

A essencialidade judicativa da crítica

A palavra *crítica* foi assumida, desde os começos do séc. xvii, para denominar adjectivamente a parte da Dialéctica que versa sobre o juízo. Goclénio definia então:

Critica, pars dialecticae de iudicio, quasi judiciaria.¹

O sentido vem assim derivado do próprio objecto. Porque esta parte da Dialéctica tratava do *juízo*, cabia-lhe o adjectivo *crítica*. É certo, porém, que toda a tradição aristotélico-escolástico atribuía ao juízo a função conhecitiva de apreender e expressar a verdade, entendida como apreensão e expressão do ser das coisas. Por isso mesmo, a *Crítica* propunha-se a incumbência de pronunciar um juízo sobre o valor conhecitivo do juízo. Desta forma a denominação de *judiciaria* tanto se fundamenta no objecto como no acto exercido sobre ele.

O pensamento, que nos fins do séc. XVIII arvorou a Crítica em ciência primeira como fundamentação de toda a Filosofia e de todo o saber, atendeu mais ao acto reflexo que julga do valor do conhecimento.

Crítica vem então denominada não a partir do objecto mas antes da actividade do sujeito. Tal não aconteceu por acaso. Surgiu como atitude resultante das condições culturais. O descrédito da Metafísica e a suspeita sobre a razão, o *indiferentismo* reinante no seio das ciências no momento mesmo da sua expansão, se por um lado aparecem como o resultado da frustração de todas as tentativas feitas para salvar o saber certo e rigoroso, por outro constituem

¹ Cit. por A. LALANDE — *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 10ème éd., 1968, p. 196

«o prelúdio de uma transformação próxima e de uma renovação destas ciências em que um zelo mal entendido havia introduzido a obscuridade, a confusão e a esterilidade»².

O indiferentismo não é, com efeito, uma atitude meramente negativa, quando ainda se não levou a cabo a rectificação dos princípios das ciências. Em quejanda situação, como observa Kant, «a indiferença, a dúvida e finalmente uma severa crítica são antes provas de uma forma profunda de pensar».

Segundo Kant, foi esta forma que caracterizou o seu tempo, a ponto de o considerar o século da crítica:

Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.⁴

Em tal situação histórica e no ambiente cultural que lhe é próprio, a indiferença e a crítica, nela contida como um processo a desenvolver e a exarar, não são o resultado de ligeireza de espírito. Surgem antes como a exigência de uma idade que já se não contenta com um simulacro de saber. A Crítica, portanto, no seu aparecimento como ciência preliminar da Filosofia, vem instaurada em forma de processo *judiciário* extensivo a todo o labor da razão humana, considerada então a mais específica e fundamental actividade do homem enquanto tal.

Sie ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinne, sondern der der gereiften Urteilskraft des Zeitalters, welches sich länger durch Scheinwissen hinhalten lässt, und eine Auffoderung an die Vernunft, das beschwerlichsten aller ihrer Geshäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren

² *Kritik der reinen Vernunft. I.*, Sunhrkamp Verlag/1965/, Frankfurt am Main, Band III der sechsbändigen Ausgabe «Kant, Werke» im Insel Verlag./Vorrede zur ersten Auflage, p. 12 (AX).

³ Ibidem, p. 13, AXI, Nota.

⁴ Ibidem: A nossa idade é a verdadeira idade crítica a que tudo se deve submeter. A religião, pela sua santidade, e a legislação, pela sua majestade, as mais das vezes querem subtrair-se a ela. Mas então excitam contra si justas suspeitas e não podem reclamar a não fingida atenção que a razão outorga somente àquilo que pôde suportar o seu livre e público **exame**.

gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmassungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfeitigen könne, und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst.⁵

A imagem de *tribunal* reconduz o sentido de *crítica* aos fundamentos experienciais da significação dada a esta palavra pelo uso da linguagem filosófica. Tais fundamentos, porém, subjazem ao sentido vulgar, científico e filosófico de *juízo* e de *judgar*. Foi a partir destes últimos que se formou o de *Crítica* como ciência preliminar de todo o saber filosófico, num tempo em que o pensamento se descuidava, por força dos hábitos adquiridos, de percorrer o caminho da formação dos significados.

Por isso mesmo, tais significações como as dos vocábulos, que denominam as faculdades conhecitivas relacionadas com as funções designadas por aquelas, circulam numa trama de equívocos tanto nos escritos de Descartes e de Kant como nos dos tratadistas e compendiosistas escolásticos que dialogaram apologèticamente com os dois instauradores da *Crítica* moderna.

Este ensaio pretende ser uma tentativa de superação de alguns quejandos equívocos.

1. Conteúdo experiencial de «crítica»

O significado original de *κρίνειν* era fazer passar pelo *crivo* para separar de um sólido ou de um líquido a parte mais fina e utilizável para um fim em vista. Era a acção de *peneirar* ou de *filtrar*. Uma acção, portanto, destinada a seleccionar materiais biològicamente utilizáveis. Esta finalidade vital subordina, desde o início, a *crítica* à realização existencial humana. Para este fim se dirigirá o juízo de valor, fazendo depender dele o valor ou a validade do conhecimento humano. Não quer isto dizer que antecipadamente sejamos colocados numa atitude pragmatista — pois o pragmatismo surge numa fase em que a elaboração da *crítica* se esqueceu das suas

⁵ Ibidem: Ela (*a indiferença*) é abertamente o resultado não da leviandade mas antes da amadurecida capacidade de julgar de um século tal que não se deixa mais longamente entreter com um saber aparente, e uma intimação à razão para que assuma de novo a mais pesada das suas tarefas, ou seja, a do seu próprio conhecimento, e instaure um tribunal que a assegure das suas legítimas pretensões, mas em contrapartida possa acabar com todas as arrogações sem fundamento não mediante decisão arbitrária mas antes segundo as suas leis eternas e imutáveis, e este (*tribunal*) não é outro senão a *Crítica da razão pura*.

origens experienciais — mas tão somente que o pensamento crítico há-de, para ser autêntico, procurar o que é que faz com que o conhecimento humano seja útil à realização existencial do homem.

