*), Identidade, autoconhecimento e vontade própria são a mesma coisa”, como elemento formal, anula seu próprio conteúdo, somos obrigados a dispor de uma competência superior, na qual se concretiza o conhecimento do ser (*Sein*) integral. Contudo, se desejamos expressar nosso conhecimento existencial, temos de fazê-lo através de um juízo, uma declaração. Isso mostra que não somos o ser (*Sein*) puro, Absoluto e soberano. Se fôssemos o ser (*Sein*), possuiríamos um

conhecimento existencial que é idêntico a ela, o que, ao que tudo indica, não ocorre, pois temos de julgar, *componere et dividere*.

Já consideramos o mesmo aspecto por outro ângulo: temos de questionar o ser (*Sein*); o ser (*Sein*) representa uma dúvida e não sabemos exatamente o que ele é. Como o ser (*Sein*) é autoconhecimento, não somos o ser (*Sein*). Contudo, como sempre possuímos certo conhecimento sobre ele, nós somos seres cuja Natureza não é o ser (*Sein*). Somos um Ser (*Seiende*) contingente.

Isso, contudo, coloca nosso conceito de ser (*Sein*) num limbo. Pois o Ser (*Seiende*) questionador se dá como ser e não ser (*Sein e nicht Sein*), sua Natureza é fraca e não podemos afirmar dele que seja “Identidade, autoconhecimento, vontade própria”. Por outro lado, o Ser (*Seiende*) questionador é, e deve, portanto, ter Identidade, autoconhecimento e vontade própria. Com isso, o Princípio da Identidade das definições de ser (*Sein*) se transforma em uma lei formal na qual o grau de ontologia corresponde ao grau de definição existencial. “O ser (*Sein*) não é, portanto, um valor que possa ser claramente definido”²²¹ que, do mesmo modo, esteja presente em todos os seres – pelo contrário, ela se concretiza em níveis diferentes.

Esse é o momento ôntico da analogia *entis*, que já se faz presente na proposição da Identidade: todo Ser (*Seiende*), enquanto é, tem de Ser.

O momento noético da analogia *entis*

Voltemos novamente à nossa linha de pensamento anterior: o lugar do nosso conhecimento existencial integral não é o juízo, não é a declaração, é o intelecto. Seria possível imaginar que, embora o ser (*Sein*) se concretize em diferentes níveis ôntico-analogamente, somos capazes, sim, de alcançar um conhecimento existencial integral. A Filosofia poderia, então, “deixar de ser amor ao saber... para tornar-se saber efetivo”²²².

Isso, porém, não é possível, pois nosso intelecto se dá como “o nosso” no mesmo plano em que se encontra também o juízo, o *componere et dividere*: a Natureza humana. Nosso intelecto possui, assim, uma

221 RAHNER, K. S. J. *Hörer des Wortes*, München, p. 61, 1941.

222 HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, p. 12, 1937.

conexão essencial com o juízo. Como o juízo contém em si uma imperfeição, um não existir (*der modus divisus intelligendi simplicia*), o nosso intelecto está, de alguma forma, conectado ao não existir. Isso significa que nosso intelecto não é o ser (*Sein*) Absoluto, pois o ser (*Sein*) não pode conectar-se ao não ser (*Sein*) sem anular seu caráter Absoluto e, assim, seu caráter ontológico. Mas se o intelecto não é o ser (*Sein*), então não podemos jamais alcançar um conhecimento total e exaustivo do ser (*Sein*). Pois o conhecimento total do ser (*Sein*) não pode ser nada além do autoconhecimento que é idêntico ao ser (*Sein*). Assim, fica comprovado que o ser (*Sein*) sempre terá de ser para nós um conhecido desconhecido (*philosophia* negativa!). Não somos capazes de alcançar uma compreensão exaustiva do conhecimento existencial (por isso também uma *theologia* negativa; devemos notar, contudo, que o pano de fundo dessa *philosophia et theologia* negativa é uma positividade conhecida. Uma Filosofia ou Teologia extremamente negativa sem um pano de fundo positivo é uma Contradição!).

A Filosofia, por conseguinte, não é um Sistema de conhecimento rígido e estático, mas uma corrente viva, um sempre-em-frente em busca de algo, um sábio recorrer ao que já é, desde sempre, conhecido. A Filosofia é, por Natureza, um empenho que percorre o mundo (*philia*), silencioso espanto diante do sempre conhecido desconhecido.

Este é o momento noético da analogia entia: o conceito de ser (*Sein*) é essencialmente infixável para nós. Nosso conhecimento e nosso desconhecimento existencial são inseparáveis.

Seria possível argumentar: se o conhecimento análogo implica conhecimento e desconhecimento, é possível que uma Ciência consiga basear-se nele? Não se sabe nunca quando algo pertence à esfera do conhecimento ou do desconhecimento. A resposta para isso é que o desconhecimento, que é uma negação, não tem nada de positivo em si mesmo. Por isso, não se trata de um engano, mas de falta de completude. Além disso, no argumento acima, pressupõe-se que existe algo que só pode pertencer à esfera do conhecimento e algo que só pode pertencer à esfera do desconhecimento existencial. Isso, contudo, é um erro, pois ambos os momentos

são inseparáveis. Assim, todo conhecimento está carregado de desconhecimento, assim como todo desconhecimento, dado pela analogia, implica um conhecimento. Por isso, é preciso que sempre tenhamos consciência que nosso conhecimento existencial é um conhecimento análogo. Isso, contudo, não anula a cientificidade.

Pelo contrário: exatamente porque o conhecimento e o desconhecimento existencial são inseparáveis, a Filosofia precisa existir (não como conhecimento conhecido, entrevisto pelo intelecto) como Ciência (como saber apresentado, compartilhado com os outros), como Sistema. O filósofo até pode, por assim dizer, possuir a Filosofia em sua Totalidade em forma de exposição (através do intelecto). Se ele quiser, porém, apresentar esse conhecimento aos outros, tem de fazê-lo em forma de Sistema. Pois o ser (*Sein*) é para nós o conhecido desconhecido, aquilo que sabemos ainda não compreender totalmente. Assim, devemos nos manter junto aos seres em cujas gradações o ser (*Sein*) é Ser. Contudo, não é possível fazer declarações sobre as gradações do ser (*Sein*) que compreendam toda a sua Identidade sem declarar também o próprio ser (*Sein*) e suas gradações. E como as declarações sobre as diferentes esferas de gradação do ser (*Sein*) não podem ser feitas todas ao mesmo tempo, mas uma após a outra, «assim, todas as declarações seguintes transformam retroativamente o sentido das que foram feitas até o momento»²²³. Nesse sentido, mas apenas nesse sentido, podemos concordar com Hegel: “o verdadeiro é o Todo”²²⁴, a Verdade é o Sistema.

Isso não significa que o Absoluto tenha de se desenvolver a partir do ôntico, que o ser (*Sein*) Absoluto, na ordem ôntica, é essencialmente resultado, “que só no final ele é o que realmente é”²²⁵. Pois o Princípio “o verdadeiro é o Todo” foi deduzido a partir do momento noético da analogia *entis*. Isso se aplica, então, apenas ao conhecimento, ou melhor, apenas aos seres, que não são o ser (*Sein*) que conhece a si mesmo. Pois já foi demonstrado que o momento noético da analogia não é um momento implícito do ser (*Sein*), mas o não causar de um Ser (*Seiende*). Trata-se aqui de um

223 RAHNER, K. S. J. *Geist in Welt*, Innsbruck, p. 41, 1839.

224 HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, p. 21. 1937.

225 Ibidem.

Princípio Noético e Não Ôntico e é exatamente aí que nos distanciamos de Hegel, aproximando-nos da concepção de Maurice Blondel, que em sua obra *l'Action* aborda esse assunto: *Mais en même temps, chaque terme, sans cesser d'être hétérogène à l'égard de tous les autres, est lié à eux par une solidarité telle que l'on ne peut en connaître et en affirmer in sans les impliquer tous*²²⁶; *...la valeur de la série profite à chaque terme et comment chaque terme implique la série entière, ce serra...*²²⁷.

Resumindo: a analogia *entis*, como Princípio Ôntico, implica uma gradação da Ontologia dos seres; como fundamento noético, a infixabilidade elementar do conceito de ser (*Sein*). Assim, a Filosofia se torna “Filosofia negativa”.

A hierarquia do Cosmos

Através da análise Metafísica da questão existencial, cujo teor nos proporcionou a origem de uma resposta, identificamos o ser (*Sein*) como Identidade, autoconhecimento e vontade própria. Junto a isso, adquirimos também algumas perspectivas da constituição essencial do questionador que, embora seja um Ser (*Seiende*) contingente, possui um horizonte infinito de conhecimento e vontade. Agora, vamos tomar o caminho contrário e tentar obter, a partir das definições de ser (*Sein*), uma compreensão mais profunda do ser (*Sein*) do questionador. Já foi comprovado que a Verdade é o Todo. Como, nesse momento, pretendemos investigar uma das esferas do ser (*Sein*), todas as outras precisam também ser investigadas. Por essa Razão, intitulamos essa segunda seção da segunda parte “hierarquia do Cosmos”.

O ser (*Sein*) Absoluto como Identidade Absoluta

Toda questão, como questionar realmente existente, é o ato de um questionador existente. O questionador é, ele existe. Por ser, ele pode *Dasein* (ser-aí). Esse poder-ser, essa possibilidade tem de ser anterior ao seu real *Dasein*. Pois se ela fosse idêntica ao *Dasein*, não seria um *Dasein* contingen-

226 BLONDEL, M. *l'Action*, Paris, p. 435, 1950.

227 *Ibidem*, p. 430.

te, mas um *Dasein* necessário, já que o Ser (*Seiende*), cuja possibilidade é o ser (*Sein*), enquanto é, é absolutamente necessário e não pode simplesmente não existir, mas também não Ser Absoluto. Isso, contudo, contraria a contingência do questionador estabelecida acima. Se a possibilidade fosse dada apenas depois do *Dasein* (= essa possibilidade depois desse *Dasein* concreto), então, o *Dasein* seria, originalmente, im-possível; mas aquilo que é, originalmente, impossível, não pode de forma alguma chegar ao *Dasein*. O poder-ser, a possibilidade de existir, é, portanto, anterior (*natura prius*) ao real *Dasein* do questionador, à medida que ela não é um Absoluto Nada. Por outro lado, ela também não é o Absoluto Real, pois não possui *Dasein*, não possui um ser (*Sein*) por si mesma. Dessa forma, a possibilidade de ser aí é apenas relativamente real. Todo relativo pressupõe como condição de possibilidade um Absoluto. O dado como real relativo pressupõe, portanto, o ser (*Sein*) de um Ser (*Seiende*) Real Absoluto. Esse Real Absoluto, contudo, não é o próprio questionador, ou sua Razão, pois a possibilidade, que tem o Real Absoluto como sua condição de possibilidade, tem de ser real antes do *Dasein* do questionador. E não só isso: o Real Absoluto não pode ser nada que não seja idêntico à sua possibilidade. Senão, o questionamento teria de ser feito de acordo com as condições dessa outra possibilidade. O Real Absoluto, portanto, tem de ser um Ser (*Seiende*) cuja possibilidade seja totalmente idêntica ao seu próprio ser (*Sein*), cujo poder-ser não seja outra coisa além de ser (*Sein*) necessário. Pois o Ser (*Seiende*) cuja possibilidade é o seu próprio ser (*Sein*), não pode não ser, ele é um Ser (*Seiende*) necessariamente existente. Como o Ser (*Seiende*) necessariamente existente é seu próprio ser (*Sein*), ele é, segundo nosso fundamento transcendental, idêntico a si mesmo, que conhece a si mesmo, que deseja a si mesmo – e isso de forma Absoluta. O ser (*Sein*) Absoluto e necessário é, portanto, o Ser (*Seiende*) Absoluto, a Identidade Absoluta, o autoconhecimento Absoluto, a vontade própria Absoluta. Ele é deus (cf. livros da Teologia natural. Gostaríamos apenas de salientar que o relativo ôntico vem depois do Absoluto. Se quisermos compreendê-lo onticamente, temos de considerá-lo do ponto de vista Absoluto. Pois o filósofo tem de considerar tudo a partir do ponto de vista formal do Ser (*Seiende*), do *ens*. Contudo, o Ser, ou mais exatamente, o conceito de *ens* possui um dinamismo interior. Embora ele possua *differentiae specificae*, elas todas não têm o mesmo valor. Pois o Ser (*Seiende*)

implica primeiramente o Ser (*Seiende*) Absoluto e só depois o Ser (*Seiende*) relativo e assim por diante. Por isso, precisamos compreender o relativo a partir do Absoluto e não apenas a partir do conceito de Ser (*Seiende*).

A criaturalidade pura

Desejamos questionar, nesse momento, as condições de possibilidade interiores de um Ser (*Seiende*) relativo, no qual não haja nenhuma redução do ser (*Sein*), com exceção daquela dada pela relatividade. Em termos concretos: questionamos a estrutura interior de um Espírito Puro. O ser (*Sein*) de tal Ser (*Seiende*) é pressuposto apenas hipoteticamente.

