

UFRN – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Geraldo Patrício Pinheiro Filho

Projeto de pesquisa apresentado ao curso de Filosofia, departamento de Ciências Humanas, Letras e artes (CCHLA), no contexto de realização de dissertação de mestrado.

O Real e o Conhecimento

Natal, Rio Grande do Norte
2018

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Pinheiro Filho, Geraldo Patrício.

O real e o conhecimento / Geraldo Patrício Pinheiro Filho. - 2018.
236f.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em
Filosofia. Natal, RN, 2019.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves.

1. Metafísica - Dissertação. 2. Realidade - Dissertação. 3. Intuição -
Dissertação. 4. Ser - Dissertação. 5. Conhecimento - Dissertação. I. Alves,
Daniel Durante Pereira. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 11

Agradeço a meus pais, pelo prematuro estímulo que deram a meus estudos, a minha esposa, por seu carinho e seus cuidados, a todos que me aconselharam e, por fim, a Deus, pelo que já foi dito e por todo o mais.

Abstrato

O presente trabalho visa analisar a natureza geral da relação entre o conhecimento e seu objeto, tomado no sentido mais abrangente, bem como de investigar de que maneira o modo como abordamos a distinção entre ambos acarreta consequências para os campos da epistemologia e da metafísica. Buscaremos abordar essa questão por meio do estudo comparativo das filosofias de Immanuel Kant e de Bernard Lonergan e do exame da estrutura cognitiva humana. Mais especificamente, quatro problemas constituem a coluna desta dissertação: (1º) se a estrutura do conhecimento humano reflete ou não a estrutura da realidade conhecida; (2º) se as soluções ou escolhas adotadas no contexto da questão anterior acarretam consequências palpáveis para a ontologia e para o método científico; (3º) se o ponto de vista do senso comum, segundo o qual possuímos de fato um conhecimento da realidade ou do mundo, não limitado a nossas próprias construções de pensamento, ainda que imperfeito e parcial, é defensável; (4º) se, ao investigar esse tema, alguma pista para a solução do problema ontológico dos universais poderia ser encontrada.

Palavras-chaves: Conhecimento, realidade, estrutura, intuição, metafísica, Universais, Ser.

Abstract

The present work aims to analyze the general nature of the relation between knowledge and its object, taken in the most comprehensive meaning, as well as to understand how the manner we approach the distinction between both entails consequences for the areas of epistemology and metaphysics. We will seek to touch on this question by the comparative study of the philosophies of Immanuel Kant and Bernard Lonergan and by the examination of the human cognitive structure. More specifically, four problems constitute the spine of this dissertation: (1^o) whether the structure of human knowledge reflects or not the structure of known reality; (2^o) whether the solutions or choices adopted in the context of the former question result in palpable consequences for ontology and scientific method; (3^o) whether the point of view of common sense, according to which we in fact possess a knowledge of reality or of the world, not limited to our own thought constructions, even if imperfect or partial, is defensible; (4^o) whether, by investigating this theme, some lead for the solution of the universals problem could be found.

Keywords: Knowledge, reality, structure, intuition, metaphysics, Universals, Being.

Índice

1. Introdução ao tema e ao método adotados.....	8
1.1 Ontologia, universais e simplicidade teórica.....	8
1.2 Sobre o uso de paráfrases em filosofia.....	14
1.3 Buscando uma nova chave de interpretação.....	19
1.4 Processo cognitivo como fonte de conceitos.....	24
2. Conceitos e distinções prévias.....	38
2.1 Linguagem e significado.....	38
2.2 A natureza e abrangência dos conceitos.....	42
2.3 Sobre a noção de Ser.....	49
2.4 Ser e conhecimento.....	60
2.5 Intuição intelectual e singularidade formal.....	66
3. Entre a crítica da razão e os limites do conhecimento.....	72
3.1 Virtudes e misérias da metafísica.....	72
3.2 Ciência e liberdade.....	74
3.3 Intuição, conceito e juízo segundo a CRP.....	76
3.4 As formas do entendimento.....	87
3.5 A razão e o incondicionado.....	107
3.6 Razão e lei moral.....	112
3.7 Um pequeno esquema da CRP.....	114
4. Intuicionismo e realismo.....	120
4.1 Realismos direto e indireto.....	120
4.2 Sensibilidade e linguagem.....	126
4.3 Sensibilidade e conhecimento teórico.....	130
4.4 Conhecimento por via direta ou indireta.....	136
4.5 Realismo versus intuicionismo.....	140
4.6 O problema da representação e a intencionalidade.....	142
4.7 Representação e tradução.....	147
5. Lonergan e o <i>a priori</i> performativo.....	153
5.1 Por uma teoria não empirista da cognição.....	153
5.2 A natureza do dado.....	156
5.3 atos e conteúdos cognitivos.....	158

5.4	Métodos clássico, estatístico e genético.....	164
5.5	O virtualmente incondicionado.....	172
5.6	O processo cognitivo como <i>a priori</i> performativo.....	176
5.7	Tipos de posição e de contraposição.....	181
5.8	Desejo irrestrito e Ser.....	182
5.9	Teoria cognitiva e metafísica.....	186
5.10	Diferentes camadas do Real.....	190
4.11	Reavaliando algumas teses de Lonergan.....	193
4.12	Resumo das teses do realismo crítico de Lonergan.....	202
5.	Intuição e univocidade do Ser.....	205
5.1	Percepção não-sensível e pré-conceitual.....	205
5.2	Intuição e Ser transcendente.....	208
5.3	Intelecção como intuição intelectual.....	214
5.4	Ser e não-ser como abstrações do Ser transcendente.....	216
6.	Considerações finais.....	218
7.	Textos originais.....	229
8.	Bibliografia.....	235

Introdução ao tema e ao método adotados

1. Ontologia, universais e simplicidade teórica

Como já indicado pelo título desta dissertação, estudaremos nas páginas que se seguem o problema do conhecimento, de sua natureza e dos seus modos de obtenção tendo em vista suas implicações para o campo da metafísica, ou, mais especificamente, da ontologia. É evidente que, em falando do conhecimento, o fazemos num sentido amplo, que inclui, sem se restringir, àquele mais específico de conhecimento científico¹, ou *episteme*, daquilo em busca do qual o pesquisador orienta sua busca. Uma vez que a bibliografia acerca desse problema é imensa, abarcando séculos de reflexão e de especulação filosóficas, dos quais participaram pensadores tão eminentes e distintos quanto Platão, Aristóteles, Guilherme de Ockham, Rene Descartes, Immanuel Kant, Rudolph Carnap, Bernard Lonergan, entre tantos outros, consagrados ou esquecidos pela história, julgamos que a melhor maneira de começarmos será por mostrando o percurso de pensamento que nos levou até esse problema. Em outras palavras, quais os problemas em face dos quais o estudo da questão proposta a e abordagem adotada se tornaram prementes para nós que escrevemos estas linhas? Quais questões requerem, a nosso ver, o tratamento prévio do tema dessa dissertação?

Das áreas do estudo metafísico, uma das mais caras é a da ontologia, a qual, no entender de Willard Van Orman Quine (2010), pode ser encapsulada na pergunta “o que há?”², ou, dito de outra forma, quais os elementos que compõem o mundo, senão apenas o nosso discurso sobre ele? Claro está que, interpretada metafisicamente, a pergunta exige uma resposta muito diferente de, por exemplo, “leões, cães, seres humanos, pedras, etc.”, pois o que se busca nesse contexto são os elementos fundamentais, ou os gêneros em virtude dos quais podemos alcançar acesso cognitivo à realidade de que falamos e da qual temos experiência, incluindo seus aspectos mais particulares. Todavia, também podemos, seguindo Aristóteles,

¹ Que fique claro que, ao usarmos o adjetivo “científico”, não temos em vista a sua aplicação em uma ou várias das ciências modernas particulares, cada uma com seu domínio específico de investigação, mas o seu sentido clássico de saber retamente justificado. O sentido clássico certamente abrange, sem a ele se restringir, os demais e é seu verdadeiro fundamento. Não se trata, portanto, de um trabalho específico sobre filosofia da ciência.

² Cap. 1, p. 11.

aumentar o grau de universalidade da investigação ontológica da seguinte maneira: se “ente” é o nome que se dá àquilo que possui *Ser*, daquilo que *é*³, então o que entendemos pela própria palavra “Ser” em toda a plenitude de seu sentido⁴?

Por enquanto, contudo, permaneçamos no âmbito, não necessariamente da abordagem, mas da pergunta quineana. Dentre os gêneros de *Ser* com os quais os pensadores se debateram, buscando determinar ora seu absurdo, ora sua razoabilidade, um dos que mais chamaram nossa particular atenção foi o dos chamados universais. Todos concordamos que houve e há várias mulheres, como, por exemplo, Cleópatra, Joana a’Arc, a Princesa Isabel, a atual primeira dama dos Estados Unidos, etc. Mas qual o fundamento para que façamos referência a todos esses entes pelo termo comum “mulher”?

Seria essa palavra um mero artifício linguístico pelo qual apontamos entes diversos, mas de algum modo semelhantes? Ou, por detrás de seu uso na linguagem, não se encontra algum conceito ou construção do pensamento, elaborado pelo homem? Ou, o que se nos afigura a hipótese mais ousada, podemos afirmar a presença real de um esquema formal, ou *universal*, do qual as várias e distintas mulheres, como diria Platão, “participam”⁵ de alguma maneira⁶ e do qual nosso conceito apenas sirva de capa ou de representação noética⁷? Há outra forma de expandir o problema: entre os predicados, alguns denotam o que o objeto analisado é, como o conceito “mulher” já mencionado, enquanto outros denotam propriedades, acidentes do objeto. Poderíamos dizer que o vermelho da maçã e o da acerola, ambos acidentes⁸, correspondem ao mesmo universal “vermelho”?

³ O termo ‘Ser’, aqui escrito com letra maiúscula, e seu verbo correspondente, não indicam o mero uso gramatical de ligar o sujeito ao predicado, mas sim o sentido existencial, forte, de presença *da* e *na* Realidade. Ser e Realidade, portanto, até fazermos melhores explicações, serão doravante tratados como palavras sinônimas neste trabalho.

⁴ Ver Aristóteles (2005), Γ 1, 1003 a 21 s.

⁵ O termo grego aplicado por Platão, *methexis*, serve nos seus Diálogos para apontar a relação entre seres particulares e seus universais associados, embora ele não nos dê nenhuma definição última.

⁶ O leitor atento certamente já terá notado, exposta rápida e grosseiramente nessas perguntas, as explicações de índole nominalista, conceitualista e realista do papel dos nomes gerais. Não precisaremos, contudo, nos preocupar com tais abordagens no decorrer da dissertação.

⁷ Adjetivo oriundo do grego *nous*, o qual podemos traduzir como mente ou intelecto. Ao longo de nosso trabalho, pelo menos, o domínio do noético identificar-se-á com o do intelectual ou do cognitivo.

⁸ Segundo o *Dicionário Básico de Filosofia* (1990), escrito por Danilo Marcondes e Hilton Japiassu, ‘acidente’ é ‘tudo aquilo que não pertence à natureza ou essência de uma coisa’. Segundo o mesmo livro, ‘propriedade’ é a característica definidora de um objeto, mas preferimos dizer que é todo acidente que é probabilizado pela essência ou conceito do objeto ao qual pertence, mas que pode lhe faltar devido a alguma deficiência do objeto. A essa obra, a partir de agora a designaremos como *DBF*.

Como filósofos dedicados ao estudo da ontologia deveriam avaliar a terceira alternativa⁹? Dito de outro modo, qual o método a ser seguido? Quais critérios serviriam para que se a aceitasse ou se a recusasse? Nesse ponto, como em vários outros da atividade filosófica, não se pode esperar por nenhum consenso. A filosofia analítica das últimas décadas foi particularmente rica no nascimento de novas vertentes. Podem-se citar, por exemplo, as ontologias quineana, meinongiana, da fundamentalidade, ficcionalista, todas procurando assumir ou rejeitar o compromisso ontológico a objetos¹⁰ como proposições, mundos possíveis e, é claro, universais. Não pretendemos expor toda essa variedade de vertentes, o que só se poderia fazer em pelo menos um volume inteiro de pesquisas¹¹. Antes, chamamos a atenção dos leitores para dois personagens bastante conhecidos em debates desse tipo: o princípio de parcimônia teórica de Guilherme de Ockham (1288-1347) e o procedimento das paráfrases em linguagem de “arregimentação” formal¹².

O dito princípio, também conhecido como ‘navalha de Ockham’, afirma que *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*, ou, traduzido, que a pluralidade nunca deve ser postulada sem necessidade. Na tradução para o inglês do *Tractatus de Principiis Theologiae*¹³ (1998), um compêndio medieval dos ensinamentos de Ockham, o princípio é citado e assim explicado:

Ockham explica o que ele quer dizer por necessidade de postular, e afirma que é ou a razão, ou a experiência, ou a autoridade da Escritura ou a autoridade da Igreja que nós não temos permissão de contradizer. Esse é um princípio razoável, porque, se à parte essas restrições, fosse permitido multiplicar as coisas ao bel prazer, então alguém poderia assumir além da oitava e da nona esfera¹⁴ a existência de uma centena de milhares de esferas como nós agora assumimos a existência do céu empíreo, e ninguém poderia jamais refutar sua afirmação. E tal é o caso a respeito de toda sorte

⁹ Que fique logo claro o intuito verdadeiro desse preâmbulo: apresentar um simples estudo de caso que nos servirá para introduzir, no momento correto, o verdadeiro objeto desse texto. Estudar em detalhe, por exemplo, a filosofia de Quine nos levaria para longe do nosso percurso real.

¹⁰ A palavra ‘objeto’ é aqui aplicada para indicar tudo aquilo de que podemos ter acesso intencional, dirigindo-lhe nossos pensamentos e atenção.

¹¹ Um tal volume seria o livro *Ontology and Metaontology* (2015), escrito pela dupla Francesco Berto e Matteo Plebani, o qual resume e discute boa parte das discussões contemporâneas sobre o tema.

¹² Abordaremos essas duas estratégias como mero estudo de caso, tendo em vista sua ampla aceitação.

¹³ P. 83.

¹⁴ No modelo ptolomaico, a oitava e nona esferas consistiam nos céus acima de Saturno, o das estrelas fixas e o do Primeiro Motor, respectivamente. Místicos medievais, como Ibn ‘Arabi, chegaram a postular esferas adicionais, como as do céu sem estrelas (*al-falakal-atlas*) e do Divino Pedestal (*al-kursi*), num retrato a um só tempo fenomenológico e teológico do cosmo que, para os padrões da ciência empírica atual, seria tido como equivocado por seu viés metafísico. Para mais detalhes, consultar o *Mystical astrology according to Ibn ‘Arabi*, de Titus Burckhardt (2001).

de outras coisas. Alguém poderia assumir a existência de uma infinidade de qualidades sensíveis em todo sujeito, e também assumir muitos outros sofismas, se pudesse postular seres sem necessidade¹⁵.

Com muita razão, essa máxima vem sendo aplicada a séculos na reflexão filosófica, contudo, se entendermos a palavra ‘princípio’ como fazendo referência a sentenças auto evidentes e auto probantes¹⁶, não parece ser esse seu o caso, visto que a dita navalha requer uma boa dose de interpretação do seu sentido antes que pensemos em como aplicá-lo de fato. Por exemplo, devemos considerá-la como apresentando um conselho meramente metodológico ou também, e mais importante, uma afirmação ontológica? No primeiro caso, ela indica simplesmente o conselho de optarmos, entre as várias alternativas explicativas disponíveis em determinado caso, por aquela que dependa de menos pressupostos e símbolos ou que evite compromissos ontológicos desnecessários, o qual dificilmente se poderia contestar. Entretanto, tomada a segunda via, ela parece significar algo como “a realidade é simples, por isso devemos explicá-la de modo igualmente simples”, uma afirmação ousada, para dizer o mínimo.

J. P. Moreland (2014), nos dá o seguinte e curioso caso:

Por exemplo, a famosa equação do gás ideal, $PV = nRT$, é muito mais simples que a de Van Der Waals, $(P + a/V^2)(V - b) = nRT$, mas a última é uma representação mais acurada da realidade.¹⁷

Considerando o desenvolvimento da física desde os tempos de Aristóteles até a atualidade, em que sentido podemos dizer que ela se simplificou? E quanto à Biologia? Existe algum conjunto de leis que explique perfeitamente toda a biodiversidade marinha espécie por espécie? Condições ambientais acidentais e variantes não deveriam ser consideradas? Cremos que também poderíamos repetir perguntas análogas a respeito das demais ciências. Chegamos assim ao problema sobre o que devemos entender por ‘simples’ de modo que o termo não se torne idiossincrático nem trivial. Moreland ainda completa:

Em segundo lugar, não é fácil decidir qual critério de simplicidade deveria ser empregado, por exemplo, uma ontologia pode ser mais simples que sua

¹⁵ Op. cit. página 83.

¹⁶ Por ‘princípio’, não nos referimos aqui a princípios relativos a sistemas conceituais específicos, os chamados axiomas desses sistemas.

¹⁷ Cap, 2, p. 28.

rival a respeito do número de tipos de entidades enquanto a sua rival pode ter menos entidades ao todo. É difícil chegar a uma maneira não questionável de decidir qual a mais simples num sentido honorífico¹⁸.

Ademais, cremos poder acrescentar mais um ponto a essa discussão: não deveria o critério de simplicidade teórica ser proporcional ao âmbito explicativo das teorias? Por exemplo, o filósofo nominalista “A” defende que, em havendo apenas seres particulares e os nomes usados para referir a eles e aos modos como se organizam, é capaz de explicar com mais simplicidade o aspecto referencial da linguagem, seu atributo de apontar objetos. Limitando-nos ao problema da referência, já seria questionável essa maior simplicidade relativamente ao filósofo realista “B” que defenda algum tipo de entidade abstrata para explicar o mesmo fenômeno, mas, além disso, perguntamos: “B” de fato se limita a explicar a referência dos nomes? Suponhamos que “B” seja um estudante da Academia de Platão e que defenda, assim como seu professor ilustre, uma origem radical do cosmo, como aquela descrita em termos mitológicos no diálogo *Timeu* (1929):

E aquilo que veio à existência deve necessariamente, dizemos, ter vindo à existência por razão de alguma Causa. Agora descobrir o Construtor e Pai deste universo foi de fato uma tarefa... Contudo, retornemos a inquirir mais acerca do Cosmo – a partir de que modelos seu Arquiteto o construiu? Agora, se em verdade seu Cosmo é belo e seu Construtor bom, é certo que fixou seu olhar no Eterno; do contrário (numa ímpia suposição), seu olhar estava com aquilo que veio à existência¹⁹.

Se o Cosmo que observamos e os seus elementos não participam da Eternidade, mas foram criados de algum modo, então o princípio da possibilidade dos seres particulares, segundo “B”, não estaria neles próprios e nem na natureza, a qual não passa de outro particular. Os “Modelos” ou “Formas”, portanto, não apenas constituem o objeto da inteligência (e, por conseguinte, o segredo do ato de referir) da simples espécie humana, mas também fazem parte da explicação metafísica de todo o Universo. Em outras palavras, B está procurando explicar muito mais que algum atributo humano, estendendo sua análise à própria origem do cosmo e, comparado a “A”, pode talvez justificar seu apelo a mais compromissos ontológicos.

¹⁸Op. cit. P. 28.

¹⁹ 28C e 29A.

A nosso ver, o critério de parcimônia, só pode ser aplicado com justeza nesse caso se “A” e “B” previamente *acordarem* entre si o objeto de suas tentativas de explicação, de modo um não esteja tentando explicar mais que o outro. “A” poderia talvez negar tal origem primeira ou, como o escolástico Ockham, tentar esclarecê-la por meio do princípio da Onipotência Divina, segundo o qual Deus pode criar tudo que não implique contradição, sem apelo a qualquer modelo abstrato, bastando para isso que o queira? Talvez, mas se o fizesse, sua ontologia ou se complicaria com o compromisso ontológico ao que chama, em seu sistema, de um Criador, perdendo um pouco de sua alegada simplicidade, ou pelo menos ainda necessitaria de esclarecimentos adicionais.

Semelhantemente, Newton postulara uma força gravitacional para esclarecer a queda dos corpos e o movimento dos planetas, unificando dois tipos aparentemente separados de fenômenos, enquanto a física Aristotélica, desprovida desse compromisso, buscava explicá-los pela simples referência aos elementos distintos terra e fogo. O elemento terra, por seu maior peso, poderia esclarecer a queda dos corpos, enquanto o fogo, mais leve, daria conta dos movimentos celestes²⁰. Entre o compromisso com uma força nova capaz de explicar dois tipos de movimento, na física de Newton, e dois movimentos correspondentes a dois elementos distintos da experiência comum, em Aristóteles, não precisamos lembrar a escolha da ciência moderna. Contudo, se hoje podemos negar à terra e ao fogo seu caráter de elementos, enquanto personagens da experiência humana sua existência jamais esteve em questão.

Se pudermos, a partir dos exemplos dados, partir para um raciocínio indutivo, talvez pudéssemos também nos perguntar se não há alguma relação entre compromisso ontológico e o alcance explicativo das teorias. Se, dando outro exemplo, a relatividade de Einstein nos livrou do éter, nem por isso deixou de nos confrontar com “curvaturas” do espaço, buracos negros, etc. Independentemente da presença ou ausência dessa correlação, em todos esses casos o compromisso ontológico recebera justificação, aparentemente suficiente, no aumento do alcance explicativo. A melhor teoria explica mais com menos e não menos com menos, conseqüentemente, fora dessa proporção, não há que se apelar para a navalha de Ockham. Esperamos

²⁰ Para maiores detalhes, indico o *Curso de Filosofia Aristotélica* (2003), de Eduardo C. B. Bittar, p. 478.

que essas considerações sirvam para indicar que o conceito de simplicidade possui uma relatividade inerente, de modo que possamos, em nossa discussão e sem absurdo, negar-lhe algo mais que seu papel simplesmente metodológico. Útil e até mesmo necessário, mas jamais suficiente para rematar debates ontológicos.

2. Sobre o uso de paráfrases em filosofia

Passemos agora ao exame do procedimento de criar paráfrases, também chamado de abordagem “descritivista” do significado dos nomes, intimamente ligado ao critério de parcimônia, tal como exposto por Quine²¹. Urge que sejamos capazes de expressar nossas afirmações ou negações em pesquisas de ontologia do modo mais preciso, evitando ambiguidade. Se dissermos, de “sereias”, “duendes” ou “sacis”, que eles “não existem”, não estaremos de certo modo apontando, e por isso mesmo referenciando de algum modo aquilo mesmo que negamos ser real?

Uma vez que recusa a distinção entre o Ser e o Existir, e buscando um modo de negar, sem absurdo, compromissos ontológicos indesejados, Quine aplica o método, tomado de Bertrand Russell, de reduzir os nomes que - segundo ele, de modo aparente - se referem antes a meras descrições, procurando distinguir os atos de significar e de referir. Seu exemplo “Pégaso” termina convertido em “algo é um cavalo alado que foi capturado por Belerofonte”²², transferindo o peso da referência ontológica de um nome aparente para a expressão quantificacional “algum x”²³, composta de um pronome, “algum”, e de uma variável ligada “x”. Desse modo, ele espera estar de posse de um critério que lhe permita recusar compromissos ontológicos sem cair no aparente paradoxo de negar realidade aquilo que se aponta de algum modo.

²¹ Para ser mais exato, a abordagem já tinha sido sugerida por Bertrand Russell em seu artigo *On Denoting* (2012) como meio de apontar para duas formas de conhecimento, por descrição e por familiaridade sensível. Quine retoma a idéia e a amplifica em seu artigo *Sobre o que há*, já citado.

²² Numa linguagem de formal de primeira ordem, o quantificador adotado na notação seria o “ $\exists(x)$ ”, de modo que, por exemplo, traduzir “Algum x é cavalo e é alado” resultaria na fórmula $\exists(x)(Cx \wedge Ax)$, com “C” e “A” representando os predicados cavalo e alado, respectivamente.

²³ Que tenha de fato eliminado a referência de modo definitivo e universal, obviamente não é o caso. A estratégia consiste basicamente em transformar o nome do objeto ‘a’ em questão numa fórmula e em seguida dizer que somente existe a fórmula e sua incógnita, mas não ‘a’. De todo modo, ainda que uma fórmula como “algum x é Pégaso” não faça referência, nem por isso deixa de ser o esquema de uma referência possível.

Em suas próprias palavras, ele espera poder evitar um mundo “superpopuloso”, que “ofende o senso estético dos que, como nós, apreciam paisagens desertas”²⁴. Sua metáfora nada mais indica que o apreço ao critério de simplicidade já discutido e as paráfrases servem justamente para expressar sem absurdo qualquer recusa de atribuir a algum x o caráter de objeto. Se concordarmos com a linguagem do dia a dia, a qual parece ligar necessariamente a presença de um nome com a presença de um objeto suposto, cairíamos numa espécie de paradoxo caso afirmássemos, por exemplo, que “a fada do dente não existe”.

Tal, afirmam Quine e Russel, não ocorreria se disséssemos “é falso que algum x seja uma fada e roube dentes”, o que equivale apenas a negar dos objetos ligados pela variável a posse de certas características. Notemos, contudo, que esse raciocínio também aparenta fazer a conexão entre o fato de ser e o fato de ser quantificável, visto que o ser é definido como o estar dentro da abrangência de uma expressão quantificadora. Um aristotélico poderia questionar essa tese com base em sua distinção entre as categorias de substância e de quantidade, sendo a segunda um simples acidente da primeira. Não basta, entretanto, apenas estabelecer esse procedimento de tradução. É preciso também indicar qual o contexto linguístico apropriado para sua aplicação. Quine afirmou em *Sobre o que há*:

Olhamos para variáveis ligadas em sua vinculação com a ontologia não para saber o que há, mas para saber o que uma dada observação ou doutrina, nossa ou de outro, diz que há. Mas o que há é uma outra questão.²⁵

Quais sentenças devemos traduzir? Como bom naturalista, ele privilegia as sentenças e proposições das ciências, em especial das naturais, como bons espécimes para tradução à linguagem formal, analisando-as em termos das suas variáveis ligadas e dos compromissos ontológicos por elas implicados. Atentemos para a explicação dada por Matteo Plebani:

Parte da nossa metodologia científica parece envolver a aceitação do que filósofos e epistemólogos chamam de inferência para a melhor explicação: se a melhor explicação de por que é o caso que P consiste em supor que é o caso que Q, estamos justificados em acreditar que Q é o caso (...) Filósofos deveriam respeitar tal compromisso.

²⁴ Op. cit. Cap. 1, p. 15.

²⁵ Cap.1, p. 30.

Nós agora temos em vista o conjunto da estratégia metaontológica²⁶ de Quine que se dirige a disputas ontológicas ao combinar o naturalismo com seu critério para o compromisso ontológico. A estratégia pode ser resumida como consistindo em três etapas:

1. Parafrazeie nossas melhores teorias científicas na notação canônica.
2. Tome nota dos compromissos ontológicos de tal paráfrase.
3. Aceite esses compromissos e apenas esses²⁷.

Infelizmente, o procedimento não está livre de complexidades na sua aplicação. Assim continua Plebani:

Se A e B discordarem sobre como traduzir uma dada teoria para a linguagem canônica, não há uma maneira direta de um forçar o outro a aceitar uma certa paráfrase... Mas pessoas trabalhando dentro da abordagem metaontológica quineana padrão trabalharam nesse ponto. Eles propuseram várias maneiras de como traduções na notação canônica deveriam ser feitas.

Ainda que Quine sugira que se parta de uma abordagem semântica, na qual diferentes posicionamentos possam ser devidamente estruturados, nem por isso o problema da existência pode se reduzir a uma controvérsia linguística. “Não há nada de linguístico em ver Nápoles”, afirmou, “Nossa ontologia é determinada uma vez que fixamos o esquema conceitual global que pode acomodar a ciência no sentido mais amplo”. Todavia, além da dificuldade já apontada de escolher o como traduzir as sentenças da ciência para a linguagem de primeira ordem, ainda resta a questão da legitimidade de atribuir às várias ciências particulares o lugar privilegiado de admissão dos compromissos ontológicos. Cada ciência específica nasce ao selecionar para si um determinado campo de estudo no domínio geral da experiência, sendo, portanto, dependente do duplo ato de abstração e de formalização dos dados iniciais, dos quais somente serve como explicação. Estaremos no direito de afirmar que o conjunto das ciências e dos seus respectivos discursos é capaz compor um único objeto concreto qualquer? Em outra passagem, explicando a posição fenomenalista, ele coloca:

Agrupando os eventos físicos dispersos e tratando-os como percepções de um objeto, reduzimos a complexidade de nosso fluxo da experiência a uma simplicidade conceitual controlável.
(...)

²⁶ Derivado do termo *metaontologia*, que indica o aspecto mais metodológico da ontologia, seu conjunto proposto de diretrizes.

²⁷ Op. cit. Nota 11, p. 32.

Objetos físicos são entidades postuladas que uniformizam e simplificam nossa apreensão do fluxo da experiência, assim como a introdução de números irracionais simplifica as leis da Aritmética.²⁸

Se a ciência, interpretada fenomenalisticamente, apenas ordena o fluxo supostamente desordenado da experiência sensível, então em que sentido ela pode de fato nos comprometer com a existência daquilo que ela postula? O chamado compromisso ontológico, nesse caso, aparenta talvez ser tão trivial e utilitário que a distinção de Carnap entre questões internas e externas de linguagem²⁹ faria mais sentido que os longos e desgastantes debates sobre o que há ou não há. Por que não nos livrarmos logo de tais peças de ultrapassada metafísica?

Se quantificadas, não nos parece claro como as sentenças das ciências nos permitiriam detectar de forma exata - ou pelo menos de modo mais correto do que a quantificação das proposições da linguagem natural nos permitiria encontrar³⁰ - os compromissos reais do falante se esse não afirmar previamente sua crença na verdade do discurso da ciência, crença essa que também requer fundamentação para se legitimar. O compromisso descoberto, sem essa adesão prévia, será sempre o do discurso, independentemente da natureza desse mesmo discurso, não do falante.

Parece claro, contudo, que a estratégia adotada conduziu a uma maior complicação no terreno linguístico e a própria descrição resultante, cuja sentença contém expressões tais como “cavalo” e “Belerofonte”, poderia então requerer ulteriores descrições, nas quais talvez coubessem ainda mais descrições, *ad infinitum*³¹. Não discutiremos se um tal regresso é vicioso ou não, mas o citamos apenas para colocar que a noção racional de simplicidade teórica envolve certamente mais que o simples “senso estético” de Quine, afirmação esta com o qual ele de pronto concordaria.

Traduzida para o terreno da psicologia, acreditamos que a proposta das descrições definidas - se aceita sem restrições aplicada num espírito revisionista a

²⁸ Página 32 do artigo já citado.

²⁹ Distinção contida na obra *Empiricism, Semantics, and Ontology* (2012), de 1950. O interno diz respeito ao conteúdo interno de qualquer sistema de linguagem, incluindo os da ciência, enquanto o externo se refere às considerações do papel ou utilidade desses sistemas.

³⁰ Por certo, a linguagem natural nos ajuda a, por exemplo, pegar um ônibus muito melhor que todo o discurso da ciência física reunido, sendo sua organização dos dados da experiência mais efetiva nesse ponto.

³¹ Sem mencionar o trabalho de traduzir toda essa informação para a linguagem formal, o que resultaria numa fórmula indefinidamente crescente, semelhante a “algum x é um C, que é todo v que..., que é todo w que..., que é todo z que...”, e assim sucessivamente.

respeito da linguagem natural³² - eliminaria, ao menos do ponto de vista formal, um compromisso ontológico ao multiplicar os atos cognitivos pelos quais compreendemos as sentenças da linguagem, com palavras sucessivamente apontando para outras palavras³³ numa série contínua de descrições e esclarecimentos, visto que, para explicar o sentido das palavras, não teríamos nada mais que outras palavras. Edmund Husserl (2012), todavia, defende justamente a unidade e a simplicidade, segundo ele intuitiva, da atividade da consciência no uso da linguagem:

Os atos acima distinguidos – da aparição da expressão, de um lado, e da intenção da significação e, eventualmente, também do preenchimento da significação, do outro – não formam na consciência um simples conjunto, como se fossem simplesmente dados em simultâneo. Eles formam, antes, uma unidade intimamente fundida, com um caráter peculiar... A função da palavra (ou melhor, da representação intuitiva da palavra) é suscitar diretamente em nós o ato que confere a significação e apontar para o que é ‘nele’ intencionado, por meio da intuição preenchedora, impelindo ao mesmo tempo o nosso interesse exclusivamente nesta direção³⁴.

Nada disso muda o fato de a estratégia de criar paráfrases na linguagem formal constitui verdadeiro avanço na maneira como se conduz debates em ontologia. Contudo, acreditamos que seu maior valor se dê também numa chave metodológica e heurística. No lugar de um mecanismo à prova de falhas para detectar nossos compromissos, temos uma estratégia para descobri-los e expô-los com maior exatidão e com menos ambiguidade. O problema, contudo, permanece: qual chave para que optemos por admitir entes abstratos no nosso quadro da Realidade? Ou com o que tal admissão nos comprometeria?

Ainda que as estratégias argumentativas, expostas de modo um tanto grosseiro nas linhas acima, tenham ambas seu valor, contudo não parece que avançamos muito além do terreno metodológico. A necessidade de não trivializar o discurso sobre o que há, distinguindo claramente o que é do que não é, e o resultante desenvolvimento de linguagens capazes de expressar os termos da discussão são elementos necessários,

³² Uma tal leitura afirmaria que nomes nada mais são que descrições veladas e que a linguagem formal é seu meio de expressão ideal, corrigindo a falha inerente da linguagem natural de reificar tudo o que toca.

³³ Esse inconveniente talvez pudesse ser evitado apelando-se para uma intuição do fato concreto ou para o universal correspondente, mas esses passos foram evitados. O conceito de Russell de conhecimento por familiaridade sensível parece se dirigir a essa necessidade.

³⁴ Cap. 1, seção 10, p. 33. Embora a análise de Husserl pareça intuitiva à primeira vista, abtemo-nos nesse momento de nos posicionar a seu respeito, o que nos desviaria de nossa discussão atual.

mas cremos que não suficientes para desenvolvermos mais profundamente a questão proposta.

3. Buscando uma nova chave de interpretação

Precisamos, por conseguinte, encontrar alguma pista ou fio de Ariadne capaz de nortear acerca da necessidade ou não de objetos abstratos. Para nos questionarmos sobre um ou mais tipos de objetos, convém que procuremos, antes, descobrir aqueles conceitos mais fundamentais sem os quais nos faltaria o devido norte, ou seja, a ontologia geral por detrás da ontologia regional. Em outras palavras, que tipo de realidade admitiria em si a presença de objetos abstratos como elementos? Ainda que ao final da discussão não concordemos se vivemos ou não em tal mundo, pelo menos estaríamos cientes do conjunto de teses ou evidências mais fundamentais que se esconde por trás da admissão de objetos abstratos. É, pois, urgente que recuemos alguns passos, abandonemos por enquanto nossa indagação inicial e tentemos encontrar essa via mais segura, a qual, no entanto não nos dirá qual a natureza específica desses objetos³⁵, mas apenas o fundamento de sua necessidade.

Passemos então a um curso de pensamento nos qual possamos procurar os dados iniciais de nossa busca. No momento, tentemos nos manter num nível, até certo ponto, fenomenológico, no sentido de encontrar na experiência do dia a dia os contextos em que, aparentemente, evocamos universais. Suponhamos que perguntemos a algum indivíduo T se há objetos chamados “mesas” no mundo, como ele – ou nós – responderia a essa pergunta? Poderia, no começo, tentar partir de alguma definição prévia, como por exemplo “qualquer superfície suficientemente plana, feita pelo homem, capaz de suportar o peso de outros utensílios”. T aparenta saber dizer, com alguma precisão, *o que* uma mesa é. Sua definição, no entanto, apenas circunscreve o campo de um *tipo* específico de entes.

T reconhece que a pergunta inicial não obteve resposta logo que questionamos se ele já usou ou viu alguma mesa em sua vida. Até o momento, ele só possui uma

³⁵ Esse tipo de problema poderia nos levar a questionar se os universais estão presentes nos objetos concretos da experiência ou se ou antecedem de algum modo. Dada a generalidade da abordagem que ora buscamos encetar, não devemos entrar nesses pormenores.

palavra, “mesa”, e uma explicação que se lhe associa, um dizer *o que* é que não nos dá o *se de fato* é³⁶. Caso T continuasse, afirmando que mesas são sólidas, possuem alguma cor ou figura, tem sido feitas de madeira ou plástico, responderíamos que ele está se referindo ao *como* ou *de* que é feita uma mesa, mas não ao fato de que ao menos alguma mesa *seja*³⁷.

T parece ter-se finalmente dado conta de que partir da simples palavra e da compreensão que dela temos não nos ajuda a responder se há de fato mesas³⁸. Desesperado, ele pergunta se “mesa” não pode consistir em alguma “coisa” feita pela mente ou percebida por ela. Tentamos então dar-lhe uma pista e trazemos uma mesa a frente de seus olhos, os quais passam a brilhar tais quais duas tochas. Algo se iluminou em sua mente como se a aguardada peça do enigma tivesse finalmente se mostrado.

Sim, há mesas, mas esse reconhecimento se deve ao conteúdo da sensibilidade, a isso que deixamos de perceber ao tapar os olhos e os ouvidos e ao nos privar de todo contato corpóreo, se ter somado ao conteúdo meramente verbal de seu pensamento. Dito de outro modo, foi preciso que T *interagisse* com uma mesa concreta para que seu conhecimento ultrapassasse o nível do puro pensamento e chegasse nisso a que chamamos de a experiência concreta do objeto.

Visto que T não aparenta muito gosto por problemas filosóficos, deixemo-lo de lado. Nossa discussão, todavia, nos deixara um resultado importante: para atestar se algum X é, se ele existe, devemos de algum modo interagir com ele. Poderíamos dizer simplesmente o “entrar em contato sensível” como sinônimo de “interagir”? É talvez uma escolha demasiado restrita, considerando tantos casos em que o dado sensível se revela aparentemente insuficiente, como no caso da criança que atrai a chave com ímã e escuta seu professor falar da força magnética do ímã. Por que, poderia questionar a criança, não dizer que é a chave que se dirige ao ímã por sua própria vontade, como ela própria ao pegar o lanche? Em vez de complicar tanto, por que não

³⁶ Na terminologia escolástica, perguntar pelo *que* algo é equivale a procurar pelo *quid*, pela quiddidade do objeto, sua natureza ou essência. Consultar obra citada na nota 8, p. 206.

³⁷ Logo, há várias maneiras de se perguntar sobre o Ser de algo. O que é, como é, de que é feito, etc. Aristóteles já dizia que muitos são os sentidos dessa palavrinha “Ser” (*eînai*). “O Ser se diz de vários modos, mas sempre com referência a uma unidade e a uma realidade determinada”, *Metafísica*, Γ2, 1003 a 33-b 6.

³⁸ Em metafísica tradicional, diríamos que a essência não implica o Ser ou a Existência do objeto. Para mais detalhes sobre a distinção de termos como *Ser*, *Essência* ou *Existir*, recomendamos a leitura de *O Ser e a Essência* (2016), ou *L’être et l’essence*, no original francês, de Étienne Gilson.

atribuir à chave o mesmo tipo de movimento que observamos a nós mesmos realizar todo dia? A explicação, logicamente, talvez prosseguisse com o professor aplicando limalha de ferro próximo ao ímã para mostrar as linhas de força magnética, embora nossa criança teimosa ainda pudesse insistir que cabe à vontade do “pó de ferro” se mover daquele modo próximo ao ímã.

“Interação”, como sugere o próprio termo, consiste numa ação que se dá entre, *inter*, dois ou mais objetos. Na falta de um dos polos, a interação não ocorreria e provavelmente teríamos de passar toda a eternidade sem poder afirmar que há, por exemplo, algo como uma força magnética ou a “vontade” do ferro. A interação também vai mais longe que o simples acesso sensível. Um acelerador de partículas, dizem os físicos, move partículas subatômicas muito embora ser humano algum jamais tenha visto com seus olhos alguma delas, mas apenas as imagens e fórmulas escritas nas telas dos monitores, as quais de fato enxergamos. O verbo “interagir” inclui a possível participação da sensibilidade sem se limitar a ela e pode se aplicar a uma hipotética relação puramente inteligível entre sujeito e objeto, motivo pelo qual lhe daremos doravante preferência.

Voltemos momentaneamente à questão original: há objetos abstratos, quer lhes chamemos de formas, essências ou qualquer outro termo, que fundamente a semelhança entre coisas ou a referência geral a objetos? Para responder com o mínimo de fundamento, não podemos partir do puro conceito ou definição de algum ente hipotético. O modo do ser humano obter e transmitir conhecimento parece proibir inteiramente essa via, não importando o quão perfeita a formalização lógico-conceitual do seu conteúdo. Raciocínios válidos obtidos por esse meio sempre acompanham a desvantagem de serem pouco informativos, como quando afirmamos que o triângulo, se é triângulo, tem três lados, pois só se pode extrair de um conceito isolado aquilo que já está nele implícito. Mas se a sentença “há elementos puramente formais na natureza” fosse analítica, certamente a questão não se colocaria, nem teria a importância que teve para tantos pensadores de gênio. Partindo, contudo, de puras hipóteses, teses igualmente coerentes poderiam surgir ora afirmando, ora negando sua existência ou atribuindo-lhes caráter puramente mental e, por isso, construído.

Outrossim, a ciência empírica não aparenta poder fazer mais do que nos dar alguns exemplos sugestivos, como as equações que acabamos de citar, e tendo por isso valor meramente ilustrativo. Os seus resultados podem ser entendidos pelo viés

fenomenalista, no qual uma escolha tal como preferir o modelo geocêntrico ao heliocêntrico ou o contrário possa se resumir a qual deles nos possibilita prever melhor o curso da experiência sensível futura, independentemente da forma real, “transcendente”³⁹ a essa mesma experiência, do cosmo. Curiosamente, dizer a natureza dos resultados das várias ciências modernas, se atingem de fato a realidade ou se apenas arranham sua superfície fenomênica, é antes de tudo um problema metafísico, inacessível, a nosso ver, a qualquer metodologia de qualquer ciência particular⁴⁰.

Entretanto, no que diz respeito à necessidade de interagirmos de alguma maneira com aquilo que afirmamos existir, caso esse juízo possua caráter racional, parece-nos que continua de pé, no sentido preciso segundo o qual devemos partir de algum conjunto verificável de evidências. Mas quais evidências e de que tipo? Certamente, evidências diretas, semelhantes à experiência da mesa sobre a qual escrevemos, estão descartadas, a não ser que alguém descubra maneiras de “tocar” ou “ver” entes abstratos. Por conseguinte, a evidência deve rigorosamente ser indireta, semelhante à fumaça que, segundo a velha máxima, aponta para o fogo. Alguma evidência, portanto, semelhante a sentenças condicionais do tipo: “se afirmamos que X, então é razoável ajuizar que Y”. Onde “X representa a evidência e “Y” sinaliza a aceitação dos universais ou formas. Investigar esse “X” é o fim maior dessa dissertação.

Qual o contexto privilegiado de nossa busca, aquele no qual há maiores probabilidades de “interagirmos” com elementos puramente formais? Eles, caso os admitamos em nosso esquema do mundo, parecem de fato onipresentes. Quando paramos para contemplar nossos processos de pensamento, não parece que encontramos algum caos de impressões sensível, mas um espaço-tempo ordenado cujos objetos constituintes, os quais podemos distinguir, mantêm entre si relações de analogia, ou seja, de semelhança e de diferença. Não é um mundo de fantasmas bruxuleantes, mas de coisas com nomes gerais ou particulares. Os termos gerais da

³⁹ Aludo aqui, evidentemente, à distinção kantiana entre o transcendente, que aponta para a suposta “realidade externa” ao sujeito, e o transcendental, que se refere justamente aos modos do conhecimento desse sujeito. Consultar a sua *Crítica da Razão Pura* (B25). Um exame mais atento dessa obra ainda nos aguarda no capítulo 3 dessa dissertação.

⁴⁰ Veremos, no próximo capítulo, que isso se deve em parte à própria natureza dos conceitos metafísicos, distintos dos gerados nas investigações científicas particulares.

linguagem parecem possuir considerável importância para explicar essa capacidade para reconhecer distinções, e, portanto, de pensá-las. Como lemos no *Ensaio sobre o Homem*⁴¹, de Ernst Cassirer (1994), quando cita o episódio da vida da criança surda e cega Helen Keller, no qual ela apreende o sentido da linguagem:

Tenho que escrever uma linha esta manhã porque uma coisa importantíssima aconteceu: Helen deu o seu segundo grande passo na sua educação. Aprendeu que tudo tem um nome e que o alfabeto tem a chave para tudo o que ela quer saber.

Hoje de manhã, quando se estava lavando, ela quis saber o nome da “água”. Quando quer saber o nome de alguma coisa, aponta para a coisa e bate na minha mão. Soletrei “a-g-u-a” e não pensei nisso até depois do café da manhã... A palavra assim tão perto da sensação da água fria correndo-lhe pela mão pareceu assombrá-la. Uma nova luz espalhou-se por seu rosto. Soletrou “água” várias vezes... Saltitou de objeto em objeto, perguntando-me o nome de tudo e beijando-me de alegria... agora, tudo deve ter nome⁴².

A constatação de que “tudo deve ter um nome” merece a devida atenção, bem como o fato de o processo de aprendizagem da garota ter dado verdadeiro salto com essa descoberta. Nas palavras de Cassirer, a descoberta da relação entre nomes e objetos implica entender que “a função simbólica não está restrita a casos particulares, mas é um princípio de aplicabilidade *universal*⁴³ que abarca todo o campo do pensamento humano”. Que a linguagem humana apresenta termos e símbolos gerais, isso ninguém jamais negou e por isso não se trata de dado problemático, mas a dúvida recai sobre o fundamento da validade dessa característica, a qual se torna ainda mais marcante quando a consideramos do ponto de vista do conhecimento humano. Não apenas Helen Keller deu um passo decisivo na sua capacidade de obter novos conhecimentos mediante sua descoberta, como também o discurso científico parece abrir mão de toda contingência empírica, de toda multiplicidade puramente coincidente, para fixar sua atenção justamente nas formas mais gerais do pensamento simbólico e conceitual⁴⁴. Nomes, especialmente os de tipos ou classes, parecem ser,

⁴¹Capítulo três, p. 6.

⁴² Relato feito por Mrs. Sullivan, professora de Helen Keller.

⁴³ Ênfase do próprio autor.

⁴⁴ Lembremos que qualquer experimento realizado na ciência empírica só o é como meio de testar ou refutar hipóteses, ou seja, no contexto de um discurso geral que lhe dê contexto e significado.

como o exemplo de Keller ao menos aparenta sugerir, antes uma descoberta milagrosa do que algum simples artifício técnico e descartável da linguagem⁴⁵.

4. Processo cognitivo como fonte dos conceitos

Tentemos, contudo, passar da perplexidade para um exame atento da questão. O relato que acabamos de acompanhar aparenta trazer consigo uma sugestão interessante: se o uso de termos gerais é predominante no discurso científico tanto no seu nível expositivo quanto investigativo, ou seja, no plano das teorias aceitas e das hipóteses testáveis, então talvez investigar o processo cognitivo humano possa nos prover alguma peça relevante do quebra-cabeças. Por “processo cognitivo humano” entendemos o conjunto de etapas pelas quais todo ser humano normal busca, apreende e formaliza seu conhecimento do mundo⁴⁶.

Diferentemente de qualquer outro contexto de aplicação da linguagem, nos quais os termos gerais apenas são destinados a algum uso específico, nele podemos de fato observar a formação gradativa de conceitos sobre a base de conjuntos originais de dados da experiência. Se as “formas abstratas” de fato merecem tal alcunha, então devem ter sido originalmente abstraídas ou descobertas ou intuídas e, se não a merecem, então talvez hajam sido postuladas ou mesmo criadas. Ambas as alternativas, contudo, decorreriam a partir de situações ou objetos da experiência no processo mesmo de sua investigação e da consequente elaboração conceitual.

Devemos, todavia, examinar de perto o processo cognitivo antes de adotar qualquer uma dessas alternativas. Que há algo de inelutavelmente cultural, e portanto contingente, no modo como chegamos a novos conceitos, a variedade gigantesca das línguas naturais já o mostra claramente, mas queremos saber se há algo mais fundamental implicado, algo que possa nos ajudar a compreender por que tantas mentes brilhantes se dedicaram com afincamento ao estudo da possibilidade das formas até os dias de hoje. Destarte, coloquemos entre parênteses o problema que viemos discutindo até o momento, a respeito da possível ontologia dos universais, e nos

⁴⁵ O fato de diferentes línguas muitas vezes aplicarem diferentes símbolos ou fonemas aos mesmos objetos não diminui, acreditamos, os motivos de nossa perplexidade. A inteligibilidade subjacente ao uso de nomes é o real foco da atenção nesse caso.

⁴⁶ Ou, antes, de alguns pedaços dele.

concentremos no problema mais geral da natureza desse processo cognitivo no qual e pelo qual descobrimos – ou criamos - novos conceitos.

Para compreendermos como a análise do processo cognitivo pode auxiliar o estudo acerca da referência a entes abstratos, podemos ilustrar esse *insight* com uma leitura de alguns trechos sugestivos do texto *De Anima*, ou *Sobre a Alma*, de Aristóteles⁴⁷. Não pretendemos fazer dele análises aprofundadas, o que nos desviaria bastante de nossos propósitos, mas apenas buscar nele um ponto de partida apropriado para nossa pesquisa. Uma simples mostração prévia, diríamos, e não demonstração.

O que Aristóteles chamava de *psykhê*, ou alma, tinha o papel de explicar tanto o movimento voluntário quanto a possibilidade do conhecimento. Aplicando o procedimento padrão de consultar as opiniões de seus ilustres antecessores, o estagirita nos legou uma bela matéria-prima para a reflexão. Vejamos sua explicação do pensamento de Platão a respeito da alma e do saber:

Do mesmo modo Platão, no Timeu, compõe a alma a partir dos elementos, pois sustenta que o semelhante é conhecido pelo semelhante e as coisas são compostas a partir dos princípios, definindo similarmente nas discussões sobre filosofia: que o próprio animal provém da ideia mesma do uno e do comprimento, largura e profundidade primeiros, e tudo o mais de modo semelhante. Também é dito que, ainda de outra maneira, que o intelecto é uno e a ciência é díade: pois ela avança em direção a algo uno de um único modo; e que a opinião é o número da superfície, e a percepção sensível o do sólido; pois ele dizia que os números são as próprias formas e princípios, embora provenientes dos elementos, e que algumas coisas são discernidas pelo intelecto, outras pela ciência, outras ainda pela opinião e outras enfim pela percepção sensível. Além disso, esses números são as formas das coisas⁴⁸.

Nessa passagem, de clara inspiração pitagórica, tentemos realçar seus elementos mais interessantes. Em primeiro lugar, esse Platão exposto por seu aluno afirma que “o semelhante é conhecido pelo semelhante e as coisas são compostas a partir dos princípios”; em seguida, faz analogia entre os elementos matemáticos ponto, díade (ou linha), superfície (composta de no mínimo três pontos) e sólido (composto

⁴⁷ Em grego, *Peri Psykhê. De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes Reis, publicada pela editora 34 em 2006.

⁴⁸ De Anima, 404b15, p. 51. Segundo a tradutora, a máxima “o semelhante é conhecido pelo semelhante” serviu aos antigos gregos justamente para apontar alguma natureza comum entre cognoscente e cognoscível.

de pelo menos quatro pontos) com o intelecto⁴⁹, a ciência, a opinião e a percepção sensível, respectivamente.

Não nos enredemos em questões mais apropriadas aos filólogos, mas tentemos isolar dados relevantes para nossa investigação. Substancialmente, parece estar sendo afirmada alguma espécie de correspondência entre os modos de conhecimento e determinados tipos de objetos de conhecimento⁵⁰. Por isso “algumas coisas são discernidas pelo intelecto, outras pela ciência, outras ainda pela opinião e outras enfim pela percepção sensível”⁵¹.

Aristóteles também se refere a abordagens semelhantes, ainda que menos abstratas, dadas pelos antigos físicos, ou *physikoi*:

Diógenes, bem como alguns outros, disse que a alma é ar, julgando ser o ar composto das menores partículas e princípio de tudo, e que por isso a alma tanto conhece quanto move: por ser o primeiro princípio a partir de que tudo o mais existe... Também Heráclito disse que a alma é princípio, se de fato ela é a exaltação a partir do que tudo o mais se constitui; além disso ela é tanto o mais incorpóreo como o sempre fluente⁵².

Enquanto Platão se referia a uma espécie de correspondência abstrata, aqui aparece uma correspondência material e concreta entre o conhecimento e o conhecido. A alma conhece porque sua composição, em termos de elementos constituintes, iguala a do mundo natural. Aqui também, no entanto, a possibilidade do conhecimento, e portanto da inteligibilidade do mundo, é explicada em termos de uma curiosa identidade de princípio entre a inteligência e o inteligível. Em outra passagem semelhante, temos:

Por isso também aqueles que definem a alma pelo conhecer fazem dela ou um elemento ou algo proveniente dos elementos, afirmando coisas parecidas uns e outros, exceto um; pois dizem que o semelhante é conhecido pelo semelhante e, uma vez que a alma conhece tudo, constituem-na a partir de todos os princípios (...) Anaxágoras é o único que diz que o intelecto é impassível e nada tem em comum com os outros seres.

⁴⁹ Entendamos o termo “intelecto” como sinônimo de inteligência em geral.

⁵⁰ Não querendo recair em qualquer anacronismo, ressaltamos contudo que ligar a *díade* à ciência se assemelha bastante a uma espécie de explicação simbólica daquilo que Brentano e, mais tarde Husserl, chamaram de intencionalidade, o ato da consciência se ligar o objetos de sua escolha para o conhecer. Acreditamos que nossa investigação tornará essa hipótese interpretativa, no mínimo, mais compreensível.

⁵¹ Acrescentemos que a própria ordem decrescente dos números de quatro a um indica nesse esquema uma ordem crescente dos graus abstrativos do conhecimento, passando dos dados dos sentidos até os produtos da ciência e terminando no intelecto que é princípio de ambos. Veremos num capítulo posterior como tal ideia é fértil.

⁵² *De Anima*, 405a21, p. 53.

No entanto, sendo assim, como conhecerá e por que causa, nem ele disse, nem fica claro a partir de suas palavras⁵³.

É evidente, contudo, que o mestre do Liceu não julgava favoravelmente tentativas de explicar o intelecto pela simples identidade entre os elementos materiais que o compõem e os que fazem parte do mundo. O que fica claro em passagens como esta:

A alma conhece e percebe do que cada uma das coisas é composta: que seja! Mas por meio de quê conhecerá e perceberá o conjunto – por exemplo, o que é divindade, homem, carne, osso, bem como qualquer outro composto? (...) Então não resulta em vantagem alguma estarem os elementos na alma, se não estiverem também as razões e a composição; pois cada elemento conhecerá o semelhante, mas nada conhecerá o osso ou o homem, a menos que estes também estejam na alma. Que isto é impossível, não é preciso dizer⁵⁴.

Em outras palavras, o fato de os objetos naturais serem muitas vezes compostos de uma multiplicidade de elementos distintos, especialmente quando se trata de entes vivos, aponta para a necessidade de reconhecer neles uma componente formal, inteligível, distinta da material. No pensamento de Aristóteles, a matéria (*hylé*) possui caráter de potencialidade, visto que é potência (*dynamis*) para compor algo por meio de alguma forma (*eidos*) que a atualize, que a proporcione de alguma maneira.

Na linguagem da química contemporânea, para citarmos alguns casos, também não basta que os elementos químicos que compõem um corpo como o humano sejam reunidos na proporção e quantidade corretas, mas também devemos dispô-los devidamente, respeitando o formato apropriado típico do organismo humano, para que algo minimamente semelhante ao corpo de uma pessoa possa surgir. Outrossim, com todos os conhecimentos adquiridos nas últimas décadas em matéria de neurologia⁵⁵, não parece que os problemas epistemológicos clássicos da filosofia tenham se tornado mais simples com o estudo dos elementos químicos que compõem o cérebro,

⁵³ *De Anima*, 405b10, p. 54.

⁵⁴ 409b26, p. 65, op. cit. Poderíamos atualizar esse argumento da seguinte maneira: se a correspondência entre conhecedor e objeto conhecido for material, então o conhecimento dos elementos químicos da tabela periódica deveria ter como complemento a presença desses mesmos elementos na alma ou no cérebro dos indivíduos conhecedores, o que incluiria, por exemplo, o plutônio, altamente radioativo e sabidamente letal. Felizmente, esse não parece o caso.

⁵⁵ O Presidente Bush, dos EUA, no início dos anos 90, chegou a cunhar a expressão “década do cérebro”, tamanhos os desenvolvimentos obtidos e esperados dessa ciência.

o qual, ele próprio, não se reduz à mera soma dos componentes materiais de sua maravilhosa estrutura. Para Aristóteles, em suas próprias palavras, “a matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é a atualidade, e isto de dois modos: seja como ciência, seja como o inquirir”⁵⁶.

Apesar de todas essas ressalvas, contudo, ainda subsiste no mestre do Liceu a ideia de alguma espécie de correspondência entre o conteúdo do intelecto e o do objeto conhecido, como podemos ler abaixo:

Agora, resumindo tudo que dissemos da alma, digamos novamente que a alma é de certo modo todos os seres; pois os seres são ou perceptíveis ou inteligíveis, e a ciência é de certo modo os objetos cognoscíveis, e a percepção sensível, os perceptíveis; mas é preciso investigar de que modo isto se dá⁵⁷.

Tudo o que há, segundo Aristóteles, é, em si mesmo, ou sensível ou inteligível, de modo que se adapta perfeitamente às nossas próprias faculdades cognitivas. A percepção sensível e o intelecto, por sua vez, também se comportam como potências, mas não para se tornarem, literalmente, os entes materiais que buscam captar, mas para nos trazerem os objetos sensíveis e os objetos cognoscíveis com os quais passam a se confundir de alguma maneira. Vejamos:

A parte perceptiva e a cognitiva da alma são em potência estes objetos: uma, o cognoscível, e outra, o perceptível. Mas há a necessidade de que sejam as próprias coisas ou as formas. Não são as próprias coisas, é claro: pois não é a pedra que está na alma, mas sua forma. De maneira que a alma é como a mão; pois a mão é instrumento de instrumentos, e o intelecto é a forma das formas, bem como a percepção sensível é a forma dos perceptíveis⁵⁸.

Destarte, a realidade e a inteligência se entrelaçam de tal modo que se torna difícil afirmar onde uma começa e a outra termina. Sabemos, contudo, que a natureza formal captada e reproduzida pela inteligência é o elo necessário. Infelizmente, há vários problemas na exposição que Aristóteles faz desse ponto, como aponta a tradutora Maria Cecília:

Como é exatamente o trabalho do intelecto na apreensão do inteligível: como um acompanhante do objeto da percepção sensível? (...) Aristóteles sugere que as imagens mentais têm um papel importante nesse processo.

⁵⁶ Op. cit., 412a6, p. 71.

⁵⁷ Op. Cit., 431b20, p. 121.

⁵⁸ Op. Cit., 431b24, p. 121.

Mas o que são elas exatamente? Parece necessário, por um lado, que os inteligíveis estejam efetivamente nos objetos perceptíveis, já que são a própria substância e essência dos seres (ou melhor, “o que é ser o que é” das coisas determinadas e perceptíveis que estão diante de nós. Neste caso, contudo, as formas inteligíveis poderiam atuar por si mesmas em nosso intelecto. Ou isso é impossível antes de uma atividade da parte do intelecto, isto é, a menos que se inscreva em nós alguma luz (intelectual), seja pela instrução, seja pelo aprendizado? (...) Enfim, estes são alguns dentre muitos pontos que permanecem sem esclarecimento ao final desta grande passagem sobre o intelecto⁵⁹.

Que Aristóteles nos deixou vários enigmas, não o negamos, mas nem por isso deixamos de notar pontos de extremo interesse, como a descoberta do papel cognitivo da faculdade de imaginação, que possui importância para a capacidade deliberativa “nos (animais) capazes de calcular”⁶⁰. A inspiração inicial, compartilhada com quase todos os pensadores com os quais lidou, de que os modos do conhecimento refletem de modo misterioso os aspectos dos objetos conhecidos, nos parece fértil o suficiente para merecer nossa atenção cuidadosa. Decerto, podemos inclusive dar uma forma inicial, introdutória e ainda ingênua, a tal inspiração, adaptando-a aos problemas com que viemos lidando:

P1) Se há algum componente fundamental do conhecimento humano, então há algum correspondente aspecto fundamental em todo objeto que buscamos conhecer.

P2) Os termos ou fórmulas gerais que se apreendem pelo intelecto são um elemento fundamental do conhecimento humano;

C1) Há um aspecto fundamental em todo objeto que buscamos conhecer que corresponde aos termos ou fórmulas gerais apreendidos pelo intelecto⁶¹.

Se condensarmos o raciocínio acima numa fórmula mais simples, teremos:

C2) Se termos ou fórmulas gerais são um elemento fundamental do conhecimento humano, então há algum aspecto em todo objeto cognoscível que corresponde a eles.

⁵⁹ Nota da passagem 432a3, p. 319.

⁶⁰ Op. Cit., 434a5, p. 126.

⁶¹ Doravante, “P1, P2... Pn” se refere às premissas de um argumento, e “C1, C2... Cn”, às conclusões.

Certamente, no estado em que se encontra, esse argumento ainda parece extremamente vago e carente de melhores desenvolvimentos. Mas está claro que esse algo que, nos objetos investigados, corresponde aos termos ou fórmulas gerais nos quais expressamos nossos conhecimentos, deve ser o elemento formal, universal ou abstrato apontado por Aristóteles e por tantos outros pensadores, do qual C1 enuncia a existência. Nenhum defensor de entes abstratos jamais negou essa suposta correspondência expressa em C2, mas antes a afirmara vigorosamente. Quanto a P2, consiste numa constatação elementar, a de que o conhecimento científico se expressa por universais preferentemente a nomes de particulares.

A primeira premissa (P1), entretanto, merece atenção especial por apontar para o aparente fundamento, a um só tempo metafísico e epistemológico, dessa correspondência entre (1º) a forma do conhecimento e (2º) a forma do objeto conhecido. Trata-se de outra correspondência, ainda mais geral e, cremos, mais basilar entre a cognição humana e a Realidade ou o Ser que ela busca sempre apreender. Logo, esclarecer a natureza desse processo cognitivo, avaliando a possibilidade desta – até o momento – hipotética correspondência maior se nos mostra o primeiro grande trajeto a ser percorrido. Talvez, nessa curiosa intersecção entre o ontológico e o epistemológico, possamos compreender os motivos profundos por detrás do debate sobre universais.

Possivelmente, estamos diante do nosso desejado ponto arquimédico. E talvez possamos ir ainda mais longe, pois se o elemento formal for o elo de ligação entre conhecimento e objeto, então dizer que a estrutura ou forma geral do conhecimento deva refletir a estrutura ou forma geral da Realidade conhecida parece uma hipótese bastante natural. Se, contudo, passarmos a estudar de perto o processo cognitivo sob esse ângulo, é prudente estabelecermos previamente um conjunto apropriado de parâmetros.

Em primeiro lugar, a cognição, o conhecimento, se estudado do ponto de vista de sua aquisição, deve nos deixar espaço suficiente para a compreensão de seus contrários. Casos em que falhamos na busca por conhecimento abundam na experiência cotidiana, na qual o desconhecimento ou o engano são eventos comuns. Se o processo cognitivo, como nos sugere o argumento acima, se revela confiável, ou seja, nos dá a compreensão de verdades, nem por isso devemos considerá-lo infalível

em seus resultados. O exame da cognição precisa deixar clara, igualmente, a possibilidade de sua ocasional negação.

Em segundo lugar, o perguntar pelo *que* é o conhecimento deve se fazer acompanhar pelo seu *como*. Se estamos a estudar um processo, ele deve possuir componentes ou etapas reconhecíveis cujo exame prévio nos permitirá responder melhor tanto a questão da sua natureza quanto a pergunta de em qual de suas fases surge o problema da alegada componente formal da realidade. Sem dúvida, partir dos modos do conhecer nos previne contra a tentação de simplesmente seguir algum conceito mais ou menos arbitrário da cognição.

Em terceiro, se estamos a estudar a possibilidade de uma correspondência entre a estrutura cognitiva do sujeito e a constituição ontológica do mundo, convém que atentemos para a existência de posicionamentos filosóficos que julgam contrariamente a esse tese e procuremos, até onde o possamos nos limites desse trabalho, examinar seus méritos. Ao dizer isso, temos em mente especialmente Kant (2010), que no prefácio na segunda edição de sua *Crítica da Razão Pura* afirmou que “a Razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos”⁶² e que “admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o *incondicionado* não pode ser pensado sem contradição”⁶³. Acaso seria o universal uma espécie de projeção do sujeito cognoscente sobre os frutos da experiência? E se for, perderia sua consistência fora dos limites do empírico?

Se a Razão prescreve a seus objetos seu caráter universal, certamente haverá alguma relação de correspondência entre os conceitos do sujeito e a natureza do objeto, mas infelizmente não será equivalente àquela visada por Aristóteles e por Platão. Antes, gerada pelo caráter específico dos modos da percepção e do entendimento humanos, aos quais o objeto se submeteria, não passaria de uma sobreposição da estrutura cognitiva do sujeito sobre um quê misterioso que ele busca em vão entender cientificamente, a famosa *coisa-em-si*⁶⁴.

⁶² CRP, B XIII, p. 18.

⁶³ CRP, B XX, p. 10. O significado preciso de termos como o *incondicionado* será melhor tratado no capítulo dedicado a Kant.

⁶⁴ A nosso ver, num cenário segundo o descrito por Kant, uma tal correspondência entre a estrutura do mundo e a do conhecimento se trivializaria, já que por “mundo” entenderíamos apenas a capa fenomênica, puramente perceptual, de algo mais Real e totalmente independente, a coisa-em-si. Outras formas de vida, diferentes da

Em quarto lugar, que fique claro que, ao escolhermos a cognição humana como objeto privilegiado de nossa pesquisa, deixamos por isso entre parênteses a questão inicial da existência de entes universais. Não buscaremos estudá-los diretamente, mas apenas, investigando nosso verdadeiro objeto, a cognição, buscar algum elemento, alguma peça faltante desse debate ontológico. Se há de fato, ou se pelo menos for racionalmente defensável, a presença de tal correspondência especial entre conhecedor e conhecido, e dado que pensamos em grande parte por termos gerais, poderemos estar certos de haveremos encontrado uma peça relevante ainda que o tema principal da análise seja outro. Convém, no entanto, que evitemos maiores compromissos a essa altura da discussão.

Em quinto, se a Ciência Moderna não pode nos dar a solução desses problemas, nem por isso elas deixam de se nos mostrar o contexto privilegiado de atuação do processo cognitivo, aquele empreendimento no qual grande parte do potencial intelectual dos últimos séculos se concentrou. Capaz nos prover exemplos e estudos de caso os mais relevantes, torna-se mister avaliar como a hipótese ora estudada poderia afetar, se aceita, a interpretação dos seus métodos e resultados. Por outro lado, o que chamamos de prática da ciência não se limita à formalização lógica das hipóteses e teorias científicas, mas, no contexto mais amplo do processo cognitivo, inclui também o fato dos saltos intelectivos, muitas vezes inesperados, dados pelos pesquisadores.

