

COLABORADORES

Pe. ZEFERINO ROCHA

Graduado em Filosofia e Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma. Professor da Faculdade de Filosofia do Recife e do Seminário Regional do Nordeste. Encontra-se em Paris fazendo o Doutorado de 3.º Ciclo de Filosofia da Sorbonne.

VAMIREH CHACON

Professor de Economia das Faculdades de Direito e de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Pernambuco. Autor do livro *História das Idéias Socialistas*. Encontra-se na Alemanha, como professor da Universidade de Munster.

NELSON SALDANHA

Professor-Assistente de Teoria Geral do Estado da Faculdade de Direito da UFPe. e Livre-Docente de Direito Constitucional da mesma Universidade.

CÉSAR LEAL

Professor de Teoria da Literatura da Universidade Federal de Pernambuco. Poeta e crítico de poesia, tem publicado em revistas de cultura estudos sobre poetas brasileiros e portugueses. Diretor do Suplemento Literário do "Diário de Pernambuco".

LEÔNIDAS CÂMARA

Professor de Teoria da Literatura da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco e de Literatura Brasileira na Faculdade de Filosofia do Recife. Crítico literário.

JOEL PONTES

Professor de Literatura Portuguesa da Faculdade de Filosofia da UFPe. Presentemente se encontra nos Estados Unidos, como professor Visitante da Universidade de Nova Iorque.

RENATO CARNEIRO CAMPOS

Professor de Literatura Portuguesa da Universidade Federal de Pernambuco. Do corpo de pesquisadores do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Crítico e ensaísta.

FRANCISCO BANDEIRA DE MELO

Poeta da nova geração, autor do livro *A máquina de Orfeu*. Faz parte do corpo de funcionários do Departamento de Extensão Cultural da Universidade Federal de Pernambuco.

PESSOA DE MORAIS

Regente da Cátedra de Metodologia e Técnica da Pesquisa Social na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. Membro titular da Associação Latino-Americana de Sociologia. Autor do livro *Sociologia da Revolução Brasileira*.

NEWTON SUCUPIRA

Professor Catedrático de Filosofia da Educação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. Membro do Conselho Federal de Educação. Diretor do Departamento de Extensão Cultural da UFPe.

SUBSÍDIOS PARA UM ESTUDO SÔBRE AS DIVERSAS VIAS DE ACESSO AO CONHECIMENTO DÓ REAL

ZEFERINO ROCHA

I. — *Posição e Atualidade do Problema*

O problema que vamos abordar no presente artigo, apesar de ser velho como a própria filosofia (pois êle se insere nos objetivos mesmos do filosofar) é um problema sempre atual; e nenhum filósofo, digno dêste nome, pode diante dêle ficar indiferente. De fato, a filosofia, por caminhos os mais diversos, sempre procurou esta conquista do real. Isto motivou a passagem das "narrações míticas" para as "explicações racionais"; passagem esta que indica o aparecimento da filosofia própria dita, na história da cultura e do pensamento humanos. É claro que os caminhos desta procura não foram, e nem poderiam ter sido, sempre os mesmos. Para tanto necessário seria que a verdade filosófica prescindisse do filósofo e das condições ambientais e sócio-culturais em que êle vive e atua.

Correndo o risco de ser simplista, acreditamos poder dizer que a multiplicidade dos caminhos encontra suas origens naquela bifurcação primeira, que os pais da metafísica ocidental impuseram à história do pensamento filosófico: de um lado PARMENIDES, apelando para a imobilidade das essências, e de outro, HERACLITO, optando pela mobilidade radical do ser. Dois caminhos que se abriram e dos quais a multiplicidade dos sistemas e doutrinas filosóficas não são mais que ramificações ulteriores e progressivas. Infelizmente, porém, esta bifurcação supõe uma ambiguidade na noção mesma do *ser*, que,

segundo nos parece, é a causadora dos antagonismos unilaterais, que dividem os filósofos no campo da metafísica.

Este antagonismo metafísico, todavia, não poderia deixar de ser o seu correlato noético: abstração e intuição, conceito e experiência, em vez de se apresentarem como funções complementares do espírito humano, tornaram-se, no decurso da História, categorias que separaram sistemas e dividiram filósofos.

Donde a necessidade de retomarmos o problema, na tentativa de procurar vencer o antagonismo das posições unilaterais, numa visão de totalidade, que nos permita definir os diversos caminhos, ou melhor as diversas etapas do dinamismo da inteligência no seu esforço de conquista do real.

É o que nos propomos fazer no presente trabalho. Se a tarefa parecer ambiciosa demais, que ao menos nos console o pensar que: "*in magnis voluisse sat est*".