Dasein e Sosein – Realização

Como se constitui, então, o contingente, o relativo interior? Por um lado, ele é um Ser (*Seiende*) e deve, de acordo com as circunstâncias dessa essência, ser de algum modo idêntico a si mesmo, conhecer e desejar a si mesmo. Por outro lado, ele não é um Ser (*Seiende*) Absoluto, infinito e não pode, portanto, ser a Identidade Absoluta, o autoconhecimento Absoluto, a vontade própria Absoluta. Questionamos, portanto, a Ontologia do Ser (*Seiende*) criado, a esfera em que o Ser (*Seiende*) contingente se encontra.

O Ser (*Seiende*) contingente não é uma Identidade Absoluta, pois ele foi totalmente criado e é, assim, relativo. Ainda assim, ele tem de Ser, de alguma forma, idêntico a si mesmo, ou não poderia existir como Ser (*Seiende*). Qual é a Razão dessa Identidade reduzida, parcialmente anulada? Até que ponto o relativo é idêntico a si mesmo?

O Ser (*Seiende*) contingente não poder ser o ser (*Sein*) Absoluto ou ele não seria contingente. Por que Razão ele é contingente? Não é por ser um Ser (*Seiende*). Pois se o ser (*Sein*) fosse a Razão que faz com que o contingente seja contingente, o ser (*Sein*) seria a única Razão que faz com que o ser (*Sein*) seja Absoluto e o Ser (*Seiende*) seja contingente. Dessa forma, o ser (*Sein*) seria, ao mesmo tempo, Finitude e Infinitude, negação e afirmação, ser (*Sein*) Absoluto e ser (*Sein*) não Absoluto por si mesmo – e isso representa uma Contradição. Se a Razão da contingência não é o ser (*Sein*), tem de Ser – parece Ser – o Nada. O Nada, contudo, é nulo e um motivo nulo é motivo nenhum. Assim, parece que a contingência é, essencialmente,

impossível, já que ela não se fundamenta nem no ser (*Sein*) nem no Nada.

Numa análise mais detalhada, contudo, surge uma possibilidade de solução. Vimos que a contingência não pode fundamentar-se nem no ser (*Sein*), como tal, nem no Nada Absoluto. Isso está totalmente correto, pois não é possível procurar a Razão interior de uma relatividade no Absoluto. O ser (*Sein*) como tal e o Nada Absoluto, são, contudo, absolutos. Assim, a Razão interior da criaturalidade precisa estar no relativo e é aí que devemos procurá-la. Mas o relativo é apenas o ser (*Sein*) relativo e o Nada relativo. Qual é a Razão da contingência? Ambos, pois são idênticos: o ser (*Sein*) relativo é o Nada relativo. O ser (*Sein*) relativo é, sobretudo, a negação do ser (*Sein*) Absoluto e a afirmação do ser (*Sein*) relativo; o Nada relativo é a negação do Nada (relativo) Absoluto e a afirmação do relativo. O ser (*Sein*) Absoluto, como relativo, não é ser (*Sein*) Absoluto e, por isso, é parcialmente ser (*Sein*), parcialmente nulo (no sentido original da palavra); o Nada relativo não é, como relativo, o Nada Absoluto e, por isso, é parcialmente Ser (*Seiende*). A Razão da relatividade do Ser (*Seiende*) contingente é, portanto, o Ser-Nada relativo (pois o ser (*Sein*) e o Nada como relativos são apenas um).

A relatividade fundamental da contingência está, portanto, no Ser-Nada relativo. Com isso, a questão é apenas adiada: como pode o Ser-Nada relativo ser relativo? Talvez pudéssemos pensar que essa relatividade está no fato de o Ser (*Seiende*) contingente, como criatura, apontar para o Criador e, nesse sentido, passa a ser relativo. Mas isso não é suficiente, pois a Razão da relatividade tem de ser um Princípio inerente à criatura. A relatividade indica uma duplicidade, a relatividade interior dessa duplicidade que habita o âmago do Ser (*Seiende*). Por esse motivo, o apontar-para-deus não pode valer como Princípio da relatividade último da contingência. Senão, deus, o ser (*Sein*) Absoluto, precisaria tornar-se ele mesmo relativo e existir como momento da criatura, o que contraria seu caráter Absoluto. Além disso, o apontar-para-deus só é tal porque a criatura é internamente relativa.

Por Razão semelhante, o Nada Absoluto não pode ser um momento da conexão interior. Pois, então, ele não seria o Absoluto Nada. Além disso, qualquer conexão com o Nada Absoluto não é conexão nenhuma.

A Razão interior da relatividade criatural aponta para uma dualidade interior. Vimos que nem o Absoluto ser (*Sein*) nem o Absoluto Nada podem ser um momento dessa dualidade. Podemos concluir, então, que tanto um quanto o outro são um Ser-Nada relativo.

Que dois momentos são esses? O primeiro momento não pode se dar como ser (*Sein*) e precisa, por isso, ser o ser (*Sein*) do Outro. Contudo, o ser (*Sein*) que está no Outro como seu ser (*Sein*) se chama *Da-sein*. O segundo momento também não pode ser seu próprio momento; ele só pode ser através do Outro, o *Da-sein*, que lhe proporciona ser (*Sein*). Mas o que, por um lado, é real, por outro lado, recebe o ser (*Sein*) de um Princípio interior é chamado de *So-sein* (ser-assim). Assim, o *Dasein* e o *Sosein* são os momentos que constituem o fundamento interior da relatividade criatural.

A partir disso, fica claro que um não pode existir sem o outro. Por outro lado, eles não são realmente idênticos, pois uma Identidade real anularia a oposição e, com ela, a contingência.

Além disso, devemos considerar que esses dois momentos não são relativos da mesma forma. Pois se eles fossem totalmente equivalentes, o ser (*Sein*) seria impossível. Como o *Dasein* proporciona o ser (*Sein*) do *Sosein*, o *Dasein*, sem a relação ao momento marcado pelo *Sosein*, não existiria mais, mas apenas o ser (*Sein*) Absoluto. O *Sosein* que, ao contrário, possui o ser (*Sein*), não existiria sem o *Dasein* que lhe proporciona o ser (*Sein*), passaria a ser uma mera possibilidade. Portanto, dos dois Princípios existenciais da contingência, o *Dasein* é, no que diz respeito à constituição do *Sosein*, o mais ontológico e, dessa forma, transcende-o, já que o *Sosein* não é completo.

O ser (*Sein*) que, na Alteridade do *Sosein*, se dá como o ser (*Sein*) do Outro, é o *Dasein*. Como o *Dasein* é o mais ontológico, ele não é consumido pelo *Sosein*. Assim, o ser (*Sein*) do *Dasein* transcende o *Sosein* e leva este, com efeito retroativo, a uma nova forma de ser (*Sein*). Esse ser (*Sein*) do *Dasein*, que transcende a Alteridade do *Sosein* e produz uma nova realidade denominamos realização. A realização criatural nem é *Dasein* nem *Sosein*,

mas uma nova Alteridade de ambos. Ambos, contudo, estão na dimensão criatural, que se dá em si mesma, ou seja, substância (em sentido amplo; substância em sentido restrito é essência, o *Sosein*). A realização é o subseqüente, a segunda concretização do *Sosein* que se dá através do *Dasein* e que é, como concretização de um Outro, um acidente.

Se resumirmos o que foi exposto acima em termos escolásticos, então, a verdadeira distinção entre esse *essentiae* (*genitivus explicativus!*) e esse *existentiae* é a Razão inerente à contingência. *Essentia* e esse são ambos *relationes transcendentales*, que se relacionam uma à outra. O esse, contudo, não se relaciona à *essentia* por si mesmo, pois *actus de se est infinitus*. Da primazia do esse dinâmico ocorre o acionamento da substância, derivada do *agere*, que é um *actus secundus* uma concretização posterior. A substância já acionada pelo esse (primo *actuata*) é enriquecida através desse acionamento (*actus secundus*) acidental (*akzidentale*). O acidente da realização aciona, como *actus secundus*, a substância subseqüentemente.

Observação: A dedução do Princípio existencial criatural a partir da dualidade relativa da Razão da contingência tem a vantagem de que toda a absolutização, toda reificação do *Dasein* e do *Sosein* parece, desde o início, injustificada. Com isso, a maior parte das objeções a autores que se posicionam positivista ou nominalistamente contra a distinção real torna-se impossível já na sua raiz.

No que diz respeito à realização, essas objeções apenas comprovam o Princípio tomásico: *agere sequitur esse*. Esse axioma é usado frequentemente por autores tomásicos sem uma fundamentação mais aprofundada. Por essa Razão tentamos – aí se encontra o novo – deduzir a realização a partir da primazia do *Dasein* e do *Sosein*.

Diminuição do autoconhecimento e da vontade própria – Razão e Vontade

O Ser (*Seiende*) contingente não é uma Identidade Absoluta. Ele é, certamente, um Ser (*Seiende*) e, nesse sentido, idêntico a si mesmo. Contudo, a Identidade não é mais absoluta; ela foi parcialmente anulada, pois o contingente é formado por dois momentos, que são Princípios existenciais ônticos: *Dasein* e *Sosein*. O contingente não é seu ser (*Sein*), ele o possui. E, embora o *Sosein* não possa existir sem o *Dasein* e o *Dasein*, como

ser-aí, também não possa existir sem o *Sosein*, eles não são idênticos. Dessa Identidade parcialmente anulada surge outra não Identidade parcial: o *Da-so-sein*, que através da *essentia* informada pelo esse, não é idêntica à sua realização. Por outro lado, a realização é uma segunda concretização do *Da-so-sein* e, portanto, idêntica ao *Da-so-sein*, à medida que é uma concretização. A realização como concretização do *Da-so-sein* é, como o *Sosein*, finita e limitada. Contudo, como atravessamento do Ser do *Dasein* através da Alteridade do *Sosein*, ela é, até certo ponto, tão ilimitada e infinita quanto o próprio ser (*Sein*). Sem deixar de ser ela própria, ela é, portanto, parcialmente todo o resto. Em termos tomásicos: *anima est quodammodo omnia; intellectus agens est omnia facere, intellectus possibilis est omnia fieri*.

Com a diminuição da Identidade também o autoconhecimento e a vontade própria são parcialmente anulados. Precisamos investigar que tipo de anulação é essa.

O *Dasein*, como Ser-Nada relativo, como ser-aí, não é nem o Nada Absoluto, nem o ser (*Sein*) Absoluto, é o ser (*Sein*) do Outro, do *Sosein*. Porque é o ser (*Sein*) do Outro, ele não é, em si, idêntico a si mesmo e, portanto, não se conhece nem deseja por si mesmo. Contudo, enquanto na Alteridade, enquanto é Ser (*Seiende*) no Outro, ele está com o Outro, com a sua Alteridade e, por consequência, é idêntico a si mesmo, conhece e deseja por si mesmo. Identidade, autoconhecimento e vontade própria não estão no *Dasein*, mas devem ser procurados no *Dasein* enquanto se demora na Alteridade.

O *Sosein*, que não é nem o Absoluto ser (*Sein*) nem o Absoluto Nada, só se transforma nele mesmo quando definido em relação ao *Dasein*. A partir dessa conexão, o *Sosein* só é idêntico a si mesmo se considerado como aquele que recebe o ser (*Sein*). O *Sosein* sem a conexão com o *Dasein* não é *Sosein* nenhum, não é idêntico a si mesmo, não conhece e não deseja por si mesmo.

O *Da-so-sein* é o ser (*Sein*) do *Dasein* em sua Alteridade; ou o contrário: é o *Sosein* que, através do ser (*Sein*) do *Dasein*, passa a existir como Ser (*Seiende*). O ser (*Sein*) do *Dasein* em sua Alteridade é idêntica a essa Alteridade, ao *Sosein* e, dessa forma, a si mesma. É o ser (*Sein*) do Outro. Assim, o *Sosein* também é idêntico ao *Dasein* enquanto ambos são seres no *Da-so-*

sein. Assim, o *Dasein* e o *Sosein*, enquanto seres no *Da-so-sein*, são idênticos, sem ter de abrir mão da sua própria Diferença. Isso significa que o *Da-so-sein*, como *Todo*, é idêntico a si mesmo, ele se dá também em forma de autoconhecimento e vontade própria, embora seja importante notar que essa vontade e esse conhecimento não são realmente diferentes um do outro. Por essa Razão, Tomás atribui não apenas aos anjos, aos espíritos puros, mas também à maior parte das almas humanas — *patet quod in superiori naturae nostrae attingimus quoddammodo infimum naturae angelicae* — um tipo de autoconhecimento: *Secundum Augustinum differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam suam ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas; unde cogitare dicitur quasi coagitare. Intelligere dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id, quod sibi est praesens intelligibile. Dico ergo quod anima nos semper cogitat et discernit de se nec de se, quia sic quilibet scire naturaliter totam naturam animae suae, ad quo vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo, sed oportet ut sit ibi in ratione obiecti et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate et consequitur quidam amor indeterminatus. Alio tamen modo, secundum Philosophos, intelligitur non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intellectione videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione obiecti, sed in ratione medii conoscentis. (In I Sent. dist. 3, q. 4, a. 5, c).* Segundo esse texto, fica claro, de acordo com Tomás, qual conhecimento é o autoconhecimento da alma. Deve-se notar, porém, que o *sic anima semper intelligit se* é um tipo de conhecimento totalmente diferente do *in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis*. Na próxima seção, aprofundaremos a Diferença factual e a Razão formal do conhecimento com relação ao objeto (*in intentione obiecti*) e sem relação ao objeto (*sine intentione, sine ratione obiecti*).