Nestas origens experienciais se vão entroncar alguns dos vocábulos mais usados para denominar actos e atitudes do pensamento intimamente ligados ao seu destino. A raiz comum, de que tais vacábulos derivaram para o grego, o germânico, o lacim e as línguas deles derivadas, é *krei*. O seu sentido é *separar*. Daí veio, como *κρίνειν*, *cerno*, *crevi*, *cretum*, cujo significado primitivo era também *joear* e *filtrar*. Deste significado primitivo derivou o sentido de escolher entre diferentes soluções e projectos e, portanto, de *decidir*. O golpe da *decisão*, porém, não se joga sem que primeiro se haja visto entre os vários membros da possibilidade o que deve ser separado e posto à parte que ao homem cabe em cada momento da existência. Esta acção de ver é o separar intelectual, que veio a ser expresso pela acção divisiva de *discernere*. *Dis-cernir* diz já mais explicitamente a disjunção entre as múltiplas alternativas da contingência. *Discreto* é o homem que o sabe fazer com *acerto*. Após a escolha conhecida intervém então a *decisão* volitiva ou a escolha prática. Da junção das duas se emite o *decreto*. Esta emissão expressa-a *decernere* que nós aprendemos a dizer, a partir do que foi seu objecto, com *decretar*. De todos os possíveis ou, antes, *de* todas as sugestões, que a situação concreta insinua, se pôs uma como a que mais vale ou como a única que vale. O que assim foi decidido fica certo. A certeza, vista por este viés, respeita o próprio objecto que se ofereceu e foi escolhido, é uma qualidade do objecto⁶.

Para chegar à certeza do decreto, porém, o homem primeiro há-de alcançar a certeza do discernimento; e esta já é uma atitude do sujeito, ou seja, uma qualidade do conhecimento. Este duplo sentido de certeza expressamo-lo nós ao dizer de uma coisa que está certa e de nós próprios ao dizer que estamos certos de uma coisa. Nem sempre, todavia, é fácil ao homem discernir e decretar com acerto. Acertar, pelo contrário, não caracteriza habitualmente o comportamento humano. Por isso, a certeza do certo oscila entre opções que permanecem possíveis e, portanto, elegíveis ou separáveis: consequentemente o *certo*, muitas vezes, implica a indecisão de uma *certa coisa* ou a indefinição de *certos*.

⁶ L. M. RÉGIS, O. P. — *Epistemology*. Translated by Imelda Choquette Byrne, New York, The Macmillan Company/1964/Pp.416s.

A fim de alcançar a certeza em ambos os sentidos o homem tem que se empenhar numa luta esforçada e longa. Para expressá-la se formou o frequentativo de *cernere* — *certare*. *Certamen* — e o nosso *certame* — acareia os homens nesta disputa de acertar no certo. Mas quem pode gabar-se de vencer *pela certa*? Provisórias, em vista de melhores opções futuras, são quase sempre as decisões do decretar humano e, por isso, relativas as coisas certas e relativas as suas certezas.

Ora o *certo*, que o *decretar* decide, outra coisa não é senão o *jus* que nós não podemos expressar senão pela direcção intencional do homem que consegue ir *direito* ao que lhe convém e vale para ele, e pela direcção disso mesmo que por sua natureza vai direito ao resultado que ao homem interessa. O *jus* é o *recto* de *entre vários*. Encontrá-lo, vê-lo e dizê-lo ou proferí-lo ou declará-lo com força de lei para os outros outra coisa não é senão *jus dicere*. *Judicare* dá-lhe apenas a intensidade com que o homem frequentativamente insiste em dizê-lo. *Julgar*, portanto, coincide com a decisão de discernir e do decretar⁷.

A *crítica* faz incidir reflexivamente esta mesma actividade do pensamento humano sobre ela própria. O homem não pode ter a certeza de fazer um discernimento e um decreto certos se ao mesmo tempo não tem a certeza de acertar ao fazê-los. O conhecimento humano é, por natureza, crítico. Tem que se aperceber da sua mesma certeza.

A finalidade da filosofia crítica é explicitar e afinar os processos de apercebimento crítico do conhecimento humano, o mesmo é dizer: da *autocrítica*.⁸

⁷ Cfr. JOSÉ ENES — *A Porta do Ser*. Lisboa, Dilsar, 1969. C. 2, § 13, pp. 110-114.

⁸ Um dos sinais de ser autêntica a revelação metafórica da etimologia é a revivência da mesma metáfora na linguagem actual. Ora, encontramos a imagem de *peneirar* no mesmo sentido de *crítica* dos processos do conhecimento, em particular dos processos da história, no seguinte passo de um autor contemporâneo: «Não basta ler as fontes, deixar-se guiar cegamente por elas e reproduzi-las por palavras nossas. Que Vespúcio declare ter avançado até 50° de latitude sul não obriga o historiador a acreditá-lo sem mais provas e a aceitar a sua narrativa literalmente. É imprescindível verificar todas as latitudes, todas as datas, todas as distâncias, todos os dados, *saber peneirar* e saber edificar». VITORINO MAGALHÃES GODINHO — *A Economia dos Descobrimentos Portugueses*. Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1962, p. 15.