A importância do problema ressalta também a sua atualidade. De fato, a problemática em jôgo é importante para compreendermos dois tipos de mentalidade, que estão, constantemente, em choque no campo da cultura. Uma, a dos "nacionalistas" (sit venia verbo) que, de um modo ou de outro, se liga ao eleatismo; outra, a dos "existenciais", cujo estilo de filosofar está muito mais próximo da visão heracleiteana do real. Aquêles, procuram no conceito o único caminho de acesso ao real, e, identificando a imutabilidade do ser e da verdade com a imobilidade dos conceitos, sacrificam o que há de mais profundo na realidade e reduzem o conhecimento a uma passividade meramente representativa. Estes, movidos, ao mais das vêzes, por uma reação oposta, são levados a considerar a existência prescindindo de sua real conotação com a essência, o que os arrasta aos redemoinhos irracionais de uma experiência do inteligível, quando não do absurdo.

E tudo isto tem repercussão no que toca o problema da verdade. O pensamento contemporâneo pôs em questão a maneira tradicional de se conceber a verdade. Em lugar do conhecimento racional e conceitual, os filósofos, hoje, apelam para uma *experiência vivida*, como caminho mais adequado para nos revelar o segrêdo da verdade. Abre-se, dêste modo,

na noética contemporânea, um lugar todo especial para o *irracional*, que a metafísica clássica do conhecimento não podia sequer suspeitar. Por influência da *metodologia fenomenológica* (muito mais do que pelo próprio sistema husserliano) o conhecimento humano da verdade já não mais se explica pelo realismo representacionista da escolástica, mas se estende ao plano da subjetividade, onde o conhecimento se apresenta antes de mais nada como uma *atividade constitutiva de significação*. Seria oportuno lembrar KANT para compreendermos o papel ativo da inteligência na constituição do sentido objetivo do real. Mas o que nos interessa sublinhar aqui, não é tanto o primado do sujeito sôbre o objeto, quanto o fato que sendo o conhecimento uma atividade constitutiva de significação, esta significação pode e deve estar sujeita a modificações constantes, de conformidade com o ponto de vista daquêle que se aproxima da verdade. Então mesmo sem negar o imutável da verdade, nós poderíamos e deveríamos falar de uma mudança ou de um crescimento no conhecimento ou na posse da verdade, como revelação do real. Isto nos libertaria do êrro daquêles, que também aqui (por causa de suas posições metafísicas e noéticas) são levados a confundir *imutabilidade* com *imobilismo*. Sôbre isto porém voltaremos na conclusão do trabalho. A referência, que agora fazemos, deseja tão sômente mostrar a atualidade do problema, que em seguida passaremos a estudar.

II — Uma Digressão Metafísica

Uma vez que tôda noética é comandada por uma metafísica, cremos ser oportuno, antes de analisarmos o dinamismo da inteligência na conquista do real, tentar dizer o que para nós se esconde sob a noção do real.

Fazendo nossa a maneira precisa de se exprimir de TOMAS DE AQUINO, diremos que *o real: é aquilo que é em virtude do seu ato próprio de existir*. É a formulação mesma do princípio primeiro da metafísica: "*ens est id quod est*". Na formulação que fizemos nossa rejeitamos a posição daqueles que se contentam em formular o princípio em têrmos de pura identidade do ser consigo mesmo: "*o ser é o ser*". O que não

deixa de ser uma tautologia, da qual só nos libertaremos se nos colocarmos numa perspectiva existencial, onde nos seja possível afirmar que o ser é aquilo que é em virtude do seu ato de existir (1). Afirmer algo (no caso aquilo que é, ou seja: a quiddidade da coisa que se traduz pela sua essência) é relacioná-lo com seu ato de existir. Uma metafísica do ser que não transcenda a ordem abstrata da essência e não a relacione com o seu ato de existir, não pode penetrar no constitutivo mais íntimo da inteligibilidade do real. PARMENIDES, PLATÃO e o próprio ARISTÓTELES não ultrapassaram este plano formal das essências. O mesmo aconteceu com a Escolástica em geral e mesmo com grande parte dos tomistas, que não souberam se libertar da tentação de querer essencializar a própria existência. A esta tentação estão sujeitos todos os que lidam com a existência como se ela fôsse um conceito. Há quem acredite que esta tentação é quase congênita ao espírito humano. De minha parte preferiria pensar que esta fixação no plano das essências já é uma distorção da inteligência. E para disto nos convenceremos basta contemplar a inteligência do homem simples, que vive o mistério das coisas sem a preocupação de querer defini-las.