A realização, como o ser (*Sein*) do *Dasein* é mais ontológico do que a do *Sosein*, ela transcende o *Sosein* e se transforma em realização à medida que, retroativamente, leva o *Sosein* a uma nova forma de ser (*Sein*). Assim, a realização, como concretização do *Da-so-sein*, é parcialmente

idêntica a ele, parcialmente distinta. À medida que a realização como tal não é *Da-so-sein*, ela passa a ser a concretização do Outro, acidente da substância e, como tal, não é totalmente idêntica a si mesma, nem conhece ou deseja por si mesma totalmente, pois é a realização do Outro. À medida que a realização e o *Da-so-sein* se encontram na unidade de um Ser (*Seiende*), eles são idênticos, sem que um ou o outro perca sua Identidade. Há aqui duas possibilidades: ou a realização sai da sua própria unidade e se conecta ao *Dasein* na Identidade mencionada acima ou o *Da-so-sein* sai da sua própria Identidade e se conecta à realização (e, em última análise, a si mesma) numa dada Identidade. No primeiro caso, trata-se da vontade: concretização da Identidade de sujeito e objeto, à medida que o sujeito se relaciona ao objeto. No segundo caso, trata-se do conhecimento: concretização da Identidade de sujeito e objeto, à medida que o objeto se relaciona ao sujeito. Nesse caso, conhecimento e vontade têm de ser realmente distintos.

Como o ato do conhecimento, como um Todo cognoscente, é idêntico a si mesmo, também conhece por si mesmo: *per actum suum se cognoscit intellectus noster* (S. Th. I, q.87, a. 1, c). Da mesma forma, o ato da vontade tem a si próprio como alvo.

Também afirmamos que a realização implica certa Infinitude e um certo conhecimento por parte de todos os seres. Por outro lado, os escolásticos afirmam que, embora todos nós possamos conhecer, nem todos já conheceram. Não seria possível, então, que se tratasse aqui de um poder-conhecer? Isso precisa ser discutido mais precisamente.

O *Dasein* é mais ontológico que o *Sosein*, pois, sem o *Sosein*, o *Dasein* não seria um ser-aí, mas o ser (*Sein*) Absoluto. A partir disso, é possível perceber que há certa Infinitude no *Dasein*. Porque o *Dasein* é mais ontológico, ele não se dissolve totalmente na Alteridade, no *Sosein*. Ele transcende o *Sosein* e se transforma em realização. Portanto, já que há no *Dasein* certa Infinitude, também a realização, o ser (*Sein*) do *Dasein* que transcendeu o *Sosein*, é de certa forma infinita. Dessa forma, a questão fica parcialmente resolvida: todos os seres se identificam de alguma forma com a realização; enquanto estão em conexão com a realização, são reconhecidos; enquan-

to a realização está relacionada a todos os seres, todos são desejados (esse querer, contudo, não é livre!). Essa Identidade é parcial e fraca e, por isso, o conhecimento é obscuro, sem clareza e o querer é débil.

É possível que essa Identidade se fortaleça, se intensifique através de algum fator (*species infusae oder acquisitae*). Dessa forma, se manifestaria um conhecimento e uma vontade mais completos. A criatura pode, então, passar de um ato de conhecimento e de vontade fraco para outro, mais completo. Podemos questionar, nesse ponto, em primeiro lugar, se essa passagem ocorre necessariamente e, e segundo lugar, qual a origem desse novo conhecimento. Isso, contudo, levar-nos-ia muito longe. Tomando como referência Tomás de Aquino (especialmente S. Th. I, q. 55, a. 1-3 – cf. *textus parallelos*) e Cajetanus (*Comm. in text.cit.*) esses problemas não precisam ser mais discutidos.

Comentários adicionais

A fim de completar nosso quadro geral da anulação parcial do Ser (*Seiende*) contingente, temos de voltar a três pontos. Em primeiro lugar, precisamos definir melhor a Natureza Metafísica do conhecimento do *Da-so-sein*, que também é a vontade própria, como conhecimento não objetivo. Em segundo lugar, precisamos questionar o que é o primeiro conhecido do Ser (*Seiende*) contingente. Em terceiro lugar, vamos compreender a passagem de uma Identidade e de um conhecimento mais fraco para uma Identidade e um conhecimento maior, como um Movimento imediato (*motus simultaneus*).

O autoconhecimento do *Da-so-sein*

Questionamos primeiramente a Natureza Metafísica do conhecimento do *Da-so-sein*. Vimos como o ser (*Sein*) do *Dasein* demora-se em sua Alteridade. Então, como o ser (*Sein*) do *Dasein* está em sua Alteridade, ela é idêntica a essa Alteridade, ao *Sosein*, sem abrir mão de si mesma. Ambos são idênticos à medida que juntos formam uma nova unidade. Assim, o *Da-so-sein* é, como um Todo, Identidade. Embora se trate de uma Identidade compartilhada, ou seja, uma Identidade que traz em si uma não Identidade, ainda assim se trata de uma Identidade e, portanto, ela também é autoconhecimento e vontade própria.

Poderíamos pensar que esse autoconhecimento é um conhecimento objetivo, no qual o sujeito é confrontado com o objeto. Contudo, isso não é Verdade. Pois o *Dasein* não reconhece o *Sosein*, nem o *Sosein* reconhece o *Dasein*. Isso seria uma reificação injustificada do *Dasein* e do *Sosein*. Mostramos, porém, que o *Dasein* só é ele mesmo (ser-aí) à medida que ele se torna o ser (*Sein*) do Outro, do *Sosein*; e que o *Sosein* como tal é um receptor do ser (*Sein*). Mas se o conhecimento do *Da-so-sein*, por si próprio, não se dá como conhecimento objetivo, o que ele é exatamente? Ele não é nada além do estar-em-si-mesmo do *Da-so-sein*, um olhar-para-si imaterial. Tomás observa: *sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se... indeterminate et consequitur quidam amor indeterminatus* (In: I Sent. dist. 3, q. 4, a. 5, c).

A partir daí, podemos concluir que esse autoconhecimento também pode ser vontade própria. Pois essa vontade própria também é imaterial, não se contrapõe, de fato, de forma alguma ao sujeito e ao objeto. Portanto, essa vontade própria é um estar-em-si-mesmo dinâmico.

Então, o que acontece quando o *Da-so-sein*, como Identidade descrita acima, é relacionado à realização? Trata-se aqui, certamente, de um conhecimento objetivo, pois a realização não é o *Da-so-sein*. Se alguém tentasse argumentar que também aqui se trata apenas de um conhecimento imaterial, pois o *Da-so-sein* como um Todo se reconhece através da realização, poderíamos responder que mesmo assim se trata de um conhecimento objetivo. De fato, o *Da-so-sein*-realização conhece a si como um Todo e isso se trata de um tipo de autoconhecimento (pois aquilo que não é, de forma alguma, autoconhecimento, não é absolutamente Nada). Enfatizamos seguidamente que *Da-so-sein*, em uma certa Identidade, se relaciona à realização. Não se pode esquecer, contudo, que se trata de uma relação, ou seja, aqui a realização é oposta ao *Da-so-sein*. Essa oposição permanece mesmo quando sob outro ponto de vista, ela não é mais oposição, mas Identidade relativa. É exatamente nessa expressão – Identidade relativa – que fica claro que essa Identidade não é absoluta, apenas relativa, ou seja, uma Identidade que traz em si uma não Identidade. No autoconhecimento do *Da-so-sein* era bem diferente,

pois o *Dasein* não pode reconhecer o *Sosein* (e vice-versa), mas só o todo é capaz de reconhecer a si mesmo. Contudo, é exatamente sob esse ponto de vista que nesse Todo não existe uma não Identidade, portanto, não existe oposição entre sujeito e objeto.

O primeiro conhecido do Ser (*Seiende*) contingente

Essas constatações nos levam à segunda questão: o que é o primeiro conhecido objetivo do Ser (*Seiende*) contingente (que nessa seção deve ser compreendido como Puro Espírito)? As reflexões acima já nos oferecem a resposta. O primeiro conhecido objetivo não é o próprio *Da-so-sein* que conhece a si mesmo, pois este não se conhece objetivamente. O que é então o primeiro, que a realização cognoscente conhece? Segundo nosso Princípio básico «ser (*Sein*) é Identidade, autoconhecimento e vontade própria», o primeiro tem de ser aquele que está conectado à realização numa Identidade maior. Seria a própria realização cognoscente? De forma alguma, pois o conhecimento de si mesma da realização cognoscente não é um conhecimento objetivo. Então, o que se encontra no próximo nível mais alto possível de Identidade com a realização cognoscente? O *Da-so-sein*, cuja concretização é a realização cognoscente. Portanto, o primeiro conhecido objetivo do Ser (*Seiende*) contingente é seu próprio *Da-so-sein*: o Ser (*Seiende*) conhece de forma objetiva, através de sua própria realização cognoscente (que é autoconhecimento imaterial), seu próprio *Da-so-sein* (que é autoconhecimento imaterial).

Movimento imediato

Agora, questionaremos a intermediação do Movimento. A partir das nossas reflexões sobre a Infinitude na realização, atribuímos a todos os seres um conhecimento obscuro, sem clareza. Porque todos os seres se encontram, de certa forma, numa Identidade fraca com a realização, eles são reconhecidos e desejados. Também já afirmamos que, em função de algum dado fator, por exemplo, *species innatae*, essa Identidade pode se tornar mais intensa, o conhecimento pode se tornar mais claro e a vontade, mais evidente. No caso de uma Identidade mais intensa, dá-se uma passagem: *motus*. Esse Movimento é, portanto, a passagem de uma Identidade para outra, de um conhecimento para outro, de uma vontade para outra.

Trata-se de uma passagem imediata, ou seja, não existe mediação entre a primeira e a segunda Identidade. Em termos escolásticos: trata-se de um *motus simultaneus*. Veremos, mais adiante, como esse Movimento imediato (*motus simultaneus*) é, no material, um Movimento mediato (*motus continuus*).

Resumindo: o ser (*Sein*) Absoluto se mostra como Identidade Absoluta, autoconhecimento Absoluto e vontade própria Absoluta. Por outro lado, o Ser (*Seiende*) contingente e relativo traz em si uma anulação parcial do ser (*Sein*) e das definições de ser (*Sein*). Trata-se de uma cisão da unidade, uma negação parcial do ser (*Sein*), da Identidade, etc. O Ser (*Seiende*) contingente, a criatura, é formado a partir do *Dasein* e do *Sosein*. Assim, o *Da-sein* e o *Sosein* estão essencialmente interligados e são, por isso, Princípios existenciais relativos. Como o *Dasein* é mais ontológico, ele transcende o *Sosein* e se transforma em realização. A realização, que é a concretização do *Da-so-sein*, só pode conectar-se ao *Da-so-sein* ou a alguma outra coisa. Essa realização é vontade. Quando o *Da-so-sein*, ou alguma outra coisa, conecta-se à realização numa determinada Identidade, ele se transforma em conhecimento. Contudo, é preciso notar que isso só é possível numa Identidade parcial e que, com isso, conhecimento e vontade representam o caráter original do autoconhecimento e da vontade própria.

Como o Ser (*Seiende*) contingente só pode ser conhecido objetivamente numa Identidade marcada por uma não Identidade, o primeiro conhecido e o primeiro desejado objetivamente por ele não representam a própria realização, mas o próprio *Da-so-sein*. O Ser (*Seiende*) criatural é, assim, um ser-em-si, no qual a Identidade e a não Identidade, a oposição sujeito-objeto e a fusão sujeito-objeto se interligam.

Poderíamos continuar investigando esses diferentes níveis de Identidade e não Identidade. Teríamos, então, todas as teses tomásticas – sobre a *species intelligibilis*, sobre a observação intelectual *per propriam essentiam*, sobre as *ideae infusae*, sobre *intentio* e *electio voluntatis*, sobre *assensus* e *consensus* e assim por diante. Contudo, como tal investigação iria muito além do escopo deste trabalho, talvez seja suficiente referir ao trabalho de Tomás que, em sua doutrina sobre os anjos, investiga a estrutura interior da criaturalidade pura (os anjos da Teologia cristã não são nada além de seres nos quais se realiza a criaturalidade pura: Espírito Puro). É suficiente, para o nosso

objetivo, esboçar as linhas gerais de uma Metafísica da criaturalidade pura dentro dos propósitos de uma Filosofia identitária.