2. *A essencialidade da função judicativa.*

No prólogo de *Le Phénomène Humain* Teilhard Chardin principia com marcar a urgência vital de *ver*:

Voir. On pourrait dire que toute la Vie est là, — sinon finalement, du moins essentiellement.⁹

Ser mais é unir mais; mas a unidade só cresce na medida em que se dá um acréscimo de consciência ou de visão. A história do mundo vivente reduz-se à elaboração de olhos cada vez mais perfeitos no seio de um Cosmos onde se torna cada vez mais possível *discernir*. Procurar ver mais e melhor não é uma fantasia ou um luxo: *Voir ou périr*. Tal é a situação imposta a todo o elemento do Universo e, duma forma superior e mais imperiosa, tal é a condição humana. O homem é por vocação do ser, que movimenta a história do mundo, aquele ponto de convergência evolutiva para onde se dirigem e apelam todos os seres à procura da decifração do seu destino na consciencialização do que são e devem ser. No momento actual da história o homem de muitos modos se tornou coasciente desta sua função mundanizante: as ciências humanas com que o homem se estuda a si próprio denunciam que ele só pode desempenhar aquela missão aumentando a sua capacidade de *ver-se*. O movimento de reflexão atingiu um grau de agudeza aperceptiva que força o homem a conhecer-se para que o seu conhecimento do mundo contribua para o mais ser de si mesmo e do próprio mundo. Terminou assim a divisão que desde Platão cindia o conhecimento humano em especulativo e prático. O conhecimento é por essência destinado a salvaguardar e a alimentar o ser. É por isso mesmo que o ver do conhecimento humano não é uma contemplação passiva mas um discernimento judicativo do que mais importa para o ser. Ver é essencialmente julgar.

Desde sempre a ciência se formulou em juízos. Desde sempre o pensamento se apercebeu que só julgando atinge o ser das coisas. Mas nunca como agora, a partir da reflexão Kantiana, a reflexão crítica teve uma visão tão clara de que os limites do conhecimento se identificam com os limites da possibilidade de julgar. A acuidade

⁹ Paris, Éd. du Seuil/1955/p. 25.

desta visão resulta do progresso das ciências com que o homem tem vindo a desvendar as zonas da realidade externa na medida em que tal progresso levou a perguntar-se a si mesmo até que ponto o que ele pensa é uma condição do objecto real ou um reflexo do seu próprio pensar.

Ora a percepção de tal alternativa sujeita o homem à urgência de julgar os seus próprios juízos porque, sem ter a certeza de atingir o ser do que a ele vem para ser julgado, jamais poderá cumprir a sua missão de salvaguarda e de promoção do ser de si mesmo e do mundo. A historicidade da hora que vivemos é exigitiva da *crítica* enquanto sòmente por ela o pensamento julga o seu próprio julgar discernindo entre o ser e as formas subjectivas com que o pensamento sem querer ou querendo encobre, oculta e altera o ser, impedindo a si mesmo de lhe *dar* o que ele pretende: *ser* na identificação crescente do *mais ser*.

Uma tal urgência histórica põe a *crítica* no topo das ciências humanas, porque toma o homem no acto mais essencial do pensar, aquele em que *discerne* a possibilidade do homem se conhecer a si próprio e ao mundo.

3. *Inteligência e razão*

Cedo se apercebeu o homem de que tem dois modos de conhecer: um que vai direito ao íntimo das coisas; outro que tende para aquele permeando fases sucessivas e parciais — *discorrendo*. Platão chamou ao primeiro νοῦς e ao segundo διανοία. Na linguagem greg^a porém, outra palavra assumiu uma importância decisiva para a apercepção do próprio pensamento — λόγος. Esta tanto significou o primeiro e o segundo modo como a expressão oral dos dois e, através da transferência metafórica da fala, foi chamada a expressar a essência íntima do conhecer, já então modificada por aquilo que pertence com propriedade à expressão oral.

Desde o início da imposição destes nomes, através deles, a ambiguidade se insinuou na reflexão crítica. Tal ambiguidade cresceu quando os latinos entenderam traduzir λόγος por *ratio* e νοῦς por *intelligentia* ou por *intellectus*. Na Idade Média, S. Tomás assumindo as heranças do Aristotelismo e do Platonismo deu uma certa ordem à reflexão contida naquela terminologia, chamando *intelligentia* ao modo por que o homem participa do conhecer próprio das

inteligências puras ou dos *puros espíritos* que não discorrem a fim de entrarem no íntimo dos seres; e *ratio* ao modo por que só o homem conhece *raciocinando* passando de um conhecimento para outro conhecimento em virtude da causalidade noética do anterior. Não são duas faculdades, mas dois modos diferentes do conhecer da mesma faculdade. Enquanto esta penetra no íntimo das estruturas entitativas, é *inteligência*; enquanto chega lá raciocinando, é *razão*. A razão, portanto, é a faculdade conhecitiva própria do homem como espírito incarnado num corpo e servido por uma sensibilidade. A perfeição do conhecimento humano, porém, não se atinge senão quando o homem alcança o ser na sua presença, quando o penetra pela força visiva do puro *intelligere*, ou seja, quando o *entende* e *compreende*. Por isso o raciocinar é apenas um caminho para chegar ao *intelligere*. Inteligência, por conseguinte, significa o modo mais perfeito e terminal do conhecimento humano; razão, pelo contrário, denomina o processo imperfeito por que o homem chega à perfeição do conhecer. O discorrer da razão é orientado e iluminado pelo intuir da inteligência: é esta que vê os princípios iluminadores e fundamentadores da demonstração dedutiva e indutiva; é o poder conhecitivo dos princípios e dos fundamentos. A razão está imersa e dispersa pela sensibilidade; segundo a imagem de Dionísio, nasce da *sombra da inteligência*. A razão é uma inteligência ensombrada pela sensibilidade, a qual se vê necessitada a raciocinar por depender da servidão dos sentidos. No fundo, a razão é uma inteligência — a humana. Por isso, os Escolásticos também chamaram à *intelligentia ratio superior* e à *ratio ratio inferior*. Dentro desta linguagem, porém, a ambiguidade não se desvaneceu: a oscilação terminológica e a falta de nitidez dos limites em que ambos os modos de conhecimento se situam mantiveram-na não sem consequências para a evolução do pensamento ocidental.¹⁰

Nunca, porém, a ambiguidade atingiu tamanho poder de mistificação e de mal entendimento, como quando se começou a travar, ao nível da crítica, o diálogo entre o pensamento germânico e o latino.