Mas não seria este o momento oportuno para um estudo detalhado da noção metafísica do ser. Que pensem os metafísicos. Estas observações se impunham para podermos tentar analisar o dinamismo da inteligência na conquista do real. Do que dissemos tiramos apenas uma conclusão: nenhuma definição exgotará a significação inteligível do ser, e muito menos se restringir (e não é esta a sorte das definições?) ao plano abstrato das essências. Necessário se faz, se quisermos de algum modo penetrar-lhe o segrêgo, mergulhar no plano da existência, porque é no ato de existir que se esconde o segrêdo de tudo aquilo que é.

Posto isto, vamos acompanhar a trajetória de nossa inteligência na conquista do real. Muitas são as perspectivas novas, que a noética contemporânea oferece a quem não se fixa na conquista dos antigos, como se elas fossem marcos definitivos da ciência. Confrontando a velha e tradicional doutrina com as exigências do pensamento contemporâneo, talvez

nos seja dada a possibilidade de resolver problemas e questões que os antigos puseram, mas não puderam solucionar. Outras tantas ficarão abertas. Os que vierem depois de nós tentarão resolvê-las. E dêste modo se manifestará a vitalidade mesma do filosofar.

III — *Conhecimento e experiência*

A história do problema do conhecimento mostra como todos os filósofos que, de um modo ou de outro, se opuseram ao intelectualismo puro e ao inatismo das idéias, procuraram na experiência não só o ponto de partida do conhecimento do real, mas também nela quiseram o valor objetivo de nosso conhecimento.

Entre o intelectualismo platônico e o materialismo de DEMÓCRITO, ARISTÓTELES abriu uma "via média": "*nada existe na inteligência sem primeiro ter passado pelos sentidos*". Os escolásticos palmilhando esta "via média" ensinaram que "o objeto próprio de nossa inteligência é a natureza das coisas sensíveis". Daí então se concluiu que nossa inteligência é de natureza abstrativa. Até que ponto, porém, esta preocupação com a experiência responde às exigências de um realismo que queira ser fiel ao real concreto, eis uma pergunta que nos é lícito levantar, sem com isto quisermos desprezar a "via média" aberta por ARISTÓTELES.

Se no plano metafísico, as preocupações do Estagirita com a experiência não o impediram de nos deixar uma metafísica das essências; no plano gnoseológico, sua sorte não foi outra. A experiência que ARISTÓTELES e os Escolásticos conhecem é tão somente a experiência empírica, a experiência sensível. Mesmo sem admitir a crítica de Hegel (no início de sua *Fenomenologia do Espírito*) que semelhante experiência é a mais pura abstração, nós podemos nos perguntar: se a experiência empírica é suficiente para nos fazer compreender toda a significação inteligível do real. Como entender a experiência, enquanto correlato noético do real em toda dimensão de sua densidade metafísica? Teriam os contemporâneos algo a nos dizer na resposta a esta pergunta? Vejamos.

O real concreto é o existente singular, enquanto envolve,

numa unidade indissolúvel, uma multiplicidade inexgotável de significações. Estas o ligam e o unem ao conjunto dos outros existentes para que, dêste modo, se revela o "ser em totalidade" (1b). Olhando nesta dimensão, o real é de fato o objeto do filosofar, ou como diz FOREST: "na sua conquista se esconde a originalidade do pensamento filosófico" (2).

É na experiência que temos acesso a êste real concreto. Anti-empirista nas suas intenções, a noética clássica não ultrapassou o plano da experiência empírica. Esta se encontra na gênese de nossos conhecimentos, mas somente como matéria inteligível donde são abstraídos os nossos conceitos. E nesta perspectiva abstracionista não é de se estranhar que a experiência não tenha podido revelar tôda sua significação. Uma tentativa de grande merecimento do pensamento contemporâneo foi precisamente tentar descobrir o verdadeiro sentido da experiência filosófica.

Supondo conhecidas estas tentativas, e uma vez que é totalmente impossível querer resumí-las aqui, contentar-nos-emos de lembrar algumas das principais conclusões a que chegaram êstes filósofos. E nos perguntaremos, se elas são, ou não, positivas para uma melhor compreensão e penetração do sentido do real.

Segundo êles, a experiência é uma via de acesso ao conhecimento do real, porque nos possibilita apanhar as coisas na sua *originalidade* e interpretá-las na sua *totalidade*, descobrindo-lhes o *valor* e para muitos a *ordem* que então se manifesta na sua *tendência para o absoluto de ser*. Não seria difícil confirmar isto nas reflexões de um RENÉ LE SENNE ou de um GABRIEL MARCEL. Em última análise, trata-se de uma *experiência vivida*, sinônimo de uma *atitude existencial*, que seria injusto reduzir (como muitos o fazem) a um "sentimentalismo romântico" ou a um "subjetivismo puramente emocional".

