

RAZÃO E INTELLECTO

RAGIONE E INTELLETTO*

Paul Gilbert S.I.**

Tradução do original italiano:
Ibraim Vitor de Oliveira***

RESUMO

O mundo sensível é conhecido por intermédio da nossa *sensibilidade*. Além da faculdade da sensibilidade, a pessoa humana possui também as faculdades da *razão* e do *intelecto*. No entanto, parece que nossa cultura do século XXI tenha perdido o sentido dessas duas faculdades; que tenha entendido que o intelecto nada mais seja do que razão, e que o termo “razão” valha para indicar todas as dimensões ou capacidades da inteligência humana. Nossa reflexão gostaria de se debruçar sobre essa tendência cultural e criticá-la, percorrendo algumas das etapas históricas da constituição da diferença entre “razão” e “intelecto”: em primeiro lugar, na Grécia, com Sócrates, Platão e Aristóteles; depois no século XIII, com Tomás de Aquino; por fim, na modernidade, com Descartes e Kant. Dir-se-á que a falta de integração entre *razão* e *intelecto* de modo algum conduz a humanidade em direção da sua plenitude, muito pelo contrário, a priva da excelência de sua própria essência.

PALAVRAS CHAVE: razão; intelecto; sensibilidade; conhecimento; humanidade.

RIASSUNTO

Il mondo sensibile è conosciuto mediante la nostra *sensibilità*. Oltre alla facoltà della sensibilità, la persona umana ha anche quella della *ragione* e dell’*intelletto*. Sembra però che la cultura del secolo XXI abbia smarrito il significato di queste due facoltà, cioè che abbia capito che l’*intelletto* non sia altro dalla ragione e che il termine “ragione” valga per indicare tutte le dimensioni o capacità dell’intelligenza umana. La nostra riflessione vorrebbe precisamente soffermarsi su questa tendenza culturale e criticarla, percorrendo alcune delle tappe storiche del costituirsi della differenza tra la “ragione” e l’“*intelletto*”: prima nella Grecia con Socrate, Platone e Aristotele, poi nel secolo XIII con Tommaso d’Aquino, e quindi nella modernità, con Cartesio e Kant. Si dirà che la mancanza di integrazione tra *ragione* e *intelletto* non conduce l’umanità verso la sua integralità, anzi che la priva dell’eccellenza della propria essenza.

PAROLE CHIAVI: ragione; intelletto; sensibilità; conoscenza; umanità.

* O original italiano, inédito, se encontra na seção *Artigos do dossiê* neste presente número da revista *Sapere aude*, p. 22-50.

** Paul Gilbert, filósofo belga (de Charleroi, 1945), professor titular da Cátedra de Metafísica da *Pontificia Università Gregoriana* de Roma, de 1986 a 2014, e Professor convidado em Paris, Kinshasa, América Latina. Detentor de vasta produção filosófica, em especial na área de metafísica, ontologia e fenomenologia, Paul Gilbert possui vários artigos e livros traduzidos no Brasil, dentre os quais, *A simplicidade do princípio* e *A paciência de ser*, ambos pela Loyola. Seu último livro, *Violence et compassion*, 2009, teve grande repercussão no cenário filosófico europeu. E-mail: gilbert@unigre.it.

*** Doutor em filosofia pela PUG, Roma. Professor do Departamento de Filosofia da PUC Minas. Editor-chefe da revista *Sapere aude*. E-mail: ibramvitorivo@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A razão é uma característica propriamente humana, que não se encontra entre as outras “coisas” do nosso mundo. Obviamente não há vestígio de tal função no domínio do mineral, nem entre outras espécies de viventes, ainda que os comportamentos de alguns animais manifestem certa capacidade de dedução “racional” mediante algum treinamento, como no caso dos “pets do homem”. No entanto, poderíamos mostrar por que a pessoa humana pode reivindicar a originalidade de seu modo de raciocinar. A razão concede a cada pessoa a capacidade de intervir no mundo das coisas, como fazem os animais, mas também dá o poder de mudar o próprio percurso para realizar um projeto novo e de longo prazo. Com efeito, a faculdade da razão não é uma “coisa”; antes, ela transcende as coisas: apreciando-as, avaliando-as. A razão se interessa pelas coisas. Também pode interessar-se pelo ser humano, reconhecer sua transcendência ou, ao contrário, tratá-lo como se fosse igual às coisas, uma coisa não diferente das outras.