Por exemplo, suponhamos que a lenda segundo a qual, ao ver a queda de uma maçã, Isaac Newton⁶⁵ teve o primeiro lampejo de sua teoria da gravitação universal seja verdadeira. Um livro ou artigo que se propusesse a explicar e a ordenar logicamente a teoria da gravitação universal poderia ignorar completamente esse evento singular, não obstante sua importância factual para o nascimento mesmo da tese, limitando-se a registrar a série dos passos inferenciais relevantes. Mas por que motivo ou de que maneira eventos fortuitos tais como a queda de algum objeto podem servir de estopim para o nascimento de novos conceitos é algo que o estudo do processo cognitivo deve poder esclarecer. Ainda que os detalhes do método científico

humana, teriam seus próprios padrões distintos de correlação entre dados da experiência e conceitos. No momento oportuno, retomaremos esse ponto.

⁶⁵ Pode-se elencar outros exemplos semelhantes, como o banho de Arquimedes ou a descoberta da penicilina por Alexander Fleming.

ou filosófico não sejam objeto desta dissertação, o estudo mais geral da estrutura cognitiva certamente lhes trará implicações interessantes.

Em sexto e, enfim, por último, abstemo-nos de defender qualquer relação de anterioridade lógica ou mesmo de maior ou de menor importância entre os pontos de vista ontológico e epistemológico, entre os princípios gerais do Ser e os do conhecimento, seja enfatizando o primeiro ou o segundo. Nossa escolha, cremos, justifica-se pelo simples fato de não nos parecer que, a essa altura da investigação, uma tal escolha possa ou deva ser feita. Parece-nos, inclusive, provável a presença de um curioso paradoxo entre essas duas disciplinas, que tentaremos expor no esboço de argumento abaixo:

P1) Se alegamos conhecimento dos princípios da ontologia, precisamos então justificar esse conhecimento.

P2) Se precisamos justificar o conhecimento dos princípios da ontologia, então precisamos dos princípios da epistemologia para compreender os da ontologia.

P3) Se algo pertence à ordem do Ser, então precisamos dos princípios da ontologia para compreendê-lo.

P4) O conhecimento, e portanto os princípios da teoria do conhecimento, pertencem ou não pertencem à ordem do Ser.

P5) É falso que o conhecimento, e portanto os princípios gerais da teoria do conhecimento, não pertençam à ordem do Ser.

P6) Se precisamos dos princípios de alguma disciplina X para compreender os princípios de alguma disciplina Y, então X é mais fundamental que Y.

P7) Alegamos conhecimento dos princípios mais gerais da ontologia.

C1) Precisamos justificar esse conhecimento dos princípios mais gerais da ontologia. (De P1 e P7).

C2) Precisamos dos princípios da teoria do conhecimento para compreender os da ontologia. (De C1 e P2).

C3) O conhecimento, e portanto os princípios da ontologia, pertencem à ordem do Ser. (De P4 e P5).

C4) Precisamos dos princípios da ontologia para compreender os princípios gerais da teoria do conhecimento. (De P3 e C3).

C5) A teoria do conhecimento é mais fundamental que a ontologia. (De P6 e C2).

C6) A ontologia é mais fundamental que a teoria do conhecimento. (De P6 e C4).

Podemos talvez resumir esse aparente paradoxo da seguinte maneira: se o conhecimento é da ordem do Ser, não escapa portanto do alcance da ontologia geral; mas se a ordem do Ser é ela mesma um objeto de conhecimento, então está dentro dos limites da investigação epistemológica. Com efeito, se não tivéssemos habilidades simples, como a capacidade de reconhecer uma mesa, como poderíamos esperar descobrir os princípios, muitos mais complexos, do conhecimento em geral? Por outro lado, se fôssemos totalmente desprovidos da capacidade de distinguir justificadamente uma verdade de uma mentira, como seríamos capazes sequer de afirmar que há mesas no mundo? A sexta premissa acima parece demasiado rigorosa para que a apliquemos com razão, não permitindo a possibilidade da complementaridade de pontos de vista distintos.

Talvez, a opção por uma abordagem mais tendente à ontologia ou à epistemologia, em qualquer debate sobre algum tema filosófico, realmente não passe de mera escolha de ponto de vista, e não um erro ou acerto metodológico⁶⁶. Caso a hipótese da correspondência entre a forma do conhecimento e a estrutura da Realidade se mostre cogente, o paradoxo acima nada mais seria que seu corolário evidente, a consequência de buscar uma relação de dependência real e absoluta onde só pode haver complementaridade e, destarte, dependência lógica e relativa. De qualquer modo, esses são os problemas que nos impedem de fazer tal escolha nessa dissertação.

Finalmente, tendo em vista as balizas acima, passamos a descrever sucintamente o curso dessa dissertação nos seus capítulos vindouros. O capítulo seguinte, *Conceitos e Definições Prévias*, terá papel propedêutico, visto que nele procuraremos explicar o sentido de termos e de distinções necessários para o melhor entendimento dos problemas a serem discutidos no restante da dissertação. Semelhantemente ao cirurgião que tem diante de si o bisturi antes de começar a

⁶⁶ Se esse for o caso, então não faz sentido afirmarmos que o pensamento moderno, mais inclinado para o aspecto epistemológico, se revela menos ingênuo ou mais esclarecido que o trabalho dos filósofos clássicos e medievais, mais centrado na perspectiva ontológica. Ambos os problemas de ambas as disciplinas sempre receberam atenção na tradição filosófica, embora possam variar os graus de ênfase aplicados ora a uma, ora a outra.

operação, preferimos dar a problemas tais como as noções de ato e de potência, da ordem de generalidade dos conceitos e o papel da percepção humana nas ciências um tratamento um tratamento prévio. Desse modo, esperamos nos poupar de longas e sucessivas interrupções no curso dos capítulos posteriores.

Os capítulos dois e quatro funcionarão como um par, uma vez que neles procuraremos esclarecer por contraste os pensamentos de Immanuel Kant e do filósofo canadense Bernard Lonergan (1904-1984), respectivamente, de acordo com o exposto em suas obras centrais, a *Crítica da Razão Pura* (1781)⁶⁷ e o *Insight* (1957), respectivamente. Contudo, entre eles estará um terceiro capítulo para, servindo de mediação, tratar brevemente dos problemas do chamado realismo em filosofia.

Ambos, Kant e Lonergan, partem de perspectivas opostas, ou até mesmo contrárias, sobre os conceitos do conhecimento e do objeto a que ele se aplica. Se o primeiro tornou-se famoso pela tese de que não conhecemos as coisas em si mesmas, mas apenas como no-las revela a estrutura do saber, o segundo vai na contracorrente ao defender que a forma do processo cognitivo espelha a estrutura ontológica do mundo. Não surpreendentemente, veremos que ambos também partem de compreensões bastante distintas sobre o que vem a constituir essa Realidade, esse Ser que se busca conhecer.

Se não nos propomos a analisar outras obras desses mesmos autores, isso se deve o desejo de nos mantermos firmes no tema escolhido. A exegese mais aprofundada de Kant ou de Lonergan, ambas louváveis e extremamente interessantes, exigiria volumes inteiros, espaço e tempo esses dos quais não dispomos. Restringimo-nos assim à meta mais humilde de colher dessas duas obras matéria-prima suficiente para o enfrentamento do nosso tema, fazendo por isso abstração das questões de pormenor presentes na interpretação de todo grande filósofo, bem como das - muitas vezes apenas aparentes - contradições que possam surgir entre o conteúdo de um e de outro de seus trabalhos. Antes, somente as suas motivações, teses ou problemas centrais nos interessarão de fato. Não obstante esses limites, contudo, acreditamos que o estudo comparativo desse dois autores constituirá a espinha dorsal dessa dissertação.

⁶⁷ Uma segunda edição, com modificações substanciais, foi publicada em 1787, como já é bem sabido pelos leitores de Kant.

Por fim, terminaremos com um capítulo quinto para explorar a possibilidade de um acesso prévio não conceitual à realidade e com um sexto e último capítulo com as devidas considerações finais. Textos originais das citações e bibliografia virão naturalmente em seguida. Não esperamos chegar a qualquer resultado definitivo, mas se conseguirmos trazer ao menos um melhor senso de clareza dos problemas propostos, então teremos cumprido a tarefa central da atividade filosófica.

Os autores que pesquisarmos, diferentemente de Kant e de Lonergan, que fazem parte da literatura secundária, terão, no primeiro capítulo, o papel de simplesmente fomentar discussões sobre conceitos e definições que se tornarão relevantes no curso posterior dessa dissertação. Não planejamos adotar a princípio nenhuma das sugestões desses autores de modo definitivo, mas apenas usá-las como ponto de partida para nossos estudos, tentando descortinar de modo progressivo seu significado. Enquanto Platão e Aristóteles⁶⁸, devido a sua importância capital para toda a filosofia, praticamente dispensam comentários, uma pequena nota merece ser dita a respeito dos demais.

Para uma rápida discussão do conceito de “significado”, buscamos auxílio na obra *Dialética e Decadialética* (2007), a qual também se mostrou bastante útil pelo esclarecimento que faz dos termos com que trabalha, especialmente os de extensão e conteúdo conceituais. Quine, no seu já citado artigo *On What There Is*, cria um diálogo fictício entre ele próprio e dois personagens, McX e Sr. Y, para destacar a diferença entre diferentes abordagens em ontologia. Embora sem fazer uso do mesmo artifício narrativo, tentamos recriar um efeito semelhante reintroduzindo conceitos, definições e pontos de vista mais afins à metafísica tradicional dos tempos clássicos e medievais.

Para tanto, trazemos as análises do metafísico francês René Guenón (1886-1951) e do estudioso da Escolástica Edward Feser, numa tentativa de evidenciar os pontos relevantes e contribuições de cada uma e estudar melhor conceitos como o de Ser e de categoria. Robert Parnau se mostrou essencial para o esclarecimento do conceito um tanto obscuro de intuição intelectual na obra de Duns Scotus (1266-1308), o qual reverberará na nossa discussão sobre Kant no capítulo segundo. Para

⁶⁸ Os textos aristotélicos das *Categorias* (2010) e da *Metafísica* (2005) comentada por Giovanni Reale, introduzem a questão das categorias e a distinção entre física e metafísica. O diálogo platônico *Sofista* (1921), da edição Loeb, nos ajuda a entender a possibilidade do conceito de um não-Ser paralelamente ao de Ser.

um breve estudo das questões concernentes ao realismo e idealismo filosóficos, buscamos auxílio no filósofo Simon Blackburn (2006) e no físico Lee Smolin (2016).

A respeito dos capítulos segundo e quarto, a literatura secundária consiste em comentadores que nos auxiliam no estudo e interpretação da literatura primária. No caso de Kant, muito devemos a Eric Weil, por sua capacidade de mostrar o cerne dos argumentos e de interpretá-los à luz de suas motivações primeiras, nem sempre claras numa leitura puramente mecânica do texto. Charles Parsons, J. Michael Young, Paul Guyer e Onora O'Neill, os quais contribuíram com artigos para a coletânea Kant (2009) prestaram todos esclarecimentos essenciais ao estudo da analítica e da estética transcendentais. Richard Rorty (1978), por sua vez, prestou esclarecimentos essenciais no terceiro capítulo.

Como não somos os primeiros a comparar os pontos de vista de Kant e de Lonergan, fazemos referência constante a Giovanni B. Sala (1930-2011), que em seu livro essencial *Lonergan and Kant* (1994) nos presenteia com um brilhante estudo comparativo, feito por alguém que, além de profundo entendedor da obra kantiana, pôde conhecer pessoalmente o próprio Lonergan na Universidade Gregoriana de Roma⁶⁹.

Os autores Mendo Castro Henriques (2010) e Terry J. Tekippe (2003) nos prestam grande auxílio ao sintetizar o ponto de vista de *Insight*, um tratado de filosofia monumental - tanto em termos de volume quanto de conteúdo - que cobre não só a epistemologia, como também a metafísica, a ética e a possibilidade da teologia filosófica. Evidentemente, só poderemos cobrir os aspectos mais gerais dessa obra, e apenas aqueles que concernem mais diretamente nossa dissertação, motivo pelo qual os autores citados nos foram de grande ajuda para captar o núcleo dos argumentos de Lonergan. R. J. Snell (2006) prestou esclarecimentos essenciais sobre a crítica de Lonergan ao realismo ingênuo e suas relações com o pensamento contemporâneo. Por fim, Wolfgang Smith (2005) serviu de contraponto essencial tanto para Kant quanto para Lonergan com suas análises da física contemporânea.

Findos esses esclarecimentos iniciais, comecemos então nosso trabalho.

⁶⁹ Com efeito, grandes esforços são feitos nessa dissertação para expandir as discussões desse livro, elaborando pontos afins que nele não são tratados.

Conceitos e distinções prévias

1. Linguagem e significado.

Como já apontamos, este capítulo tem por objetivo o esclarecimento de determinados conceitos, ou de distinções entre termos, o qual visa tornar a discussão dos capítulos posteriores mais ágil, evitando fastidiosas pausas desnecessárias. Nenhum requer conhecimentos aprofundados de lógica simbólica para ser compreendido, visto que todos consistem em meros resgates da filosofia clássica antiga e medieval, mas que também foram objeto de discussões no período moderno. Sua importância reside não em sua presença na obra de algum autor específico, mas apenas no seu valor para a melhor compreensão e precisificação do sentido dos argumentos a serem expostos em seguida. Sua antiguidade também nos leva a querer evitar toda possibilidade de aplicação equívoca ou ambígua desses termos. Não os estudaremos, nesse intuito, de maneira exaustiva, definindo-os em definitivo, mas apenas o suficiente para evitar esses possíveis inconvenientes e apenas discutindo seu campo de significação possível. Começemos então.

Em primeiro lugar, como já se apontou na introdução, a linguagem falada ou escrita está composta de palavras, de signos, ou seja, marcas visuais ou sonoras que usamos para indicar, por exemplo, objetos, sujeitos da ação, ações (verbos) aspectos da ação (seus objetos ou advérbios), etc., além de sinalizarem os graus de generalidade de nosso discurso. Não são aplicadas apenas isoladamente, contudo, mas principalmente em séries ordenadas chamadas sentenças ou enunciados. Nesse sentido, uma *gramática* é o conjunto de regras as quais, para cada dada língua, indicam quais sequências de palavras constituem ou não enunciados com conteúdo possível. Ao conteúdo inteligível de um enunciado ou palavra, chamamos de *significado*.

Sobre o problema da natureza ou dos elementos do significado, muito se tem debatido, especialmente nas últimas décadas, ao longo da tradição filosófica. Por hora, limitemo-nos ao exposto no Dicionário Básico de Filosofia (DBF):

A teoria do significado, em filosofia da linguagem, examina os vários aspectos de nossa compreensão das palavras e expressões linguísticas e dos signos em geral. Um desses aspectos é a *referência*, que é um dos elementos constitutivos do significado. A referência é precisamente a

relação entre o signo linguístico e o real, o objeto designado pelo signo. Outro aspecto, indicado na distinção proposta por Frege, é o *sentido*, ou seja, o modo pelo qual a referência é feita. Dois termos sinônimos p. ex. “Brasília” e “a capital do Brasil”, teriam a mesma referência, mas não o mesmo sentido. Outro aspecto da compreensão do significado diz respeito aos tipos de *uso* que uma expressão pode ter em contextos diferentes e para objetivos diferentes, o que determina uma diferença de significado. A concepção de que “o significado é o uso” é desenvolvida sobretudo a partir das teses de Wittgenstein⁷⁰.

Que baste por enquanto essa citação para mostrarmos que, o que quer que pensemos do significado, ele comporta em si diversos elementos distintos, tais como a referência, o sentido e o uso, o que torna bastante difícil encontrar-lhe uma definição única. Contudo, que as palavras ora possam apontar para diferentes objetos concretos da experiência empírica, ora apontem simultaneamente para o mesmo objeto, ou ora mudem seu significado conforme o contexto de sua utilização, podem ser indícios de que talvez devamos distingui-las mais fortemente desse elemento formal hipotético, presente tanto no intelecto quanto nos próprios objetos, cuja existência questionamos na introdução.

Expressões como “discípulo de Sócrates” ou “fundador da Academia”, as quais apontam para o mesmo objeto - nesse caso, “Platão” – indicam diferentes aspectos de uma única natureza formal ou várias entidades formais presentes num mesmo ente concreto? Se a segunda hipótese se confirmar, podemos ainda afirmar alguma unidade real desse ente ou negá-la em favor da multiplicidade formal que o compõe? Os próprios elementos indicados na citação acima como pertencentes à noção de significado, a “referência”, o “sentido” e o “uso”, possuem todos diferentes definições, mas de que maneira elas se articulam?

No que tange ao modo como usamos os termos de alguma linguagem, ligando-os a determinados sentidos, podemos classificá-lo como (1) *unívoco*, quando a palavra se refere sempre a um único tipo de objeto em seu sentido próprio, como por exemplo “geladeira”; (2) *equivoco*, caso variemos a referência da palavra, atribuindo-lhe sentidos não relacionados, p. ex. “sequestro”, que pode indicar tanto o rapto criminoso de pessoas quanto a apreensão legal de algum bem; e (3) *analógico*, quanto a aplicação de uma palavra varia segundo uma regra de proporcionalidade entre objetos ou conceitos diferentes, como quando afirmamos que “esta sala é uma

⁷⁰ Verbete “significado”, p. 224.

geladeira”, para significar uma proporção entre o frio de um espaço, a sala, com a frieza provocada por uma geladeira. Em certo sentido, a analogia funciona como meio caminho entre a univocidade e a equivocidade, visto que indica uma síntese entre semelhança e diferença⁷¹.

Como quando escrevemos, em matemática, que “ $4/8 = 2/4$ ”, o que se indica nesse caso não é a igualdade literal entre as relações numéricas, visto que quatro difere de dois e oito, de quatro. Na verdade, o que se aponta na expressão é a igualdade de uma proporção, na qual o denominador é sempre o numerador multiplicado por dois. Seguindo essa regra de proporcionalidade, podemos derivar outras frações análogas, como “ $3/6$ ” e “ $20/40$ ”. No caso da oração “esta sala é uma geladeira”, estamos fazendo uma analogia por proporção metafórica, visto que “geladeira” não é de fato predicável de sala, mas apenas sua qualidade comum, o frio. Mais importantes para a filosofia e para a metafísica são as analogias por proporcionalidade apropriada, nas quais realmente o predicável se encontra em ambos os sujeitos. Um desses casos é a palavra “Ser”, à qual voltaremos com frequência nesta dissertação, e a qual predicamos tanto de substâncias quanto de suas propriedades ou características puramente acidentais.

Acreditamos que a palavra “significado”, mesmo em sua aplicação filosófica, é um termo analógico, visto que os elementos que a pouco indicamos como fazendo parte de sua compreensão possuem todos diferentes definições. Se tal for o caso, então faz sentido que, em virtude de sua importância para a filosofia da linguagem, que não o consideremos como indicando meramente uma proporcionalidade puramente metafórica. O conceito de significado deve transmitir algo do qual participam tanto a referência, o sentido e o uso. Mas o que exatamente?

Em sua obra *Lógica e Dialética* (2007), o filósofo Mário Ferreira dos Santos escreveu:

⁷¹ O tema da analogia é muito mais complexo do que as linhas deste parágrafo podem fazer crer. Além da analogia por proporcionalidade, podemos falar de uma analogia por atribuição. Edward Feser, em seu livro *Scholastic Metaphysics* (2014), dá o seguinte exemplo: na sentença “a compleição de George é saudável e este alimento é saudável”, o predicado “é saudável” não indica o mesmo para os dois sujeitos, visto que só está de fato presente em George. Dizer, pois, que o alimento é saudável não indica qualquer acidente ou forma compartilhada com George, e portanto nenhuma proporção com ele, mas apenas algo como “este alimento tem o potencial para provocar saúde em quem o ingerir”. Também poderíamos nos perguntar até que ponto casos de equivocidade poderiam ser resolvidos por apelo à analogia. Para uma discussão mais detalhada, pode-se consultar o livro citado.

Alguns lógicos supõem que as significações são elementos simples, ou seja, não são compostas de outros. São elementos-entes? As significações não são elementos-entes, pois, sendo elementos do pensamento, e não sendo este um ente, como elas poderiam ser entes? Elas são, assim, ao pensamento, um caráter meramente axiológico (de axis, valor) ...

Os valores são objetos de uma consistência diferente. Eles não são entes, mas valem⁷².

Em outras palavras, se o pensamento não é um ente, no sentido de uma substância independente ou separada, mas apenas um conteúdo possível da inteligência, apreensível pela atividade humana de pensar, então as significações, elementos desse conteúdo inteligível, também não podem ser entes. O significado, então, deve ser uma espécie de valor, algo que se atribui às figuras do pensamento, como os juízos e as palavras, e sem o qual elas nada nos comunicariam.

Já que a noção de valor está usualmente ligada à de finalidade - pois é ou em virtude de seus fins ou do fato de constituir um fim em si mesmo que julgamos algo como sendo valoroso - podemos dizer que o significado de uma expressão, seu valor, consiste na função, na finalidade por ela exercida, seja num contexto linguístico isolado ou no conjunto de regras gerais da linguagem na qual figura, para o entendimento geral do discurso entre falantes. Uso, sentido, referência, entre outros elementos que se possa destacar, nada mais são (se aceitas essas bases) que funções distintas (porém não necessariamente separadas) exercidas pelos vários elementos significantes.

É importante para a analogia por proporcionalidade apropriada que possamos gerar contradições ao negar e afirmar algo de um mesmo sujeito - tal como ao dizermos que algo é e não é, simultaneamente, um dado predicado - e o mesmo deve ocorrer com o predicado “ter significado”. Por conseguinte, se imaginarmos um candidato à presidência de algum país clamando que “existe o meio X para curar todas as doenças do povo”, podemos dizer que falta a esse discurso o valor de referência, visto que ainda não se inventou tal meio X, e que, portanto, também carece de valor de verdade⁷³, mas não podemos afirmar que careça totalmente de significação, pois entendemos o seu sentido possível e seu objetivo último de angariar votos.

⁷² Tema 2, artigo 2, p. 59. .

⁷³ Sobre considerar a verdade outro valor do discurso, façamos uma ressalva. O conceito “verdade”, se usado em sentenças como “conheço a verdade” ou “meu carro é verdadeiro”, não designa uma característica de um enunciado, mas algum fato concreto relevante ou a congruência entre a forma e a aparência de algum objeto,

Com isso, retomando uma questão levantada duas páginas atrás, as expressões já citadas, “o discípulo de Sócrates” e “o fundador da Academia” têm como função apontar para o indivíduo histórico Platão. Não cremos que as expressões e seus valores, enquanto sentidos, constituam entidades separadas do pensamento e, destarte, não constituem sozinhas prova de uma multiplicidade de naturezas formais num mesmo objeto. Devemos distinguir o fato de algumas expressões apontarem para certos objetos, reais ou imaginários - de uma maneira que lhes é de todo específica - podendo dividir sua tarefa com outros termos, da suposta explicação pela qual buscamos tornar esse mesmo fato inteligível. Ademais, os exemplos acima apontam para meros acidentes, pois Platão, presume-se, poderia nunca ter sido aluno de Sócrates nem fundador de instituições, o que não implicaria a inexistência desse personagem histórico.

Mas se a multiplicidade de termos significativos não é prova da presença efetiva de entes formais para além do nosso discurso, mas mera evidência carente de explicação, poderia a multiplicidade de predicados relevantes de dado objeto constituir evidência? Que apliquemos corretamente algum predicado a algum objeto deve ter seu fundamento na estrutura inerente desse mesmo ente. Se, por exemplo, dizemos que o homem se caracteriza por sua racionalidade e por sua animalidade, e se a animalidade não for condição necessária da racionalidade⁷⁴, não consistiriam ambas em duas naturezas formais presentes no mesmo ente concreto? Se sim, a unidade formal do ente talvez se mostrasse ilusória, visto que decomponível numa multiplicidade indefinida de outras unidades formais. Ou, na hipótese contrária, que todas essas supostas naturezas formais não passassem de meras aparências a esconder o verdadeiro sujeito real e concreto do discurso.

2. A natureza e abrangência dos conceitos.

diferentemente do seu uso em “meu discurso é verdadeiro”. Que o termo “verdade” pode ser usado dessa maneira ambígua pode não ser um equívoco caso haja alguma relação ou proporção entre as estruturas do conhecimento e as da realidade, mas sim uma analogia baseada numa evidência talvez, até certo ponto, intuitiva.

⁷⁴ Com efeito, hoje se discute se máquinas poderiam ter alguma forma de racionalidade. Nas religiões, anjos, deuses e outros seres divinos também a possuem sem serem animais. É pois, no mínimo concebível separar a animalidade da racionalidade.

Nos limites do nosso tema, não poderemos dar a essa questão toda a atenção que ela merece, mas talvez o problema resida numa ambiguidade da palavra “forma”, que ora pode se referir à espécie inteligível que define algum ente particular e concreto, como “animal racional” no caso do homem, ora pode se referir aos conjuntos de aspectos puramente gerais com os quais delimitamos essa mesma espécie, como, nesse caso específico, a animalidade e a racionalidade. A inteligência humana, em seu aspecto racional e discursivo, é essencialmente analítica, sempre dividindo seu objeto em conceitos para melhor compreendê-lo. Suponhamos que temos diante de nós dois mapas do Brasil, um físico e outro de vegetação. Acaso temos dois “Brasis”, ou dois territórios brasileiros, um físico e outro de vegetação, correspondentes a cada mapa? Ou, antes, o nome “Brasil” implica um país com determinadas características as quais se devem inscrever, para o simples efeito de melhor entendimento, em mapas distintos?

Que possamos distinguir uma multiplicidade de aspectos num mesmo sujeito apenas evidencia que aquilo que apontamos como sendo a unidade concreta desse sujeito não se confunde com a unidade formal abstrata dos seus predicados. Um sujeito concreto, diferentemente do conteúdo das noções abstratas com as quais o situamos no conjunto da Realidade, não é instanciável, como o predicado “beleza” é instanciado em Afrodite ou como a mão é uma parte do corpo humano normal. Do contrário, Afrodite poderia ser um atributo da beleza ou o corpo, uma propriedade da mão, quando justamente o inverso seria verdadeiro.

Que nossas distinções não destruam a unidade do ente concreto, no entanto, não nos compromete necessariamente com uma visão irrealista ou psicologizante dos elementos distinguidos, os quais podem permanecer inseparáveis e ainda assim serem elementos reais de algum ente real. Os escolásticos medievais muito discutiram o conceito de distinção, tentando chegar a suas variantes. Além das *distinções de razão*⁷⁵, meros produtos da mente, as *distinções reais* seriam aquelas presentes *extra mentis*, independentes da ação do intelecto. Questionava-se contudo se acaso elas implicariam a separabilidade dos elementos distintos.

⁷⁵ Como instância das distinções de razão, podemos citar as expressões “a soma de dois e de três” e “a soma de três e de dois”, que, em virtude da irrelevância da ordem dos fatores, apontam para o mesmo número cinco. A diferença reside unicamente na forma da expressão, não no resultado e nem no tipo de procedimento de cálculo adotado.

Os seguidores de Tomás de Aquino (1225-1274), por exemplo, optaram pela negativa, dividindo as distinções reais em *físicas* (por exemplo, corpos separados no espaço), as quais implicam separação, e *metafísicas* (como as de ato e potência ou de essência e existência), que não a implicam. Outros, como os seguidores de Duns Scotus (1266-1308), afirmavam que a distinção real consiste sim na separabilidade dos objetos distinguidos, mas também defenderam a existência de um terceiro tipo de distinção intermediária entre a real e a de razão, a formal. A *distinção formal* se sustentaria no fato de elementos distintos de algum sujeito, suas “formalidades”, serem de fato dele e nele inseparáveis, mas apresentarem diferentes conteúdos inteligíveis, como é o caso do exemplo já citado da racionalidade e da animalidade do ser humano, as quais diferem em suas definições ou compreensões⁷⁶.

Não precisamos avançar mais nessa questão, a qual nos embrenharia em várias sutilezas, muitas vezes obscuras. Se o que pretendíamos com essa brevíssima exposição era apenas mostrar que a capacidade da inteligência de captar diferentes aspectos num ser não nos compromete necessariamente nem com a negação da existência do ente concreto, diluído num mar de características diferentes, nem com a negação dos próprios aspectos destacados por ela, acreditamos ter atingido suficientemente tal objetivo com as considerações acima. Mas que tenhamos tal capacidade certamente ajuda a compreender como distinguimos o sentido da referência.

Passemos então a investigar o modo como nossos conceitos se distinguem pelo seu grau de generalidade. O conceito de lobo não tem a mesma generalidade que o de animal, o qual é menos amplo que o de substância, o qual, por sua vez, é ultrapassado em algum sentido pelo termo “ser”. Vejamos mais uma vez o que nos diz Mário Ferreira, desta vez acerca da generalidade dos conceitos:

O conteúdo objetivo de um conceito é o conjunto dessas referências mentais, dessas notas do objeto. O conceito porém não se atém a todas as notas de um objeto (...) Portanto, isola o caráter que lhe interessa, vai diretamente a uma propriedade comum...

⁷⁶Outra distinção intermediária era a chamada *distinção virtual*, na qual o intelecto, fundado na natureza de seu objeto, seria o responsável por efetuar a separação, como quando reconhecemos que animalidade e racionalidade são distintos ao verificarmos a irracionalidade dos animais não humanos. Para uma discussão geral do conceito de distinção no medievo sob um ponto de vista tomista, consultar a obra *Scholastic Metaphysics*, de Edward Feser (2014), cap. 1, p. 72. Para uma exposição da distinção formal scotista, consultar o artigo de Peter King (2013), cap. 1.

Essa seleção se dá de certas notas e pelo acolhimento de outras. O conceito, portanto, recorta do objeto o que lhe interessa, é o que se chama objeto formal (...)

Todo conceito tem um conteúdo, e este é dado pelo fato de se referir a um objeto, e é composto das referências que ele expõe. O conteúdo do conceito é a sua compreensão; são as notas selecionadas do objeto.

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

Aumentando-se o conteúdo, diminui-se a extensão (...)

A extensão pode ser considerada em sentido empírico, quando depende de todos os objetos que caem sobre o conceito; em sentido lógico, quando deixa de lado a individualidade concreta, os indivíduos empíricos, que surgem ou desaparecem, para ater-se somente aos objetos lógicos.⁷⁷

Se conceitos “nascem”, têm portanto origem histórica, são formados nalgum momento e nalgum lugar. São, outrossim, formais, mas sua formalidade não se confunde exatamente com a forma considerada enquanto elemento substancial dos objetos concretos - a organização de todos os seus atributos numa estrutura real e existente - visto que nessa última não há qualquer seletividade da atenção humana envolvida na sua formação. A forma de um objeto concreto, numa perspectiva “realista”, deveria conter desde sempre a totalidade dos aspectos pelos quais os consideramos ao formarmos nossos conceitos dele, e não alguma mera seleção. A formação dos conceitos, frise-se, envolve sempre uma seleção de notas, de elementos ou características comuns aos objetos referidos e as quais constituem seu conteúdo inteligível.

Ocorre que, quanto menor o número dessas notas num dado conceito, maior a sua extensão⁷⁸, sua capacidade de apontar para um número cada vez maior de

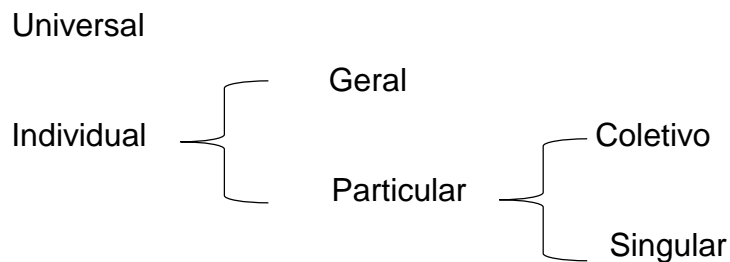
⁷⁷Op. cit. Tema 2, artigo 1, p. 44 a 45.

⁷⁸O termo extensão, aplicado ao domínio conceitual, faz analogia com seu uso no campo físico e espacial. Uma determinada faixa de terra possui um certo espaço ocupado cuja área podemos talvez medir, do mesmo modo que conceitos abrangem em seu domínio uma quantidade, específica ou não, de objetos concretos, lógicos ou até fictícios. O ponto chave da analogia, conseqüentemente, deve ser a categoria de quantidade. Olhar para conceitos do ponto de vista de seu conteúdo consiste em considerá-los qualitativamente, enquanto do ângulo de sua extensão, quantitativamente.

Evidentemente, contudo, não se pode isolar completamente os aspectos quantitativo e qualitativo apesar de sua relação inversamente proporcional. Mesmo dos números, em sua pureza de abstração quantitativa, podemos falar em seu aspecto qualitativo, como quando um pitagórico adjetiva o número seis de perfeito por

objetos, concretos ou não. No exemplo dado na citação, o homem é animal racional, do que podemos deduzir várias outras propriedades, como a posse da linguagem falada e escrita, a capacidade de produzir ciência, etc., contudo, para tão somente entrar na extensão de animal, basta ser multicelular, capaz de se locomover-se e não produzir o próprio alimento. A extensão do conceito “animal” é maior que o de “homem” porque o grau de “exigência” para entrar em seu domínio, seu conteúdo, é menor.

Poderíamos então encontrar alguma maneira conveniente de classificar os conceitos segundo sua maior ou menor extensão e, conseqüentemente, seu menor ou maior conteúdo. O metafísico francês Rene Guénon (2011), estudioso de várias tradições de pensamento ao redor do mundo, nos dá o seguinte esquema⁷⁹:



Seguindo a orientação das chaves, da direita para a esquerda, temos a representação da ordem crescente dos graus abstrativos dos conceitos – ou da ordem de Realidade para os quais apontam – indo do singular até o universal. O singular é aquilo para o qual podemos apontar concretamente e que pode se encontrar na extensão de alguma coletividade, como o lobo faz parte da alcateia. Ambos, singular e coletivo, compõem o domínio do particular, daquilo que é, pelo menos possivelmente, físico e concreto, encerrando em si a extensão no sentido empírico. O particular, por sua vez, se encontra dentro do domínio do geral, como os lobos de uma alcateia fazem parte de uma espécie do gênero animal. Espécie e gênero, enquanto conceitos lógicos, nada mais são que diferentes ordens de generalidade, fazendo parte do geral.

ele ser a soma de seus divisores. A distinção entre qualidade e quantidade parece jamais implicar sua separabilidade.

⁷⁹ Cap. 2, p. 26.

Vale mencionar que, para Guénon, mesmo as chamadas categorias fazem parte do domínio do geral e não o ultrapassam. No esquema acima, particular e geral, o qual inclui as categorias, compõem a esfera do individual. Ele afirma:

É importante acrescentar que a distinção do Universal e do individual não deve ser vista como uma correlação, pois o segundo destes dois termos, anulando-se totalmente diante do primeiro, não poderia ser-lhe oposto de modo nenhum...

Devemos ainda advertir mais especificamente os filósofos que o Universal e o individual não são, para nós, aquilo que eles denominam “categorias”; e devemos lembrá-los, pois os modernos parecem ter-se esquecido que as “categorias”, no sentido aristotélico do termo, não são outra coisa que o mais geral dos gêneros, de sorte que pertencem ainda ao domínio do individual, do qual aliás elas marcam o limite de um certo ponto de vista. Seria mais justo assimilar ao Universal aquilo que os escolásticos chamavam “transcendentais”, que precisamente ultrapassam todos os gêneros, inclusive as “categorias”; mas, se os “transcendentais” são de fato de ordem universal, seria ainda um erro considerar que eles são todo o Universal, ou mesmo que eles sejam o que há de mais importante a considerar para a metafísica pura: eles são co-extensivos ao Ser, mas não vão além do Ser, onde de resto se detém a doutrina dentro do qual são considerados. Ora, se a “ontologia” ou o conhecimento do Ser provém realmente da metafísica, ela está longe de ser a metafísica completa e total, pois o Ser não é o não manifestado em si, mas apenas o princípio da manifestação; por conseguinte, o que está além do Ser importa muito mais ainda, metafisicamente, do que o próprio Ser.⁸⁰

Tentemos compreender melhor esse discurso. Aristóteles (2010), no tocante a sua tábua de categorias, afirma:

“(...) cada uma das palavras ou expressões não combinadas significa uma das seguintes coisas: o que (a substância), quão grande, quanto (a quantidade), que tipo de coisa (a qualidade), com que se relaciona (a relação), onde (o lugar), quando (o tempo), qual a postura (a posição), em quais circunstâncias (o estado ou condição), quão ativo, qual o fazer (a ação), quão passivo, qual o sofrer (a paixão)”⁸¹.

Há, contudo, diferença entre as categorias no tocante à hierarquia:

“(...) em suma, todas as coisas, sejam quais forem, exceto o que chamamos de substâncias primárias, são predicados das substâncias primárias ou estão nestas presentes como seus sujeitos. E, supondo que não houvesse substâncias primárias, seria impossível que existissem quaisquer outras coisas”⁸².

⁸⁰ Op. cit., p. 28.

⁸¹ *Categorias*, IV, 1b25.

⁸² Op. cit., 2b5, p. 43.

A substância, *ousia*, é a categoria aristotélica fundamental. Todas as demais categorias servem como predicados da substância e dela dependem lógica e ontologicamente. Todavia, um termo como “Ser” é predicável não só das substâncias mas também das demais categorias, acidentes da substância⁸³. O Ser é predicável de todas as categorias e não se limita a nenhuma delas em específico. Também, a fortiori, não se limita à substância, pois um filósofo que acreditasse em Deus negaria provavelmente que Ele fosse material ou que Dele pudéssemos ter conhecimento quiditativo, ou seja, de sua forma, muito embora não lhe neguemos o predicado Ser. Deus é, no sentido existencial do verbo, ainda que não possamos dizer *de que* Ele é feito nem *o que* Ele é, exceto enquanto sujeito de predicados subalternos e derivados, como o de Criador do Universo. Ademais, não só o Ser, mas os atributos do Ser, como a Unidade⁸⁴, são todos transcendentais e não meramente gerais.

Para Guénon, é inadequado que chamemos palavras como “mesa” ou mesmo “matéria” de universais, pelo simples fato de eles não se predicarem universalmente. Não predicamos “mesa” de um cachorro, nem de um planeta, mas apenas de um conjunto bastante específico de objetos o qual talvez nem existisse sem a ação humana. Também não podemos predicar “matéria”, por exemplo, de conceitos ou

⁸³ O termo de origem latina “substância”, utilizado para traduzir o grego *ousia*, é ambíguo na falta de maior esclarecimento, pois além de expressar o quê do objeto, sua essência ou quididade, pode significar também aquilo de que objeto é feito, sua base material, a qual, como sugere a etimologia da palavra em questão, *está sob* a coisa, sustentando-a. Mas, como ocorre com frequência em Aristóteles, há certa polivalência em sua terminologia, visto que *ousia* pode indicar tanto a forma quanto o composto de forma e de matéria ou mesmo a matéria isolada. Para uma discussão mais aprofundada, consultar Giovanni Reale (2005).

De todo modo, a terminologia aristotélica talvez não faça jus ao que ele de fato pretende expressar. Se o ser concreto, singular, atual e sujeito primeiro de predicados for considerado o que há de maximamente real, o termo *ousia*, seja no seu aspecto de forma ou de composto forma-matéria, parece indicar tão somente a generalidade da essência, numa tradução mais literal. Mas se, como os filósofos medievais, tais como Avicena, notaram, a essência de um objeto como o unicórnio tem atualidade meramente possível, então a *ousia* não comporta necessariamente a existência fatural. Se o que o estagirita pretende é apontar para o ser concreto e atual como verdadeiro sujeito e, portanto, modelo do Real, não obstante só o faz por meio de um termo ainda excessivamente abstrato. A dificuldade, senão a impossibilidade, de a inteligência considerar o sujeito singular em sua singularidade, sempre abordando-a, ou reduzindo-a, ao ponto de vista de alguma generalidade, constitui um problema se tal singularidade for considerada como a verdadeira “portadora” do Ser ou da Realidade. A inteligência estaria assim de algum modo para sempre apartada de seu objeto, algo que não passou despercebido para homens como Kant.

⁸⁴ Como enuncia uma célebre fórmula medieval, *ens et unum convertuntur*, o Ser (*ens*) e a Unidade (*unum*) convergem. Conhecer algum ser consiste sempre em conhecer uma unidade, assim como, na prática científica, se busca fazer convergir o diverso dos dados na unidade das fórmulas, teorias e definições, essas sim objeto de conhecimento no sentido mais pleno. Também se fazia derivar a verdade (*verum*) e o bem (*bonum*) da noção de transcendental de ser

mesmo personagens de ficção, cuja alegada matéria é ela própria imaginária. Exemplos como mesa, matéria ou planeta correspondem apenas a diferentes ordens de generalidade. No sentido estrito, só deveríamos considerar “Universal” aquilo que podemos predicar universalmente. Para seguir essa orientação ao mesmo tempo em que obedecemos o uso comum, doravante usaremos a letra inicial maiúscula em “Universais” para indicar esses termos meta-categoriais, e a inicial minúscula em “universais” para esses elementos meramente gerais e, logo, individuais.

O conhecimento provido pela ciência moderna, como podemos facilmente perceber, se encontra todo contido no domínio do particular e do geral, logo, do individual. Conceitos como “gravidade”, “forças elementares”, “célula”, “forma geométrica”, etc., apesar de sua vastíssima aplicação, não se predicam universalmente mesmo no que toca ao campo da nossa experiência. Uma noção simples como a de “valor”, enquanto objeto da ética, não parece redutível a nenhum desses exemplos recém citados. Na verdade, como veremos com mais detalhe num capítulo vindouro, a ciência que nos legaram Copérnico, Kepler e Galileu se caracteriza justamente por se concentrar na categoria de quantidade e deixar de lado o aspecto mais qualitativo e teleológico da Realidade, o que nos mostra seu caráter de busca especializada do conhecimento. Toda ciência, enquanto tal, deve recortar do Ser algum campo da experiência ou do discurso - seus fenômenos específicos - e nele se concentrar sob pena de perder a precisão de seus conceitos, seus universais, caso fuja desse âmbito.

3. Sobre a noção de Ser.

Outro ponto, ainda que talvez de menor importância para nosso estudo, é entender o que Guénon entende por expressões como “além do Ser”, “não manifestado em si” e “princípio da manifestação”. O uso que ele faz da palavra Ser lembra o dos antigos pré-socráticos como Parmênides ou Heráclito: o nascer para um objeto nada mais é que vir a Ser, o que é o mesmo que se manifestar, apresentar-se de algum modo. O Ser é assim entendido como o princípio metafísico desse aparecimento dos objetos, desse tornar-se fenômeno⁸⁵. Diferentemente de

⁸⁵ Segundo o DBF, “desde sua origem grega, o termo ‘fenômeno’ tem um sentido ambíguo, oscilando entre a ideia de ‘aparecer com brilho’ e a ideia de simplesmente ‘parecer’. Assim, o fenômeno é algo de pouco seguro

Parmênides, contudo, que negou o movimento, relegando-o à condição de aparência, para preservar o Ser⁸⁶ e negar o seu aparente oposto, o Não-Ser, Guénon parece apontar justamente o contrário. Se objetos nascem, se manifestando, é porque há uma passagem do Não Ser para o Ser, e se se corrompem, é porque seguem o sentido inverso. Desse modo, a ontologia não poderia jamais corresponder ao todo da metafísica, pois se restringe ao domínio do manifestado.

Embora para alguns ouvidos isso possa parecer absurdo, encontra eco nas discussões de Platão (1921) no diálogo *Sofista*. O Ser é nele tratado como uma ideia, assim como o Movimento e o Repouso, mas diferente de ambos muito embora eles participem do Ser. Se o Ser se confundisse com o Movimento, então, dada sua Universalidade, não haveria espaço para o repouso no mundo, e se se igualasse ao Repouso, inexistiriam coisas móveis. Dizer que “X é Y”, portanto, pode indicar ou a relação de identidade ou a de participação, na qual ideias se interseccionam, se confundindo apenas parcialmente. O Movimento é o mesmo em relação a si e outro em relação ao Repouso, e vice e versa. Ambos são o mesmo que o Ser na medida em que dele participam, e outro que o Ser na medida em que dele se distinguem.

Outrossim, o Mesmo e o Outro também são ideias platônicas essenciais, pois, nas suas próprias palavras, “se ‘Ser’ e o ‘Mesmo’ não têm diferença de significado, então avançamos e dizemos que tanto o repouso e o movimento são, e estaremos dizendo que ambos são o mesmo, desde que são”⁸⁷. E se:

“(...) o Outro, como o Ser, participasse tanto das existências absoluta e relativa, então haveria entre os outros aqueles que existem fora de qualquer relação com quaisquer outros; mas de fato, sabemos que o que quer que seja outro só o é através da compulsão por algum outro”⁸⁸.

e, em última instância, uma ilusão. Donde a oposição metafísica entre o ser e o parecer: o ser em si não pode ser percebido por nossos sentidos... O termo ‘fenômeno’ adquire, então, o sentido geral de ‘tudo que é percebido, que aparece aos sentidos e à consciência’.” Verbete “fenômeno”, p. 97.

⁸⁶ Como exposto num de seus célebres fragmentos (295): “De um só caminho nos resta falar: do que é. Neste caminho há indícios em grande número do que o que é ingênito e imperecível existe, por ser completo, de uma só espécie, inabalável e perfeito.” Em outro (294), afirma Parmênides: “Pois nunca à força será mantida a demonstração de que existe o que não é, mas debes afastar o teu pensamento desta via de investigação...”. Igualmente (293): “Forçoso é que o que se possa dizer e pensar seja; pois lhe é dado ser, e não ao que nada é ...”. Esses fragmentos podem ser encontrados na obra *Os Filósofos Pré-socráticos* (2009).

⁸⁷ 255B. Ou seja, se tudo, ou o Ser, for o mesmo, movimento e repouso também o serão.

⁸⁸ 255D. Ou seja, se a alteridade do ente fosse absoluta, de modo que fosse absolutamente outro, não entraria em relação com nada e, paradoxalmente, deixaria de ser outro.

Eis a conclusão a que chega Platão:

Estrangeiro: Está claro, então, que o movimento realmente não é, e também que é, desde que participa do Ser.

Teeteto: Está perfeitamente claro.

Estrangeiro: Em relação ao movimento, então o não-ser é. Isso é inevitável. E isso se estende para todas as classes; pois em todas elas a natureza do Outro opera de modo a fazer de cada uma outra que o Ser, e portanto não-ser. Assim podemos, desse ponto de vista, corretamente dizer de todas elas que não são; e novamente, desde que participam do Ser, que são e têm Ser⁸⁹.

E em outra passagem:

Estrangeiro: Quando nós falamos do Não-Ser, falamos, acredito, não de algo que é oposto ao Ser, mas apenas de algo diferente.

Teeteto: O que quer dizer?

Estrangeiro: Por exemplo, quando falamos de uma coisa como não grande, parecemos para você significar pela expressão o que é pequeno mais do que o que tem tamanho médio?

Teeteto: Claro que não.

Estrangeiro: Então quando falamos que o negativo significa o oposto, não o admitiremos; admitiremos apenas que a partícula “não” indica apenas algo diferente das palavras às quais é prefixada, ou distinta das coisas denotadas pelas palavras que seguem a negação⁹⁰.

Em outros termos, prefere-se relativizar a Universalidade do Ser a aceitar, como os sofistas aceitavam, que é contraditório afirmar que algum ser não é. O Não-Ser constitui apenas um outro em relação ao Ser, não seu contraditório. Esse tipo de raciocínio é muito comum na chamada teologia negativa, onde, para não limitar o Divino a conteúdos limitados, se prefere negar-Lhe predicados do que Lhe atribuí-los, numa negação que, paradoxal e dialeticamente, se converte em afirmação infinita. Resta o problema de como algo poderia entrar em relação de alteridade ou de diferença em relação ao Ser, visto que, pelo simples fato de afirmarmos esse algo, já passa a fazer parte do Ser. O Ser que se distingue do Não-Ser, parecemos, se confunde com a diferença entre a presença e a ausência de atualidade.

Se o Ser e o Belo se confundissem em extensão ou em conteúdo, não haveria espaço para o feio no mundo, mas como infelizmente há, só podemos dizer que o Belo participa simultaneamente do Ser (portanto é) e, por não se confundir com ele, do Outro, o Não-Ser (portanto não é). O Ser, por sua vez, também participa do Uno

⁸⁹ 256D-256E.

⁹⁰ 257B.

sem se confundir com ele, pois do contrário não conceberíamos a presença de partes múltiplas distintas nos objetos da experiência, cuja unidade se dá apenas por suas relações mútuas⁹¹. A resultante dessas análises, por fim, parece indicar diversidades no interior do Ser e não além dele.

O fato gerador dessa controvérsia, para Platão, eram as referências a entes negativos, como o conteúdo de mentiras, todas plenamente inteligíveis em seu próprio direito. Se concordarmos com Parmênides, o qual afirmava que Ser e pensar são o mesmo, então a inteligibilidade se torna o verdadeiro critério para afirmar que algo existe e devemos concordar que unicórnios e fadas do dente existem de alguma maneira mesmo que a experiência comum nos leve a dizer que não é o caso. Todavia, seguindo Platão, esses objetos possuem somente alguma espécie de alteridade em relação ao Ser, não contradição.

Basta para Guéron que alguma ideia seja implicada pelo Ser para se classificar um conceito com Transcendental, muito embora a verdadeira Universalidade a ultrapasse e alcance o próprio Não-Ser. O Ser para ele não passa do domínio, ou melhor, do princípio daquilo que se manifesta para nós, seres conscientes, para além do qual haveria todo um infinito de possibilidades inexploradas (ou até inexploráveis) ou ainda não manifestadas, inclusive mundos inteiros. Esse tipo de posição filosófica faz parte daquelas que fariam elevarem-se os ânimos de filósofos como Quine, já apontado na introdução. Inspirando-se em Kant, quem sabe Quine não poderia acusar Guéron de elevar seu pensamento até as alturas mais rarefeitas, onde nenhuma cientificidade é possível?

Uma exigência típica da ontologia de Quine são as chamadas condições de identidade. Se A e B são objetos de um dado tipo, então qual a condição para que sejam idênticos? No caso das possibilidades, quais suas condições? No artigo *Sobre o que há*, ele escreve:

Considere, por exemplo, o homem gordo possível diante daquela porta; e agora o homem calvo possível diante daquela porta. São eles o mesmo homem possível ou dois homens possíveis? Como decidimos? Quantos homens possíveis há diante daquela porta? Há mais magros possíveis do que gordos possíveis? Quantos deles são semelhantes? Isso é o mesmo que dizer que é impossível que duas coisas sejam semelhantes? Ou, finalmente, o conceito de identidade é simplesmente inaplicável a

⁹¹ Aqui deve ser feita uma ressalva: a unidade que se pode atribuir ao Ser não é numérica e extensional. Se o fosse, de fato haveria uma única coisa no mundo.

possíveis não realizados? Mas que sentido pode haver em falar de entidades que não podem significativamente ser ditas idênticas a si mesmas e distintas umas das outras?⁹²

As dificuldades acima, apesar de reais, talvez não se mostrassem irrespondíveis para Guéron. A princípio, ele poderia tentar reverter o argumento de Quine da seguinte forma: a possibilidade a que Quine se refere é (1) a possibilidade enquanto esquema abstrato de um objeto ou (2) a possibilidade enquanto o número de objetos que poderiam satisfazer esse mesmo esquema? O que Quine chama de “descrição definida”, que no caso do “homem gordo diante da porta” seria algo como $\exists x (Gx \wedge Hx \wedge Px)$, poderia muito bem ser uma possibilidade no primeiro sentido. Se tal for o sentido visado, não há nunca identidade com o “homem calvo diante da porta”, ou $\exists x (Cx \wedge Hx \wedge Px)$, porque se tratam de esquemas abstratos, e portanto de possibilidades, formulados diferentemente. Esse primeiro sentido parece ser o visado por Quine.

Se, no entanto, o sentido visado for o segundo, dever-se-ia especificar se a quantidade buscada se dá (a) num sentido factual e concreto ou (b) puramente lógico. Se se der num sentido puramente factual e concreto, então, fazendo abstração de tudo que pudesse servir de empecilho e nos restringindo ao planeta Terra do presente momento, só poderíamos responder essa pergunta *a posteriori*. O número de homens possíveis diante de uma porta seria o número efetivo de homens concretos do planeta, o de homens gordos possíveis, o mesmo de homens gordos concretos, o de gordos e calvos possíveis, o de gordos e calvos concretos, etc. Em outras palavras, o número seria o de todos que simplesmente pudessem para junto da porta se dirigir.

Por fim, se a quantidade possível visada se der num sentido puramente lógico, então a quantidade seria infinita, porque nesse caso a única restrição estritamente lógica seria o princípio de não contradição, o qual certamente não proíbe nem homens gordos, nem calvos, nem gordos e calvos de existirem. O termo “infinito”, contudo, se aplicado num domínio quantitativo, leva a enganos. Guéron distingue, com efeito, o *Infinito* do *finito* e, no domínio desse último, do *indefinido*. O Infinito, no sentido estritamente metafísico, tem a ver com aquilo que escapa a toda delimitação quantitativa e qualitativa. O finito, por sua vez, pode ou não ter delimitação quantitativa, mas sempre apresentará delimitação qualitativa. Se tomarmos uma

⁹² Op. cit., p. 15.

circunferência de qualquer medida e perguntarmos qual o número de pontos que participam de sua forma, que responderíamos? Visto que pontos, no sentido geométrico, não possuem extensão espacial em nenhuma dimensão, poderíamos responder “um número infinito”. Essa resposta, contudo, torna-se absurda quando lembramos que todo número consiste numa descontinuidade, e portanto em um limite da quantidade. Que “haja cinco frutas na cesta” somente ilustra o máximo, logo o limite, da quantidade atualmente presente de frutas. Guénon (2011) coloca:

A impossibilidade do “número infinito” pode estabelecer-se ainda com diversos argumentos; Leibnitz, que ao menos a reconhecia muito claramente, empregava o que consiste em comparar a sucessão de números pares à de todos os números inteiros: a todo número corresponde outro número que é igual ao seu dobro, de sorte que se podem fazer corresponder as duas sucessões termo a termo, de onde resulta que o número dos termos deve ser o mesmo em um e outro caso; mas, por outra parte, evidentemente há mais duas vezes números inteiros que números pares, já que os números pares se colocam de dois em dois na sucessão dos números inteiros; portanto, assim se conclui numa contradição manifesta... Em todos os casos, a conclusão a que se chega é a mesma: uma sucessão que não compreende mais do que uma parte dos números inteiros deveria ter o mesmo número de termos que a que compreende a todos, o que equivaleria a dizer que o todo não é maior que a parte; e, desde que se admite que há um número de todos os números, é impossível escapar a essa conclusão.⁹³

Deve, pois, haver um tipo de multiplicidade além de todo número, pois

“O número nada mais é do que um modo da quantidade, e a quantidade mesma nada mais é do que uma categoria ou modo especial do Ser, não coextensivo deste, ou, mais precisamente ainda, nada mais é que uma condição própria de um certo estado de existência no conjunto da existência Universal; mas é isso justamente o que a maioria dos modernos têm dificuldade para compreender, habituados como estão a querer reduzir tudo à quantidade e inclusive avaliar tudo numericamente”⁹⁴.

Essa multiplicidade não numérica, ou quantidade contínua, não merece ser chamada de Infinita, mas apenas de *indefinida*, ou, se ainda insistirmos em preservá-lhe esse predicado, como lhe chamavam os escolásticos, *infinitum secundum quid*⁹⁵.

⁹³ Cap. 2, p. 26.

⁹⁴ Op. Cit., p. 28.

⁹⁵ Que quer dizer “Infinito segundo o *quid*”, ou segundo o tipo. No que tange à teoria dos conjuntos de Cantor, também preferimos, seguindo Guénon, falar de uma pluralidade de ordens do indefinido que de ordens do infinito, evitando o inconveniente de atribuir pluralidade ao Infinito. Note-se que o conceito de indefinido, assim compreendido, também lança luz sobre as chamadas antinomias homogêneas da dialética transcendental kantiana, visto que afirmar a existência concreta do espaço e o tempo, negando que sejam

Voltemos ao conceito da quantidade possível, num sentido lógico, de “homens junto a porta”. Sendo imateriais, por que deveriam ter quantidade definida? Mesmo evitando eventuais contradições na formulação das possibilidades, não encontramos motivo para tal restrição. E se têm quantidade indefinida, também será indefinida a multidão de “homens calvos junto à porta que também são gordos” do exemplo de Quine.

Quanto às condições de identidade de cada homem, num sentido puramente lógico, junto a porta, serão idênticos os que postularmos como tal, pois só podemos aqui apelar para o princípio de identidade dos indiscerníveis. Toda dupla de homens possíveis que postulamos pelo pensamento, para que haja identidade entre seus membros, precisa compartilhar todos os esquemas abstratos – as possibilidades no primeiro sentido que distinguimos - dos quais participam. Admitidas essas hipóteses, o postular e o criar se identificariam de maneira curiosa com o descobrir⁹⁶. Num sentido factual e concreto, a identidade mais uma vez só se poderia determinar a *posteriori*.

Por outro lado, o Ser como “valor possível de uma variável ligada” e admissível somente para tornar compreensíveis nossas teorias científicas só pode se restringir ao domínio restrito daquilo que Guénon chama de o individual, algo que segundo ele mal entraria na antecâmara do pensamento metafísico, cujo objeto de fato se caracteriza pela Universalidade além de toda simples generalidade. Para tal maneira de pensar, a ciência moderna como um todo não pode se firmar como ideal de conhecimento justamente por sua limitação inerente a campos bem definidos de fenômenos, o que a leva antes a requerer o pensamento metafísico para dele obter sua inteligibilidade derradeira. Na perspectiva por ele colocada, ser Real é simplesmente ser possível, manifestado ou não. Para tal perspectiva, o real sempre

meras formas da intuição, não mais nos compele a dizê-los infinitos por sua imensa extensão, nem finitos no sentido de quantificáveis numericamente. São ambos finitos, mas indefinidos no aspecto extensional. O mesmo se pode dizer da divisibilidade dos corpos em partes mais simples. Kant de fato menciona o uso do filosófico do indefinido (A511/B539) por parte dos “investigadores de conceitos” de seu tempo, mas (sem dar motivos) escolhe não o examinar, preferindo introduzir o seu próprio entendimento (a nosso ver muito menos claro) do termo indefinido como tudo o que se prolonga até onde vai nosso querer, como no traçar de uma linha ou na busca pelas condições dos fenômenos no tempo passado.

⁹⁶ Com uma ressalva: precisar-se-ia distinguir as possibilidades reais das puramente ideais. Um mundo em que Elvis Presley ainda estivesse vivo possuiria condições inteiramente diferentes das do nosso. Visto que o temos por já falecido, a ausência de contradição interna não basta para que consideremos real uma dada possibilidade. Há que se atentar para as condições concretas para fazer tal distinção, algo com o que, acreditamos, o próprio Guénon concordaria.

transcende nossas possibilidades efetivas de experiência e de pensamento, de sorte que a metafísica não deveria jamais se fechar num sistema, mas facilitar o nascimento de múltiplas formas de inteligibilidade possíveis.

Entender o Ser em toda sua Universalidade pode fazer bastante sentido caso concebamos a metafísica como campo distinto e fundamental do conhecimento. De certo ângulo, restringir o domínio do Ser aos valores das variáveis ligadas nos parecer o potencial de colapsar a metafísica com o conteúdo das ciências particulares, que tem os fenômenos por objeto, ou com alguma estrutura lógico-conceitual a elas subjacente. Se não pudéssemos acreditar na realidade do suprassensível ou, em nele acreditando, não fôssemos capazes de nos referir a ele de algum modo significativo, senão talvez como apêndice do sensível, a metafísica talvez chegasse a se confundir com a própria física ou com algum outro campo particular do conhecimento. Como afirma Giovanni Reale (2005) ao expor o pensamento aristotélico:

Existe uma “filosofia primeira” (uma metafísica) justamente porque e só porque existe uma substância primeira (trans-física ou suprafísica): se não existisse essa substância, só existiria a substância física e, portanto, a física seria o saber mais elevado. Nesse caso (ademais apenas hipotético) é certo que se poderia ainda falar de causas, do ser, de substâncias, mas limitados ao horizonte físico.⁹⁷

O argumento acima nos parece digno de atenção, pois se, das ciências naturais, a física se nos mostra a mais elementar, então qualquer negação da possibilidade de falar cientificamente (no sentido clássico de epistêmico) sobre o que ultrapassa seu domínio ou o das ciências dela dependentes nos levará ou a eliminar a metafísica, colapsando-a com a própria física⁹⁸, ou a reduzi-la ao papel subalterno de estudar as bases lógicas dessas ciências⁹⁹ muito embora essas mesmas bases tenham origem unicamente física. O naturalismo, em todas as suas formas, é metafísico no sentido trivial de afirmar ou negar algo sobre a natureza ou a cognoscibilidade da Realidade, mas, enquanto fundamentação possível de uma

⁹⁷Cap. 2, p. 46.

⁹⁸ Se dissermos que podemos postular números como seres reais pela sua presença na formulação teorias científicas, ainda assim a motivação maior dessa aceitação continuará sendo o campo do sensível, para o qual a matemática serviria como instrumento de investigação. O suprafísico não passaria de mero apêndice do físico, senão um mal necessário. Tal parece ser a atitude de Quine nesse quesito.

⁹⁹ Em outras palavras, reduzi-la ao papel de instrumento de análise do conteúdo conceitual das ciências, incapaz de prover algum conteúdo próprio ou independente por si mesma.

ciência chamada “metafísica”, possuidora de objeto próprio, duvidamos que possa ser bem sucedido.

Mas não há motivo óbvio para limitar o Real nem ao que se identifica com os objetos empíricos, nem ao que se postula tão somente para explicá-los, nem ao seu aspecto puramente quantificável. Destarte, parece-nos bastante precipitado acompanhar Quine em suas conclusões sobre a relação entre ciência e ontologia, talvez demasiado restritivas, nesse momento da investigação.

Talvez estejamos aqui numa situação análoga àquela narrada por Platão em uma de suas célebres imagens:

Estrangeiro: E de fato parece haver uma batalha com aquela entre deuses e gigantes ocorrendo entre eles, por causa de sua discórdia a respeito da existência.

Teeteto: Como assim?

Estrangeiro: Alguns deles arrastam tudo do céu e do invisível para a terra, realmente segurando pedras e árvores com suas mãos; pois eles deitam suas mãos em todas tais coisas e defendem resolutamente que só há o que pode ser tocado e manejado; pois eles definem existência e corpo, ou matéria, como idênticos, e se alguém disser outra coisa, que não tenha corpo, existe, eles o desprezam totalmente, e não ouvirão qualquer teoria além da sua própria.

Teeteto: Homens terríveis esses de quem você fala. Eu mesmo já encontrei muitos deles.

Estrangeiro: Logo, aqueles que batalham contra eles defendem a si mesmos cautelosamente com as armas vindas do mundo invisível acima, mantendo forçosamente que a existência real consiste em certas ideias concebidas apenas pela mente e que não têm corpo.¹⁰⁰

Ainda que Quine não se enquadre perfeitamente no esquema desses “gigantes”, e certamente não na definição um tanto grosseira de “materialista”, dada sua aceitação hesitante da presença de números e de relações matemáticas em virtude de seu papel nas demais ciências, ainda assim o uso que vem sendo feito do critério de parcimônia teórica, por ele e por vários outros através dos últimos séculos, certamente levaria Guenón a acusá-lo de contribuir para a aceitação da imagem de mundo o mais restrita, o mais próxima possível ao domínio da experiência sensível ou, antes, quantificável. O naturalismo e o cientismo filosóficos, independentemente de seus méritos, em sua admiração pelos métodos das ciências exatas e naturais, poderiam assim muito bem se enquadrar na mais moderna investida dos “gigantes contra os deuses”, muito mais sutil que aquela descrita por Platão.

¹⁰⁰246A-246C.

Todavia, se aparentemente o entendimento de Guénon acerca do Ser se nos impõe como excessivamente amplo, caso o olhemos do ponto de vista da ciência moderna, na verdade tem várias limitações. Mesmo ele sentiu a necessidade de restringir o campo do real ao possível entendido como não contraditório. Mas se podemos pensar e reconhecer contradições, em que sentido específico podemos dizer que elas não são reais? Não poderiam ter alguma espécie de realidade?

Ou, o que é mais importante, por que devemos limitar o sentido do termo Ser ao campo das manifestações? Acaso o não manifestado teria menos Ser que o manifestado? Não estariam as possibilidades contidas elas mesmas no interior do Ser, motivo pelo qual predicamos algumas coisas de possíveis e outras de impossíveis? O ser manifestado ou mesmo seu princípio deveriam constituir uma das delimitações do Ser, não a sua totalidade, dado o modo como normalmente se emprega esse Universal em metafísica. O interesse, a nosso ver meritório, de conferir à metafísica o status de ramo específico e fundamental do saber não nos deve impedir de olhar essas prováveis falhas de formulação.

Outro detalhe: como ocorreria exatamente a passagem de algum objeto da não manifestação para a manifestação? A clássica distinção entre ser em potência e ser em ato buscava resolver justamente esse problema. Em vez de postular um Não-Ser, admitem-se duas modalidades diferentes e exaustivas de Ser, uma potencial e passível de atualização, e outra atual e presente. O princípio, originado por Aristóteles e aperfeiçoado pelos escolásticos, recebeu a seguinte explicação por Edward Feser:

Pois há, de acordo com Aristóteles, uma análise alternativa da mudança, a qual envolve, não o ser emergindo do não-ser, mas um tipo de ser emergindo de outro tipo. Em particular, há ser-em-ato – as maneiras que uma coisa atualmente é; e há ser-em-potência – as maneiras que uma coisa poderia potencialmente ser. Por instância, uma dada bola de borracha poderia “em ato” ou atualmente ser esférica, sólida, suave ao toque, vermelha em cor, e estar parada em um armário. Mas em “potência” ou potencialmente ser plana e mole (se derretida), áspera ao toque (se gasta através do uso), levemente rosa (se deixada ao Sol por muito tempo), e rolando pelo chão (se largada).¹⁰¹

Que o não-ser, para Platão e para Guénon, está longe de se confundir com o nada ficou muito claro, mas não obstante falar em termos de ato e de potência pode se mostrar uma escolha de conceitos mais valorosa, senão ao menos mais simples e

¹⁰¹ Op. cit., cap. 1, p. 32.

familiar. Há, contudo, uma diferença realmente importante: na perspectiva da distinção entre ato e potência, sempre se considerou o ato mais fundamental. Como aponta Freser:

“(...) as potências de uma coisa então fundamentadas em suas atualidades. É porque a bola é realmente feita de borracha, em vez de granito ou manteiga que ela tem a potência para derreter na temperatura em que derrete no lugar de algum outra temperatura mais alta ou mais baixa”.

(...)

Se elas estão para serem atualizadas, só o pode ser algo já atual, como o calor de um forno, que os atualiza”¹⁰².

Para alguns, poderia parecer tautológico dizer que uma bola de borracha derrete por sua “potência para o derretimento”, mas se deve lembrar que aqui estamos no âmbito da pura metafísica. As causas gerais do derretimento da bola, do voo dos pássaros, da erupção dos vulcões, etc., tais como energia ou interações moleculares, devem se fazer estudar pelas ciências específicas que os têm por objeto. A metafísica, que só deve contemplar o Real nos termos do binômio individual-universal, indo das categorias para os Universais e abstraindo dessas causas mais específicas para explicar o fato em si da mudança independentemente daquilo que, particularmente, muda e de seus elementos empíricos. A metafísica, por sua Universalidade, deixa de lado todo conteúdo empírico que poderia restringir-lhe o conteúdo, deixando-o para as ciências particulares.