Com efeito, o próprio do filósofo não é objetivar conhecimentos das coisas para completar nossa visão do universo (isto é muito mais das ciências empíricas). O próprio do filósofo (e eu penso, em especial, no metafísico) é descobrir, à luz do primeiro inteligível que é o ser, o que dá verdadeiro sentido a

tôda esta multiplicidade diferenciada das coisas particulares. Êle então constata que o que nelas existe de mais profundo, não só as distingue nelas mesmas, mas as une, englobando-as na totalidade daquilo que é. Esta unidade de totalidade não pode ser a idéia abstrata, porque uma unidade do ser que prescindisse de suas conotações existenciais, seria uma unidade vazia e incapaz de traduzir a polivalente riqueza do sentido do real. A realidade daquilo que é se manifesta assim na beleza de uma *presença total*, que cada existente manifesta na medida em que a ela se integra. Isto que FOREST chama: "a experiência do silêncio profundo das coisas" nos possibilita também a experiência de seu valor. É êle que, no seio desta unidade totalizada e desta totalidade una (digo una e não unificada) permite a intercomunhão dos seres, tornada possível por causa da misteriosa presença do ser nos seres e dos seres no ser. O valor não "é", mas "advem" como um apêlo e nós não o obtemos senão na medida que vamos ao seu encontro, deixando (para falar com LE SENNE) nossa alma "s'ouvir à elle" (3). A presença dêste modo se torna apêlo. E isto nos deixa pressentir uma certa analogia entre a experiência metafísica e a verdadeira experiência dos místicos. Há implícita em tôdas as nossas afirmações uma afirmação do absoluto do ser. Na sua própria contingência, a afirmação do ser e a abertura para seu valor implicam um dinamismo de superação, que projeta o ser para-além de si mesmo, sempre insatisfeito, em busca do absoluto, onde se encontra o significado último da existência. A menos que essa significação se prefira o "sem-sentido" que domina no reino do absurdo.

Resumindo: a filosofia contemporânea pôs em realce as exigências da experiência metafísica, como via de acesso ao real. Não digo que tôdas estas exigências sejam devidas. Mas é lícito se perguntar: se êste caminho não nos ajuda a resolver muitos problemas, que a doutrina clássica do conhecimento deixou sem solução. Lembro apenas alguns: o conhecimento dos singulares e da própria experiência concreta. A resposta dada por SANTO TOMÁS a êste problema, ou seja: "que dos singulares só podemos ter conhecimento indireto e que nossa existência concreta é conhecida diretamente apenas pelos sen-

tidos e só indiretamente pela inteligência” (4) satisfaria hoje ao próprio S. TOMÁS? Duvido. E a razão de minha dúvida se fundamenta na própria visão tomista do ser. Segundo penso, na sua doutrina sobre o ato de existir e sobre o juízo da existência, TOMÁS DE AQUINO teria dados metafísicos para fundamentar uma doutrina mais rica do conhecimento do real.

Mas isto já nos leva a abordar a doutrina dos conceitos e a nos perguntar se eles nos possibilitam a conquista do real. É o que passaremos a estudar em seguida.

IV — *Conceito e Realidade*

A volta para o concreto que o pensamento contemporâneo apregôa traz a marca de uma profunda desconfiança (para não dizer *desprêzo*) pela tradicional doutrina dos conceitos. Os mais expressivos representantes do pensamento filosófico contemporâneo confessam-se, quase todos, *anti-conceitualista*. De BERGSON a MARCEL, esta tendência cada vez mais se acentua. Quais os motivos que os levaram a semelhante atitude?

Os motivos fundamentais do desprêzo que a noética contemporânea vem dando à doutrina tradicional dos conceitos, se resumem nos seguintes:

O conceito, compreendido à maneira escolástica, como um “medium quod”, fixa no imobilismo de sua natureza abstrata a estrutura dinâmica do real. É uma representação-cópia da realidade, que não é a própria realidade, da mesma forma que uma fotografia, por mais fiel que seja, não é a paisagem, nem a realidade que representa. Fruto de uma abstração da inteligência, o conceito só terá valor objetivo numa noética comandada por uma metafísica das essências.

Daí resulta uma ambiguidade. A inteligência ou é sumamente valorizada como quase criadora da objetividade do real (o que começou com o racionalismo cartesiano, progrediu com criticismo kantiano e culminou no idealismo de Hegel); ou então é desvalorizada. Não sendo um “existencial originário”, mas uma manifestação derivada da existência, em vez de nos instalar existencialmente no ser, dêle ela nos afasta (5).