Se, por um lado, sustentamos que a razão é a capacidade de colher os conceitos genéricos, pode-se dizer, por outro, que os demais animais não são desprovidos totalmente dessa capacidade. O leão, por exemplo, é carnívoro (prefere o antílope – não precisamente um específico – ao coelho); a galinha, por sua vez, precisa de vegetal de um certo tipo (mas não exclusivamente dessa erva específica) e não de outro. A razão humana, em contrapartida, manifesta uma diferença e uma transcendência do homem através da sua capacidade de utilizar-se de tudo o que encontra no mundo, coisas e pessoas, visando à melhoria da própria situação; supõe-se, então, que o ser humano tenha alguma capacidade de criatividade. Por ser dotado de razão, o homem pode não se contentar com o que tem e com o que existe, e construir projetos para modificar as coisas.

Mas, qual será o “motor” da criatividade humana? A razão é uma faculdade humana que muitos autores clássicos distinguem do querer subjetivo, com o qual exercitamos decisões pessoais, quando ele é ativado por nós às vezes com coragem e esforço. De fato, a razão é estimulada por um desejo: conhecer o mundo e a nós mesmos; conhecer sobejamente para poder mudar o mundo e a nós mesmos requer grande liberdade e muita energia. A razão não serve ao homem apenas para conhecer as muitas realidades do seu ambiente, mas também, e sobretudo, porque parece que o conhecimento é útil para modificar o ambiente a seu bel prazer, e para uma vida melhor.

1 UM VOCABULÁRIO PROBLEMÁTICO

Com essa perspectiva elementar de compreensão da essência da razão, poderemos considerar a tradição filosófica, a qual sempre distinguiu diferentes níveis de conhecimento. De fato, os antigos gregos já notaram que, antes de conhecermos algo com nossas faculdades cognitivas, é necessário estar informados das coisas do mundo de maneira sensível. O conhecimento sensível sempre precede os conhecimentos teóricos, mas ambos possuem estruturas semelhantes, já que o conhecido e o conhecedor devem manter contato um com o outro. O olho vê o visível e o ouvido ouve o ruído. Os conhecimentos teóricos são orientados ou finalizados do mesmo modo, mas com instrumentos cognitivos diferentes dos conhecimentos sensíveis, transcendendo-os. Os instrumentos da sensibilidade são imediatos, propriamente como é no tocar (ARISTOTELE, *L'anima*. B, 11, 422b17-424a16). Os instrumentos teóricos, por sua vez, são mediatos essencialmente pela linguagem. Podem considerar o mundo sensível, mas interpretando-o; e já ocorre aqui uma metamorfose, um transcender o contato sensível imediato. No Livro VII da *República*, Platão mostra, com a metáfora da *caverna*, como o homem inteligente se movimenta passando do conhecimento sensível de sombras fugazes, ao conhecimento da causa superior dessas sombras. De fato, a inteligência se esforça para conhecer as causas da realidade sensível, a origem dessas aparências sombrias, enquanto os sentidos físicos percebem o que se apresenta no instante de sua presença e logo desaparece.

A faculdade humana que percebe sombras ou coisas sensíveis é, contudo, semelhante ao sensível, de acordo com o princípio segundo o qual o semelhante conhece essencialmente o semelhante. Cada pessoa conhece as coisas sensíveis através de sua sensibilidade. Mas se poderia dizer melhor que uma pessoa, que é sensível, – não só porque é também racional ou inteligente – conhece as realidades sensíveis e também algo a mais do aparecer instantâneo. Os demais animais são igualmente capazes desse tipo de conhecimento; conhecem a unidade interior ou a singularidade de todo ente, a sua síntese “íntima” (VON BALTHASAR, 1989, p. 88-104). Eles sabem que o ponto de vista particular da sua sensibilidade não exaure a totalidade da realidade percebida, mesmo sendo um conhecimento da essência genérica que parta da percepção particular.