Da distinção e das inter-relações entre ato e potência, pode-se compreender melhor a noção de causalidade. A matéria consiste numa espécie de potência passiva, algo a partir do qual (*to exoù*) se pode construir, por exemplo, um vaso. O artesão cumpre o papel de potência ativa, pois pode ou não por si mesmo dar início à transformação da matéria que resultará no vaso. A forma (*eidos*) do vaso é aquilo que se manifesta e se atualiza, um padrão ou esquema de relações que passa a se impor sobre a multiplicidade algo caótica dos arranjos puramente materiais. O uso do vaso, guardar outros objetos, seria sua finalidade, seu bem (*tò agathón*), sua razão de Ser. Todas esses quatro aspectos constituem, evidentemente, as quatro causas aristotélicas: material, eficiente, formal e final¹⁰³.

¹⁰² Op. cit., p. 38.

¹⁰³ Metafísica, A 3-10. As causas material, formal e final são intrínsecas ao ente e a eficiente, extrínseca. As causas eficiente e final são dinâmicas e as formal e material, estáticas.

Guénon tem pleno conhecimento das quatro causas e, se ainda prefere falar em termos de Não-Ser e de Ser, é porque suas análises partem do conceito de Infinito Metafísico e do Ser como mera delimitação da infinitude. Mas se podemos considerar o Ser como simples delimitação, e portanto limitação, do infinito, ainda temos dúvidas. Como já dissemos, não nos parece óbvio, ou correto, que se deva aliar tão fortemente as noções de “Ser” e de “manifestação”. O sentido do termo “Ser” ainda aparenta nos escapar.

4. Ser e conhecimento.

Deixemos agora todas essas discussões de lado e tentemos articular o conjunto dessas explicações conceituais com o problema do conhecimento e de sua relação com o Real. Acerca dos conteúdos da inteligência e da Realidade (ou do Ser), três hipóteses nos ocorrem de início:

- (1) O conteúdos do conhecimento e da Realidade são absolutamente distintos e separados um do outro. Seus domínios não se confundem.
- (2) Conhecimento e Realidade compartilham todos os seus conteúdos.
- (3) Conhecimento e Realidade se identificam parcialmente em seus conteúdos.

A primeira parece contradizer sua própria distinção. Se os conteúdos do conhecimento e da Realidade forem absolutamente separados, então obviamente não teremos qualquer acesso ao que se denomina Real, visto que só o conhecimento se enquadra entre as propriedades do sujeito. Mas se tal é o caso, então em que se sustenta a sua distinção? Por que apontar para algo a que não temos qualquer acesso? Por que simplesmente não nos livramos desse fantasma e identificamos logo de uma vez os dois domínios do Ser e do conhecer?

Isso nos leva à segunda hipótese, a qual parece, por sua vez, contradizer a experiência. Somos, enquanto humanos, falíveis em todos os aspectos. Se jogamos na loteria, é porque apostamos num conjunto de números ignorando quais serão realmente sorteados. A probabilidade de perdermos costuma ser bem maior que a de ganharmos e essa ignorância serve de base para o jogo. Nossas melhores teorias científicas e filosóficas, por sua vez, estão a todo momento sendo substituídas ou aperfeiçoadas. Conseqüentemente, o fato da ignorância não nos permite jamais identificar estritamente os domínios do Real e do Conhecido.

Outrossim, o conhecimento sempre se obtém por processos graduais de estudo e de aprendizagem, enquanto o Real, crê-se, já está sempre presente, “esperando” para que o conheçamos. O aprender, sob certo aspecto, parece originalmente uma espécie de potência ativa em relação ao real, e esse, por sua vez, uma potência passiva para ser conhecido. Por outro ângulo, todavia, estaria ou não o Real presente e atual antes mesmo de nos dirigirmos a ele para o conhecer? Se tomarmos os testemunhos alheios de um mundo compartilhado como prova, O Real aparenta sim ter atualidade própria.

Só nos resta, aparentemente, a terceira alternativa. Conhecimento e realidade existem e se mostram distintos um do outro. De todas as três, apresenta-se-nos de fato a mais verossímil. Entretanto, ainda nos resta o problema imensamente difícil de esclarecer a natureza dessa distinção e, no caso do conhecimento, do seu limite. Tal ponto já vem se debatendo há vários séculos e, no íntimo, só esperamos acrescentar um número ínfimo de linhas a ele.

Se essa distinção for não só real, mas implicar também a separação entre mundo e inteligência, deparamo-nos com o problema árduo, aparentemente irresolúvel, de clarificar a origem e natureza do conhecimento. Sem algo que os conexe, o conhecimento parece ser fruto de algo mágico e misterioso, de um estranho “olhar” para “fora” de nossa pura subjetividade, de nossa condição de sujeitos, e para “dentro” da pura objetividade do Real. Ainda assim, será que, caso desviássemos esse misterioso “olhar”, como durante uma noite de sono pesado, esse conteúdo de conhecimento tornar-se-ia uma simples memória e desapareceria a ligação com o Real que o gerou?

Se conhecimento e realidade forem de fato extrínsecos um para o outro, teremos então bastantes dificuldades em fixar a chamada *verdade* do discurso, se a considerarmos como a meta do conhecimento. Tais quais as substâncias pensante e extensa de Descartes, precisaríamos de nada menos que uma intervenção divina para esclarecer o fato do conhecimento e de sua interação com o Ser¹⁰⁴. Mesmo que seus conteúdos de fato se interseccionassem, como explicaríamos tal terreno comum?

¹⁰⁴ Como Descartes (2007) escreve na Quarta parte de seu *Discurso do Método*: “Pois, primeiramente, aquilo mesmo que há tomei como regra, ou seja, que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, só é certo porque Deus é ou existe, e é um Ser perfeito, e tudo o que existe em nós vem dele”.

Esse problema subjaz a todo o chamado “Realismo” em filosofia, o qual Simon Blackburn (2006) dividiu em duas partes:

(Argumento) Os comprometimentos em questão¹⁰⁵ são capazes de verdade estrita e literal; descrevem o mundo; respondem ou representam fatos (independentes) de um tipo específico; há um modo de ser do mundo que os torna verdadeiros ou falsos. Esses fatos são descobertos, não criados e possuem suas próprias naturezas “ontológicas” e “metafísicas”, sobre as quais a reflexão pode nos informar.

Até aí tudo bem. Mas os realistas precisam sustentar que isso é um argumento. É um comentário verdadeiramente filosófico, um baluarte contra os frouxos relativistas e pós-modernos. Está onde a ação se encontra. Então o realista também devia inscrever-se no:

(Meta-Argumento) Os próprios termos do Argumento assinalam a postura filosófica substantiva, ou teoria sobre a área; são os termos que melhor definem seu ponto de visto. Há gente má por aí que se opõe ao Argumento, mas estão errados.

(...)

Há uma exigência ligeiramente complicada do Argumento. É a de que os fatos ou aspectos do mundo se tornam os comprometimentos verdadeiros ou falsos sejam “independentes do intelecto”, ou seja, não somos nós que os criamos.

(...)

A segunda oração, o Meta-Argumento, por possuir um lugar encoberto nestes debates leva a uma total confusão. Por que acrescentar tal oração nessa definição de realismo? Porque ali está toda a diferença entre meramente asseverar o que se encontra no Argumento, por um lado, e por outro encará-lo como criador de uma teoria, ou como possuidor de um conteúdo diferente. É esse conteúdo diferente que fica ameaçado de ser “metafísico” ou até mesmo transcendental¹⁰⁶, dependente do ponto de vista externo ilusório.¹⁰⁷

Analisando atentamente, torna-se difícil conciliar as exigências do Argumento e do Meta-argumento. O primeiro afirma ser a verdade do discurso (ou o conteúdo desse tipo de conhecimento, o discursivo) independente do intelecto enquanto o segundo exige que essa correspondência real entre dois domínios separados constitua um argumento filosófico de pleno direito. Aqui, o cético triunfante facilmente indaga: “E como vós provais tal correspondência se também afirmais a independência?”. Pergunta maliciosa, mas cabível, pois se exige do intelecto a proeza de conhecer o Real ao mesmo tempo em que o isolamos metafisicamente dele. Talvez estejamos assim cobrando demais da pobre inteligência humana, algo semelhante a

¹⁰⁵ Sobre a verdade de um número X de proposições quaisquer.

¹⁰⁶ Sobre a distinção entre transcendente e transcendental, mais detalhes serão dados no capítulo a seguir.

¹⁰⁷ Cap. 5, p. 189.

pedir a Teseu que mate o Minotauro ao mesmo tempo em que roubamos o fio de Ariadne que lhe permitiria cumprir sua missão.

Ademais, se o que se pretende com essa alegada independência é compreender a possibilidade do erro em matéria de conhecimento, nem por isso a ocorrência de falhas desse tipo se dá fora do domínio do saber. Nossas falhas, assim como nossos acertos, são todos objetos de conhecimento. Mas se o realismo acima delineado se revela presa fácil para o cético ou para o relativista, ambos desconfiados de nossas virtudes cognitivas, o que dizer do chamado construtivismo ou realismo indireto, segundo o qual nosso acesso à realidade é sempre mediado por nossos modelos conceituais anteriores ou posteriores, os quais nascem eles próprios da atividade humana de pensar? Mais uma vez, segundo Blackburn:

Talvez nossos comprometimentos tenham outra função além dessa de descrever ou representar um canto específico da realidade. Podem servir de instrumentos e governar o fluxo de confiança de outras, genuínas, descrições do mundo. Ou talvez funcione como expressões de hábitos ou atitudes intelectuais ou emocionais. Talvez funcionem prescrições, projetos para uma estrutura dentro da qual mais descrições comuns do mundo possam ser fornecidas. Talvez nos deem apenas “modelos” da realidade, ou ficções úteis.

(...)

Há rótulos para teorias deste canto: projetiva, não-cognitiva, expressivista, instrumentalista, ficcionista; há também nomes que derivam de famosos campeões da abordagem: humeano, kantiano, ramseyano. A essência é que tal teoria capture um argumento esclarecedor sobre a função dos comprometimentos do tipo em questão e use isso para explicar nosso apego a eles. Mas a função é contrastada com a de descrever ou representar fragmentos da realidade.¹⁰⁸

O realismo indireto defende a ideia de outros critérios de avaliação de nossas crenças, seja sua coerência lógica ou seu papel em expandir o horizonte da espécie humana. Que haja vários aspectos sob os quais avaliar nossos comprometimentos, inclusive o utilitário, isso ninguém nega, mas o que dizer da verdade enquanto ideal compartilhado tanto pelo senso comum como por filósofos do naipe de Platão e de Aristóteles e de todos os que seguiram seus passos?

¹⁰⁸ Op. cit. Blackburn também cita o eliminativismo, que, grosso modo, busca negar a possibilidade de julgar a verdade das crenças e sugere que não se toque nesse assunto, e o quietismo, que nos adverte para os perigos de se levantar tais questões filosóficas. Não trataremos deles nesse trabalho, o que nos levaria muito além de nosso tema central. As hipóteses do realismo direto e indireto parecem mais centrais do ponto de vista da possibilidade de uma correspondência entre conhecimento e realidade.

Se o chamado realismo direto apresenta complicações em sua formulação, o construtivismo parece negar um das teses mais caras ao senso comum: a verdade, enquanto acesso ao Real, proporcionada pelo ato de conhecer. Segundo essa perspectiva, saber que tomar veneno implica uma morte provável não configura um simples “modelo” de uma parcela do mundo, nem tão somente uma crença de valor prático. Em verdade, pode-se dizer que o aspecto prático dessa crença deve estar ultimamente fundamentado justamente no valor de verdade de algum saber efetivo, o qual a ciência deve simplesmente se limitar a encontrar. A utilidade de uma crença não passaria de simples questão de fato, a qual requer o conhecimento da natureza dos objetos envolvidos como seu conteúdo central para se justificar inteiramente.

Outrossim, aparte seu papel no senso comum, o realismo possui um evidente valor heurístico na prática científica. A ânsia da “busca pela verdade”, entendida como acesso ao Real, desde os tempos mais remotos vêm motivando os homens de saber em todo o mundo e está por trás do próprio nascimento da filosofia e da ciência moderna. Como afirma o físico Lee Smolin (2016):

É possível que o realismo como uma filosofia simplesmente morra, mas isso parece improvável. Afinal, o realismo provê a motivação guiando a maioria dos cientistas. Para a maioria de nós, a crença no MRLF¹⁰⁹ e a possibilidade de verdadeiramente conhecê-lo nos motiva para o trabalho duro necessário para se tornar um cientista e contribuir para o entendimento da natureza.¹¹⁰

Por esses motivos, ainda nos parece louvável examinar positiva, porém criticamente, os méritos do chamado realismo. Veremos, especialmente quando tratarmos sobre a filosofia de Lonergan, que defender a independência total entre intelecto e mundo, considerando esse último simultaneamente verdadeiro, independente e “externo”, está na raiz de todas as dificuldades em se formular um realismo não ingênuo que se distinga do mero construtivismo e que possa enfrentar os ataques céticos, assim como do desafio em se compreender a possibilidade dessa correspondência formal entre a estrutura do processo cognitivo e a do Ser, objeto dessa dissertação.

Mas se as formas da Realidade e do conhecimento humano, como reza a hipótese inicial a que chegamos no fim da Introdução, se espelham e se correspondem

¹⁰⁹ No original, RWOT, ou *Real World Out There*. Em português, “mundo real lá fora”.

¹¹⁰ Cap. 1, p. 9.

de alguma maneira, então o que quer que digamos do conceito ou natureza do Ser qualificará de algum modo a natureza do pensamento que busca apreendê-lo e vice e versa. O objeto primeiro do pensamento é o Ser ou vai além dele? E, tanto num como noutro caso, o que entendemos por essa palavra? Acaso devemos limitar sua Universalidade? Acaso o objeto primeiro do conhecimento se confunde com o meramente possível ou somente com aquilo que se discute nos laboratórios e departamentos científicos de todo o mundo? Ou, antes, visa algo de fato atual?

Façamos abstração da terminologia guenoniana, cujos *insights* a nosso ver podem ser expressos diferentemente, e entendamos o Ser do ponto de vista mais Universal, como aquilo que tudo engloba, sejam o Universo, as forças fundamentais, Deus, as possibilidades, etc. Todas as discussões que observamos nas últimas páginas se devem em parte ao simples fato de, por sua infinita extensão, haver dificuldades em visar o seu conteúdo preciso. Não obstante, apreender o real, dessa perspectiva realista, é sempre abarcar algum modo do Ser, algum ente e, no caso da metafísica, o próprio Ser no sentido mais Universal que formos capazes de o conceber.

Devemos pensar a noção de Ser, nesse caso, como unívoca, equívoca ou analógica? Se for equívoca, então, dada a hipótese inicial de correspondência formal entre as esferas do Ser e do conhecer, haverá múltiplos significados a ela associados e a sapiência humana, por implicação, também carecerá de unidade. Deverá assim haver uma multiplicidade de formas do saber correspondentes a cada um dos sentidos em que falamos do Ser, mas dificilmente poderemos ligá-las num esquema ou sequência coesos dada à equivocidade original do termo. Isso poderia representar um problema para o entendimento de como os aspectos empírico e experimental da ciência se coadunariam com sua face lógica e teórica, visto que consistiriam em duas formas não relacionadas de acesso ao Real.

Se for unívoca, então todas as formas de conhecimento serão no fundo apenas variantes de algum tipo único? Se sim, qual? Se o Real se identificar univocamente com o possível, então conhecer resultará sempre em apreender alguma possibilidade, mas então como distinguiremos o atual, enquanto existente, do potencial sem reduzir o primeiro ao segundo? Por outro lado, se o Ser se igualar a “estar presente no espaço ou no tempo”, então como entender as próprias noções de espaço e de tempo? Teria de haver, pela definição dada, um outro espaço-tempo que contivesse em si o espaço

e o tempo de nossa experiência, mas mesmo essa segunda camada espaço-temporal também precisaria estar contida em uma terceira e assim continuaríamos a progredir *ad infinitum*.

Ademais, uma suposta equivalência entre presença espaço-temporal e Realidade também nos levaria a negar, sem maior justificativa, a possibilidade de seres suprafísicos, reduzindo a metafísica à física. Se, por outro lado, uma equivalência se der entre a Realidade e a imagem de mundo dada pela ciência moderna, então o que pensar das teorias que já foram descartadas, como a do flogisto? Acaso o mundo mudou devido à nossa própria alteração de perspectiva? Isso soa bastante estranho, pois já não poderíamos dizer se rejeitamos alguma teoria por ela estar errada ou se o fato de ela ser errada se deve a nossa própria rejeição dela.

Em todos esses candidatos improváveis para sentido Unívoco do Ser, porém, parece que, ao adotá-los, estamos reduzindo indevidamente a Universalidade do conceito original e, conseqüentemente, o próprio escopo da sapiência. Reduzir a Universalidade do sentido do Real implica limitar indevidamente o campo do conhecimento a algum conjunto particular ou geral de conteúdos, confundindo a parte com o todo. Por fim, resta a analogia. Se o significado do termo Ser for analógico, como defendia São Tomás, correspondendo a vários sentidos relacionados entre si, então talvez consigamos salvaguardar simultaneamente a unidade e a diversidade dos diferentes modos de conhecimento. Reconhecimento das questões relevantes, experimentação, formalização, observação, enfim, todas as etapas normalmente presentes em qualquer busca bem sucedida do saber científico devem se articular numa noção mais geral e analógica do conhecimento, a qual espelhará e se articulará com uma noção também analógica do Ser. Se houver algo de unívoco nesses conceitos, deverá constituir o seu *logos* comum, a constante por detrás de sua proporção¹¹¹. As várias etapas do processo cognitivo refletiriam assim os vários conteúdos associados ao termo Ser em sua articulação.

5. Intuição intelectual e singularidade formal.

¹¹¹ Duns Scotus ainda poderia afirmar que as diferentes variantes do Ser se distinguem dele apenas formalmente, assim como um sujeito se distingue de seus predicados.

Um último ponto devemos agora mencionar antes de partirmos para o próximo capítulo: há alguma componente intuitiva do conhecimento? Por intuição, o DBF explica que se trata de alguma “forma de contato direto ou imediato da mente com o real, capaz de captar sua essência de modo evidente, mas não necessitando de demonstração”¹¹². Tomada nesse sentido estrito, de fato não acreditamos que sejamos dotados de tal faculdade. Se pudéssemos, por algum contato maravilhoso, descobrir a essência do objeto diretamente a partir de sua existência percebida, não precisaríamos de todo o aparato técnico-científico ou crítico hoje aplicado da resolução dos mais simples problemas, seja na física ou em qualquer outra ciência, nem das ferramentas de prova da lógica. Um simples “olhar” nos bastaria e nada precisaria de prova racional, o que infelizmente não é o caso.

De outro ângulo, porém, talvez sejamos sim dotados de algo aproximado. Acabamos de mencionar que os termos de nossa linguagem têm um alcance que vai desde o singular até o Universal, contudo, como se dá realmente o conhecimento dos entes singulares? Em Aristóteles, as percepções sensíveis que temos de algum objeto X nos ajudam a compor dele uma imagem mental, ou fantasma (*to phantasma*), da qual, por sua vez, lhe abstraímos todo o componente puramente empírico para chegar a sua forma inteligível. Desse modo, temos três etapas cognitivas básicas: (a) percepção sensível; (b) imaginação, (c) intelecção¹¹³. A partir de qual delas percebemos o ser singular?

Não o podemos pela intelecção, que seria a apreensão da forma¹¹⁴ ou quiddidade, pois a forma sempre expressa alguma generalidade, algo normalmente comum a muitos e raramente presente num único ente singular¹¹⁵. Também não o fazemos pela imaginação, visto que a imagem de um objeto também não passa de outro conteúdo abstraído, assim como a forma. Podemos imaginar um carro com dada cor e de tal modelo e em seguida alterá-lo completamente, imaginando-o de outra cor e de outro modelo, o que não se mostraria possível caso tal imagem se referisse preferencialmente a algum ente singular real, o qual não muda segundo os caminhos

¹¹² Verbete “Intuição”, p. 137. O texto nos dá várias acepções secundárias, tais como verdade auto-evidente, forma da sensibilidade (segundo Kant), etc., as quais não nos importam analisar neste momento.

¹¹³ Sobre o papel da imaginação, o Filósofo escreve (431a8): “Para a alma capaz de pensar, as imagens subsistem como sensações percebidas. E, quando se afirma algo bom ou nega-se algo ruim, evita-o ou persegue-o. Por isso, a alma jamais pensa sem imagem”.

¹¹⁴ Por ora, deixaremos de lado a possibilidade de a singularidade também ter natureza formal.

¹¹⁵ O último exemplar de uma espécie em extinção seria um desses casos extremos.

da imaginação humana isolada. Ao abstrairmos alguma imagem, ela ganha em nossa esfera mental uma vida independente do ser singular do qual a recolhemos. Essa sem dúvida é a diferença entre a imaginação enquanto memória de algo, comum a homens e a animais, e enquanto faculdade com todo direito ao título de intelectual. A imagem, portanto, participa em algum grau da generalidade¹¹⁶ quando o intelecto a converte em símbolo (*to symbolon*).

Por último, parece que os seres particulares deveriam se fazer captar pela impressão sensível, a última faculdade cognitiva que nos restou. De fato, os sentidos possuem uma espécie de “proximidade”, ou “contato”, com os objetos percebidos da qual não desfrutam nem a intelecção, nem a imaginação. Todavia, como escreve Aristóteles (2007) em seu *De Anima*:

No geral e em relação a toda percepção sensível, é preciso compreender que o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria, assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro. E da mesma maneira ainda o sentido é afetado pela ação de cada um: do que tem cor, sabor ou som; e não como se diz ser cada um deles, mas na medida em que é tal qualidade e segundo a sua determinação. O órgão sensorial primeiro é aquele em que subsiste tal potência. E são, por um lado, o mesmo, mas o ser para cada um é diverso.¹¹⁷

Cada sentido, e portanto cada órgão do sentido, aprende primeiramente não o ente singular, mas a forma sensível para a qual está adaptado, como o ouvido capta o som, a visão busca a cor e o paladar, o sabor. Mas cor, sabor, som, cheiro e gosto são todas qualidades compartilháveis entre vários objetos diferentes, pois do contrário não poderíamos dizer, por exemplo, que o cheiro de dois perfumes de uma só marca é o mesmo. Logo, a cognição por meio dos sentidos também é abstrativa em relação ao objeto singular. Se percebemos, por exemplo, uma mulher mediante a visão, o fazemos apenas indireta e acidentalmente, visto que são apenas as cores o objeto primeiro do ver. Conseqüentemente, torna-se problemático explicar como conhecemos

¹¹⁶ Se esse não fosse o caso, não teríamos como explicar o apelo Universal da tradição literária mundial, marcada por temas que se deixam expressar por personagens ou por eventos emblemáticos. O termo “arquetipo”, usado em psicanálise e em teoria literária, aparenta querer captar justamente esse aspecto mais amplo. Desse modo, Édipo e Hamlet apontam para tipos humanos que as narrativas que os apresentam buscam retratar. No campo da simbólica, quando usamos, por exemplo, a figura do círculo para representar a Totalidade e o centro para expressar seu Princípio metafísico, percebemos que os símbolos podem inclusive transcender a generalidade do conceito e atingir o Universal. Imagens, enquanto símbolos, têm mesmo algo de fundamental para o processo cognitivo.

¹¹⁷424a28.

a singularidade do ente singular, visto que aparentemente todas as nossas faculdades cognitivas comportam algum grau de abstração, e, portanto, de generalidade.

Homens como Platão poderiam simplesmente afirmar que essa dificuldade reflete apenas o princípio de que apenas podemos conhecer realmente dentro do âmbito das essências, do *eidos* inteligível, e que devemos relegar a pura singularidade ao campo do puramente empírico e irracional, muito embora nós mesmos, enquanto pessoas, sejamos seres singulares. Por outro lado, caso sigamos o caminho inverso e afirmemos, com os nominalistas, que os universais não passam de nomes ou, com os conceptualistas, que não passem de generalidades artificiais criadas pela inteligência, sendo em ambos os casos apenas o ente singular o verdadeiro ser real, estaremos em sérias dificuldades para explicar como apreendemos tal singularidade na prática, sem a reduzir ao que Kant chamava de uma coisa-em-si inacessível.

Duns Scotus deu a seguinte sugestão: se os sentidos não se limitam a captar o singular, mas possuem algum grau de abstração pelas qualidades específicas que captam, então o intelecto também não pode se limitar ao âmbito do geral e do Universal, mas deve ser capaz de apreender também o singular. Haveria, paralelamente à intuição sensível, que capta as propriedades sensíveis, uma intuição intelectual e imediata capaz de interagir com o ente singular mesmo que não houvesse o conhecimento associado de nenhuma forma ou espécie geral na qual o pudéssemos enquadrar. E se o intelecto é capaz de acessar intuitivamente a singularidade do objeto, então essa propriedade não pode consistir num epifenômeno material, mas também deve se apresentar como uma espécie de formalidade complementar à quiddidade, a *haecceitas*. Como escreve Robert Pasnau (2013):

Há dois argumentos principais em favor dessa alegação. Primeiro, Scotus argumenta que o intelecto, como uma potência cognitiva superior, deve ser capaz de fazer tudo que as potências cognitivas inferiores, os sentidos, podem fazer. Segundo, ele recorre a um ponto geralmente aceito por seus contemporâneos: que os abençoados no céu terão uma cognição intuitiva, intelectual, da essência divina. Esses argumentos são fracos, mas são talvez fortes o bastante para chegar à modesta conclusão scotista. Essa conclusão modesta requer o estabelecimento somente de que é concebível que os nossos intelectos tenham algum tipo de conhecimento imediato perceptivo e direto da realidade.

(...)

A cognição intelectual parece superar os fantasmas e as espécies inteligíveis, chegando diretamente às próprias coisas. Essas ideias levaram os escolásticos a se tornarem cada vez mais suspeitosos das espécies

sensíveis e inteligíveis e a dar atenção cada vez mais contínua aos problemas epistemológicos em torno da explicação aristotélica tradicional.

No entanto, essas passagens ousadas são difíceis de harmonizar com o restante da obra de Scotus.¹¹⁸

Até que ponto a intuição intelectual consiste no dom de uma vida futura ou numa posse presente da humanidade, segundo o pensamento do próprio Scotus, deixaremos essa questão para os especialistas em sua obra debaterem. Quanto ao conceito em si de uma cognição intuitiva, parece ser motivado pela necessidade teórica de uma forma de apreensão não abstrativa, na medida em que impressões sensíveis, figuras e espécies inteligíveis são todas predicáveis de vários objetos diferentes, o que requereria uma faculdade adicional que se dirigisse diretamente ao ente concreto. Mas se, por exemplo, hoje vemos um objeto X em cima da mesa e nos afastamos dele, permitindo a um “gênio maligno” trocá-lo por outro objeto Y semelhante em todos os aspectos¹¹⁹, não parece que seríamos capazes de ver a diferença e perguntar pelo paradeiro de X. Nesse caso, a cognição intuitiva, se dela já somos dotados, não nos daria a conhecer relações de semelhança e de diferença entre dois entes partindo de sua simples individualidade concreta, assim como não parece nos prevenir totalmente de confundir um gêmeo idêntico com outro. Todavia, sabemos, no campo das percepções cotidianas, no momento em que algo singular está presente para nós, que ele está presente e que é singular.

Essa aparente tautologia, contudo, contém um dos grandes mistérios da cognição humana. Ainda que os sentidos participem de nossa capacidade de reconhecer entes singulares, como parece ser de fato o caso, nem por isso se esclarece como chegamos a um dado tão fundamental e elementar como a singularidade dos objetos ou do próprio sujeito pensante. Outro problema reside na alegada imediatez da intuição intelectual, pois se nossa inteligência sempre divide seu objeto em conceitos, partes ou etapas para melhor conhecê-lo, então não poderá compreender racionalmente sua própria parte intuitiva¹²⁰. Algo imediato não é divisível

¹¹⁸ Cap. 9, p. 359 e p. 382.

¹¹⁹ O que implicaria a não aceitação do princípio de identidade dos indiscerníveis ou, pelo menos, jamais restringir o reconhecimento dessa identidade aos conteúdos formais e sensíveis compartilhados, ambos abstrativos, mas à singularidade em si como terceiro item. De todo modo, o “gênio maligno” nunca passou de um artifício argumentativo e hiperbólico do qual não se justificariam tais conclusões.

¹²⁰ A abstração com certeza não é imediata, visto que implica (1) a percepção do objeto concreto, (2) a seleção do aspecto a ser abstraído e (3) a formalização lógico-conceitual desse aspecto. A intuição, concluímos, deveria se referir à pura presença do objeto percebida de modo imediato e não processual pelo sujeito.

em etapas, mas se dá de modo instantâneo e não processual, de modo que, se real, a intuição do intelecto seria antes uma condição do conhecimento do que um de seus objetos, algo concebível apenas por contraste com as demais faculdades cognitivas, não obstante sua presença efetiva. Voltaremos a esse tema no capítulo a seguir.

De posse dessas discussões prévias, poderemos agora começar a estudar comparativamente as filosofias de Kant e de Bernard Lonergan no tocante à natureza do processo cognitivo. O problema dessa correspondência hipotética entre as estruturas do conhecimento e da realidade receberá, esperamos, o tratamento devido, assim como tentaremos articular melhor muitas das questões tratadas a pouco.

As várias noções e conceitos estudados neste capítulo serão, pouco a pouco, retomados nos capítulos anteriores para auxiliar a exposição. Que se recorde, com especial cuidado, da noção de cognição intuitiva, dos problemas do realismo e da noção de Ser.

Entre a crítica da razão e os limites do conhecimento

1. Virtudes e misérias da metafísica.

Como já fora apontado, buscaremos neste e no próximo capítulos precisar melhor o conceito de processo cognitivo. Para tanto, buscaremos auxílio e inspiração – principal, embora não exclusivamente – em duas obras Filosóficas, *A Crítica da Razão Pura* (CRP), de Immanuel Kant, e *Insight – Um Estudo Sobre o Entendimento humano* (INS), de Bernard Lonergan. Uma vez que nosso objetivo não é esclarecer o posicionamento de ambos os autores em totalidade – proposta que, além de um tanto hiperbólica, certamente demandaria muito mais espaço que o disponível nesta dissertação - mas tão somente buscar neles ferramentas conceituais importantes para nosso tema, limitar-nos-emos tanto quanto possível a esses dois livros essenciais, fazendo abstração de alterações ou complementações posteriores de seus pensamentos. Por respeito à ordem da história, comecemos então por tentar compreender o que era o conhecimento para o filósofo de Königsberg.

Tentemos em primeiro lugar discernir quais as motivações centrais de Kant para escrever as duas edições¹²¹ de sua *magnum opus*. Quais problemas lhe pareceram fundamentais?¹²² Logo na introdução à primeira edição¹²³, aponta-se para a situação precária da metafísica de seu tempo, jazendo desacreditada e em meio ao fogo cruzado entre dogmáticos e céuticos. Ele assim escreve:

Houve um tempo em que esta ciência (a metafísica) era chamada rainha de todas as outras e, se tomarmos a intenção pela realidade, merecia amplamente esse título honorífico, graças à importância capital de seu objeto. No nosso tempo tornou-se moda testemunhar-lhe o maior desprezo e a nobre dama, repudiada e desamparada, lamenta-se como Hécuba¹²⁴...

Inicialmente, sob a hegemonia dos dogmáticos, o seu poder era despótico. Porém, como a legislação ainda trazia consigo o vestígio da antiga barbárie, pouco a pouco, devido a guerras intestinas, caiu essa metafísica em completa anarquia e os céuticos, espécie de nómadas, que

¹²¹ A primeira edição da CRP foi lançada em 1781, seguida de uma segunda seis anos depois, em 1787, com vários acréscimos e modificações. Usaremos a notação padrão para referenciar e distinguir os trechos de ambas as edições, com “A” para nos referirmos à primeira e “B”, à segunda.

¹²² Evidentemente, buscaremos a maior clareza que nos for possível nesta exposição, muito embora seu conteúdo parecerá inevitavelmente muito mais claro àqueles que tiverem intimidade com o texto kantiano e com as minúcias as quais somente ele poderia prover.

¹²³ Omitida em B.

¹²⁴ A VIII.

tem repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra, rompiam, de tempos em tempo, a ordem social¹²⁵

(...)

É vão, com efeito, afectar indiferença perante semelhantes investigações, cujo objeto não pode ser indiferente à natureza humana. Esses pretensos indiferentistas, por mais que busquem se tornar irreconhecíveis, substituindo a terminologia da Escola por uma linguagem popular, não são capazes de pensar qualquer coisa sem recair, inevitavelmente, em afirmações metafísicas. Porém, esta indiferença, que se produz no meio do florescimento de todas as ciências e ataca precisamente aquela, a cujos conhecimentos, se pudéssemos adquiri-los, renunciaríamos com menos facilidade que a qualquer outro, é um fenómeno digno de atenção e de reflexão. Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da Razão Pura¹²⁶.

Aqui vemos condensadas algumas das preocupações de Kant. Temos em primeiro lugar uma ciência, a metafísica, “a cujos conhecimentos, se pudéssemos adquiri-los, renunciaríamos com menos facilidade que a qualquer outro”, ou, em outras palavras, que representa os temas mais elevados da inteligência, aqueles aos quais simplesmente não podemos e nem devemos renunciar. Todavia, numa época de pleno florescimento das demais ciências, que já havia inclusive conhecido os gênios de Galileu e de Newton, justamente essa metafísica se mostrava para nosso autor e para muitos de seus contemporâneos como a investigação mais deficiente e menos fundamentada¹²⁷. Diferentemente da matemática, da física e da lógica, a rainha das ciências sofria com a divisão de seu reino nas mãos dos dogmáticos da Escola¹²⁸, cuja pretensão de conhecimento se lhe mostrava descabida, autoritária e presunçosa; dos céticos, cujo pensamento puramente negativo e destruidor se limitava a tudo pôr

¹²⁵ A IX

¹²⁶ A X – XII

¹²⁷ Uma impressão que, arriscamos dizer, ainda está longe de ter desaparecido.

¹²⁸ Clara alusão às metafísicas escolástica ou racionalista vigentes em seu tempo. Contudo, o chamado método dogmático, pelo contrário, nada mais é que a abordagem construtiva, que visa atingir resultados positivos e concretos na investigação. Por um lado, Kant afirma seu intento de fundar a metafísica em bases sólidas, por outro, negará a possibilidade de um método dogmático na filosofia (A737, B765) por sua incapacidade de gerar proposições sintéticas a partir de puros conceitos. Ainda assim, ele também aponta essa mesma distinção entre método e atitude dogmáticas, afirmando a importância do procedimento de chegar a conclusões a partir de premissas (B XXXV).

em dúvida¹²⁹; e, por fim, daqueles que, não sendo capazes de se nortear nesse embate, optaram por um indiferentismo estéril e auto contraditório.

Mas se a fraqueza da metafísica não reside no seu objeto ou mesmo numa pretensa irracionalidade de seus fins, então só pode ser devida a seus métodos e aos modos de sua fundamentação, ou, em outros termos, aos meios de que se vale a inteligência nesse tipo de estudo. Nesse último caso, onde residiria essa falha? Haveria limites naturais e inescapáveis para a inteligência, não obstante a relevância do que se encontra para além de tais liames? A crítica da faculdade da razão¹³⁰, ou melhor, uma análise completa do conhecimento humano, bem todas as suas partes ou formas se faz necessária para responder tais questões. Com efeito, Kant percorrerá todo o edifício cognitivo, desde as características da impressão sensível na faculdade de sensação¹³¹, passando pelas formas puras do pensamento¹³² para somente então chegar na razão, por ele entendida como a etapa de coroamento e de maior síntese do conhecimento humano, ainda que a mais propensa, como veremos, a se desviar de seu curso normal¹³³.

2. Ciência e liberdade.

Passemos agora a outro conjunto de questões. Dessa vez, não se trata de dúvidas, mas de dois fatos inegáveis cuja presença mútua constitui um problema bastante complexo: a) a ciência é - assim como a lei natural que só ela elucida - como o desvela o seu rápido desenvolvimento já no tempo de Kant; por outro lado, b) a lei moral também existe e, espera-se, deve orientar o curso da ação e da escolha humanas. Como escreve Eric Weil (2012):

A questão não consiste em saber se a ciência é possível, mas como ela o é, em outros termos, como ela pode ser compreendida. Em última análise,

¹²⁹ Nesse ponto, há que se fazer uma distinção entre a metodologia cética, legítima forma de filosofar, e aquilo que seria mais precisamente chamado ou de um dogmatismo negativo e ingênuo. Outrossim, não se deve confundi-la com o uso indevido e frívolo da dialética cuja esterilidade Platão já havia combatido na sua República (537e-539a). Evidentemente, Kant aqui se refere a essas duas últimas alternativas. Tais distinções se tornarão mais explícitas na Dialética Transcendental.

¹³⁰ Em alemão, *vernunft*.

¹³¹ Em alemão, *empfindung*.

¹³² Em alemão, *denken*.

¹³³ Disso podemos extrair uma primeira ambiguidade da CRP: ela lida especificamente com o conhecimento científico ou com a cognição em geral? A amplitude da obra nos leva a crer que se trata da segunda hipótese, a qual não deixa de incluir em si a primeira.

isso será elucidado por referência a outro grande fato, o da razão moral, e, por implicação, da liberdade, fato dado com a existência imediatamente certa da lei; quanto a este último, a questão não consiste, tampouco, em saber se existem uma lei moral e, por implicação, da liberdade, mas o que elas significam para aquele que encontra em si mesmo esse fato da razão.

E existência desses dois fatos cria um problema, o problema da filosofia kantiana. A filosofia é sistemática ou não é, e dois fatos fundamentais não poderiam coexistir lado a lado sem que o pensamento para o qual existem os ligue entre si em um discurso coerente.¹³⁴

Como veremos mais detalhadamente ao longo desta dissertação, na ciência da natureza, segundo nosso autor, espera-se poder ligar eventos temporalmente sucessivos mediante leis necessárias e segundo uma categoria pura de causalidade. Todavia, a lei moral parece apontar para uma realidade bastante distinta, visto que implica a liberdade de escolha de um agente autônomo, capaz de iniciar, por si mesmo, cadeias causais de eventos sem coisa alguma que o determine previamente. Com efeito, se nossas escolhas fossem sempre previamente determinadas, como a queda de objetos por força da gravidade, a palavra “liberdade” se esvaziaria de conteúdo. Que a lei moral não nos imponha seus ditames senão pela força persuasiva da razão é uma de suas propriedades fundamentais, a qual nos leva a conceber o homem diferentemente de como o faríamos se o considerássemos somente segundo as leis e o ponto de vista das ciências naturais e da razão teórica que as origina.

Em grande medida, é com base nessa questão que se farão as famosas distinções entre fenômeno e coisa-em-si e, conseqüentemente, entre as razões especulativa e prática. Com efeito, se a CRP servirá como “tribunal” das pretensões de conhecimento teórico, limitando-as num sentido positivo, então o ponto onde termina necessariamente o avanço de nossa capacidade de entender e de sintetizar o entendido se confunde o com princípio de nossa liberdade e de todo o mais que escapa à nossa ciência. Somente a razão prática, por sua implicação, nos põe em contato com o mundo enquanto realidade ontológica e não como mera representação dele pelas faculdades da sensibilidade, do entendimento e da razão. Kant aponta:

(...) se, porém, a razão especulativa tivesse demonstrado que esta liberdade era impensável, esse pressuposto (referimo-nos aqui ao pressuposto moral) teria necessariamente que dar lugar a outro, cujo contrário envolve manifesta contradição. Por conseqüência, a liberdade e com ela a moralidade (cujo contrário não envolve qualquer contradição se a liberdade não tiver sido pressuposta), teria de ceder o lugar ao mecanismo

¹³⁴Cap. 2, p. 55.

da natureza. Como, porém, nada é mais preciso para a moral a não ser que a liberdade não se contradiga a si própria e pelo menos se deixe pensar sem que seja necessário examiná-la mais a fundo e que, portanto, não ponha obstáculo algum ao mecanismo natural da própria ação (tomada em outra relação), a doutrina da moral mantém o seu lugar e o mesmo sucede à ciência da natureza, o que não se verificaria se a crítica não nos tivesse previamente mostrado a nossa inevitável ignorância perante a coisa em si e não tivesse reduzido a simples fenômeno tudo o que podemos teoricamente conhecer.¹³⁵

Aqui temos uma das motivações para distinção entre fenômeno e coisa-em-si, a qual será progressivamente detalhada ao longo de toda a Crítica. Mas quais as características essenciais de nossas faculdades cognitivas, além de sua tendência a tudo transformar em “mecanismo”, que as fecham num domínio de simples aparências ou representações? Prossigamos elencando os conceitos e definições da CRP para progressivamente chegarmos a nossa resposta. No momento, podemos dizer que a metafísica, pelos pífios resultados que nela enxerga nosso filósofo, existiria apenas como disposição natural latente da razão (*metaphysica naturalis*)¹³⁶. Seria preciso, contudo, um esforço crítico para delimitar o uso da razão e prover os meios para elevar a metafísica ao status de ciência, pois, do contrário, só lhe restaria permanecer como uma técnica engenhosa para discutir afirmações infundadas. A CRP não passa de um estudo crítico, e por isso prévio e introdutório, para o estabelecimento de uma aguardada metafísica sistemática.

3. Intuição, conceito e juízo segundo a CRP.

Uma das inegáveis contribuições da filosofia kantiana foi o de estabelecer definitivamente a natureza judicativa do conhecimento humano¹³⁷. A experiência

¹³⁵ B XXIX.

¹³⁶ B21.

¹³⁷ Evidentemente, aqui nos referimos ao conhecimento teórico, por raciocínio formal, que de fato sempre se dá no juízo. Não acreditamos, todavia, que toda forma de apreensão se dê pelo juízo. Na infância, começamos a dar nossos primeiros passos antes de obter plenamente a capacidade de fala e de pensamento conceitual e, se nos movemos em direção a certos objetos ou pessoas preferentemente a outros, é porque já contamos com uma capacidade primitiva de distinguir o que é ou não do nosso próprio interesse mesmo antes de deles formarmos um conceito. Por conseguinte, não cremos que devamos aceitar, sem qualificação, a máxima kantiana de que “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (A51 – B75). Frisemos então antecipadamente que o conhecimento por juízos se dá tanto no senso comum como nas ciências e na comunicação verbal, constituindo uma esfera de atuação especificamente humana, mas que não temos razão para afirmar que a inteligência, enquanto faculdade de elaborar distinções, não possa se dar já nos níveis mais elementares do processo cognitivo.

sensível nos provê a matéria-prima, o dado, o qual precisa ser posteriormente elaborado pela faculdade do entendimento. Kant escreve:

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efectivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em acção a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afectam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, liga-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo conhecimento tem o seu início.

Se, porém, todo conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em acção por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los.

Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se a priori esse conhecimento e distingue-se do empírico, cuja origem é a posteriori, ou seja, na experiência¹³⁸(...)

Por esta razão designaremos, doravante, por juízos a priori, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos a priori, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura. Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda mudança tem uma causa, é uma proposição a priori, mas não é pura, porque a mudança é um conhecimento que só pode extrair-se da experiência.¹³⁹

Nossa capacidade de conhecer não é homogênea. Há nela uma passividade, a receptividade para ser afetada que está na origem das nossas representações mais elementares que, obviamente, formam o conjunto das impressões sensíveis. Todavia, tal passividade recebe sua complementação na atividade da faculdade cognitiva que ordena o que nos é dado. Tal atividade recebe da sensação a matéria-prima e o estímulo para atuar. Contudo, o texto acima nos leva a crer que a ordenação dos dados sensíveis não ocorreria sem que fosse neles introduzida uma componente adicional oriunda dessa mesma atividade.

¹³⁸ B1 – B2.

¹³⁹ B3.

Analisando, por exemplo, o conteúdo do conhecimento da natureza de alguma substância corpórea, como uma maçã, e eliminando progressivamente seus elementos *a posteriori*, tais como sabor, odor, cores, formato, etc., ainda nos restaria o conteúdo puramente abstrato indicado pelos termos “substância” e, por sua corporeidade, de “espaço”. Raciocinando à maneira kantiana, privada de todas as suas qualidades *a posteriori*, restar-nos-ia da maçã apenas a noção *a priori* de um algo (uma substância), que ocupa um espaço. Entretanto, partindo da noção simples de uma substância espacial jamais poderíamos recuperar a representação complexa da maçã original sem apelar para os mesmos dados a pouco descartados da sensibilidade.

O ponto distintivo da CRP é afirmar que esse elemento *a priori* constitui a contribuição da atividade cognitiva do sujeito ao conteúdo da cognição. Destarte, agora podemos entender melhor a alegação, feita na introdução da CRP, de que:

“Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo com deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade”.¹⁴⁰

Também se compreende melhor porque, na mesma passagem, ele anota:

“não posso deter-me nessas intuições, desde o momento em que devem tornar-se conhecimentos; como é preciso, pelo contrário, que as reporte, como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto e que determino por meio delas, terei que admitir que ou os conceitos, com a ajuda dos quais opero esta determinação, se regulam também pelo objeto e incorro na mesma dificuldade acerca do modo pelo qual dele poderei saber algo *a priori*; ou então os objetos, ou o que é o mesmo, a experiência pelo qual nos são conhecidos (como objetos dados) regula-se por esses conceitos e assim vejo um modo mais simples de sair do embaraço”.

Aquilo nos vem da experiência é um conjunto de dados contingentes, reações subjetivas a qualquer coisa que os estimule. Mas, enquanto meras reações subjetivas - semelhantes às lágrimas provocadas pelo ácido sulfínico gasoso das cebolas - as impressões sensíveis não poderiam a princípio se referir a objetos e nem constituir essa posse relativamente permanente a que chamamos de conhecimento sem que

¹⁴⁰ B XVII.

algo mais fosse introduzido e que, por sua universalidade inerente, suprisse as deficiências dos sentidos. Tal introdução não se daria apenas no nível dos conceitos, mas também da própria intuição sensível, o que indica claramente a noção de uma estrutura geral do conhecimento permeando todas as suas etapas.

Mais à frente, Kant nos dá seu critério de conhecimento apriorístico:

Em primeiro lugar, se encontrarmos uma proposição que apenas se possa pensar como necessária, estamos em presença de um juízo a priori; se, além disso, essa proposição não for derivada de nenhuma outra, que por seu turno tenha o valor de uma proposição necessária, então é absolutamente a priori. Em segundo lugar, a experiência não concede nunca aos seus juízos uma universalidade verdadeira e rigorosa, apenas universalidade suposta e comparativa (por indução), de tal modo que, em verdade, antes se deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra (...) Em contrapartida, sempre que a um juízo pertence, essencialmente, uma rigorosa universalidade, este juízo provém de uma fonte particular do entendimento, a saber, de uma faculdade de conhecimento a priori. Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento a priori e são inseparáveis uma da outra.¹⁴¹

Podemos agora perguntar: necessidade e universalidade são inseparáveis apenas enquanto qualidades dos *a priori* puros ou também em si mesmos? No segundo caso, poderíamos nos questionar se não haveria uma forma de necessidade *a posteriori*. Acaso o fato de George Washington haver sido o primeiro Presidente dos Estados Unidos não constitui um dado necessário? Se não for, em que sentido podemos dizer que haja uma ciência da história, cujos conhecimentos aceitos requereriam as atualmente fictícias viagens no tempo para serem anulados? Nesse caso, a necessidade teria sentido puramente fático e não universal, porque a sentença “Washington foi presidente” é logicamente contingente, expressando um conteúdo sem universalidade. Continuemos, contudo, a seguir a linha de pensamento de Kant, a extrair suas conclusões e a nos questionar mais profundamente sobre o papel desse elemento *a priori* não só no seu aspecto simplesmente lógico de suas necessidade e universalidade, mas no sentido mais orgânico de sua função para o conhecimento.

Kant delineia o curso geral de suas investigações na CRP ao definir o sentido do termo “transcendental”. Ele afirma:

Chamo transcendental a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que

¹⁴¹ B3 – B4.

este deve ser possível a priori. Um sistema de conceitos deste género deveria denominar-se filosofia transcendental. Mas esta filosofia é, por sua vez, demasiado ambiciosa para podermos começar por ela. Como essa ciência deveria conter. Como esta ciência deveria conter. Integralmente, tanto o conhecimento analítico como o conhecimento sintético a priori, abrangeria, para o nosso desígnio, extensão demasiado vasta, pois não devemos levar a análise senão até ao ponto em que nos é indispensável para compreender, em toda a sua extensão, os princípios da síntese a priori, único objeto de que nos ocupamos. Desta investigação tratamos presentemente.¹⁴²

O conhecimento deve possuir uma estrutura, visto que nenhum de seus elementos isolados o constitui plenamente. Os conceitos a priori, isolados, jamais poderiam nos prover o conhecimento de algo além de um aspecto do próprio sujeito, pois todo conhecer que defina algo objetivo, universal e necessário deve necessariamente provir de uma síntese¹⁴³ cujo produto final é o juízo racional, o qual não se resume ao exercício gramatical e empírico de unir algum sujeito a algum predicado numa sentença sintética a posteriori. Aqui, segue-se claramente o ideal clássico de ciência, a qual busca por sínteses definitivas e jamais contingentes ou dependentes da experiência particular. Se Kant se mantém dentro dos limites da epistemologia, é porque uma completa filosofia transcendental deveria conter, além do *órganon* de conceitos a priori, a exposição dos conhecimentos alcançáveis pela sua aplicação sistemática.

O juízo racional a priori se divide, para nosso autor, em dois tipos, o analítico e o sintético. O primeiro se limita a tornar explícito o conteúdo implícito de um conceito, a priori ou não, enquanto o segundo estende o sentido do conceito apelando para outro que continha originalmente. A distinção entre juízos sintético a priori e analítico a priori é das mais comentadas na filosofia kantiana. Um exemplo de juízo analítico seria afirmar, de um pentágono, que ele possui cinco lados, ou de uma esposa, que ela é uma mulher casada, ou - para usar um exemplo do próprio Kant¹⁴⁴ - de corpos, que são extensos. Nesses casos, apenas se esclarece o sentido e o uso de algum conceito prévio sem o ligar necessariamente, ou mesmo contingentemente, a outros conceitos distintos. Aqui, a ligação entre sujeito e predicado se dá por “identidade”.

¹⁴² B25.

¹⁴³ O termo “síntese” vem do grego *synthesis*, indicando o ato de pôr junto, de compor.

¹⁴⁴ B10/A7.

Se ciências como a física ou a matemática existem, como parece ser o caso, então - segundo a CRP - precisamos ser capazes de nelas relacionar formas e conteúdos conceituais distintos de modo *a priori*, ou seja, sem recurso necessário à experiência. Tal seria o papel das sentenças sintéticas a priori, como afirmar que todo corpo tem peso. A necessidade-universalidade desse tipo de juízo só pode ser apreendida como efeito de uma estrutura prévia e *a priori* do conhecimento. Contudo, a noção de um conceito “contido” ou “não contido” em outro não deixa de ser um tanto obscura. Exemplificando, calculamos que dois mais dois somam quatro, ou “ $2+2=4$ ”. Como a própria expressão “=” da fórmula parece indicar, não poderiam os dois lados da fórmula estar expressando alguma identidade analítica? Poder-se-ia objetar que a aparente identidade é apenas quantitativa e que apenas nos indica que o procedimento de juntar dois com dois, sinteticamente, resulta em quatro. Por outro lado, quem defenda alguma posição construtivista poderia argumentar que são as regras adotadas do procedimento de cálculo, da “prova”, que determinam previamente o resultado, e não conceitos a priori universais. Nesse ponto, nos limitaremos a acompanhar o pensamento kantiano na tentativa de o abarcar.

Se as formas a priori nos dão a estrutura universal do conhecimento, aquilo a que todo *a posteriori* deve se conformar, então cabem às faculdades sensíveis, objeto da chamada estética transcendental, nos pôr em “contato” com os objetos que as provocam, ou seja, é “pela intuição que (um conhecimento) se relaciona imediatamente com estes (objetos) e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento”¹⁴⁵. Mas esse contato com a esfera não subjetiva só se verifica na medida em que somos receptivos a ele, ou, em outras palavras, em que somos dotados de sensibilidade. Isolados, entretanto, os dados dos sentidos jamais seriam mais que reações puramente subjetivas e pessoais¹⁴⁶.

Apesar de se mostrar a faculdade cognitiva mais próxima do domínio objetivo pelo “contato” imediato que mantém com ele, o acesso cognitivo sensível aos objetos é inelutavelmente indireto devido ao caráter condicionado de sua receptividade. Os

¹⁴⁵ A17/B31.

¹⁴⁶ Pode-se entrever, aqui, uma pequena dívida com a distinção moderna entre faculdades primárias e secundárias, onde essas últimas reuniriam em si os dados da sensibilidade e as primeiras formariam o domínio quantificável, e por isso “real”, do mundo. Kant, contudo, foi além, pois, como veremos, a própria *res extensa* se deve ao aparato a priori, e portanto inato, da estrutura cognitiva, o que transforma a referida distinção num mero corolário de produtos distintos da atividade cognitiva, mas nada refletindo da coisa-em-si.

conceitos, por sua vez, se encontram numa relação ainda mais indireta com os objetos, pois só os referem mediante suas propriedades comuns. Kant afirma:

O conhecimento, por sua vez, é intuição ou conceito (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediadamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O conceito é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se noção (*notio*). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a ideia ou conceito da razão.¹⁴⁷

E quanto aos juízos, Kant coloca:

Como nenhuma representação, excepto a intuição, se refere imediatamente ao objecto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objeto, mas a qualquer outra representação (quer seja intuição ou mesmo já conceito). O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objeto.¹⁴⁸

Não se corre jamais o risco de superestimar essas considerações para compreendermos o edifício da CRP. Todavia, após as discussões do capítulo anterior¹⁴⁹ acerca do grau abstrativo dos sentidos, podemos nos questionar sobre se a intuição, caso a entendamos apenas como a sensibilidade, de fato é a faculdade cognitiva que nos dá a conhecer o ente individual em vez de alguma outra faculdade adicional ou de sua união com outras faculdades. Se vemos, por exemplo, a imagem de um triângulo branco num fundo preto, há pelo menos três elementos distinguíveis nessa intuição: a) a percepção de duas impressões visuais vizinhas (as cores); b) a distinção e o contraste resultante entre ambas, sem os quais não teríamos uma figura; e, saindo desse nível mais fenomenológico, ainda temos c) os conceitos de triângulo, de fundo e de cor que determinam o conteúdo da imagem¹⁵⁰. Nesse último caso, a intuição, como faculdade de tomar conhecimento do ser individual e de sua presença, mais parece o resultado de uma síntese de conteúdos distintos e, nesse caso, a faculdade de formar intelectualmente essa síntese deveria merecer a predicação de faculdade “intuitiva” com muito mais direito que a mera sensibilidade.

¹⁴⁷ A320/B377. Esse comentário se compreende melhor quando já estamos de posse do edifício da CRP, que compreende o estudo da estética, da analítica e da dialética transcendentais.

¹⁴⁸ A68/B93.

¹⁴⁹ P. 68.

¹⁵⁰ Ademais, todas não parecem passar de distinções puramente formais que se dão num ato único de reconhecimento da figura, exceto talvez pelo item “c”, o qual pressuporia um aprendizado prévio. Num ser humano normal e educado, contudo, todos os elementos se apresentam de forma aparentemente simultânea.

Contudo, Kant é bastante enfático ao afirmar que somos dotados unicamente de intuição¹⁵¹ sensível¹⁵² e que os conceitos só se referem a singulares por seu intermédio¹⁵³, o que implica necessariamente jamais haver termos com sentido unicamente particular, mas sempre geral e abstrato. Como aponta Charles Parsons (2015):

Em ambas as caracterizações da Crítica, diz-se também que uma intuição refere o seu objeto “imediatamente”. Kant dá poucas explicações dessa “condição de imediação”, e seu significado tem sido objeto de controvérsia. Ela significa ao menos que a intuição não se refere a um objeto por meio de marcas. Parece que uma representação, embora possa ser singular, ainda assim é capaz de determinar seu objeto por meio de conceitos; seria expressa na linguagem por uma descrição definida. Poder-se-ia esperar representação não ser uma intuição. E, de fato, numa carta a J. S. Beck, de três de julho de 1792, Kant fala de “o homem negro” como um conceito (11:347). Aparentemente, ele não tem, todavia, uma categoria das representações singulares não imediatas, isto é, de conceitos singulares. Ele diz que a divisão de dos conceitos em universais, particulares e singulares é equivocada.¹⁵⁴

De fato, que nomes como “Napoleão” se refiram a sujeitos singulares e históricos específicos depende do contexto em que o utilizamos. Nesse exemplo, podemos nos referir ao Napoleão Bonaparte ou a seu sobrinho, Napoleão III, ou a algum outro, e por isso recorreremos mais ou menos explicitamente a um conjunto de dados factuais para completar nossa referência. No caso da CRP, contudo, aponta-se para a necessidade mais imediata de algum conjunto de dados sensíveis o qual, em algum momento, tenha sido referenciado com o auxílio do termo. Acerca das “condições de imediação” da intuição, convém que não esqueçamos do fato de que as impressões sensíveis são reações de nossa receptividade, uma “matéria-bruta”, segundo o próprio Kant, resultante da presença de “algo” que de algum modo interage conosco e estimula nossas faculdades. É devido à própria obscuridade da relação entre sujeito cognoscente e coisa-em-si que não conseguimos conceber claramente como se daria tal interação, um “contato” não fenomênico e, conseqüentemente, fora

¹⁵¹ O termo alemão usado por Kant é *anschauung*, que significa algo como “olhar para”. O uso costumeiro do termo mais ambíguo “intuição” para o traduzir se justifica pela raiz latina *intueri*, que carrega o sentido de olhar e de contemplar.

¹⁵² B146.

¹⁵³ A19/B33.

¹⁵⁴ Cap. 2, p. 88.

da esfera de possibilidade do conhecimento e do qual nos apercebemos graças às reações que provoca em nós¹⁵⁵.

Kant chega a considerar a hipótese de que possamos ter apreensão intuitiva – ou seja, de objetos singulares – de forma totalmente direta, mas a nega prontamente. Tal possibilidade implicaria que fôssemos dotados de uma intuição intelectual, a qual, realisticamente, somente Deus poderia possuir¹⁵⁶. Teríamos apenas representações de objetos singulares. Argumentando em prol do caráter *a priori* e não objetivo das intuições do tempo e do espaço, Kant coloca:

Não querendo considerar o espaço e o tempo formas subjetivas de todas as coisas, resta apenas convertê-las em formas subjetivas do nosso modo de intuição, tanto externa quanto interna; modo que se denomina sensível, porque não é originário, quer dizer, não é um modo de intuição tal, que por ele seja dada a própria existência do objeto, e, por conseguinte, só possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito é afectada por esse objeto.

Não é também necessário restringir à sensibilidade do homem este modo de intuição no espaço e no tempo; pode acontecer que todo ser pensante finito tenha de concordar necessariamente, neste ponto, com o homem (embora não possamos afirmá-lo decisivamente); apesar desta universalidade, este modo de intuição não deixa de ser sensibilidade, justamente por ser intuição derivada (*intuitus derivativus*) e não original (*intuitus originarius*); não é, portanto, intelectual, como aquela que, pelo fundamento acima exposto, parece só poder competir ao Ser Supremo, nunca a um ser dependente, tanto pela sua existência como pela sua intuição (a qual intuição determina a sua existência em relação a objetos dados). No entanto, essa observação deve considerar-se como esclarecimento e não como prova da nossa teoria estética.¹⁵⁷

De fato, o esclarecimento acima não serve como prova da sua teoria estética, mas nos dá pistas essenciais sobre a natureza da epistemologia kantiana. A relação às correntes de seu tempo, aparentemente preza por um ideal de mediania, de não comprometimento com os extremos do dogmatismo ou do ceticismo nem com os do racionalismo ou do empirismo, como já pudemos observar. Mas em que medida exatamente ela é bem sucedida? Se apenas intuições se referem imediatamente a objetos, visto que toda referência por conceitos se mostra indireta e apenas – de acordo com Kant - por notas comuns aos objetos, então se torna bastante natural que

¹⁵⁵ Como mais tarde abordaremos, a componente ativa da sensibilidade, e não mais a receptiva que agora consideramos, consiste nas formas *a priori* da intuição que realizam a primeira síntese dos dados recebidos.

¹⁵⁶ Já discutimos rapidamente a ideia de intuição intelectual como pensada na Escolástica no capítulo anterior, p. 66. Trata-se, no fundo, da possibilidade de uma faculdade do conhecimento não abstrativa e que se dirigisse aos entes em sua concretude, diferentemente dos conceitos e dos sentidos.

¹⁵⁷ B72

a) a intuição se torne o fator responsável pela objetividade do conhecimento e que b) esse último, enquanto modo de ligação entre sujeito e objeto, seja essencialmente a capacidade de se dirigir a entes singulares, representando-os. Esses dois itens, com efeito, implicam um ao outro mutuamente na CRP, de tal modo que podemos dizer que constituem os seus dois pilares centrais, os eixos que condicionam todos os seus desenvolvimentos posteriores. Se nosso conhecimento se nos mostra imperfeito, limitado ao fenomênico, é porque o fator de sua objetividade, nossa intuição, é sensível e “passiva”, não intelectual e “ativa”.

Nesse caso, torna-se bastante difícil não concluir que, a despeito das tentativas de jamais ceder a quaisquer extremos, ainda assim há um empirismo residual na própria infraestrutura da epistemologia da CRP, a qual se nos revela mais facilmente não quando nos embrenhamos somente nas difíceis discussões da lógica e da dialética transcendentais, mas principalmente quando contemplamos ambas à luz do que se afirma na introdução e na estética transcendental. Sim, podemos afirmar que haja conhecimento do *a priori* universal e do necessário; e sim, podemos a princípio, senão pelo menos metodologicamente, concordar que de certos conhecimentos *a priori* podemos chegar a outros, “*sintéticos a priori*”. Entretanto, nada mudará o fato de nesse tipo de investigações estaremos a todo o momento nos referindo apenas às estruturas gnosiológicas prévias do próprio sujeito, portanto ao puro transcendental, até que o elemento intuição venha nos trazer uma – imperfeita – objetividade.

Não há aqui qualquer possibilidade de que a universalidade-necessidade do conteúdo cognitivo seja derivável *a posteriori*. Como nos esclarece Giovanni B. Sala (2015):

Uma tal premissa, contida no princípio de que universalidade e necessidade não podem ser derivadas da experiência, é a inabilidade de o entendimento penetrar no sensível; isto significa que não há ato na estrutura do conhecimento capaz de efetuar a passagem do concreto para o abstrato, do singular para o universal, da aproximação para o ideal – em uma palavra, do dado para o conceito. Colocar o conceito, precisamente em seu caráter de universalidade e de necessidade, no centro do conhecimento humano, e ao mesmo tempo não atentar para o ato de entendimento que o precedeu, é assumir para si uma tarefa desesperada. A doutrina da construção de conceitos matemáticos, assim como a doutrina da imaginação, e em parte também do esquematismo, são tentativas de encontrar um substituto para o ato que para Aristóteles está no centro do processo cognitivo. A problemática do *a priori* em Kant, em todos os níveis e acima de tudo naqueles da sensibilidade e do entendimento, está indissolúvelmente ligada

com ter perdido de vista o ato de entendimento que capta uma inteligibilidade no sensível.¹⁵⁸

Que os princípios da matemática derivem da forma pura do espaço, ou mesmo que a imaginação, guiada por esquemas, intermedeie a relação entre as formas puras do entendimento e os dados da sensibilidade, não parecem nos explicar a diversidade e complexidade do conteúdo do conhecimento humano e científico. Os princípios definitivos da geometria e da lógica pareciam no mínimo perfeitamente estabelecidos para Kant¹⁵⁹, embora hoje saibamos que diversas sistematizações alternativas válidas dessas duas ciências são concebíveis se abandonarmos, respectivamente, algumas das premissas euclidianas e aristotélicas clássicas, como por exemplo que duas retas paralelas jamais chegam a se encontrar ou que *tertium non datur*. A questão é saber como um conjunto prévio e fechado de formas e de conceitos *a priori* poderia dar origem a tal complexidade. Se não for justo cobrarmos de Kant uma resposta, por seu pertencimento a um período anterior a tais desenvolvimentos, certamente o será daqueles que hoje se inspirarem em seu pensamento e buscarem aperfeiçoá-lo.

Por enquanto, só podemos nos limitar a avaliar seu pensamento nos termos em que ele se coloca. A respeito da idealidade já mencionada do tempo e do espaço, vale mencionar que funcionam não apenas como condições *a priori* da intuição sensível, como também são conteúdos dessa mesma forma de percepção. Podemos imaginar um espaço ou tempo sem os componentes *a posteriori*, a “matéria”, da percepção, mas não o contrário. No jargão kantiano, ambos têm realidade empírica, são universalmente válidos para toda experiência humana, mas também idealidade no sentido transcendental¹⁶⁰, visto que fundamentam conhecimentos sintéticos *a priori*; contudo, não se deve atribuí-los a nada fora do âmbito fenomênico. Disso se conclui que a coisa-em-si não se caracteriza por eles.

Todavia, perguntamo-nos perplexos em que medida nossos conceitos se aplicaríamos ao mundo “em si mesmo” se aceitas essas premissas. Vemos um objeto a nossa frente e se trata de uma mesa. O conceito de mesa, grosso modo, se aplica a algo artificial, feito pelo homem para acomodar *sobre* si outros objetos ou utensílios. Um homem *velho*, por sua vez, é aquele que já completou parte considerável de seu

¹⁵⁸Cap. 1, p. 22.

¹⁵⁹ B X.

¹⁶⁰ A35-36/B52-53.

ciclo vital e de amadurecimento psicológico. Não se requer reflexões profundas para perceber que ambos os conceitos, de ‘mesa” e de “homem velho”, seriam absolutamente inconcebíveis sem a apreensão prévia, implícita ou não, das formas do espaço e do tempo, respectivamente. Os conceitos da matemática e da ciência empírica, por sua vinculação às formas da sensibilidade, também perderiam sentido sem elas. Poderíamos encontrar infinitos exemplos como esses se desejássemos, o que mostra o tremendo grau de obscuridade e de indeterminação em que se encontra a chamada coisa-em-si, exceto talvez o fato de, por ser acessível a uma espécie hipotética de intuição, a intelectual, dever também ser algum tipo de ente singular.

Que a coisa-em-si, no sistema da CRP, devamos considerar como algo real e existente, ou então como simples conceito limite da possibilidade de conhecimento, se afigura para nós como o mais justificado. Quando Kant procura manter separação entre a sua posição e a do idealismo de George Berkeley (2008), ao afirmar que os princípios da estética transcendental já o refutaram¹⁶¹, fica difícil entender o *como* manter a distinção caso só houvesse o domínio dos fenômenos e da experiência nos quais ocorrem. Sem a coisa-em-si, parece que terminaríamos num cenário bastante semelhante ao apontado pelo filósofo irlandês, para quem “não há nenhuma outra substância além do espírito, ou aquele que o percebe”¹⁶² apenas o complementando como conceito de formas *a priori* do conhecer. Se o conhecimento for limitado real e não só hipoteticamente, parece razoável supor que haja algo que o limite não apenas intrínseca, mas também extrinsecamente como estando fora de seu âmbito de abrangência. Ademais, se a lei moral se aplica ao homem enquanto coisa-em-si, também não compreendemos como essa última poderia ser concebida apenas negativamente sem prejudicar a validade prática da própria moral¹⁶³.

4. As formas do entendimento.

¹⁶¹ B274.

¹⁶² *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Parte I, Dos princípios do conhecimento humano, parágrafo 7, divisão 43, p. 61. Tradução de Jaimir Conte, editora Unesp, 2008.

¹⁶³ Por fim, em B XXIV-XXVII, chega-se a comentar que seria absurdo colocar uma aparência sem algo de que pudesse ser aparência.