Com efeito, a tradução de *ratio* por *Vernunft* e de *intelligentia* por *Verstand* constituiu um dos maiores equívocos do pensamento ocidental, naquele sentido em que *equivoco* significa tornar duas vozes iguais enquanto vozes ou seja, enquanto dizem algo, quando de facto não dizem o mesmo.

¹⁰ Cfr. *A Porta do Ser*. Lisboa, Dilsar, 1969, c. 2.º § 14-18 pp. 114-227.

Para Kant a *razão pura* é «o poder — Kraft ou Vermögen — de conhecer segundo princípios *a priori*¹¹ e a *razão prática pura* é «o poder de determinar *a priori* segundo princípios». ¹² Em ambos os casos razão chama-se *Vernunft*. A *Vernunft*, portanto, é que é a faculdade-ou melhor-o poder conhecitivo que possui os princípios e os põe no fundamento do conhecer científico. E pelo facto de os ter *a priori*, ela mesma — a *Vernunft* — é o fundamento primeiro. Heidegger assim a entendeu e neste entendimento se confirma a interpretação; mas Heidegger atribuiu a *ratio* o mesmo sentido e aqui já o equívoco se consuma:

«Vernunft heisst und ist ratio, d.h. Vermögen der Grundsätze, d. h. des Grundes. Die Vernunft ist der grundente Grund. Grund ist nur als vernunftiger der reinen Vernunft. ¹³

Uma razão que conhece os princípios e os aplica, os fundamentos e os põe não é a *ratio* latina ou medieval: a sua natureza e a sua função pertencem à *intelligentia* ou ao *intellectus*.

Igual equívoco se passa com *Verstand*. Para Kant este nome significa «o poder — Vermögen — de produzir representações» ou seja «de pensar o objecto da intuição». ¹⁴ O *Verstand* é a espontaneidade do nosso espírito lançada a pensar tudo quanto recebe da sensibilidade e este pensar entende-se como constitutivo da representação conceitual onde o objecto adquire o seu ser objecto pensado.

Ora como esta representação conceitual é uma actividade factiva e se destina à formulação do juízo, coincide quase totalmente com o que, segundo veremos, S. Tomás considera as «obras» específicas da *ratio* enquanto se distingue da *intelligentia*.

O equívoco tornou-se mais patente, porque levado às extremas consequências, em Hegel. Para este, *Vernunft* e *Verstand* já não se

¹¹ *Kritik der Urteilskraft*. Prefácio da 1.ª ed. de 1970.

¹² *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, p. 183 (285).

¹³ *Der Satz von Grund*, p. 131: Vernunft chama-se e é ratio, quer dizer, poder dos princípios, quer dizer, do fundamento. A Vernunft é o fundamento fundamentante. O fundamento como racional só é da razão pura. — Heidegger chega a identificar com Vernunft a *ratio* latina, de tal forma que o equívoco se transfere para o interior da linguagem alemã. Este dá-se, por exemplo, quando ele afirma: Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, dass die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist. — O pensar começa somente quando consciencializamos que a razão de há séculos glorificada é a mais pertinaz adversária do pensar. (*Nietzsches Wort «Gott ist tot» in «Hölzwege»*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1950, p. 247) — Neste caso *Denken* assume o significado de inteligência. A manter-se esta especificação semântica o equívoco seria concedido; mas não desapareceriam os seus efeitos sobre o curso da história ocidental.

¹⁴ *Kritik der reinen Vernunft*. 2.ª parte — Lógica transcendental — A 51, B 76).

denominam *poderes* ou *potências*, mas estádios do pensar. *Verstand* é aquele estádio em que a mente olha para os opostos como mutuamente exclusivos e absolutamente separados um do outro. As leis aristotélicas de identidade, contradição e do médio excluído são os cânones do seu procedimento. Para ele cada categoria permanece um ser indivíduo e isolado existindo em si mesmo. As categorias assim entendidas são estáticas, fixas e sem vida. *Vernunft*, pelo contrário, é o estádio em que a mente se ergue para o princípio da identidade dos opostos. Para ela as categorias são vivificadas pelo movimento, flúidas e mutuamente invasoras. Uma categoria pode transformar-se em outra e vice-versa, como o ser em o não ser e vice-versa. Para o *Verstand*, portanto, é impossível deduzir uma categoria de outra categoria, porque toda a passagem para ele está bloqueada. Só a *Vernunft* pode deduzir as categorias. O *Verstand* põe todas as questões com um inflexível *ou... ou*; ao passo que para a *Vernunft* a identidade entre as duas partes da disjuntiva se torna necessária. Assim, o *Verstand* é o modo da mente que procura acima de tudo a precisão e a distinção clara das ideias. Como tal é um factor indispensável para todo o método filosófico, porque sem a precisão do pensamento, sem distinções claras, o homem perde-se na vaguidão das ideias e nas nebulosas terras do misticismo. Há que ser claro na distinção entre o finito e o infinito, ser e não ser, muitos e um. Assim o *Verstand* desempenha uma função importante e justa em filosofia. A sua verdade, porém, não é toda a verdade. Sob tais distinções há identidade; vê-la é uma actividade própria e exclusiva da *Vernunft*. Por isso só nela a verdade toda se dá. Daí ser a *Vernunft* absoluta, objectiva e independente dos indivíduos.¹⁵

Novamente vemos que o modo de conhecer atribuído a *Verstand* pertence mais à *ratio* e o atribuído a *Vernunft* mais à *intelligentia* do que vice-versa.