O mundo sensível é conhecido mediante a nossa sensibilidade, que em grego se chama αἴσθησις (essa palavra dá origem ao termo “estética”). Além da faculdade da sensibilidade, a pessoa humana possui também as faculdades da razão (διάνοια, em grego) e do intelecto

(νοῦς, em grego). No entanto, parece que nossa cultura do século XXI tenha perdido o sentido dessas duas faculdades; que tenha entendido que o intelecto nada mais seja do que razão e que o termo “razão” valha para indicar todas as dimensões ou capacidades da inteligência humana. Nossa reflexão gostaria de se debruçar sobre essa tendência cultural e criticá-la, percorrendo algumas das etapas históricas da constituição da diferença entre “razão” e “intelecto”: em primeiro lugar, na Grécia, com Sócrates, Platão e Aristóteles; depois no século XIII, com Tomás de Aquino; por fim, na modernidade, período que teria se esquecido daquela constituição diferenciada desde a antiguidade; mas, veremos, parece mais justo falar de uma remodelação realizada, por exemplo, com Descartes e Kant.

Porém, antes de entrar nesse percurso histórico, será preciso averiguar o que nossa terminologia coloca em jogo. Proponho então uma reflexão sobre a origem do vocabulário que nomina as nossas diversas faculdades cognitivas, não do conhecimento sensível, mas essencialmente dos conhecimentos que passam pela linguagem, isto é, pelos termos “razão” e “intelecto”.

O termo “razão”, *ratio*, foi escolhido por Cícero para traduzir em latim a palavra grega λόγος, que indica a capacidade humana de falar e raciocinar, sobretudo de calcular¹. A *ratio* serve de fato para unir um certo número de elementos das nossas experiências semelhantes e que se unem na modalidade do conceito genérico. A origem da palavra “razão”, de *ratio*, pode receber hoje uma analogia simples e facilmente compreensível. O termo *ratio* indica originalmente um “órgão” que verifica o orçamento de um Estado ou de uma família, ou seja, o equilíbrio entre entradas e saídas de uma instituição política ou social. Na Itália, por exemplo, dá-se o nome de “ragioniere dello Stato” [*Tribunal de Contas da União*] à pessoa encarregada de verificar as contas dos ministérios para que o orçamento apresentado pelo governo e votado pelo parlamento permaneça em equilíbrio durante todo o tempo da legislatura.

A tradução de λόγος com *ratio* é adequada e compreensível, mas não consegue explicar tudo o que a palavra grega pretende dizer. Com efeito, Platão e Aristóteles articulavam a dinâmica do conhecimento mediante três termos principais: a ἀίσθησις como vimos, a διάνοια e o νοῦς. A palavra grega λόγος, que se traduz com *ratio*, expressa apenas um aspecto do termo διάνοια. Mas se observamos bem, veremos que o vocábulo διάνοια é composto por dois elementos: um substantivo, νοῦς, que traduzimos pelo termo “intelecto”, antecedido pela

¹ Assim se expressa Cícero: “*logikè, quam rationem disserendi voco*” (CÍCERO, *De fato*, 37). Ver, ainda, Cícero (*De officiis*, I, 50-51, p. 37): “*sunt enim rationis et orationis expertes*”.

preposição *διά*. O significado da palavra *νοῦς* exige ampla compreensão; será preciso explicá-la com muito cuidado dada a sua importância. Contudo, vejamos antes a preposição *διά* que especifica um movimento, uma passagem de um lugar para outro. Por exemplo, todo “discurso” é formado por muitos *λόγοι* que se movem de uma letra para outra, de uma sílaba para outra, de uma palavra para outra, de uma frase para outra, passando por momentos distintos, mas propondo, por fim, “um” sentido por meio da junção de letras, sílabas, palavras, frases. O que Cícero traduz com a palavra latina *ratio* pode, portanto, ser perfeitamente adequado não apenas com o termo grego *λόγος*, mas também com a palavra *διάνοια*, a qual traz um detalhe a mais mediante a preposição *διά*, a ideia de um percurso orientado, finalizado, coisa que o *λόγος* não apresenta imediatamente.