Avançemos agora do estudo das formas da sensibilidade para as formas da faculdade do entendimento segundo a CRP. Kant divide a lógica¹⁶⁴ em *geral* (também chamada de elementar) e *particular*. A primeira lida com as regras a priori mais gerais do pensamento, o cânone não empírico do entendimento, e a segunda com sua aplicação a áreas específicas do conhecimento, coroando-as de certo modo. A lógica geral e elementar, por sua vez, se bifurca também em *pura*, quando estuda os princípios a priori da forma do pensamento, e *aplicada*, quando se ocupa da aplicação concreta, por parte do sujeito psicológico, da lógica geral pura, e aborda as condições empíricas e subjetivas da atuação do entendimento, de tudo o que a estimula, como a atenção ou as virtudes, ou a atrapalha, como as paixões.

Nesse ponto, Kant faz um adendo: nem todo conhecimento a priori é necessariamente transcendental¹⁶⁵. Para tanto, é preciso que possa se aplicar aos dados da experiência na formação de novos conhecimentos. Com efeito, uma intuição pura do espaço não nos provê, sozinha e sem mediação do entendimento, uma ciência como a geometria. Por esse motivo, requer-se também uma *lógica transcendental* que nos esclareça a possibilidade de conhecimento a priori dos objetos da experiência e que não seja puramente abstrata e formal como a lógica geral pura, mas que também contribua para o conteúdo do conhecimento. Ele afirma:

A lógica geral abstrai, como indicámos, de todo o conteúdo do conhecimento, ou seja, de toda relação deste ao objeto e considera apenas a forma lógica na relação dos conhecimentos entre si, isto é, a forma do pensamento em geral. Como, porém, há intuições puras e há intuições empíricas (conforme mostra a estética transcendental), poder-se-ia também encontrar uma distinção entre pensamento puro e pensamento empírico dos objetos. Nesse caso, haveria também uma lógica em que não se abstrairia de todo o conteúdo do conhecimento; porque a que contivesse apenas as regras do pensamento puro de um objeto excluiria todos os conhecimentos de conteúdo empírico. Essa lógica também se ocuparia da origem dos nossos conhecimentos dos objectos, na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objectos; enquanto a lógica geral nada tem que ver com esta origem do conhecimento, apenas considera as representações, quer sejam dadas primitivamente em nós a priori, ou só empiricamente, segundo as leis pelas quais o entendimento as usa umas em relação com as outras para pensar; a lógica geral trata, por conseguinte, apenas da forma do entendimento que pode ser dada às representações, qualquer que seja sua origem.¹⁶⁶

¹⁶⁴ A52-55/B76-79.

¹⁶⁵ A56/B80.

¹⁶⁶ A55-56/B79-80.

Não basta que possamos juntar palavras numa sentença e nem sentenças num silogismo para obtermos conhecimento válido e as leis puramente abstratas do pensamento não são suficientes para nos dar a distinção entre raciocínios formalmente válidos, porém vazios, e aqueles que de fato transmitem conhecimento de algum objeto. Podemos tentar ilustrar o que nosso filósofo está buscando nos dizer pelo exemplo abaixo:

P1) Todo castanho é um cavalo;

P2) Bucéfalo é castanho;

C) Logo, Bucéfalo é um cavalo.

Não parece haver problemas com a dedução acima do ponto de vista puramente formal e sintático, mas ainda assim percebemos claramente sua falha em veicular conhecimento real. Em primeiro lugar, cada sentença se divide, corretamente, em sujeito e objeto, contudo, a premissa maior põe um predicado, logo algo puramente accidental, a cor castanho, no papel de sujeito e um ente ou substância concreta, o cavalo, na posição do predicado. Introduzamos então essa correção no argumento, assim como modifiquemos convenientemente a premissa menor:

C.P1) Todo cavalo é castanho;

C.P2) Bucéfalo é um cavalo;

C.C) Logo, Bucéfalo é castanho.

Mesmo com tal correção, que se operou ainda dentro do pensamento categorial, o argumento ainda nos veicula um falso saber, visto que basta a experiência visual de um único cavalo branco para falsear a versão corrigida da primeira premissa, o que nos levaria então a corrigir nosso inteiro posicionamento abandonando por inteiro o dito silogismo. A segunda correção se segue da primeira como meio de recuperar a forma do silogismo, adaptando-a à mudança da primeira premissa. Vemos que a forma lógica do silogismo não basta para chegarmos a conhecimentos genuínos, pois devemos também atender (1) ao conteúdo sensível da experiência e (2) a uma normatividade da aplicação dos conceitos que deve ser *a priori*. Destarte, surge a questão de saber como podemos extrair novos

conhecimentos a partir da experiência e de que maneira conceitos como “substância” condicionam nossos raciocínios num sentido não só lógico como também empírico. O que, no campo da experiência e não só no da sentença, é sujeito ou predicado? De todo modo, já se estabelece desde cedo a impossibilidade de obter conhecimento objetivo somente a partir de abstrações lógicas.

Ademais, Kant também afirma defender uma espécie de critério por correspondência de verdade¹⁶⁷, a qual é pensada como a concordância entre conhecimento e seu objeto. Mas esse acordo, estando pressuposta a distinção entre fenômeno e coisa-em-si e a demarcação do papel da lógica geral, só pode ser universal, não empírico, e se referir ao respeito às regras do entendimento *a priori* pertencentes a nossa estrutura cognitiva. O conteúdo material do conhecimento, sempre a posteriori, não poderia apresentar a universalidade requerida, o que nos leva a um critério de verdade universal, porém necessária e estritamente formal e negativo, concernente à coerência do pensamento consigo próprio e não necessariamente com seu objeto. Em outras palavras, temos uma definição de verdade que não se deixa abarcar plenamente pelo critério universal de verdade do qual efetivamente dispomos, indicando que cada área ou tema pesquisado possui características inelutavelmente próprias, só compreensíveis *a posteriori*.

Isso pode nos levar a questionar a aparente confiança de Kant nos resultados de sua análise transcendental. Por que devemos acreditar que, ao contrário dos objetos ao nosso redor, possuímos acesso privilegiado à verdade de nossa própria estrutura transcendental *a priori*? Tal estrutura não seria um objeto de pesquisa e questionamento como qualquer outro, e portanto carente de dados a posteriori para que a compreendamos? E se o canal pelo qual obtemos dados a posteriori, como nos aponta a sua estética, é sensível e indireto, então tudo o que a CRP poderia nos revelar não deveria se nos mostrar como mero fenômeno, inclusive todas as formas *a priori*? Desse modo, como negar que a própria distinção entre fenômeno e número¹⁶⁸, concluída a partir do estudo do conhecimento, seja ela mesma fenomênica? Se essa distinção for de fato fenomênica e se todo fenômeno ou aparência implica

¹⁶⁷ A58/B82-83.

¹⁶⁸ Nessa dissertação, seguiremos a prática mais comum de usar os termos coisa-em-si e número como sinônimos. Em A256/B312, número é definido não como objeto inteligível, mas justamente como aquilo que conheceríamos caso tivéssemos intuição não sensível, e, nesse sentido, mostra-se uma forma mais nuançada de se referir à coisa-em-si.

rigorosamente a presença do númeno, então como evitar um regresso ao infinito de níveis fenomênicos cada vez mais sutis ou, o que seria muito pior, postular a pura fenomenalidade de todas as coisas? Precisaríamos talvez, seguindo o curso presente de pensamento, daquela mesma intuição intelectual já tão claramente negada aos homens, ainda que restrita aos eventos ditos “internos” da inteligência¹⁶⁹.

Kant então distingue a *analítica* da *dialética*:

Ora a lógica geral resolve nos seus elementos todo o trabalho formal do entendimento e da razão e apresenta-os como princípios de toda a apreciação lógica do nosso conhecimento. Esta parte da lógica pode pois chamar-se analítica e é, por isso mesmo, a pedra de toque, pelo menos negativa, da verdade, na medida em que, primeiramente, comprovar e avaliar com base nessas regras, todo o conhecimento, quanto à sua forma, antes de investigar o seu conteúdo para se descobrir se em relação ao objeto contém uma verdade positiva. Como, porém, a simples forma do conhecimento, por mais que concorde com as leis lógicas, é de longe insuficiente para constituir a verdade material (objectiva) do conhecimento, ninguém pode atrever-se a ajuizar dos objetos apenas mediante a lógica, e a afirmar seja o que for antes de sobre eles ter colhido, fora da lógica, uma informação aprofundada, para depois tentar simplesmente a sua utilização e conexão num todo coerente, segundo as leis lógicas ou, melhor ainda, para os examinar em função dessas leis. Contudo, há algo de tão tentador na posse de uma arte tão especiosa que consiste em dar a todos os conhecimentos a forma do entendimento, por muito vazio e pobre que se possa estar quanto a seu conteúdo, que essa lógica geral, que é apenas um cânone para julgar, tem sido usada como um organon para realmente produzir afirmações objectivas ou, pelo menos, dar essa ilusão, o que de fato constitui um abuso. À lógica geral, considerada como pretensio organon, chama-se dialética.¹⁷⁰

A CRP revolve ao redor dos mesmos temas e teses centrais em todas as suas partes, embora os elabore com cada vez mais complexidade e sofisticação conceitual. Se a sensibilidade e suas formas *a priori* não nos dão acesso cognitivo imediato ao númeno, então qual o papel dos conceitos *a priori* do entendimento, conteúdo da lógica geral, além de dar a forma do próprio pensamento ao conteúdo material imperfeito da empiria? De efetuar a passagem do que percebemos para o que pensamos? A analítica se ocupa justamente dessa “moldura” abstrata prévia da cognição, a qual, todavia, não nos pode oferecer por si só conhecimento de objetos. Efetuar a passagem da lógica geral para a transcendental implica fundamentalmente

¹⁶⁹ Evidentemente, caso sigamos essa via, tentar explicar como temos intuição privilegiada da estrutura cognitiva, mas não dos objetos que ela nos revela, nos faria recair em outro duro problema.

¹⁷⁰ A60-61/B84-85.

reconhecer essa dependência dos conceitos do entendimento em relação ao material sensível¹⁷¹ e, por conseguinte, sua limitação essencial. Ignorar tal dependência, ao contrário, leva-nos a uma lógica da aparência, a *dialética*, estendendo indevidamente a aplicação das formas do entendimento para além dos limites da experiência¹⁷². Buscando retomar uma denotação mais nobre para a dialética, Kant fará sua adaptação aos moldes da filosofia transcendental, convertendo-a na crítica da aparência chamada dialética transcendental¹⁷³. A lógica transcendental, finalmente, passa a se dividir numa parte analítica e noutra dialética.

Uma vez que, juntas, analítica e a dialética transcendentais ocupam o maior espaço e as discussões mais complexas da CRP, temos de nos ater ainda mais fortemente apenas a seus pontos centrais, evitando questões de detalhe que poderiam nos distrair desnecessariamente. Logo de início são elencados os objetivos da analítica: 1) seus conceitos devem ser puros, sem conteúdo empírico; 2) só devem pertencer ao entendimento e ao pensamento; 3) devem ser elementares e jamais derivados; finalmente, 4) sua tábua conceitual deve ser completa e portanto exaustiva, não deixando de fora nenhum conceito puro. Kant acredita que, chegando num sistema coerente, ele terá concluídos essas quatro metas¹⁷⁴.

Veremos, contudo, que, de todas as quatro, a quarta nos parece a mais complexa e ousada. Com efeito, não apenas alega que o entendimento puro consiste numa tábua de conceitos a priori, como também que ela é limitada numericamente e, por consequência, perfeita e completamente analisável e passível de descobrimento. Torna-se imperioso demonstrar não só o papel objetivo desses conceitos para conhecimento como também a sua inteira suficiência. Mas antes, como os descobrir? O fio da meada encontrado reside na noção juízo. Afirma-se:

Assim, todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para conhecimento do objeto, de uma mais elevada, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis. Podemos, contudo, reduzir a juízos todas as

¹⁷¹ A62/B87.

¹⁷² Certamente, o termo dialética sempre passou por oscilações em seu sentido, ora elevado, ora rebaixado. Uma técnica heurística para chegar a conclusões ao comparar teses adversárias para Platão e Aristóteles, ou a compreensão de um Nicolau de Cusa ou de um Hegel do nexu íntimo que liga noções aparentemente contraditórias, designa para Kant a aplicação indevida do aparato abstrato *a priori*. Para um resumo das noções de dialética na história, consultar Mário Ferreira dos Santos, op. cit., Tema I.

¹⁷³ A62/B86.

¹⁷⁴ A64/B89.

ações do entendimento, de tal modo que o entendimento em geral pode ser representado como a faculdade de julgar¹⁷⁵ (...) Encontram-se, portanto, todas as funções do entendimento, se pudermos expor totalmente as funções da unidade nos juízos.¹⁷⁶

Toda representação, por sua própria natureza, não pode nos dar a conhecer diretamente aquilo que representa. Isso vale tanto para as operações reunidas tanto dos sentidos quanto da imaginação. O pensamento ocupa a posição ainda mais indireta de ser uma representação que sintetiza outras infinitas representações, reunindo-as por conceitos. A proposta inicial então consiste em listar as formas de juízo por suas funções elementares e deles abstrair as categorias, agora entendidos como conceitos puros do entendimento. Tábuas de categorias acompanham a filosofia pelo menos desde Platão e Aristóteles e pudemos discuti-las brevemente no capítulo anterior¹⁷⁷. Mas Kant afirma ter sido o primeiro a descobrir o método de derivá-las completa e sistematicamente¹⁷⁸.

Para simplificarmos nosso estudo, melhor introduzirmos o quanto antes as relações entre funções (ou formas) dos juízos e conceitos puros do entendimento, dividindo a ambos os grupos em classes. Vejamos a tabela abaixo:

Classe dos juízos	Tipos de juízo	Classes de categorias	Categorias
De quantidade	Universais	Da quantidade	Unidade
	Particulares		Pluralidade
	Singulares		Totalidade
De qualidade	Afirmativos	Da qualidade	Realidade
	Negativos		Negação
	Infinitos		Limitação

¹⁷⁵ Como nos comprometemos desde o início a lidar apenas com a CRP, então usaremos apenas a noção de juízo nela contida sem adentrar na discussão do mesmo tema contida em outra obra kantiana, a *Crítica da Faculdade de Julgar*. Nela, a faculdade de julgar assume o papel de uma faculdade intermediária entre a autonomia da razão prática e a passividade da teórica, tendo em vista que o comportamento moral aparentemente implica um mundo compatível com a realização de finalidades racionais e, por isso, também racional. No fim das contas, entretanto, o tratamento dado para os juízos teleológicos nessa obra se faz compatível com o da CRP, afirmando que devemos agir apenas “como se” conhecêssemos um mundo inteligível criado por um Ser racional, ainda que não possamos afirmar isso cientificamente. A negação do Cosmo, pois, permanece ao menos afirmável e Kant não poderia renunciar ao resultado das suas críticas anteriores sem aos recair aos seus próprios olhos no dogmatismo. Para maiores detalhes sobre os acréscimos da *Crítica do Juízo*, consultar o comentário de Eric Weil, op. cit., cap. 2, p. 62.

¹⁷⁶ A69/B94.

¹⁷⁷ Páginas 39 a 43.

¹⁷⁸ A81/B107.

De relação	Catagóricos	Da relação	Inerência e subsistência
	Hipotéticos		Causalidade e dependência
	Disjuntivos		Comunidade
De modalidade	Problemáticos	Da modalidade	Possibilidade-impossibilidade
	Assertóricos		Existência-não existência
	Apodícticos		Necessidade-contingência

Por motivos de limite de espaço nesta dissertação, não podemos nos dedicar a expor detalhadamente o conteúdo da tabela acima, mas apenas apontar algumas de suas características estruturais básicas. As funções de quantidade, qualidade e relação contribuem para compor o conteúdo afirmado pelo juízo, enquanto a de modalidade se refere apenas ao valor da cópula entre sujeito e predicado no pensamento em geral¹⁷⁹. As classes dos juízos correspondem exatamente às das categorias, sendo ambas de quantidade, qualidade, relação e modalidade, respectivamente. Cada forma particular de juízo, por sua vez, corresponde a cada categoria a sua direita e dentro da mesma correspondência de classe. As duas primeiras classes de categorias, de quantidade e de qualidade também são chamadas de matemáticas, pois se referem aos objetos da intuição pura e empírica em seus aspectos quantitativo e qualitativo, enquanto as duas classes seguintes são consideradas dinâmicas¹⁸⁰.

Ademais, as categorias devem poder se combinar com a sensibilidade pura ou entre si, como conceitos primitivos, para derivar outros conceitos derivados chamados *predicáveis*, os quais precisam estar presentes num sistema completo de filosofia transcendental¹⁸¹, o que, como já foi explicado¹⁸², não é o caso da CRP. Ainda assim, Kant propõe alguns exemplos, como a derivação de conceito de força da categoria de causalidade, ou o de nascimento, morte e mudança a partir da categoria de modalidade. Não haveria portanto nenhum conteúdo conceitual mais elementar do que as categorias. A respeito do Ser segundo os escolásticos - dos quais se derivavam a unidade, o bom e a verdade - noção apresentada brevemente no capítulo anterior¹⁸³ como algo que parece incluir em si, sem se limitar, as categorias, um transcendental,

¹⁷⁹ A74/B100. Nos princípios sintéticos, ficará claro como os juízos de modalidade e suas categorias nos esclarecem a respeito das fontes do conhecimento, materiais e formais.

¹⁸⁰ B110. Essa divisão se mostrará importante na exposição da dialética transcendental.

¹⁸¹ A82/B108.

¹⁸² P. 76.

¹⁸³ P. 49. Conferir também a nota de rodapé nº78.

vale ressaltar que nosso autor apenas discute ligeiramente a noção acusando-a de resultar em meras consequências tautológicas¹⁸⁴ e de consistir apenas nas noções de *unidade qualitativa*, de sua *perfeição* e da *verdade* das suas consequências, *todas referentes não às coisas em geral, mas às exigências lógicas de nosso conhecimento delas*.

Acerca do arrolamento das funções do juízo, podemos de fato considerá-lo completo? Podem se erguer algumas dúvidas a esse respeito. J. Michael Young (2015) coloca:

O argumento central de Kant é que há estruturas fundamentais do pensamento no juízo e que essas estruturas dão unidade à síntese pura do múltiplo da intuição. Não é claro se desenvolvimentos da lógica fazem algo mais do que simplesmente alterar nosso entendimento de o que são essas estruturas. Para melhor esclarecer esse ponto, precisamos focar o argumento central em si mesmo, ignorando por um momento as limitações da teoria lógica de Kant¹⁸⁵.

Um segundo grupo de dificuldades tem a ver não com a teoria lógica de Kant, mas com o uso que ele faz dela na construção de sua tábua das funções lógicas do juízo. Como vimos, Kant pode alegar que sua segunda tábua é sistemática porque a sua primeira o é. No entanto, de forma curiosa, ele não oferece explicação alguma da ideia ou do princípio subjacente à primeira tábua. Ele simplesmente a apresenta, considerando-a bem estabelecida, mesmo que simultaneamente conceda que sua divisão “pareça desviar-se em alguns pontos, embora não essenciais, da técnica habitual dos lógicos” (A70-71/B96). Os críticos, inclusive Hegel, acusaram não haver explicação para dar: a lista das funções do juízo de Kant, assim como a de categorias de Aristóteles, foi desenvolvida de maneira empírica e “rapsódica”.¹⁸⁶

Se a tábua das funções do juízo não for necessária como Kant defende, nada impede a formulação de tábuas alternativas e, por conseguinte, também de diferentes sistemas de categorias. Que possamos elaborar diferentes listas desse tipo talvez não nos surpreenda em pleno século XXI, no qual vemos tantos sistemas lógicos e conceituais alternativos se multiplicando e se ramificando continuamente, mas para Kant esse pode ser um argumento fatal. Que os conceitos e demais formas *a priori*

¹⁸⁴ B113-114. Quando discutirmos o pensamento de Lonergan, examinaremos sua análise do papel essencial da noção de Ser para o conjunto e do processo cognitivo. Por ora, concordamos apenas com o fato de que, dada a sua Universalidade, é naturalmente muito difícil extrair do Ser conclusões relevantes acerca de noções gerais ou meramente particulares. Seu papel, portanto, deve estar relacionado à possibilidade do próprio conhecimento.

¹⁸⁵ Aqui, Young se refere especialmente à falta de estruturas quantificadoras e da possibilidade de representar predicados múltiplos. Op. cit.

¹⁸⁶ Cap. 3, p. 136.

sejam universais e necessários enquanto parte da estrutura cognitiva humana é um de seus argumentos centrais. Contudo, podemos agora razoavelmente duvidar que descobrir os padrões necessários da inteligência se nos apresente como tarefa mais exequível que compreender a própria realidade em si mesma¹⁸⁷.

E por que não duvidar da própria presença de uma tal estrutura *a priori*? Talvez o cenário pensado por Aristóteles, quando diz que a alma “é todos os seres”¹⁸⁸, recupere agora um pouco do seu sentido originário. Qualquer estrutura cognitiva prévia que desse origem à gigantesca quantidade e variedade de conhecimentos dos quais dispomos, que vai desde a física matemática até a psicologia científica, precisaria ser extraordinariamente versátil de modo a não excluir a possibilidade de elaborações conceituais alternativas ou mutuamente incompatíveis, nem as diferenças de linguagem crescente que se avolumam dentro de cada área do conhecimento. Tão versátil que talvez fosse mais correto postular logo o caráter polivalente e potencialmente ilimitado da cognição. Até agora, não parece que o *a priori*, como conceituado por Kant, cumpre essa exigência de versatilidade. Como explica com exemplos Jack Ritchie (2012):

O que Kant alegou sabermos independentemente da experiência como uma verdade necessária foi demonstrado ser falso por desenvolvimentos na ciência e na matemática. Outras afirmações kantianas são minadas pela física do século XX. A lei de causalção universal, segundo a qual todo evento tem uma causa, um dos conceitos puros do entendimento, é minada pelas descobertas empíricas da física quântica. Quando átomos radioativos decaem, este é um processo randômico, aparentemente não causado.¹⁸⁹

Mais uma vez, não julgaremos nosso autor por desenvolvimentos futuros que ele não pôde ou não poderia prever. Mas de todo modo estamos diante de dificuldades bastante reais. Uma das tarefas da CRP se apresentou justamente como o colocar a filosofia fora do caminho das especulações vãs pelo reconhecimento das possibilidades reais do conhecimento. Podemos então nos perguntar o que teria ocorrido se a comunidade científica posterior a sua escritura a tivesse ouvido rígida e

¹⁸⁷ Note-se que essa formulação apresenta o seguinte inconveniente: se a estrutura do pensamento fizer parte da realidade como seu elemento, como podemos dizer que podemos conhecer a primeira mas, de modo algum, a segunda? Qualquer formulação razoável da posição idealista precisa, a nosso ver, contornar tal dificuldade.

¹⁸⁸ Conferir p.28.

¹⁸⁹ Cap. 1, p. 35.

dogmaticamente. Provavelmente, áreas inteiras de investigação teriam permanecido inexploradas sob a desculpa de fugirem dos ditos limites da experiência possível.

Todavia, a ideia em si de sistema *a priori* do conhecimento e de suas limitações não deixa de fazer um certo sentido. Imaginemos, por exemplo, um animal domesticado qualquer. Se tentarmos ensinar a ele tarefas simples como cozinhar e fazer multiplicações, certamente estaremos perdendo nosso tempo precioso, mas tal impossibilidade prática deve ter a sua explicação nos limites atuais das capacidades de conhecimento do animal e de sua espécie. Limitações da possibilidade de conhecer devem, provavelmente, ser decorrentes de limitações da estrutura cognitiva. Nada, portanto, nos impede de pensar, por analogia, que talvez também tenhamos nós, seres humanos, limitações cognitivas de algum tipo. A ideia kantiana parece ser justamente que a estrutura cognitiva, para ele o conjunto das formas *a priori*, simultaneamente revela e oculta-nos a realidade em função de seus limites, fazendo talvez do fenômeno não uma inteira ilusão, mas um misto de ser e de não ser que só consideramos falso à luz de uma lógica bivalente onde só valem o sim ou o não.

De todo modo, sabemos hoje, em virtude das evidências de transformações das espécies animais, estudadas por Darwin, ao longo de milhares de anos, que tais limites, ainda que concebíveis, não se nos afiguram definitivos nem absolutamente inescapáveis. Pelo menos uma espécie animal, o *homo sapiens*, aparenta ter atingido a proeza de tomar as rédeas do curso de sua evolução, ainda que possa permanecer duvidoso que um dia venhamos a conhecer Deus, a origem do Universo, etc. Outrossim, cremos que chegamos num momento interessante da investigação ao colocar essa exigência de versatilidade, a qual nos alerta contra o assumir imediatamente quaisquer formas ou conceitos como *a priori* ou quaisquer limites como definitivos.

Continuemos então com Kant e sua explicação dos conceitos *a priori*. Certamente a fragilidade de suas explicações anteriores não fugiu a sua atenção, de modo que demonstrar a sua validade objetiva agora será objeto de sua chamada *dedução transcendental*. Aqui entramos talvez na parte mais complexa de toda a CRP, pois a além de o texto da segunda edição ter substituído inteiramente o da primeira, temos dificuldade em distinguir as etapas do seu argumento central. Se uma dedução convencional consiste na passagem de certas premissas para certas conclusões por meio de regras de inferência, num procedimento quase automático, não é o que

encontramos aqui. Paul Guyer (2015) comenta que “os últimos dois séculos trouxeram pouca concordância na interpretação da dedução, mesmo sobre a questão fundamental de se as duas edições da CRP, de 1781 e de 1787, tentam responder à mesma questão por meio do mesmo argumento” e que “somente as últimas três décadas trouxeram dúzias de interpretações conflitantes ou 'reconstruções' da dedução transcendental de Kant”¹⁹⁰.

Uma vez que tanto esforço já foi empregado na tentativa de recompor o que seria a forma final da dedução, não tentaremos também apresentar mais uma proposta e nem mesmo buscar elencar as suas diferenças entre a primeira e a segunda edição do texto. Buscaremos apenas colocar o problema central que a motiva, seus elementos chave e tentar avaliar os méritos da conclusão à qual leva. Ademais, também se deve considerar a hipótese de que o próprio Kant jamais conseguiu chegar a uma versão definitiva de seu argumento que o satisfizesse por completo, o que tornaria essa seção da CRP mais uma reunião dos elementos necessários à sua construção do que sua realização final; e isso explicaria pelo menos em parte as dificuldades de sua interpretação.

Em primeiro lugar, o que entendemos pela expressão “validade objetiva das categorias”? Já foi estabelecido que só temos contato com o mundo exterior por meio da impressão sensível, cujos dados são *a posteriori*, ou seja, nada necessários e nem universais. Mas como saímos dessa fase para chegarmos à validade universal do conhecimento científico exemplificado pela matemática, pela lógica e pela então nascente física moderna? A ideia corrente em seu tempo era a presença de princípios do conhecimento não empíricos, mas como um conhecimento universal e necessário não empírico poderia entrar em acordo com outro não necessário, não universal e empírico? Como escreve G. B. Sala¹⁹¹:

A filosofia dominante no tempo de Kant (a assim chamada *Schulphilosophie*¹⁹²) tinha sempre assumido leis racionais como *a priori*, axiomas objetivamente válidos do entendimento, por exemplo, as leis da substancialidade e da causalidade. Aquilo que tinha sido visto como auto evidente tornou-se para Kant uma questão perturbadora; o que tinha sido visto como se tornou um fenômeno necessitando de explicação. Este mesmo problema também foi acuradamente chamado de ‘problema da conformidade’, porque Kant quer tornar inteligível a “conformidade” das

¹⁹⁰Cap. 4, p. 154.

¹⁹¹ Op. cit., Cap. 5, p. 108.

¹⁹² A já mencionada filosofia da Escola.

representações em nós aos objetos. A expressão ‘problema da dedução’ é também usada retamente, pois a dedução transcendental dos conceitos puros (e princípios) do entendimento na CRP não tem outro propósito além da solução do problema posto na carta para Herz.¹⁹³

Há na CRP, evidentemente, uma gradação qualitativa das várias formas de representação da qual a mera união de impressões sensíveis no espaço e tempo ideais, a apreensão transcendental¹⁹⁴, não passaria da primeira, porque menos elaborada, divisão, visto que a atividade sintética progride continuamente e torna cada vez mais coerentes e ligados entre si os conteúdos representados. Devemos então buscar primeiramente as funções que produzem essa síntese conhecimento para depois verificar como se resolve o problema de sua validade objetiva ou sua ‘conformidade’. Uma delas, exposta mais diretamente no texto da 1ª edição, é a imaginação como fator de associações empíricas, nos fazendo passar de uma representação para outra mediante sua ligação repetidamente verificada, como a cor e o gosto de uma maçã.

Outrossim, Kant afirma:

É, na verdade, uma lei simplesmente empírica, aquela, segundo a qual, representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma dessas representações faz passar o espírito à outra representação, segundo uma regra constante. Esta lei da reprodução pressupõe, contudo, que os próprios fenômenos estejam realmente submetidos a uma tal regra e que do diverso das suas representações tenha lugar acompanhamento ou sucessão, segundo certas regras; a não ser assim, a nossa imaginação empírica não teria nunca nada a fazer que fosse conforme a sua faculdade, permanecendo oculta no íntimo do espírito como uma faculdade morta e desconhecida para nós próprios.¹⁹⁵

Destarte, a imaginação passa a ser considerada faculdade transcendental por seu papel de nos ajudar a compor as sínteses fundamentais da sucessão e da simultaneidade, as quais, por sua vez, estão na raiz dos conceitos de tempo e de espaço. Com efeito, mesmo o simples ato de andar pressupõe que saibamos 1) que

¹⁹³ Marcus Herz foi um ex-aluno de Kant para quem, numa carta de 21 de fevereiro de 1772 (mesmo ano de publicação da CRP, o problema fora assim colocado: ‘sobre qual fundamento reside a relação do que em nós chamamos de “representação” ao objeto?’. Infelizmente, até o presente momento, só tivemos acesso a esse escrito, catalogado como GS 10:126-35, mediante a citação do próprio Sala.

¹⁹⁴ A99.

¹⁹⁵ A100.

os diferentes momentos da caminhada até o presente participam de uma mesma sequência e que 2) o solo em que ora pisamos é contínuo com o já percorrido, mas ambos saberes demandam que possamos reproduzir imaginativamente conteúdos guardados na memória.

Deve haver, contudo, no entendimento alguma função sintética mais elevada e que se relacione ainda mais diretamente com a aplicação concreta das categorias. Kant aponta a apercepção como a fonte da unidade sintética do entendimento:

O entendimento, falando em geral, é a faculdade dos conhecimentos. Estes consistem na relação determinada de representações dadas a um objeto. O objeto, porém, é aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada. Mas toda a reunião de representações exige a unidade da consciência na referida síntese. Por consequência, a unidade de consciência é o que por si só constitui a relação das representações a um objeto, e sua validade objectiva portanto, aquilo que as converte em conhecimentos, e sobre ela se assenta, consequentemente, a possibilidade do entendimento (...) ¹⁹⁶

A unidade sintética da apercepção é, pois, uma condição objectiva de todo conhecimento, que me não é necessária simplesmente para conhecer um objeto, mas também porque a ela tem de estar submetida toda a intuição, para se tornar objeto para mim, porque de outra maneira e sem esta síntese o diverso não se uniria numa consciência. ¹⁹⁷

E completa:

A unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo diverso dado numa intuição é reunido num conceito do objeto. Diz-se, por isso, que é objectiva e tem de ser distinguida da unidade subjectiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno, pela qual é dado empiricamente o diverso da intuição para ser assim ligado. ¹⁹⁸

A título de melhor exposição, e sem a menor intenção de recair em anacronismo, cremos que o discurso acima se compreende melhor pela via fenomenológica, o que não implica sua assimilação à escola filosófica de mesmo nome. ‘Objeto’ é o nome que se dá ao produto final da síntese do diverso num conceito determinado, mas nunca temos acesso a alguma espécie bizarra de “puro objeto” que estivesse totalmente não relacionado a qualquer sujeito. Todo objeto só é objeto para um sujeito que o pensa ou o experimenta. Tal conhecimento é analítico. O ‘eu penso’

¹⁹⁶ B137.

¹⁹⁷ B138.

¹⁹⁸ B139.

deve acompanhar toda representação e esse com certeza não é um dado subjetivo no sentido de contingente ou idiossincrático, mas algo pertinente à própria forma do conhecimento e que portanto deve constituir um dado inteiramente objetivo¹⁹⁹. Numa expressão algo grosseira, podemos dizer que o ‘eu’ da faculdade de apercepção ‘empresta’ a sua unidade *a priori* para o diverso da intuição sensível ao uni-los em conceitos. Todavia, tal unidade da relação do sujeito para com seus objetos, chamada por Kant de *unidade analítica*, requer uma *unidade sintética*²⁰⁰ anterior, um fator presente de unificação, que ligue todo o diverso das intuições e para a qual as categorias se afiguram como funções ou especificações.

Nesse ponto podemos ficar confusos, pois a própria apercepção requer a síntese que origina para se conceber a si própria²⁰¹. A apercepção, enquanto forma do entendimento, depende também da síntese segundo regras - ou seja, as categorias - do objeto para não ser apenas mera tautologia da relação sujeito-objeto. Tendo em vista as discussões kantianas acerca da psicologia racional na vindoura dialética transcendental, que tanto nos desencorajam a confundir a apercepção com uma alma imortal²⁰² e imaterial, podemos ao menos pensar que, no fim das contas, a unidade da apercepção só se reconhece mediante os frutos de sua atividade, pois somente esses são objetos dos sentidos interno e externo. Os vários “eus” pessoais e concretos, junto com sua identidade histórica, são, afinal, simples produtos da síntese, enquanto a apercepção pura ocupa uma posição anterior e fundante, mas incapaz de se autodeterminar de modo independente de sua atividade.

Podemos dizer que parte da obscuridade dessas passagens da analítica transcendental se deve justamente à questão da presença ou não de um sujeito como fundamento verdadeiramente último do entendimento. A unidade do diverso é concluída mediante as categorias e a unidade sintética das quais são funções, mas o ser concreto ao qual intuitivamente atribuiríamos o ato de pensá-las é ele mesmo um

¹⁹⁹ Num contexto semelhante, Edmund Husserl (2013) viria futuramente a distinguir claramente entre o ‘eu transcendental’, sujeito das *cogitationes*, e o eu empírico ao qual associamos pensamentos, sentimentos ou mesmo nome próprio. Uma questão interessante, que não nos atrevemos a trabalhar aqui, é de que maneira, se Kant tivesse vivido para testemunhar a obra de Husserl e permanecido coerente com sua posição original, A Crítica se adaptaria para respondê-la. Para mais detalhes sobre a formulação husserliana, conferir as *Meditações Cartesianas*, primeira meditação, §8, p. 56.

²⁰⁰ B134. Não seria essa distinção um modo de resgatar num outro contexto a Universalidade e unidade do Ser?

²⁰¹ B133.

²⁰² B421-422.

resultado da síntese e, portanto, um fenômeno. Não estaríamos por isso diante de um claro abstratismo, tentando substituir o concreto pelo meramente formal?

Admitir o sujeito concreto como fundamento dos atos cognitivos, contudo, talvez nos conduzisse justamente à crença de que temos acesso cognitivo real, mediante intuição intelectual, ao *self* verdadeiro, algo com o qual Kant se oporia. O argumento central, até onde pensamos entendê-lo, é que sem uma unidade desse tipo não poderíamos explicar as sínteses da experiência, mas compreendê-la em si mesma e concretamente, acessando nosso *self* real, exigiria que saíssemos dos limites sensíveis da intuição. Consequentemente, na falta de verdadeiro conhecimento de si, temos de nos contentar com um mero “órgão” do entendimento.

Segundo Paul Guyer:

Além do mais, o coração dos argumentos kantianos subsequentes para a validade objetiva das categorias está precisamente em mostrar que o uso, principalmente das categorias relacionais de substância, causalidade e interação, é condição necessária para o conhecimento objetivo de posições determinadas de objetos e eventos em um único e singular espaço objetivo e em um único e singular tempo objetivo'.²⁰³

A dedução transcendental dá então lugar aos *esquemas da imaginação*²⁰⁴ e à *analítica dos princípios*²⁰⁵ ao realizar essa mudança no eixo da sua tentativa de validar as categorias. Paralelamente à função meramente reprodutiva da imaginação, ligada à memória, devemos também possuir um aspecto produtivo da imaginação que sirva para ligar os dados sensíveis às categorias. De fato, o uso objetivo de um conceito como a substância “cavalo” não se aproveita do inteiro domínio dos dados sensíveis a todo tempo disponíveis, mas apenas de um pequeno recorte deles em algum momento específico, motivo pelo qual a imaginação deve prover esse elo entre entendimento e sensibilidade. Para tanto, a sensibilidade deve contar ela mesma com seus próprios esquemas *a priori*, os quais pertençam também às próprias categorias. Nas palavras de nosso autor, os esquemas consistem em determinações *a priori* do tempo segundo regras²⁰⁶.

²⁰³ Op. cit. Cap. 4, p. 195.

²⁰⁴ A137-147/B176-187

²⁰⁵ A148-226/B188-274.

²⁰⁶ A145/B185.

Os princípios, por seu turno, são juízos cuja verdade não deriva de outro anterior. Quando seu fundamento reside na simples regra de não contradição, sua natureza é analítica²⁰⁷. Princípios transcendentais que fundamentem outros conhecimentos a priori, devem, contudo, ser sintéticos e não tautológicos. Entretanto, se juízos sintéticos normalmente devem sua cópula sujeito-predicado aos dados contingentes da experiência sensível, os princípios do entendimento devem ser sintéticos *a priori* e expressar não o conteúdo da experiência, mas suas regras e condições formais. Segundo Kant, *as condições da experiência e as condições dos objetos da experiência convergem e se equivalem*²⁰⁸, constituindo regras para o uso objetivo das categorias²⁰⁹.

Refletindo acerca do texto kantiano, parece natural pensar que, assim como a imaginação medeia sensibilidade e entendimento, o conjunto dos princípios se coloca na intersecção entre o entendimento, enquanto composto de conceitos puros, e a faculdade de elaborar juízos. Ambos, esquemas e princípios, perfazem, respectivamente, as condições inferiores (porque mais próximas dos sentidos, intermediando sua relação com o entendimento) e as regras superiores de aplicação das categorias para a construção de juízos. Se Kant ainda insiste na sistematicidade de sua crítica, isso se deve com certeza à sua fidelidade ao modelo simétrico de quatro elementos, no qual, como já dispomos²¹⁰, quatro tipos de juízo se ligam a quatro tipos de categoria, que por sua vez requerem quatro formas de esquemas e quatro tipos de princípios²¹¹.

Não se trata, portanto, da sistematicidade própria de modelos axiomáticos dedutivos como o de Euclides, mas de uma espécie de busca pela coerência simétrica de seus desenvolvimentos. Para não alongarmos demasiadamente nossa exposição, resumimos sucintamente a relação entre categorias, os esquemas da imaginação e os princípios sintéticos na tabela abaixo:

Tipos de Categorias	Esquemas da imaginação a priori e produtiva	Princípios sintéticos
----------------------------	--	------------------------------

²⁰⁷ A151/B192.

²⁰⁸ A158/B197.

²⁰⁹ A161/B200.

²¹⁰ P. 93 deste capítulo.

²¹¹ O modelo ainda será expandido para os quatro conceitos da reflexão, quatro tipos de nada, as quatro propriedades da alma, os quatro tipos de antinomias e as quatro provas da existência de Deus.

Quantidade	Produção do próprio tempo na apreensão sucessiva do objeto. Série do tempo.	<u>Axiomas da intuição</u> Princípio: Todas as intuições são grandezas extensivas (na medida em dependem das formas da intuição <i>a priori</i>) cuja forma básica é o número.
Qualidade	Síntese da sensação com a representação do tempo, ou preenchimento do tempo. Dados da sensação como conteúdo do tempo.	<u>Antecipações da percepção</u> Princípio: Em todos os fenômenos, o real, enquanto objeto de sensação, tem graus intensivos (graduados de 0 até 1).
Relação	Relação das percepções entre si ao longo do tempo. Ordem do tempo.	<u>Analogias da experiência</u> Princípio: A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções (seja na permanência da substância, na sucessão de seus estados ou na simultaneidade deles).
Modalidade	Próprio tempo como correlato da determinação de um objeto, se e como o objeto pertence ao tempo. Conjunto do tempo no que toca a objetos possíveis.	<u>Postulados do pensamento empírico</u> 1. Possível é o que está de acordo com as condições formais da experiência; 2. Real é o que concorda com as condições 3. materiais; 4. Aquilo cujo acordo com o real se determina pelas condições gerais da experiência existe necessariamente.

Há, pois, uma ‘arquitetura’ subjacente à CRP²¹² - cujas colunas são os conceitos de quantidade, qualidade, relação e modalidade- sem a qual nos perderíamos nesse labirinto de regras, esquemas, conceitos e princípios. Todavia, isso não deve nos distrair dos problemas fundamentais. Kant se propunha originalmente a listar sistemática e necessariamente as categorias e nos prover o fundamento de sua validade objetiva. No que tange o primeiro ponto, não vemos porque ele teria se realizado apenas pelo simples apelo à simetria de seu modelo. Outras estruturas poderiam ser alternativamente formuladas, tal qual observamos na arquitetura propriamente dita.

Ademais, nada nos obriga admitir tal nível de simetria na estrutura cognitiva. Paul Guyer, por exemplo, chega a sugerir que não precisamos realmente de doze categorias para explicar os doze tipos de juízo. Substância, causação e composição são categorias bem distintas, mas todos os juízos de quantidade poderiam se fundamentar na categoria única de *magnitude*. Também não precisamos de uma categoria modal de existência quando o conceito puro qualitativo de realidade já parece fazer o mesmo serviço. Por fim, ele sugere que salvemos apenas os conceitos de *realidade, magnitude, substância, causa e todo-parte*²¹³, alegando que bastam para explicar todas as formas de juízo kantianas.

Fixemos agora brevemente nossa atenção nos chamados postulados do pensamento empírico, que condicionam a aplicação das categorias de modalidade. O que eles estão de fato a nos dizer? Se somente as condições formais da experiência nos permitem pensar em termos de possibilidade, não nos dão por isso sua realização atual e efetiva. O aspecto de “realidade” – aqui, aparentemente uma forma de atualidade - do nosso conhecimento nos é mediado tão somente pela presença das “condições materiais”, ou seja, dos dados sensíveis da experiência em dado recorte do tempo. Nesse caso, apenas a presença dessa matéria separa, por exemplo, uma hipótese de uma teoria científica verificada.

“Necessário”, então, é aquilo cuja realidade se determina apenas formalmente, derivando-se das categorias e dos princípios *a priori*. Nesse caso, o necessário aqui deve se confundir com tudo o que se deriva da própria estrutura formal das

²¹² Do ponto de vista estritamente simbólico, não deixa de ser digno de nota que, a julgar pelo texto da CRP, Kant concebe não só a razão, mas o domínio inteiro da cognição como alguma espécie de monumento arquitetônico e geométrico, algo semelhante, talvez, às catedrais góticas

²¹³ Op. cit., p.173.

possibilidades segundo nossas condições transcendentais. Evidentemente, tudo isso é uma maneira de traduzir as conclusões da estética transcendental para o campo do entendimento, muito embora nos pareça extremamente ousado dizer que as condições materiais, sem qualquer outra mediação, sejam condição suficiente para a “realidade” de nossos juízos.

A respeito do segundo ponto, que podemos afinal dizer da solução do problema da conformidade na CRP? No fim, as teses fundamentais da estética transcendental continuam vigorando. Se não temos acesso direto aos númenos, mas apenas somos ‘afetados’²¹⁴ por eles, então nossa inteligência se limita apenas a conhecer aquilo de que ela mesma é a autora na circunstância da experiência. As categorias, sozinhas, se limitam a definir o conceito de objeto em geral sem poder jamais delimitá-lo²¹⁵. O problema da conformidade é resolvido meramente negando qualquer possibilidade de conformidade entre coisa-em-si e conhecimento, o qual jaz confinado para sempre no reino dos fenômenos. Segundo G. B. Sala, a alegada convergência entre condições da experiência e condições dos objetos²¹⁶ se divide na verdade em duas teses paralelas bastante distintas. Ele as escreve da seguinte maneira:

- (1) Princípios do conhecimento e princípios do ser são na análise final, ou seja, no ‘entendimento transcendental’ (veja A29, 45-46), um e o mesmo. Kant portanto defende em sua própria maneira uma concepção ‘racional’ da realidade, no sentido de realidade assim concebida como relacionada aos princípios do conhecimento humano. Mas essa realidade é para Kant apenas a realidade da aparência. De um lado do princípio temos portanto a seguinte série de termos: identidade dos princípios do conhecimento e ser, a cognoscibilidade da realidade, realidade enquanto aparência.
- (2) Princípios do conhecimento e princípios da realidade são duas coisas diferentes. Kant portanto defende uma concepção ‘irracional’ da realidade, no sentido que a realidade assim concebida difere dos princípios do conhecimento humano. Realidade assim concebida é por definição incognoscível. Mas para Kant, é precisamente a realidade concebida dessa maneira irracional que é a verdadeira realidade, realidade existindo em si mesma. Do outro lado do princípio temos por conseguinte a seguinte série

²¹⁴ Que os númenos realmente ponham em movimento a faculdade sensível permanece pouco inteligível, visto que isso implicaria relações de tipo causal que só poderiam ocorrer no campo fenomênico. Tal ponto é dos mais ambíguos e misteriosos da CRP.

²¹⁵ B129. Já que Kant se compromete com a tese de que apenas pela intuição, faculdade segundo ele adaptada a captar entes singulares, se efetua a referência objetiva, ele não dá o passo de considerar que as categorias isoladas nos dão a conhecer aspectos objetivos dos seres particulares naquilo que eles tem de comum e mais geral, ou seja, sua condição como objetos. Caso se negue tal tese, contudo, não vemos por que não considerar essa via.

²¹⁶ Exposta na página 90.

de termos: disparidade dos princípios do conhecimento e do ser, incognoscibilidade da realidade, realidade existindo em si mesma.²¹⁷

Se o objetivo original da CRP consistia em encontrar espaço não só para a razão moral, mas também para a fé racional, ao limitar o alcance da razão teórica, não o faz senão fechando a inteligência em si mesma. As dificuldades resultantes de tentar compreender a possibilidade de comportamento moral num mundo em si mesmo totalmente alheio à razão terão lugar nas duas críticas seguintes, da razão prática e do juízo, as quais não são objeto da nossa dissertação.

5. A razão e o incondicionado.

Após terminar a sua analítica transcendental, Kant finalmente trabalhará a razão²¹⁸ enquanto faculdade cognitiva distinta do entendimento. No nível mais elementar, a razão possui a dimensão lógica de fundamentar as nossas conclusões por silogismos. Por isso, diferentemente do entendimento, não serve para submeter nossa intuição a regras, mas se dirige especificamente a conceitos e juízos²¹⁹. Para realizar sua tarefa, busca sempre as condições dos juízo, as premissas sem as quais não pode atribuir-lhe a verdade. O juízo, antes de se converter na conclusão de um argumento, é um condicionado sem cujas condições, suas premissas, não constitui conhecimento.

Saindo do nível mais elementar e entrando no campo da razão pura, dado o condicionado, *é necessária e simultaneamente requerida, por exigência da razão, a série completa de suas condições*, a sequência de justificações que, movendo-se no sentido das condições, passa indefinidamente de uma para outra em direção a algo incondicionado, seja a estrutura da sequência completa ou alguma condição absolutamente primeira. Kant aparenta ter em vista algo como: se só podemos justificar a proposição *D* a partir de outra *C*, então *D* é verdadeira se e apenas se pudermos afirmar previamente o mesmo de *C*; mas para afirmarmos *C* precisamos antes afirmar *B*, que nos leva por sua vez a *A* e assim sucessivamente. Ascendemos

²¹⁷ Op. cit., cap. 5, p. 113.

²¹⁸ Para abreviar o curso desse capítulo já um tanto longo, não abordaremos os conceitos da reflexão que Kant introduz do apêndice da analítica. Cremos, contudo, que os pontos principais, segundo nossos propósitos, já foram elencados.

²¹⁹ A307-308/B363-365.

do condicionado inicial D para a série de suas condições, ou seja, C, B, A e todas as demais que se seguirem. Que todo condicionado tenha condições é proposição analítica, mas o conceito de *incondicionado* é sintético. A diferença em relação às noções do entendimento reside na falta de emprego empírico dessa palavra.

Se a unidade transcendental da apercepção está no centro do entendimento, na razão é o incondicionado que se situa no centro da reflexão como aquilo que integra o todo da experiência na totalidade de suas condições. A série progressiva dos condicionados, ao contrário da de condições, é empírica e se apresenta num devir, motivo pelo qual não se precisa considerar sua série completa²²⁰. Por outro lado, se a forma dos juízos ensejava a descoberta das categorias, pode-se esperar que a forma dos raciocínios revelará as ideias, ou conceitos puros da razão, que transcendem a possibilidade da experiência²²¹. Kant escreve:

Assim, o conceito transcendental de razão é apenas o conceito de totalidade das condições relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o incondicionado possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento na síntese do condicionado.

Haverá tantos conceitos puros da razão quanto as espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias: teremos, pois, que procurar, em primeiro lugar, um incondicionado na síntese categórica de um sujeito, em segundo lugar, um incondicionado na síntese hipotética dos membros de uma série e, em terceiro lugar, um incondicionado na síntese disjuntiva das partes de um sistema.²²²

E completa:

Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a três classes das quais a primeira contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno e a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos de pensamento em geral.

O sujeito pensante é objeto da psicologia; o conjunto de todos os fenômenos (o mundo) é objeto da cosmologia, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes) é objeto da teologia.²²³

²²⁰ A332/B389.

²²¹ A320-321/B377-378.

²²² A379-323.

²²³ A334/B391-392.

A CRP rejeita o conceito de auto justificação, enquanto necessidade absoluta ‘interna’ a objetos, como vazio e sem sentido²²⁴, mas se o incondicionado só pode consistir no elemento que conclui a série ascendente de condições do raciocínio ou, em paralelo, na sua sequência completa, então como compreender a incondicionalidade do incondicionado? Não deveria o objeto que conclui a dita série, na ausência de algo que o justifique, de algum modo ‘carregar’ em si sua própria necessidade? Mas a própria presença do condicionado imediatamente nos impõe, como exigência analítica, as suas condições, as quais, por exigência da razão, necessitam do incondicionado para sua inteira inteligibilidade, muito embora não possamos de fato apontar precisamente qual objeto poderia de fato concluir a busca ascendente por condições. O entendimento real da necessidade do incondicionado requereria que captássemos como satisfeitas todas as suas condições, as quais se sucedem indefinidamente quando as procuramos determinar.

De todo modo, o conceito de totalidade de condições serve apenas para integrar o conjunto de nosso conhecimento dando-lhe a coerência de um sistema de relações internas entre seus vários elementos. Para determinar os tipos relevantes de relação, Kant apela naturalmente para as categorias responsáveis, a de substância, que implica o acidente, de causa, que implica a consequência, e de comunidade, que aponta para a alteridade mútua entre os vários elementos do saber enquanto partes do mesmo todo. O sujeito, objeto da psicologia, é a substância de que o conhecimento é acidente; o mundo, enquanto sistema dos objetos, se faz tema da cosmologia e constitui o conjunto completo dos elos de causa e de consequência entre seus integrantes; por fim, Deus, assunto da teologia, é o conceito pelo qual os campos do sujeito e do objeto voltam a se conciliar numa realidade compartilhada e inteligível.

O uso do termo “ideia” na CRP, todavia, não devemos confundir com sua aplicação clássica e platônica. Como aponta Onora O’Neill (2015):

Kant rejeita firmemente todo pensamento de que as Ideias da Razão correspondem a arquétipos reais e adota uma posição que é irreconciliável com qualquer forma da concepção platônica das Ideias como padrões para o conhecimento e para a matemática’, a essa terminologia emprestada ‘acaba por disfarçar a concepção kantiana completamente diferente das Ideias da Razão, que são concebidas como preceitos para se procurar a

²²⁴ A325/B382. Isso terá importância na rejeição da chamada prova ontológica da existência de Deus.

*unidade do pensamento e da ação, ao invés de arquétipos que garantem que a unidade será encontrada*²²⁵.

Kant sintetiza sua noção do papel das ideias ao distinguir nas formas *a priori* o papel *constitutivo* do papel *regulativo*. Relembremos a discussão das formas da intuição, na qual o espaço foi colocado simultaneamente como regra e como elemento percebido da apreensão “externa”²²⁶, ou da discussão dos conceitos puros, na qual todas as categorias, exceto as de modalidade, contribuem ao mesmo tempo como lei e como conteúdo objetivo do juízo²²⁷ e da experiência, e teremos exemplos evidentes do que seria um *a priori* constitutivo que simultaneamente regula e faz parte do que é afirmado do objeto. A respeito das Ideias da razão, vale apenas a sua aplicação regulativa, visto que:

Para agora determinar adequadamente o sentido desta regra da razão pura, deverá notar-se, em primeiro lugar, que ela não pode dizer o que seja o objecto, mas sim como deverá dispor-se a regressão empírica para atingir o conceito completo do objecto. Pois, se dissesse o que é o objecto, seria um princípio constitutivo, o qual nunca é possível mediante a razão pura. Não podemos, pois, de modo algum, ter a intenção de dizer que a série de condições para um dado condicionado é finita ou infinita; porque, desse modo, uma simples idéia da totalidade absoluta, que não é engendrada a não ser nessa ideia, pensaria um objecto que não pode ser dado em nenhuma experiência, atribuindo a uma série de fenómenos uma realidade objectiva independente da síntese empírica. A idéia da razão, portanto, limitar-se-á a prescrever uma regra à síntese regressiva de condições, pela qual esta transitará do condicionado para o incondicionado mediante todas as condições subordinadas umas às outras, embora o incondicionado jamais se alcance. Pois o absolutamente incondicionado nunca se encontra na experiência.²²⁸

Agora, as teses da estética também deixam sua marca no estudo da razão, que não pode conceber por si um objeto verdadeiramente incondicionado. Compreender, para a razão, é sempre compreender pela via das condições, o que obstrui inelutavelmente o acesso a algum incondicionado real. Somente a experiência, se não

²²⁵ Cap. 9, p. 343. Nesse caso, defender uma posição platônico-aristotélica do conhecimento parece implicar naturalmente ao menos uma fuga parcial da posição kantiana. As formas, ou ‘lembradas’ por ocasião da experiência ou descobertas por abstração, possuem na filosofia clássica validade objetiva independente das condições subjetivas de seu reconhecimento. Em Kant, o acordo entre o formal e o particular sensível se dá como efeito da atividade do intelecto e em virtude de sua própria estrutura, semelhante à água, que precisa forçosamente se adequar ao formato da jarra.

²²⁶ P. 76 deste capítulo.

²²⁷ P. 88.

²²⁸ A510/B538.

fosse sensível, poderia nos dar a conhecer, por seu misterioso olhar, algo real e sem condições. A própria série das condições, da qual não temos conhecimento senão pelo nosso sucessivo movimento empírico e ascendente, jamais se nos apresenta em sua inteireza, motivo pelo qual jamais podemos determinar-lhe precisamente sua extensão e sua incondicionalidade. Se a dialética transcendental é o estudo que visa a nos libertar das garras da dialética vulgar, já sabemos que a ilusão a que essa última nos submete consiste em tomar o meramente regulativo pelo constitutivo, erro que as grandes inteligências do passado, na falta da Crítica para lhes apontar o caminho, não puderam e nem poderiam reconhecer. Contudo, o que está fora dos limites da experiência possível e que se tenta abarcar pelas ideias da razão é justamente a coisa-em-si, muito embora só o façamos por analogia, como aponta Kant:

Com efeito, a existência dos fenômenos, que não é de forma alguma fundada em si mesma, mas sempre condicionada, exige que procuremos algo de distinto de todos os fenômenos, por conseguinte um objeto inteligível, em que não se verifique contingência. Porém, uma vez que tomamos a liberdade de admitir uma realidade subsistente por si, fora do campo de toda a sensibilidade, teremos de considerar os fenômenos apenas como modos contingentes de representação dos objectos inteligíveis por seres que são eles próprios inteligências; e então resta-nos apenas a analogia, pela qual utilizamos os conceitos da experiência, para formar qualquer conceito das coisas inteligíveis, das quais em si não temos nenhum conhecimento.²²⁹

Concebemos o que está fora dos limites da experiência por apelo ao uso analógico das categorias, ou seja, quando usamos regras da síntese dos fenômenos na ausência completa de dados sensíveis - a matéria do entendimento - dos quais eles normalmente compõem. Mas se nosso filósofo está usando o termo “analogia” de modo preciso, a que tipo de analogia ele se refere?²³⁰ Trata-se de mera atribuição arbitrária ou haveria verdadeira proporcionalidade, alguma semelhança em meio a diferenças, entre os conceitos puros, as ideias e os númenos? Cremos que haja proporcionalidade entre as categorias e os ideais da razão, visto que os segundos derivam das primeiras ao se acrescentar o conceito do incondicionado. Uma substância, ou causa, ou totalidade incondicionadas não deixariam simplesmente de ser substância, causa e totalidade pela soma de uma qualidade, ainda que essa seja a incondicionalidade. Mas e quanto às ideias e os númenos? Há proporção possível

²²⁹ A566/B594.

²³⁰ Discutimos brevemente o conceito de analogia no capítulo anterior, p. 39.

entre uma regra da síntese dos raciocínios - ou do comportamento – e algo não empírico?

6. Razão e lei moral.

Num primeiro momento, poderíamos pensar que todo o esquema kantiano nos proíbe de afirmar tal proporção, a qual implicaria o reconhecimento de algo – um nexo – determinante em relação à coisa-em-si. Entretanto, como se daria, por exemplo, a eficácia da ideia de alma pessoal e livre para o guiamento das ações morais se nenhuma ligação pudesse ser estabelecida entre as esferas racional e numênica? Se, do contrário, há tal proporção, então a coisa-em-si estaria ao menos parcialmente determinada pelos conceitos de alma, mundo e Deus, objetos transcendentais compostos pelo ideal do incondicionado. Mas se há de fato possibilidade de estabelecer esse nexo, só podemos fazê-lo fora do domínio fenomênico que é o campo da razão teórica.

No fim das contas, o nexo de proporcionalidade entre as ideias e os númenos só nos é dado pelas exigências da razão prática, campo das possibilidades da liberdade²³¹. As três clássicas questões kantianas são: a) “que posso saber?”; b) “*que devo fazer?*”; e c) “*que nos é permitido esperar?*”²³². Toda a CRP é um exercício para responder a primeira questão, enquanto a segunda consiste em problema tipicamente prático e cuja resposta implica o respeito à lei moral que nos torna dignos da felicidade e a realidade da liberdade pessoal sem a qual tal lei não teria a quem se aplicar. A terceira pergunta, por sua vez, se refere à possibilidade de obtermos a recompensa proporcional ao valor de nosso comportamento moral, de não sermos só merecedores como também dotados de felicidade, quando o mundo natural por si só se afigura indiferente.

A lei moral implica a liberdade, ou seja, um aspecto não fenomênico do “eu” capaz de determinar suas ações sem coisa alguma que o determine previamente - logo incondicionado quanto à suas ações – pois apenas um sujeito livre pode, por suas escolhas, ser considerado moral, o que não ocorre a um mero autômato. Mas ela não contém em si a fonte de sua própria eficácia. Essa última requer a presença

²³¹ A800/B828.

²³² A805/B833.

de Deus e da vida futura para não se converter em perversa fantasia. Ao menos numa vida futura devemos poder esperar a justa retribuição por nossas escolhas morais e o ideal do sumo bem consiste na inteligência pela qual “*a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo na medida em que esta felicidade está em exacta relação com a moralidade*”²³³. Deus se torna a garantia da organização justa e inteligente do mundo, fundamento de nossas expectativas de felicidade. Há, pois, um interesse e também, conseqüentemente, uma fé da razão.

Com efeito, onde irá buscar a razão o princípio destas afirmações sintéticas que não se reportam a objetos da experiência e à sua possibilidade interna? Mas também é apodicticamente certo que nunca aparecerá ninguém que possa sustentar o contrário com a mínima aparência de verdade e para já não dizer dogmaticamente. Porque, não podendo demonstrá-lo senão pela razão pura, devia esforçar-se por provar a impossibilidade de um ser supremo ou de um sujeito que pensa em nós, como pura inteligência (...) Não temos pois de nos preocupar com alguém que nos venha algum dia provar o contrário e por isso não temos necessidade de recorrer a argumentos escolásticos, mas podemos sempre admitir aquelas proposições que concordam perfeitamente com o interesse especulativo da nossa razão no uso empírico e, além disso, são os únicos meios de conciliar com o interesse prático.²³⁴

A razão prática e o domínio da escolha são o que mais nos aproxima da parte não fenomênica da realidade, mas essa proximidade jamais se justifica nos termos do conhecimento científico e teórico. No dizer de Eric Weil, ao considerar as dificuldades da terminologia da CRP quanto ao sentido de saber (*wissen*), conhecer (*erkennen*) e pensar (*denken*), há em Kant um *saber* ou *pensamento* que não se traduz em *conhecimento*. Vejamos sua interpretação:

Somos obrigados, portanto, a fixar nós mesmos o uso e a contrapor, de um lado, pensar e conhecer, e de outro, saber e ciência, reservando os primeiros termos à metafísica e à sua forma particular do saber e os segundos à ciência e a seus objetos. Se aceitarmos a convenção, é permitido – torna-se inevitável – afirmar que Kant, que nega à razão pura a possibilidade de conhecer e de desenvolver uma ciência, lhe reconhece, em contrapartida, a possibilidade de adquirir um saber que, em vez de conhecer, pensa. A fé é, então, a adesão fornecida pela razão prática à razão do ser finito, ao fato de a razão especulativa poder ser capaz de pensar sem

²³³ A810/B838.

²³⁴ A742/B770.

contradição interna, adesão que ela concede razoavelmente por boas e válidas razões.²³⁵

E acrescenta:

A coisa-em-si, isto é, o sujeito absoluto absolutamente para si que é Deus é essencialmente criador de coisas-em-si, de almas livres a razoáveis, nas quais é pensado como presente, como suprarreal em sua transcendência imanente à alma que o pensa. Sem o homem, a afirmação de que Deus é não teria qualquer sentido: não haveria ninguém para formulá-la. Se fosse permitido ultrapassar as fórmulas kantianas, diríamos que o homem só é homem por Deus, mas que Deus só existe para o homem, no sentido que mesmo a questão positivamente resolvida da existência em si de Deus, sem relação com o homem, é uma questão posta pelo homem.²³⁶

7. Um pequeno esquema da CRP.

Seria demasiado cansativo, nesse capítulo já tão longo, esmiuçar os detalhes da dialética transcendental e suas refutações das afirmações metafísicas ditas dogmáticas da psicologia, da cosmologia e da teologia racionais. Contentar-nos-emos, portanto, com essas análises de cunho mais geral. Nosso objetivo inicial consistia em buscar na CRP elementos suficientes para nosso primeiro esboço daquilo em que consiste o processo cognitivo e julgamos já ter os elementos suficientes para isso. Seguindo sugestões extraídas da tão somente da CRP, embora de modo algum tentando extrair-lhe alguma espécie de interpretação exata, tentaremos esboçar uma estrutura cognitiva, senão de modo absolutamente fiel, no mínimo coerente com o espírito do texto²³⁷.

A citação que transcrevemos algumas páginas atrás²³⁸ nos sugere desde já o esquema básico de divisão do conhecimento em intuições, objeto da estética, e em conceitos, tema da analítica e da dialética transcendentais, mas que não nos basta para compreender tudo o que analisamos até o presente momento. Sozinhas, essas divisões delimitam o campo das faculdades de sensibilidade, entendimento e razão, mas algumas partes do sistema, segundo cremos, se encaixariam mais coerentemente nas intersecções entre essas faculdades, servindo de diretrizes para

²³⁵ Op. Cit., p. 22, cap 1.

²³⁶ Op. cit., p. 50, cap. 1.

²³⁷ Se até agora tentamos apenas compreender passivamente a CRP, agora estamos procurando nos apropriar do texto, buscando nele elementos para nossos próprios propósitos e com menos interesse em nos mantermos fieis a sua letra do que a seu espírito.

²³⁸ p. 82.

sensações desconexas para chegar a graus cada vez mais altos de generalidade e de abstração.

Acrescentemos, todavia, que o texto da CRP nos apresenta menos um processo cognitivo do que uma estrutura cognitiva. O próprio sentido do texto nos indica o curso geral da estrutura, desde os “contatos” com a esfera das coisas-em-si pela faculdade sensível até os vôos da razão especulativa, mas em nenhum lugar nos são dados exemplos de como essas diferentes partes do sistema interagem no contexto de investigar alguma questão concreta e relevante, algo para o qual precisaríamos, conjunta e organizadamente, da atividade de todas as nossas faculdades sensíveis, imaginativas e conceituais. Antes, cada etapa da CRP lida com suas próprias questões ou retoma problemas recorrentes como a necessidade da intuição sensível, mas em todo caso se trata de discussões intrínsecas ao sistema apresentado.

Ademais, unir, no contexto de uma faculdade intermediária de julgar, que deveria estar incluída no entendimento, os princípios sintéticos e as proposições dogmáticas reflete apenas um meio de facilitar nossa exposição e de maneira alguma algo extraído da própria obra kantiana, mas que se fundamenta no fato evidente de que tanto as primeiras quanto as segundas são juízos e só podem, portanto, ocorrer estando pressuposta a capacidade de julgar e que essa faz a ponte com a faculdade da razão. A respeito das demais colunas, cremos que já as expomos suficientemente ao longo do capítulo. Então nos concentremos mais atentamente no que acreditamos ser o ponto mais fundamental para o entendimento da estrutura cognitiva segundo a CRP, os dois sentidos da reta abaixo das tabelas.

Além do sentido geral da estrutura cognitiva, as setas nos traduzem outra informação adicional, a saber, o grau de referência objetiva da cada nível cognitivo. Como consta na mesma citação a pouco lembrada, a intuição, ainda que apenas sensível e jamais intelectual, se mostra o aspecto do conhecimento capaz de se referir diretamente aos objetos, enquanto os conceitos só possuem uma referência mediata e baseada nos aspectos e notas comuns das coisas. Entretanto, nada mais fácil que observar que, seguindo essa mesma linha de raciocínio, a referência objetiva do conhecimento se torna cada vez menos direta à medida que progredimos da esquerda

para a direita nas diferentes etapas do conhecimento. Quanto mais abstrato, menor o grau de referência objetiva do conhecimento²³⁹.

Quando finalmente chegamos à fase da razão pura em sua aplicação para a unidade sistemática de todo conhecimento, já nada mais podemos afirmar que não corra o risco de se converter em puro dogmatismo sem fundamento, visto que as ideias não contam com qualquer possibilidade de experiência ou representação sensível. O seu uso meramente regulativo reflete a ausência de todo e qualquer conteúdo objetivo – ou seja, empírico, segundo o entendimento de Kant - em suas formulações. Por tal motivo, parece-nos suficientemente seguro dizer que a estética transcendental, o estudo da sensibilidade, constitui o fundamento de toda a CRP e cujas teses se fazem sentir em todos os seus desenvolvimentos.

Também reiteramos o que apontamos neste capítulo²⁴⁰, o fato de, a despeito de procurar manter posição criticamente neutra entre o racionalismo e o empirismo, a CRP apresenta um resquício de empirismo do qual Kant não conseguiu se livrar. Ou então, numa segunda hipótese, mantém sua alegada neutralidade fazendo concessões a ambos os partidos em disputa, afirmando por um lado a necessidade peremptória dos dados sensíveis e, por outro, delineando as etapas da estrutura cognitiva posteriores à sensibilidade.