A *Vernunft* de Kant é uma razão tornada inteligência; enquanto que a *Vernunft* de Hegel é uma inteligência tornada razão. Quer dizer: o equívoco teve os seus efeitos no modo por que a significação de *Vernunft* e de *Verstand* alcançou a consciencialização filosófica. Kant deu a *Vernunft*, entendida como modo de conhecer próprio da *ratio*, a função que na fundamentação do conhecer cabe à *intelli-*

¹⁵ Cfr. W. T. STAGE — *The Philosophy of Hegel*. Dover Publications, Inc.,/New York, 1955. N.º 136-140; Hegel diz: Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins alle Realität zu sein. — A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade. *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 6 Aufl., 1952, p. 176.

gentia; ao passo que Hegel deu a *Vernunft*, entendida como modo de conhecer próprio da *intelligentia*, um processo de conhecer próprio da *ratio*.

O apercebimento deste equívoco ganha uma importância decisiva enquanto só por ele nos é possível detectar a que nível do conhecimento humano a reflexão crítica se processou no pensamento de Kant e dos que o seguiram bem como no pensamento que entrou em diálogo com aquele e o rejeitou, principalmente o pensamento dos Escolásticos e do racionalismo de tipo cartesiano.

Em ordem àquele apercebimento convém desde já notar que, se tal equívoco se deu e se perpetua, é porque sob as denominações em causa se esconde uma experiência humana ainda não suficientemente consciencializada. A experiência humana, que está na base da significação de *intellectus* e inteligência, será a mesma que fundamentou a significação de *Verstand*? Igual pergunta se faça com respeito a *ratio*, razão e *Vernunft*. A mesma questionação toca também as traduções que os latinos fizeram de *λόγος* por *ratio* e *νοῦς* por *intellectus*.

Ora *intelligere* é um composto de *intus* — entre e dentro — e *legere*. Este verbo deriva da mesma raiz de *λόγος* e de *legen*. O sentido mais antigo que se conhece para eles é *colher, apanhar, to pick up*, dito dos frutos e de outras coisas úteis aos homens. *Colher* formou-se de um composto de *legere* — *colligere*, e mantém o sentido primitivo. A partir desta acção externa os gregos inventaram uma metáfora para expressar a actividade interna do pensamento. Tal como os latinos fizeram com a acção de *podar* e *apapar* as árvores de *putare, computare* e *supputare*, transferiram a acção de apanhar e ajuntar para a significação metafórica de *contar*. A partir daqui, mediante um processo semelhante ao que se verificou em português, *λεγειν* passou a significar avaliar, calcular, e, depois, *narrar*: contar um conto. Desta significação se passou compreensivelmente para o falar e dizer. *Λόγος*, que é a acção de *λέγειν*, assume sucessivamente os seguintes sentidos derivados: computação, relação, explanação, interno debate da alma, narração contínua, explanação, fala, expressão oral, pronunciamento, uma particular expressão como a dos oráculos e o objecto que se expressa ou de que se fala. Assim se entende como *λόγος* veio a significar a faculdade de computar e de pensar que os romanos expressaram por *ratio*.

Legere, talvez por semelhança do que se faz para ler, juntando as letras, com o que se faz ao apanhar e a pôr em monte o que se

colhe ou pelo apanhar o sentido do que está escrito como em português se diz, foi transferido para significar a acção de ler. S. Tomás e depois dele quase todos os escolásticos, que se interessaram por conhecer a nascença dos nomes, interpretaram *intelligere* com base naquela significação. *Intelligere* seria como *intus-legere*.¹⁶ De facto, porém, a transferência metafórica fez-se a partir da significação primitiva de *legere*: *intus-legere* é *escolher entre, seleccionar*. Significa directamente a acção decisiva da escolha. O mesmo sentido que encontramos em *cerno* e *κρίνω*. *Intelligere*, portanto, é o juízo selectivo; *intelligentia*, a faculdade capaz de o fazer. *Ver certo* o que mais certo está é o seu acto próprio.

Ratio é o nome da acção de *reor*. Aparentado filologicamente com *res*, o conteúdo significativo de ambos vem ligado dinamicamente pela experiência. *Reor* é *avalio a «res»*; esta é a coisa que pelo seu valor interessa ao homem. *Ratio*, portanto, coincide com parte — e a mais essencial — da significação de *λόγος*. É a faculdade de calcular e avaliar o valor das coisas. Também ela julga por que atribue o *jus* que liga a *res* ao homem. O pensamento calculador é um processo sucessivo de comparações, hipóteses, verificações e juízos. O juízo de valor fecha este conjunto *ligado logicamente*: *conclue, con-cludit*.

Vernehmen formou-se de *nehmen*-tomar, apanhar. A significação que em latim mais lhe corresponde é a de *percipere*. Daí, a fácil transferência para as actividades do pensamento como aconteceu ao correlativo latino. *Vernunft*, portanto, é a faculdade de *perceber* intelectualmente. A experiência humana de base é mais próxima da de inteligência do que da que pertenceu à razão.