Os filósofos do concreto, optando pelo segundo membro da disjuntiva, excluem o pensamento conceitual e apelam para

a “experiência” como única fonte de acesso ao real. Embora não aceitando semelhante conclusão, nada nos impede a repensar nossa tradicional doutrina sobre os conceitos, que nem sempre foi devidamente formulada e que, sòzinha, nos parece incapaz de possibilitar uma verdadeira conquista do real.

Recordemos, pois, nas suas grandes linhas, a doutrina escolástica sobre o conceito:

O conceito é o meio pelo qual e no qual conhecemos o objeto. Para traduzir a natureza deste “medium” pelo qual atingimos a natureza inteligível das coisas, os escolásticos disseram que o conceito é um *signal formal*, ou seja: um sinal, cuja essência é significar, referir o espírito a outra coisa que não êle próprio. Êste sinal é essencialmente distinto do *signal instrumental*, que deve primeiro ser conhecido para poder fazer conhecer outro objeto. Enquanto sinal formal, o conceito tem uma função entitativa e uma função intencional. Na sua função entitativa êle é uma modificação da inteligência, do espírito. Na sua função intencional êle é sinal formal da coisa que é nele, e por êle conhecida. Conhecendo pelo conceito, nós não apenas conhecemos uma representação da coisa (como muitos infelizmente entenderam e ensinaram) mas a própria coisa, não na sua existência concreta (o que êles chamavam o *esse naturae*) mas na sua existência imaterial e intencional (*esse intentionale*). Nisto está a garantia da objetividade do conhecimento. O conhecimento conceitual é objetivo porque se fundamenta na realidade, mas nem por isso deixa de ser o conceito, abstrato. Êle não atinge o real na sua existência concreta. A significação intencional do conceito lhe é dada pelo intelecto agente, que abstrai dos “fantasmas” sensíveis o elemento inteligível donde se tecem os conceitos (6).

Nesta doutrina sobre o conceito (que tentamos resumir no que nos parece essencial) temos o suficiente para garantir a objetividade de nosso conhecimento? Eis o problema. Para os escolásticos não havia dúvida: pela mediação da “species” o objeto se torna imaterial e intencionalmente presente no sujeito cognoscente. A objetividade é garantida pela intencionalidade da “species”, que enquanto “similitudo formalis” não apenas é “forma alterius”, mas “forma alterius *ut alterius*”. Será que

isto resolve o problema metafísico da objetivação? Claro que para os filósofos contemporâneos semelhante doutrina diz pouco. Não atingindo a experiência concreta, nossos conceitos nunca serão verdadeiramente objetivos. Não se pendura uma corrente numa argola pintada. Mas, para os próprios tomistas isto basta? A resposta não parece simples. Enquanto muitos se contentam em repetir o que os escolásticos disseram (era esta a sorte da maior parte de nossas universidades católicas e dos seminários...) outros se esforçam por repensar a doutrina tradicional e complementá-la com elementos novos, que talvez respondam a muitos das justas exigências da noética contemporânea. Entre êstes, um lugar todo especial cabe ao P. MARECHAL. Êle tenta explicar a objetivação de nosso conhecimento pela sua célebre doutrina do dinamismo da inteligência (7).

Analisando a tendência natural do espírito humano para a verdade, MARECHAL mostra como o termo dêste dinamismo é o 'esse', a atualidade pura, o absoluto que a inteligência busca possuir numa intuição imediata. Nisto estará sua plenitude. Nenhuma "demarche" de nossa inteligência, e por conseguinte, nenhuma assimilação intelectual é possível, senão em virtude de uma necessidade profunda, cujo termo é a intuição do Real Absoluto. Reintegrado nêste ponto de vista total, o conceito se insere no dinamismo natural, na finalidade ativa da inteligência. Na unidade indivisa da assimilação, o conceito é recebido como uma resposta efetiva ao desejo radical de possuir intuitivamente o ser em si mesmo. O dinamismo da inteligência não pode, portanto, parar no conceito. Êle vai além. O conteúdo conceitual é engajado nêste dinamismo que visa o real absoluto. É neste dinamismo do espírito para o absoluto que vamos encontrar o fundamento metafísico da objetivação de nossos conceitos.

Não vamos discutir aqui a posição de MARECHAL. Dela apenas guardamos alguns elementos, que nos parecem preciosos para a tentativa de solução, que procuraremos dar ao problema que estamos analisando.