De todo modo, ainda que a segunda hipótese esteja mais próxima da verdade, parece-nos que o aspecto empirista da CRP ainda tem larga vantagem caso consideremos o aspecto da atualidade, ou, como Kant se refere, da “realidade” como o mais importante do conhecimento. À medida que progredimos em direção a pontos de vista cada vez mais abrangentes e racionais, perdemos em conteúdo e referência objetivos, sob o aspecto da realidade, por nos afastarmos cada vez mais da coisa-em-si e dos dados sensíveis a que dá ensejo. Por fim, fechamo-nos cada vez mais num universo de representações do qual só a razão prática nos liberta parcialmente. Logo,

²³⁹ Claro está que, se o conhecimento metafísico se dirige aos aspectos Universais do real, uma tal concepção da objetividade como a contida na CRP, inversamente proporcional ao avanço da estrutura cognitiva e ao grau de abstração do saber, o torna em larga medida inviável. O estudo da forma a priori do conhecimento, o idealismo crítico e transcendental, poder-se-ia talvez afirmar, se converte então num elaborado psicologismo não no nível do sujeito individual, mas da espécie humana a que pertence. A CRP, de fato, jamais descarta a possibilidade de outras humanidades com estruturas *a priori* totalmente diferentes da nossa. Isso tudo já era de se esperar, dada suas explicações do conceito de juízo.

²⁴⁰ p. 85.

não parece exagero a alegação de G. B. Sala de que a CRP esposa uma concepção irracional do real. Não se trata de insulto vão, mas de um diagnóstico refletido.

Vejamos outro de seus comentários:

Como ainda veremos em detalhe, a linha separando uma teoria sensualista de outra “não sensualista” – um rótulo geral que nos serve por enquanto – do conhecimento, falando estritamente, não consiste no fato de a primeira reconhecer apenas as atividades da sensibilidade enquanto a última reconhece também as atividades do entendimento, mas no fato de a primeira colocar qualquer e todas as atividades do entendimento e razão a serviço da sensibilidade. Sensibilidade – no caso da CRP, intuição empírica – decide o que a realidade é e qual o critério para o conhecimento da realidade. Quem serve a quem? - essa é a questão crucial. Usando essa questão como pedra de toque, mesmo uma teoria que fala continuamente e em detalhe sobre as atividades do entendimento e razão pode se mostrar sensualista.²⁴¹

E de fato é o que parece ocorrer com a CRP, ainda que possamos não atentar para isso devido ao imenso escopo desse grande livro. Lembremos também dos problemas apontados acerca da tábua de categorias que nos levam a duvidar que realmente tenhamos a lista exaustiva e irretocável das formas realmente *a priori*, sejam suas contradições com os avanços científicos mais recentes ou os meios um tanto obscuros pelos quais são derivadas. Ademais, se o conceito em si de estrutura *a priori* do conhecimento ainda nos parece cogente, parece-nos claro que, em existindo de fato, ela deve ser bem mais flexível que a apresentada por Kant, especialmente se tivermos em vista as várias formulações alternativas da lógica e da geometria contemporâneas.

Tal como se apresenta na CRP, a razão é um mero órgão da unidade do conhecimento, ou seja, o mero fator de sua organização “arquitetônica”, mas o simples organizar o conhecimento não é, em si, jamais uma propriedade efetivamente cognitiva, assim como dispor objetos numa mesa de dada forma não nos leva necessariamente a conhecê-los melhor. A organização do conhecimento, por si só, parece ser um fator de relevância puramente interna à estrutura cognitiva, nada nos dizendo sobre sua objetividade.

Outrossim, deveríamos poder testemunhar a atividade da estrutura cognitiva de maneira dinâmica e aplicável à resolução de problemas reais, pois sem isso jamais teremos aquilo que nos dispomos a procurar nessa dissertação, ou seja, um estudo

²⁴¹ Op. Cit. Cap 3, p. 59.

sobre o processo cognitivo aplicado à solução dos problemas mais simples aos mais complexos²⁴². Ainda assim, não deixamos de reconhecer por um minuto sequer as positivities do pensamento kantiano, mas agora precisamos encontrar formas de lidar com os problemas colocados por ele. Não haverá formas de preservarmos tanto a liberdade humana quanto a possibilidade e falibilidade do conhecimento sem recairmos no fenomenalismo da CRP? Talvez, se pudéssemos chegar a esse resultado, não estaríamos aptos a, partindo do campo cognitivo, defender uma legítima metafísica do Ser que nos reabrisse a via de acesso ao real?

Se tais resultados forem possíveis, no entanto, algo já se mostra certo: a ênfase kantiana na importância da intuição deverá ser - não eliminada, o que representaria flagrante absurdo - mas severamente relativizada e posta a serviço de outras faculdades cognitivas mais centrais. Assim como extraímos de Eric Weil a noção de um pensar que não chega a ser conhecimento, Sala nos faz atentar para dois princípios básicos, ainda que pouco claros, da validade da cognição: o da intuição e o da estrutura cognitiva, os quais, infelizmente, não se unem na CRP senão para prejuízo do segundo e vantagem do primeiro. Os dados sensíveis, ainda que imprescindíveis, deveriam constituir não a fonte primeira e última da objetividade, mas apenas um dos elementos da atividade cognitiva, meros personagens no interior da estrutura cognitiva.

Precisamos, conseqüentemente, de uma formulação alternativa da estrutura cognitiva que, além de estar ciente dos desenvolvimentos mais recentes das ciências, possa se apresentar como verdadeiro processo com etapas ligadas entre si e cujos nexos com as metodologias das ciências possam ser mais facilmente verificáveis. É na tentativa de encarar tais questões que agora tentaremos avaliar, nos próximos capítulos, a noção de realismo e o trabalho de Bernard Lonergan.

²⁴² A CRP, tal como se nos apresenta, é bastante rica enquanto conjunto de interessantes recomendações negativas. Uma delas, a nosso ver das mais válidas, é evitar a confusão entre o método da matemática, que se dá por “construção” de conceitos e que pode partir de definições prévias estabelecidas para atingir suas conclusões, e o da filosofia, que se vale de um esclarecimento progressivo do conteúdo dos conceitos aplicados, se aproximando paulatinamente do que seriam as suas definições (A713/B741). Não precisamos concordar com a tese kantiana de que a possibilidade da geometria reside no fato de o espaço ser perceptível (A47/B65) para reconhecer o valor dessa distinção, na qual todo o capítulo primeiro desta dissertação se inspira. Devemos, no entanto, prudentemente, a todo tempo questionar se os limites defendidos por Kant ao longo de seu texto não seriam excessivamente restritivos, inviabilizando investigações válidas.

Intuicionismo e realismo

1. Realismos direto e indireto.

Antes de começarmos a expor as contribuições de Bernard Lonergan, o filósofo, economista e teólogo canadense, para o assunto da dissertação, como faremos no capítulo seguinte, convém que comecemos antes a melhor contextualizá-las para mais facilmente extrair-lhes os frutos. Passaremos agora a estudar algumas das dificuldades que o conceito de realismo, num sentido cognitivo, costuma trazer consigo.

Como já apontamos no primeiro capítulo, conhecer, num sentido realista e estritamente metafísico, é apreender o próprio Ser ou os entes segundo os elementos da noção de Ser²⁴³. Todos os modos mais específicos de conhecimento, desde o senso comum até o chamado “científico”, portanto, deveriam poder se encaixar num esquema das relações entre o Ser e o saber, de maneira a revelar simultaneamente as diferenças e a continuidade entre eles. Todavia, devido à universalidade do termo Ser, embaraçamo-nos pela aparente impossibilidade de o definir, o que o torna mais uma mera noção do que um conceito claro e preciso. Se tal ocorre com o Ser, infelizmente também ocorre para o conhecimento.

Uma parte essencial para um realismo, entendido nesse sentido metafísico, consiste na tentativa de chegar a uma compreensão apropriada do Ser pelo menos em sentido cognitivo. Contudo, para chegar a tal compreensão, não há escolha senão procedermos passo a passo uma investigação, estudando os sentidos mais comumente atribuídos ao termo “realismo”, buscando compreender as chaves gerais para a interpretação dos problemas a ele relacionados. Concentrar-nos-emos nos chamados realismos direto e indireto, tentando apresentar o intuicionismo sensível como sua base comum.

Esclareçamos antes de mais nada que, por “ciência” ou “saber científico” não temos em vista conceitos de ordem sociológica ou mesmo histórica, mas uma qualidade específica do saber alcançável em tese por qualquer ser humano, em qualquer contexto, na medida em que seja dotado de intelecto e de capacidade investigativa. Em termos de aprendizado, o saber científico é aquilo que se obtém

²⁴³ Cap. 1, p. 65.

progressivamente a partir do senso comum e em contraposição aparente com esse último, o que os torna, basicamente, extremos opostos no espectro do processo cognitivo, sobre o qual falamos na introdução de nossa dissertação²⁴⁴. Se conhecer é apreender o Ser e se o homem conhece mediante aprendizado, então o processo cognitivo que nos faz passar do senso comum até a ciência nada mais é que a assimilação progressiva, em cada campo investigativo, de aspectos cada vez mais abstratos desse mesmo Ser, ou seja, do Real²⁴⁵.

Anteriormente²⁴⁶, fizemos uma breve menção ao chamado realismo em matéria de conhecimento e das suas dificuldades, como sua noção de “mundo exterior”, bem como do seu, não obstante, reconhecido valor heurístico. Voltemo-nos mais uma vez para o conceito de realismo, discernindo, muito basicamente, suas diferentes variedades. Tentemos primeiro especificar melhor o realismo chamado direto, que às vezes também recebe a alcunha de ingênuo. De que maneira o acesso cognitivo ao real pode ser direto e, por consequência, imediato?

A primeira hipótese que pode surgir – e que, cremos, raríssimos filósofos estariam hoje dispostos a admitir - é que conhecimento consiste em intuição. Faremos um esboço dela para fins meramente didáticos. Dividamo-la em três proposições básicas:

- P1) O valor de verdade de uma sentença J depende única e exclusivamente de algum estado do mundo J que lhe seja correspondente;
- P2) O intelecto é capaz, simplesmente, de passivamente entrar em contato com J para extrair o conteúdo da proposição J*;
- P3) A proposição J* resultante é apenas uma representação do conteúdo já captado nesse contato prévio e passivo.

É, com efeito, bastante natural que uma epistemologia realista faça referência a alguma espécie de teoria correspondencial, mas aquela que está presente em P1 e P2 se caracteriza especificamente por (a) por toda a “responsabilidade” pelo valor de

²⁴⁴ p. 23.

²⁴⁵ Consequentemente, o que buscamos não são distinções estanques de modos específicos de conhecimento, com senso comum de um lado e ciência do outro, mas um entendimento orgânico e integrado que articule em si esses diferentes modos segundo o esquemas das relações entre o Real e a sua apreensão pelo intelecto.

²⁴⁶ Cap. 1, p. 62.

verdade das sentenças em estados ou fatos de um suposto mundo, às vezes também chamado de “externo”; e (b) atribuir ao intelecto uma função meramente passiva, de captador de um conteúdo de verdade a ser expresso, segundo P3, numa proposição. Se pudermos nos utilizar de uma metáfora, podemos dizer que é como se o intelecto, e portanto o sujeito do conhecimento, fosse sempre o mero espectador do mundo externo e a sua faculdade de julgar fosse apenas uma maneira de “registrar” todo o testemunhado nesse mundo para então comunicá-lo a outros espectadores. Conhecer, portanto, seria uma espécie de ato de visão.

A necessidade de completa passividade do intelecto parece trazer consigo a exigência complementar da completa imediatez de sua atividade como testemunha. A faculdade de julgar, ou seja, de formular juízos que “reflitam” o conteúdo do mundo, evidentemente envolve uma composição sequencial de palavras e de frases, não podendo ser imediata, nem passiva, mas o ato de “testemunhar”, de servir de espectador do mundo, não pode ser possibilitado por quaisquer etapas intermediárias que talvez comprometam a confiabilidade de seu testemunho.

Ademais, dizer que o conhecer é uma espécie de ver parece consubstanciar o conceito de que nos dirigimos cognitivamente para um “mundo externo”, o já mencionado “mundo real lá fora”²⁴⁷, pois é o sentido da visão que melhor nos traduz a noção de espaço e, conseqüentemente, de exterioridade. Evidentemente, as várias etapas do conhecimento diferentes da simples sensação, como as que envolvem a formulação de hipóteses e conceitos, só podem equiparar-se a atos de visão de modo metafórico. Ainda que percebamos a nós mesmos realizando tais atos, não se trata de uma impressão sensível como a visual. Por instância, as forças estudadas pela física não enxergamos diretamente, mas apenas mediante modelos teóricos abstratos que são progressivamente formulados. O sujeito cognoscente não seria então ativo e seu saber, portanto, obtido por etapas progressivas?

O grande problema com as colocações acima, há muito já percebidas pela tradição filosófica e, em especial, pelo idealismo – chamado de “crítico” quando comparado a esse realismo direto – é o fato de que várias etapas intermediárias de atividade não só intelectual, mas também imaginativa e sensível, intermedeiam a passagem do suposto estado J para a sentença J*. Ao invés do espectador

²⁴⁷ Cap. 1, p. 64.

contemplativo do mundo, tal diagnóstico nos faz defrontar com algo mais semelhante ao gestor de uma linha de montagem fabril, com a “matéria-prima” dos dados do mundo sendo continuamente processada e convertida nesse produto artificial que é o conhecimento proposicional. Outra evidência do caráter artificial desse produto chamado “conhecimento proposicional” é o fato inescapável de sua necessária corporificação em outro produto artificial, porque histórico e cultural, que são as várias línguas naturais e técnicas disponíveis.

O conceito de uma intuição intelectual e originária discutido nos dois capítulos anteriores aparenta inicialmente ser apenas uma versão mais técnica das metáforas de testemunha ocular dos dois parágrafos acima. Se for o caso, a intuição será sempre de natureza sensível, conforme o diagnóstico kantiano. Chamaremos doravante toda e qualquer teoria correspondencial que coloque a suficiência, para a obtenção de qualquer conhecimento genuíno, de uma tal intuição sensível direta de *intuicionismo sensível* e a metáfora do espectador-testemunha de *metáfora ocular*.

Saiamos agora do plano da metáfora e façamos a seguinte pergunta: se o conhecimento vem por intuição imediata, o que dizer do conteúdo de nossa memória e de nossas habilidades ou hábitos já adquiridos quando não os intuímos? O conteúdo do saber, nesse caso, deveria consistir em alguma espécie de registro ou representação da intuição passada? Ademais, o conhecimento proposicional de um fato X não é uma intuição direta desse mesmo fato, mas também de uma espécie de representação. O realismo direto e intuicionista parece agora nos conduzir naturalmente para um realismo indireto por representação. Tentemos estender essa hipótese:

- P1) Conhecer implica a capacidade de *representar* objetos externos mental ou linguisticamente;
- P2) Se conhecer implica a capacidade de representar objetos externos mental ou linguisticamente, então, se conhecemos *cientificamente*, temos *representações universais e absolutamente certas de objetos externos (RUACOE)*;
- P3) A via para chegar a RUACOE não é mediada por qualquer elemento suspeito de obscurecer ou dificultar sua correspondência com o objeto externo;
- P4) Todo elemento, mesmo pertencente a uma estrutura cognitiva, que se coloque entre o objeto e nossa representação dele, é suspeito de obscurecer ou dificultar a correspondência;

P5) Se a via para RUACOE não é mediada por qualquer elemento suspeito de dificultar ou obscurecer sua correspondência ao objeto externo e todo elemento, mesmo pertencente a uma estrutura cognitiva, que se coloque entre o objeto externo e nossa representação dele é assim suspeito, então a via para RUOACE só pode ser direta e não mediada;

P6) Se a via para RUACOE é direta e não mediada, então não se pode dar por qualquer forma de estrutura cognitiva mediadora;

P7) Se a via para RUOACE não dá por uma estrutura cognitiva mediadora, então só pode consistir numa forma de intuição imediata;

P8) Conhecemos cientificamente;

C1) Se conhecemos cientificamente, temos RUACOE (de P1 e P2);

C2) Temos RUACOE (de C1 e P8);

C3) A via para RUACOE não é mediada por qualquer elemento suspeito e todos os elementos potencialmente mediadores da relação objeto-representação são suspeitos (de P3 e P4);

C4) A via para RUACOE só pode ser direta e não mediada (C3 e P5);

C5) A via para RUACOE não pode se dar por qualquer estrutura cognitiva mediadora (C4 e P6);

C6) A via para RUACOE é uma forma de intuição direta e não mediada (C5 e P7).

A leitura do pequeno raciocínio acima pode de início nos levar a questionar o porquê da inserção da quarta premissa, P4, obviamente tão restritiva. Talvez a sua origem, não lógica, porém espiritual, se deva à influência distante, porém reconhecível, da busca cartesiana por verdades auto evidentes e da constante ameaça do seu gênio maligno. Qualquer coisa que se coloque entre o objeto externo e nossa representação dele pode tanto favorecer sua correspondência quanto dificultá-la ou até mesmo deturpá-la. Ademais, como a boa dúvida metódica considera falsa toda crença incerta ou meramente provável, não seria talvez preferível tratar logo como falsa toda crença no caráter inteiramente fidedigno de toda estrutura cognitiva que medeia entre o objeto e sua representação?

Deixemos por enquanto esse problema de lado e nos concentremos no conceito em si de intuição imediata. Primeiramente, basta olhar para a nossa necessidade de construir as premissas e conclusões do raciocínio acima para

perceber que, sem a mediação das primeiras, e de uma série de regras inferenciais, não teríamos chegado ao conhecimento das segundas. Se alguma forma de intuição ou olhar transcendentais pudessem nos dar a conhecer, por exemplo, que “a via para RUACOE é uma forma de intuição direta e não mediada”, poderíamos descartar todo o raciocínio que leva a essa constatação e nos contentar, para informá-la a algum semelhante, em “vê-la” ou “apontá-la”. Não parece, nesse caso, que tenhamos uma intuição direta de uma intuição direta como fonte de RUACOE, como reza C6.²⁴⁸

Mas essas considerações ainda nos mostram que a tese de uma intuição direta e mediada como fonte primeira de todo conhecimento parece não poder ser aplicada com sucesso sequer a sua própria constatação. Mas o que fazer com uma tese incapaz de atender a seus próprios requisitos? Se não temos uma faculdade de acesso direto ao conteúdo da realidade, então nossa faculdade de representar objetos deve consistir primeiramente em impressões, ou seja, formas extremamente básicas de representação deixadas pelo “contato” dos objetos ditos externos ou internos. Em outras palavras, nosso acesso ao Real seria indireto desde a base e de caráter inteiramente representativo, um mero “espelho” cujo conteúdo é apenas reflexo do Ser.

Mas se o realismo indireto por representação se separa da hipótese de um realismo por apreensão intuitiva direta do Ser, então jamais dispomos daquela instância de imediação responsável pela confiabilidade das representações. Estamos, depreende-se, eternamente buscando aperfeiçoar nossas representações mas sem jamais ter acesso ao representado que se busca conhecer. Haveria representações, talvez até mesmo representações universais e necessárias, mas jamais apresentação. Nada mais natural do que se começar a duvidar se esse espelho de nosso conhecimento de fato reflete algo da realidade em vez de a criar por inteiro. Segundo Richard Rorty (1978), a filosofia tradicional inteira se encantou com o que ele chama de “espelho da natureza”:

A imagem que prendeu a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, contendo várias representações – algumas acuradas, outras não – e capaz de ser estudado por métodos puros, não empíricos. Sem a noção

²⁴⁸ Por outro ângulo, contudo, ainda não se aventou a hipótese de que a faculdade intuitiva careça da propriedade da imediação e na verdade constitua progressivamente seu objeto segundo seus aspectos, sensíveis ou não, como ocorre na filosofia fenomenológica. Premissas e regras de inferência são contempladas e aplicadas quase simultaneamente, o que caracteriza uma condição intuitiva.

da mente como espelho, a noção de conhecimento como acuidade da representação não se teria sugerido. Sem essa última noção, a estratégia comum a Descartes e a Kant – obter representações mais acuradas ao inspecionar, reparar e polir o espelho, por assim dizer – não teria feito sentido.²⁴⁹

Para esse estudioso, todas as reflexões da CRP de Kant não passariam de um “polir o espelho” somadas ao reconhecimento de que jamais poderíamos atestar a confiabilidade das imagens ou representações nele refletidas comparando-as com os seres em si mesmos. Daí resultaria a distinção entre coisa-em-si e objeto do conhecimento-representação. No lugar de uma contemplação do mundo, agora parece que temos a metáfora do conhecedor como espectador de um “espetáculo teatral” cujas imagens não passam de reflexos e cujos bastidores consistem nas suas próprias estruturas cognitivas *a priori* que revelam o Real na mesma medida em que o velam. O que chamamos de “linguagem” nada mais seria, extendendo nossa metáfora, do que os códigos com os quais escrevemos os roteiros das peças, a textualidade desse mesmo teatro.

Se aceita essa nova metáfora, parecer-nos-ia que ainda estamos, entretanto, no campo do intuicionismo, pois conhecer nesse caso ainda é, antes de tudo, ver, mas ver apenas o conteúdo representado do Real e jamais o próprio Real. A imagem sensível é representação e o discurso, mesmo científico, representação da representação.

2. Sensibilidade e linguagem

Levantemos agora duas questões adicionais relacionadas: (1) qual a relação entre nossas faculdades de percepção sensível e de expressão e pensamento linguísticos para a formação do conhecimento? (2) O conhecimento é um fato de se dá primeiramente no âmbito privado e individual ou no público e intersubjetivo? Uma das contribuições da filosofia analítica contemporânea consiste justamente em frisar o caráter linguístico, e portanto público e social, da exposição e, principalmente, justificação de todo o chamado conteúdo do conhecimento, o que impede a princípio

²⁴⁹ *Introduction*, p. 12.

que apelemos a qualquer forma de acesso pré-verbal e privado ao conteúdo do conhecimento teórico²⁵⁰. Rorty (1979) também faz o seguinte apontamento:

A existência de sensações cruas – dores, quaisquer sentimentos que bebês tenham ao olhar objetos coloridos, etc. – é a objeção óbvia a essa doutrina²⁵¹. Para contrapor essa objeção, Sellars invoca a distinção entre atenção-como-comportamento-discriminativo e atenção como o que Sellars chama de estar “no espaço lógico das razões, de justificar e estar pronto para justificar o que se diz”. Atenção no primeiro sentido é manifestado por ratos e amebas e computadores; é um simples assinalar confiável. Atenção no segundo sentido é manifestada apenas por seres cujo comportamento nós entendemos como a afirmação de sentenças com a intenção de justificar a afirmação de outras sentenças.²⁵²

O curioso dessas afirmações é que não apenas justificar é um ato linguístico, como também o próprio ato de intuir, na espécie humana, parece eivado de linguagem. De fato, ao nos depararmos com um objeto qualquer, seu nome frequentemente ocorre para o foco de nossa atenção, sendo expresso verbal ou mentalmente. Por outro lado, o nome de um objeto frequentemente atua como um recurso mnemônico, pois, ao lê-lo ou escutá-lo, normalmente evocamos mentalmente sua imagem ou mesmo definição. Por outro lado, ao percebermos alguma coisa, no nosso campo sensorial, a qual somos incapazes de reconhecer, apontamo-la e podemos perguntar “que é isto?”. Essas percepções e eventos mentais se mostram tão familiares, porém céleres e sutis, que difícil se torna estudá-las e aprofundá-las, sendo um campo de pesquisa naturalmente fenomenológico.

O mais importante, contudo, consiste no fato de que conhecimento, quando intelectual, e pelo menos desde o tempo da filosofia grega, se faz questão de justificação racional. O nível da sensibilidade e da imaginação, como nos atesta o próprio comportamento animal, permite-nos fazer várias distinções pragmaticamente úteis,

²⁵⁰ Nesse ponto, uma ambiguidade parece se insinuar. O ato justificacional é necessário para o conhecimento em geral ou apenas do científico? Levando-se em consideração o senso comum, o qual faz uso, porém não de modo sistemático, da capacidade de articular razões, mas deixando largas partes de seus raciocínios não formuladas e dependentes do contexto no qual surgem, podemos dizer que a necessidade de justificação é comum a ambas, mas que apenas se torna matéria de análise no conhecimento científico, que almeja justificar não só seu conhecimento do objeto como também as suas metodologias.

²⁵¹ Ou seja, a tese de Wilfrid Sellars de que toda percepção de universais ou mesmo de particulares é um caso de aplicação da linguagem e não de acesso cognitivo direto.

²⁵² Cap. 4, p. 182.

mas não bastam para configurar o que chamamos de conhecimento por justificação lógica e racional. Elaboremos outro raciocínio para tentar esclarecer esse ponto²⁵³:

- P1) Se conheço racionalmente, posso justificar minha crença;
- P2) Se posso justificar minha crença, é porque posso construir argumentos;
- P3) Se posso construir argumentos, disponho de linguagem para construí-los;
- P4) A linguagem faz parte da esfera pública;
- P5) Se a linguagem faz parte da esfera pública, então nenhuma atividade que a implique é fato explicável apenas por atos individuais e privados;
- P6) Ter intuições é ato privado e individual.
- H1) Conheço racionalmente;
- H1,1) Posso justificar minha crença (de H1 e P1);
- H1,2) Posso construir argumentos (de P2 e H1,1);
- H1,3) Disponho de linguagem (de H1,2 e P3)
- C1) Se conheço racionalmente, disponho de linguagem (de H1 até H1,3);
- C2) Nenhuma atividade que implique a linguagem é fato explicável apenas por atos individuais e privados (de P4 e P5);
- C3) Conhecer racionalmente não é fato explicável apenas por atos individuais e privados (de C1 e C2);
- C4) Conhecer racionalmente não é fato explicável apenas pela posse de intuições (de C3 e P6).

Apesar de C4 nos parecer uma conclusão razoável, dadas as críticas à noção de intuições diretas, ainda podemos questionar o argumento acima. Por exemplo, podemos realmente dizer, como em P4, que a linguagem é puramente do âmbito público? O que isso realmente quer dizer? Acaso, quando dizemos “estamos com sede”, é toda a sociedade que está, em uníssono, sedenta? Evidentemente não. Ou o sujeito individual se aproveita, em seu próprio interesse, da estrutura pré-existente e disponível da linguagem para obter alguma vantagem privada do mundo a seu redor? A comunicação de fato deve se dar entre indivíduos, mas se o sujeito isolado

²⁵³ Desta vez, usaremos também a expressão “H1.1, H1.2... H2, H1.1.1... H1.1.2...” para expor um pensamento com camadas sucessivas de hipóteses.

não compreender o conteúdo de sua própria mensagem, com ele poderia transmiti-la com sucesso a outrem?

Talvez o que queiramos dizer ao afirmar que a linguagem é do âmbito público é que sua função comunicativa dependa essencialmente de seu aspecto social e intersubjetivo, todavia, a linguagem, obviamente, também é o veículo de pensamentos e reflexões no âmbito privado os quais muitas vezes preferimos manter em segredo, como uma posse nossa. Supondo, inclusive, que todos os falantes e conhecedores da língua portuguesa desaparecessem por algum motivo, restando no mundo apenas um único homem versado em português, acaso ele perderia a capacidade aplicar seu idioma até mesmo como veículo de seus próprios pensamentos?

O que queremos decerto dizer com P4 e P5 é que toda tentativa de explicar o significado das construções de uma linguagem deve explicitar justamente as condições que permitem, por exemplo, que uma dada sentença A possa ser compreendida pelos sujeitos a, b, c.... etc., sem distinções. Ou seja, o conteúdo de uma teoria do significado deve ser abstrato. Mas que o conteúdo de uma teoria, nesse como em qualquer campo do saber, deva ser abstrato é um aspecto necessário, contudo não suficiente para criar uma aparente oposição entre os aspectos público e individual da linguagem, como a que ocorre em P5.

Ademais, ainda resta apontar, por exemplo, a influência tremenda que poderosos intelectos individuais, como Dante Alighieri, Camões ou Lutero, no desenvolvimento das formas expressivas de suas respectivas línguas pátrias, o italiano, o português e o alemão. Uma língua específica, o árabe, tem como modelo básico o texto do Corão, o qual nasceu do trabalho de um iletrado, Maomé, o qual se diz, na fé islâmica, haver sido instruído por um anjo. Que textos específicos tenham tamanho peso e autoridade para culturas linguísticas inteiras é fato digno de nota. Outrossim, a atividade dos poetas e escritores de todas as línguas parece ser um fator de fundamental importância para o nascimento de novas formas expressivas dentro do idioma com que trabalham.

Parece-nos que, se a esfera pública nos permite especificar a língua em seu aspecto abstrato e intersubjetivo, a esfera individual torna-se o campo de sua inventividade e originalidade, seu aspecto artístico e progressista. Nesse caso, o corpo social mais amplo se converte no âmbito onde as várias formas expressivas nascentes vão sendo gradativamente adotadas ou rejeitadas, num processo, talvez,

semelhante a uma seleção natural. Se há oposição entre os aspectos social e privado da linguagem, não pode se dar senão dialética e criativamente.

Que dizer, então, da premissa P6, a qual coloca o ter intuições como ato exclusivamente privado? No presente momento histórico, no qual a ciência ainda não nos permite invadir as mentes alheias e testemunhar em primeira mão como elas experimentam o mundo a seu redor, P6 parece coerente. Todavia, dizer que a atividade intuitiva de um pessoa, como seu olhar para um quadro ou provar um bolo, é uma experiência pessoal e intransferível, certamente não implica que o conteúdo intencional desse mesmo ato, aquilo que é visto, ouvido, saboreado, cheirado ou tocado, também o seja.

Podemos e de fato compartilhamos verbalmente informações acerca de nossas impressões do mundo e se a linguagem, cuja significação deve se dar intersubjetivamente, pôde invadir o campo de nossas sensações pessoais, isto deve se dar em virtude de um conteúdo objetivo que lhes é inerente. Ainda que não tenhamos presentemente - se é que um dia teremos - acesso aos dados sensíveis alheios em seu aspecto inteiramente qualitativo²⁵⁴, eles assemelham-se o suficiente para podermos concordar, por exemplo, que a bandeira do Brasil contém as cores verde, amarelo, e azul. Com efeito, felizmente nunca se precisou de algum decreto governamental para fazermos essa constatação²⁵⁵.

3. Sensibilidade e conhecimento teórico

Tratemos nesse momento dos dados sensíveis, uma vez que eles, ao menos aparentemente, são o que mais se aproxima do conteúdo de uma intuição bruta ainda que possamos referi-los linguisticamente. Duas questões imediatamente se impõem: (a) Qual a sua contribuição para o conjunto do saber? (b) Eles refletem características do mundo ou apenas da faculdade sensível do sujeito? Frise-se que jamais encontramos, senão imaginativamente, dados sensíveis isolados. O mundo ao nosso

²⁵⁴ Também chamados de *qualia* na filosofia contemporânea.

²⁵⁵ A correspondência, no entanto, entre um espectro sensível, como o luminoso, e nossas palavras não é perfeito e é análogo ao uso de quantidades descontínuas, números, para trabalhar com quantidades contínuas. Nossas palavras dividem a variação contínua do espectro, “quebrando-o” com palavras descontínuas como vermelho ou laranja muito embora não haja limite claro entre ambas. Mas se isso fosse um obstáculo intransponível, por que não o seria também para a própria matemática das quantidades contínuas?

redor parece antes composto de coisas, corpos ou eventos dos quais abstraímos posteriormente os dados sensíveis, muito embora um fenomenalista fundacionalista afirme que tais estruturas são construídas a partir de agregados de dados sensíveis pela mente.

A respeito da questão “a”, parece haver um processamento bastante elementar de informações, e portanto de significações, já durante a percepção. Numa conversação, sados tão fugidios como a expressão física e facial muitas vezes nos transmitem informações mais relevantes que o próprio conteúdo verbal, como ato de cortejar uma pessoa desejada; no caso dos animais, são certamente a única fonte possível de sua interação mútua. Um aumento da sensação de calor, por sua vez, pode apontar para uma mudança no ambiente ou no estado do indivíduo. Como Rorty apontou, em nenhum desses casos nosso conhecimento adquire um nível de generalidade suficiente para se converter numa teoria científica ou filosófica, mas, não obstante, parecem indicar que os dados sensíveis atuam como signos identificáveis. Que outro papel a sensação de dor teria senão nos alertar para algum risco mais ou menos imediato, objetivo e não só imaginário?

Ademais, no exemplo clássico, a fumaça não só se nos apresenta, como também serve de sinal para o fogo e mesmo animais reconhecem essa associação, como nos atesta seu comportamento na circunstância de um incêndio. A possibilidade de uma compreensão de significado num nível não verbal parece sugerir que a noção de comunicação não se restringe ao que chamamos de linguagem humana falada, gestual ou escrita, mas que talvez a própria natureza possua um caráter semiótico, onde cada coisa não apenas exista para si mesma, mas também constitua um signo em potencial para todas as demais. Se tais informações ainda não constituem o conhecimento teórico, não obstante consistem em legítimos modos de acesso ao Real.

Se hoje temos dificuldades para conceber essa possibilidade, é porque, como Guénon²⁵⁶ já frisou, passamos, a partir da modernidade, a encarar todos os aspectos qualitativos do mundo que observamos como puramente subjetivos – no sentido de idiossincráticos – e a preteri-los em prol da análise puramente matemática dos dados quantificáveis. Do ponto de vista simbólico, ao contrário, o próprio mundo observado

²⁵⁶ A obra notável *O Reino da Quantidade e o Sinal dos Tempos* lida extensamente com esse assunto.

já seria naturalmente uma linguagem cujos signos consistem em corpos e eventos concretos. Nesse caso, nossa linguagem verbal deveria vir para completar e expandir essa linguagem simbólica do mundo, jamais para a substituir.

Sublinhe-se aqui que podemos conceber a circunstância de que determinados aspectos do mundo não sejam presentemente quantificáveis, mas que o sejam em potencial, faltando-nos apenas as ferramentas técnicas ou conceituais adequadas. Hoje formulamos a aceleração de um corpo em movimento em termos de unidades de medida de tempo e espaço, mas na época pré-histórica esse seria considerado um dado puramente qualitativo e a possibilidade de sua formulação matemática seria impensável. Talvez, os ilustres fundadores da ciência moderna, como Galileu ou Descartes, tenham apenas tido uma pressa indevida ao, com sua ainda incipiente ciência empírica, reduzir o chamado mundo exterior a dados tais como massa, momento, velocidade ou forma geométrica, e a relegar todo resto a um mundo exclusivamente interior e privado²⁵⁷.

Ademais, toda teoria serve como explicação e, portanto, requer algum explicado. O explicado, no caso de algum saber empírico, precisa naturalmente fazer parte do domínio dos fatos. Sem o mundo dos corpos e eventos, com os quais interagimos sensivelmente, teorias empíricas perderiam toda referência identificável aos objetos que elas buscam apreender explicativamente. O papel da sensibilidade - e da linguagem que a acompanha - para o conjunto do conhecimento teórico parece portanto consistir numa complementaridade entre o nível mais elementar da descrição e o mais elaborado da explicação, na qual o primeiro naturalmente antecede o segundo.

Quanto à questão “b”, lembremos que a separação entre *res cogitans* e *res extensa*, entre um mundo exterior de coisas extensas e outro interior de sensações e pensamentos, ainda exerce profunda influência no pensamento contemporâneo. Há sinais, no entanto, de seu desgaste. O físico Wolfgang Smith, em sua obra seminal *The quantum Enigma* (2005), aponta para o fato de que teorias físicas requerem dados quantificáveis para serem formuladas e testadas, mas que tais dados só se tornam captáveis graças à participação de nossa sensibilidade, como ocorre na leitura de

²⁵⁷ No entanto, pode-se dizer que negar valor ou existência a tudo que não possa ser quantificado constitui ainda hoje um dos vícios do pensamento dito científico e contemporâneo. É a ciência deixando de ser crítica e se tornando despótica e ideológica, deixando, pois, de ser genuína ciência.

informações na tela de um computador ou com a medida de uma barra de mercúrio em um termômetro.

O dado quantificável só se torna disponível num necessário, porém reconhecidamente insuficiente, veículo sensível. Modelos teóricos também são imprescindíveis para interpretação dos dados, distinguindo os relevantes dos não relevantes e lhes dando inteligibilidade, mas isso não diminui nossa necessidade do seu aspecto sensível. Há portanto, uma mútua dependência, sob o aspecto cognitivo, entre o que Smith chama de objetos corpóreos, como colheres, pedras e colisores de partículas, e objetos físicos como átomos de hidrogênio, moléculas, fótons e quarks. Vejamos mais um raciocínio:

P1) Algum x é objeto físico e é conhecível;

P2) Para todo x, se é objeto corpóreo, é também completa ilusão subjetiva;

P3) Para todo x, se é objeto físico e é conhecível, requer algum instrumento y para ser conhecido;

P4) Para todo x, se é instrumento, é objeto corpóreo;

P5) Para todo x, se requer algum instrumento y para ser conhecido e y é completa ilusão subjetiva, é também completa ilusão subjetiva;

H1.1) 'a' é objeto físico e é conhecível (baseada em P1);

H1.2) Se 'a' é objeto físico e é conhecível, requer algum instrumento y para ser conhecido (de P3);

H1.3) 'a' requer algum instrumento y para ser conhecido (de H1,1 e H1);

H1.4) Se 'a' requer algum instrumento y para ser conhecido e y é uma completa ilusão subjetiva y, então também é uma ilusão subjetiva (de P5);

H1.1.1) 'a' requer o instrumento 'b' para ser conhecido (baseada em H1,2).

H1.1.2) 'b' é instrumento (de H2);

H1.1.3) Se 'b' é instrumento, é objeto corpóreo (de P4);

H1.1.4) Se 'b' é objeto corpóreo, é também completa ilusão subjetiva (de P2);

H1.1.5) 'b' é objeto corpóreo (de H1.1.2 e H2,2);

H1.1.6) 'b' é ilusão subjetiva (de H1.1.4 e H1.1.5);

H1.1.7) 'a' requer o instrumento 'b' para ser conhecido e 'b' é completa ilusão subjetiva (de H1.1.1 e H1.1.6);

H1.1.8) 'a' requer algum instrumento y para ser conhecido e y é completa ilusão subjetiva (de H1.1.7);

H1,5) 'a' requer algum instrumento y para ser conhecido e y é completa ilusão subjetiva (de H1.1.1 até H1.1.8);

H1,6) 'a' também é uma completa ilusão subjetiva (de H1,4 e H1,5);

C1) Se 'a' é objeto físico e é conhecível, então 'a' também é uma completa ilusão subjetiva (de H1 até H1,5);

C2) Para todo x, se x é objeto físico e é conhecível, então x é uma completa ilusão subjetiva (generalização de C1).

A leitura do raciocínio acima - uma tentativa nossa de esmiuçar e traduzir o argumento de Smith numa outra linguagem que, admitimos, foi por nós escolhida - nos leva a questionar dois pontos centrais: (a) que seria uma “completa ilusão subjetiva” e (b) por que algo que dependa de uma completa ilusão subjetiva para ser conhecido deva também ser ilusão? Primeiramente, Smith intende obviamente mostrar como não podemos conciliar um antirrealismo acerca do mundo mediado pela sensibilidade e senso comum humanos com um realismo acerca do mundo enquanto objeto da ciência física, ou vice e versa. Sem objetos corpóreos, jamais teríamos acesso aos dados para cuja explicação formulam-se as teorias físicas e sem os objetos físicos jamais poderíamos fazer tantas previsões precisas a respeito dos objetos corpóreos. Ou (1) somos realistas a respeito de ambos e os consideramos diferentes estratos ou camadas da mesma realidade, ou (2) somos antirrealistas a respeito de ambos e os consideramos meras construções humanas²⁵⁸. O chamado mundo corpóreo se mostra, conseguintemente, contínuo ao chamado mundo físico.

A expressão “completa ilusão subjetiva” é um mero artifício nosso. Queremos por ela indicar a noção inteiramente hipotética de qualquer conteúdo inteligível cujo único conteúdo objetivo seja o fato de ser uma ilusão em todos os demais aspectos, uma mentira, portanto, sem qualquer elemento de verdade além do fato de ser mentira. Trata-se evidentemente de uma hipérbole, um conceito-limite criado para facilitar a exposição do argumento. Note-se que mesmo obras de ficção não constituem mentiras pura e simplesmente, podendo incorporar vários ensinamentos

²⁵⁸ Vale dizer que a interpretação da mecânica quântica de Copenhague, ao sugerir que o mundo quântico emerge dos atos de medição dos físicos, parece se inclinar para essa segunda possibilidade.

de ordem moral, científica, histórica, etc²⁵⁹ que nos impedem de as considerar “puras ilusões subjetivas”.

A premissa P5 é mero corolário da noção artificial acima explicada. Ela incorpora uma dificuldade bastante real, um problema provavelmente irresolúvel: se o campo da experiência humana e o da explicação científica forem totalmente descontínuos um em relação ao outro, e se apenas por intermédio da experiência humana elaboramos as explicações científicas, então como poderemos algum dia afirmar que de fato nossa ciência nos desvela algum conteúdo real, alguma parcela, ainda que infinitesimal, do Ser?

Se entre camadas inteiras - contrariamente a conteúdos específicos e particulares - da nossa vida intencional, do nosso tender para o que queremos conhecer, distinguimos ora algumas como conhecimentos objetivos, ora outras como vivências subjetivas, qual o critério dessa distinção? A própria crença em propriedades primárias quantificáveis distintas das secundárias e meramente subjetivas, herança do pitagorismo renascentista, logo se viu abalada pela inteligência superior de um Kant, o qual sem receio relegou ambas as classes à condição de fenômenos. O gênio maligno não só está vivo, como até hoje nos atormenta.

Sim, podemos de fato distinguir entre o “espaço lógico das razões” e o âmbito de nossa experiência pessoal. Não cremos, contudo, que esteja realmente claro que tal distinção, que aparenta ser puramente formal e metafísica, deva nos levar à separação radical entre ambas as esferas. Indo ainda mais longe, nada nos parece impedir de pensar que ambas estejam de fato entrelaçadas e que, em vez de nos expressar em termos de dois campos separados, o objetivo e o subjetivo, de fato tenhamos o (1) objetivo do subjetivo e o (2) subjetivo do objetivo. Expliquemo-nos portanto.

O primeiro consistiria obviamente nos aspectos inteligíveis da estrutura física, psicológica e intelectual comum a todos os homens e mulheres, incluindo o que nesta dissertação chamamos de processo cognitivo. O segundo apontaria para o fato, tão caro ao idealismo crítico, de que somente pela interação com seres conscientes pode a realidade manifestar-se de fato, não só com todas as suas propriedades quantificáveis, mas também com seus atributos qualitativos, ou seja, cores, figuras,

²⁵⁹ Ademais, quantas vezes não se tem a impressão de que os personagens das grandes histórias são até mais reais as próprias pessoas de carne e osso?

sons, corpos, enfim, tudo o que torna este universo vivo e não apenas um mero esquema discursivo. O mundo, idealmente, deveria tornar-se mais real na medida exata em que essa consciência se expande para novos horizontes. Parafraseando uma anedota hegeliana, um universo sem consciência seria como a noite onde todas as vacas são pretas.

Tudo parece apontar, até o presente momento, que o conhecimento, mesmo científico, tem como condição necessária a presença efetiva, concreta ou simplesmente intencional, do objeto cognoscível perante o sujeito cognoscente e não apenas nossa representação dele. Se apenas contamos com sua representação, jamais poderemos dizer se apenas o apreendemos ou se de fato o criamos. Num sentido extremamente básico, ainda que não necessariamente o único, Ser é ser presente para um sujeito consciente. O ato intencional tem a virtude de atualizar ou virtualizar as várias presenças mediante o controle do foco de sua atenção.

Mesmo o conteúdo da ciência histórica, centrada em eventos passados, só se torna possível na medida em que se podem evocar tais eventos por meio dos documentos que restaram das épocas pregressas e da reconstrução imaginativa e conceitual do historiador. Outrossim, se algum livro, fechado há milênios, contivesse a prova de algum teorema matemático, esse só se tornaria novamente objeto de conhecimento atual se se tornasse antes objeto de atenção, visto que precisaríamos lê-lo para extrair-lhe o conteúdo. A percepção, portanto, necessariamente faz parte do processo cognitivo e sem ela teríamos explicações, mas nenhum explicado.

4. Conhecimento por via direta ou indireta

Todavia, as críticas à noção de que a correspondência entre conhecimento e conhecido se obtém por mera força da intuição, ainda que de natureza intelectual, continuam valendo. A presença pura e simples do objeto cognoscível, mesmo aquela puramente intencional e mnemônica, não se mostra suficiente para explicar sequer o mais elementar dos conhecimentos na medida em que esses dependem da atividade - principalmente pensante - do sujeito cognoscente. Num sentido mais fraco, a intuição é intelectual na medida em que, além do já mencionado aspecto semiótico de seus objetos, admite a mediação conjunta pela linguagem. A tudo que podemos distinguir, costumamos atribuir nomes.

Basicamente, como Helen Keller veio a descobrir, “tudo tem nome”, e mesmo quando não conhecemos o nome, propriedades ou natureza daquilo que intuímos, referimo-nos a ele pelo uso de indexicais, como “isto” ou “aquilo” ou ao menos os apontamos dos os dedos. Mas se essa mesma linguagem é que sozinha nos mediasse a presença do objeto, e se ela de fato consiste numa construção social e historicamente variável, como podemos garantir que a presença necessária do objeto perante o sujeito investigador não é ela mesma uma construção linguística e contingente?

Se todo conhecimento for mediado por outro conhecimento, todo conceito por outro conceito e toda palavra por outras palavras, e não temos de fato acesso a representações universais universalmente corretas de objetos externos que sirvam de fundamento, não seria todo o corpo do conhecimento um conjunto mais ou menos coerente de crenças, ou melhor, vários sistemas de crenças paralelos e contingentes que variam diatópica e diacronicamente, ou seja, conforme o lugar ou tempo? Nosso pensamento então eternamente adiaria, sem nunca alcançar, o Ser que tanto almeja compreender. Se o intuicionismo direto não parece verificável, a tese de que todo conhecimento é mediado pela linguagem parece nos fechar o acesso a esse elemento fundamental que é a presença atual dos seres a serem conhecidos.

Se hipótese de que todo o conteúdo do conhecimento nos vem de modo totalmente imediato e direto não é cogente, a hipótese da mediação *ad infinitum* do conhecimento nos faz questionar se todo o conteúdo desta dissertação, ou mesmo da teoria do conhecimento como um todo e da própria metafísica, não passam no fundo de puro passatempo para ociosos ou neuróticos. Tentemos formalizar um pouco melhor este ponto:

P1) Para todo x, se x é conhecido, então algum conhecimento y media o conhecimento sobre x;

P2) Para todo y, se y é mediador de algum conhecimento sobre x, então x é conhecido cientificamente se e somente se y também o for.

C1) Se ‘a’ é conhecido, então algum conhecimento y media o conhecimento de ‘a’ (de P1);

H1.1) ‘a’ é conhecido;

H1.2) Algum y media o conhecimento de ‘a’ (de H1.1 e C1);

- H1.1.1) 'b' media o conhecimento de 'a' (baseada em H1,2);
- H1.1.2) Se 'b' é mediador do conhecimento sobre algum x, então x é conhecido se e somente se nós pudermos afirmar que 'b' também é conhecido (de P2);
- H1.1.3) 'a' é conhecido se e somente se 'b' é conhecido (de H1.1.1 e H1.1.2);
- H1.1.4) se 'a' é conhecido, 'b' é conhecido (H1.1.3);
- H1.1.5) 'b' é conhecido (de H1.1 e H1.1.4);
- H1.1.6) Se 'b' é conhecido, algum conhecimento y media o conhecimento de 'b' (de P1);
- H1.1.7) Algum conhecimento y media o conhecimento de 'b' (de H1.1.5 e H1.1.6);
- H1.1.1.1) 'c' media o conhecimento de 'b' (baseada em H1.1.7).
- H1.1.1.2) Se 'c' media o conhecimento de algum x, então x só é conhecido se e somente se 'c' também o for (de P2);
- H1.1.1.3) 'b' é conhecido se e somente 'c' também o for (de 1.1.1.1 e H1.1.1.2);
- P.S.: E assim sucessivamente, com 'b' exigindo o conhecimento de um 'c', que demanda o de um 'd', o qual por sua vez pede 'e', 'f', 'g' ... etc.

Em outras palavras, se todo conhecimento necessitar da mediação de outro conhecimento, então uma única instância de conhecimento nos levará a ter de sustentar uma série “infinita” ou seja, quantitativamente indefinida de outros conhecimentos hipotéticos. Isso se dá em virtude da própria natureza do conhecimento intelectual como saber justificado. Caso, como Kant já colocou²⁶⁰, não haja crenças com necessidade intrínseca capazes de se auto justificarem, então tal consequência parece bastante natural. Aparentamos assim haver chegado a uma *aporia* em três partes:

1. O saber, como reza o intuicionismo, enquanto fruto de uma apreensão totalmente direta, não mediada, privada e intuitiva, não parece cogente. O próprio uso necessário do pensamento lógico e sequencial contradiz a hipótese de saberes totalmente diretos.
2. O saber, como afirmam Rorty e Sellars, enquanto fruto de séries sucessivas de justificações, e, desse modo, sempre indireto, público e mediado por outros

²⁶⁰ Como já mencionamos no capítulo anterior, p. 109.

saberes, parece antes adiar continuamente sua realização do que de fato ocorrer. Nada é realmente dado do ponto de vista cognitivo.

3. O senso comum afirma a possibilidade do acesso cognitivo genuíno ao que se almeja conhecer ao menos na grande maioria dos casos. Enquanto modo não teórico de acesso ao mundo, entretanto, não pode justificar plenamente essa afirmação e não consegue especificar outro modo de conhecimento que não o prático, ignorando em larga escala a atitude teórica.

O saber, por conseguinte, como acesso cognitivo real ao que se almeja apreender, supondo que ocorra de fato, não é nem simplesmente direto e nem puramente indireto. Até agora, no entanto, falhamos em compreender sua possibilidade. Todavia, a parte dois da aporia até o momento parece à primeira vista ser mais verossimilhante, visto que vários conhecimentos, em especial os científicos, nos vêm mediados por longas séries de experimentações e de formulação de hipóteses em linguagem técnica apropriada. Mas se assumirmos a segunda parte da *aporia*, relegando todo saber à condição de produto indireto da relação mediado-mediador, então, se consideramos algum 'a' um objeto conhecido, isso não se deve antes a algum acordo ou circunstância histórica contingente? Richard Rorty (1979) aponta:

Pois a epistemologia é a tentativa de ver os padrões de justificação dentro do discurso normal como algo mais que apenas tais padrões. É a tentativa de vê-los como presos a alguma coisa que demande compromisso moral – Realidade, Verdade, Objetividade, Razão. Ser um behaviorista em epistemologia, ao contrário, é olhar para o discurso científico normal de nosso dia bifocalmente, tanto como padrões adotados por várias razões históricas quanto pela conquista da verdade objetiva, onde “verdade objetiva” é nada mais nada menos que a melhor ideia que atualmente temos sobre como explicar o que está havendo.

E logo em seguida acrescenta, em resposta a Habermas, a respeito da possibilidade de condições subjetivas a priori que possam condicionar e limitar as investigações:

Essas “condições subjetivas” não são em nenhum sentido “inevitáveis” e descobertas por “reflexão sobre a lógica da investigação”. São apenas fatos sobre o que uma dada sociedade, ou profissão, ou outro grupo, assume como sendo o melhor fundamento para afirmações de certa sorte.

Tais matrizes disciplinares são estudadas pelos métodos usuais de empíricos-e-hermenêuticos da “antropologia cultural”.²⁶¹

O sentido usual de conhecimento como adequação do intelecto àquilo que pretende conhecer, dada sua coerência com o senso comum e com toda uma larga parcela da tradição filosófica que inclui grandes nomes como Aristóteles e São Tomás, aparece flagrantemente ameaçado aqui. Se tal correspondência não existe nem pode existir e as razões para que certas crenças sejam tidas por corretas forem todas de ordem histórica ou antropológica, então o emprego continuado de termos como “saber” e “conhecimento” consiste apenas em conjuntos de soluções técnicas e pragmáticas para problemas correntes. Por outro lado, nossas definições não passariam de instruções para o emprego de nomes em tais ou quais contextos. Se não podemos apreender, ainda que parcialmente, a forma ou essência de um objeto, então todas as nossas definições são arranjos linguísticos convencionais, válidos apenas porque úteis. Destarte, pragmatismo e nominalismo parecem posições, senão equivalentes, ao menos bastante próximas uma da outra.

Talvez possamos resumir nossa *aporia* da seguinte maneira: a primeira parte diz que conhecer é captar o dado e parece negligenciar o papel da explicação; a segunda parte afirma que conhecer é explicar, mas se recusa a admitir alguma instância de dados que não sejam eles próprios frutos de discursos pretéritos, negando a possibilidade de dados propriamente ditos; a terceira, por fim, afirma tanto o dado quanto a explicação, mas não pode dar a entender, num sentido teórico, o como se dá a passagem do dado para a explicação, dessa para a justificação e dessa última para o saber teórico propriamente dito. Se pudermos arriscar um palpite, parece-nos que a terceira parte, a do senso comum, está mais próxima da verdade, ainda que careça do complemento de uma reflexão racional mais profunda.

5. Realismo versus intuicionismo

De todo modo, cremos que finalmente encontramos as raízes da desilusão moderna e contemporânea para com o realismo. Nesse debate, o senso comum é em grande parte irrelevante, visto que incapaz de reconhecer o campo teórico e abstrato do meramente prático e particular, embora tenha a noção vaga de que há pessoas

²⁶¹ Cap. 8, p. 385.

mais preparadas – os homens e mulheres de conhecimento – que detêm algum tipo de saber “melhor” que o seu. Por outro ângulo, muito curiosamente, percebe-se que mesmo entre os “homens e mulheres de conhecimento” não há essa certeza de que possuíamos acesso a qualquer domínio de saber de fato mais profundo. Frisar que podemos com nossa ciência construir aviões e computadores equivale argumentar com base em vantagens contingentes, à maneira portanto do próprio senso comum.

Até agora, a única alternativa estudada que nos coloque a possibilidade do realismo em matéria de teoria do conhecimento é o intuicionismo, o qual já criticamos por nos levar a postular uma capacidade intuitiva a qual R. J. Snell (2006) chama de “olhar divino”, que ele define como um conhecimento universal e necessário do mundo como ele realmente é e sem quaisquer fatores mediadores que possam afetar ou desviar a nossa percepção da realidade²⁶². Ocorre que a desilusão crescente das filosofias moderna e contemporânea como o realismo representa na verdade sua decepção com esse intuicionismo e suas promessas de acesso direto ao conhecimento. Nada foi feito além de trocar a metáfora do olhar divino pela do teatro ou do espelho, ambas de fundo intuicionista. O intuicionismo sensível direto foi abandonado pelas grandes figuras da filosofia, como o próprio Rorty, mas nada ocupou seu lugar de modo a nos permitir uma formulação diferente da adequação do intelecto à coisa.

Apenas se substituiu o realismo intuicionista direto pelo realismo intuicionista indireto, muito embora pode-se crer haver rejeitado de todo o intuicionismo apenas por negar sua versão direta. Mas o fracasso de ambos os intuicionismos levou ao abandono massivo da alternativa realista pela filosofia do último século. O olhar divino mostrou-se cego e o espelho da natureza, trincado. Vejamos como se dá tal abandono:

P1) O realismo é verdadeiro se e somente se a tese da correspondência entre intelecto e coisa também for;

P2) Se a tese da correspondência, por sua vez, é verdadeira, então o intuicionismo é verdadeiro;

²⁶² Cap. 1, p. 12.

P3) O intuicionismo é a tese de que há uma espécie de olhar divino ou um espelho interno da natureza;

P4) A tese de que há um olhar divino é falsa;

P5) A tese de que há um espelho interno da natureza é falsa;

C1) As teses do olhar divino e do espelho da natureza são falsas (de P4 e P5);

C2) O intuicionismo é falso (de P3 e C1);

C3) Se o realismo é verdadeiro então a correspondência entre intelecto e coisa também é;

C4) A tese da correspondência é falsa (de P2 e C1);

C5) O realismo é falso (de C2 e C3).

Enquanto a primeira premissa se nos mostra razoável, a segunda apenas nos impõe, sem grandes evidências, que necessária para explicar a *adaequatio intellectus ad rem* é a hipótese intuicionista. Mas isso significa que a metáfora ocular, apesar de rejeitada, ainda exerce gigantesca influência sobre o modo como pensamos, ou melhor, imaginamos o como deveria se dar a adequação intelecto-objeto. Seu poder consiste em, ao negá-la, não se buscar outra alternativa viável e relegar o realismo ao reino das ingenuidades filosóficas. Daí o apelo contemporâneo das várias hipóteses coerentistas, segundo as quais a verdade de uma crença seria apenas o reflexo de sua coerência lógica com outras crenças independentemente de termos acesso direto aos próprios dados ou mesmo a representações primeiras e necessárias.

Supondo, sem grandes pretensões, haveremos compreendido o pensamento kantiano em suas características básicas no capítulo anterior, afirmamos que o próprio Kant aparenta seguir esse padrão, visto que apenas a hipotética intuição intelectual e originária poderia nos prover o acesso cognitivo às coisas-em-si e é justamente a sua ausência que justifica a falta desse acesso. Em vez de a um realismo ingênuo, deveríamos nos referir a um *intuicionismo ingênuo*, seja ele direto ou indireto.

6. O problema da representação e a intencionalidade.

Retomemos finalmente a primeira premissa do primeiro raciocínio que formulamos neste mesmo capítulo²⁶³, deixada temporariamente de lado: “conhecer implica a capacidade de *representar* objetos externos mental ou linguisticamente”. Se temos, hipoteticamente, capacidade de acessar diretamente o objeto cognoscível mediante uma intuição direta, então para que precisamos representá-lo? Provavelmente porque conhecer também implica a capacidade de lembrar do objeto anteriormente intuído, de evocá-lo intencionalmente pelo reflexo da memória. Do contrário, perderíamos nosso conhecimento tão logo desviássemos nosso olhar para outro objeto. Consequentemente, à metáfora do sujeito cognoscente como o espectador do espetáculo do mundo precisamos agora adicionar a do conhecedor como um pintor, alguém capaz de registrar o conteúdo anteriormente intuído ao imitar-lhe as cores e os contornos na “tela” da memória.

O que é, contudo, re-presentar? É tornar presente o que se ausentou. Todo x que ocupe o lugar de um y, de maneira imperfeita ou meramente provisória, o representa. O ator que interpreta Júlio César faz o máximo para imitar sua figura e modos, logo o representa. Todo significativo, por exemplo, os conjunto de fonemas a-n-i-m-a-l, serve para evocar mentalmente o conjunto dos animais concretos ou suas espécies. Para que x represente y é necessário, evidentemente, que x seja diferente de y. Mas o que dizer da tese que a correspondência entre conhecimento e conhecido, entre saber e objeto sabido, se dá por representação?

Materialmente, uma vez que o conhecimento é justificável e expressável por intermédio da linguagem, ou seja, todo conjunto organizado de signos, o conhecimento requer sim representação. Negá-lo implicaria confundir significantes com significados, signos com aquilo para o qual apontam, como se um desenho da lua ou mesmo a palavra “lua” se confundissem com o próprio corpo celeste, escolha essa, devemos dizer, sem a menor intenção pejorativa, talvez mais apropriada à magia que à ciência²⁶⁴. Mas se linguisticamente o conhecimento requer o suporte de

²⁶³ P. 123.

²⁶⁴ É da natureza do pensamento mágico ou hermético considerar o universo como um jogo de espelhos no qual todas as coisas espelham, e por isso entram em correspondência, com todas as coisas. Todo signo que traga algo do esquema daquilo que ele significa, um símbolo portanto, entra com o simbolizado numa relação de identidade parcial, que, num ritual mágico, torna-se total. Nessa dissertação, contudo, não há espaço para que ajuizemos a respeito dessas crenças, as quais, se analisadas, importam consequências metafísicas.

representações, podemos dizer que o mesmo se dê em todas os demais aspectos da cognição?

Caso o conhecimento se converta numa representação pura e simples de seu objeto, ocupando de algum modo seu lugar, a consequência óbvia será o risco de sua completa convencionalidade. Nem toda representação possui um verdadeiro valor simbólico. Por exemplo, a fita que se amarra em um dos dedos para nos lembrar de algo não possui nenhuma semelhança relevante para com o que ela deve nos lembrar. Isso se acentua ainda mais no caso das línguas modernas, cuja formação, diferentemente das clássicas como o grego, sânscrito ou hebraico, implicou uma perda relativa da consciência do valor simbólico das expressões. É possível para todo x representar algum y sem com ele possuir qualquer relação ou correspondência natural que escape do âmbito da nossa vontade pura e simples.

Se o conhecimento representa o conhecido nesse sentido puramente convencional, então sua correspondência para com ele é demasiado fraca para os anseios do pensador de inclinação mais realista²⁶⁵, que almeja atingir algo da essência daquilo que conhece. Não por acaso, o deus greco-romano da linguagem, Hermes ou Mercúrio, era o que em teoria literária chamamos de um *trickster*, um trapaceiro gozador, capaz simultaneamente de nos iluminar e de nos iludir. A linguagem, tanto na nossa como em todas as eras da filosofia, será sempre um objeto de admiração e de desconfiança; algo necessário, porém misterioso; instrumento da verdade e da mentira. Hoje, para escaparmos do jugo das linguagens naturais, ditas ambíguas, inventamos linguagens artificiais as quais, não obstante, questionamos e reformulamos continuamente, propondo novas e cada vez mais complexas versões.

Se a linguagem é o veículo necessário do conhecimento, científico ou não, inobstante ela deve estar submetida, no contexto de propostas do realismo, a outra ou outras faculdades cognitivas que lhe sirvam de esteio²⁶⁶. Ainda que o intuicionismo, em sua ingenuidade, nos seja duvidoso, parece-nos no entanto que a linguagem deva estar ao serviço de nossa intencionalidade, de nossa capacidade de nos voltar para o objeto cognoscível. Isso esclarece o como sujeitos individuais se apropriam do conteúdo linguístico e cultural disponível para seus próprios fins comunicativos e

²⁶⁵ Que não se confunda o realismo epistêmico ao qual nos referimos nesta dissertação com a atitude, chamada realista, de apreço aos fatos. Só nos referimos explicitamente ao primeiro sentido, enquanto tentamos implicitamente incorporar ao nosso trabalho como um todo a qualidade do segundo.

²⁶⁶ Afinal de contas, é Zeus-Júpiter, não Hermes-Mercúrio, o líder do panteão olímpico.

cognitivos. Em poucas palavras, conhecimento não é intuição, entendida como a pura presença do objeto para o conhecedor, mas implica necessariamente essa presença como sua condição necessária.

Nesse caso, o erro do intuicionismo sensível seria triplo. Em primeiro lugar, consistiria numa redução do sentido do termo “intuição”, limitando-o a sua modalidade sensível quando, na verdade, ele deveria se referir a todo o espectro das relações de intencionalidade entre sujeito e objeto. Essa intencionalidade de fato constitui verdadeira condição necessária do conhecimento e, enquanto tal, deveria ser o verdadeiro sentido da intuição. Em segundo lugar, consistiria em confundir a necessidade da condição com uma suposta suficiência. Conhecimento sempre se dá intuitivamente, ou seja, no contexto da relação intencional entre sujeito e objeto, mas a compreensão do conhecimento em geral também precisa atentar para a natureza específica dos diferentes conteúdos dessa intuição. Como, por exemplo, diferem as contribuições, para o conjunto do saber, de dados sensíveis, conceitos, perguntas, hipóteses e provas? Não podemos responder a isso apelando apenas para o ato de intencionalidade, mas também para o conteúdo intencionado em suas articulações mútuas.

Por fim, em terceiro lugar, se nossas intuições possuem diferentes conteúdos articuláveis entre si, então a faculdade intuitiva não necessariamente capta o objeto concreto e todas as suas dimensões simultânea e imediatamente, mas pode percorrer sucessivamente os diferentes aspectos do objeto para obter dele um conhecimento progressivamente mais completo e complexo. A intencionalidade, em seu acesso ao objeto, portanto, podemos considerar tanto imediata quanto mediata. Capta diretamente aspectos dos objetos sucessivamente e nos permite construir um quadro geral a partir deles. Não obstante, ainda resta a dúvida de se esse percorrer os aspectos do objeto não deixa ainda aberta a possibilidade de uma apreensão originária de sua inteireza, inexpressável por qualquer construção ou representação²⁶⁷ a qual nos permitiria posteriormente abstrair todos os seus demais elementos.

Agora nos defrontamos com a imprecisão dos termos “intuir” ou “intencional”, pois intuir ou intencionalizar uma sensação, um conceito e uma prova consiste, respectivamente, apenas em sentir, pensar e formular. O “intencionalizar”, portanto, consiste na performance de uma série de atividades cognitivas paralelas ou

²⁶⁷ Isso nos permitiria, se fosse de fato o caso, encontrar a raiz de termos filosóficos altamente abstratos como “Ser” ou “totalidade”.

sucessivas capazes de apreender os diferentes aspectos ou camadas dos objetos. Toda atividade é naturalmente ativa em sua operação, mas passiva em relação a seus resultados decorrentes. Em outras palavras, a cognição é ativa enquanto performance de operações específicas, mas passiva relativamente ao conteúdo advindo dessas mesmas operações.

Notavelmente, permanece o fato de que, se não pudéssemos perceber a nós mesmos lidando com os vários aspectos da posse e aquisição de novos conhecimentos, ou seja, se não captássemos as efetivações de nossa capacidade sensível e de nossa formulação ativa de questões, conceitos ou provas, só realizaríamos tais tarefas enquanto autômatos, mas não como seres humanos. Percebemos esses diferentes atos cognitivos, normalmente referindo-os a um único “eu” específico, numa espécie de primeira, segunda e terceira camadas necessárias de nossa experiência, pois como poderíamos, por exemplo, pensar um conceito sem ter consciência ou acesso intencional (1) a esse mesmo conceito, (2) ao ato mesmo de o pensar e (3) ao “eu” que o pensa? O “eu” parece existir justamente na medida em que sentir, pensar, perguntar, etc. são todos modos de ação os quais, naturalmente, requerem um agente.

Esses aspectos relevantes da questão do conhecimento afiguram-se-nos justamente aqueles que o intuicionismo sensível busca expressar. A metáfora ocular, em seu confundir o ver com o intencionar, no entanto, serviu de obstáculo para que reconhecêssemos que a necessária intuição ou experiência para a formação do conhecimento não apenas consiste num acesso passivo a tal ou qual objeto, mas sim da experiência das nossas diferentes operações cognitivas no momento em que ocorrem e se desenrolam. Há, pois, tanto uma inegável reflexividade quanto uma fundamental atividade no ato de conhecer. Ademais, intencionar é atentar, requerendo tanto o voltar-se do sujeito para o objeto quanto a possibilidade de o objeto se posicionar perante o sujeito.

O conhecer implica o intencionar, que, por sua vez, implica tanto uma capacidade do sujeito ao abordar seus objetos quanto uma virtude dos próprios objetos de se fazerem notar por sua presença. O sujeito se torna passivo perante essa capacidade dos objetos, mas ativo em suas várias atividades que buscam progressivamente apreendê-los. O objeto é ativo ao menos pela efetividade de sua presença e passivo perante a atividade cognitiva e investigativa do sujeito. Em poucas

palavras, “atividade” e “passividade” se fazem termos relativos aplicáveis a diferentes aspectos da relação entre sujeito e objeto, não podendo separadamente qualificar o ato de conhecer.