Verstehen composto de *ver* e *stehen* tem um sentido quase igual ao de *per-stare* e de *per-sistere*. O significado fundamental é *aguentar-se firme na sua posição de estar de pé*. Daí derivou metafóricamente para a linguagem forense para significar o «aguentar-se na defesa da sua causa de uma maneira tão hábil e firme que acaba por a vencer». É o saber-se defender em tribunal num juízo, o discorrer e o argumentar insidioso, perspicaz e persistente do demandante. *Verstand* formou-se para expressar a faculdade deste saber entender-se e defender-se nas disputas judiciais. A experiência humana de fundo, portanto, aparenta-se mais com a de *ratio*.

¹⁶ 6 Ét. 5, 1179.

Esta diversidade de experiências fundamentantes da significação tornam compreensível o equívoco e a sua permanência. O seu apercebimento é o começo da compreensão que o vem debelar.

4. Juízos da inteligência e juízos da razão

O juízo tem sido considerado como uma operação da mente, ao lado das outras duas — a simples apreensão ou conceito e o raciocínio. Quando assim se fala de *mente* não se lhe dá o sentido com que a teologia medieval a identificou com a pura inteligência. Aquelas três operações são as obras da razão.

Segundo a gnoseologia escolástica tradicional, seguida neste ponto pelo atomismo lógico de Locke e do racionalismo francês, o raciocínio compõe-se de juízos e estes de conceitos. É uma maneira de ver a que a análise lógica desde Aristóteles se habituou. Exercendo-se sobre a expressão oral daquelas operações, a estrutura verbal da proposição levou aquela análise a decompôr o silogismo nas premissas e estas nos termos. A proposição expressaria assim a síntese dos conceitos feita pelo juízo e o silogismo a concatenação dedutiva dos juízos, processada no raciocínio. Semelhante análise introduziu a convicção de que os conceitos são elementos de que a mente se serve para elaborar primeiro os juízos e depois com estes os raciocínios. Quejando atomismo lógico não se pode harmonizar com os apuramentos da psicologia mais recente. A ordem real é inversa: primeiro se raciocina, depois se julga e finalmente se conceitualiza.¹⁷ Quer isto dizer que o pensar procede espontaneamente emitindo juízos concatenados logicamente entre si na complexidade do psiquismo humano e que só a análise reflexa individualiza os juízos como partes em relação ao raciocínio e os conceitos como elementos em relação ao juízo.

A psicologia recente tem-se vindo a aperceber também de que no nosso espírito não há apenas os juízos que se formulam explicitamente. Uma ideia que assoma à consciência contém em si numerosos juízos virtuais e implícitos que embora nunca se expressem em proposições, todavia influenciam o curso do pensamento.¹⁸

Em todo o caso, porém, o juízo, mesmo o virtual e implícito, continua a ser para os epistemólogos actuais, aquele que pode ganhar

¹⁷ Cfr. PAUL FOULQUIÉ — *La connaissance*, éditions de l'école, 4ème éd., p. 184.

¹⁸ Cfr. A. BURLOUD — *Principes d'une psychologie des tendances*. Alcan, 1938, p. 137.

a formulação verbal da proposição, composta de sujeito, cópula e predicado.¹⁹ Ora este juízo apresenta as características do modo de conhecer próprio da razão. É dele assim entendido que Etcheverry afirma:

«En tant qu'il nous ramène aux sources du savoir, le jugement reste l'opération fondamentale de l'esprit humain.²⁰»

No entanto, S. Tomás já havia notado que a inteligência também possui os seus juízos:

...judicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit: quia etiam intellectus judicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tantum iudicium rationi attribuitur, et comprehensio intelligentiae, quia iudicium in nobis communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem comprehensio per intellectum.²¹

A inteligência também julga e o seu juízo versa sobre a verdade e a falsidade. Aliás, o juízo da razão só se pronuncia mediante um recurso ao juízo da inteligência, pois é esta que à luz dos princípios vê se o *proposto* pela *proposição* racional é ou não verdadeiro.

Este *ver* da inteligência tem dois momentos: um em que assoma o visto; outro em que a inteligência o aprova. O primeiro momento é, da parte da inteligência, um simples olhar para o que se faz ver; o segundo é um decidir em conformidade com o que dele exige a natureza da inteligência. Por isso S. Tomás atribue à inteligência dois actos — *percepção* e *juízo*:

Intellectus habet duos actus, scilicet: percipere et iudicare.²²

Tanto o perceber como o julgar da inteligência são *ver*; no perceber o ver se enceta, no julgar se consuma. Usando a expressão derivada do sentir em geral e não apenas da visão, pode-se exprimir o mesmo dizendo que ao perceber a inteligência *sente* e ao julgar *consente* ou *presta assentimento*. *Sentença* é a determinação ou o decreto do juízo.

A razão não vê: procura ver e quando chega a ver já é inteligência. O trabalho da razão insiste na busca do meio para ver e

¹⁹ Cfr. AUGUSTE BRUNER — *La connaissance humaine*, Aubier, éditions Montaigne/1943/pp. 271-295; ETCHEVERRY — *L'homme dans le monde*. La connaissance humaine et sa valeur, Desclées de Brower, Paris/1963/pp. 250-258.

²⁰ O. c., p. 250.

²¹ Ver. q. 15,1,4m.