Outros tomistas, entre os quais se poderia citar o P. PETTER O. P., tentam noutra linha uma resposta para o pro-

blema. O conceito é "uma expressão limitada de uma consciência do real". Esta consciência não pode ser expressa e nela mesma ela é pre-conceitual. Os conceitos tentam exprimi-la, mas não o conseguem, senão de um modo limitado e inadequado. Dêste modo, êles não atingem o real, mas apenas indicam a direção onde o real se situa. Embora verdadeiros, êles não nos permitem atingir a realidade (que em si não é conceituável). No entanto, dêle não podemos prescindir. Porque é através dêles que a inteligência se dirige para o real. Seu valor portanto é tendencial. O real se encontra para-além dêles, mas na sua direção. Êles *significam* o real, mas não o *exprimem de modo adquado*. O conhecimento que êles nos possibilitam será sempre um saber negativo, qualquer coisa como uma "ignorância consciente".

Em tôdas estas tentativas (discutíveis, sem dúvida) uma coisa me parece digna de atenção: os melhores tomistas, e (eu penso de modo particular no P. MARECHAL) reconheceram a necessidade de um elemento trans-conceitual para fundamentar a objetividade do conhecimento. O dinamismo do espírito de MARECHAL como a consciência pre-conceitual de PETTER se situam no plano da experiência. Não é de se estranhar, portanto, que na noética contemporânea esta exigência também se tenha feito sentir.

Eu me pergunto, porém, se não poderíamos tentar solucionar o problema da objetivação utilizando a perspectiva que a metafísica do ato de existir nos deixou aberta. Ela talvez fizesse convergir, numa síntese, que espero não seja muito eclética, os dados essenciais que estivemos analisando até aqui. Não estaria eu em condições de, no momento, tentar semelhante tarefa. Mas creio que na eventual possibilidade de semelhante tentativa os seguintes pontos poderiam servir de base para uma reflexão mais profunda:

1. O conhecimento intelectual é uma das manifestações mais expressivas do dinamismo radical do espírito humano, pelo qual o homem está sempre na conquista de si mesmo, procurando superar a distância que existe entre aquilo que êle é e aquilo que êle deve ser. Êste dinamismo supõe e se fundamenta no próprio dinamismo do ser. O ato (na doutrina

da Escola) não é só princípio de perfeição, mas também de atividade. No ato de existir, o espírito encontra o fundamento estrutural de sua relação existencial para a fonte mesma da existência (9).

2. Em virtude dêste dinamismo, a inteligência humana tende para o real em sua totalidade. E assim ela se manifesta com uma “infinité tendentielle” (10) que tem o privilégio de resgatar o “deficit” ontológico do sujeito cognoscente finito e limitado que nós somos.

3. Tôdas as conquistas de nossa inteligência são momentos sucessivos desta tendência radical da inteligência para o absoluto da verdade. O que significa que estamos sempre na procura. E nenhuma de nossas certezas nos instala na posse da verdade (11).

4. Na constituição inteligível do real, o elemento quiditativo daquilo que é não se entende senão em relação ao ato de existir. No ato de existir se fundamenta a verdade ontológica de tudo aquilo que é.

5. Conhecemos na medida em que somos. Ora, nosso modo de ser é de ser sendo e não sendo aquilo que somos chamados a ser. Da mesma forma, conhecer para nós é um modo de ser vendo e não vendo aquilo que se esconde por debaixo do véu que encontre o real.

6. No conhecimento discursivo, a apreensão conceitual é apenas um momento, indispensável sem dúvida, mas não o último nem o mais importante. Não último, porque a apreensão conceitual apenas elabora os elementos do juízo existencial, onde e somente onde (dentro dos limites que sabemos) a verdade nos é oferecida. Os conceitos sem uma referência transcendental para a existência não são mais que puras representações ou meras modificações acidentais do sujeito.

7. O fundamento da objetividade do conhecimento conceitual é o próprio ato de existir da coisa conhecida, onde, pelo juízo de existência, termina o conhecimento. A objetividade é assegurada porque o conhecimento parte do real (apreensão abstrativa) mas termina no real (afirmação existencial).

Aprofundar o sentido desta afirmação existencial é o que me resta fazer na última parte do trabalho.

V — Existência e verdade

Do que foi dito anteriormente já sabemos: que o real se estrutura inteligivelmente no ato de existir. O correlato noético dêste ato é um outro ato: o ato de afirmação que fazemos no juízo de existência. Analisemos um pouco a correlação dêstes dois atos.