7. Representação e tradução

Talvez estejamos agora em melhores condições de compreender a máxima aristotélica de que a alma, do ponto de vista formal e sensível, é todos os seres²⁶⁸. A relação entre os objetos “externos” e nossos conteúdos anímicos – especulemos - não se dá por representação simplesmente, mas principalmente por identidade. Retomando Wolfgang Smith, nossos sentidos, interpretados segundo o realismo mais estrito, devem captar, não os próprios objetos em sua totalidade, mas determinações objetivas do seu aspecto corpóreo, já que somente elas permitem que os vejamos, toquemos, ouçamos, etc. Nosso intelecto, por sua vez, deve captar seu aspecto puramente inteligível e formal. Em ambos os casos não estaria presente o fator de representação senão no caso da sua expressão verbal ou recriação imaginativa.

Do ponto de vista representacionista, contudo, o fato de corpos transmitirem determinadas frequências luminosas, sonoras, etc., também nos é sensivelmente traduzido como cores, sons, etc. pela nossa faculdade perceptiva. A tradução implica, num sentido secundário, representação na medida em que impressões sensíveis são características relacionais, dependendo das determinações do sujeito e do objeto, mas isso sugere que a impressão sensível nos traduz a sua maneira aspectos reais dos próprios corpos. O representacionismo, portanto, converte o próprio dado sensível numa espécie de ente de linguagem, mas, estando presente o objeto corpóreo para o sujeito, isso não implica a rejeição de uma identidade parcial entre representação e representado.

Voltando à metáfora do teatro, uma performance ou imitação de um personagem X só se torna convincente se houver uma identidade parcial entre ele o ator que o interpreta, sejam trejeitos, vestimenta, sotaque, etc. Representar, portanto, consiste numa interpretação, ou melhor, num ato de apreensão que capta

²⁶⁸ Ver a introdução, p. 28, onde transcrevemos essa citação.

abstrativamente um ou mais aspectos de seu objeto e os transpõe ou traduz para outro meio. Representação em sentido cognitivo – e não apenas convencional - implica uma identidade parcial, abstrata, entre representante e representado. Se tal não fosse possível, jamais um disco de vinil poderia conter em si o som de uma apresentação musical.

O problema da representação, enquanto conceito cognitivo, é pois uma questão de confiabilidade da *tradução* do conteúdo abstraído e da fonte desse mesmo conteúdo. Apenas no campo da pura linguagem, não se limitando a sua modalidade verbal, pode o conceito de tradução fazer algum sentido. Não entenderíamos a “linguagem do mundo”, ou seja, seus aspectos inteligíveis enquanto presentes nos objetos, senão apenas mediante sua tradução para a nossa linguagem de formas da sensibilidade e da razão. O intelecto puro, ao contrário da sensibilidade e da imaginação, captaria não a imagem ou figura, mas a inteligibilidade que dá unidade formal ao objeto estudado. Entretanto, a forma é então expressa, fixada e comunicada por intermédio de alguma linguagem que, em nossa mente, lhe serve de veículo contingente.

A forma abstraída pela mente e aquela contida no objeto deveriam ser idealmente a mesma, assim como a música x gravada no disco rígido de um computador é idêntica, do ponto de vista formal, à música x transcrita na partitura e tocada por uma orquestra sinfônica, mudando nesses casos apenas o meio de sua tradução: códigos binários de um lado, símbolos gráficos e instrumentos musicais do outro. A representação, por conseguinte, deve se basear, sem jamais perverter, a identidade abstrata, ou seja, a nível formal entre o conteúdo de nossas faculdades cognitivas e os diferentes aspectos do objeto cognoscível.

Poder-se-ia objetar que, enquanto meios de representação, as impressões sensíveis e nossa linguagem verbal traduzem tão imperfeitamente os seus respectivos conteúdos de modo a torná-los indignos de toda confiança. Ao negar o acesso cognitivo direto a aspectos do mundo, como negar também que nosso saber, em vez de um “espelho” plano e liso, se assemelha na verdade a um côncavo, convexo ou trincado, capaz de “distorcer” a imagem originalmente contida no objeto? É aqui que a metáfora nos falha, pois não podemos comparar o conteúdo do conhecimento com o objeto real pondo-os lado a lado tal como o fazemos no caso do espelho ou da imitação.

Tal dúvida, entretanto, possui caráter hipotético, pois se aparentemente não podemos negar racionalmente tal falha de tradução, também não a podemos afirmar. Precisaríamos para tanto sair do nível da metáfora visual, da mera semelhança superficial entre a inteligência e o espelho, para podermos conceber concretamente, conceitualmente, a relação entre o Ser e os modos do conhecimento. Além disso, se negarmos que em algum momento os objetos cognoscíveis se nos fazem presentes, tampouco faria sentido o conceito de representação e teríamos talvez de aceitar que o sujeito cria *ex nihilo* a realidade que o cerca

Que, enquanto veículos, nossas representação imaginativa de imagens e representação linguística de formas inteligíveis se mostrem imperfeitas, cremos que nem o mais carnívoro dos realistas o poderia negar. Continuamente buscamos aperfeiçoar nossos meios expressivos com novas linguagens e nosso alcance sensível com aparelhos de toda sorte, como lentes, microfones, etc. Não obstante todas essas melhoras dependem de nossa capacidade de avaliar objetivamente o alcance desses mesmos recursos. Mas tratar com tamanha desconfiança nossas faculdades de sensibilidade e de apreensão intelectual só pode ser o fruto de uma crença tão flagrantemente contrária ao senso comum - senão ao próprio bom senso - que o ônus de sua prova deveria recair exclusivamente a quem a defende. Lembremos aqui que dúvidas metódicas têm caráter meramente artificial e hiperbólico, não constituindo objeções reais.

Todavia, para quem anseia pela infalibilidade do conhecer, a questão central permanece. Uma vez que toda representação nos inspira natural desconfiança, aparentemente o único meio de a superarmos plenamente seria comparando o conteúdo do conhecimento, em seus aspectos presumidos de identidade e de representação, com o conteúdo da realidade conhecida, tal como comparamos uma pintura e seu modelo. Em outras palavras, precisaríamos nos afastar do nosso conhecimento e da própria realidade, transformando-nos num *tertium quid* capaz de mediar, de “ver” a relação entre ambos e de chegar por fim a representações confiáveis.

Todavia, se nem toda representação for confiável, então talvez alguma classe de representações se nos mostre como tal e possua um papel determinante em relação a todas as demais. Tal é a origem do pensamento fundacionalista, da busca por fundamentos, sejam imagens, conceitos ou proposições, absolutamente

primeiros. Tal é a origem do pensamento fundacionalista, da busca por fundamentos, sejam imagens ou conceitos, absolutamente primeiros.

Kant, em sua CRP, busca tais representações originárias, que chama de formas e conceitos puros, mas descrê da possibilidade de uma intuição primeira que as origine. Logo, sua resposta consiste em atribuir tais representações fundamentais a aspectos estruturais da própria razão. Com efeito, “sair” de um conhecimento para o “enxergar” nada mais é que o avaliarmos do ponto de vista de outro saber mais elevado ou completo e “sair” da realidade para a contemplar, por seu turno, implicaria, senão a saída do Ser total e um mergulho no “nada”, a transcendência de todo ser e não-ser relativo, ou seja, de fato tornarmo-nos Deus. O desejo implícito de nos deificarmos, por seu turno, só pode se originar da incapacidade de nos contentarmos com conhecimentos razoáveis, porém parciais, e de aceitarmos a presença incertezas residuais²⁶⁹ em nossa inteligência de seres finitos e razoáveis.

Todavia, continuamos a pôr em dúvida o alcance e significado das investigações kantianas. Terá ele de fato chegado a representações universais e necessárias, ainda que do ponto de vista restrito da razão humana, ou apenas elaborado mais um arcabouço conceitual historicamente contingente, variável e questionável? A contemporaneidade parece se inclinar bastante para a segunda alternativa e nossas análises do capítulo anterior parecem se apoiar justamente nesse mesmo diagnóstico. Por outro ângulo, se não temos nem intuições fundamentais e confiáveis, nem conceitos absolutamente fundantes e universais, para que estamos condenados à contingência de todo conteúdo de conhecimento, a uma redução de todo conteúdo cognitivo à condição de mera retórica, sem qualquer pretensão de cientificidade que valha mais que o mero acordo entre os membros da comunidade dita científica e das vantagens pragmáticas que seu trabalho possa nos prover.

Lembremos, contudo, que o problema da confiabilidade de nossas faculdades cognitivas começou pelo apelo a uma metáfora visual, sem qualquer dúvida que fosse realmente bem formulada a partir da análise efetiva dessas mesmas faculdades em suas operações efetivas. Kant buscou nos prover tal análise, contudo ainda continua bastante incerto que o conteúdo da representação sensível, segundo ele a “matéria”

²⁶⁹ Precisamos entender que, ainda que o conhecimento possua a qualidade da identidade formal para como o conhecido, tal identidade nunca se referirá à totalidade de aspectos do objeto. Do contrário, estaria abolida a falibilidade da nossa inteligência.

necessária de todo conhecimento, não possua qualquer relação de identidade com aquilo que as provoca, reduzindo-as a meras aparências, ou mesmo que nossos conceitos “puros” se refiram apenas ao modo de nosso conhecimento e não às próprias coisas.

Trata-se, por conseguinte, até o presente momento de dúvida meramente hiperbólica e hipotética, uma dúvida de cujo valor podemos também duvidar. Não deveria o ônus da prova recair sobre os ombros daqueles que formulam tal inconfiabilidade tanto quanto já recaem sobre aqueles que a negam? Sem isso, a filosofia corre o risco de se converter numa estranha moral da dúvida e da desconfiança, fazendo de todo questionamento, não importando quão bem formulado, uma dúvida efetiva e racional. Por outro ângulo, também o acesso efetivo ao Ser jamais se converterá numa certeza na medida em que não pudermos explicar possibilidade da identidade já referida.

Até o presente momento, parece que somos levados a crer que o conhecimento (1) aparenta consistir numa identidade sempre parcial e progressivamente crescente entre o conteúdo do conhecimento e o do objeto conhecido; (2) que esse conteúdo cognoscível, na passagem da sua imanência no objeto para a sua condição como parte do conhecimento do sujeito, implica uma espécie de tradução pela e para a estrutura cognoscente do sujeito, a chamada representação, a qual não impede a priori a possibilidade dessa identidade já mencionada.

Toda e qualquer hipótese plausível que afirme o realismo em matéria de conhecimento precisa explicar justamente a possibilidade da identidade de conteúdo entre conhecimento e conhecido, a qual não se pode explicar somente mediante o apelo a representações secundárias. Também precisa evitar todo e qualquer apelo a uma faculdade intuitiva que não seja apenas uma forma disfarçada de impressão sensível, visual ou não. Em outras palavras, torna-se preciso explicar também a natureza disso que chamamos de intencionalidade e de atividade cognitiva.

O que é certo e que julgamos haver estabelecido neste capítulo se resume à necessidade de salvarmos o acesso intencional como condição impreterível do conhecimento a despeito dos erros do intuicionismo sensível. Conhecimento resulta sempre da síntese entre sujeito e objeto e, conseguintemente, na correspondência entre atos intencionais e conteúdos cognoscíveis. Se negado todo acesso direto do sujeito ao Real por meio de sua performance cognitiva, colocando-se entre eles

infinitos véus de representação ou de mediação, jamais haverá garantia da identidade formal entre conhecimento e conhecido tão cara a Aristóteles. Consequentemente, nem toda análise filosófica ou científica do universo poderá refazer esse elo perdido.

No próximo capítulo, estudaremos a tentativa de Bernard Lonergan de solucionar esses problemas fundamentais. De particular importância será sua análise dos vários tipos de atividades cognitivas fundamentais.

Lonergan e o a priori performativo

1. Por uma teoria não empirista da cognição

Com os esclarecimentos do capítulo anterior, agora estamos mais bem preparados para avaliar as contribuições do pensamento de Lonergan para as questões debatidas até o momento. Aqui, tanto quanto ou até mais que no estudo da CRP de Kant, jamais poderíamos estudar todo o conteúdo dessa obra notável que é o *Insight – Um Estudo do Conhecimento Humano*, no curto espaço de que dispomos. Tentaremos, no entanto, esforçarmo-nos para fazer-lhe justiça.

O intuicionismo ingênuo, por suas falhas, facilmente nos levou à necessidade de postular representações ora perfeitas e confiáveis, ora primeiras e fundantes. Configurou-se o conhecimento ora como passividade do sujeito perante o objeto, sendo o acesso ou direto como num ato de ver ou indireto como num reflexo, ora como a busca por representações absolutamente primeiras do fundacionalismo epistemológico igualmente ingênuo. Provavelmente, a maior falha do intuicionismo ingênuo seja levar a distinção interno-externo, puramente espacial e sensível, para dentro do pensamento epistemológico e cognitivo.

Anteriormente, no capítulo anterior²⁷⁰, referimo-nos a RUACOE, representações universais absolutamente certas de objetos *externos*. Onde vem a necessidade da “externalidade” do objeto externo e o que ela significa? O que é o “mundo externo” o qual se diz ser a meta do pensamento realista? Concretamente, segundo Bernard Lonergan, é o objeto de uma experiência visual, ou melhor da extroversão sensível que, no contexto puramente biológico e animal, ocupa o lugar de fundamento daquilo que chamamos de “realidade”.

Para Lonergan, a objetividade no nível puramente biológico, sensível e portanto não intelectual limita o conteúdo do Real ao que ele chama de *corpos*. Ele escreve:

Caracterizemos agora um “corpo” como um “real, agora, já ali fora”²⁷¹. “Já” refere-se à orientação e à antecipação dinâmicas da consciência biológica; tal consciência não cria, mas encontra o seu meio ambiente, encontra-o já constituído, oferecendo já oportunidades, propondo já desafios. “Fora” refere-se à extroversão de uma consciência que está

²⁷⁰ P. 123.

²⁷¹ A expressão original inglesa é *already out there now real*.

atenta não a seu próprio fundamento, mas a objetos distintos de si mesma. “Ali” e “agora” indicam as determinações espaciotemporais da consciência extrovertida. Finalmente, “real” é uma subdivisão do campo do “já ali fora agora”: uma parte é mera aparência; mas outra parte é real; e a sua realidade consiste na sua relevância para o êxito ou fracasso biológicos, prazer ou dor.²⁷²

Do ponto de vista de uma consciência que opere num nível puramente biológico, o real e o objetivo é o “já ali fora agora”, o qual só nos vem mediante nossas faculdades sensíveis, capaz de nos apresentar riscos ou vantagens. Esse também é a chave do significado básico dos nomes quando aplicamos a linguagem nesse mesmo padrão biológico. Com efeito, se a sensação, em especial a visual, é tão facilmente identificada como metáfora ou até modelo da objetividade - como se observa em expressões tais como “ver” ou “enxergar” os fatos – é porque ela, melhor que qualquer outro sentido, nos provê a melhor imagem das relações espaciais simultâneas entre os corpos. A sensação auditiva, por sua vez, nos desvela melhor os modos de sucessão temporal. O intuicionismo ingênuo, depreende-se, consiste na tentativa mal sucedida de transformar uma metáfora em um conceito epistemológico.

Obviamente, nada temos contra metáforas em si. Metáforas possuem evidente valor didático, facilitando a misteriosa passagem do não saber para o saber especialmente na infância, quando nosso pensamento abstrato ainda pouco se desenvolveu. Mas a aplicação da extroversão sensível como modelo de realidade e objetividade resulta na intromissão daquilo que Lonergan chama de o padrão biológico da consciência no âmbito onde deveria imperar somente o padrão intelectual da mesma consciência. É porque não somos puras inteligências, mas também animais de carne e osso, que mesmo filósofos sérios podem, desatentamente, confundir esses dois padrões distintos, evitando que atuem conforme sua finalidade própria.

No padrão propriamente intelectual da experiência, não buscamos inteligir corpos, mas relações abstratas entre dados e, especialmente, o que Lonergan nomeia de “coisas”. Vejamos:

O nome “coisa” tem sido empregue com um significado muito preciso. Denota uma unidade, identidade, totalidade, inicialmente é apreendida nos dados enquanto individuais; visto que unifica e espacial e temporalmente dados distintos, é extensa e permanente;; atendendo a que os dados que unifica são também compreendidos por meio de leis, os conjugados tornam-se as suas propriedades, e as probabilidades regem as

²⁷² Capítulo 8, p. 256.

mudanças ; por fim, as coisas existem, e só os particulares existem²⁷³, embora a particularidade e, mais ainda, a realidade das próprias coisas suscitem problemas desconcertantes.²⁷⁴

Quando definimos os nomes com base em operações pragmáticas ou quanto a seu potencial para nos dar lucros ou prejuízos materiais – quando, em outras palavras, nossas definições são puramente nominais - obtemos o que Lonergan chama de *conjugados experienciais*. Quando, ao contrário, os definimos em termos de complexos de relações inteligíveis entre dados observáveis em momentos distintos quanto ao tempo e ao espaço, temos então uma verdadeira formulação de seu conteúdo intelectual, o *conjugado puro*.

De um lado, temos as relações dos dados – e, conseqüentemente, dos objetos - para conosco e para com nossa sensibilidade ou experiência; do outro, temos a relação dos dados entre si, em suas relações abstratas e inteligíveis. Uma coisa é o círculo como “curva que se toca”, outra é o mesmo círculo como “conjunto de pontos coplanares e equidistantes de um ponto central”. A sensibilidade e a imaginação não acessam pontos, formas geométricas adimensionais, mas apenas os representam – e aqui realmente se trata de representação – com pequenas manchas.

O referente do conjugado puro, por sua vez, consiste não só em *formas conjugadas* – ou seja, fórmulas que definem as relações relevantes entre os dados, como é o caso de equações como “ $a^2 + b^2 = c^2$ ” ou “ $E = mc^2$ ” – mas também em coisas ou *formas centrais* - como no caso de círculos, do DNA, do dióxido de carbono e do homem concretos. Apenas na forma do conjugado puro, sejam formas centrais ou conjugadas, podem os dados em questão numa dada ciência serem estudados pelos métodos heurísticos da matemática estatística que nos revelam as frequências ideais de sua ocorrência, dos quais as efetivas observações empíricas não divergem a não ser de modo assistemático. Ambas, formas centrais e conjugadas, consistem na identidade, totalidade e unidade verificável nos conjuntos de dados estudados.

Sem o conteúdo estritamente formal que somente o padrão intelectual de consciência nos desvela, o fato de nossa vizinha estender roupas no varal seria um objeto de pesquisa científico e estatístico tão relevante quanto a formação dissolução de estrelas nas várias galáxias. De modo mais técnico, Lonergan reitera:

²⁷³ Que apenas particulares existam, no entanto, ainda nos parece um tanto longe de ser claro. O que “existe” significa aqui? Continuemos, por enquanto, nossa pesquisa sobre Insight, dando livre voz a Lonergan.

²⁷⁴ Cap. 8, p.255.

Em primeiro lugar, se existe alguma ciência explicativa, então existe um conjunto de formas conjugadas, chamemos-lhe C_i , definido implicitamente pelas suas relações empiricamente estabelecidas e explicativas. As diferentes combinações de formas do conjunto C_i servem para definir explicitamente as unidades ou coisas T_i que diferem especificamente umas das outras, mas que pertencem ao mesmo gênero explicativo. Além disso, as diferentes combinações das correlações verificadas geram um domínio de esquemas de recorrência S_i e, a medida em que esses esquemas são realizados, tornam sistemática a ocorrência de atos conjugados A_i .²⁷⁵

Há, portanto, um desenvolvimento gradual do pensamento que começa por estudar dados meramente coincidentes e sem unidade, evolui para os conjugados experienciais e desenvolve os conjugados puros para referir-se às formas conjugadas e centrais para poder então estudá-las pelos métodos estatísticos e descobrir seus esquemas de recorrência. Se captamos corpos pelo seus feixes de propriedades sensíveis, inteligimos coisas pelos seus complexos de relações inteligíveis. Não se trata, claramente, da saída gradual de um mundo-ilusão para um mundo-verdade, mas do reconhecimento de diferentes estratos da nossa experiência de um mesmo mundo. Esse padrão de desenvolvimento gradual é incompatível com a definição de conhecimento como simples intuição direta, embora demande que haja dados sobre os quais podemos levantar hipóteses e teorias.

2. A natureza do dado.

Aqui, Sellars ou Rorty poderiam acusar Lonergan de apelar para algum reino de representações sensíveis puras devido a seu emprego do termo “dados”, descuidando do aspecto linguístico, e portanto contextual, da experiência. Cremos que um exame atento do uso que Lonergan faz desse termo pode dissolver tal acusação. Diferentemente da sensibilidade, cujos cinco sentidos se voltam para o “já ali fora agora” das cores, sons, cheiros, sabores e texturas, a intencionalidade, enquanto propender do sujeito para aquilo que almeja conhecer, não é essencialmente uma faculdade extrovertida e nem introvertida. Trata-se de uma virtude abstrata, para a qual tanto os dados ditos “exteriores” quanto os “interiores” são considerados, sem distinção, como objeto de estudo e análise.

²⁷⁵ Cap. 15, p. 417.

Mais precisamente, para a intencionalidade não há essencialmente distinção entre interior e exterior, ambos conteúdos possíveis de apreensão, e sim entre as atividades cognitivas e os conteúdos dessas atividades, entre o ato de apreender e o conteúdo apreendido. “Dado” para Lonergan, é tudo aquilo para o qual nossa intencionalidade, pelo puro desejo de conhecer que a move, se dirige para levantar questões e buscar respondê-las. É, pois, tudo o que em nós suscita alguma curiosidade e põe em movimento nossas faculdades cognitivas e investigativas. Trata-se de uma compreensão extrínseca do termo “dado”, derivada da própria natureza dinâmica da intencionalidade. A esse respeito, comentou-se:

Utilizamos o termo “dado” num sentido extremamente amplo. Inclui não só os resultados verídicos do sentido externo, mas também imagens, sonhos, ilusões, alucinações, equações pessoais, preconceitos subjetivos etc. Sem dúvida, seria de desejar um uso mais restrito do termo, se estivéssemos a falar do ponto de vista limitado da ciência natural. Mas estamos a elaborar uma teoria geral da objetividade e, por isso, temos de reconhecer como dado não só os materiais que a ciência natural inquire, mas também os materiais que o psicólogo, o metodólogo ou o historiador cultural investigam.²⁷⁶

Logo de início, nota-se um paralelo marcante com a CRP de Kant: ambos concordam que toda investigação deve começar em algum ponto cujo conteúdo nos é dado para então ser pensado. Todavia, enquanto na CRP esse conteúdo básico consistia eminentemente nos dados da intuição sensível em seus aspectos material-sensorial e formal-espaciotemporal, aqui o domínio dos dados se amplia de modo a incluir tudo o que se pode converter em objeto de investigação e de indagação. Se CRP principiava sua estrutura cognitiva pela extroversão sensível na estética transcendental, Lonergan a inicia pela virtude intencional da consciência, a qual é ampla o bastante tanto para abarcar o dado bruto sensível quanto o dado linguístico, histórico e cultural que inevitavelmente o acompanha. Não se trata evidentemente de algum domínio privado de puras representações elementares²⁷⁷ e supra históricas.

Mas por que Kant adotou tal versão restrita do dado em sua CRP? Provavelmente porque, considerando o dado sensível como o mais bruto, e portanto

²⁷⁶ Cap. 13, p. 369.

²⁷⁷ Que não se enxergue isso como um ataque mal velado a Kant, visto que, desde o seu falecimento, o número e o escopo das ciências se ampliou de maneiras tais que não poderíamos razoavelmente cobrar que alguém, mesmo um gênio, os previsse. A noção de dado deve se ampliar justamente para acomodar esse agigantamento de perspectivas.

o mais elementar, visto que nascido do “contato” com a coisa-em-si, creu tornar sua análise mais abrangente ao colocá-lo como o ponto de partida mais geral do conhecimento. Contudo, podemos agora dizer que o chamado dado sensível constitui apenas uma parcela muito bem determinada e específica da Realidade, a saber, aquela que emerge pelo contato com nossos órgãos dos sentidos. Hoje, ao contrário, podemos ir mais longe: se os físicos vêm pesquisando como conciliar as teorias da relatividade e da mecânica quântica numa única teoria abrangente, então, seguindo a sugestão de Lonergan, poder-se-ia dizer que o conteúdo mesmo dessas duas teorias, tanto formal quanto empírico, constitui o conjunto de dados iniciais com que o pesquisador inicia sua pesquisa, a fonte de seu questionamento básico: “qual o nexo formal entre a teoria x e a teoria y?”. Ser dado é ser objeto de dúvida ou curiosidade.

3. Atos e conteúdos cognitivos.

Adentremos então nas páginas de Insight e tentemos extrair-lhe os argumentos centrais. Talvez a virtude do pensamento de Lonergan se baseie numa simples, porém muito acertada observação: em todas as nossas análises anteriores, buscamos compreender ou (1) o conceito, ou (2) estrutura formal, ou (3) a possibilidade do conhecimento em geral. Mesmo que hajamos nos disposto, desde a introdução, a compreender o conhecimento enquanto processo ordenado, até agora gastamos a maior parte dos nossos esforços sem tocar profundamente nesse assunto. Antes de responder as labirínticas perguntas anteriores, deveríamos ter tentado apreender o *como* do conhecimento, o padrão das maneiras pelas quais ele ocorre em seres humanos normais.

Primeiro, a questão não é se o conhecimento existe, mas qual é justamente a sua natureza. Em segundo lugar, embora o conteúdo do conhecimento se não possa descurar, abordar-se-á, todavia, apenas na forma esquemática e incompleta, requerida para fornecer um critério discriminante ou determinante dos atos cognitivos. Em terceiro lugar, o objetivo não visa estabelecer uma lista de propriedades abstratas do conhecimento humano, mas ajudar o leitor a efetuar uma apropriação pessoal da estrutura concreta, dinâmica, imanente e recorrentemente operativa nas suas próprias atividades cognitivas.²⁷⁸

²⁷⁸ Introdução, p. 27.

Em outras palavras, mais que um volumoso tratado de teoria do conhecimento, epistemologia e metafísica, *Insight* é um estudo que visa a, por meio de verdadeiros exercícios para a inteligência, levar o leitor a se apropriar de sua própria estrutura cognitiva tal como ela se dá. Como o próprio título do livro já o indica, o conceito central é, traduzido, o de *intelecção*. Todo investigador ou pesquisador não se limita a colecionar eternamente evidências ou fatos sobre o tema de seu estudo. Tal como o ofício do detetive, trata-se de reunir todas as pistas numa perspectiva explanatória única.

Por *intelecção* entende-se, pois, não qualquer ato de atenção, advertência ou memória, mas um ato superveniente de compreensão. Não é uma intuição recôndita, mas o acontecimento habitual que ocorre com facilidade e frequência no moderadamente inteligente, raras vezes e dificilmente no estúpido. Em si mesma é tão simples e óbvia que parece merecer a escassa atenção que comumente se lhe concede. Ao mesmo tempo, é função tão central na atividade cognitiva que captá-la nas suas condições, no seu funcionamento e nos seus resultados é conferir uma unidade básica, mas surpreendente, a todo o campo de investigação e opinião humanas.²⁷⁹

Quantas vezes não passamos pela experiência de, frente a algum problema complexo, aparentemente além de nossa capacidade, por exemplo, uma questão de matemática, sentirmo-nos como se nos chocássemos contra um muro intransponível? De repente, no entanto, de forma inesperada e não controlada, percebemos um influxo de compreensão atravessar o limiar de nossa consciência e nela penetrar, permitindo a passagem de um estado de não entendimento para outro de compreensão. Certo dito, atribuído a Albert Einstein, reza: “penso noventa e nove vezes e nada descubro. Deixo de pensar, mergulho no silêncio, e a verdade me é revelada.”. Fazendo abstração do aspecto metafórico da mensagem, claramente ela se refere a tais momentos de revelação e descoberta.

Inicialmente, começa-se com algum problema ou questão desafiadora para a qual esgotamos nossos recursos ou estratégias de resolução convencionais. Em seguida, nalgum momento impossível de determinar previamente, ocorre o “Eureka!” arquimediano capaz de partir o nó górdio que enfrentávamos. Trata-se de uma experiência ricamente documentada, porém raramente tematizada ao longo da história da filosofia, como no caso em que, segundo o antigo relato, a queda de uma

²⁷⁹ Prefácio da edição canadense, p. 21.

maçã serviu de estopim para que Isaac Newton postulasse a lei da gravidade. Nesse caso, a constatação da queda em si não configura a intelecção, mas o momento exato em que o fato da queda passou por radical reinterpretação.

Paralelamente ao estudo da justificação do conhecimento, precisamos empreender a descoberta das condições de toda descoberta possível. Em outras palavras, Lonergan buscará obter uma intelecção acerca da própria intelecção. Se as várias ciências e campos do saber supomos evoluírem, então parece razoável presumir não apenas que as intelecções ocorram com relativa frequência, mas também que se acumulem dando origem a perspectivas cada vez mais abrangentes nos campos de estudo onde ocorrem.

Ademais, ainda que num sentido mais fraco, nosso autor pretende que a intelecção seja a fonte do que Descartes chamava de ideias claras e distintas e do que Kant chamava de entendimento sintético *a priori*. Mais precisamente, a intelecção não é um conteúdo conceitual ou proposicional, mas um evento cognitivo que nos provê conteúdos inteligíveis formalizáveis em conceitos e proposições. A clareza auferida atesta a ocorrência da intelecção, que é *a priori* no sentido específico de ir além do conteúdo dos dados disponíveis e sintética por lhes conferir inédita inteligibilidade e unidade explicativa. Se dizemos “num sentido mais fraco”, é porque não se chega pela intelecção a qualquer reino de representações, ideias ou intuições absolutas ou inescapáveis. Toda explicação só tem valor provisório. O próprio caráter dinâmico, por consistir em ocorrências, e cumulativo da intelecção exige que a todo momento reavaliemos antigas descobertas à luz de novas.

Outrossim, isso nos permite compreender porque toda teoria se mostra subdeterminada pelos fatos que ela visa explicar. O ato do entendimento precisa captar e explicar a unidade subjacente aos dados e, como o todo é sempre maior que o agregado coincidente de suas partes, o intelecto apreende justamente aquilo que não se dá imediatamente, a saber, o conteúdo formal e explanatório do fenômeno analisado. Por constituir a explicação dos dados, não pode fazer parte de seu conjunto e, desse modo, os complementa. Disso não se depreende que simplesmente impomos o conteúdo formal à realidade “externa”, mas sim que diferentes atos ou fases do processo cognitivo ocupam-se de diferentes conteúdos. Enquanto captamos o dado no próprio contexto sensível ou cultural em que nos encontramos, a sua inteligibilidade plena requer atos de descoberta adicionais e subsequentes.

A matemática, por sua pura abstração, nos permite apreender com mais facilidade como problemas motivam descobertas, que levam a novos problemas e assim sucessivamente. Vejamos dois exemplos do próprio Loneragan acerca de como as intelecções nos levam a pontos de vista gradativamente superiores. Em primeiro lugar, como se chega à definição – explicativa, não meramente nominal - de um círculo? Segue uma sequência possível de pensamentos:

1. Alguma imagem sensível concreta, nesse caso uma roda, nos chama a atenção.
2. Detemo-nos mais atentamente no nível imaginativo. Percebemos que rodas são basicamente círculos de várias figuras com algum número variável x de aros, de igual medida, ligando seu centro a sua circunferência.
3. Se questionados sobre o que é um círculo, contamos a princípio com elocuições do tipo “curva que se fecha”. Nesse ponto, verifica-se que sabemos aplicar corretamente o nome “círculo” nos vários contextos rotineiramente relevantes.
4. Perguntamos o que, precisamente, faz da roda uma roda.
5. Tentamos então imaginar rodas com um número cada vez maior de aros;
6. Intelecção: se os aros, na forma de raios, tivessem, além de mesma medida, número ilimitado e fossem, junto com a circunferência, linhas extremamente “finas”, cada raio corresponderia a algum ponto “minúsculo” da circunferência e seu conjunto total formaria o círculo completo;
7. Definição explicativa: círculo é todo conjunto completo de pontos coplanares e equidistantes de algum ponto central.²⁸⁰

Vejamos: (a) se nos bastasse a capacidade de aplicar corretamente o nome “círculo”, poderíamos nos contentar com as três primeiras etapas. Até esse ponto já dominamos a sua *definição nominal*; (b) a quarta etapa constitui o primeiro ato legitimamente intelectual. Não se trata de impor um conceito ou essência ao objeto,

²⁸⁰ Cap. 1, p. 46. Preferimos, para facilitar a explicação, nesse e noutros exemplos condensar com nossas palavras o raciocínio do autor.

mas de *questionar* qual a sua essência ou natureza; (c) o intelecto começa a pôr a faculdade imaginativa a seu serviço, ampliando a gama de dados disponíveis. Encontra-se uma *imagem relevante*; (d) ocorre o *insight*, uma súbita passagem do nível imaginativo para o conceitual, aplicando conceitos como “linha” e “ponto” numa hipótese explicativa; (e) convencidos do valor explicativo de nossa hipótese, chegamos a uma definição explicativa da natureza do círculo; finalmente, (f) novas descobertas podem levar a formulações cada vez mais precisas e abrangentes. Nada implica a impossibilidade de outras descobertas adicionais.

Vale destacar que são possíveis casos de definição explicativa sem definição nominal, como por exemplo a geometria de David Hilbert em que apenas dois pontos determinam uma reta e, desse modo, compreende-se tudo o conteúdo explicativo das noções de linha e de reta sem apelar para nenhum esclarecimento nominal posterior. Trata-se então de *definição implícita*. A definição de Euclides de linhas retas como aquelas situadas uniformemente entre extremos, ao contrário, é apenas nominal. Também se ilustrou acima como o nível das imagens e o nível dos conceitos se torna mediado pela inteligência. Uma vez encontrada a imagem relevante, a roda nesse caso, bastará um ato de desvelamento para que cheguemos a seu conteúdo formal.

Também se esclarece no exemplo da roda a gênese dos símbolos enquanto distintos dos meros sinais convencionais. O símbolo é toda imagem capaz de favorecer ou facilitar nosso entendimento de algum conceito de ordem superior. A roda nos leva ao entendimento do círculo assim como os pássaros, por sua superação relativa da força gravitacional, podem representar a liberdade do intelecto ou do espírito frente às limitações dos membros do corpo. É uma representação que estimula a inteligência e a expansão do entendimento, diferentemente de simples sinais como setas que nos indicam ou proibem caminhos no trânsito diário. A busca dos matemáticos por notações técnicas cada vez mais abstratas, como a troca dos algarismos romanos pelos árabes, mostra por outro ângulo que mesmo a inteligência mais abstrata se serve do nível das imagens como seu veículo.

Os símbolos são²⁸¹, sem dúvida, escolhidos por convenção; no entanto, algumas escolhas, ao contrário de outras, são muito profícuas. É

²⁸¹ Aqui cabe uma ressalva: se Lonergan se refere à escolha dos símbolos no contexto de seu uso numa ciência, podemos concordar. Se, no entanto, ele quer dizer que o símbolo, em sua essência de símbolo, é fruto da vontade humana isolada ou mesmo grupal, já não o acompanhamos. Ou uma imagem favorece a operação de

fácil achar a raiz quadrada de 1.764. Mas é muito diferente chegar à raiz quadrada de MDCCLXIV.

(...)

Por que isso acontece? Por que as operações matemáticas não são apenas a expansão lógica de premissas conceptuais. Imagem e questão, intelecção e conceitos, todos, no fundo, se combinam. A função do simbolismo é oferecer a imagem relevante; e o simbolismo é adequado na medida em que os seus padrões imanentes, tal como os padrões dinâmicos, se ajustarem bem às regras e às operações que foram apreendidas pela intelecção e formuladas em conceitos.²⁸²

Entretanto, a imagem em si não evocaria a intelecção não fosse a pergunta anterior pela natureza ou essência do dado. A pergunta serve como espécie de motor para todas as etapas intelectuais do processo acima descrito. A pergunta, por surgir espontaneamente, indica a presença de algum desejo natural pelo conhecimento que só poderia se dar dentro do padrão propriamente intelectual da consciência. A pergunta, por conseguinte, e não a imagem ou algum conceito prévio, marca a transição do pensamento para o nível do entendimento propriamente dito. Se a pergunta é o fator principal para a emergência da intelecção, então faz sentido dizer que há um desejo de conhecer, um *eros* da mente que subjaz à todas as etapas do processo cognitivo - desde a experiência até o juízo racional - e que lhe serve de motor.

Se contarmos com uma matemática extremamente simples que contenha os conceitos de “um”, “mais”, “menos” e “igual”, saberemos somar e subtrair. Caso perguntemos em quanto resulta a fórmula “1-1”, porém, não teremos resposta até que descubramos o conceito adicional de “número 0”. Descoberto o zero, veremos também que “1-1=0”, mas não saberemos resolver “1-2” até que cheguemos ao conceito de número negativo. E assim sucessivamente vamos conquistando um domínio cada vez maior do nosso objeto de estudo por perguntas e respostas. O processo cognitivo é pois dinâmico, criativo, cumulativo e expansivo.

A intelecção opera a abstração entre o aspecto formal e o meramente empírico do conhecimento. Dois detalhes, contudo, merecem menção. Em primeiro lugar, há uma variedade de intelecção chamada de *inversa* por Lonergan, na qual descobrimos

nosso entendimento ou não favorece e, se favorece, isso deve se dever a suas virtudes intrínsecas em cada caso concreto e não por mera convenção.

²⁸² Cap. 1, p. 54. Isso evidentemente não implica dizer que o caráter representacional do símbolo se iguale ao conteúdo formal da intelecção. Um, como já sugerimos, constitui o veículo do outro, seu suporte sensível e linguístico, mas, como diz o velho provérbio oriental, “o dedo que aponta para a Lua (o símbolo) não é a Lua (a forma)”.

que nossa busca por uma dada resposta é inútil. Essa intelecção pode se caracterizar por descobrir, a respeito de uma dada questão, que ela simplesmente não possui resposta por ser mal formulada, como é o caso quando se pergunta qual o valor x do maior número natural existente e se percebe em seguida que não há nem pode haver solução cabível. Outra possibilidade é perceber a inadequação dos recursos conceituais disponíveis para resolver um dado problema, como ocorreria caso tentássemos resolver algum problema sobre o comportamento humano usando apenas as leis da física. Uma intelecção, pois, pode tanto nos dar a resposta de enigmas quanto nos mostrar a futilidade de nossa busca²⁸³.

Em segundo, o conteúdo explicativo de uma intelecção precisa, quando formalizado, valer para todas as instâncias de dados da mesma espécie, pois, do contrário, precisaríamos por exemplo conhecer todos átomos de hidrogênio do universo para apreender o elemento químico de mesmo nome. A intelecção opera a distinção entre um conteúdo puramente formal e inteligível e outro puramente empírico, objeto de pura experiência e não de entendimento propriamente dito. O primeiro é objeto da inteligência enquanto o segundo é mera questão de fato. Conseqüentemente, elementos como tempos e lugares específicos, a individualidade ou singularidade dos itens analisados ou os agregados puramente coincidentes ou casuais de dados compõem o chamado *resíduo empírico*, aquele aspecto dos dados não abarcável pela intelecção²⁸⁴.

4. Métodos clássico, estatístico e genético.

Lonergan busca chegar a uma teoria do conhecimento em geral, mas não deixa de ir buscar na ciência dados relevantes para sua elaboração. Nisso nada há de surpreendente, visto que uma teoria geral do conhecimento deve poder nos esclarecer os aspectos mais evidentes e comuns dos métodos técnico-científicos nos quais seus princípios se instanciam. Não importa em qual ciência específica, o processo cognitivo

²⁸³ Cap. 1, p. 55.

²⁸⁴ Cap. 1, p. 61. A física se ocupa da estrutura geométrica do espaço-tempo em geral, mas as suas leis devem valer tanto em nossa galáxia quanto em outras à milhares de anos-luz de distância. A medicina estuda não as condições da saúde de algum ser humano singular, mas as condições da saúde humana em geral. Que uma pessoa qualquer x esteja lendo um livro quando começa a chover é para o meteorologista um simples dado coincidente sem qualquer valor explicativo para sua ciência. Todos esses são exemplos da distinção entre o resíduo empírico, mero conteúdo factual, e conteúdo formal e inteligível proveniente da intelecção.

e sua busca por intelecções devem estar sempre presentes, pois toda ciência deve, idealmente, esgotar seu objeto ao exaurir suas questões sem resposta. Só o pode fazê-lo, evidentemente, por sequências cumulativas de descobertas como a que acabamos de ilustrar no terreno da matemática. Nesse caso, a pesquisa científica deve tornar a busca e o acúmulo de intelecções - que ocorrem naturalmente a qualquer pessoa normal - o mais sistemáticos que conseguir apesar de não poder jamais determinar o momento sua ocorrência.

Mas como? Pela *estrutura heurística* subjacente a cada pesquisa. O processo de selecionar dados relevantes, levantar questões e buscar respostas não pode se dar a esmo, mas precisa obedecer a critérios inteligíveis previamente determinados. Dessarte, torna-se imperiosa a capacidade de antecipar previamente as características mais gerais daquilo que almejamos descobrir antes de a própria intelecção ocorrer.

Atribui-se àquilo que se almeja descobrir alguma marca heurística. Anteriormente, usamos os termos “natureza” ou “essência”, mas há outras possibilidades mais apropriadas à mão. Na chamada *estrutura heurística clássica*, ou método clássico, o matemático pode se referir ao valor numérico de uma incógnita x e o cientista empírico pode buscar a função cuja fórmula revele alguma correlação relevante dos dados. Lonergan esclarece:

No pensamento pré-científico, o que há a conhecer na conquista da compreensão diz-se “a natureza de...”. Posto que o semelhante se compreende de maneira semelhante, é de esperar que “a natureza de...” seja a mesma para todos os dados similares; e assim especifica-se como a natureza da luz, a natureza do calor, etc., mediante a construção de classificações baseadas em semelhanças sensíveis.

O pensamento científico implica uma antecipação mais exata. O que há a conhecer na compreensão dos dados é uma correlação ou função que estabelece universalmente, não as relações das coisas com nossos sentidos, mas as suas relações entre si. Portanto, a antecipação científica refere-se a uma correlação não discriminada ainda por discriminar, a uma função determinada por determinar; e agora a tarefa de especificar ou determinar é levada a cabo ao fazer medições, ao registrar as medições, ao obter uma intelecção das medições registradas, e ao expressar essa intelecção mediante uma correlação ou função geral, ao ser verificada, definirá um limite em que convergem as relações entre todas as medições adequadas subsequentes.

(...)

Tais são, sumariamente, as antecipações que constituem a estrutura heurística clássica. A estrutura chama-se clássica porque é restringida a

intelecções de um tipo que é identificado mais facilmente ao mencionar os nomes de galileu, Newton, Clerk, Maxwell e Einstein.²⁸⁵

A estrutura heurística condiciona o conteúdo futuro da intelecção num determinado campo investigativo ao determinar as questões básicas que a fazem emergir. Em todo caso, busca-se uma inteligibilidade imanente aos dados e que seja aplicável para outros dados de mesma natureza. A princípio, contudo, só contamos com um vocabulário metafísico mais amplo e menos determinado, composto de termos como “natureza” ou “essência”, e com classificações baseadas na semelhança sensível.

A biologia aristotélica se apropria dessa categoria de classificações, visto que suas constatações, apesar de seminais, possuem maior valor descritivo do que propriamente explicativo. A medida, no entanto, que o conhecimento vai se especializando nas várias ciências, aos poucos vão se desenvolvendo conceitos mais precisos e cálculos matemáticos mais arrojados, como o diferencial, vão encontrando aplicação na ciência empírica. A busca por funções matemáticas toma o lugar privilegiado da busca anterior pelas essências quando a estrutura heurística clássica se firma.

De certa forma, a ciência moderna, cuja emergência coincide com o nascimento da estrutura heurística clássica, representa a síntese da modernidade entre (1) a causa formal aristotélica e (2) a filosofia pitagórica dos números, ou melhor, a interpretação da primeira em termos da segunda. Notórias são, por exemplo, as inclinações pitagóricas de um Kepler em sua busca por compreender os movimentos celestes em termos dos cinco sólidos platônicos, ou as alegações de galileu de que a natureza é um livro escrito em caracteres matemáticos²⁸⁶.

Como frisa Mendo Castro Henriques (2010), para Lonergan foi justamente Galileu quem de fato fundou a ciência moderna ao estabelecer mais claramente a estrutura heurística clássica: faça medidas, escreva tabelas, busque a função que as correlacione e, por fim, verifique-a. Se tudo correr bem, obter-se-á o limite de convergência de todas as medições futuras²⁸⁷. Esse método clássico busca descobrir processos sistemáticos subjacentes aos dados.

²⁸⁵ Cap. 2, p. 76.

²⁸⁶ Para maiores esclarecimentos sobre esse tema complexo, recomendo a obra de Edwin Arthur Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (1924).

²⁸⁷ Cap. 2, p. 27.

Toda estrutura heurística, por antecipar o conteúdo a ser encontrado, constitui sua estrutura prévia e abstrata. Ocorre que se pode interpretá-las metafísica ou cosmologicamente. O método clássico, se generalizado, facilmente nos leva a crer que o universo, segundo o ponto de vista da ciência, consiste num sistema mecânico e previsível. Todos os dados existentes tenderiam para alguma função pré-determinada conhecida ou ainda por se conhecer.

Contra isso reagiu Kant, como já analisamos²⁸⁸, dado que tal pressuposto anularia toda possibilidade de se afirmar a liberdade humana, a moral e a fé racional. A sua nova “revolução copernicana” se dá às avessas, consistindo na tentativa enérgica de trazer o homem de volta para o centro do universo, porém não mais fisicamente e sim cognitivamente. Somente o homem poderia iniciar cadeias causais sem que nada o determinasse previamente e se há um cosmo estudado pela física, é porque o homem, ser finito e razoável, o postulou. Sua tentativa de enfraquecer o conhecimento para encontrar lugar para a fé, na realidade, era motivada pelo receio contra as pretensões exacerbadas dessa nova ciência que se firmava.

Logo, no entanto, a ciência empírica teve de lidar com o fato de outras formas de conjuntos de dados não tematizados pelas leis clássicas e sistemáticas. As leis clássicas, ou seja, aquelas descobertas pelo método clássico, são estruturas ideais cuja aplicação aos casos concretos resulta em novos padrões de dados e na necessidade de intelecções práticas. Pensemos aqui na diferença entre a ciência teórica e a tecnologia. Uma coisa é o conhecimento teórico da mecânica newtoniana e das leis de Carnot, outra é a construção de uma locomotiva. Os problemas de ordem tecnológica demandam intelecções práticas que nos mediam não conceitos teóricos, mas procedimentos e regras para sua aplicação ao dado concreto. Tanto quanto a ciência clássica, a ciência aplicada também nasce como resposta a problemas, perguntas e questões, só que de ordem prática e técnica.

Ademais, e ainda mais importante, verificou-se que os conceitos de uma dada ciência x podem gerar novos dados que, no interior dessa mesma ciência, são assistemáticos. Se a ciência médica estuda as condições gerais da saúde e da doença dos corpos mortais, podemos lhe inquirir, por exemplo “com que frequência seres humanos de uma dada região x contraem uma determinada virose y?”. Para

²⁸⁸ No cap. anterior, p. 74.

responder tal questão, entretanto, não bastará o conceito geral de doença, ou mesmo de “virose y”, já que estamos lidando com ocorrências concretas. Precisaremos lidar diretamente com os dados concretos disponíveis – neste caso específico, as ocorrências da virose y na região x - para extrair uma informação de natureza estatística, a saber, a frequência ideal do evento estudado.

Conseqüentemente, o próprio pensamento científico pôde começar a reverter sua fixação por leis sistemáticas e pelo método clássico mediante o reconhecimento de dados assistemáticos no interior de cada ciência, intratáveis portanto pelas leis clássicas próprias a cada uma. Essa compreensão é claramente um caso de inteligência inversa, Elaborou-se assim a *estrutura heurística estatística* e seu tratamento do conceito de probabilidade.

Consideremos um conjunto de classes de eventos, P, Q, R, ... e suponhamos que, numa sequência de ocasiões ou intervalos, certos eventos em cada classe ocorrem respectivamente $p_1, q_1, r_1, \dots, p_2, q_2, r_2, \dots, p_i, q_i, r_i$, vezes. Então, a sequência de frequências actuais relativas dos eventos será a série de conjuntos de frações próprias $p_i/n_i, q_i/n_i, r_i/n_i, \dots$, onde $i = 1, 2, 3, \dots$ e em cada caso $n_i = p_i + q_i + r_i + \dots$. Ora bem, se existe um conjunto de frações próprias constantes, digamos, $p/n, q/n, r/n, \dots$, de maneira que as diferenças $p/n - p_i/n_i, q/n - q_i/n_i, r/n - r_i/n_i, \dots$ se devam sempre ao acaso, então as frações próprias constantes serão as probabilidades respectivas das classes de eventos, a associação dessas possibilidades com as classes de eventos define um estado, e o conjunto de frequências actuais relativas observadas é uma amostra representativa do estado.

(...)

Posto que as probabilidades têm de valer universalmente, resolve-se o problema de obter um conhecimento geral dos processos assistemáticos... Contudo, tanto as probabilidades como os estados que essas definem são simplesmente os frutos da inteligência. São entidades hipotéticas, cuja existência haverá que verificar e, de fato, chega a verificar-se, na medida em que as frequências subsequentes de eventos se ajustam às expectativas prováveis.²⁸⁹

Probabilidades, em síntese, são frequências ideais e calculáveis de eventos cujas ocorrências efetivas não divergem de forma sistemática, mas apenas casual e assistemática. Desse modo, encontrou-se uma maneira racional de lidar com dados que seriam doutro modo inteiramente ininteligíveis. A conceito de probabilidades, por consistir numa conquista, logo numa descoberta da inteligência, se deve a inteligências motivadas pela presença de dados assistemáticos segundo as leis clássicas. Hoje,

²⁸⁹ Cap. 2, p. 89.

veem-se os frutos dessas pesquisas em vários ramos de pesquisa, desde a sociologia até a teoria quântica.

Além disso, se a estrutura heurística clássica podia ser generalizada, provendo-nos o conceito de um mundo inteiramente mecânico, monótono e previsível, o mesmo se dá com o método estatístico. Um mundo totalmente determinado por princípios do tipo estatístico parecer-nos-ia como ilhas de ordem, as probabilidades, num rio heraclíteo de eventos tão fugazes quanto imprevisíveis. Apenas suas frequências gerais, e não suas definições explanatórias, poderiam ser estudadas a contento. Um mundo de liberdade quase ilimitada, porém muito pouco determinável, uma vez que, na ausência das intelecções do tipo clássico, ter-nos-iam de bastar as classificações baseadas na semelhança sensível.

Se métodos clássicos e estatísticos são ambos necessários ao exercício da ciência, então devem em última análise ser compatíveis entre si e, juntos, poder nos servir para a conquista de um conceito do universo que não seja nem puramente determinístico, como o temia Kant, nem um puro fluxo de eventos como desejaria um empirista grosseiro. Leis clássicas e leis estatísticas convergem para elaboração de uma teoria dos gêneros e espécies enquanto conceitos explicativos e do mundo como uma *probabilidade emergente* e ascendente.

O Universo trabalha com grandes números e grandes medidas de tempo. Tudo o que pode acontecer, obedecendo as definições e leis de alguma ciência, mais cedo ou mais tarde acontece. *Probabilidades de emergência* de eventos, relações ou mesmo objetos nalgum momento darão lugar a *probabilidades de sobrevivência*, ou seja, de continuidade e de recorrência constantes das ocorrências observadas. Quanto às frequências ideais, após sua medição e verificação, podem se cristalizar em verdadeiros esquemas de recorrência carentes de uma ulterior inteligibilidade. Voltemos a nosso exemplo de caso da ciência médica. Por que a probabilidade de casos de uma doença y numa região x, quando medida sucessivas vezes, continuamente oferece resultados quantitativamente superiores ou inferiores comparativamente a outras regiões?

Provavelmente, para responder a essa questão, precisaríamos apelar para a ciência social, estudando as condições socioculturais e econômicas que determinam as diferenças entre regiões. Uma região geográfica 'a' poderia ter um menor índice, por exemplo, de saneamento básico ou de outros recursos que uma outra região 'b'.

Depreende-se portanto que certos esquemas de recorrência encontrados pelo método estatístico no âmbito de uma dada ciência x constituem para ela um resíduo empírico cuja inteligibilidade, no entanto, ainda pode ser buscada por outra ciência y que se dedique a estudar algum outro estrato ou nível superior da realidade. M. C. Henriques assim resume o pensamento de Lonergan a esse respeito:

Uma importante consequência de reconhecer a existência do não sistemático é a formação de sucessivos níveis de investigação científica a que correspondem diversos estratos de ser no cosmos. As relações assistemáticas no plano físico apontam para pluralidades sistematizáveis num nível químico, sem violar as leis físicas; o nível biológico permite sistematizar as ocorrências erráticas no plano químico; no homem, o nível psíquico de sensação e emoção introduz uma ordem explicativa em face dos resíduos biológicos; e finalmente, se o não sistemático existe ao nível da psique, há multiplicidades coincidentes que podem ser sistematizadas no nível mais elevado da consciência racional, sem violar a lei da psique.²⁹⁰

Aqui surge o *método genético*, oriundo da síntese entre os métodos clássico e estatístico. Nele, conceitos de ordem matemática têm relativamente menos importância que nos dois métodos anteriores, visto que a meta é encontrar os operadores que regem a passagem de um nível explicativo para outro. Se o nível biológico dá forma a eventos e ocorrências no nível químico e esse último, no físico, então as chamadas espécies e os gêneros de seres vivos correspondem a diferentes formas de sistematização das condições ambientais específicas encontradas nos vários casos concretos. Mudanças ambientais radicais levam ao fim de determinadas espécies e ao surgimento de outras, embora não determine precisamente quais espécies surgirão e quais deixarão de existir.

Os níveis superiores, evidentemente, não podem ser plenamente explicados pelas leis estudadas nos níveis inferiores, visto que sistematizam suas ocorrências efetivas. Aparentemente, Lonergan nos deu a chave para compreendermos o chamado materialismo filosófico: não se trata meramente de uma opção por tudo reduzir ao nível físico, mas de acreditar que todas as leis dos níveis superiores da realidade podem ser explicadas, sem resíduo, pelas leis dos níveis inferiores. O racional seria derivado do psicológico, que viria do biológico, que seria oriundo do químico e assim sucessivamente. Se paramos no físico, isso se deve apenas a não

²⁹⁰ Cap. 2, p. 34.

se ter descoberto uma ciência da natureza ainda mais elementar²⁹¹. Com efeito, é à matéria, mais do que à forma, que etimologicamente melhor se aplica o termo “substância”, ou “sub-estância”, aquilo que está “por baixo” e suporta a manifestação daquilo que está “acima”²⁹².

Nesse ponto, saímos da análise estrita dos métodos científicos²⁹³ e voltemos a adentrar no terreno do conhecimento em toda a generalidade de seu sentido. Atentemos para um ponto de extrema importância. Na última citação direta que fizemos de *Insight*, constam as seguintes sentenças: “*contudo, tantos as probabilidades quanto os estados que essas definem são simplesmente os frutos da inteligência. São entidades hipotéticas cuja existência haverá que verificar e, de fato, chega a verificar-se...*”. Analisemo-las: probabilidades, enquanto frutos da inteligência, são entidades hipotéticas cuja existência precisa ser ulteriormente verificada para que a afirmemos. Isso significa, em outras palavras, que a inteligência e sua formalização não constituem os degraus derradeiros do processo cognitivo. Tudo o que se descobre pela inteligência, sejam probabilidades, teorias ou conceitos científicos, conjugados puros, etc., possui caráter hipotético até que se demonstre o contrário.

O nível da inteligência e do entendimento nos faz sair do estágio das definições nominais, conjugados experienciais nascidos da relação dos dados para conosco e cujo referente são corpos, para adentrar a fase das definições explicativas, conjugados puros oriundos da relação dos dados entre si, abstraídos portanto de todo resíduo empírico e cujo referente são as coisas. Toda essa terminologia já apontamos. Todavia, para além do entendimento existe o nível da *reflexão crítica* e do *juízo racional*; do campo propriamente justificante do saber adquirido.

Agora podemos aplicar a terminologia do método genético: o operador que determinava a passagem do nível do senso comum, que abarca todo saber que se ocupe do meramente particular, pragmático ou circunstancial, para o do entendimento era uma pergunta ou questão para a inteligência, como por exemplo “qual a essência disto?” ou “qual a função a ser determinada?”, visando encontrar as relações dos

²⁹¹ Vale mencionar uma curiosidade: do ponto de vista das teologias cristã, judaica e islâmica, essa inversão caracteriza justamente o que se apelidou de “satanismo”, cujo símbolo moderno, não por acaso, é o pentagrama invertido. O demônio não é Deus, mas sua paródia.

²⁹² Mostra-se mais usual, contudo, usar o termo “substância” para traduzir os termos aristotélicos *hylé* e *ousia*, matéria e essência, sem maior discriminação.

²⁹³ Lonergan chega também a abordar os métodos hermenêutico e dialético, mas não os estudaremos nesta dissertação.

dados entre si e não com o sujeito. A passagem para o estágio da reflexão crítica, analogamente, deve contar com um operador distinto. Quando nos defrontamos com alguma hipótese, desejamos poder saber se ela é ou não verdadeira, se podemos ou não a afirmar num juízo racional. Seu operador mais natural, obviamente, deve consistir em perguntas tais como “isso é verdade?”, “é de fato assim?” ou “sim ou não?”.

5. O virtualmente incondicionado.

O ideal normativo de conhecimento para toda reflexão crítica consiste em podermos fazer todos os juízos positivos e negativos cabíveis, de transpor o universo inteiro para o conjunto total das proposições racionais. Ao conteúdo proveniente da inteligência, quando devidamente formalizado, mas ainda não justificado ou provado, Bernard Lonergan nomeia, provavelmente sob a inspiração do pensamento kantiano, de *condicionado*. Muito naturalmente, a reflexão crítica busca (1) apreender as condições de verdade do condicionado, (2) verificar se tais condições foram cumpridas e por fim (3) chegar a um juízo afirmativo ou negativo. Um condicionado cujas condições foram satisfeitas torna-se um juízo *virtualmente incondicionado*²⁹⁴.

Chegamos agora num dos temas mais centrais desta dissertação, pois poderemos estudar como as filosofias de Immanuel Kant e de Bernard Lonergan, tão próximas sob tantos aspectos, já que ambas partem de análises transcendentais, por fim chegaram a conclusões diametralmente contrárias. Para Kant, o incondicionado não é nem poderia ser uma característica do juízo racional, mas apenas uma regra transcendental para a construção de cadeias de justificação de extensão potencialmente ilimitada. A tentativa de chegar a juízos incondicionados, como já vimos no capítulo anterior²⁹⁵, nos leva a formular séries ascendentes de silogismos sem fim, com cada juízo necessitando de justificação por juízos anteriores e nunca podendo justificar a si próprio. Como Lonergan, que afirma a possibilidade de juízos virtualmente incondicionados, ainda que conhecendo a filosofia kantiana, se justifica quanto a essa matéria?

²⁹⁴ Há também os juízos formalmente incondicionados, que não requerem a satisfação de condições, como é o caso de $a = a$.

²⁹⁵ p. 109.

Antes de procurar responder a tal questão, continuemos nos aprofundando na versão de Lonerganiana do processo cognitivo. Todas as análises que se empreendem em *Insight* sobre o pensamento científico visam por fim reunir dados para o estudo do processo cognitivo humano em si mesmo e em toda a sua generalidade, ocorrendo apenas que a ciência é o empreendimento cognitivo mais complexo da contemporaneidade e capaz portanto de fornecer matéria demasiado preciosa para ser preterida. Sabemos agora que as diversas variedades de intelecções tem propriedades em comum, visto que são motivadas por dados que nos estimulam a fazer perguntas para nosso entendimento.

As várias modalidades de resposta dependem evidentemente da enorme variedade de questões inteligentes possíveis. Podemos dizer que o tipo mais emblemático, porque mais universal e metafísico, de questão para o entendimento ainda se mostra a tradicional “qual a essência ou natureza disto?”. Nos vários ramos particulares do saber, contudo, trata-se de determinar aquilo que poderia preencher uma determinada marca heurística específica neles definidos, seja o valor de uma incógnita, uma função matemática, probabilidades, operadores, etc.

Quando ocorre o *insight*, buscamos formular a solução alcançada, a qual por sua vez nos leva às questões para a reflexão crítica, do tipo “isso de fato é verdadeiro ou falso?”. Conhecidas e satisfeitas as condições do condicionado proveniente da intelecção, formula-se o juízo virtualmente incondicionado. As diversas variedades de juízo dependem por sua vez da imensa variedade dos conteúdos inteligidos nos vários contextos. Há, pois, vários tipos de juízo virtualmente incondicionado.

Exemplifiquemos. No senso comum têm-se os juízos concretos de fatos, do tipo “algo ocorreu” ou “algo não ocorreu”; nele se busca validar não explicações de fenômenos, mas sim suas descrições ou aplicações, como por exemplo “é certo que o Sol se ergue toda manhã” ou “o martelo serve para bater”. Aqui, a intelecção tem função principalmente pragmática. Mas na ciência e na filosofia, e portanto no contexto mais geral do padrão intelectual de consciência, o juízo busca afirmar ou negar hipóteses explicativas, como “a Terra se move em trajetória elíptica ao redor do Sol por força gravitacional”. Proposições analíticas, por sua vez, são ajuizadas pelo nexos entre as regras semânticas e sintáticas das proposições e os significados dos termos envolvidos.

Mas como afirmamos o virtualmente incondicionado sem recair numa seqüência infinita de questionamentos adicionais? Que o afirmamos aparenta estar implícito no fato de defendermos algumas formulações científicas, como as equações de Maxwell, e negarmos outras, como a do flogisto e a da terra estacionária. Segundo Lonergan, haveria uma intelecção específica no nível da própria reflexão crítica responsável por apreender que, num dado contexto específico, todas as questões relevantes foram satisfatoriamente respondidas e que, no momento, inexistem problemas adicionais relevantes. O reconhecimento de tal inexistência deve levar ao assentimento do juízo racional.

Isso não significa que novas questões não possam eventualmente surgir, como de fato sempre surgem, mas que tal somente ocorre em virtude do próprio processo cognitivo, que, baseado no conhecimento conquistado, alcança novos dados até então inéditos, se permite novas questões para a inteligência e não recua diante da necessidade de renovada reflexão crítica. Incongruência entre as previsões da explicação e os novos dados auferidos pode levar, e eventualmente leva, a períodos de reavaliação rigorosa quando novas intelecções se fazem necessárias.

O processo cognitivo, além de expansivo, é autocorretivo. Isso significa que não há de fato necessária arbitrariedade no abandono de uma tese explicativa para outra tese, visto que essa passagem se deve, quando respeitadas fielmente as exigências do padrão intelectual de consciência, logo do puro desejo de conhecer, à normatividade do próprio processo cognitivo subjacente a ambas.

Se, porém, a ciência empírica é meramente provável, é todavia verdadeiramente provável. Se não obtém a verdade definitiva, converge, contudo, para a verdade. Essa convergência, essa aproximação crescente é o que se pretende com a locução familiar “o avanço da ciência”. Questões suscitam intelecções que se expressam em hipóteses; a testagem das hipóteses origina novas questões que engendram intelecções complementares e hipóteses mais satisfatórias. Durante algum tempo, o processo avança em círculos cada vez mais amplos; depois, a coerência do sistema começa a fechar-se; a investigação, a partir de novos riscos em campos inéditos, vira-se para o trabalho de consolidação, de elaboração plena das implicações, de resolução de problemas que deixam a visão geral inalterada. O processo autocorretivo de aprendizagem aproxima-se visivelmente de um limite.

(...)

As teorias podem rever-se se houver um revisor. Mas falar de revisão dos revisores é entrar num campo de especulação vazia, em que a palavra “revisão” perde seu sentido determinado. Além disso, os teóricos tiram proveito desse fato. Assim, os fundamentos da lógica colocam-se na

inevitabilidade dos nossos processos de pensamento²⁹⁶. E a lógica não é um exemplo único. Como já indicamos, a teoria da relatividade, em seu postulado básico, assenta numa característica estrutural do processo cognitivo²⁹⁷. Ora, se as invariantes que governam nosso processo mental implicam invariantes nas nossas construções teóricas, seguir-se-á, então, um limite superior à variação de construções teóricas e uma possibilidade de traçar com antecedência as alternativas, entre as quais o esforço teórico tem de escolher.²⁹⁸

Uma coisa são as etapas do processo cognitivo, outra são os vários conteúdos proposicionais, conceituais ou até categoriais do nosso pensamento. Esses, como a história bem o mostra, são variáveis e contextuais, dependendo de época para época, lugar para lugar ou até de filósofo para filósofo. Kant, como estudamos²⁹⁹, fez de tudo para determinar o que seriam os conteúdos categoriais e os princípios do entendimento *a priori*, mas não nos parece nada claro que tenha sido bem sucedido. Acrescente-se que, no que tange à faculdade da razão, segundo a CRP, se devemos distinguir, como ela advoga, entre o *a priori* constitutivo da intuição e do entendimento e o *a priori* puramente regulativo da razão, tal distinção ainda nos parece antes acidental do que essencial.

Expliquemo-nos: os três objetos transcendentais da razão segundo a CRP, o cosmo, a alma e Deus, derivados unicamente das regras de construção dos raciocínios nas três ciências metafísicas da cosmologia, da psicologia racional e da teologia, são noções regulativas porque, enquanto incondicionados, não poderiam ser alcançados num ilusório término desses mesmos raciocínios, que procedem *ad infinitum*. Todavia, suponhamos que tivéssemos uma mente de capacidade infinita, capaz de captar não sequencialmente, mas imediatamente, as séries de condicionados em toda a sua ausência de limites quantitativos. Nesse caso, as noções regulativas tornar-se-iam constitutivas. Mostram-se, por conseguinte, noções potencialmente constitutivas e acidental ou circunstancialmente regulativas apenas quando pensadas por seres finitos.

²⁹⁶ Toda hipótese, para ser julgada e avaliada, deve antes receber a devida formulação lógica e conceitual. Ademais, a lógica bivalente, apesar de não ser a única, possui uma semelhança estrutural com a meta da reflexão crítica, que é afirmar ou negar um condicionado, o que explica em parte seu nascimento prévio a todas as demais.

²⁹⁷ A teoria da relatividade implica uma teoria da medição física segundo marcos de referência relativos e a medição é a principal técnica para passarmos do nível descritivo para o explicativo. Ademais, não se preocupa em determinar espaços ou tempos singulares e contextuais, mas a própria geometria espaciotemporal. Ver Insight, cap. 5, para melhor esclarecimento.

²⁹⁸ Cap. 10, p. 301 e p. 302.

²⁹⁹ p. 87.

6. O processo cognitivo como *a priori* performativo

Lonergan busca determinar o que seria um *a priori* estritamente regulativo ao estudar não os vários produtos da atividade cognitiva, sejam conceitos ou proposições, mas a performance cognitiva em si mesma, as atividades a que todo ser humano normal se dedica em sua busca por respostas, um processo cognitivo e heurístico e não uma mera estrutura cognitiva. Ele chega, ao término de uma investigação que levou quase metade do volume de *Insight* para ser concluída, ao seguinte modelo tripartite, que resume nossas análises progressas e as sintetiza num esquema conveniente. O processo cognitivo, em seu sentido estritamente intelectual, se divide para Lonergan em três partes – sensação, entendimento e razão - de três etapas cada ³⁰⁰:

I. Nível da sensibilidade	Apresentações sensíveis, imagens perceptivas.	Representações imaginativas, imagens livres.	Eloquções, que expressam relações dos dados para conosco.
II. Nível do entendimento	Questões para a inteligência	Intelecções	Formulações, que expressam as relações dos dados entre si.
III. Nível da razão ajuizante	Questões para a reflexão	Reflexão	Juízo, que afirma o conteúdo formulado.