²² 2-2, q.45,2,3m.

formula conceitual e oralmente a expressão do visto. O seu juízo consiste na prolação da *enunciação* interna — ou psíquica — e externa — ou física. Não há juízo racional que não tenha o *verbum mentis* nem possa ter o *verbum oris*. Diversamente o juízo da inteligência ao dizer não diz como a razão: o seu dizer é apenas *ver*, não profere *palavra* ou *verbo*. O seu *logos* é inefável para a língua da razão. *Dizer palavra* e *com palavras* é próprio e exclusivo da razão. É ela que concebe o *conceito*, que enuncia a proposição e organiza o silogismo. E faz tudo isto sob o impulso e o comando da inteligência para que o encontro encetado no perceber se consume no julgar:

... intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi.²³

Há que ter em vista, porém, que se não trata de duas faculdades mas de dois modos de conhecer pertencentes à mesma faculdade ou ao mesmo poder conhecido. No homem, o *ver* da inteligência sem o dizer e o ordenar da razão ficaria incompleto: o raciocinar e o falar derivam da urgência do *ver* e faz-se em *vista a ver* mais e melhor. O encontro da verdade e a sua manifestação constituem a meta a que aspira estruturalmente a inteligência; mas esta não a poderá alcançar sem se transformar em razão. Por seu lado, a razão não chega à verdade nem a diz senão seguindo e fomentando o *ver* da inteligência. Naquilo, todavia, que este *ver* tem de próprio e se distingue do raciocinar e do dizer, não há prolação do verbo mental, não é uma *intentio directa*²⁴ ou *verbum*.

... in operationibus intellectus est quidem gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel suipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec primo accipit rationem verbi; unde verbum nihil aliud dicit quam quandam emanationem per modum manifestantis.²⁵

Estes dois graus correspondem aos modos da inteligência e da razão. *Intellectus* assume-se no sentido de faculdade conhecida intelectual enquanto se distingue das outras faculdades vitais.

²³ Ver., q.15,1,c.

²⁴ 1,d.4,5,c. e 3m.

²⁵ 1,d.27, q.2,1,c.

Ao ver da inteligência está presente o inteligível; mas este ver só por si não se manifesta nem a si mesmo nem a outro. Para que tal se consume — e o ver que nasce do manifestar-se só se dá por satisfeito quando se vê e é visto ou seja: quando se manifesta — é necessário que intervenha uma actividade que ordene o inteligível para a manifestação. Esta ordenação do que está presente ao puro intuito do conhecer para a expressão da fala é a obra específica da razão. Ao proferir o verbo onde o inteligível se manifesta, quando a razão o diz, então o ver da inteligência se manifesta também.

A razão, porém, não depende só da inteligência quando se dá a falar: a sua fala é solicitada por vários estímulos. O homem nem sempre fala por ver e para ver. E então acontece que a fala se transforma em puras proposições antecipadas à solicitude da inteligência. Em tais casos quase sempre a razão *cai em falsidades: falha* à sua missão própria. Daí, a possibilidade e o facto de juízos racionais *falsos*. Os da inteligência são sempre verdadeiros, porque ou vê ou não vê. E este ver é que dá ao juízo racional a referência ao ser do que é dito, porque é àquele ver que o ser está presente. Quando se toma o juízo racional independentemente do ver intellectual, ele transforma-se na síntese lógica ou psicológica do sujeito e do predicado. Este foi o escolho em que naufragou o pensamento de Kant.

5. *Expressão oral dos juízos da inteligência*

Pensa-se geralmente que os actos de ver e de julgar, naquele estádio do conhecer em que são actos da inteligência, se podem expressar dizendo-os por palavras e proposições. De facto, as definições do conhecer proliferam na linguagem dos psicólogos e dos lógicos e dos filósofos em geral. As proposições em que os homens afirmam e negam os seus actos de pensamento são das mais proferidas pela boca. Na realidade, porém, quando um homem diz: eu vejo, compreendo, entendo, percebo, opino, julgo, duvido, creio etc., ou pronuncia as respectivas contraditórias, não está a exprimir formalmente o perceber e o julgar ou as várias fases do pensar que a eles conduzem. Estas proposições feitas de conceitos são obras da razão. Esta procede para com o próprio conhecer como procede para com o objecto do conhecer. O objecto, ou o inteligível, é representável em conceitos e pronunciável em enuncia-

ções. Só quando a inteligência percebe e julga, ou vê o inteligível é que na realidade conhece. Mas não lhe é acessível ver-se a si mesma sòzinha: o conhecer não se conhece senão quando conhece algo. A tentativa de captar-se a si próprio independentemente de qualquer outro objecto está para o homem condenada ao malogro. É uma aspiração da sua congenitidade com as inteligências puras: a tara inata do angelismo. A cedência a tal atavismo, levada às suas últimas consequências, acabará por identificar o conhecer com o ser dos objectos e dará ao espírito humano a ilusão da força demiúrgica de criar as suas mesmas criaturas. Esta foi a tentação a que sucumbiu a ambição de Hegel. O que se passa é que a razão para tornar os actos da inteligência manifestáveis a si mesma e aos outros, os ordena conceitual e judicialmente para a manifestação, à semelhança do que faz para com os objectos. Mas, agora, uma vez que o conhecer humano não pode ser o objecto de si mesmo, o expediente não resulta em êxito senão aparentemente. Esta aparência basta para o comércio humano. Submetida, porém, à análise crítica, vê-se que os conceitos e os juízos reflexos que tentam captar o conhecer não contêm o que a razão neles pretendeu representar. São vazios. A presença do conhecer ao conhecer só no *conhecer algo* se dá. Kant, por haver insistido nestes conceitos e proposições reflexas, ou mais pròpriamente, nos conceitos e nos juízos não enquanto se referem manifestativamente ao ser dos objectos mas enquanto são formas do conhecer, não podia deixar de aperceber-se do seu vazio. Assim, de facto, eles nada *dizem*.