A criaturalidade em nós

Questionamos a grandeza do ser (*Sein*) que se realiza em nós, que se realiza no questionador, pois o questionador não é um Espírito Puro. Assim, investigamos a sensibilidade como tal e questionamos sua constituição Metafísica. Chegamos, então, à conclusão de que não somos entes puramente sensíveis e atingimos, com isso, o axioma tomásico: *anima est forma corporis*. Assim como a criaturalidade pura, a espiritualidade foi tratada no capítulo anterior em conexão conceitual com a sensibilidade, também a sensibilidade será tratada aqui. Ao chegarmos à conclusão de que não somos seres puramente sensíveis, chegamos ao que é especificamente humano. Isso, contudo, não será tratado aqui, pois autores como Rahner, Maréchal, Siewerth, Müller e outros já trataram disso exaustivamente. O que oferecemos, portanto, não é nada além de uma gênese daquilo que os tomistas mencionados acima investigaram. Uma explanação dos resultados de tais estudos nos pareceu dispensável.

A sensibilidade – Matéria e Forma

No capítulo anterior, procuramos apresentar a criaturalidade como tal que indica, em termos gerais, uma anulação parcial do ser (*Sein*). Se compararmos a estrutura determinada com a ação e o conteúdo da nossa consciência, percebemos uma profunda diferença.

A criaturalidade pura, na verdade, não traz em si uma anulação tão grande do ser (*Sein*) como aquela que percebemos em nós mesmos. A criatura pura (= o Ser, que existe como mero contingente e não aponta para nenhuma nova cisão da Identidade: o Espírito Puro) tem seu próprio *Da-so-sein* como seu primeiro conhecido e primeiro desejado; ela está em si e ao mesmo tempo se reconhece. Nós, ao contrário, não temos consciência do nosso *Da-so-sein* em um conhecimento objetivo; não o percebemos. Nosso primeiro conhecido objetivo não é o nosso próprio *Da-so-sein*, mas outro. Pois nossa consciência dá testemunho de que nosso conhecimento é um conhecimento receptivo, que só se realiza através dos outros.

Em consequência disso, não somos espíritos puros, pois a criaturalidade não se realiza em nós como tal, pois experimentamos novas anulações do ser (*Sein*) que não se dão apenas através da criaturalidade. Nosso ser (*Sein*) é ainda mais partido.

Precisamos, portanto, questionar a Razão interior dessa anulação existencial nova e parcial e, para tanto, iniciamos exatamente onde a Diferença se mostra mais evidente: a criatura pura tem como seu primeiro conhecido objetivo o próprio *Da-so-sein*; nós, ao contrário, precisamos refletir longamente para alcançarmos um conhecimento mínimo do nosso próprio *Da-so-sein*. Nosso primeiro conhecido não é nosso próprio *Da-so-sein*, mas o Outro, o mundo.

Observação: Logicamente, há vários outros critérios que mostram com clareza que não somos criaturas puras. Enfatizamos um deles sem, com isso, ter a intenção de afirmar que este é o único caminho a ser seguido. Seria igualmente possível começar pela vontade, ou pelo juízo ou pelos processos de pensamento discursivo, etc.

As condições de possibilidade do conhecimento receptivo – Matéria e Forma

Conhecer não é nada além de estar-em-si-mesmo, Identidade. O que implica, primeiramente, autoconhecimento. Nosso conhecimento é um conhecimento receptivo que tem no Outro seu primeiro conhecido. Como isso é possível?

Karl Rahner S. J., excelente conhecedor da Metafísica tomásica, mostra-nos onde procurar a solução para essa aporia. Apresentamos, a seguir, o pensamento de Rahner; mais adiante, retomaremos sua linha de pensamento para esclarecer melhor alguns aspectos.

“Como pode o ser cognoscente, que é originalmente conhecido por um Outro, ser compreendido metafisicamente, se seu primeiro conhecimento é tal, e ainda o conhecimento é essencialmente em-si-mesmo? Que esse tal questionamento seja mesmo possível, em outras palavras, que o estar-em-si-mesmo, ser (*Sein*), conhecimento – conceitos que utilizamos

em nosso questionamento – não sejam eles próprios variáveis claramente definidos no questionamento e que o transformariam numa Contradição interior, resulta do que afirmamos anteriormente sobre a analogia. Respondemos essa questão, em Princípio, de maneira totalmente formal, afirmando que o ser (*Sein*) desse Ser (*Seiende*) precisa ser o ser (*Sein*) de um Outro. Se colocamos essa proposição formalmente, a aporia que procuramos verificar se desfaz. Quando o ser (*Sein*) cognoscente e ôntico está em um Outro, fica claro que, se está presente em si através do conhecimento, estará presente ao Outro para o qual é ôntico. O Ser (*Seiende*) é de tal forma subsistente em si que é, já em sua origem, subsistente como ser (*Sein*) de um Outro; então, esse primeiro conhecido que subsiste em si mesmo é o Outro, no qual o cognoscente sempre foi mais ontológico e não apenas através do conhecimento. A única pergunta que ainda permanece é o que significa esse discurso sobre um estar-em-um-outro ontológico, que soa tão abstrato e através do qual o estar-em-si original se transforma em estar-em-um-outro. Isso deve, portanto, ser exposto mais detalhadamente.

O ser (*Sein*), portanto, como afirmamos para resolver a aporia entre a visão fundamental do conhecimento e a receptividade do conhecimento humano, deve ser, como ser (*Sein*) humano ontológico em Outro, o ser (*Sein*) desse Outro. Afirmamos: não é o ser (*Sein*), mas o Ser (*Seiende*), pois se trata de uma declaração sobre a iluminação de um Ser (*Seiende*), à medida que esse Ser (*Seiende*) possui ser (*Sein*) e, portanto, é. Assim, a iluminação do ser (*Sein*) é parte da Ontologia do Ser (*Seiende*) e é por isso que o ser (*Sein*) do ser humano deve ser compreendido como um estar-em-um-outro ontológico. O ser (*Sein*), a realidade, a atualidade, como nós escolásticos também podemos chamar, não está, em si mesmo, no ser humano, mas no Outro. É evidente que esse Outro misterioso, compreendido até agora apenas formalmente, não pode ser ele mesmo o ser (*Sein*), a Ontologia, pois se fosse assim, ele não poderia colaborar para a solução de como o estar-presente-em-si do ser (*Sein*) no ser humano se transforma na possibilidade de ter um Outro como o primeiro conhecido. Esse Outro precisa, assim, ser real, mas não um Ser (*Seiende*) reconhecido em si. Esse Outro é, portanto, possibilidade de ser (*Sein*) que é, por um lado, real e diferente do ser (*Sein*) real, e por Outro, é apenas uma possibilidade de ser (*Sein*). Assim, o ser (*Sein*) do ser humano é o ser (*Sein*) de uma

possibilidade real de ser, distinta do Ser (*Seiende*), vazia e indeterminada. Isso se chama, na Metafísica tomista, de matéria. Como já se pode ver pela dedução desse conceito, não se trata do conceito físico ou químico de matéria. Matéria é, em termos químicos, uma coisa que, de alguma forma, é objeto da observação científica. Matéria, na Ontologia tomista, embora seja algo real, não é observável, nem tangível no sentido físico – trata-se de uma constituição Metafísica. Não se pode conceber a possibilidade real de um ser (*Sein*) que é diferente do ser (*Sein*) de um Ser (*Seiende*), levando em conta tipos de corpos físicos, ou mesmo etéreos. Podemos afirmar que a matéria é um postulado metafísico, não um postulado no sentido científico de criação de hipóteses, mas no sentido de um Princípio metafísico – algo que jamais poderia ser objeto de uma observação científica (pois só se podem observar coisas e não Princípios metafísicos das coisas), mas que, por razões Metafísicas, é rigorosamente necessário²²⁸.

Assim, é possível compreender interiormente como um conhecimento pode ser receptivo. Se lançarmos a proposição: um conhecimento receptivo é aquele que tem o Outro como seu primeiro conhecido, trata-se de um juízo analítico, que não necessita de maiores fundamentações. Segundo nosso Princípio “ser (*Sein*), Identidade, autoconhecimento e vontade própria são a mesma coisa” fica claro que precisamos explorar o mesmo fato no ser (*Sein*), na Identidade e na vontade própria. Por conseguinte, esse conhecimento do Outro só é possível como um tipo de autoconhecimento. Estes dois pontos de vista devem ser analisados mais detalhadamente.

O conhecimento receptivo como o primeiro conhecido do Outro tem de ser um conhecimento no qual o Outro, sem abrir mão de sua Alteridade, é idêntico ao cognoscente. Já vimos, porém, que fato semelhante se dá na esfera da criaturalidade pura. A criatura pura conhece a si mesma objetivamente à medida que sua realização cognoscente é idêntica ao *Da-so-sein* numa Identidade marcada por uma não Identidade. Também afirmamos que essa Identidade é uma Identidade compartilhada. Dessa forma, contudo, parece que não caracterizamos suficientemente o conhecimento que tem o outro como seu primeiro conhecido. Pois a Identidade marcada pela não Identidade já se faz presente na criatura

228 RAHNER, K. *Hörer des Wortes*, München, p.151-154, 1941.

pura, cujo conhecimento não é receptivo. Essa reflexão demonstra que a Identidade marcada pela não Identidade que vimos aqui, tem de ser de um tipo totalmente diferente. Definiu-se a não Identidade do *Da-so-sein* e da realização como a Razão para a objetividade do autoconhecimento da criatura pura, que é seu primeiro conhecido. Temos aqui, então, mais uma Razão a procurar, uma não Identidade ainda maior, ainda mais profundamente entranhada.

O conhecimento de um Outro primeiro conhecido tem de ser um autocohecimento. Isso significa que o primeiro conhecido, o Outro com o cognoscente encontram-se numa dada Identidade. Ou seja, o cognoscente precisa, até certo ponto, ser o Outro, de tal forma que sua própria individualidade seja a individualidade do Outro, pois senão não haveria qualquer diferença em relação à criaturalidade pura. Um cognoscente que conhece o Outro antes de conhecer objetivamente a si mesmo possui uma realização de tal forma transportada ao Outro que sua própria individualidade se transforma na individualidade do Outro. Essa anulação da Identidade não pode estar presente apenas na realização, pois a realização como ser (*Sein*) do *Dasein* que transcende o *Sosein* traz em si todas as características essenciais do *Dasein* e do *Sosein* —, ou seja, concretização. Contudo, essa nova cisão identitária tem de, necessariamente, estar presente no *Da-so-sein*. O *Da-so-sein* do conhecimento receptivo implica, portanto, uma nova anulação parcial de Identidade.

Essa nova anulação parcial de Identidade tem de estar ou no *Dasein* ou no *Sosein*. O *Dasein*, contudo, é *Dasein* quando relacionado ao *Sosein*, senão, seria o ser (*Sein*) Absoluto. O *Sosein*, ao contrário, sem essa relação com o *Dasein*, permanece sendo uma possibilidade. Uma cisão identitária é impossível no ser (*Sein*) Absoluto, ou seja, não pode se dar no *Dasein* enquanto não relacionado ao *Sosein*. Precisamos procurar por essa cisão, portanto, no *Sosein*.

O *Sosein* de um conhecimento receptivo é, assim, um *Sosein* que passou a fazer parte da Alteridade. Esse *Sosein* compreende, portanto, dois momentos essenciais: o próprio *Sosein* e a sua Alteridade. Chamemos o primeiro de matéria e o segundo de forma, então: o *Sosein* de um conhecimento receptivo compreende forma e matéria como seus momentos.

As duas correções que precisamos fazer em relação à inferência de Karl Rahner S. J. são as seguintes: não precisamos apenas procurar pela Alteridade, mas procurá-la na realização e através da realização, ou seja, no *Sosein*; além disso, não precisamos determinar a matéria apenas como a Alteridade do ser (*Sein*), mas como Alteridade da Alteridade (*Sosein*: forma) do *Dasein*.

Como algumas das reflexões acima parecem ainda necessitar de esclarecimentos, precisamos investigar novamente a mesma questão. Por se tratar de um assunto com um alto grau de dificuldade, essa repetição se faz necessária. Voltamos, portanto, ao conhecimento receptivo.

Se, de acordo com a nossa proposição fundamental, qualquer conhecimento é originalmente um autoconhecimento e, mesmo assim, existe um conhecimento receptivo que tem o outro como seu primeiro conhecido, só podemos compreender que ambos sejam possíveis se tomarmos o cognoscente receptivo como ser (*Sein*) do Outro, como parte da Alteridade. Esse cognoscente está, necessariamente, desde sempre na Alteridade, já antes de conhecer qualquer coisa; se não fosse assim, ele conheceria a si mesmo, como a criatura pura. Então, como o ser (*Sein*) do cognoscente receptivo é o ser (*Sein*) do Outro, dá-se aí a possibilidade de ver o Outro como a si mesmo.