O processo cognitivo, em seu sentido estritamente intelectual, se divide para Lonergan em três partes – sensação, entendimento e razão - de três etapas cada. Na primeira, dados e imagens perceptivas são apreendidas pela faculdade imaginativa, cujo conteúdo específico expressamos por meio de eloquções da linguagem. Na

³⁰⁰ Cap. 9, p. 275.

segunda, o conteúdo dessas imagens e elocuições nos inspira a fazer questões para a inteligência, as quais motivam o surgimento de *insights* e sua posterior formulação numa linguagem técnica tão livre quanto possível do resíduo empírico. Na terceira, o conteúdo formulado é submetido às questões para a reflexão crítica, cujo objetivo consiste em averiguar se as condições para um juízo racional e crítico estão satisfeitas; caso todas as questões sejam respondidas devidamente, ocorre o juízo. No contexto de dados da experiência e suas explicações, só poderíamos falar de Ser, por conseguinte, no contexto do juízo crítico e racional que liga por fim o dado a sua explicação.

Essa estrutura, conforme aponta a citação acima, não é revisável segundo nenhum significado cogente do termo “revisar”. Revisamos (1) quando encontramos novos dados não previstos por uma explicação, (2) quando inteligimos e formulamos outras hipóteses alternativas e (3) quando reavaliamos criticamente a explicação disponível colocando-lhe novas condições. A própria atividade de revisar, por conseguinte, pressupõe a estrutura *a priori* dos atos cognitivos conforme delineada por Lonergan, dividida entre os níveis da experiência, do entendimento e da reflexão crítica. Essa estrutura, depreende-se, apreendida pelo exame atento dos atos cognitivos em variados contextos, passa no teste do juízo racional e, diferentemente das teses do intuicionismo ingênuo e do fundacionalismo, é aplicável a si mesma sem maiores dificuldades ou *aporias*. Ademais, é de uma simplicidade desarmante.

Por consequência, não de algum conteúdo teórico conceitual prévio, mas do exame atento do fenômeno da inteligência e do desenvolvimento da teoria cognitiva, chegamos aparentemente ao *a priori* performativo da consciência sensível, inteligente e crítica. Se surgem hipóteses alternativas a uma tese posta em dúvida, tanto as novas hipóteses quanto as próprias dúvidas emergem de acordo com a normatividade da consciência no seu padrão intelectual de operação. Uma dúvida ou crítica bem fundamentada, por sua vez, deve se basear em dados mal explicados, teses alternativas promissoras e na incapacidade incontestada da explicação corrente de ter todas condições conhecidas para o juízo crítico satisfeitas. Dúvidas que ocorram fora desse padrão possuem valor meramente metódico ou simbólico, apontando para a necessidade de se expandir ainda mais o saber já adquirido.

O próprio processo cognitivo, se o termo “revisar” possui algum significado concreto, não pode ele mesmo ser objeto de revisão. A estrutura *a priori* dos atos

cognitivos constitui o limite dentro do qual nascem, desenvolvem-se e são preteridas todas os conteúdos possíveis da cognição. Se se diz que tal estrutura, apesar de cogente, ainda é muito pouco para o filósofo comprometido com a busca por um critério universal de conhecimento, perguntamos, com Giovanni Sala, se não se está na verdade a confundir um critério de verdade com outro de infalibilidade.

Como “verdadeiro” e “infalível” se relacionam com o conhecimento? O predicado “verdadeiro” se relaciona ao juízo, antes de tudo, como *verbum mentis* (performance da intencionalidade e então, conseqüentemente, como *verbum oris* ou proposição. Verdade é uma propriedade do juízo. Que um juízo seja verdadeiro significa que ele atinge o fato ao qual visa, no sentido da tradicional teoria correspondencial da verdade. Precisamente por causa de sua concordância com o ser, o juízo verdadeiro goza da mesma natureza absoluta que o próprio ser.

(...)

Por outro lado, infalibilidade é a virtude de um sujeito, em virtude da qual se está pronto para fazer somente juízos verdadeiros em geral ou em alguma área particular. Nesse caso, certamente, o juízo não seria mais verdadeiro do que o mesmo juízo feito por um sujeito falível, mas o sujeito infalível saberia que seu juízo é em princípio e portanto necessariamente verdadeiro.³⁰¹

Conhecer, no sentido de fazer nosso juízo acertar seu alvo, é algo da ordem dos fatos. Suponhamos que um sujeito inteligente x, ou antes, toda a raça a que ele pertence, em toda a sua história, nunca tenha consigo formular um único juízo verdadeiro. Poderíamos concluir que o conhecimento é destarte impossível e inalcançável para o sujeito x e sua raça? Se o fizermos, estaremos saltando inadvertidamente do nível das puras questões de fato para o nível das explicações teóricas sem a devida mediação intelectual. Fatos não são argumentos. A única coisa que se pode depreender do fato bruto de que uma raça inteira de seres inteligentes nunca conseguiu formular um juízo verdadeiro é que... eles ainda não obtiveram sucesso, mas podem continuar tentando. A confiabilidade do processo cognitivo continua incólume.

Se afirmamos, num sentido explanatório, que não se pode atingir jamais qualquer conhecimento, só o fazemos de um ponto de vista extra racional. Se o fizermos de um ponto de vista racional, estaremos recaindo no que Lonergan chama de *contraposição*, ou seja, todo posicionamento que, partindo do processo cognitivo, termina por negá-lo. Estaríamos reunindo dados sobre juízos falhos – cujo

³⁰¹ Op. cit., cap. 4, p. 97 e p. 98.

reconhecimento implica pelo menos a afirmação, e portanto a verdade suposta da falha – formulando a impossibilidade de fazer qualquer juízo correto e, por fim, afirmando essa impossibilidade num juízo.

Filosofias que, por sua vez, proponham modelos alternativos do conhecimento, como o intuicionismo ingênuo e seu olhar divino capaz de nos prover conhecimentos de forma absolutamente imediata, ou a busca por representações ou conceitos absolutamente confiáveis ou inescapáveis, também se mostram evidentemente contrapositionais. A grande virtude do processo cognitivo tripartite é ser aplicável a si próprio e não supor nada mais que a simples performance intelectual. As filosofias que não contradigam, mas afirmem ou pressuponham esse processo são chamadas de *posições*.

A estrutura performativa da consciência, por ser estrutura, também aponta para uma legítima unidade de consciência. Se perguntarmos se somos de fato sujeitos racionais, dotados de unidade de consciência, buscaremos atentar para as ocorrências de nossa vida consciente, reuni-las num esquema hipotético e buscar criticamente afirmá-la num juízo, em outras palavras, a própria busca por uma resposta já parece sugerir a unidade de consciência em todo o seu percurso, que nada mais é que a unidade de sua própria estrutura performativa verificável.

O nível do juízo pressupõe algo a ser ajuizado e nos reconduz assim para o nível da intelecção e da formulação, o qual, por sua vez, requer dados cuja unidade intrínseca não se mostre imediatamente evidente e que se torne objeto de nossa indagação inteligente. A unidade dessa estrutura é a unidade da consciência do próprio sujeito racional. Sua constatação, contudo, não é um caso de proposição necessária e universalmente verdadeira, mas, como coloca Terry J. Tekippe (2003), de um silogismo hipotético:

Sou um conhecedor, se sou uma unidade-identidade-totalidade inteligível, caracterizada pelos atos de perceber, imaginar, inquirir, entender, formular, refletir, captar o incondicionado e julgar.

[Mas eu experiencio atos de perceber, imaginar, inquirir, entender, formular, refletir, captar o incondicionado e julgar.]

Logo, sou um conhecedor.

(...)

Mas a evidência para a premissa menor é não uma formulação ou conjunto de formulações; é simplesmente a experiência dessas atividades, como apresentadas acima. De modo que a evidência para a questão reflexiva sobre se gozo experiência sensível é apenas a percepção de fazê-lo; a evidência para a questão reflexiva sobre se tenho insights é apenas a

experiência de ter insights; a evidência sobre se tenho conceitos é a experiência da concepção, e assim continua.³⁰²

Já discutimos num capítulo anterior³⁰³ acerca da natureza, a nosso ver, simultaneamente pública e privada do fenômeno “conhecimento” e aqui talvez tenhamos uma boa evidência para essa colocação. Enquanto estrutura lógico discursiva, o argumento acima é compreensível por qualquer ser humano minimamente inteligente que compartilhe conosco a língua portuguesa. Entretanto, apenas a parte de sua verdade que corresponde a sua estrutura lógica, a validade do argumento como um todo, é explicável em termos da sua publicidade.

Uma meta fundamental do conhecimento, contudo, que é poder afirmar racionalmente que “sou um conhecedor”, depende da circunstância, a princípio privada, de podermos ter experiências efetivas, naturalmente íntimas, da performance dos atos cognitivos³⁰⁴. Conhecer, de fato, não é simplesmente “olhar”, mas também não é um mero jogo de combinar proposições indefinidamente. Trata-se de um fenômeno complexo que inclui todas essas habilidades de forma harmônica e integrada de modo a alcançar o juízo. Se podemos compartilhar conhecimentos apesar de seu aspecto privado, isso deve a, enquanto seres humanos, nossas semelhanças serem muito mais profundas que nossas diferenças, ainda que a discórdia e a violência no mundo pareça provar o contrário.

Façamos, contudo, uma ressalva. Se a única evidência para os atos de “perceber, imaginar, etc.”, consistir na simples experiência desses atos, como aponta Tekipe, não estaríamos correndo o risco de regredir para algum tipo de intuicionismo ou de empirismo a respeito desses estados “subjetivos”, revivendo a distinção epistemológica “interno-externo” a qual Lonergan tanto buscava evitar? Para mantermos a coerência com seu projeto filosófico, o conhecimento desses estados não deve advir da sua simples experiência, mas dos juízos “eu percebo”, “eu imagino”, “eu concebo”, “eu afirmo”, etc. Mas se tais juízos são possíveis, então não faria sentido dizer que somos dotados de conhecimentos prévios, pré-críticos, da estrutura cognitiva expressos linguisticamente?

³⁰² Cap. 9, p. 82.

³⁰³ P. 126.

³⁰⁴ Um neurocientista pode hoje constatar que tais ou quais áreas do cérebro estão ativadas quando executamos os atos cognitivos, mas ainda não se mostra possível por tal meio dizer se conhecemos ou não conhecemos a verdade de alguma proposição x ou em que consiste esse conhecimento.

Aqui, Rorty e Sellars mandam suas lembranças, pois de fato a linguagem natural está cheia de expressões cumprindo esse papel, tais como “pensar”, “sentir”, “pesar evidências”, e muitas outras. Tudo isso compõe, juntamente com nossas impressões de estarmos desempenhando os atos cognitivos, a chamada experiência desses mesmos atos. Como já apontamos, entretanto, o uso que Lonergan faz do conceito de “dados iniciais” é amplo o bastante para acomodar esse tipo de informação linguística adicional. A diferença maior reside no fato de que a teoria de Lonergan - e conseqüentemente todas as teorias possíveis - ser a formulação do conteúdo de atos de descoberta que sistematizam esses mesmos dados iniciais. É essa estrutura cognitiva *a priori* que sem dúvida compartilhamos com outros sujeitos racionais.

Em última análise, a intelecção não está a serviço dos dados iniciais, sejam os de ordem empírica ou linguística, os quais não podemos realmente separar, mas os dados estão a serviço da intelecção, que lhes confere a desejada unidade. O intelecto sistematiza os dados porque vai além deles ao descobrir a possibilidade de sua inteligibilidade teórica. Mesmo quando tentamos compreender teorias pré-existentes, como a da relatividade geral, e assimilar seu vocabulário, o ato de compreensão necessário sempre terá algo intransferivelmente nosso e particular, a saber, as intelecções necessárias ao aprendizado.

7. Tipos de posição e de contraposição

Quanto as três formas básicas de posição, pressupostas por todas as demais, Lonergan esclarece-as:

1. se o real for o universo concreto do ser, e não uma subdivisão do “já agora lá fora”;
2. se o sujeito se tornar conhecido, ao afirmar-se a si de modo inteligente e razoável, e por isso ainda não é conhecido em nenhum estado “existencial” prévio; e
3. se a objetividade se conceber como uma consequência da inquirição inteligente e da reflexão crítica, e não mais como uma propriedade de antecipação, extroversão ou satisfação vitais.

Por outro lado, será uma contraposição básica se contradisser uma ou mais posições básicas³⁰⁵.

³⁰⁵ Cap. 14, p.375.

Se a inteligência pode conceber as posições e contradizer sua própria performance, isto se deve ao polimorfismo inerente à mente humana. Não obstante, (1) o real é Ser, e o Ser se esclarece não só pela percepção atenta, mas também e principalmente pela apreensão inteligente e pelo juízo racional; (2) a introspecção pela qual o sujeito racional conhece a si mesmo também não é uma forma de apreensão intuitiva imediata, mas uma aplicação do processo cognitivo tripartite tal como ocorre em toda e qualquer investigação sobre todo e qualquer assunto sem distinção; e (3) a objetividade não pode consistir na mera extroversão, conceito esse de caráter sensível, nem numa exclusão total da subjetividade, obviamente absurda, mas da fixação da subjetividade em seu desejo puro de conhecer e portanto em seu padrão puramente intelectual de atividade. Objetividade, portanto, nada mais é que uma consequência natural da subjetividade movida por fins intelectuais.

Ademais, enquanto é possível, e desejável, ordenar posições numa sequência de desenvolvimentos teóricos progressiva, as contraposições a todo tempo convidam sua própria inversão, visto que:

Pois qualquer falta de coerência incita o pesquisador a inteligente e razoável a introduzir coerência. Mas embora as contraposições sejam entre si coerentes, embora a inserção dos seus equivalentes simbólicos num computador não levem a um colapso, são todavia incongruentes com as atividades de aprendê-las inteligentemente e de afirmá-las de forma razoável. Pois essas atividades contém as posições básicas e as posições básicas são incongruentes com qualquer contraposição.³⁰⁶

A contradição típica da contraposição não se dá portanto a nível do seu discurso escrito ou falado, mas se trata de um contradizer as próprias atividades cognitivas pelas quais nós efetivamente compreendemos esse mesmo discurso. A contradição não se dá a nível de seu texto, mas entre a explicação dada por ele da possibilidade de seu entendimento e a leitura em si, cuja performance exigirá o processo cognitivo tal como ele se dá e não como o texto sugere que ele deveria ocorrer.

8. Desejo irrestrito e Ser.

³⁰⁶ Cap. 14, p. 376.

Agora que já se delinearão as etapas fundamentais do processo cognitivo segundo Lonergan, chegamos a um entendimento da teoria cognitiva. Resta no entanto compreender suas implicações metafísicas. A respeito das estruturas heurísticas, ficou claro que, isoladas ou combinadas, elas nos proviam implicações consideráveis para o entendimento da natureza e do homem. Tal se dá porque estruturas heurísticas antecipam as características mais gerais dos objetos a serem descobertos e dos juízos a serem afirmados. Contudo, o estudo das estruturas heurísticas consistiu num preâmbulo para o desvelamento da estrutura cognitiva tripartite válida para todas as instâncias do conhecimento humano. Que sorte de consequências dele podem emergir?

Sigamos passo a passo. A processo triparte, quando esquematizado, é uma estrutura intencional, visto que relaciona (1) atos cognitivos a (2) conteúdos desses atos. A princípio, poderíamos questionar se, à maneira kantiana, nossa estrutura cognitiva “impõe” à realidade, como seu legislador, uma estruturação racional. Frisou-se contudo que não há conceitos *a priori* guiando a cognição passo a passo. Todo conceito é *a posteriori* relativamente ao processo cognitivo que o engendra. Após a intelecção, que nos permite compreender um novo conceito ou hipótese, vem o juízo para nos ajudar a confirmá-los ou rejeitá-los.

Se há imposição, há imposição de algo, mas que é esse algo, segundo Lonergan, senão as perguntas que guiam o processo cognitivo? Impomos de fato algo ao perguntarmos o que é ou em que consiste algum x, ou se com alguma hipótese y devemos ou não concordar? Não apontariam essas questões para as características mais elementares, mais inescapáveis, portanto, de tudo o que há para compreendermos? Se tal não for o caso, então deve haver algum outro conjunto de questões tão ou mais elementar que lhe sirva como alternativa. Mas qual?

Se um pragmatista retrucar que podemos perguntar “qual a utilidade disto?”, tal já está contemplado por Lonergan ao falar das intelecções de cunho prático: a utilidade presumida x de algum objeto ou teoria y é também um modo do ser antecipado pelo questionamento da inteligência, captado por intelecção, formulado e então julgado pela reflexão crítica. “Qual a utilidade de x? se mostra apenas outra variedade mais restrita de questão para a inteligência. Aprender é apreender o Ser, o qual sempre nos escapa pelos dedos quando queremos limitá-lo a algum conceito mais restrito ou meramente geral que não compartilhe de sua Universalidade.

Formulemos mais exatamente nosso problema. Quais os conteúdos Universais (1) de toda percepção; (2) de toda resposta para as questões possíveis do entendimento; e (3) de toda reflexão crítica? Ou, simplificando e complementando, quais os objetos Universais visados (0) pelo desejo irrestrito de conhecer; (1) pela percepção; (2) pelo entendimento; e (3) pela reflexão crítica?

Frisemos primeiramente que o desejo de conhecer, enquanto *eros* da inteligência, se faz o motor de todo processo cognitivo e que conhecer intelectualmente implica, antes de tudo, desejar conhecer. Existiria limite para tamanho desejo, capaz de levar pesquisadores a horas seguidas de trabalho sem descanso? Qual seu objetivo primeiro?

Que objetivo é esse? É limitado ou ilimitado? É um ou são muitos? É material ou ideal? É fenomênico ou real? É um conteúdo imanente ou um objeto transcendente? É um reino da experiência ou do pensamento, de essências ou de existências? As respostas a essas e a quaisquer outras questões têm apenas uma única fonte. Não podem fazer-se sem o funcionamento do puro desejo. Não podem fazer-se só a partir do puro desejo. Têm de se fazer, na medida em que o puro desejo inicia e sustenta o processo cognitivo. Assim, se é verdade que A existe, que A é um só, e que apenas A existe, que B existe, e que A não é B, então o objetivo é múltiplo. Qual dessas afirmativas, perguntar-se-á, é verdadeira? O fato de se perguntar dimana do puro desejo. Mas, para obter a resposta, não basta desejar; as respostas provêm apenas da inquirição e da reflexão.

Ora bem, a nossa definição era que o ser é o objetivo do puro desejo de conhecer. Ser, então, é:

1. tudo o que se conhece, e
2. tudo o que resta por conhecer.³⁰⁷

Se postularmos algum limite para o puro desejo e em seguida perguntarmos qual esse limite, então o desejo naturalmente já o terá cruzado e absorvido. Embora nossa capacidade de conhecer efetivamente tenha limites, inobstante o puro desejo quer a completude do que há para conhecer. O único “objeto” apropriado a tamanha magnitude, evidentemente, só pode consistir numa noção ela mesma Universal e irrestrita, o próprio Ser, que ultrapassa o conhecido e abarca o desconhecido num único passo.

Uma crítica corriqueira ao pensamento metafísico consiste em afirmar que seus conceitos, Universais em sentido próprio, chegam a ser tão amplos que se tornam vazios em conteúdo e inaplicáveis. Muito pelo contrário, o Ser se coloca como o que

³⁰⁷ Cap. 11, p. 340.

há de mais concreto, visto que nada lhe falta ou fica de fora de sua abrangência. Tão concreto que simplesmente não podemos defini-lo nem limitá-lo a outros conceitos ou campos do saber científicos, porém restritos e abstratos. Toda tentativa de defini-lo termina por deturpá-lo, visto que definir é explicar por meio de outro, mas nada pode entrar em relação de alteridade com o Ser.

Por conseguinte, a noção de ser vai mais além do meramente pensado, pois perguntamos se o meramente pensado existe ou não. Segue-se, ademais, que a noção de ser é prévia ao pensar porque, se assim não fosse, então o pensar não poderia ter a tenção de julgar, de determinar se o meramente pensado existe ou não. A noção de ser é, então, anterior à concepção e vai além desta; e é preliminar ao juízo e vai além desse. Essa noção tem de ser a orientação imanente e dinâmica fo processo cognitivo. Tem de ser o desprendido e irrestrito desejo de conhecer, enquanto atuante no processo cognitivo.³⁰⁸

O Ser não é um conceito preciso e definível, mas antes, apresenta-se como a noção que, implicitamente visada pelo puro desejo, sustenta e motiva todo o processo cognitivo e conseqüentemente todos os conteúdos cognitivos posteriores. Negar à noção de Ser o seu devido valor resulta das várias tentativas fracassadas de o enquadrar e limitar, de buscar outro modo de compreendê-lo que não seja o estritamente metafísico e Universal, que busca apreender não sua definição, mas algumas de suas propriedades Universais. Se o Ser é o Universal ou transcendental por excelência, tudo o que dele pudermos predicar também o será.

Mas como podemos descobrir as propriedades do Ser? Como inteligências limitadas podem apreender o ilimitado? Lembremos que conhecer não consiste numa pura e simples extroversão do tipo sensível. O conhecer não visa abarcar alguma variedade do “já agora ali fora” ou de “mundo externo” ou mesmo do “não subjetivo”, expressões vagas inspiradas em nossa sensibilidade extrovertida, mas consiste integralmente nos atos cognitivos que nos medeiam os conteúdos da percepção, do entendimento e do juízo crítico. As propriedades transcendentais do Ser, depreende-se, correspondem precisamente aos conteúdos Universais desses mesmos atos cognitivos.

Tal só se mostra possível porque esses mesmos atos não se baseiam em conceitos de conteúdo restrito e determinado, mas em antecipações heurísticas capazes de mergulhar no próprio desconhecido para dele extrair novos

³⁰⁸ Cap. 12, p. 344.

conhecimentos, aplicando-se a tudo o que nosso puro desejo almeja abarcar, ou seja, ao próprio Ser. Não conhecemos o Ser na totalidade de sua transcendência, o que nos tornaria o próprio Deus, mas na medida em que nossa cognição *a priori* desvela, quando estudada, seus atributos Universais e se torna capaz de os antecipar e reconhecer. Por esse motivo, em *Insight*, o termo “ser” atua como noção operacional, pois consiste apenas naquilo que conhecemos e naquilo que ainda não conhecemos.

Daí a distinção de Lonergan entre o Ser transcendente e o Ser proporcionado, ou seja, proporcionado aos atos cognitivos da nossa inteligência. Não se trata da separação entre fenômeno e coisa-em-si, mas do fato de, mesmo conhecendo os atributos Universais dos Ser, não o conhecermos na sua completude. Conhecê-lo implicaria podermos formular todas as respostas corretas para a totalidade das perguntas possíveis. Mas conhecimentos particulares sobre assuntos particulares que respondam a perguntas particulares não nos estão realmente vedados.

Ao contrário do que supõe a crítica kantiana, o cosmo visado pela razão não se converte numa única sequência dedutiva potencialmente ilimitada e inabarcável. O universo concreto em que vivemos e que a razão desvela contém fatos de ocorrência assistemática, está estratificado em diversos níveis de complexidade – como nos ensina o método genético – e permite a emergência, na esfera humana, do erro e da irracionalidade, como a presença de contraposições na filosofia o atesta.

Com efeito, por que perguntas formuladas no contexto da ciência física não poderiam ter resposta satisfatória dentro dessa mesma ciência? E se há dados assistemáticos do ponto de vista da física ou de alguma outra ciência, por que não teriam resposta satisfatória no contexto de outra ciência complementar? Se observamos a queda de um meteorito ao telescópio, porque precisaríamos recorrer a algo além da astronomia para ajuizar que “caiu um meteorito”? Se essas ciências contém erros de formulação, devem ser corrigidos desde seu próprio interior pelos que as estudam. A única pergunta irredutivelmente sem resposta é a pergunta irracional e mal formulada, objeto da intelecção inversa.

9. Teoria cognitiva e metafísica.

Tal correspondência entre os atos cognitivos e a estrutura metafísica do mundo são precisamente o que Lonergan quer dizer com suas afirmações de que o Ser e o

conhecimento são *isomórficos* e de que a metafísica consiste na *estrutura heurística integral do Ser proporcionado*. Mas quais são os conteúdos dos atos cognitivos e, conseqüentemente, da metafísica?

O ser proporcionado é o que há de ser conhecido pela experiência, pela apreensão inteligente e pela afirmação razoável. A estrutura heurística integral do ser proporcionado é a estrutura do que há para ser conhecido, quando o ser proporcionado for inteiramente explicado. Mas, nesse conhecimento explicativo, haverá a afirmação, compreensão e a experiência do resíduo empírico. Admitamos que “ato” denota o que é conhecido na medida em que afirmamos; que a “forma” denota o que é conhecido na medida em que apreendemos, e que “potência” denota o que é conhecido na medida em que experienciamos o resíduo empírico. Da distinção, das relações e da unidade dos conteúdos experienciados, inteligidos e afirmados seguem-se a distinção, as relações e a unidade de potência, forma e ato. Dos diferentes modos de compreender coisas concretas e leis abstratas segue-se a distinção entre formas centrais e formas conjugadas e, como corolário, as distinções entre potência central e conjugada e atos centrais e conjugados. Da unificação estrutural dos métodos pela probabilidade emergente generalizada, segue-se a elucidação estrutural dos gêneros e espécies explicativos e da ordem imanente do universo proporcionado. Tais são os elementos da metafísica

(...)

(...) Mas não será inoportuno situar, mais uma vez, a nossa posição na história da filosofia. Existe um necessário isomorfismo entre o nosso conhecimento e o conhecido ser proporcionado.³⁰⁹

Façamos então outro esquema para reunir todas essas informações adicionais:

Ato cognitivo

Conteúdo abarcado

- | | |
|---------------------------------------|-------------------------------|
| 0. Desejo irrestrito de conhecer..... | Ser transcendente; |
| 1. Percepção..... | Potência central e conjugada; |
| 2. Entendimento..... | Forma central e conjugada; |
| 3. Razão..... | Ato central e conjugado; |

1+2+3. Conhecimento proporcionado...Ser proporcionado.

O conhecimento e o Ser a que chegamos no término do processo cognitivo estão proporcionados um ao outro em sua conexão intencional, com cada ato cognitivo se dedicando a captar um conteúdo específico do Ser proporcionado.

³⁰⁹ Cap. 15, p. 458.

Recordemos que, de acordo com a CRP de Kant, a única parte da estrutura cognitiva que mantinha alguma ligação mais direta com a realidade em si mesma era a impressão sensível, pelo “contato” que mantém com a coisa-em-si, enquanto todas as demais se ocupavam apenas em tornar o conteúdo sensível pensável e sistematizável, mas sem pudessem que desvelar aspectos adicionais do Ser propriamente dito. O conhecimento, dessa forma, tornava-se cada vez mais indireto, porque cada vez mais mediado, ao passar pelas categorias, juízos e pela razão. Aqui, pelo contrário, defende-se uma apropriação progressiva de conteúdos distintos do Ser a cada etapa da cognição, com o juízo coroando o final processo.

Decerto, se o incondicionado não estiver disponível para apreensão pelo juízo crítico, como Lonergan defende que deva estar, e não puder captar nada do Ser “em si mesmo”, então a faculdade de julgar não pode nos prover nada além da representação da síntese entre um sujeito e um predicado. E de fato, a definição de juízo de Kant³¹⁰ o torna apenas a representação de representações (os conceitos) de representações (as impressões sensíveis). O problema do saber na CRP consiste em, ao tornar todo o conhecimento matéria de representação, o conhecimento enquanto correspondência ao Ser tornou-se impossível, visto que irredutivelmente mediado e indireto. Se, como apontamos neste capítulo, o conhecimento não consistir em representação e identidade somadas, ele jamais voltará a se encontrar com o Ser. Em grande parte, a diferença entre Kant e Lonergan reside no papel geral do juízo racional, aquilo que ele de fato pode nos prover.

Voltemo-nos para o Ser proporcionado. A potência é, na filosofia aristotélica, a propensão para atualizar alguma forma, manifestando-a. Aqui, “potência” tem um sentido mais amplo, pois se trata também da propensão para a explicação dos conteúdos da percepção. A *matéria* para o conhecimento são os dados com que iniciamos nossas pesquisas, os quais, antes de alcançarmos a devida explicação teórica, apresentam-se de maneira não unificada, aparentemente coincidente, irrelacionada ou até caótica. Do ponto de vista do método genético, a ciência física, ao estudar a estrutura atômica e as possibilidades de combinação atômica, confere a matéria para as várias composições moleculares estudadas pela química, as quais,

³¹⁰ Ver p. 92.

por sua vez, conferem a matéria para as composições dos organismos vivos estudados pela biologia, e assim sucessivamente.

A *forma* é tudo aquilo que pode sistematizar o conteúdo da matéria, conferindo, caso se atualize, unidade, identidade e totalidade ao que antes se mostrava puramente coincidente e casual. A forma é, portanto, do Ser o aspecto eminentemente inteligível, o qual se apreende pela intelecção em resposta a perguntas para o entendimento. Pelo método genético, a biologia, por exemplo, consiste em conteúdos formais – as várias espécies – que sistematizam conteúdos deixados assistemáticos pela química, a qual faz o mesmo com a física. Conhecer a forma, ente abstrato e geral, significa encontrar as relações dos dados entre si e não conosco, o que implica que a apreensão da forma requer que se descarte provisoriamente o resíduo empírico dos dados da percepção, tais como o contínuo e a singularidade dos objetos ou de tempos e espaços particulares.

Se não houvesse o aspecto formal do Ser proporcionado, todas as definições teriam caráter meramente nominal, convencional e não explanatório. Teríamos tão somente nomes definidos em termos das relações dos dados para conosco; com nossos sentidos, procedimentos ou necessidades. Explicar x, em última análise, colapsaria com o mero apontar para x e encontrar sua utilidade prática, deixando o entendimento sem um objeto que seja só seu. Caso, entretanto, só contássemos com a matéria isolada, teríamos provavelmente alguma variedade de empirismo sensualista, de heraclitismo ou de nominalismo.

Juntos, potência e forma se aproximam bastante do conceito clássico de “essência”, aquilo que nos responde qual o *quid* do objeto, o que ele é. Se o Ser proporcionado terminasse apenas com ambos, a filosofia mais completa seria alguma forma de essencialismo objetivo ou subjetivo, ou seja, que projetasse as formas para “fora” de nós, como o platônico, ou para “dentro” de nós, como o kantiano. Atestar existência de objetos se limitaria a apontar alguma matéria, conteúdo da percepção, que presumivelmente carregasse uma forma qualquer.

Por tais motivos, o nível do juízo racional e da reflexão crítica vem para acrescentar o aspecto do Ser proporcionado da *atualidade*, da existência efetiva sem a qual o conteúdo formal não passaria de simples hipótese. Perguntar pelo “se fato é assim ou não” consiste em buscar pela atualidade do conteúdo apreendido pela intelecção e formulado conceitualmente, resultando por fim no juízo que coroa o

processo cognitivo. É apenas ao chegar neste nível que se pode falar propriamente em termos de um realismo crítico do tipo pretendido por Lonergan.

Não admira que o realismo tantas vezes se veja tratado com desdém por certos filósofos. Afirmar um realismo tal como o aqui exposto implica (1) reconhecer a especificidade de cada etapa do processo cognitivo sem exceção e (2) acreditar na eficácia combinada de todas elas, num gigantesco estudo de esforço a um só tempo racional e introspectivo. Muito mais simples que o caminho proposto por Lonergan se mostra a identificação o realismo com alguma variedade do intuicionismo ingênuo e o real, com alguma variedade do “já agora lá fora”. Por outro lado, os últimos a terem tentado semelhante alternativa antes de Lonergan talvez tenham sido os há muito idos Aristóteles e São Tomás, tamanha a naturalidade em se confundir os padrões biológico extrovertido e intelectual de consciência.

10. Diferentes camadas do Real.

Que dizer da diferença entre potência, forma e ato centrais e conjugados? Vejamos:

Ora, na raiz do método clássico estão dois princípios heurísticos. O primeiro é que as coisas semelhantes são compreendidas de modo semelhante, que uma diferença na compreensão pressupõe uma diferença significativa de dados. O segundo é que as semelhanças relevantes para a explicação não residem nas relações das coisas com nossos sentidos, mas nas suas relações entre si. Em seguida, quando se aplicam esses princípios heurísticos, surgem classificações por semelhança sensível, depois correlações e, por último, a verificação de correlações e de sistemas de correlações. Mas as correlações verificadas implicam necessariamente a verificação de termos implicitamente definidos pelas correlações; e não envolvem mais do que tais termos implicitamente definidos enquanto relacionados, pois o que é rigorosamente verificado não é esta ou aquela proposição particular, mas a proposição geral e abstrata, para a qual convergem séries de séries de proposições particulares. Por conseguinte, existe uma estrutura heurística fundamental que conduz à determinação dos conjugados, isto é, de termos implicitamente definidos pelas suas relações explicatórias e empiricamente verificadas. Tais termos enquanto relacionados são conhecidos pela compreensão, e portanto são formas. Denominemo-las formas conjugadas.³¹¹

³¹¹ Cap 15, p. 414.

Elaborar conceitos de valor intelectual e não só pragmático implica abandonar os termos definidos em termos de suas relações para conosco, os conjugados experienciais, e buscar as suas correlações verificáveis, que ocorrem apenas entre si. Quando encontramos uma correlação tal como “força equivale à medida da massa multiplicada pela da aceleração” – $F=Ma$ – isso não significa que compreendemos, isoladamente, o significado de cada termo envolvido. Que a correlação seja verificável e verificada, contudo, indica que dispomos de uma definição implícita desses mesmos termos, pois verificar uma correlação implica decerto verificar os elementos correlacionados. O conteúdo desse tipo de inteligência, a correlação, como o conteúdo de toda inteligência, é formal, motivo pelo qual Lonergan a nomeia *forma conjugada*. Como a potência é sempre a potência para a forma e o ato é sempre o ato da forma, então deve haver potências e atos correspondentes às formas conjugadas. Daí o conceito de potências, formas e atos conjugados.

Além disso, a estrutura heurística que conduz ao conhecimento das formas conjugadas torna necessária outra estrutura que induz ao conhecimento das formas centrais. Obtêm-se os conjugados explicativos ao considerar dados semelhantes a outros dados, mas os dados que são semelhantes também são concretos e individuais; e, enquanto concretos e individuais, são compreendidos na medida em que neles se apreende uma unidade, uma identidade e um todo, concretos e inteligíveis. Nem se pode dispensar ou transcender essa apreensão. (...) Portanto, enquanto a ciência se desenvolver, é indispensável a noção de unidade inteligível. Contudo, tanto no seu termo como no seu desenvolvimento, as conclusões científicas precisam ser apoiadas pelas provas; as provas para tais conclusões residem nas mudanças, e sem unidades concretas e inteligíveis nada há para mudar, pois a mudança não é a substituição de um dado por outro, nem a substituição de um conceito por outro; consiste na mesma unidade concreta e inteligível que proporciona a unificação aos dados sucessivamente diferentes; e, portanto, sem unidade não há mudança, e sem mudança falta uma boa parte da prova, senão mesmo toda, para conclusões científicas. Por último, a ciência é aplicável a problemas concretos; mas nem o conhecimento descritivo nem o explicativo se podem aplicar a problemas concretos sem uso do demonstrativo “este”, e tal demonstrativo só pode ser usado na medida em que existe ligação entre conceitos enquanto individuais; somente a noção da unidade concreta e inteligível dos dados fornece essa ligação e, portanto, essa noção é necessária à ciência enquanto aplicada.

Ora as unidades concretas e inteligíveis são conhecidas pela compreensão; são, por conseguinte, formas. Mas são assaz diferentes das formas conjugadas e, portanto, deve reconhecer-se um outro tipo de forma, que designaremos por “forma central”; e, tal como a forma conjugada implica

uma potência conjugada e um ato conjugado, também a forma central implica uma potência central e um ato central.³¹²

O conhecimento intelectual parte da simples descrição e avança para a compreensão da unidade inteligível dos dados, a qual não seria possível se não pudéssemos reconhecer que certos dados compartilham a mesma natureza formal que outros dados. Se assim não se desse, precisaríamos de uma nova teoria da gravidade para cada corpo que caísse. Contudo, se podemos relacionar os dados em termos de sua natureza abstrata, não obstante os dados são, simultaneamente, concretos. Além disso, os dados são ultimamente reunidos em conjuntos reconhecíveis, totalidades dentro das quais mudanças podem ser observadas e que, segundo a sensibilidade, consistem em corpos e eventos.

Mas mudanças demandam tanto permanência quanto impermanência, pois algo deve ser o sujeito da mudança. Mudar não é trocar um dado por outro, pois dados não se trocam, apenas se sucedem e se somam nas anotações. Para sairmos do campo da extroversão sensível e adentrarmos o da explicação racional, precisamos substituir a noção vaga da corporalidade dos objetos sujeitos à mudança para chegar às coisas enquanto feixes de relações inteligíveis. De um ponto de vista inteligível, como se daria a permanência de algo apesar das mudanças que venha a sofrer?

Recorramos aqui a um símbolo visual: se dividirmos o desenho de uma circunferência em três marcas, representando pontos, equidistantes, poderemos desenhar um triângulo equilátero, pois o triângulo, enquanto objeto inteligível, nada mais é que o resultado das relações – nesse caso, as retas – entre cada ponto. Movendo cada marca, o triângulo poderá deixar de ser equilátero para se tornar escaleno ou isósceles e é certamente a mesma figura geométrica, o triângulo, que sofre a transformação. Semelhantemente, a chamada *forma central* é, portanto, correspondente à forma substancial aristotélica, na medida em que abandona a noção de corporalidade e se atém a noção de objeto enquanto conjunto de relações inteligíveis entre dados individuais reunidos num todo complexo. As relações podem sofrer alterações não obstante a coisa permaneça essencialmente a mesma, importando apenas que as relações entre os dados se deem apenas entre si e não para conosco.

³¹² Cap. 15, p. 415.

Faz-se necessário, depreende-se, que haja uma formalidade não só ao nível das (1) correlações abstratas de dados, ou seja, das leis verificáveis, mas também quanto ao aspecto (2) das coisas que dizemos estarem submetidas a essas leis, as formas conjugada e central, respectivamente. Em seguida, deve-se distinguir entre a existência efetiva da forma central e a ocorrência da forma conjugada - ou seja, entre *atos centrais e conjugados* – e entre a individualidade e as relações entre os dados – as potências central e conjugada. Vejamos:

A distinção entre as formas centrais e as conjugadas leva à distinção entre atos centrais e conjugados. O ato central é a existência, pois o que existe é a unidade inteligível. O ato conjugado é a ocorrência, pois o que ocorre define-se explicativamente, ao apelar para a forma conjugada.

De modo semelhante, surge uma divisão do resíduo empírico entre potência central e potência conjugada. Uma vez que a forma central é a unidade inteligível dos dados enquanto individuais, a potência central pode ser identificada com a individualidade do resíduo empírico. Por outro lado, as formas conjugadas são verificadas em contínuos, conjunções e sucessões espaciotemporais, e, portanto, esses aspectos do resíduo empírico devem atribuir-se à potência conjugada.³¹³

Daí a distinção entre potências, formas e atos conjugados e centrais como os elementos metafísicos do Ser, segundo *Insight*.

11. Reavaliando algumas teses de Lonergan

Façamos agora uma questão muito simples: concordamos de fato com o que até agora expomos do pensamento de Lonergan segundo nosso entendimento dele? Dividamos essa questão em dois aspectos, (1) a teoria cognitiva e (2) a metafísica dela extraída. Em ambos os casos, trata-se de julgar ou não afirmativamente o conteúdo das duas teses. Para tanto, devemos reuni-las com os dados de nossa própria experiência dos atos cognitivos e dos demais seres humanos. Em seguida, comparar o seu conteúdo com outras formulações alternativas das teorias cognitiva e metafísica para somente então emitir um juízo acerca de seus acertos e erros relativos. Nesse pequeno roteiro, no entanto, parece que já aplicamos pelo menos a teoria cognitiva tal como Lonergan a expõe.

³¹³ Cap. 15, p. 416.

A questão fundamental é que, segundo essa mesma teoria cognitiva, a própria investigação exige que, na falta de uma objeção relevante, condescendamos em fazer um juízo afirmativo a favor da tese avaliada. Não precisamos perseguir todas as condições possíveis de uma dada tese para podermos afirmá-la, mas apenas garantir que os dados relevantes tenham sido abarcados, que tenham sido eliminados quaisquer erros de coerência na sua formulação e que, por fim, todas as questões relevantes pensadas até o presente momento tenham resposta satisfatória.

A respeito da teoria cognitiva, não parece que dados relevantes não estejam por ela abarcados, visto que ir mais longe que isso exigiria que adrentássemos os meandros das várias metodologias científicas e saíssemos do estudo da cognição em geral. Não obstante, o estudo prévio dos métodos clássico, estatístico e genético já aponta para o modo pelo qual ciência empírica e teoria cognitiva se correlacionam. O elo de ligação se baseia justamente no processo tripartite.

O método estatístico responde pela busca por regularidades na distribuição dos dados disponíveis, representando uma espécie de “sensibilidade” do método científico perante esses mesmos dados; o método clássico busca uma formulação que não apenas aponte, mas que explique tais regularidades, sendo portanto o campo onde a ocorrência de intelecções pelo entendimento e de juízos que as confirmem racionalmente se fazem presentes na pesquisa empírica; por fim, o método genético explica como as contribuições das várias ciências, ou seja, das várias intelecções, se combinam num entendimento mais completo e concreto do mundo em seus vários níveis. No caso das ciências puramente, por sua vez, formais como a matemática, temos apenas uma situação bastante específica na qual a coerência lógico-conceitual das formulações constitui a única condição relevante para o juízo racional afirmativo do conteúdo da intelecção.

A respeito do chamado senso comum, podemos dizer que o processo tripartite também estará nele presente, mas que seu objetivo, contrariamente ao modo de consciência intelectual, se resumirá a encontrar vantagens pragmáticas nos vários elementos do ambiente circundante. Em outras palavras, o senso comum busca (1) apreender sensivelmente os vários elementos singulares circundantes, (2) entender, sem necessidade de formular tecnicamente, funções ou consequências práticas para esses elementos e (3) confirmar experiencialmente se tais funções ou consequências se realizam num número de casos particulares suficiente para garantir sua utilidade.

Em outras palavras, o senso comum se ocupa do particular e concreto enquanto particular e concreto e sem qualquer ênfase na busca por formulações universalmente válidas, a qual caracteriza a passagem para o campo da intelectualidade e, conseqüentemente, também das ciências.

Em todos esses casos, o processo tripartite parece conter os elementos suficientes para explicar com sucesso não todos, mas pelo menos os elementos mais gerais e constantes de nossa vida cognitiva em seus vários contextos. Outras formulações mais completas e detalhadas podem e devem de fato existir, mas a teoria cognitiva aqui explicitada não busca competir com elas, visto que se trata apenas da busca pelos aspectos mais universais, logo não sujeitos à revisão, do processo cognitivo. Logo, segundo os próprios critérios de Insight, concordamos com a teoria cognitiva nele exposta.

Entretanto, se a teoria cognitiva em si não parece de fato estar sujeita à revisão, o mesmo talvez não se aplique às conclusões metafísicas que dela extraímos. Em primeiro lugar, não seria a divisão do Ser proporcionado em potência, forma e ato uma espécie de petição de princípio? Definira-se o Ser segundo os atos cognitivos, verificaram-se esses atos e então afirmou-se o Ser segundo a definição dada, mas o que nos impede de afirmar, à maneira kantiana, que esse a priori performativo por ele descoberto também não seria responsável pela formação de um mundo inteiramente fenomênico?

Em seguida, respondemos com outra questão: e por que pensaríamos assim? O sistema de Kant, conforme estudado no capítulo anterior, tinha algumas características bastante peculiares que justificavam o caráter fenomênico do objeto do conhecimento em geral. Vejamos algumas:

1. Tratava-se de compreender como uma ciência, entendida em termos mecanicistas, poderia ser compatível com a liberdade humana;
2. Afirmava que a intuição sensível é o modo de acesso mais direto ao conteúdo da coisa-em-si, visto que em permanente “contato” com ela, mas que tanto ela quanto todas as intuições posteriores do conhecer seriam apenas níveis cada vez mais abstratos de representação;
3. Defendia que o pleno conhecimento metafísico só seria alcançado ao contraditório fim de uma infinita série de prossilogismos.

Aqui, nenhuma dessas teses se repete. A ciência hoje, ao combinar método estatístico com método clássico, já não entende o mundo de modo inteiramente mecanicista e determinístico, como o exemplifica o darwinismo e a teoria quântica, e portanto não impõe uma contradição definitiva e total à noção de liberdade. A intuição sensível, por sua vez, nos provê apenas dados a serem explicados pelo conteúdo das etapas posteriores do processo cognitivo e tanto o entendimento quanto a reflexão racional nos desvelam os aspectos fundamentais de tudo que buscamos conhecer, em vez de constituírem apenas representações de representações. Por fim, quando compreendemos o Ser não como um “lá fora” sensível e espacial, mas como algo intrinsecamente inteligível - ou seja, captável pela inteligência - então o conhecimento metafísico vem naturalmente do reconhecimento daqueles conteúdos intencionados pelas etapas necessárias do processo cognitivo, verdadeiramente universais porque não revisáveis.

Não impomos estruturas à realidade simplesmente por elaborar questões com base nesses mesmos conceitos, pois poderia ocorrer que, dada sua inaplicabilidade nalgum problema concreto, simplesmente não obtivéssemos respostas, mas até agora não temos motivos para assim pensar. Ademais, os conceitos metafísicos, como todo conceito, são *a posteriori* relativamente ao processo cognitivo que os desvela progressivamente, visto que todo *a priori* é apenas performativo e operacional, derivando da cognição aplicada a ela própria. Conhecer é portanto um modo da ação, uma atividade *a priori*, enquanto o conhecimento consiste no resultado *a posteriori* dessa atividade. Até aqui, não parece que temos elementos suficientes para defender outro fenomenalismo.

Quando colocamos a distinção guenoniana entre conceitos – e portanto conhecimentos – de ordem geral e Universal no primeiro capítulo³¹⁴, não questionamos como se daria a passagem entre ambos os níveis. Lonergan parece capaz de nos prover uma explicação elegante. Enquanto teoria cognitiva, o processo tripartite nos dá a conhecer os modos de apreensão humana da realidade, e portanto seu âmbito de validade é meramente geral. Contudo, dado que a atividade *a priori* de apreender consiste num conjunto não revisável de etapas, então o conteúdo que cada

³¹⁴ p. 46.

uma dessas etapas intenciona deve consistir nos elementos da própria noção de Ser, ao qual o conhecer, em última análise, sempre tenta abarcar. Por conseguinte, a passagem entre teoria cognitiva e metafísica se nos revela o elo perdido entre a generalidade e a Universalidade.

Voltemos agora ao problema da continuidade entre os níveis corpóreo e incorpóreo da realidade. Quando Wolfgang Smith³¹⁵ percebeu a necessidade de distinguir entre objeto físico e objeto corpóreo, entre dois níveis de formalidade portanto, acentuando a continuidade entre ambos, provavelmente estava a lidar com problemas de semelhante ordem. Se objetos físicos diferem dos corpos macroscópicos, é porque corpos macroscópicos possuem sim uma formalidade para além daquela dos seus átomos. Um cavalo, portanto, jamais será simplesmente o agregado de seus átomos. Logo, estamos diante da diferença entre duas variedades de forma central, a dos átomos e a do cavalo.

Devemos ter cuidado, entretanto, com a tentação de igualar ou de fazer corresponder imediatamente as perspectivas de Smith e de Lonergan. Para Smith, o reconhecimento do aspecto corpóreo da natureza, ou seja, do mundo enquanto corpo, implica o resgate e a revalorização das mesmas propriedades sensíveis que, para Lonergan, fariam parte do resíduo empírico ausente do conteúdo puro da inteligência, as formas. As propriedades sensíveis fariam, pois, parte da chamada forma corpórea dos objetos. Se admitida, não nos levaria essa tese a subdividir as formas centrais em (1) corpos e (2) coisas?

Em si mesma, a doutrina de Lonergan é bastante simples. A singularidade pertence ao resíduo empírico e não pode se converter em matéria de compreensão formal, mas tão somente de experiência dos dados que a forma posteriormente sistematiza. A formalidade, por sua vez, é tão somente matéria de entendimento, não de imaginação. Contudo, para todo aquele que desejar incorporar os resultados de Smith ao esquema cognitivo tripartite de Lonergan precisa, cremos, reconhecer a presença de pelo menos dois níveis distintos de formalidade: (1) a da forma corpórea; (2) a da forma geral e inteligível. Isso a que chamamos de “imagem” deve ser justamente a forma no nível corpóreo e sensível, talvez mais corretamente nomeada

³¹⁵ Ver p. 132 dessa dissertação.

de “figura”, enquanto a forma no nível do entendimento adviria do entendimento abstrato e discursivo.

Mas como aceitar tantos degraus diferentes de formalidade sem trivializar o esquema como um todo? Esse sempre foi o problema com todas as teorias dos universais e até mesmo dos conceitos *a priori* de Kant, ao aceitar alguns, teríamos de aceitar vários outros logo em seguida. Essa crítica, no entanto, não caberia, pois aqui estamos dentro dos limites do processo cognitivo, já que essas duas formas estão vinculadas a etapas específicas dele, a primeira e a segunda, respectivamente.

A abstração da forma não seria então uma ocorrência exclusiva do nível do entendimento e da afirmação do juízo, mas também ocorreria a nível da própria percepção sensível. Tal parece estar implícito no exemplo que demos da intelecção da definição de círculo, em que fora necessário encontrar uma imagem simbólica relevante, a roda, para chegarmos à intelecção da forma geral. Esse “encontrar a imagem” tem todas as propriedades de um desvelamento, na medida em que consiste num ato de descoberta preliminar ao da definição ou explicação. Haveria então a forma enquanto objeto de descrição e a forma enquanto objeto de explicação, o que nos leva a dois tipos distintos de abstração, uma imaginativa e a outra intelectual. Até aqui, a única objeção a Lonergan seria por sua decisão de limitar o termo “forma” apenas ao conteúdo explicativo do entendimento.

Voltemos agora a outro debate escolástico, mais uma vez inspirado em Duns Scotus: como determinar de que modo captamos a os entes enquanto singulares, seu *principium individuationis*? Se a matéria fosse tal princípio, poderíamos duplicar um ser humano como o fazemos ao quebrar uma pedra em duas, mas como isso é impossível, parece-nos a individuação tenha outra natureza. Além da forma enquanto quiddidade, aquilo que nos responde o que o objeto é, seu quê, não haveria outro tipo de formalidade que desse conta de sua singularidade, sua *haecceitas* ou “esteidade”? Objetos concretos, portanto, seriam determinados por sua *haecceitas* e por sua *quidditas*³¹⁶. Nesse caso, a diferença entre o cavalo em geral e *este* ou *aquela* cavalo específico dever-se-ia a esses dois componentes formais, assim como a diferença entre a cor vermelha e o vermelho *nalgum* objeto. Para Lonergan, contrariamente, a

³¹⁶ Discutimos esse ponto muito brevemente no capítulo 1, p. 66.

singularidade pertence apenas ao resíduo empírico, à matéria do conhecer, e não tem natureza formal.

Estudemos esse tema segundo a estrutura tripartite. Se a apresentação ou impressão sensível isolada, seja ela cor, cheiro, som, etc. não passa de um dado abstrato e portanto abstraído do objeto, não pode originar o senso da singularidade. A síntese dessas mesmas impressões, a figura ou imagem, por sua natureza formal, também constitui abstração e não pode cumprir esse papel, muito menos as elocuições que apenas expressam seu conteúdo. A forma inteligível, central ou conjugada, está ainda mais distante por se tratar de conteúdo explanatório e jamais singular e factual.

Se a matéria não pode constituir o princípio de individuação, parece que a forma, tanto imaginativa quanto intelectual, central ou conjugada, também não o pode. A forma, por definição, deve ser comum a muitos, tornando o conceito de *haecceitas*, no mínimo, bastante difícil. Desse modo, não devemos nos admirar que apenas uma misteriosa intuição intelectual poderia abarcar a singularidade do ente. Mas então o que poderia dar conta da individualidade dos seres, ou, pelo menos, de nosso conhecimento dela? Talvez a singularidade não possua nem aspecto material, nem formal. Poderia a singularidade ser um aspecto do ato? Mas o ato, enquanto presente no juízo crítico, pode tanto dizer respeito a presença de um objeto à nossa frente quanto à verdade de uma teoria abstrata, não se restringindo nem a uma, nem à outra.

Isso lança alguma luz sobre a expressão “resíduo empírico” aplicada por Lonergan. Parece que nenhuma das etapas do processo cognitivo por ele expostas pode nos dar a entender nosso conhecimento da singularidade dos objetos. Não se trataria de um conhecimento intelectual, mas de um puro reconhecimento de fato, do qual nos afastamos cada vez que avançamos no sentido do processo cognitivo. Para aqueles que considerarem a realidade como absolutamente composta de seres singulares, nada mais natural que considerar todas as etapas do processo cognitivo como perda e não como apreensão do Real. Um diagnóstico contrário precisa admitir que o Real contém tanto os elementos de singularidade, quanto os de generalidade e de abstração descobertos pelo processo cognitivo.

Colocaremos agora uma hipótese. Normalmente se considera que o processo cognitivo avança da maior singularidade dos dados para a maior generalidade das teorias. O próprio Lonergan assim raciocina. Mas os termos “singularidade” e

“generalidade” não seriam mutuamente relativos? Haveria algo única e puramente singular, ou algo única e puramente universal? Algo universal deve ser predicável de muitos ou mesmo, no caso da Universalidade metafísica, da totalidade do Real. Algo singular, por sua vez, deve ser único e, naturalmente, não repetível e não compartilhável por muitos. Mas o que poderíamos considerar exclusivamente num ou noutro caso?

Pensemos agora a noção de Ser. A primeira vista, ela parece simplesmente Universal, por se aplica de diferentes modos, logo analogicamente, a tudo que podemos distinguir, seja a matéria da percepção, uma ideia ou construção hipotética, ou mesmo a atualidade propriamente dita, segundo o esquema tripartite de potência, forma e ato. Por outro lado, o Ser, na sua totalidade, também podemos pensar como um individual, já que nada há fora do Ser que poderia repetir-lhe ou copiar-lhe algum aspecto ou conteúdo. As próprias possibilidades não passam daquele aspecto do Ser apreendido formalmente pelo entendimento. O Ser é único e, por conseguinte, absolutamente individual.

Por uma curiosa síntese dialética, no Ser se coadunam a perfeita Universalidade e a completa individualidade. Universalidade quando considerado analogicamente em relação aos vários tipos de entes e individualidade quando pensado em si mesmo como aquilo que, somente em si mesmo, a tudo abarca. Mas se tal for de fato o caso, então talvez não possamos jamais esperar encontrar alguma faculdade cognitiva ou princípio isolado que dê conta da singularidade ou mesmo da generalidade dos entes. Se o Ser é perfeitamente Universal e Individual, então os vários entes só podem ser relativamente universais e relativamente singulares – que se note aqui a diferença de aplicação das letras maiúsculas e minúsculas - bem como o conteúdo de todo ato cognitivo que lhes desvele seus suas propriedades ou aspectos intrínsecos.

A relatividade da individualidade e da universalidade não pode se dar na unidade do Ser total, mas apenas na multiplicidade dos entes na medida em que eles se assemelham e se distinguem entre si. As características sensíveis do ser corpóreo, juntas, compõem a formalidade de sua figura ou imagem e são compartilháveis com outros corpos da mesma ou de outras coletividades, mas seres corpóreos também podem se tornar objeto de uma narrativa particular. Quais condições precisaram historicamente se reunir, sucessiva e simultaneamente, para que dado objeto

corpóreo, seja homem ou mesmo um planeta, viesse a nascer? Contudo, quando analisados os eventos que fazem parte da narrativa, vemos que cada um deles poderia ter ocorrido diferentemente. Brutus matou César, mas poderia ter sido outro. Não é difícil imaginar um universo alternativo no qual cada parte de nossa biografia fosse vivida por outra pessoa.

Um conceito, por sua vez, apesar de seu âmbito geral, se “individualiza” por aquilo que o distingue de outros conceitos, ou seja, por sua definição. Quando definimos, necessariamente delimitamos. Um conceito que, sendo diferente do Ser, tentasse emular a sua Universalidade ou se confundiria com ele ou se trivializaria. Uma coisa é a árvore, outra o solo no qual finca suas raízes, mas ainda assim ambas estão tão intrinsecamente relacionadas que não poderiam existir isoladamente uma da outra e essa é uma condição compartilhada por toda árvore. Todo conceito, por conseguinte, deve possuir um campo de aplicação bem delimitado distinto de outros campos, fazendo parte daquilo a que Guénon chamaria de uma generalidade que não escapa ao domínio do individual.

Finalmente, o ato se revela no juízo, mas juízos podem afirmar tanto a atualidade de formalidades centrais e conjugadas quanto a de fatos concretos do tipo “o Everest fica no Himalaia”. O ato em si não é especificamente nem de algo universal, nem de algo individual, mas pode abarcar a ambos. Ao que tudo, indica, todas os conteúdos de cada etapa do processo cognitivo têm a sua cota de universalidade e de individualidade, ainda que de fato seu avanço implique um aumento da primeira em detrimento da segunda em virtude da intelecção. Podemos interagir fisicamente com corpos e conversar com outras pessoas apenas por sua singularidade. Mas jamais poderíamos, por exemplo, ler a ideia de um livro ou conversar com a forma de um indivíduo. Por fim, o juízo apenas coroa o conteúdo do saber nos dizendo se dada proposição é verdadeira ou falsa.

Discordamos, pois, de Lonergan, quando ele atribui a singularidade ao mero resíduo empírico em vez de considerá-la como proporcionalmente presente em cada conteúdo do processo tripartite. Não dizemos, contudo, que Lonergan não pudesse responder apropriadamente a tais questões que lhe colocamos e mesmo negar com sucesso a necessidade de tais remendos. De todo modo, as questões acima discutidas nos parecem plausíveis em si mesmas e dignas de atenção.

Mas isso lança algumas luzes sobre o chamado problema dos universais. Tomando por base o Ser como aquilo que se desvela pela percepção atenta, pela inteligência e pela razão, certamente há um elemento de universalidade nisso que nós chamamos de Realidade. O elemento metafísico da forma, descoberto no evento da intelecção e formulado em linguagem apropriada para ser ajuizado, constitui justamente a contribuição do entendimento para o edifício do conhecimento. Mesmo que o juízo venha a ser negativo, não obstante o conteúdo formulado ainda se faz uma legítima possibilidade de ser, dada sua coerência interna.

Todavia, não há no Ser uma divisão estanque entre universais e singulares, mas uma mesma e única Realidade que, abstrativamente, ora consideramos de uma ou de outra forma. Nem mesmo o conceito de possibilidade escapa à dualidade entre singular e universal, pois falamos em termos de possibilidade tanto para referir a seres corpóreos e eventos que venham a existir em contextos bem especificados quanto para afirmar a aplicabilidade de uma dada teoria na explicação de alguma classe de fatos. Tudo, sob aspectos distintos, é individual e universal.

Tal sentença nos leva a crer que podemos tanto falar do Ser como o conjunto de universalidades que se individualizam de algum modo, segundo os plantonistas, quanto como o conjunto das singularidades agrupáveis em classes ou espécies, como os nominalistas. Façamos no entanto a ressalva que, pela descoberta da componente universal do conhecimento intelectual e da necessidade de justificação objetiva do saber, os platônicos sempre estiveram muito mais próximos da verdade, visto que a explicação de fatos no espaço-tempo sempre exigirá o elemento não espaciotemporal da forma. Interpretar o platonismo como a busca por um “céu” – termo de conotação espacial - habitado por seres ideais não passa de uma triste caricatura.

12. Resumo das teses do realismo crítico de Lonergan

Tudo o que tem sido dito nos parágrafos da seção anterior podemos considerar como simples especulações. Ou não, dependendo de quem agora esteja a ler estas páginas. Deixaremos essa escolha a vosso encargo. O queremos demonstrar de fato com tantas especulações é que, apesar de o processo cognitivo tripartite em si não ser revisável, as conclusões metafísicas que fazemos com base nessa estrutura não tem necessariamente a mesma segurança, podendo levar a diferenças de

interpretação em seus detalhes. Ademais, nada impede que possamos expandir a teoria cognitiva por ele proposta, detalhando-a. Cremos que Lonergan reconheceria de pronto essas afirmações.

Inobstante, Lonergan está absolutamente certo o afirmar a importância da teoria cognitiva para todo e qualquer empreendimento metafísico que não queira correr o risco de falhas abstratas. Aparentemente, ele de fato nos deu um ponto de partida fantástico para infinitas análises posteriores nas áreas de metafísica e teoria do conhecimento. Finalizaremos este capítulo, o maior desta dissertação, listando algumas das conclusões centrais do pensamento de Lonergan as quais, acreditamos, servem de ponto de partida para todas as demais:

1. O conhecimento não se dá imediatamente a partir de dados sensíveis;
2. Não há conhecimento imediato da unidade da consciência;
3. Não se devem aplicar metáforas visuais ao estudo epistemológico sério;
4. O saber intelectual requer que se distingam bem os padrões de consciência biológico e intelectual e que se evite confundi-los.
5. Todos os conceitos possíveis são *a posteriori* relativamente ao processo cognitivo;
6. Conhecimento não é mera questão de representação, mas requer também a identidade formal entre o conteúdo de cada parte do processo cognitivo com aspectos presentes no fato ou objeto estudado;
7. A estrutura cognitiva *a priori* tem natureza heurística e operacional. Procura antes descobrir novos conteúdos do que impor conteúdos prévios ao que deseja apreender.
8. O processo cognitivo é composto de três níveis com três partes cada, segundo Lonergan;
9. Os três níveis são a percepção, o entendimento e a reflexão crítica.
10. O processo cognitivo tripartite não é revisável;
11. Intelecções são ocorrências que consistem em atos de descoberta;
12. O conhecimento científico só se completa com o término do processo cognitivo, ou seja, ao alcançarmos o juízo racional que confirma ou refuta o conteúdo da hipótese;
13. O juízo racional apreende o virtualmente incondicionado;

14. O conhecimento da unidade da consciência se dá por auto afirmação racional.
15. O Ser não é o “já ali agora lá fora”, expressão resultante da tematização de nossa sensibilidade extrovertida;
16. O Ser é tudo aquilo sobre o qual reunimos dados, buscamos intelecções e afirmamos em juízo;
17. Ser e conhecer são isomórficos;
18. Os conteúdos dos atos cognitivos, devido ao isomorfismo, confundem-se com os atributos Universais do Ser;
19. Os conteúdos dos atos cognitivos são a potência, a forma, o ato centrais e conjugados;
20. O desejo irrestrito de conhecer tem por meta o próprio Ser;
21. Afirmar o juízo implica captar, por intelecção inversa, não simplesmente que todas as condições para sua verdade foram satisfeitas, mas que não conseguimos mais formular nenhuma dúvida ou objeção a partir da cognição tripartite;

Intuição e univocidade do Ser.

1. Percepção não sensível e pré-conceitual

Coloquemos algumas questões complementares ao conteúdo do capítulo anterior. Primeiramente, haveria algum saber pré-conceitual que se distingua da simples sensibilidade? Se somos dotados de alguma espécie de pré-conhecimento do Ser, como isso se daria? Wolfgang Smith (2010), no seu artigo *The Enigma of visual Perception*, baseando-se no trabalho do psicólogo James J. Gibson sobre a faculdade da percepção visual, defende que a percepção não capta somente imagens desconexas e *gestalts* parciais, mas ambientes inteiros de modo sintético, o que nos leva a crer que haja uma intelectualidade no próprio ato perceptivo, ou melhor, que a percepção, diferentemente da mera sensação isolada, implica uma forma de apreensão sintética e não abstrativa.

Para começar, deixe-me lembrar que a metafísica tradicional rejeita a ideia de momento temporal, a noção de um presente temporal instantâneo. Contudo, tendo banido o presente do fluxo do tempo, a doutrina tradicional reafirma a concepção de um plano ontológico mais elevado. Sim, há um “presente”; mas esse presente não é um instante temporal, não é um presente que “flui”, mas um *nunc stans* como os escolásticos dizem: um “agora que permanece”. O que precisa ser entendido é que o ato de percepção – e de fato todo ato cognitivo como tal – tem lugar em um *nunc stans*, pelo fato de a dispersão temporal é incompatível com a própria essência do conhecimento. Conhecer é obrigatoriamente conhecer uma coisa, e isso implica que não se pode conhecer “em sucessão”, peça por peça por assim dizer.

(...)

Agora, o fato de que o presente não está em fluxo – não é de fato o presente temporal da psicologia da imagem visual – é precisamente o que torna possível a percepção da estase e da mudança de invariantes e eventos. Gibson estava certo: nós percebemos tanto a persistência e alteração, e o fazemos sem a intervenção da memória. Esse fato, contudo, carrega uma implicação profunda que o cientista tende a descuidar. A mente empiricista está pronta, certamente, para visar um domínio psicossomático; e Gibson, por sua conta, manteve que a percepção não constitui nem um ato físico, nem mental, embora pertença de fato ao organismo psicofísico. O que se deve entender é que o reino psicossomático, em virtude de sua base somática e portanto material, está sujeita à condição temporal; nesse reino “tudo flui”, como Heráclito observou. Mas isso implica que a *nunc stans* – e portanto o ato de percepção – não se situa nesse domínio.³¹⁷

³¹⁷ Cap. 4, p. 95.

Se Smith estiver certo, então, muito antes de termos acesso a apresentações, sensíveis, imagens, palavras, hipóteses ou juízos, haveria a percepção sintética e imediata do todo da realidade em sua infinita presença. Mas isso não é justamente a tese de que há intuição intelectual não abstrativa? E a tese de que há intuição intelectual não deveria ser considerada uma variedade de intuicionismo ingênuo, tão atacado neste capítulo? Kant a negou expressamente. O próprio Lonergan empreendeu um esforço hercúleo para afastar de si esse tipo de hipótese. Como poderíamos conciliar uma estrutura cognitiva sequencial como é a tripartite com uma forma de percepção supratemporal? Neste momento, surge-nos uma pergunta: e se continuarmos com uma concepção inapropriada e pouco intelectual do termo “intuição”?

Quando observamos um ambiente, o que vemos são, em verdade cores, e cada sentido possui seu próprio conteúdo. Por intermédio das cores, também apreendemos figuras. Mas o que percebemos efetivamente, tão logo prestamos atenção ao mundo, não são meramente dados sensíveis, nem imagens ou mesmo formas isoladas, mas o mundo em toda a sua complexidade e unidade infinitas. Não enxergamos para além de paredes, mas sabemos que os espaços fechados nos quais entramos são apenas o símbolo parcial de uma realidade muito mais ampla que a engloba.

Quando tentamos compreender a percepção em termos de sensações, ou mesmo de imagens e conceitos, saímos desse nível de pura unidade sintética para adentrarmos o campo da abstração e, conseqüentemente, da linguagem. Isso explica a presença intrusiva da linguagem mesmo nas sensações ditas mais elementares, pois perceber sensações já é distingui-las a abstraí-las, desencadeando o desenvolvimento das formas linguísticas. A linguagem é, pois, o modelo por excelência da realidade como uma estrutura de elementos distintos.

Se a consciência for a mera soma de elementos distintos, não temos então outra escolha senão desenvolver teorias construtivistas da consciência e da percepção. Mas a estrutura cognitiva conforme Lonergan nos revelou é, como tudo indica, não revisável e implica realmente uma sucessão de atos cognitivos relacionados. Quando realizamos nossos estudos e pesquisas, reunimos os dados relevantes, descobrimos novas hipóteses e, caso a reflexão crítica seja bem sucedida, emitimos juízos. Refutar teorias segue o mesmo percurso.