O *não ser visível*, porém, não quer dizer *não ser expressável* de qualquer outra forma. Wittgenstein notou esta incapacidade de auto-representação com respeito à mesma proposição:

A proposição pode representar a realidade toda, mas não pode representar o que ela deve ter de comum com a realidade para a poder representar — a forma lógica.

Para poder representar a forma lógica deveríamos poder situar-nos a nós próprios fora da lógica, o mesmo é dizer, fora do mundo.²⁶

Não podemos formar uma proposição que signifique a mesma proposição, ou seja, a signifique como ela significa ou representa as coisas. A forma lógica da proposição, no entanto, *mostra-se* na mesma proposição enquanto esta representa as coisas. Wittgenstein

²⁶ *Tráctatus logico-philosophicus*, 4.12.

usa os verbos *zeigen* e *spiegeln* para significar esta forma de expressão. A figura lógica da proposição *mostra-se* e *espelha-se* nela mesma. Ao dizer ou representar uma coisa a proposição mostra a sua essência lógica, o seu dizer, o seu representar. E isto é inevitável:

O que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito.²⁷

Fácilmente podemos ver que o mesmo acontece com a forma lógica do silogismo: a sequência lógica não pode ser dita por silogismo; no entanto *mostra-se* em todo o silogismo.

Quer isto dizer que até os actos da razão se não podem exprimir como ela exprime os objectos do conhecimento. Só no dizer os objectos ela se mostra a si mesma, tal como quem anda mostra o seu andar sem o definir ou afirmar. Quanto à inteligência, como esta age através da razão, no próprio dizer da razão também se mostra.

Este *mostrar-se* processa-se, no entanto, por formas de linguagem que transcendem a estrutura lógica da razão: a metáfora e todas as figuras que sugerem algo para além do que significam. *Diz-se* uma coisa *subentende-se* outra. Estas são as formas por que a linguagem tende a superar os limites da significação lógica. Nascem do ímpeto congénito da inteligência a manifestar e a manifestar-se no manifestar. A manifestação, porém, somente se obtém pela sugestão que suscita no espírito do homem os actos da inteligência: estes depois é que ficam presentes a si mesmos.

6. *Estrutura noética do raciocínio*

Porque a razão *raciocina* ao serviço e sob comando da inteligência o raciocinar para ser autêntico tem que assumir o jeito do *intelligere*.

Por este a razão vai lançada para o ver intelectual; por isso, o que a inteligência vê é a *razão de ser* do que vê. O homem raciocinando o que pretende é descobrir a *razão de ser*: a razão das coisas e a sua mesma razão. A razão de ser dos seres é o que a inteligência exige para os considerar como seres e como tais seres a serem o que são e o que podem vir a ser. Encontrar e dar razão das coisas e do

²⁷ O.c., 4. 1212. Cfr. os números entre este e o antes citado.

homem é o raciocinar. A razão dá razão como quem dá conta daquilo de que foi incumbido. O mais importante para o homem é *ter razão*. Não a ter é como não ter *razão* medida no ser que lhe cabe. O pensar da razão outra coisa não é senão cumprir, como no homem é possível, o mandato da inteligência.

As leis da lógica não se podem entender como convenções metodológicas para a elaboração das ciências, como se estas fossem uma devassa da natureza ao serviço da exploração das suas energias; nem tão pouco se podem entender como normas para o fácil e correcto exercício de um conhecimento que procura satisfazer uma curiosidade gratuita. As leis da lógica enquanto leis da razão, devem aceitar-se como as directrizes que a inteligência dá para o cumprimento da missão a que ela por vocação destinal vem chamada. Da sua natureza as tira *vendo-a ao ver o ser*. Neste ver-se a inteligência vê o que lhe cabe fazer para responder ao que dela o ser exige. Este *que há a fazer* é a razão que o executa.

A estrutura noética do raciocínio consiste, portanto, no modo por que a inteligência pode chegar a ver e a guardar o ser.

7. *A atitude noética da Crítica*

Se a Crítica procura o juízo de valor e de legitimidade que o pensamento pronuncia sobre si mesmo, de quanto vimos sobre a natureza do pensamento como inteligência e como razão se deduz a atitude que ela deve assumir a fim de desempenhar-se correctamente da incumbência.

Primeiramente terá que encarar o pensamento na sua mesma essência de pensar. A análise crítica deverá incidir sobre a estrutura do conhecer como conhecer, prescindindo dos modos subjectivos e dos problemas psicológicos e metafísicos que a presença do ser ao pensar envolve. Resolvê-los não é sua tarefa. E se alguém disser, como se tem afirmado persistentemente que a solução daqueles problemas serve de fundamento para a solução dos problemas que a Crítica se põe, só há a responder que a solução de qualquer problema, para ser válida e legítima, supõe que o conhecer possui a certeza da validade e da legitimidade dos seus processos. Antes de saber como se conhece ou em que consiste fisicamente o conhecer, é necessário conhecer que se conhece. A Crítica apenas se põe este problema fundamental: *como se sabe que se sabe*.

Uma vez que o conhecimento humano tem dois modos de proceder conhecendo e que o da inteligência é aquele em que o conhecimento atinge o ser no perceber e no julgar, será nele que a Crítica procurará pronunciar o seu juízo. Se a análise crítica se detiver no plano da actividade racional não chegará jamais a perceber e a julgar o conhecer.

Por último, a Crítica não poderá desconhecer a estrutura com que hoje o pensar se manifesta sob o risco de perpetuar uma disputa à volta de uma conceitualização abstracta. A Crítica, que se não aperceba da particular incidência histórica com que o pensamento se revela na fase actual do seu evoluir, nem chegará a pôr correctamente o seu único e fundamental — em relação a todos os outros — problema: *o da verdade*.

JOSÉ ENES