Todo cognoscente receptivo, como Todo Ser (*Seiende*) final, que conhece objetivamente, em primeiro lugar, através da realização cognoscente, conhece objetivamente através da realização. A realização cognoscente do cognoscente receptivo precisa ser, de acordo com o que foi afirmado acima, uma realização que passou de tal forma à Alteridade que só no Outro pode ser ela própria.

Contudo, toda a realização cognoscente traz em si, como já demonstramos detalhadamente na apresentação da constituição interior da criaturalidade pura, as características fundamentais do *Da-so-sein*, do qual ela é a concretização. A realização cognoscente traz em si a Natureza do *Dasein* e do *Sosein*. Onde devemos, então, procurar a Alteridade da realização cognoscente? Na sua Natureza do *Dasein*? Ou na do *Sosein*? Ou em ambas?

De qualquer forma, uma coisa é certa: é preciso que exista uma Alteridade da qual ambos façam parte. Assim, podemos afirmar que a Alteridade da realização cognoscente (do cognoscente receptivo) é tal que modifica ambos os aspectos. Será que essa Alteridade se dá tanto num quanto no Outro da mesma forma? Isso é impossível. Pois o caráter do *Sosein* já representa a Alteridade do *Dasein*. A nossa Alteridade (matéria), portanto, deveria ser, ao mesmo tempo, a Alteridade do *Dasein* e do *Sosein*. Mas como Alteridade do *Sosein*, ela já seria o próprio *Sosein*. Contudo, se essa Alteridade não se dá num e no Outro igualmente, onde ela se encontra? No caráter do *Dasein* ou no caráter do *Sosein*? Não pode encontrar-se no caráter do *Dasein*, pois esse já possui sua Alteridade. É, portanto, no caráter do *Sosein*. Assim, a Alteridade postulada para o esclarecimento do conhecimento receptivo é a Alteridade do caráter de *Sosein* da realização cognoscente.

A realização cognoscente do cognoscente receptivo constitui-se, então, de tal forma que o caráter de *Dasein*, através da sua Alteridade, passa a fazer parte da Alteridade do *Sosein* (matéria). Se essa Alteridade possibilitar um conhecimento receptivo, ela não pode ser em si e por si, pois se fosse assim, ela seria desnecessária e não poderia explicar o conhecimento receptivo. Mas uma Alteridade que, por um lado, precisa ser real e por outro, não pode ser o próprio ser (*Sein*), só pode ser a possibilidade existencial vazia e totalmente indeterminada ou, em termos escolásticos: *matéria prima, pura potentia*. Este é o verdadeiro conceito de *matéria prima*: ela é a possibilidade vazia, indeterminada, Alteridade do caráter de *Sosein* que é a Alteridade do Princípio de caráter do *Dasein* da realização cognoscente de um cognoscente receptivo.

Vamos um pouco adiante e questionamos a condição de possibilidade dessa anulação de Identidade nova e parcial, que é a Razão de caráter *Sosein* da realização cognoscente. Que esse questionamento é útil já fica evidente na própria Natureza Metafísica da realização. A realização, como ser (*Sein*) do *Dasein* que transcende o *Sosein*, não pode, na verdade, trazer em si nada que não estivesse já originalmente no *Da-so-sein*. Ela não é nada além da concretização do *Da-so-sein*. Se, por um lado, a realização não traz nada de próprio em si além do que já está estabelecido no *Da-so-sein*

e, por outro lado, a realização cognoscente de um cognoscente receptivo manifesta uma nova anulação de Identidade, então, devemos concluir necessariamente que a anulação da Identidade está presente também no *Da-so-sein*. Como o *Da-so-sein* é o mais anterior, é a Razão da qual a realização surge, temos de presumir que essa anulação da Identidade é primária e originalmente uma cisão da Identidade do *Da-so-sein*. O *Da-so-sein* de um cognoscente receptivo é, assim, uma parte da Identidade parcialmente anulada em dobro. O *Da-so-sein* traz em si não apenas o *Dasein* e a sua Alteridade, o *Sosein*, mas também uma outra Alteridade, a matéria, que, como possibilidade existencial vazia e totalmente indeterminada da Alteridade do *Sosein* é, como matéria, a Alteridade da forma.

A composição interior e Metafísica de um cognoscente receptivo poderia ser descrita como a passagem do Ser (o *Dasein*) pela sua própria Alteridade (o *Sosein*) atravessando a Alteridade do *Sosein* até chegar à matéria. E isso é, de forma análoga também na realização, a concretização do *Da-so-sein*.

Se quisermos oferecer uma caracterização mais precisa da Razão de cada conhecimento receptivo, temos de investigar mais detalhadamente a passagem do *Dasein* para a Alteridade dupla. Pois a estrutura estabelecida acima permite diferentes tipos de passagem, cada uma correspondendo a situações diferentes. Se o *Dasein* não atravessasse o *Sosein* para chegar à matéria, então haveria apenas um *Da-so-sein* em si mesmo, como na criatura pura. Mas se o ser do *Dasein* atravessa o *Sosein* e chega à matéria, sem ter mais como sobressair-se a ela, perdendo-se nela, sem poder, de forma alguma, retomar sua própria Identidade, abandonando-a, isso não seria mais conhecimento nem conhecimento receptivo. Dessa limitação dialética resulta o cognoscente como Ser (*Seiende*) cujo ser (*Sein*) oscila entre a total dissolução na matéria e sua total independência dela. Rahner observa com Razão: “se o conhecimento é o estar-em-si-mesmo do ser (*Sein*), o conhecimento do Outro como do *obiectum proprium*, mas essencialmente existencial, representa um caminho-para-si-no-outro. Assim, o ser (*Sein*) do cognoscente sensível só pode ser percebido como um meio oscilante entre um perder-se a si mesmo na Alteridade da matéria e uma independência interior do ser (*Sein*) em relação a ela, de forma que o ato sensível confronta a matéria

(*actus contra matériam*) como unidade material indivisível (*actus máteriae*) e como ato de afirmação do Ser (da forma)²²⁹.

A diferença entre o conhecimento da criatura pura e o nosso conhecimento receptivo, que surge da materialidade do nosso *Da-so-sein* se manifesta na sensibilidade, que implica uma maior não Identidade do que a do conhecimento da criatura pura. Para que possamos diferenciá-las brevemente, passaremos a chamar nosso conhecimento receptivo com uma nova Alteridade, marcado pela matéria, de sensibilidade; enquanto chamaremos o conhecimento da criatura pura de espiritualidade. Ambos são traços existenciais, que expressam a ontologia dos seres correspondentes.

Nesse ponto, haveria outras questões a serem investigadas, intimamente relacionadas com o assunto tratado aqui, que poderiam nos proporcionar outras perspectivas. Contudo, essa abordagem mais detalhada não se faz necessária para o nosso objetivo e, indicando para tanto os trabalhos de Rahner e Siewerth, passamos para outro ponto cuja prioridade é determinante em nossa investigação.

Procuramos, até agora, determinar o conceito metafísico do conhecimento sensível e concluímos que a sensibilidade como tal só é possível quando o *Da-so-sein* do Ser (*Seiende*) experimenta uma nova anulação de Identidade. À verdadeira distinção entre o *Dasein* e o *Sosein*, que se comportam como o próprio e sua Alteridade, se junta uma nova cisão identitária, segundo a qual o *Sosein*, que é a Alteridade do *Dasein* é confrontado com outra Alteridade: a matéria, Alteridade da forma. Esse foi o resultado da nossa investigação sobre o conhecimento sensível. Devemos questionar agora qual pode ser o objeto de um conhecimento sensível; em outras palavras, qual o horizonte do conhecimento sensível, qual é seu primeiro conhecido sensível.

Partindo do nosso fundamento de que o conhecimento só é possível como autoconhecimento, podemos compreender, sem grandes dificuldades, a estrutura Metafísica do primeiro conhecido sensível. Também o conhecimento sensível de um Outro, que é aceito, tem de ser compreen-

229 RAHNER, K. *Geist in Welt*, Innsbruck, p. 50, 1939.

didado como autoconhecimento, proporcionando-nos, assim, a estrutura do primeiro conhecido do Outro.

Compreender o conhecimento sensível como autoconhecimento significa considerá-lo não em oposição ao conhecimento sensível, mas, ao contrário, considerá-lo em sua Identidade com ele. Por um lado, já foi determinado que todo conhecimento tem de ser autoconhecimento, mesmo que com isso a individualidade do cognoscente seja incorporada à individualidade do Outro, de modo que ele próprio, enquanto cognoscente, seja o Outro. Por outro lado, devemos enfatizar que essa diferenciação e oposição relativa não nega, de forma alguma, nenhum dos dois – o que demonstra que também aqui se trata de uma Identidade apenas relativa que pressupõe, por sua vez, uma não Identidade. Com base nessa perspectiva – de que o primeiro conhecido da sensibilidade, mesmo que se oponha a ela numa não Identidade, é idêntico a ela – conclui-se que ambos têm de possuir a mesma estrutura. Se essa estrutura fosse diferente, a Identidade não se daria. O Outro primeiro conhecido do cognoscente sensível, o *obiectum proprium* da sensibilidade é, portanto, como a própria sensibilidade, um Ser (*Seiende*) material. Portanto, um Ser (*Seiende*) cujo ser (*Sein*), pela sua Alteridade, transcendendo o *Sosein*, alcança uma nova Alteridade. Ele é composto de matéria e forma.

Rahner segue a mesma linha de pensamento em sua própria terminologia: “Se o conhecimento é originalmente o estar-em-si-mesmo de um ser (*Sein*), então podemos afirmar: a estrutura existencial de um ente cognoscente é a pressuposição de seus possíveis objetos como tais. A estrutura de um Ser (*Seiende*) de determinada Ontologia se deixa traduzir na estrutura de um estar-em-si-mesmo e, assim, na estrutura de seu objeto primeiro conhecido como tal. Pois, se o ser (*Sein*) é o estar-em-si-mesmo e o conhecimento é o estar-em-si-mesmo do ser (*Sein*), então, o primeiro conhecido sempre o próprio ser (*Sein*) do cognoscente. Dessa forma, a estrutura do cognoscente, como um Ser, é a estrutura do conhecido e vice-versa. E quando o primeiro conhecido é o Outro – mas isso exatamente porque o ser (*Sein*) cognoscente se transforma no ser (*Sein*) do Outro – então, também nesse caso, não é diferente: a estrutura do cognoscente, como um Ser (*Seiende*), é a estrutura do conhecido. Isso significa que, se

o ser (*Sein*) do cognoscente receptivo e sensível é o ser (*Sein*) da matéria, o próprio conhecido também tem de ser, nesse sentido, material. Podemos, então, afirmar: o objeto original de um conhecimento receptivo só pode ser o ser (*Sein*) que se dá na matéria como sua realidade. O objeto da sensibilidade, como conhecimento receptivo do ser humano, é o Ser (*Seiende*) material”²³⁰.

Seria possível argumentar, nesse ponto, que nossa exposição explica demais e, por isso, não explica nada. Pois a criatura pura também reconhece o Ser (*Seiende*) material. De acordo com o que foi afirmado acima, ela deveria ser composta apenas de matéria e forma, ou seja, ela deveria ser uma criatura pura. Sobre isso, podemos afirmar que tais reflexões ignoram totalmente um importante ponto da nossa arguição. Enfatizamos constantemente que se trata aqui apenas do primeiro conhecido e não de um conhecido qualquer. Atribuímos ao conhecimento da criatura pura apenas o conhecimento do próprio *Da-so-sein* como o primeiro conhecido. Não se estabelece, assim, nenhuma Contradição quando afirmamos que a estrutura interior do cognoscente tem de corresponder, como tal, à estrutura interior do primeiro conhecido. Não estamos nos referindo aqui aos outros possíveis objetos.

Assim, lançamos a questão de como um ente espiritual pode conhecer um Ser (*Seiende*) material. Além disso, devemos questionar se um mero cognoscente sensível é capaz de conhecer o Ser (*Seiende*) espiritual. Pois quando um ente puramente espiritual consegue acolher o material como tal em sua própria individualidade, fazendo com que surja dessa Identidade um conhecimento, então, parece, sim, possível que o cognoscente sensível possa juntar-se ao espiritual numa Identidade que é, ela mesma, um conhecimento. Isso, contudo, não acontece. O ente puramente espiritual pode conhecer um Ser (*Seiende*) material sem abrir mão de sua própria espiritualidade. Pode-se considerar que o conhecimento torna-se essencialmente idêntico ao material, já que se dá uma Identidade meramente espiritual na qual o material, sem perder o seu teor, transforma-se num tipo superior de Ser (haveria ainda muito a discutir a respeito dessa anulação do Ser que parece, a Princípio, tão contraditória. Contudo, isso nos levaria longe demais e como desejamos apenas esboçar os contornos mais

230 RAHNER, K. *Hörer des Wortes*, München, p. 158-159, 1941.

amplos da Identidade anulada gradualmente no Cosmos, acreditamos que esse breve comentário já é suficiente).