A equivalência dos termos *ratio* e *λόγος*, por um lado, e *λόγος* e *διάνοια*, por outro, fez com que o significado de *διάνοια* passasse para o latim como *ratio* sem dificuldade, não destacando, porém, o dinamismo da preposição *διά*. Entretanto, é óbvio que um discurso é sempre dinâmico, constituído pela passagem de um ponto para outro, rumo a uma conclusão que tenha sentido. Por isso, qualquer ciência é corretamente designada pelo termo *λόγος*. Assim, cada discurso que tenha uma *ratio* resultará automaticamente pensado como estando de acordo com as condições da cientificidade, da *διάνοια*. Contudo, aqui, a problemática do sentido radical de *διάνοια* não se manifesta, pois a preposição *διά* é ignorada. Destarte, o termo *νοῦς* ficará impressado pelo peso unicamente do *λόγος*. Aparecerá, então, apenas um discurso logicamente coerente, apoiado sobre a univocidade formal. No entanto, o *νοῦς* é sempre mais do que lógico; ele possui um rastro de percepção imediata, de perceptibilidade. Além disso, o fundamento da lógica não pode ser meramente lógico. Seria muito fácil dizer que a lógica seja auto-fundada “por princípio”. O *λόγος* não é narcisístico, não é o mestre do seu poder para dar sentido à multiplicidade que o constitui.

Observamos que alguns “discursos” científicos são diferenciados mediante a palavra *λόγος*, mas nem todos, como se se soubessem espontaneamente que o *λόγος* não é a única razão para qualquer ciência. A partir do século XVII, começa-se a falar de *cosmo-logia*, *antropo-logia*, *teo-logia* para nomear as “metafísicas” particulares e distingui-las da metafísica geral. Essa última é, nessa ocasião, a partir de 1613, chamada de “*onto-logia*”, anulando assim aquela “metafísica” que, para Aristóteles, não era uma ciência com um *λόγος* preciso, mas uma *ἐπιστήμη*. A palavra *ἐπιστήμη* indica um modo de interpretar a realidade, cujas modalidades lógicas são muito complexas, quase impossíveis de se detalhar completamente de

modo válido e comum para todas as ciências.

Hoje também se fala em minera-*logia*, zoo-*logia*, até fenômeno-*logia* (uma expressão que Husserl não teve como renunciar!) etc. Fala-se, contudo, de astro-*nomia* (com um νόμος ou uma legislação em vez de λόγος). Estranhos mesmo seriam os nomes de “botânica” (por que não “phyto-*logia*?”), “física” e “matemática”, nos quais se silencia o λόγος. Estas últimas palavras não indicam ciências estáveis no próprio λόγος, como se isso não fosse importante para elas... A denominação das ciências com um λόγος não deve ser demasiadamente fiscal.