Ademais, uma sequência de atos cognitivos só pode se dar no tempo, e a percepção intelectual defendida por Smith se dá numa supratemporalidade, como se o homem fosse mais que apenas a sua estrutura psicossomática. Isso poderia ser compreendido se, juntamente com Kant, defendermos que a “alma” humana, apesar de interagir com esse mundo, participa na realidade de outro nível não fenomênico, logo não espaciotemporal? Mas Smith já defendeu a realidade própria do mundo corpóreo, inviabilizando a distinção entre fenômeno e coisa-em-si sobre essas bases. O que parece estar sendo defendida é a ideia de uma realidade ontológica mais fundamental que não exclui, mas inclui em si nosso mundo de dados, formas e atos.

. Não haveria então o mundo de “dentro” nem o mundo de “fora” como absolutamente distintos, mas uma única Realidade que dividimos ora em objetiva, ora em subjetiva, que ora apreendemos por meio de nosso senso comum, ora pela sua inteligibilidade formal imanente, ora pelas suas possibilidades, ora pelos atos singulares e gerais. Algo assim, verdadeiramente digno de um Parmênides, só pode nos apontar para o puro Ser para além de toda distinção.

Se com isso concordarmos, então o Ser nesse sentido Universal é o único verdadeiramente singular, pois nada pode se lhe comparar. Algo absolutamente singular não pode compartilhar sua natureza com outro algo, mas precisa ser inteiramente único e não repetível. Como todas as nossas faculdades cognitivas têm função abstrativa, nenhuma pode captar a singularidade nesse grau e portanto todos os chamados entes individuais referidos pelo discurso só o são relativa e não absolutamente.

Dialeticamente, o único singular genuíno é o próprio Ser Universal, aquilo que tudo abarca sem distinção e com o qual nada se pode comparar. Toda outra generalidade e singularidade terão apenas valor relativo. Mas então qual a identidade desses vários “eus” que captam no Ser as diferentes distinções? Só podemos considerá-los como o próprio Ser contemplando a si mesmo por uma variedade infinita de pontos de vista distintos.

Isso parece nos levar a um conceito diferente de fenomenalismo. O fenômeno para Kant derivava da imposição necessária das formas da nossa sensibilidade e entendimento sobre a coisa-em-si. Como não tivemos sucesso em encontrar essas formas intrínsecas ao entendimento, dada a própria fragilidade da concepção kantiana, isso nos abre espaço para um fenomenalismo verdadeiramente objetivo. Tal

fenomenalismo indicaria simplesmente que toda sensação, imagem, conceito, mundo, possibilidade ou atualidade que for ajuizada como estando aparte do Todo, da Realidade única, perderá o contato justamente com aquilo que lhe dá o seu ser, semelhante a, guardadas as devidas distinções, uma célula fora do corpo que a originou. Todo conteúdo de realidade que qualquer coisa venha a possuir deriva em última análise de sua presença no Ser e constitui uma espécie de símbolo dele.

2. Intuição e Ser transcendente

Ainda nos resta o problema de como conciliar essa forma supratemporal de percepção sintética e imediata do Ser com a estrutura sequencial dos atos cognitivos descoberta por Lonergan. Precisamos agora apelar para a virtude propriamente dialética da filosofia, buscando uma síntese onde parece haver só contradição. Não pensamos em chegar a algum resultado definitivo, mas apenas nos engajaremos num esforço especulativo com base no que já estudamos até aqui.

Lembremos da breve discussão acerca do caráter unívoco ou analógico do Ser, empreendida no primeiro capítulo³¹⁸. Evidentemente, o chamado Ser proporcionado é de natureza analógica, pois consiste numa síntese de conteúdos ontológicos distintos. Os dados são, as formas são e os atos também são, e todos juntos compõem o campo desse Ser proporcionado. Os atos cognitivos desvelam esses conteúdos um a um em sequência e de todos, cada qual a sua maneira, afirmamos o Ser. Mas e quanto ao Ser transcendente visado pelo puro desejo de conhecer?

Bernard Lonergan nos ensina que só o concebemos indiretamente, na medida em que o puro desejo dirige para ele seu esforço intencional. Em outras palavras, isso significa que apreendemos a noção espontânea de Ser porque desejamos abarcá-lo. Mas como podemos afirmar realmente tal coisa? E se o Ser fosse a única ideia *a priori*, um mero fator, como diria Kant, da unidade do conhecimento?

Voltaríamos a cair no fenomenalismo kantiano se seguíssemos tal via. Desejos, diferentemente de necessidades, normalmente surgem *a posteriori* com o conhecimento dos objetos com que ele se associa ou mesmo dos sujeitos que nos inspiram inveja. Talvez mais coerente, nesse caso, seria falarmos da necessidade do

³¹⁸ p. 65.

Ser, mas isso também não resolve nosso problema, assim como a fome não é garantia de alimentação futura.

Mas se o desejo de conhecer for de fato desejo, então ele também é *a posteriori* e não *a priori* como parece afirmar Lonergan. O puro desejo se mostra então *a priori* em relação ao processo cognitivo que se desencadeia por sua causa, mas deve ser *a posteriori*, ou seja, posterior a algo que seja condição de seu surgimento. Mas o que poderia desencadear o desejo ilimitado de conhecer senão o próprio Ser ilimitado? Entes limitados não poderiam nos evocar um desejo ilimitado senão por loucura ou fetiche, mas o desejo pelo Ser é a origem da racionalidade e não poderia contrariá-la.

Portanto, só podemos concluir que o Ser, em seu aspecto de totalidade e transcendência, está presente para nós antes mesmo que se inicie o processo cognitivo que visa abarcá-lo. O Ser infinito não poderia se tornar presente para nós mediante atos cognitivos finitos. Nossas potências sensitiva, inteligente e racional não pintam a realidade com suas próprias cores, falseando-a de certo modo como o pretendia Kant, mas, pelo simples fato de se darem no tempo, são finitos e sequenciais, capazes de captar aspectos abstratos do Ser - entes de fato portanto - mas jamais o próprio Ser em sua infinidade e unidade perfeitas. Se nossos atos cognitivos e seus conteúdos não são ilusórios, é porque o próprio tempo é um modo do Ser.

A única maneira de captar uma unidade perfeita na originalidade de seu princípio não é por dividi-la e analisá-la, tal como o anatomista que mata o corpo que vai estudar. Tentar abarcar o Ser Transcendente em sua unidade, que inclui em si tudo o que conhecemos, conheceremos e nunca vamos conhecer, implica um modo de compreensão supratemporal, visto que o tempo de nossa experiência é sempre dividido entre (1) o que já se deu, (2) esse instante infinitesimal que chamamos de “presente” e (3) o que ainda se dará. Mas o Ser Primeiro só é divisível na medida em que nós, seres finitos, captamos temporalmente alguns de seus aspectos.

O Ser, por incluir em si a unidade e completude de todos os seus momentos, situa-se num presente metafísico de pura atualidade. Com efeito, damos o nome de “possibilidade” a tudo em que falta o atributo da atualidade ou a todo contingente que careça de necessidade ou simplesmente aos conceitos ou formas propriamente ditos. Mas como nada pode faltar ao Ser, só podemos “encontrá-lo” onde se reunirem a perfeita presença e a perfeita atualidade, ou seja, presentemente e em ato.

Em outras palavras, a natureza desse encontrar só pode ser intuitiva e imediata, pois apenas intuitivamente se pode captar algo presente sem apelar para atos que se deem na passagem do tempo. Esse Ser que só poderíamos captar intuitiva e imediatamente só pode se dar univocamente, enquanto o Ser que buscamos apreender pelas nossas faculdades cognitivas de sensação, entendimento e reflexão crítica é o Ser proporcionado e analógico. O Ser unívoco, conhecido por síntese intuitiva, e o Ser analógico, conhecido pelas etapas sucessivas do processo cognitivo, visto que univocidade não contradiz a analogia, são o mesmo Ser sob diferentes pontos de vista.

Caso isso não fosse verdade, nada ligaria o Real enquanto anterior à cognição que o abarca ao Real enquanto posterior, fazendo que o conhecimento fosse uma ora uma síntese sem nenhuma análise, ora uma análise sem nenhuma síntese. Ao longo da história, a consciência humana, operando segundo o padrão intelectual, culminou no surgimento e desenvolvimento das várias ciências particulares que correspondem, cada uma, a diferentes camadas ou graus do Ser. A mesa na qual escrevemos, por exemplo, podemos estudar tanto do ponto de vista de suas propriedades químico-físicas quanto pelas condições sociais que permitiram sua construção, ou pela sua forma geométrica, ou mesmo pela sua história e estética, mas todos esses são apenas pedaços do ser da mesa captados no tempo e nele reunidos.

Nesse ponto, contrariamente a outros, a metáfora visual falaria acertadamente em termos de ângulos distintos de “visão” para indicar essas diferentes abordagens. Mas se falamos em termos de um ente, a mesa nesse caso, em sua concreção, estamos falando de sua inteireza, da totalidade de seus aspectos que não é visada nem sensivelmente, nem cientificamente. Um objeto, portanto, só tem realidade de um ponto de vista sintético a partir do qual as nossas análises possam extrair sua parcela de verdade. Mas uma intuição sintética e supratemporal não se trata de um ato de visão, pois evidentemente nossos sentidos se dão no tempo e captam apenas aspectos bastante limitados de uma classe de objetos, os sensíveis.

Operando no tempo, a cognição parece estar sujeita a uma espécie de “entropia”, visto que paulatinamente se afasta da unidade que constitui os objetos – e o próprio Real – avançando para uma quantidade sempre crescente de abordagens mais ou menos, embora sempre, relacionadas. Todavia, não podemos, por essa mesma soma de abordagens, voltar a “recompôr” o objeto na síntese total de suas

características, pois o todo sempre transcende a mera soma das partes³¹⁹, e, portanto, nem todas as ciências reunidas poderiam recompor discursivamente algum ente concreto. Kant está certo ao afirmar que, se conhecimento implica primeiramente intuição, do tipo sensível e temporal, então só acessamos fenômenos e jamais coisas, visto que dados sensíveis não passam de aspectos abstratos dos corpos e não os próprios corpos.

Ademais, ele também acerta ao dizer que o avanço do conhecimento implica que nosso acesso às coisas se torna cada vez mais indireto, no entanto cremos que erra a causa desse afastamento. Não se trata de dizer que, em sendo uma pura representação, nosso conhecimento consiste etapas sucessivas de representações de representações, pois nada nos impede de acreditar que os diferentes aspectos do Ser captáveis por cada etapa do processo cognitivo nele se encontrem realmente. A necessidade da matéria, da forma e do ato consiste em eles serem objetos de questionamento *a priori* e de descoberta *a posteriori*, não o contrário.

O conhecimento se torna cada vez mais indireto não por um acréscimo progressivo de conteúdo *a priori* partindo do conhecimento, mas porque, em se baseando um conjunto sucessivo de etapas temporais, só pode conceber o Ser de modo parcial e com um grau de especialização sempre crescente. Vemos isso ocorrer com o produto mais notável de nossa atividade intelectual, a ciência, que se expande em áreas cada vez mais numerosas e bem delimitadas conceitualmente. O modo como tais áreas e suas diferentes linguagens se relacionam entre si já se tornou um dos grandes problemas filosóficos de nosso tempo.

Lonergan fez um excelente trabalho nesse sentido ao mostrar como dados estatisticamente verificáveis no contexto de uma ciência podem ser explicáveis apenas do ponto de vista de outra ciência. Todavia, o modelo apresentado em *Insight* é bastante linear, com o nível físico provendo as bases do químico, que sustenta o biológico e assim sucessivamente. Com a franca expansão das áreas da ciência, talvez possamos contar que essa “linha” logo tenha de dar lugar a uma “árvore” ou “teia” de relações. Não obstante essa complexidade crescente, estranhamente não temos dificuldade em dizer que todas essas divisões, ou melhor, que toda

³¹⁹ Com efeito, a ausência de reversibilidade é a característica central do fenômeno entrópico.

multiplicidade, numa reflexão tipicamente neoplatônica, dependa da mesma unidade do Real da qual derivam sua parcela de realidade.

Apelemos, com o perdão do leitor, para mais uma analogia: a constatação da expansão do universo físico e do afastamento das galáxias levou à crença no modelo cosmológico do Big Bang, que postula uma singularidade primeira e originária como fonte desse mesmo universo; similarmente, a constatação da expansão do conhecimento científico e do afastamento relativo de suas diferentes áreas provavelmente deve se vincular a alguma espécie de ponto de partida ou de acesso originário do qual todo saber específico extraia sua parcela de realidade. Essa origem primeira não pode ser mera criação da consciência porque é a sua origem e, se temos dificuldade em pensá-la, isso se deve à simplicidade imensa de seu “conteúdo”. Apenas o Ser puro, o Real enquanto totalidade una, podemos considerar como conteúdo desse “saber” primeiro, que, por não se submeter à ação divisora do tempo, deve ser imediato e intuitivo.

Como esclarece o pensador francês Louis Lavelle (2012):

A noção de todo não pode ser formulada por uma acumulação de elementos finitos que seria possível cerrar; e tampouco é um infinito que nos desborda e nos escapa. É o fundamento e não a soma dessa multiplicidade de objetos que só descobrimos posteriormente pela análise e que não acabamos nunca de enumerar. Em verdade, o ser contém todas as diferenças e as abole a todas.³²⁰

Ao se especular sobre o Ser unívoco e a intuição que o capta, não se deve jamais cometer o erro de julgar que, por seu intermédio, podemos abandonar imediatamente todas as nossas sensações, conceitos e juízos, ou mesmo que para conhecer devamos deixar de lado nossos atos cognitivos temporais numa espécie de ascetismo cognitivo. O conhecimento do ser proporcionado se dá, tal como Lonergan no-lo explica, ao introduzir o processo cognitivo tripartite. Nenhuma teoria científica podemos elaborar por mera força da intuição e, se o tentarmos, facilmente cometeremos o erro da metáfora visual que caracteriza o intuicionismo ingênuo.

Nós intencionamos o Ser transcendente, mas só conhecemos - no sentido discursivo desse termo - o Ser analógico, ou seja, na sua proporção com as etapas *a priori* do processo cognitivo. Quando voltamos nossos atos cognitivos para o próprio

³²⁰ Cap. 9, p. 93.

processo do conhecimento, podemos refazer a nossa maneira os percursos de Parmênides e de Lonergan para descobrir que o Ser é e que seus atributos universais são a potência, a forma e o ato.

Perguntamos no começo deste capítulo se haveria alguma forma de percepção pré-conceitual, e, falando com mais precisão, podemos concebê-la saber como um acesso ao Ser prévio ao processo triparte e responsável pelo puro desejo de conhecer. Mas nenhuma intuição ou percepção, mesmo supratemporal, do Ser constitui sozinha conhecimento propriamente dito sem nossa paulatina análise progressiva dos seus vários elementos materiais, formais e atuais. Dizer o oposto implicaria voltarmos ao erro intuicionista. Não obstante, a irreversibilidade do pensamento abstrativo parece solapar a possibilidade de uma abstração sem nenhuma unidade primeira que a anteceda, pois toda síntese dos produtos da abstração tem sempre valor relativo e provisório. Logo, o Ser primeiro é o fundamento metafísico de todo ente e também, conseqüentemente, da atividade e do conteúdo do conhecer.

A intuição supratemporal propriamente dita só tem por “objeto” o Ser em sentido total unívoco, mas o mundo sobre o qual reunimos dados, elaboramos questões para a inteligência, temos intelecções, formulamos hipóteses, afirmamos juízos e nos quais distinguimos universais de particulares requer nossos atos cognitivos combinados, cujos conteúdos somados nos revelam o Ser analógico e proporcionado a eles. Não obstante, se o processo cognitivo, por ocorrer no tempo, opera uma divisão progressiva e “entrópica” do saber, então faz sentido dizer que haja uma síntese intuitiva, imediata e constante - porque não temporal - sustentando esse processo como sua base.

O Ser transcendente não é objeto de conhecimento conceitual e abstrato propriamente dito porque é princípio de todo conhecer, sua fonte mais imediata³²¹. Outrossim, a intuição do Ser não é o conhecimento, mas a condição primeira do conhecer e do conhecido. Poder-se-ia então acusar a intuição do Ser de inutilidade, visto que não pode por si explicar nenhum assunto das ciências ou da linguagem. Mas isso não passaria de ignorância a respeito da importância fundamental do desejo de

³²¹ Continuando nossa analogia anterior, nunca se conseguiu apreender o instante zero do dito Big Bang, assim como nossos conhecimentos sensível ou discurso jamais conseguem penetrar no Ser para o reduzir a um conteúdo seu. Todo pensamento parte do Ser mesmo quando tenta voltar para ele.

conhecer que nos inspira esse Ser transcendente. Aliás, se negássemos o Ser, o próprio ato de negar, que dele participa, deixaria de fazer sentido.

Tal como a busca de Ahab por Moby Dick, nossa inteligência temporal busca a todo tempo captar o máximo do Ser infinito que puder em termos de sua capacidade sensível, inteligente e racional. Se tivesse sucesso pleno, algo impossível dentro da escala finita e temporal em que atua, teríamos respostas para todas as perguntas e deixaríamos finalmente a condição humana. O Ser proporcionado e o Ser Transcendente tornar-se-iam então mutuamente conversíveis num discurso divino absoluto e não haveria limite para o conhecimento.

Apreendemos portanto a identidade potencial entre o Ser transcendente e infinito e o Ser proporcionado contrariamente a uma suposta divisão absoluta entre objeto e coisa-em-si. Não há limites absolutos ao conhecimento, mas apenas um limite eternamente potencial, como um horizonte que a todo tempo se expande sem nunca se esgotar. Esse é o erro e ao mesmo tempo o acerto kantiano: de fato nunca esgotamos o Ser primeiro que almejamos conhecer, mas isso não se deve à falta de uma intuição exótica e intelectual, nem a um cobrir a realidade com nossas representações, mas ao fato por ele reconhecido de que atos de conhecimento finitos, ainda que genuínos, não podem delimitar seu princípio que é o Ser infinito.

Por isso não há qualquer perda de objetividade com o avanço entre as etapas do processo cognitivo, mas, antes, um acréscimo progressivo. Cada etapa do processo cognitivo apreende o aspecto dos objetos que lhe cabe, não se tratando de um acúmulo de representações sucessivas do saber cuja referência a uma suposta coisa-em-si é cada vez mais indireta. O Ser - ou o Real - não é coisa, nem objeto, mas sua condição de possibilidade. Todavia, o aumento dos conteúdos conhecidos, todos objetivos, porém abstratos, por vezes pode nos levar a esquecer nosso ponto de partida inicial no Ser, cuja unidade está além de toda análise ou síntese operadas pela inteligência discursiva humana.

A virtude das teses de Lonergan, por sua vez, está em haver descoberto no processo triparte o elo comum entre o infinito do Real e o finito de nosso conhecimento na forma dos três conceitos Universais já mencionados. Nossa discordância com ele reside apenas no fato de ele igualar o intencionar o Ser com o desejo irrestrito de conhecer, enquanto nós consideramos que o acesso ao Ser é prévio ao próprio

desejar e constitui sua causa motriz, só podendo ter uma natureza intuitiva, porém não sensível.

Por outro lado, se agora concebemos o Ser unívoco e a nossa intuição dele, isso se deve aos atos cognitivos, em especial aos juízos, que, num esforço introspectivo, galgaram os degraus até chegar a sua condição primeira. Logo, sem o juízo racional perderíamos a lembrança do Ser unívoco e do nosso desejo de conhecê-lo, os quais voltariam a nos guiar apenas subliminarmente enquanto condições necessárias do processo cognitivo. Longe de serem adversários, o Ser transcendente e o Ser proporcionado são, na falta de melhor expressão, parte e todo complementares. Em virtude do isomorfismo do Ser para com a inteligência, também se completam a intuição do Ser e o processo cognitivo tripartite como aspectos do nosso saber, o puramente sintético e o abstrato repleto de distinções.

3. Intelecção como intuição intelectual

Outrossim, nada parece nos impedir de pensar que a ocorrência de intelecções se deva na verdade a alguma espécie de cruzamento entre nosso entendimento e a intuição do Ser. Afinal, de que outra maneira poderíamos conciliar o aspecto intuitivo e supratemporal do conhecimento com a estrutura cognitiva sequencial explicada no INS? Lonergan nos explicou satisfatoriamente os vários contextos que favorecem o seu surgimento, mas isso não equivale a explicar o fundamento interno de todo *insight*. Por que ou como nossas questões e perguntas desencadeiam a compreensão de novas formalidades possíveis? Por que simplesmente não somos deixados carentes de toda resposta? Não podemos prever a ocorrência da intelecção, mas apenas antecipá-la e favorecê-la, o que nos revela sua finalidade de expandir os limites da mente para horizontes antes inéditos.

Ademais, tal como sucedeu com Einstein, Helen Keller e tantos outros, tal ocorrência apresenta todos os sinais de um salto qualitativo descontínuo. Num momento não entendemos, noutra passamos a entender, tal como a corda que repentinamente arrebenta sob uma crescente tensão. Einstein, como vimos, aponta para outra condição da intelecção que Lonergan não mencionou em *Insight*: o silêncio meditativo que acalma os pensamentos e permite a emergência de novos modos de compreensão sem o intermédio do pensamento.

A intelecção, podemos dizer, em todas as suas modalidades, poderia ser a verdadeira intuição intelectual em sentido estrito, capaz de nos revelar novas formas hipotéticas de inteligibilidade do mundo, enquanto aquela que nos inspira o puro desejo, por sua vez, o seria em sentido lato. Não se trata, senão metaforicamente, de um ato de ver, mas consiste efetivamente num passar a inteligir - ou poder inteligir - o que antes não se compreendia. Se confirmada essa hipótese, estaria explicado como o conhecimento pode se dar tanto mediata quanto imediatamente no interior do processo tripartite. Graças a um misterioso cruzamento entre o temporal e o supratemporal, ocorre a tão desejada auto superação intelectual.

No final, Lonergan, contrariamente a suas próprias intenções, parece ter ajudado a nos revelar a intuição intelectual em vez de a banir. Ele identifica o *a priori* com aspectos performativos da cognição, mas a intelecção não é em si nem uma representação prévia, nem uma performance, mas um puro evento ou acontecimento que se dá no contexto dessa performance. Não faria mais sentido identificar a intuição intelectual com o evento da intelecção, cuja necessidade já se demonstrou? Extraído todo conteúdo empirista do conceito de intuição, ela agora passa a consistir na verdadeira auto superação da inteligência.

4. Ser e não-ser como abstrações do Ser transcendente

Outro ponto interessante é o conceito guenoniano mais fraco, discutido no primeiro capítulo, do Ser como mero princípio de manifestação e, por isso, associado a um não-Ser da não manifestação³²². Podemos agora dizer que o Ser enquanto princípio supremo corresponde à meta do puro desejo, enquanto a relatividade entre o Ser e o não-Ser é nos revelada pelo “sim” e pelo “não” do juízo racional. Negar é também afirmar a negação, ajuizando-a. O não-ser relativo nada mais seria que o conteúdo de todos os juízos negativos ou dos juízos de possibilidade, enquanto o ser relativo, o dos positivos e de conteúdo atual.

Com efeito, não temos motivo para não pensar que as determinações negativas de um objeto ou da própria Realidade constituam verdadeiras propriedades suas, pois o ser que se visa aqui é, especificamente, sob o aspecto da atualidade relativa. O não-

³²² p. 49.

ser, por sua vez, ajudaria a expressar não o ato, mas a potência do Real de atualizar novas formas e eventos, a passagem possível do que não é para o que é ou vice e versa³²³. O não-ser seria então uma noção relativa, porém verdadeiro, pois estamos tratando de um aspecto genuíno e presente do Real ou, como diria Platão, de um não ser que na verdade é.

Mas por que a ciência empírica, contrariamente aos anseios de Guenón, fixa-se preferentemente no polo positivo do Ser? Caso tentemos criar, para um objeto x totalmente desconhecido, a lista de todas as características que ele não possui, encontrar-nos-emos em embaraço, porque a cada tentativa correremos o risco de erro e nada nos poderá guiar. Se do contrário, soubermos que x é, por exemplo, uma roda, poderemos com segurança elaborar listas ilimitadas de suas determinações negativas com toda a segurança desejável. Conhecer o polo positivo do Ser nos dá acesso a seu polo negativo, mas o caminho inverso não procede.

O Ser transcendente, por sua vez, escapa a toda relatividade de ser e não-ser relativos e, em última análise, os sustenta. O ser relativo se distingue por sua efetiva atualidade manifestada, enquanto o não-ser se avanteja em termos da infinita variedade de seus estados e modalidades ainda não atualizados. Por conseguinte, ambos se distinguem de modo semelhante, respectivamente, ao ato e à potência aristotélicos. O ato do Ser transcendente, contudo, não possui qualquer elemento de relatividade e é sempre pleno e presente para si.

O conteúdo deste capítulo, inteiramente especulativo, se dedicou a mostrar como, contrariamente aos anseios de Lonergan e de Kant, talvez haja espaço para uma intuição intelectual desde que se a considere como um elemento da cognição e não a sua totalidade. O conceito de uma intuição supratemporal do próprio Ser, no entanto, se procurou justificar pela constatação da natureza aparentemente “entrópica” do pensamento abstrativo e da consequente necessidade de um acesso imediato e sintético do próprio Real. Deixamos, contudo, inteiramente para o leitor a aviação do conteúdo aqui estudado.

Passemos agora para as considerações finais de nosso trabalho.

³²³ Em outras palavras, o não-Ser inclui em si o conceito, abominado por um Quine, de possibilidades não atualizadas e talvez até das não atualizáveis.

Considerações Finais

Quando começamos esta dissertação, tínhamos em mente investigar basicamente quatro assuntos, que, a nosso ver, estavam e estão estreitamente relacionados: (1º) se a estrutura do conhecimento humano reflete ou não a estrutura da realidade conhecida; (2º) se as soluções ou escolhas adotadas no contexto da questão anterior acarretam consequências palpáveis para a ontologia e para o método científico; (3º) se alguma pista para o problema ontológico dos universais poderia ser encontrada; (4º) se o ponto de vista do senso comum, segundo o qual possuímos de fato um conhecimento da realidade ou do mundo, não limitado a nossas próprias construções de pensamento, ainda que imperfeito e parcial, é defensável.

Depois de todo nosso percurso, não dizemos que podemos de fato deixar descansar nosso pensamento e que os problemas acima se esclareceram plenamente. Não obstante, como mais comumente ocorre em filosofia, o esclarecimento de um problema não constitui sua solução definitiva, mas da descoberta dos elementos chave que o constituem e, caso tenhamos alguma opinião definida – visto que sempre temos direito a opiniões razoáveis – que tenhamos ciência de suas implicações mais relevantes. Nosso objetivo, portanto, sempre foi chegar a um conjunto de teses que, defendidas por qualquer pessoa, mostrar-se-iam no mínimo opiniões perfeitamente razoáveis e defensáveis. Esperamos ter tido algum sucesso.

Façamos agora, nestas considerações finais, um breve apanhado do conteúdo discutido relacionando-o com os quatro problemas acima citados. Começamos pelo quarto. O senso comum acredita, grosso modo, que estamos sempre diante da realidade a ser conhecida mesmo quando nosso conhecimento presente dela é imperfeito ou deficiente. Esse “diante”, contudo, tem caráter eminentemente sensível e pragmático ao considerar o mundo o mero equivalente de nossa extroversão sensorial, capaz de nos prover alegrias e satisfações ou tristezas e perigos.

O problema de nosso acesso cognitivo ao mundo, no contexto do senso comum, toma eminentemente a forma específica de um pesquisar o alcance e a confiabilidade do mundo enquanto mediado por nossa sensibilidade e da presença dos chamados fatos, ou melhor, ocorrências concretas. Apesar de às vezes se firmar uma espécie de consenso velado na comunidade filosófica a respeito da insuficiência,

inconfiabilidade, ou até, mais raramente, da quase completa inutilidade de nossa sensibilidade como fonte de conhecimento do mundo, tentamos matizar tanto quanto possível essa questão.

Partindo de Immanuel Kant, a situação não poderia ser mais paradoxal. A sensibilidade na CRP, equacionada em termos dos sentidos, não passa de representação do mundo e conjunto de reações provocadas pelo seu “contato”, cuja natureza desconhecemos necessariamente. Todavia, em necessitando de tal contato, a sensibilidade se mostra o que há de mais próximo dessa mesma realidade-em-si por ela visada, servindo portanto como a mais profunda evidência de sua presença efetiva.

Como nos ensinam suas categorias de modalidade, a existência ou não existência de todo objeto contingente está totalmente condicionada à possibilidade de podermos relacioná-lo a algum conjunto de impressões em dado momento do tempo. Conceitos, juízos e ideias, apesar de se situarem nos andares mais altos do edifício cognitivo, são representações cuja referência ao mundo tem valor cada vez mais indireto, estando por isso a serviço das representações mais imediatas, ordenando-as.

A desvantagem óbvia desse tipo de abordagem, não só de acordo com as expectativas do senso comum como também de todo homem de saber, consiste, como já apontamos, no caráter inelutavelmente mediato de toda representação. Uma vez que nosso acesso ao conteúdo da realidade em si mesma se tornou virtualmente impossível desde a raiz, nem mil anos de estudo sobre a estrutura cognitiva humana e suas condições *a priori* poderão voltar a renovar o elo que se partira. Nosso potencial para conhecer a realidade, ao que parece, ou afirmamos desde o princípio da investigação, limitando-nos somente a lhe descobrir as condições, ou não a afirmaremos jamais.

Para Bernard Lonergan, o senso comum é o reino do imediato e do contextual. Seu campo de aplicação é o estritamente particular e concreto das ocupações e acontecimentos correntes. Não se preocupa em encontrar uma inteligibilidade imanente aos dados e geral, mas em antecipar suas relações para conosco. Está, por conseguinte, muito estreitamente vinculado ao padrão biológico de consciência extrovertida, para o qual a realidade consiste em todo o “já agora ali fora”. Nesse contexto, o conteúdo da sensibilidade, em seus aspectos qualitativos de

singularidade, continuidade, especificidade espaciotemporal e propriedades sensíveis, constitui o resíduo empírico a ser abstraído da verdadeira matéria para a compreensão, as formas gerais e conjugadas expressas por termos ou fórmulas definidos explanatoriamente, os conjugados puros.

A virtude de seu pensamento está em de fato sua coerência com os procedimentos típicos da investigação científica. De fato, o discurso técnico de uma ciência como a física sobre qualquer fenômeno observável em muito diferirá do testemunho de nossos sentidos, senso comum e linguagem naturais. A diferença será justamente entre os níveis da simples descrição e o da explicação científica. Devemos, entretanto, ter a cautela de não deduzir imediatamente daí que o mundo mediado pela sensibilidade seja “ilusão” enquanto o mediado pela ciência seja “verdade”. No próprio processo cognitivo, segundo Lonergan, a descrição dos dados antecede necessariamente o advento das questões para a inteligência que estimulam as intelecções.

Se seguirmos Wolfgang Smith em suas análises, veremos que sem a descrição não chegaríamos à explicação. A leitura de todo experimento científico, pela própria natureza corpórea e sensível dos instrumentos empregados, implica a continuidade entre o mundo das entidades físicas, seja qual for sua natureza, e o dos corpos mediados por nossa sensibilidade. Negar realidade a um nos levaria a negar realidade ao outro. Se enxergarmos nisso uma instância de estratificação de níveis da realidade, como o quer o método genético, talvez tenhamos chegado num impasse, pois evidentemente as ciências são várias e sempre definem – aliás, bastante provisoriamente - aspectos muito específicos da realidade, enquanto o mundo sensível e corpóreo que nos provê os dados de nossos estudos é um só e nunca deixará de estar disponível a cada vez que “abrimos os olhos”.

Felizmente para Lonergan, sua definição do Ser como tudo aquilo sobre o qual temos percepções, descobrimos e formulamos hipóteses explicativas e levantamos juízos é, a nosso ver, flexível o suficiente para acomodar tal possibilidade, bastando apenas que não nos apressemos em fazer juízos apressados sobre os valores relativos de nossas várias formas de acesso ao Ser. O mundo que as ciências almejam explicar é justamente aquele que se relaciona conosco e, se o explicado fosse “ilusório”, as explicações também o seriam. Lonergan, certamente, não discordaria desse ponto. Ademais, o reconhecimento do nível formal e explanatório,

jamais disponível aos sentidos, já mostra suficientemente que não podemos mesmo definir plenamente o real em termos da extroversão sensível.

Voltemo-nos para a primeira questão, que nos levará passo a passo para as outras. Se acaso a estrutura cognitiva reflete ou não a estrutura da própria realidade, isso dependerá de como a dita estrutura cognitiva se define. Mas o próprio termo “refletir” é de natureza sensível e, logo, não explanatório. O que se busca de fato não é o reflexo, mas uma identidade a nível estrutural e formal entre ambas as estruturas. O termo “refletir”, se empregado, levar-nos-ia fatalmente de volta aos labirintos da representação.

Caso definamos a estrutura cognitiva como um processo de ordenar o material desordenado da sensibilidade - muito embora jamais haja experiência concreta dessa desordenação, visto que mesmo crianças desprovidas de linguagem falada se deixam claramente atrair por objetos de sua curiosidade – certamente não poderemos afirmar identidade e sim uma imposição de conteúdo “subjetivo”, ainda que formal, ao real. Como Kant e tantos outros filósofos puderam chegar ao conceito de material a princípio desordenado da sensibilidade, só o podemos especular. O famoso dedo de Crátilo já na Grécia antiga não parava de se mover, indicando a mutabilidade constante do fluxo sensível e a ausência de estabilidade necessárias ao conhecimento.

Inobstante, um bebê, tão logo seus olhos passem a operar melhor, demonstra capacidade de se interessar por um brinquedo quando esse lhe é apresentado, ainda que não possa se referir a ele como o termo “brinquedo”. Isso demonstra uma capacidade extremamente básica, já ao nível sensível, de distinguir outros corpos de seu interesse além do seu. Ainda que isso não constitua um movimento dentro do “espaço lógico das razões”, como referido por Sellars e Quine, demonstra a posse de sua condição fundamental, a capacidade de fazer distinções. O mundo que nós passamos a perceber num estágio mais avançado da infância se constitui por sua vez não de corpos isolados, mas de ambientes inteiros dentro dos quais nos locomovemos e que estão inseridos em ambientes ainda maiores.

Kant buscava identificar o espaço e o tempo com condições *a priori* da sensibilidade para evitar o paradoxo de entidades tanto finitas quanto infinitas, mas sabemos que o pretense infinito espacial e temporal não passa na verdade de um indefinido a nível da extensão, sendo, pois, em verdade finito. Se tempo e espaço não

forem simultaneamente condições da sensibilidade e dos mundos físico e corpóreo, então pedras, rios, plantas, animais, ferramentas, planetas, etc., não passarão também de meros construtos subjetivos, visto que tempo e espaço são as condições mínimas de sua existência efetiva.

Não obstante, pode-se dizer que a realidade se mostra bastante estratificada, como o mostram as relações entre os objetos das várias ciências, e cada estrato, como o revela o prefixo “ex”, é algo extraído, abstraído da realidade total e portanto um dos seus aspectos. Cada estrato da realidade deve pois corresponder a modos específicos de experiência e acesso ao mundo dos quais as ciências servem de explicação teórica, pois tal é a natureza da intencionalidade. Esses diferentes estratos e a sua possibilidade de explicação são os melhores indicativos da presença de um elemento formal na realidade.

Se o processo cognitivo intenciona, em cada fase sua, aspectos do Ser e se uma dessas fases busca justamente uma componente formal, então faz todo sentido, desse ponto de vista, o discurso sobre universais, embora não se consubstancie a imagem de um “mundo” separado “semelhante” ao nosso. Por “mundo”, aqui se deve entender apenas a conectividade necessária entre as diferentes formas, verificada na eterna relação de conceitos com outros conceitos. Cremos, enfim, que a tese do isomorfismo de Lonergan pode servir como um argumento condicional a favor do realismo acerca de universais.

Pode-se resumir esse ponto da seguinte maneira: a) concordemos a princípio com a tese de que o modelo de Lonergan do processo cognitivo não é revisável em seus fundamentos, pois, de fato, atualmente não temos objeções sérias a tal afirmação; b) agora façamos a suposição de que a tese mais forte do isomorfismo entre a estrutura cognitiva e estrutura da realidade está correta, visto que, após nossos estudos prévios, ela nos parece razoável; c) como uma das etapas do processo cognitivo - a das perguntas inteligentes que levam a intelecções e formulações - consiste justamente na busca de formalidades ou padrões inteligíveis gerais (ou Universais) apreensíveis nos dados disponíveis, então, dada a tese do isomorfismo, conclui-se que tais padrões devem também estar presentes na própria realidade cognoscível. Em poucas palavras, se o isomorfismo está correto, o realismo dos universais também está.

A formalidade, depreende-se, é uma camada, ou melhor, um aspecto metafísico do Ser que nos permite ora descrever, ora explicar os vários entes. Aliás, não haveria nada estranho em se conceber estratos da realidade não submetidos às condições temporais e talvez fosse a isso que Platão se referisse ao mencionar a eternidade das formas e a correspondente imortalidade da alma ao longo de seus vários diálogos. A experiência do imperecível aponta provavelmente para um experimentador imperecível.

Não podemos nos aprofundar nessa possibilidade no contexto desta dissertação, mas proponho uma experiência de pensamento para mostrar como estão ligadas cognição e realidade. Façamos uma afirmação extravagante, porém verdadeira nesse contexto hipotético: “Sou um deus, pois tudo sei e tudo posso”. Suponhamos que nossos corpos estejam numa casa e dentro de uma sala. No quarto ao lado, há jóias no armário. Se fôssemos pessoas comuns, jamais poderíamos dizer com cem por cento de certeza que as jóias continuam de fato lá onde as deixamos. E se um “gênio maligno” as tiver roubado?

Felizmente, sabemos a todo instante onde elas se encontram e cada movimento que sofrem, assim como ocorre com todos os objetos do cosmo, mesmo os pensamentos alheios. Pessoas comuns precisariam de um microscópio para verificar certos aspectos dessas jóias, mas nós já os conhecemos de pronto, assim como todas as propriedades dos objetos sem que ocorra a menor diferença entre o conteúdo de nosso saber e o da realidade e sem a necessidade de qualquer aprendizado de qualquer espécie. Além disso, como tudo podemos, as propriedades dos objetos também mudam conforme nosso arbítrio instantaneamente.

Mas perguntamos: como pessoas comuns distinguem o conteúdo da realidade do conteúdo de seu conhecimento? Provavelmente por causa da possibilidade do erro e do engano. Saber que há uma chance, por exemplo, de as jóias não estarem onde as deixamos revela uma margem de erro que traduzimos como a diferença entre o conteúdo cognitivo e o da realidade. A diferença entre realidade e conhecimento, portanto, não é absoluta, mas meramente potencial e variável, podendo conter identidades parciais.

Aqui, no entanto, somos deuses e não há o reconhecimento dessa diferença, logo, o conteúdo da cognição se torna indiscernível do conteúdo da realidade. Por princípio da identidade dos indiscerníveis – o qual, por si próprio, aponta a

correspondência entre o fato do necessário fracasso em distinguir com a presença real de uma identidade objetiva – forçoso é dizer que não existe diferença e o conteúdo da realidade é totalmente idêntico ao da nossa cognição. De fato, não há sequer “deuses” ou coisas no plural, mas apenas um único deus absoluto. Não há “nós”, somente “EU”.

O que dizer do passado e do futuro? Concebemos o passado imperfeitamente pelos registros materiais e psicológicos que a passagem progressiva dos eventos nos lega e o futuro por antecipações que, num não raro números de vezes, se revelam erros. Ambos não são acessíveis de modo direto como o presente e por isso os distinguimos tão facilmente. Como meu saber é perfeito, no entanto, o conhecimento que tenho do passado e do futuro é tão pleno quanto o do presente a ponto de dele não se distinguirem. A indiscernibilidade entre passado, presente e futuro os levariam a se confundirem num único tempo presente e absoluto, um instante que conteria a todos os instantes. Estaria, portanto, abolido o tempo como o conhecemos e, ao final, apenas se poderia falar em termos da unidade absoluta do Ser, transcendente a todos os mundos concebíveis e não concebíveis para as mentes humanas.

Aparentemente, se houver algum conteúdo de verdade nesse voo que acabamos de dar, a realidade dita objetiva e o conhecimento possuem no Ser o seu princípio comum. Não há limites necessários ao conhecimento, mas apenas limites potenciais que, devido à condição temporal de nossas faculdades cognitivas e de nossa própria vida terrena, nos parecem absolutos. O mundo real que buscamos conhecer é “objetivo” ou “subjetivo”? Cremos que a melhor resposta seria: inextricavelmente ambos. Objetividade e subjetividade, assim como ser e não-ser, constituem polos da mesma realidade e não são nem possíveis, nem compreensíveis isoladamente. Daí a necessidade de definir a chamada objetividade de modo a incluir o papel da subjetividade na sua realização, semelhante às mãos desenhadas por Escher, eternamente desenhando uma a outra. Provavelmente, os sábios vedantinos estavam certos ao dizer que a Realidade em si mesma, excluído todo conteúdo de relatividade, implica uma não-dualidade originária.

Para nós, pobres mortais de vida curta, só podemos contar com uma identidade relativa e formal entre cognição e realidade a nível da estrutura cognitiva. A dificuldade até então consistia em se tentar encontrar essa correspondência estrutural a nível dos conceitos com que categorizamos o conteúdo de nossa experiência, conceitos esses

que sempre variam conforme a pessoa, tempo, ou lugar. Lonergan, a nosso ver, acerta em cheio ao buscar a correspondência a nível dos procedimentos investigativos que os homens empregam em sua pesquisa, estando beneficiado pelos dados disponibilizados por uma ciência moderna que já tem séculos de existência e que, por um paradoxo da história, parece agora querer nos insinuar uma “visão” de mundo mais próxima de nossos antepassados gregos e medievais.

Quando, em pleno começo de século vinte, o velho problema dos universais reemergiu com outra roupagem, inspirado por temas da matemática, da lógica e da fenomenologia, podemos dizer então que acabava a modernidade e adentrávamos a contemporaneidade. Originalidade, com efeito, implica muitas vezes não a ruptura, mas um reencontro com nosso passado. A modernidade nasceu com a ruptura e agora parece que temos finalmente a chance de uma bem vinda reconciliação.

A respeito da segunda e terceira questões, quando tematizamos o processo cognitivo e buscamos compreender os conteúdos que cada uma de suas etapas visa abarcar, emergem as condições para o desenvolvimento de uma genuína metafísica. Isso não quer dizer que a passagem da teoria cognitiva para a metafísica seja perfeitamente clara e direta. Lonergan distingue três momentos do desenvolvimento da metafísica: latente, problemática e explícita:

Um todo não existe sem suas partes, nem é independente delas, nem idêntico a elas. Tanto assim é que, embora os princípios da metafísica sejam anteriores a todo restante conhecimento, a consecução da metafísica é, todavia, a pedra angular que se apoia nas outras partes e as comprime na unidade de um todo.

Da elucidação anterior depreende-se, aparentemente, que a metafísica pode existir em três estádios ou formas. No seu primeiro estádio, é latente. A consciência empírica, a consciência intelectual e a consciência racional são imanentes e operativas em todo conhecimento humano; delas derivam os vários departamentos do conhecimento e as tentativas que se fazem para inverter as contraposições e alcançar a coerência e a unidade; mas a fonte comum de todo o conhecimento não se apreende com suficiente clareza e precisão; o princípio dialético da transformação não é uma técnica desenvolvida; e os esforços de unificação são fortuitos e espasmódicos. No seu segundo estádio, a metafísica é problemática. Sente-se a necessidade de um esforço sistemático de unificação; abundam os estudos sobre a natureza do conhecimento; mas esses estudos estão envolvidos na confusão das posições e das contraposições que resultam da consciência polimórfica do ser humano. No seu terceiro estádio, a metafísica é explícita. A metafísica latente, que é sempre operativa, consegue conceber-se, elaborar as suas implicações e técnicas, e afirmar a concepção, as suas implicações e as suas técnicas.

(...)

Digamos agora que a metafísica é a concepção, a afirmação e o adimplemento da estrutura heurística integral do ser proporcionado.³²⁴

E completa:

Uma noção heurística é, pois, a noção de um conteúdo desconhecido, e é determinada por uma antecipação do tipo de ato por meio do qual o desconhecido se torna conhecido. Uma estrutura heurística é um conjunto ordenado de estruturas heurísticas. Finalmente, uma estrutura heurística integral é o conjunto de todas as noções heurísticas.³²⁵

A investigação principia pelos vários ramos do conhecimento isolados, os quais carecem de um nexos de compreensão comum. Como a técnica dialética de confrontação de pontos de vista distintos para a descoberta de sínteses possíveis ainda é pouco elaborada, não se concebe perfeitamente a problemática da metafísica nem o que seria seu objeto próprio, muito embora seus princípios operem de modo subliminar. Em seguida, a necessidade da síntese do conhecimento se torna cada vez mais evidente, levando ao surgimento das técnicas filosóficas de análise do discurso e dos primeiros debates para o estabelecimento dos princípios da disciplina metafísica. A tarefa é grandemente dificultada pelo desconhecimento da estrutura cognitiva, a qual leva ao surgimento de pontos de vista contrapositionais. Somente quando se superarem as contraposições como um todo, estará aberta a via para desenvolvimento da estrutura heurística integral do ser proporcionado, ou seja, do ser enquanto objeto de nossas experiência, inteligência e reflexão críticas.

Não impomos conteúdos conceituais *a priori* ao real. A própria distinção de conteúdos cognitivos entre potência, forma e ato é *a posteriori* e decorrente do processo cognitivo enquanto aplicado a si próprio, estando portanto sujeita a melhorias e detalhamentos sob todos os seus aspectos. A estrutura cognitiva, entretanto, enquanto o termo “revisar” continuar a ter um significado preciso, continuará intacta. Assim como Kant esperava que sua análise transcendental servisse de propedêutica para um futuro sistema de metafísica geral, Lonergan espera estar lançando as bases da estrutura heurística integral do ser proporcionado.

³²⁴ Cap. 14, p. 378.

³²⁵ Cap. 14, p. 379.

A respeito da presença, na realidade, de um conteúdo formal, depreendemo-la da necessidade de distinguir entre um discurso meramente descritivo, pautado no senso comum e na extroversão do padrão biológico de consciência, e outro realmente explanatório que nos dê a conhecer as relações inteligíveis dos dados entre si igualmente válidas para todos os contextos semelhantes. Se tal conteúdo não for acessível à mente humana, pelo menos três consequências facilmente decorrem: (1) o entendimento passa a carecer de um conteúdo que seja só seu, dividindo seu objeto com a sensibilidade e com os imperativos da sobrevivência corporal; e (2) o entendimento passa a ser uma faculdade subordinada a esses mesmos imperativos biológicos, existindo tão somente para lhes servir. Evidentemente, também há as intelecções no nível prático concernentes à aplicação do conhecimento teórico já adquirido, mas para se aplicar algo ao domínio prático é preciso que já exista previamente esse algo, nesse caso, o conhecimento legitimamente explanatório e formal; (3) a reflexão e o juízo críticos reduzem drasticamente seu escopo, deturpando-se no abandono da atualidade pela utilidade unilateral. O mundo passa então a ser dividido entre o conjunto das coisas que nos servem e o conjunto das coisas que nos ameaçam, semelhantemente ao ponto de vista de um animal ou de uma criança pequena e mimada.

Todas essas consequências poder-se-iam resumir a uma só: a negação de qualquer valor essencial e próprio do puro desejo de conhecer que nos torna verdadeiramente humanos e que nos media a realidade cognoscível em toda a sua infinitude. É simplesmente a mais terrível contraposição concebível pela mente humana polimórfica essa prisão a que nos condenam o nominalismo e o pragmatismo radicais sob a bandeira de nos libertarem de todos os conceitos “dogmáticos”.

Se há uma coisa que esperamos haver mostrado no decorrer desta dissertação é que realismo e teoria cognitiva podem se combinar numa versão verdadeiramente crítica de busca pela verdade cognoscível. Não estamos, contudo, a levantar nenhuma causa, pois nosso esforço se dá no plano do pensamento e tão somente do pensamento. Também reconhecemos o controle que cada indivíduo deve ter de seu próprio mundo interior e de sua vida cognitiva, motivo pelo qual apresentamos esses pontos de vista tão somente como sujeitos a crítica e razoáveis, embora, cremos, os mais razoáveis até o presente momento.

Por fim, acentuamos uma vez mais a falibilidade do conhecimento humano juntamente com a possibilidade de sua constante auto correção. Nossos raciocínios probabilizam a verdade de nossas crenças, as quais, quando se revelam errôneas, desencadeiam o processo de sua transformação. A condição maior do progresso do conhecimento consiste em, além de acumularmos intelecções, é que nosso desejo de conhecer seja abnegado o suficiente para estarmos dispostos a sempre voltarmos atrás caso haja sinais de erro ou de incompreensão. Ajuizamos quando percebemos que todas as dúvidas razoáveis que poderiam ser impostas a uma dada tese já foram respondidas.

Dúvidas razoáveis, por sua vez, devem ser tão bem elaboradas quanto boas respostas, apresentando novos dados não abarcados por nossas teses atuais e hipóteses alternativas com base nesses novos dados ou então simplesmente apontando argumentativamente as condições que a tese atualmente aceita deixa de cumprir. Quando dúvidas razoáveis se acumulam em proporção crescente, eventualmente chega o momento daquilo que se convencionou chamar de mudança de paradigma. O desejo puro de conhecer, desde os bastidores, a todo o tempo guia o processo. O avanço do conhecimento, por sua vez, não se mede simplesmente pelos ganhos técnicos que ele proporciona, mas principalmente pelo crescente nível abstrativo das respostas obtidas, cada vez mais abrangentes. Ocorre assim na ciência porque também ocorre a nível de todo intelecto individual.

Enfim, pedir mais que o processo cognitivo implica confundir um critério de conhecimento com outro de infalibilidade. Buscar conhecimento faz parte da natureza humana e, se chegasse o momento de eliminarmos todas as perguntas possíveis, deixaríamos essa mesma condição. Faz parte do conhecimento humano que ele seja sempre parcial ou contextual porque os próprios objetos só se mostram para nós parcial ou contextualmente. Se assim não ocorresse, confundir-se-iam nosso conhecimento e as coisas conhecidas, fazendo que a distinção entre sujeito e objeto, necessária ao conhecimento, fosse abolida. Conhecimento, não por decreto divino, nem por incapacidade, nem por tragédia pura e simples, é essencialmente parcial e potencialmente progressivo.

Finalizamos agora esse longo percurso com a velha máxima do templo de Apolo, muito apropriado aos assuntos de que tratamos:

“Conhece-te a ti mesmo e conhecerás os deuses e o universo.”

Textos originais

Ao longo deste trabalho, utilizamos de várias referências textuais em língua inglesa. Para deixar a leitura do texto mais fluida, sem excessivas notas de rodapé, preferimos reservar este espaço para incluir as citações no idioma original. A ordem dos textos será a ordem das notas de rodapé, todas novamente referenciadas, que lhes correspondem.

N13) *Ockham explains what he means by the necessity of positing, and states that it is either reason, experience, or the authority of Scripture and the authority of the Church which we are not allowed to contradict. This is a reasonable principle, because, if aside from these restrictions, it were lawful to multiply things at pleasure, then one could assume beyond the eighth or ninth sphere the existence of the empyrean heaven, and one could never efficaciously refute that claim. And such is the case in regard to all sorts of other things. One could assume the existence of an infinity of sensible qualities in every subject, and one could assume many other similar sophistries, and one could postulate beings without necessity.*

N17) *For example, the famous ideal gas equation, $PV=nRT$, is much simpler than the Van Der Waals equation, $(P+a/V^2)(V-b)=nRT$, but the latter is a more accurate representation of reality.*

N18) *Secondly, it is not easy to decide what criterion of simplicity should be employed. For example, one ontology may be simpler than its rival in the number of kinds of entities while the rival contains fewer entities overall. It's hard to come up with a non-question-begging way to decide which is simpler in the honorific sense.*

N27) *Part of our scientific methodology seems to involve accepting what philosophers of Science and epistemologists call inference to the best explanation: if the best explanation of why it is the case that P consists in supposing it to be the case that Q , we are justified in believing that Q is the case (...) Philosophers should abide by such commitment.*

We now have Quine's overall metaontological strategy in sight which addresses ontological disputes by combining naturalism with his criterion for ontological commitment (see Liggins 2008^a for details on such an approach). The strategy may be summarized as consisting of three steps:

1. *Paraphrase our best scientific theories into the canonical notation.*
2. *Take note of the ontological commitments of such paraphrase.*
3. *Accept the ontological commitments and just these.*

N87) STR *But if "being" and "the same" have no difference of meaning, then when we go on and say that both rest and motion are, we shall be saying that they are both the same, since they are.*

N88) STR. *(...) If the other, like being, partook of both absolute and relative existence, there would be also among the others that exist another not in relation to any other; but as it is, we find that whatever is other is just what it is through compulsion of some other.*

N89) STR. *It is clear, then, that motion really is not, and also that it is, since it partakes of being?*

THEAET. *That's perfectly clear.*

STR. *In relation to motion, then, not-being is That is inevitable. And this extends to all the classes; for in all of them the nature of other so operates as to make each one other than being, and therefore not-being. So we may, from this point of view, rightly say of all of them alike that they are not; and again, since they partake of being, that they are and have being.*

N90) STR. *When we say not-being, we speak, I think, not of something that is the opposite of being, but only of something diferente.*

THEAET. *What do you mean?*

STR. *For instance, when we speak of a thing as not great, do we seem to you to mean by the expression what is small any more than what is of middle size?*

THEAET. *No, of course not.*

STR. *Then when we are told that the negative signifies the opposite, we shall not admit it; we shall admit only that the particle "not" indicates something diferente from the words to which it is prefixed, or rather from the things denoted by the words that follow the negative.*

N100) STR. *And indeed there seems to be a battle like that of gods and the giants going on among them, because of their disagreement about existence.*

THEAET. *How so?*

STR. *Some of them drag down everything from heaven and the invisible to Earth, actually grasping rocks and trees with their hands; for they lay their hands on all such things and maintain stoutly that that alone exists which can be touched and handled; for they define existence and body, or matter, as identical, and if anyone says that anything else, which has no body, exists, they despise him utterly, and will not listen to any other theory than their own.*

THEAET. *Terrible men they are of whom you speak.. I myself have met with many of them.*

STR. *Therefor those who contend against them defend themselves very cautiously with weapons derived from the invisible world above, maintaining forcibly that real existence consists of certain ideas wichareonly conceived by the mind and have no body.*

N101) *For there is, according to Aristotle, no alternative analysis of change, on which it involves, not being arising out of non-being, but rather one kind of being arising from another kind. In particular, there is being-in-act – the ways a thing actually is; and there is being-in-potency – the ways a thing could potentially be. For instance, a given rubber ball might “in act” or actually be spherical, solid, smooth to the touch, red in color, and sitting motionless in a drawer. But “in potency” or potentially it is flat and squishy (if melted), rough to the touch (if worn out through use), light pink (if left in the sun too long), and rolling across the ground (if dropped).*

N102) *(...) a thing’s potencies are grounded in its actualities. It’s because the ball is actually made of rubber rather than either granite or butter that it has a potency for melting at just the temperature it does than at some higher or lower temperature.*

(...)

If they are to be actualized, it can only be something already actual that actualizes them.

N110) *It is possible that realism, as a philosophy will simply die off, but this seems unlikely. After all, realism provides the motivation driving most scientists. For most of us, belief in the RWOT and the possibility of truly knowing it motivates us to do the hard work needed to become a scientist and contribute to the understanding of nature.*

N158) *One such a premise, contained in the principle that universality and necessity cannot be derived from experience, is the inability of understanding to penetrate the sensible; this means that there is no act in the structure of knowledge capable of effecting the passage from the concrete to the abstract, from the singular to the universal, from the approximation to the ideal – in a word, from the datum to the concept. To place the concept, precisely in its character of universality and necessity, at the center of human knowledge, and at the same time to overlook the act of understanding which preceded it, is to take upon oneself a desperate task. The doctrine of the construction of mathematical concepts, as well as the doctrine of imagination, and in part too of the schematism, are attempts to find a substitute for that act which for Aristotle was at the center of the cognitive process. The problematic of the a priori in Kant, at all levels and above all at those of sensibility and understanding, is indissolubly bound up with his having overlooked the act of understanding that grasps an intelligibility in the sensible.*

N191) *The dominant philosophy of Kant’s time (the so called Schulphilosophie) had always assumed rational laws as a priori, objectively valid axioms of understanding, e.g., the laws of substantiality and causality. The which had been self-evident became for Kant a disturbing question. That which had been seen as a fact became a phenomenon in need of explanation. This same problem has also been accurately called ‘the problem of conformity’, because Kant wants to render intelligible the ‘conformity’ of representations in us to objects. The expression ‘problem of deduction’ is also used rightly, for the transcendental deduction of the pure concepts (and principles) of the understanding in the KRV has no other purpose than the solution of the problem posed in the letter to Herz.*

N217) (1) *Principles of knowledge and principles of being are in the final analysis, that is, in the ‘transcendental understanding’, (see A29, 45-46), one and the same. Kant*

thereby puts forward in his own way a 'rational' conception of reality, in the sense that reality so conceived is related to the principles of human knowledge. But this reality is for Kant merely the reality of appearance. On the one side of the principle we therefore have the following series of terms: identity of the principles of knowledge and being, the knowability of reality, reality as appearance.

(2) Principles of knowledge and principles of reality are two different things. Kant thereby puts forward a 'irrational' conception of reality, in the sense that reality so conceived is disparate from the principles of human knowledge. Reality so conceived is by definition unknowable. But for Kant, it is precisely reality conceived in this irrational way that is the true reality, reality existing in itself. On the other side of the principle we therefore have the following series of terms: disparity of the principles of human knowledge and being, unknowability of reality, reality existing in itself.

N241) As we have yet to see in detail, , the line separating a sensualistic from a 'non-sensualistic' – a general label that will do for now – theory of knowledge does not, strictly speaking, consist in the fact that the former acknowledges only the activities of the understanding, but in the fact that the former places any and all activities of understanding and reason in the service of sensibility. Sensibility – in the case of the KRV, empirical intuition – decides what reality is and what the criterion for the knowledge of reality is. Who serves whom? – this is the crucial question. Using this question as a touchstone, even a theory that speaks continually and in detail about the activities of understanding and reason can be shown to be a sensualistic theory.

N249) The picture that holds traditional philosophy captive is that of the mind as a great mirror, containing various representations – some accurate, some not- and capable of being studied by *purê*, nonempirical methods. Without the notion of mind as mirror, the notion of knowledge as accuracy of representation would not have suggested itself. Without this later notion, the strategy common to Descartes and Kant – getting more accurate representations by inspecting, repairing, and polishing the mirror, so to speak – would not have made sense.

N252) The existence of raw feels – pains, whatever feelings babies have when looking at colored objects, etc. – is the obvious objection to this doctrine. To counter this objection, Sellars invokes the distinction between awareness-as-discriminative behaviour and awareness as what Sellars calls being "in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says" (p. 169). Awareness in the first sense is manifested by rats and amoebas and computers; it is simply reliable signaling. Awareness in the second sense is manifested only by beings whose behavior we construe as the utterance of sentences with the intention of justifying the utterance of other sentences.

N261) For epistemology is the attempt to see the patterns of justification within normal discourse as more than just patterns. It is the attempt to see them as hooked on to something which demands moral commitment – Reality, Truth, Objectivity, Reason. To be behaviorist in epistemology, on the contrary, is to look at the normal scientific discourse of our day bifocally, both as patterns adopted for various historical reasons and as the achievement of objective truth, where "objective truth" is no more and no less than the best idea we currently have about how to explain what is going on.

N301) How are 'true' and 'infallible' related to knowledge? The predicate 'true' relates to the judgement, first of all, as *verbum mentis* (performance of intentionality) and then,

consequently, as *verbum oris* or proposition. Truth is a property of the judgement. That a judgement is true means that it hits the fact that it aims at, in the sense of the traditional correspondence theory of truth. Precisely because of this agreement with being, the true judgement enjoys the same absoluteness as being itself.

(...)

On the other hand, infallibility is the property of a subject, by virtue of which it is able to make only true judgements in general or in a certain area. In this case, of course, the judgement would not be truer than the same judgement made by a fallible subject, but the infallible subject would know that its judgement is in principle thus necessarily true.

N302) I am a knower, if I am a concrete and intelligible unity-identity-whole, characterized by acts of perceiving, imagining, inquiring, understanding, formulating, reflecting, grasping the unconditioned and judging.

[But I do experience acts of perceiving, imagining, inquiring, understanding, formulating, reflecting, grasping the unconditioned and judging.]

Therefore, I am a knower.

(...)

But the evidence for the minor premise is not a formulation but a set of formulations; it is simply the experience of those activities, as presented above. So the evidence for the reflective question of whether I enjoy sense experience is simply the awareness of doing so; the evidence for the reflective question of whether I have insights is simply the experience of having insights; the evidence for whether I have concepts is the experience of conception, and so on.

N317) To begin with, let me recall that traditional metaphysics rejects the idea of a temporal moment, the notion of an instantaneous temporal present. However, having banished the present from the flux of time, traditional doctrine reinstates that conception on a higher ontological plane. Yes, there is a "present"; but that present is not a temporal instant, not a present that "flows", but a *nunc stans* as the Scholastics say: a "now that stands". What needs to be grasped is that the act of perception – and in fact the very cognitive act as such – takes place in a *nunc stans*, for the simple reason that temporal dispersion is inimical to the very essence of knowing. To know is to perceive one thing, and this implies that one cannot know "in succession", piece by piece so to speak. One is right, therefore, in asserting to the common belief that perception takes place in a present, an indecomposable "now"; what is erroneous, on the other hand, is to conceive of the present in temporal terms as a "now" that moves. There is actually no temporal present: as the Scholastics recognized, the present is not a part of time.

Now, the fact that the actual present is not flux – is not indeed the temporal present of visual-image psychology – is precisely what renders possible the perception of stasis and change, of invariants and events. Gibson was right: we do perceive both persistence and alteration, and we do so without the intervention of memory. This fact, however, carries a deep implication which the scientist is prone to miss. The empiricist mind is able, certainly, to envisage a psychological domain; and Gibson, for one, has maintained that perception is neither a physical nor a mental act, but pertains indeed to the psychophysical organism. One needs however to realize that the

psychosomatic realm, by virtue of its somatic and hence material base, is subject to the temporal condition; in this realm, “everything flows” as Heraclitus observed. But this implies that nunc stans – and hence the act of perception – is not to be located in that domain.

Bibliografia

1. Primária.

- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Editora Calouste Gulbenkian, 2010. Edição baseada na edição crítica de Raymond Schimidt, confrontada com a edição da Academia de Berlim e com a edição de Ernest Cassirer.
- Lonergan, Bernard. *Insight – Um estudo do Conhecimento Humano*. Editora É Realizações, 2010.

2. Secundária.

- Aristóteles. *De Anima*. Editora 34, 2007.
- Aristóteles. *Órganon*. Editora Edipro, 2010.
- Aristóteles. *Metafísica*. Edições Loyola, 2005.
- Autor incerto. *A Compendium of Ockham's Teachings – A Translation of the Tractatus de Principiis Theologiae*. The Franciscan Institute, 1998.
- Berkeley, George. *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Editora Unesp, 2008.
- Bittar, Eduardo C. B. *Curso de Filosofia Aristotélica*. Editora manole Ltda, 2003.
- Blackburn, Simon. *Verdade – Um Guia para os Perplexos*. Editora Civilização Brasileira, 2006.
- Burt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Dover Publishing, 2014.
- Burckhardt, Titus. *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi*. Fons Vitae, 2001.
- Cassirer, Ernest. *Ensaio Sobre o Homem*. Editora Martins Fontes, 1994.
- Carnap, Rudolf. *Empiricism, semantics, and ontology*. Contido na coletânea *Analytic Philosophy – an anthology*. Wiley-Blackwell.
- Descartes, René. *Discurso do Método*. Editora Martins Fontes, 2007.
- Feser, Edward. *Scholastic Metaphysics – A Contemporary Introduction*. Editiones Scholasticae, 2014.
- Guénon, René. *O Homem e Seu Devir segundo o Vedanta*. Editora Irget, 2011.
- Guénon, René. *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*. Editora Irget, 2011.
- Guénon, René. *Princípios do Cálculo Infinitesimal*. Editora Irget, 2011.
- Gilson, Etienne. *O Ser e a Essência*. Editora Paulus, 2016.
- Guyer, Paul. *A Dedução Transcendental das Categorias*. Artigo publicado na coletânea Kant. Editora Ideias & Letras, 2015.
- Henriques, Mendo Castro. *Bernad Lonergan e o Insight*. Editora É Realizações, 2011.
- Henriques, Mendo Castro. *Bernad Lonergan – Uma Filosofia para o Século XXI*. Editora É Realizações, 2010.
- Husserl, Edmund. *Investigações Lógicas Volume 2*. Forense Universitária, 2012.
- Japiassu, Hilton/ Marcondes, Danilo. *Dicionário básico de Filosofia*. Jorge Zahar Editor, 1993.

- Lavelle, Louis. *A Presença Total e Ensaio Reunidos*. Editora É Realizações, 2012.
- Moreland, J. P. *Universals*. McGill-Queen's University Press, 2014.
- O'Neill, Onora. *Vindicar a Razão*. Artigo publicado na coletânea Kant. Editora Ideias & Letras, 2015.
- Pasnau, Robert. *Cognição*. Artigo publicado na coletânea Duns Scotus, Editora Ideias & Letras, 2013.
- Parsons, Charles. *A Estética Transcendental*. Artigo publicado na coletânea Kant. Editora Ideias & Letras, 2015.
- Plato. *Theaetetus-Sophist*. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1921.
- Plato. *Timaeus-Critias-Cleitophon-Menexeus-Epistles*. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1929.
- Plebani, Matteo. *Ontology and Metaontology*. Bloomsbury Publishing, 2015. Escrito juntamente com Francesco Berto.
- Quine, Willard Van Orman Quine. *De Um Ponto de vista Lógico*. Editora Unesp, 2010.
- Ritchie, Jack. *Naturalismo*. Editora Vozes, 2008.
- Rorty, Richard. *Philosophy and The Mirror of Nature*. Princeton University Press, 2009.
- Reale, Giovanni. *Metafísica – Ensaio Introdutório*. Edições Loyola, 2005.
- Russel, Bertrand. *On Denoting*. Presente na coletânea *Analytic Philosophy – An Anthology*. Wiley-Blackwell, 2012.
- Sala, Giovanni B. *Lonergan and Kant – Five Essays on Human Knowledge*. University of Toronto Press, 2015.
- Santos, Mário Ferreira dos. *Lógica e Dialética*. Editora Paulus, 2007.
- Smith, Wolfgang. *The Quantum Enigma*. Angelico Press/Sophia Perennis Edition, 2005.
- Smith, Wolfgang. *Science and Myth*. Sophia Perennis, 2010.
- Smolin, Lee. *The Trouble With Physics*. Penguin Books, 2006.
- Snell, R. J. *Through a Glass Darkly*. Marquette University Press, 2006.
- Tekippe, Terry J. *Bernard Lonergan – An Introductory Guide*. Paulist Press, 2003.
- Weil, Eric. *Problemas Kantianos*. Editora É Realizações, 2012.
- Young, J. Michael. *Funções do Pensamento e Síntese das Intuições*. Artigo publicado na coletânea Kant. Editora Ideias & Letras, 2015