Assim, só seria possível que um ente sensível conhecesse, como tal, um Ser (*Seiende*) espiritual, se o ente sensível se tornasse um ente espiritual ou que o espiritual em questão seja conhecido espiritual e sensivelmente. O primeiro, contudo, está totalmente fora de questão, pois questionamos se o ente sensível pode conhecer, como tal, um Ser (*Seiende*) espiritual, ou seja, sem tornar-se espiritual. O segundo, contudo, poderia, a Princípio, ser possível. Pois, assim como um ente material pode conhecer um Ser (*Seiende*) material espiritualmente, o contrário também deveria ser possível: o ente material deveria ser capaz de conhecer o ente espiritual materialmente. Entretanto, se considerarmos essa última proposição com mais atenção, veremos que isso é fundamentalmente impossível. Pois o ente material teria de fazê-lo numa não Identidade material. Numa tal Identidade material, o Ser (*Seiende*) espiritual teria de, necessariamente, fazer a passagem para a Alteridade da forma, para a matéria. Isso significa que ele teria de renunciar à sua Identidade, à sua espiritualidade. Em outras palavras: o ente espiritual pode conhecer o material espiritualmente, porque, como tal possui em si a plenitude ou porque, como afirmado acima, já esteve desde sempre numa certa Identidade com tudo. O material, ao contrário, só pode acolher o espiritual em si materialmente: dessa forma, porém, a espiritualidade se transforma em materialidade. Consideremos essa mesma questão sob outro ponto de vista: o espiritual pode conhecer o material, porque o material pode ser conhecido espiritualmente; o material, o sensível, não pode conhecer o espiritual como tal, porque o espiritual só pode ser conhecido espiritualmente e não materialmente. Que o material possa ser conhecido espiritualmente se explica porque se pode pensar o material de forma não material e, assim, de uma forma espiritual (negativa) do ser (*Sein*); é possível dissolver o material em Princípios existenciais não materiais: matéria (não é em si material, embora seja a Razão da materialidade) e forma. Desse modo, o material é conhecido espiritualmente; nossas exposições sobre a materialidade não foram mais do que isso: conhecimento espiritual do material. O espiritual, ao contrário, não resulta de Princípios existenciais materiais e, por isso, não pode ser conhecido sensivelmente. Se resultasse de Princípios existenciais materiais,

deveria ter a matéria como Alteridade da forma; ou seja, não seria um Ser (*Seiende*) espiritual, mas um Ser (*Seiende*) material.

Estabelecemos, portanto, a seguinte proposição: tudo o que um cognoscente sensível é capaz de conhecer como tal, é também material, ou seja, é um Ser (*Seiende*) cujo *Sosein* (em sentido amplo; em sentido escolástico) é composto de forma e matéria.

As condições de possibilidade da pulsão – Matéria e Forma

Até agora, o resultado principal da nossa investigação sobre a criaturalidade material, que se realiza em nós, foi a constatação de uma nova anulação identitária. Nosso *Sosein*, que é a Alteridade do *Dasein*, assume uma nova Alteridade que não é, contudo, como Alteridade real, nada além de uma possibilidade existencial vazia e totalmente indeterminada. Se incorporarmos todos, o próprio *Sosein* (que não deve ser compreendido logicamente como *quidditas!*), a forma e sua Alteridade, a matéria, ao nome *Sosein*, podemos afirmar que o *Sosein* contém dois momentos: um momento positivo, ontológico – a forma – e a sua Alteridade, a simples possibilidade existencial – a matéria. Chegamos a esse resultado através da análise Metafísica do nosso conhecimento receptivo conciliado ao Princípio, segundo o qual todo conhecimento tem de ser autoconhecimento. Acompanhamos, então, a anulação identitária no conhecimento. Agora, veremos como essa anulação identitária, que é dada com a matéria, atua sobre a vontade.

Podemos agora, partindo da constatação da constituição de matéria e forma, deduzir de que forma a vontade se materializa, identificando os estágios da vontade paralelos ao conhecimento. Tomamos, contudo, o caminho contrário e, partindo da constatação de que nosso primeiro desejado é o outro, chegamos novamente à constituição de nosso *Sosein* – através de forma e matéria. O caminho comprobatório segue paralelo às nossas reflexões anteriores.

É possível compreender interiormente como um Ser (*Seiende*) pode ter o Outro e não a si mesmo como seu primeiro desejado. Pois, por um lado, está claro que toda vontade (que deve ser compreendida como empenho, *appetitus*, e não como *voluntas!*) só é possível como vontade própria; por outro lado, é fato que nosso empenho consciente, seguindo o conheci-

mento, volta-se primeiramente para fora antes de voltar a si mesmo. Em outras palavras: como é possível que nosso empenho objetivo dirija-se em primeiro lugar ao Outro, quando o empenho deve ser sempre compreendido como autoempenho?

Isso só pode ser compreendido de forma não contraditória, se admitirmos que o Ser (*Seiende*) aspira primeiramente ao Outro, à medida que, como aspirante, ele é o ser (*Sein*) do Outro e está, desde sempre, na Alteridade. Ele tem de já estar junto aos outros para poder voltar a si, do contrário, ele aspiraria, primeiramente, a si mesmo.

Cada Outro como primeiro aspirante só pode aspirar a algo objetivamente através da vontade empenhada, como já vimos em relação à criatura pura. Existe, portanto, na vontade empenhada uma cisão, que faz com que ela não seja imediatamente idêntica a si mesma. A vontade empenhada é o lugar no qual o aspirante é, desde sempre, o Outro, demora-se no Outro, existe na Alteridade.

Essa Alteridade, que age sobre a vontade empenhada, já parcialmente anulada, tem de estar na vontade empenhada ou através do Princípio de caráter do *Sosein* ou do *Dasein*. Se ela fosse apenas uma Alteridade igual para ambos, ela conteria em si uma Contradição, pois seria, por um lado, a própria Alteridade de caráter *Dasein* do caráter *Sosein*; por outro lado, não poderia ser o caráter *Sosein*, mas sua Alteridade. A Alteridade, portanto, deve ser procurada ou no momento de caráter *Dasein* ou no caráter *Sosein*. Contudo, ela não poder estar no caráter *Dasein*, pois este já possui uma Alteridade. Ela é, então, a Alteridade do caráter *Sosein* (forma) da vontade empenhada.

A vontade empenhada do Ser (*Seiende*), que aspira ao Outro como o primeiro, é dessa forma uma vontade cujo Princípio de caráter *Dasein* chega à Alteridade do caráter *Sosein*, passando pela sua própria Alteridade: o caráter *Sosein*.

Se essa Alteridade possibilitar que o Ser (*Seiende*) aspire primeiramente ao Outro, então, ela não pode ser em si e por si o ser (*Sein*). Uma tal Alteridade real, que não é, em si e por si, ser (*Sein*), é, então, mera possibilidade de ser (*Sein*), pura *potentia*.

Como a vontade empenhada é apenas a concretização do *Da-so-sein*, que se dá como a Razão pela qual ela recebe seu ser (*Sein*) e seu caráter de Ser, temos de encontrar a mesma estrutura também no *Da-so-sein*. O *Da-so-sein* de um Ser (*Seiende*), que aspira primeiramente ao Outro, constitui-se de tal forma que o ser (*Sein*) do *Dasein* transcende sua própria Alteridade, o *So-sein*, e chega à Alteridade do *Sosein*. É, portanto, constituída e *Dasein* e *So-sein*. O *Sosein*, por sua vez, se divide em dois momentos: forma e matéria.

Essa vontade de um Ser (*Seiende*) assim se diferencia da vontade espiritual da criatura pura por estar carregada de matéria. Trata-se de uma vontade sensível (note-se que compreendemos vontade, aqui, como *appetitus*) ou na terminologia habitual: uma pulsão.

A partir da estrutura interior da pulsão que estabelecemos aqui, podemos concluir facilmente a constituição do seu objeto, se considerarmos a pulsão como uma espécie de vontade própria. Podemos fazer isso – na verdade, devemos fazê-lo – com base em nosso Princípio fundamental, segundo o qual toda vontade só é possível como vontade própria.

Toda vontade é, de alguma forma, vontade própria. Portanto, a pulsão sensível enquanto tal tem de ser idêntica ao seu objeto. Contudo, trata-se de uma Identidade apenas parcial, pois se ela fosse totalmente idêntica ao seu objeto, não haveria mais a oposição sujeito-objeto. Como sujeito e objeto são, ao menos parcialmente, idênticos, eles têm de manifestar a mesma estrutura básica, ou não poderiam ser idênticos. Podemos concluir, então, que qualquer possível objeto da pulsão é um Ser (*Seiende*) material.

A espiritualidade

Nosso estudo sobre a sensibilidade que, surgindo a partir da união de forma e matéria, é a Razão para o conhecimento receptivo e para a pulsão, parece contrapor-se fortemente à tese, comprovada anteriormente, sobre a Infinitude do horizonte do nosso conhecimento e da nossa vontade. Pois, por um lado, o objeto possível do nosso conhecimento, como demonstrado acima, é o Ser (*Seiende*) material; por outro lado, comprovamos, lá no início, que nosso conhecimento é capaz de conter em si o ser (*Sein*). Se quiséssemos evitar a Contradição, afirmando que cada Ser

(*Seiende*) é material, que seu ser (*Sein*) é, em si e por si, material, estaríamos negando o que também já foi comprovado: que existe um Ser (*Seiende*) que, como Identidade Absoluta, não traz em si nenhuma anulação identitária, nenhuma relatividade. Por outro lado, também é certo que nossa vontade está, por excelência, voltada para o bem, de modo que possamos aspirar a todo e qualquer bem possível; em oposição a isso, temos a tese comprovada de que a pulsão que, da mesma forma que o conhecimento receptivo, está mesmo em nós, só pode ter como seu objeto o Ser (*Seiende*) material. No início deste estudo, ficou comprovado que podemos desejar livremente; isso agora parece impossível, pois a materialidade da pulsão exclui o momento essencial da liberdade.

Contudo, a Contradição se entranha ainda mais profundamente na nossa Natureza. Pois a Infinitude do horizonte do nosso conhecimento e da nossa vontade implica espiritualidade, de modo que sua Razão Metafísica tem de apresentar a mesma espiritualidade. O *Da-so-sein* do ser humano, que somos nós, também é, então, espiritual. Por outro lado, porém, demonstramos que o conhecimento receptivo e a pulsão possuem um *Da-so-sein* partido pela Alteridade da forma – a matéria – como sua condição de possibilidade. Seguindo essa reflexão, o ser humano seria um ente material, sensível. Ele deveria ser, contudo, material e espiritual simultaneamente.

Para eliminar essa Contradição formal, poderíamos deixar um desses elementos de lado e focar apenas no Outro. Se negarmos a sensibilidade, o conhecimento receptivo e a pulsão para manter a espiritualidade da nossa vontade e da nossa Razão, incorremos num espiritualismo extremo. Se, ao contrário, reconhecemos apenas o material, sujeitamo-nos a um materialismo inconsequente. Contudo, nem o espiritualismo e nem o materialismo faz jus à realidade. Tentar desatar esse nó é uma solução desesperada, pois não há solução para isso. A Contradição permanece se os dois extremos não puderem ser atendidos igualmente. Mas como seria possível aceitar as duas oposições contrárias, as duas estruturas contrárias como possíveis e como existentes em um Ser (*Seiende*)? Se elas se encontrassem em seres diferentes, não poderia haver Contradição alguma, mas como é possível que existam, ao mesmo tempo e no mesmo sujeito, duas oposições assim?

Se analisarmos os fatos sob o ponto de vista puramente lógico, podemos resolver a Contradição, diferenciando entre duas considerações: por um lado, consideramos que a Natureza do ser humano é espiritual e possui um conhecimento e uma vontade espirituais; por outro, ele é um Ser (*Seiende*) material, que possui um conhecimento sensível e uma vontade que se traduz em pulsão. Assim, a Contradição fica, formalmente, anulada.

Contudo, uma solução assim, meramente lógica, não pode ser satisfatória. Pois, embora a Contradição formal tenha sido posta de lado, permanece ainda um desejo de visualizar a possibilidade interior desse Ser (*Seiende*). Por isso, passamos para uma análise Metafísica e questionamos a constituição interior desse Ser (*Seiende*) que pode ser considerado, por um lado, espiritual e, por outro, material e sensível.

Como ele também é material, precisamos afirmar que seu *Da-so-sein* é um no qual o ser (*Sein*) do *Dasein* transcende o *Sosein* e chega à sua Alteridade, à matéria. Se essa estrutura ocorre na esfera da realização, então, a sensibilidade se manifesta como seu resultado.

Por outro lado, contudo, esse Ser (*Seiende*) é espiritual, ou seja, um Ser (*Seiende*) cujo ser (*Sein*) chega à sua Alteridade, ao *Sosein*, mas permanece nele e, sem perder-se em nenhuma outra Alteridade, assume a Identidade superior de uma não Identidade.