Para TOMÁS DE AQUINO o ato de existir é um verdadeiro ato. É um ato primeiro e fundamental, donde dependem as determinações inteligíveis daquilo que é (12). Êle é afirmado no ato do juízo (que não apenas une ou divide os conceitos, mas afirma ou nega a existência real de um sujeito determinado) e é a operação pela qual o ser inteligente (movido pelo dinamismo radical de seu espírito) afirma o que há de mais profundo no objeto: o seu *actus essendi* (13). É evidente que a afirmação do ato de existir diz mais do que uma simples “atribuição” do ser ao sujeito. O juízo existencial não se reduz a um simples juízo de atribuição. Não é a mesma coisa dizer que “Sócrates é um ser” e dizer que “Sócrates existe”. No primeiro caso, o juízo é verdadeiro de um Sócrates meramente possível. No segundo, eu afirmo que Sócrates é realmente um existente.

O que me interessa notar aqui é que o juízo existencial já me assegura que a existência é acessível ao meu conhecimento. Êle é um ato que afirma um ato — um ato de pensamento que atinge um ato de existir (14).

Analisando os conceitos, sentimos necessidade de inserí-los na dinâmica de nosso espírito, para, dêste modo, reintegrá-los na unidade viva e concreta do real. Ora, é exatamente isto que fazemos pela afirmação existencial no ato do juízo. Conhecer tanto quanto ser é um ato profundamente enraizado na própria existência. Por isto dizemos que conhecer é ser. Conhecer é vir-a-ser. É agir. É todo o homem que se empenha no ato de conhecer. Como diz GILSON: “o ser não é percebido pelos sentidos, nem conhecido pela inteligência. Êle é reconhecido pelo homem” (15). O conhecimento começa por uma experiência do real e termina numa afirmação do real. Os conceitos são indispensáveis para a afirmação embora a afirmação diga mais que os conceitos. Sem êles, não ultrapassaríamos o pla-

no da experiência empírica, ou o que é pior: cairíamos nos labirintos da experiência ininteligível. Parodiando KANT eu diria: os conceitos sem o juízo são vazios, mas os juízos sem os conceitos são cegos.

Estas observações são importantes e nos ajudarão melhor a compreender a interrelação existente entre *representação e afirmação*. É toda a dialética que se manifesta na inadequação das nossas verdades no que elas têm de relativo e limitado e o absoluto da verdade que, de algum modo, nelas se revela. Relembro um texto precioso de TOMÁS DE AQUINO: "*ultima perfectio humani intellectus est Veritas Divina; aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad Veritatem Divinam*" (16). Na afirmação existencial pela qual nossa inteligência atinge a verdade há qualquer coisa de imutável e de absoluto. Mas nossas representações são contingentes e relativas. A grande tentação é pensar que este imutável da afirmação possa ser traduzido na imobilidade das fórmulas, elaboradas pelos conceitos e pelas representações. Nossas verdades não são mais que aproximação e momentos sucessivos nesta marcha radical da inteligência para o absoluto da verdade. Grandeza e miséria de nossa condição de inteligências criadas e finitas.

VI — Conclusão

No momento em que me aproximo do término destas reflexões (que pretendem apenas ser subsídios para um estudo mais profundo do problema do conhecimento do real) assalta-me o sentimento de ter causado má impressão aos metafísicos que por ventura se deram a pena de ler este artigo. Reintegrando as essências do real concreto, eu as fiz descer do lugar de sua pureza transcendental para o campo impuro da experiência. Concordo. Mas disto não me arrependo, porque tudo me diz que a maior desgraça da metafísica foi precisamente ter cedido à tentação de se situar no campo das essências puras. O idealismo morreu de inanição por ter alimentado este desejo de querer transformar a metafísica numa geometria dos espíritos. Se no campo do real concreto nós não podemos lidar com a precisão dos conceitos e das definições, e temos necessariamente, de aceitar os limites de um conhecimento que mais ignora do

que propriamente conhece, isto se deve ao próprio mistério do real, que jamais poderá ser exaustivamente conhecido por nossa inteligência.

O que de positivo, porém, me parece poder tirar como conclusão destas reflexões, é que elas nos possibilitam (se forem devidamente integradas no seu contexto) fundamentar tanto do ponto de vista metafísico quanto noético, uma posição que transcende os antagonismos unilaterais das posições e sistemas filosóficos, bem como das mentalidades dos filósofos, que discutem o problema do conhecimento e da verdade.

E isto me parece de suma importância, sobretudo hoje, quando, por injunções, históricas inexoráveis, somos levados a repensar posições e a por em questão doutrinas, que uma tradição multiseccular nos fazia acreditar eternas.

O imutável da verdade não pode ser confundido com o imobilismo das doutrinas ou dos sistemas, nem muito menos de nossas fórmulas, porque estes jamais serão adequados para traduzir ou exprimir toda a significação real daquilo que conhecemos. É isto que em última análise faz da filosofia uma procura sempre renovada da Verdade, que não é filha de nossas conquistas dialéticas, mas antes a Mãe de todas nossas lutas e pesquisas. Nada mais expressivo para traduzir a humildade do filósofo e a vitalidade do filosofar. E isto nos baste, porque aí se esconde o segredo da Sabedoria.