Na origem do Ocidente, a distinção entre discursividade (διάνοια) lógica (com referência a λόγος) e saber noético (com referência a νοῦς) não era assim tão sutil. Os nomes de nossas ciências manifestam isso; também mostram o quanto o termo λόγος não tenha como se impor a todos os discursos válidos. Haverá talvez discursos mais “racionais” do que outros, ou seja, mais lógicos ou mais ligados a uma lógica, e outros menos? Por exemplo, os discursos noéticos, aqueles que estão relacionados com νοῦς, e não com διάνοια – com os discursos sem διά-, seriam menos “científicos”? Qual seria a principal característica de um discurso noético? Numa resposta breve: será a característica de um discurso ao qual se refiram todas as ciências “lógicas”, sem que elas possam se afastar dele. Esse discurso noético não será então discursivo, mas expressivo de certa perceptibilidade dos primeiros princípios do saber e do agir. A situação é então paradoxal, pois todo discurso deve ser “discursivo”, isto é, condicionado realmente pela multiplicidade dos elementos que o compõem. O que seria, nesse caso, do “uno” que assegura a coerência de todo discurso? As expressões, sobre as quais se baseiam as ciências lógicas, são modos de discurso acerca do “uno”, assumido por nós como o “sentido” do próprio discurso; Tal “sentido” não pode ser apenas um conceito “representativo” de uma unidade fundamental, como, por exemplo, o “conceito” de “ser” das ontologias clássicas. O “sentido”, de fato, orienta. Ele não fecha o caminho da pesquisa científica, mas é um convite para que ela seja bem organizada. Em outros termos, os discursos noéticos são portadores de “sentido”, e não de conceitos e de normas lógicas. Por isso, muito pelo contrário, os discursos lógicos podem ser “formalmente” corretos, com deduções necessárias, mas por vezes insensatas. Em nossas experiências humanas e acadêmicas não faltam exemplos para provar isso.

A proposta que apresentamos não será então destrutora de qualquer cientificidade? A ciência, nesse caso, não estaria vinculada à necessidade? A necessidade não seria a melhor figura para “uno”, o ideal da *ratio*, do λόγος? Certamente, mas o um “uno” pode ser dialético, isto é, constituído por uma conexão que une diferentes elementos sem que um desses elementos

possa desvincular-se da conexão com os outros e com os quais compõe a dialética; aqui, nenhum dos elementos poderá ser considerado a fonte da relação comum, do vínculo de unidade. O “uno” dialético é um “uno” de muitos diferentes. Além disso, o que exprime o termo *λόγος* é também paradoxal, exatamente porque diz “uma palavra sensata” num percurso que passa por diferentes elementos, no presente caso, “u”, “n”, “o”. É extraordinário que um vocábulo possa dizer “uno” através de uma multiplicidade de elementos, aliás contra qualquer coerência “material”!

Já no termo *λόγος*, reconhecemos as palavras “ler”, “legal”, “ligame”, todas as atividades humanas que passam por muitos elementos e que o *λόγος* colhe e expõe uma unidade significativa. As leis, por exemplo, estão a serviço de uma unidade social, do bem de um grupo humano para o qual as necessidades são muitas e variadas, mas devem ser coordenadas. Eis porque a lógica formal é importante, pois exprime a essência da razão humana feita para unificar muitos elementos; contudo, ela expressa tal exigência de forma insatisfatória. De fato, as coisas estão unidas em si mesmas, em sua “intimidade”, mesmo se a lógica formal ou discursiva seja incapaz de mostrar isso. Afinal a lógica não pode coher as sínteses que todas as coisas realizam em si mesmas; elas não podem ser expressas corretamente pela razão discursiva, cuja vocação é justamente a da análise, da distinção, da decomposição de dados sintéticos, visando à verificação dos elementos, um após outro, até sua unificação lógica.

A síntese de tudo o que existe é o que o *νοῦς* colhe, não a *διάνοια*. Essa síntese é o que se entende com a palavra “sentido”, um nível de conhecimento puramente noético e característico do *νοῦς*, em português, chamamos de “intelecto” ou simplesmente “razão”.

A sensibilidade, por sua vez, comumente é entendida como a capacidade humana de perceber fisicamente as coisas; uma capacidade propriamente “sensível” que requer um contato imediato com as coisas que sente, saboreia, toca, percebendo que tais coisas sejam mesmo físicas. Maurice Merleau-Ponty mostrou o quanto a percepção sensível, ainda que determinada pelas formas particulares do órgão sensorial estimulado, visa mais do que seu próprio objeto, porque ele está no mundo e apresenta, de um certo ponto de vista, um microcosmo que sintetiza o imenso macrocosmo. Cada coisa singular é sempre mais do que efetivamente é percebido a seu respeito. Eis, pois, o que encontramos quando refletimos sobre a prática de qualquer linguagem. Quando falamos de “sentido”, usamos nessa ocasião uma palavra, “sentido”, da qual alargamos o significado de acordo com uma medida que não podemos determinar *a priori*, pois, de fato, ele é sem limites. É por isso que o próprio termo “sentido” equivale aos sentidos da sensibilidade corpórea que percebem algo. Isso ocorre mesmo quando dizemos que certa