Então, para compreender ambos como interiormente possíveis, temos de supor a tese que os filósofos escolásticos professam há séculos: *anima est forma corporis*. O ser humano é um Ser (*Seiende*) cujo ser (*Sein*) chega ao *Sosein* (como forma) e, permanecendo apenas parcialmente nele, chega, também parcialmente, à matéria. Essa estrutura anula a Contradição mencionada acima e possibilita, simultaneamente, uma espiritualidade e uma sensibilidade.

Assim, precisamos reformular nossos resultados anteriores sobre a Natureza humana de modo a procurarmos, na espiritualidade, a conexão com a sensibilidade e vice-versa. Dessa forma, cada declaração sobre a sensibilidade é analisada sob uma nova luz e num outro nível. Nossa espiritualidade traz sempre em si a marca da sensibilidade, intimamente ligada a ela. Mesmo assim, para aceitarmos, também nesse caso, as ideias identitárias,

ambas são idênticas à medida que são um ser humano, à medida que estão ambas contidas numa Identidade superior, a Identidade da Identidade e da não Identidade.

Partindo dessa tese da constituição espírito-sensível da nossa Natureza, teríamos, então, de investigar nossa capacidade de conhecimento e de vontade. Contudo, não é nossa tarefa dar seguimento a essa linha de pensamento que, por vezes, é bastante complicada e indicamos, para tanto, antes de retornar à nossa discussão, a leitura de *Geist im Welt (Espírito no Mundo)*, de Rahner.

Não foi sem intenção que analisamos a espiritualidade e a sensibilidade separadamente, pois dessa forma nos foi possível mostrar, em oposição bem definida, o efeito da matéria como anulação identitária. Além disso, chegamos, com isso, ao conceito de sensibilidade, que não se manifesta nessa abstração nem nos seres humanos nem nos animais, mas possui, mesmo assim, um significado fundamental, pois é através desse conceito que passamos a compreender os diferentes tipos de sensibilidade.

A estrutura formal do Hilemorfismo

Se retomarmos nossas reflexões anteriores, veremos que a Identidade se realiza em níveis múltiplos, de modo que se pode imaginar uma verdadeira hierarquia. No início, consideramos como a Identidade se manifesta em deus como Identidade Absoluta, que exclui toda e qualquer não Identidade – que, necessariamente, enfraqueceria a Identidade. O que é sempre e sob quaisquer circunstâncias idêntico a si mesmo e no qual também o autoconhecimento e a vontade própria se fundem numa mesma individualidade, formando o mais alto grau do ser (*Sein*), é o próprio ser (*Sein*).

Depois disso, foi investigado sob quais circunstâncias um Ser (*Seiende*) não é o próprio ser (*Sein*). Concluímos que isso é possível através de uma anulação parcial da Identidade e através de uma não Identidade relativa. O Ser (*Seiende*) que não é o ser (*Sein*) e que é, em função disso, contingente e finito, é a Identidade de uma Identidade e de uma não Identidade: é o *Da-so-sein*, que é a Identidade do *Dasein* – que é Identi-

dade – e do *Sosein* – que, como Alteridade, implica a não Identidade. O *Sosein* se comporta em relação ao *Dasein* como a Alteridade se comporta em relação à Identidade; a Identidade dessa Identidade e não Identidade é o *Da-so-sein*. Dessa anulação parcial da Identidade do *Da-so-sein* surge a necessidade de uma realização distinta do *Da-so-sein*, que contenha, como sua concretização, um momento de caráter *Dasein* e um momento de caráter *Sosein*. Dessas duas possibilidades de direcionamento da realização, deduzimos o conceito metafísico da Razão e da vontade de um Ser (*Seiende*) contingente e vimos que esse Ser (*Seiende*), sendo tudo, pode fazer com que tudo se relacione a si (conhecimento) ou que, sendo tudo, pode relacionar-se a tudo (vontade). Ele se relaciona como todos os seres ontologicamente.

A terceira esfera, na qual a Identidade se anula ainda mais, é a criaturalidade material. Nesse tipo de Ser (*Seiende*), o ser (*Sein*) do *Dasein* transforma-se em sua Alteridade que, por sua vez, já esteve desde sempre na possibilidade existencial vazia e indeterminada como sua Alteridade.

O ser (*Sein*), que se dá no Todo como *Dasein*, é, portanto, a Identidade que se opõe à Alteridade, a forma. Essa forma é, por conseguinte, uma Alteridade; mas trata-se de uma Alteridade definida, como foi comprovado, que, por sua vez, transforma-se em outra Alteridade, que é uma possibilidade existencial totalmente indeterminada. Matéria e forma são, assim, dois Princípios existenciais distintos: um é a Alteridade do Outro – sob essa perspectiva, eles são não idênticos; mas forma e matéria como Todo, como *Sosein*, são a Alteridade do *Dasein* – sob essa perspectiva de uma Alteridade conjunta, eles são idênticos, mesmo que sob outras perspectivas sejam não idênticos. Enquanto a forma é a Alteridade direta do *Dasein*, a matéria é sua Alteridade indireta.

Dasein e Forma–Matéria, *Dasein* e *Sosein* são Princípios existenciais não idênticos. Contudo, à medida que são considerados como *Da-so-sein* de um Ser (*Seiende*), são idênticos. A não Identidade se anula numa outra Identidade, numa Identidade superior – sem que nem um nem o outro percam sua própria individualidade. Na esfera da realização, a mesma estrutura se manifesta como sensibilidade.

No entanto, havíamos definido a sensibilidade como um anular-se em relação à matéria, que permite a Identidade necessária ao conhecimento. Contudo, é bem possível que tal anular-se da forma em relação à matéria não ocorra: a forma chega à matéria e não volta a si própria. Um Ser (*Seiende*) assim não possui nenhum conhecimento e nenhuma pulsão como algo, em algum grau, consciente. Não é possível deduzir *a priori* como essa materialidade age sobre ele. De forma concreta, podemos percebê-la como Princípio vital das plantas. Quando a forma, por assim dizer, perde-se na matéria, esgota-se nela, o Ser (*Seiende*) em questão é um Ser (*Seiende*) inorgânico.

Nossa teoria hilemorfista, a doutrina da forma e da matéria, transforma-se, assim, num esquema meramente formal, que expressa a constituição interior do Ser (*Seiende*) material de forma abstrata. Como esse esquema abstrato se realiza nos seres individualmente e qual a relação entre matéria e forma, são assuntos que ainda precisam ser estudados. Uma coisa, contudo, é certa – como comprovamos detalhadamente: o ser humano e todos os outros seres que o ser humano conhece ou deseja através da sensibilidade são seres materiais, ou seja, são seres cuja constituição essencial é uma constituição hilemorfista.

A partir do Hilemorfismo abstrato, ou seja, a partir desse Hilemorfismo concretizado mais precisamente do que em esferas individuais, podemos fazer diferentes declarações a respeito do Ser (*Seiende*) material. Essas declarações são amplamente válidas à medida que qualquer Ser (*Seiende*) material como tal traz necessariamente em si essas determinações.

A repetibilidade do Ser (*Seiende*) material

Em termos metafísicos, é impossível que duas criaturas puras, dois espíritos puros, possuam a mesma forma; ou seja, que esses dois indivíduos sejam, segundo sua forma, seu *Sosein*, essencialmente idênticos, de modo que, dentro de uma *species* se possa encontrar mais indivíduos.

Pois, se dois ou mais indivíduos são, em sua forma, idênticos, embora devesseser diferentes, não idênticos, então, o ser (*Sein*) do *Dasein* tem de

ser a Razão para essa não Identidade individual. Numa criatura pura não existe matéria, de modo que o seu *Da-so-sein* não contém nada além de *Da-sein* e *Sosein* – forma. Contudo, se existissem indivíduos idênticos em sua forma, teriam de ser, por isso, distintos, pois seu *Dasein* é o Princípio de uma distinção. Por conseguinte, alega-se que o ser (*Sein*) do *Dasein* implica, como tal, uma Diferença, uma não Identidade – o que é contraditório – pois o ser (*Sein*), segundo nosso Princípio “ser (*Sein*), Identidade, auto-conhecimento e vontade própria são a mesma coisa”, implica Identidade e não não Identidade, unidade e não Diferença. Desse modo, confirma-se que seres não materiais podem, em sua forma, serem idênticos.

No que diz respeito ao material, contudo, isso é diferente. Pois o material contém, além de *Dasein* e *Sosein*, matéria. O *Dasein* e a forma não podem ser a Razão de uma Diferença nos indivíduos dentro de uma *species*. Por outro lado, a matéria é, como Alteridade dos dois Princípios, uma não Identidade; ela é Alteridade, não é ser (*Sein*), mas possibilidade existencial vazia e indeterminada. Por isso, ela não implica Identidade, mas exatamente não Identidade, diferença. Nesse sentido, a matéria é a Razão para a Múltipla individualização do mesmo.

A perspectiva segundo a qual a matéria possibilita a repetibilidade de uma forma nos impõe agora a tarefa de determinar sua Quantidade.

Matéria, como momento de um *Da-so-sein* foi a Razão para a repetição de uma forma em diversos indivíduos; nós nos perguntamos, agora, como a matéria atua, não enquanto um momento do *Da-so-sein*, da substância, mas enquanto Princípio na esfera accidental.

“A essência, o objeto de conhecimento aparece por si como o Universal, indiferente a um determinado Uno, ou seja, é uma determinação que pode vir a subsistir na matéria como também em seu sujeito quantas vezes forem possíveis. Quando uma forma assim, uma essência assim, de fato, subsiste frequentemente na matéria e pode repetir-se, surge a possibilidade da enumeração – pode-se somar e numerar o que se repete. Pois o número só é possível onde há o que enumerar, *a priori* à manifestação daquilo que se repete. E como a matéria se manifesta como o Princípio de possíveis repetições, temos que denominá-la, necessariamente, como o Princípio do

número. Onde temos número, temos Quantidade. A matéria é o Princípio da Quantidade, que nada mais é do que a sua repetição quantitativa. Esse Princípio, contudo, não se refere apenas a múltiplos entes distintos entre si, mas deve possuir esta função essencial também dentro do ente individual, no qual ela age como Princípio individual. Isso significa que ela constitui o ente individual como quantitativo em si. Essa repetição dentro de um ente individual não é outra coisa se não sua espacialidade, sua capacidade essencial de *Quantum*, a real diferença dentro da unidade de um ente. Assim, um Ser (*Seiendè*) que tem a matéria como Princípio essencial intrínseco, devido à sua constituição, é um Ser (*Seiendè*) que ocupa espaço²³¹.

Consideremos essa mesma questão sob outro ponto de vista: a matéria, como Alteridade da forma, que como Princípio do *Da-so-sein* possibilita o material, é a Razão para a repetibilidade de uma forma em múltiplos indivíduos. A realização como concretização, como acidente, *actus secundus* do *Da-so-sein*, traz em si também o momento material, pois não é nada além do que a concretização daquilo que realmente está no *Da-so-sein*. Por conseguinte, a matéria, enquanto se encontra na realização, é a Razão da não Identidade de uma forma accidental.

Não se pode falar aqui sobre a repetibilidade de uma mesma forma, pois uma repetição só é possível em indivíduos distintos. Ainda assim, é preciso afirmar que a matéria é a Razão da não Identidade de uma forma accidental.

Essa não Identidade de uma forma accidental em si mesma, que surge da matéria, nada mais é do que a Quantidade: a Identidade material é rejeitada e a Identidade formal de uma não Identidade material é estabelecida.

Assim é possível definir a Quantidade, em termos metafísicos, como a não Identidade de uma forma accidental em si mesma.

Observação: Os filósofos escolásticos e muitos outros sempre viram a Quantidade como um valor difícil de ser definido. H. Schaaf ²³², C. Gutber-

231 RAHNER, K. *Hörer des Wortes*, München, p. 162-163, 1941.

232 SCHAAF, H. *Cosmologia*, Romae, p. 15, 1907.

let²³³, A. C. Cotter²³⁴, P. Hoenen²³⁵ e muitos outros afirmam que Quantidade é um termo genérico que não pode mais ser rastreado. Todos os outros que não afirmam categoricamente tratar-se de um valor indefinível, “definem” Quantidade como “o que pode ser aumentado ou diminuído” ou como *id, quod partes extra partes habet* e assim por diante (também cf. Eisler, Wörterbuch der Philosophischen Begriffe. Berlin, V. II, p. 573-575). Contudo, percebe-se, já à primeira vista, que essas definições contêm o *definitum* e, por isso, não são definições de fato. Hegel já chamara atenção para isso²³⁶. Peter Hoenen acredita que: *Notissima est haec descriptio: extensum est id, quod habet partes extra partes. Bona est si tantum ad adjuvandam imaginationem adhibetur; si autem vellemus eam ut definitionem strictam ponere, primo adnadvertendum esse: istae partes ipse supponuntur extensae, unde ipsum definiendum implicite contineretur in definitione; insuper vox extra involvit notionem situs, qui sequitur extensionem eamque praesupponit; et iterum habemus definiendum in definitione; non est ergo definitio, quamvis sit bona descriptio*²³⁷. Até onde eu sei, Aristóteles e Tomás de Aquino nunca definiram a Quantidade; mas também não tenho conhecimento de que tenham alguma vez afirmado que ela não poderia ser definida.