NOTAS

- (1) Como nota ETIENNE GILSON: o sêr, em termos de identidade de si para consigo, "n'est qu'une pure profecion de la pensée conceptuelle s'objectivant hors d'elle-même sous forme d'une réalité intégralément soumise à sa propre loi". Cf. *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 300.
- (1b) DONDEYNE, *Foi chrétienne et Pensée contemporaine*, Paris, Desclée, 1952, p. 77.
- (2) FOREST, A. *Du consentement à l'être*, Paris, Aubier, 1936, p. 18.
- (3) LE SENNE, R. *Obstacle et Valeur*, Paris, Aubier, p. 24. Cf. também DEVAUX, A. *La philosophie comme expérience totale selon René Le Senne*, in *Giornale di Metafisica*, 1955 (3) 407-425.
- (4) Sôbre a doutrina tomista do conhecimento dos singulares e da existência concreta veja-se I. q. 86, a.1 — I.q.86, a.3 — I. q.14 a.11 — De Anima.c. 20 e De Veritate, q.10, a.5.
- (5) DONDEYNE.o.c.p.99.

- (6) Cf. MARITAIN, J. *Les Degrés du Savoir*, Paris, Desclée, p. 232ss.
- (7) MARECHAL, J. — *Le Dynamisme intellectuel dans la connaissance objective* — in *Mélanges Joseph Marechal*, tome I, Paris, Desclée, p. 75.
- (8) Não tendo podido consultar os escritos de Petter contentamo-nos com esta citação transcrita do artigo *Le concept de vérité et les problèmes connexes* in DOC (Centre de Documentation Hollandaise) n. 10.
- (9) Nós analisamos êste dinamismo de ser em “*O primado do ato de existir e o dinamismo de ser na metafísica tomista*” artigo publicado na Revista VERBUM, XVIII (1961) 3-20.
- (10) DEFINANCE, J. *Cogito cartésien et Réflexion thomiste* in *Archives de Philosophie*, Vol. XVI, c. II. p. 107.
- (11) Cf. II-II, q. 180. a.4 ad 4.
- (12) Cf. De Pot. q. 7, a.2. ad 9.
- (13) Sobre isto veja-se GILSON, E. *La conoscenza dell'essere* in *Ezistenzialismo*, Acta Pont. Acad Romanae S. Thomae — Marietti, 1949. p. 103ss.
- (14) GILSON, E. *L'être et l'essence*, p. 285.
- (15) E. GILSON, *La conoscenza dell'essere* p. 108.
- (16) II-II. q. 180. a.4. ad 4.

AS RAIZES DA TEOLOGIA ATÉIA

VAMIREH CHACON

O título pode parecer escandalosamente contraditório, porém o tema está preocupando não só os pensadores de alto nível, nos Estados Unidos e Europa de hoje; até mesmo revistas, apenas informativas, dedicam páginas ao assunto. Nada tão insolidamente sintomático, em termos de História das Idéias, nos últimos tempos, quanto esta tendência.

Numa época de acelerado desenvolvimento econômico e social, e crescente consciência política, estão mudando depressa certas matrizes filosóficas, até há pouco julgadas âncoras da nossa Cultura.

Em 1961, Gabriel Vahanian — francês de Marselha, licenciado em Teologia pela Sorbonne, doutor em Princeton e Professor de Religião na Syracuse University — publicou um livro, cuja repercussão ainda não cessou: *The death of God. The Culture of our post-christian era*, na editôra George Braziller, em New York. Logo se multiplicaram adeptos e companheiros, hoje uma legião.

O autor pretende que não vivemos mais uma era cristã nem muito menos anti-cristã, e sim post-cristã, onde o Cristianismo se integrou ao lado doutras heranças culturais, do Moissismo aos greco-romanos, da catolicíssima Idade Média ao Renascimento protestante e néo-pagão, do Iluminismo ao Liberalismo, Marxismo e Existencialismo. Os elementos cristãos estariam se diluindo lentamente; não se trata, contudo, de celebrar a “morte de Deus” com fúrias iconoclastas ou anti-clericais. Êste comportamento cabe aos que continuam desconfiando que Deus existe, ao negá-lo com tanta preocupação. A atitude seria outra, bem diversa: os próprios teólogos, mais ilustres, protestantes e católicos — ao modo de Bultmann, Tillich, Teilhard de Chardin e outros — teriam buscado, entre os pa-