Observação 2: Hegel é um dos poucos que chegou a uma definição Metafísica de Quantidade: “Quantidade é um Ser puro no qual a determinação não é mais um ser-para-si, mas um Ser eliminado e indiferente”²³⁸. Portanto, a Quantidade é, segundo Hegel, a não Identidade de uma determinação, que não é uma com o ser (*Sein*). Mas o fato de o Ser puro ser definido como algo com o qual não é idêntico, transforma a Quantidade em determinação essencial do próprio ser (*Sein*) e, portanto, em um momento necessário de um – nesse caso – autodesenvolvimento do Absoluto necessário. A última Razão desse engano está no fato de Hegel definir o ser (*Sein*) e o Nada (para ele, o Ser relativo e o Nada relativo) como idênticos; para ele, não só a sua não Diferença como a sua indiferença representam um Absoluto: “mas assim como a Verdade não é sua indiferença, (como também sua Diferença não é um Absoluto), e igualmente não são absolutamente idênticos, mas são indissolú-

233 GUTBERLET, C. *Allgemeine Metaphysik*, Münster, p. 175 e seguintes, 1890.

234 COTTER, A. C. *Cosmologia*, Boston, p. 54, 1931.

235 HOENEN, P. *Cosmologia*, Romae, 1936.

236 HOENEN, P. *Cosmologia*, Romae, 1936.

237 HOENEN, P. *Cosmologia*, Romae, 1936, p. 6.

238 HEGEL, G. W. F. *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 6 vol., 1927.

veis e inseparáveis e cada um desaparece imediatamente no seu contrário”²³⁹. Nós, ao contrário, definimos o ser (*Sein*) e o Nada relativos como idênticos, mas de modo que a Identidade de ambos seja essencialmente relativa, que só possa se dar como relação, como contingência. Por essa Razão, o ser (*Sein*) e o nada são idênticos, sem que a Identidade ou a não Identidade de ambos seja definida como algo Absoluto. Contudo, se fosse vista como absoluta, como o é para Hegel, então, já teríamos o quantitativo no Ser-Nada; além disso, o desaparecimento dialético de um no outro levaria, necessariamente, a um Idealismo Absoluto. Contudo, como a Identidade e a não Identidade do Ser-Nada se mostram relativas, ela se transforma na Razão da contingência e, com isso, na abordagem inabalável para refutar qualquer Idealismo Absoluto.

O que aproxima nossa concepção daquela de Hegel é que também determinamos a Quantidade como não Identidade. Entretanto, a diferença é que Hegel a concebe como uma não Identidade entre o ser (*Sein*) e sua determinação, enquanto nós a concebemos como uma não Identidade de uma forma acidental em si mesma²⁴⁰.

Espacialidade e Temporalidade

O conceito de Quantidade que extraímos a partir da solução da aparente Contradição da repetição de uma forma é a Razão Metafísica da qual derivam todos os quantitativos concretos, mas não um objeto que possa ser experimentado como tal. Assim, já se tem o próximo questionamento: é possível aprofundar a dedução acima? Não seria possível deduzir daí as noções metafísicas de extensão espacial e duração temporal? Já foi deduzido que a extensão espacial e a duração temporal são dois momentos conjuntos de uma Quantidade pura; seria preciso investigar agora se é possível deduzir também a Diferença entre espacialidade e temporalidade real ou se essa Diferença nos é dada apenas a partir da experiência. É claro que, nesse último caso, teríamos de considerar não o conceito ingênuo de extensão espacial e a duração temporal, mas o conceito obtido cientificamente. Essa investigação teria de incluir também a Teoria da Relatividade e a questão da relocalização da linha espacial e temporal. Contudo, essas determinações mais específicas dos diferentes tipos de Quantidade são, mais especificamente, objetos da Filosofia natural. Por isso, parece-nos suficiente apenas mencioná-las.

239 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, 1 vol., p. 67, 1948.

240 Ver as deduções de Fichte sobre Quantidade, cf. MARÉCHAL, J. *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Cahier IV, Bruxelles-Paris, p. 365-367; 375-376; 410-414, 1947.

A capacidade quântica

Outra questão que deveria ser investigada metafisicamente com base na nossa definição de Quantidade é a determinação da Quantidade pura no *Quantum*. O *Quantum* é a Quantidade determinada, não ilimitada, mas a Quantidade delimitada por fronteiras, da qual se pode afirmar que ela é desse ou daquele tamanho. Nesse ponto, poderíamos salientar e questionar de onde veio essa determinação – se ela surgiu simplesmente do *Da-so-sein* ou se surgiu do acidente. O primeiro teria de ser rapidamente desconsiderado, pois senão qualquer modificação no *Quantum* de um Ser (*Seiende*) significaria, ao menos, um dano parcial ao *Da-so-sein*, uma *mutatio substantialis* – o que é impossível. Contudo, se considerarmos a esfera acidental do Ser (*Seiende*) como a Razão da determinação quântica, abre-se, então, um novo horizonte, que contém em si questões controversas da Filosofia natural contemporânea. Pois o acidente de um material tem como principal característica a interação. O acidente de um material, enquanto material, é, pois, um *passio* e um *actio*, à medida que cada um se relaciona ou com outra coisa ou consigo mesmo. Assim, o acidente de um material seria um vínculo que o une a todos os outros seres materiais parcialmente idênticos. Além disso, seria uma determinação parcialmente comum a todos os seres e que, de acordo com a relação, seria acidente de um e de outro. Fosse esse o caso, precisaríamos afirmar que a extensão espacial seria, por Natureza, apenas uma determinação relativa, que dependeria de todos os outros seres materiais.

Já se podem deduzir as consequências de tal teoria. Ela poderia também significar algo para os físicos, embora nunca pudesse ser esboçada numa fórmula que contivesse qualquer valor como definitivo.

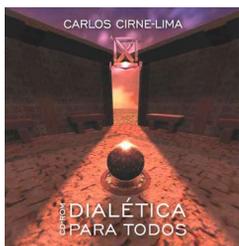
Esperamos que o breve esboço dessa problemática extremamente difícil, mas igualmente interessante e frutífera, seja suficiente.

A terceira parte, que devido a circunstâncias extraordinárias teve de ser totalmente suprimida, contém os seguintes capítulos:

- 1) O objeto formal da Filosofia natural e da Ciência.
- 2) O método da Filosofia natural e as hipóteses científicas.

- 3) Confronto com as concepções de Seiler e Mitterer:
- a) O problema que o Hilemorfismo pretende resolver;
 - b) essas questões sequer podem ser feitas sob o ponto de vista científico;
 - c) existe um objetivo em comum?

Produções multimídias



CD-Rom Dialética para Todos

Créditos

Computação Gráfica: Maurício N. Santos

Imagens: Maria Tomaselli

Música: Carlos Dohrn

Programação: Alípio Lippstein

Vídeos na internet

Dialética para Principiantes

https://www.youtube.com/playlist?list=PLQrqUrODjjivY-wWSuWzwKOvpUNw-dGFA&jct=h6arVF6vKqnv_QpCTqBISrl_frHrg

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

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

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

<https://vimeo.com/31442344>

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

<https://vimeo.com/28688516>

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

<https://vimeo.com/75308574>

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

<https://vimeo.com/156161759>

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

<https://vimeo.com/156106972>

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

<https://vimeo.com/109701767>

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

<https://vimeo.com/109567999>

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

<https://vimeo.com/109717979>

CIRNE LIMA, C.R.V. Ecologia é ética

<https://vimeo.com/46872908>

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

<https://vimeo.com/30848088>

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

<https://vimeo.com/156090214>

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

<https://vimeo.com/115430861>

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

<https://vimeo.com/121266311>

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

<https://vimeo.com/124777293>

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

<https://vimeo.com/45534142>

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

<https://vimeo.com/156097030>

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

<https://vimeo.com/53211249>

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

<https://vimeo.com/31438032>

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

<http://vimeo.com/43929201>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos

<https://vimeo.com/32991128>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos

<https://vimeo.com/33548767>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos

<https://vimeo.com/33590653>

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

<https://vimeo.com/33590648>

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

<https://vimeo.com/34866956>

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

<https://vimeo.com/33647534>

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

<https://vimeo.com/35023853>

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

<https://vimeo.com/34866249>

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

<https://vimeo.com/124769251>

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

<https://vimeo.com/101639331>

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

<https://vimeo.com/95038257>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sumário geral da obra completa

LIVRO I

AINDA NEOTOMISTA (2017-1951)

Apresentação

Comentários preliminares (2017)

Notas Biográficas: Carlos Roberto Velho Cirne Lima (2011)

Aula inaugural (2007)

A Filosofia e as Ciências do Espírito (1962)

O espírito filosófico (1961)

A fé pessoal. Estudo com enfoque metafísico (1958)

Casualidade exemplar e existência de Deus (1953)

Os fundamentos metafísicos do Hilemorfismo (1951)

LIVRO II

RUPTURA: DIALÉTICA E REALISMO

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

As aporias da analogia

As três razões

Analogia como razão transcendental e dialética do ser

Solução das aporias da analogia

Analogia do homem

Analogia do Absoluto e do Sistema

LIVRO III

FILOSOFIA COMO SISTEMA – O NÚCLEO (2007-1993)

Dialética do Conhecimento – texto inédito (2007)

Possibilidade – necessidade – facticidade existente

Dever-ser, não Dever-ser, facticidade devida

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

Filosofia como ciência

A lógica do Ser

A lógica da essência

A lógica do conceito

Dialética para Principiantes (2002)

Nós e os Gregos

O que é dialética?

Um projeto de sistema

Sobre a Contradição (1993)

A Contradição

Contradição e Dever-ser

LIVRO IV

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

Contingência, facticidade e liberdade - inédito (2014)

Dialética (2012)

Análítica do Dever-ser (2012)

A verdade é o todo (2012)

Casualidade e auto-organização (2012)

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

Mesmo que A fundamentação da ética

A totalidade em movimento (2012)

Sobre macacos, abelhas e a linguagem (2009)

À guisa de resposta (2009)

Teísmo sem contradições? (2009)

Hegel – contradição e natureza (2008)

Et si fractus illabatur orbis – Balduino Rambo (2007)

O ser e suas ulteriores determinações (2007)

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

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

Metamorfoses culturais da modernidade (2006)

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

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

Being, nothing, becoming. Hegel and us (2006)

Being, nothing, becoming. Hegel and us (2005)

Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho (2005)

Transverso e razão (2005)

Karl Rahner defendeu ideias antes do tempo, cedo demais! (2003)

As universidades perderam a unidade do saber (2003)

Liberdade e razão (2002)

Desenvolvimento como liberdade (2001)

Platão: o Uno e o Múltiplo (2001)

Ética da Coerência Dialética (2001)

Plotino – o Uno e o Múltiplo (2000)

A Explicação do Mundo (1998)

Dialética e Liberdade (1998)

Um projeto de sistema. Dialética e natureza (1998)

Dialética e evolução (1996)

Dialética e antinomia (1996)

Lógica do Dever-ser (1994/ 1993)

A lógica do Absoluto (1993)

Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema (1991)

Mitologia e História (1990)

Universidade: Democracia ou Aristocracia (1990)

Liberdade, um conceito latino-americano? (1989)

A Dialética do Senhor e do escravo (1989)

Poesia, técnica e práxis (1989)

Da responsabilidade do indivíduo na sociedade (1987)

O Dever-ser – Kant e Hegel (1987)

Sobre a contingência na ciência lógica (1987)

Filosofia ou Práxis? (1985)

Sobre a esperança (1962)

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

Catálogo na Fonte

Lima, Carlos Roberto Velho Cirne
Ainda Neotomista [recurso eletrônico] / Carlos
Roberto Velho Cirne Lima. – Porto Alegre
: Escritos, 2017.
1 recurso on-line ; v.1 ; 25cm
ISBN: 978-85-98334-73-8
Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.
Modo de acesso: World Wide Web
1. Neoplatonismo. 2. Metafísica. 3. Filosofia. 4. Fé
(Metafísica). I. Título.

CDD: 141

Bibliotecária Responsável
Ginamara de Oliveira Lima
CRB 10/1204

Escritos Editora
www.escritoseditora.com.br
www.facebook.com/escritoseditora

Coordenação Editorial

Ivete Keil

Assistente Editorial

André Portella

Katia Marko

Reunião do acervo

Ariel Koch Gomes

Revisão

Ivonir Coimbra

Tradução

Cláudia Pavan

Projeto Gráfico, digitalização e transcrição

Marcelo Souza

Capa

Maria Tomaselli

Realização

Escritos Editora

Agradecimentos

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