afirmação não tem “sentido” ou, ao contrário, que é rica de “sentido”, por exemplo, quando se fala do “sentido da vida”. Aqui aparece uma espécie de “intencionalidade”, sem porém “objeto” determinado, uma abertura sem a perceptividade de um objeto, mas apenas uma orientação finalizada e sem finalidade previsível. Realmente, falar sobre o sentido da vida é suficiente, tem sentido sem que se possa nem se deva definir o que isso significa. No entanto, essa finalidade não é vaga, absolutamente indeterminada, mesmo ela não sendo representável de algum modo; pelo contrário, orienta nossas decisões práticas, os passos de nossas pesquisas cognitivas.

Já a *αἴσθησις* é exercitada quase espontaneamente. Ela é uma reação imediata do corpo a uma presença sentida, mesmo que possamos prestar a tenção para sentir melhor, ver melhor, tocar melhor. Os sentidos corporais estão relativamente disponíveis para gestão voluntária. Pelo contrário, o que chamamos “razão” nunca se exercita se não o quisermos. No entanto, a vontade de raciocinar não é simples; ela é capaz de se esgotar facilmente. Posso perguntar pela causa de um efeito, procurar uma ligação entre dois fatos, e logo interromper minha pesquisa assim que encontrei uma solução que satisfaça à minha pergunta, sem procurar melhor ou ir além do que foi encontrado. Obviamente, quem não quer conhecer conhecerá pouco e depressa se deterá. É preciso ser corajoso, ter audácia para melhor conhecer, para ser crítico, para reconhecer que, se sei ou entendo bem certas coisas, há muito mais coisas e com maior complexidade que não conheço, e que, portanto, devo ainda pesquisar e com afinco. A própria razão requer que se vá além do encontrado e se deixe guiar pelo intelecto e pelo desejo de conhecer melhor.

2. A HISTÓRIA ANTIGA

Depos da exposição da essência da nossa problemática, chegamos agora à sua história. Seremos guiados pela evolução do léxico sobre a faculdade do conhecimento teórico de Sócrates a Aristóteles, não sendo particularmente relevante para nosso ponto de vista o vocabulário que estrutura a sensibilidade enquanto tal.

Sabemos pouco sobre Sócrates, exceto o que foi transmitido pela literatura de seu tempo, sobretudo por Platão. Os primeiros diálogos de Platão nos apresentam um Sócrates crítico da sofística. Contra os sofistas que fingiam tudo saber, Sócrates lhes mostrava que nada sabiam de confiável. Eles tinham uma grande habilidade retórica, mudavam de opinião de acordo com as circunstâncias, mas não sem saber algo de sério o assunto proposto.

Na época, Atenas vivia a experiência de uma nova modalidade de política, a democracia. Nessas circunstâncias, a retórica dos sofistas podia ser muito perigosa porque, segundo

Sócrates, ela não dava orientações consistentes para a expectativas da população. Os sofistas de todas as épocas estão satisfeitos pelo sucesso dos particulares jogos linguísticos cujos efeitos são imediatos, não pela realidade que dura no tempo. O próprio Sócrates não sabia como fazer para dar orientações precisas, mas ele tinha a vantagem de saber que não sabe, em oposição a quem finge saber quando, de fato, nada sabe com segurança. Fica evidente que Sócrates, assim, sustentava a necessidade de mais pesquisas, além de uma conversão interior. Ele próprio refletia sobre a voz do *δαίμων*, da representação mítica de sua consciência. Já Platão procurou traçar um caminho puramente racional para ir além das aporias socráticas e oferecer à cidade um caminho para um futuro menos manipulado pelos efeitos dos jogos da retórica sofística. Por isso, o termo *νοῦς*, que aparece pouco nos diálogos socráticos, ganha força nos diálogos posteriores de Platão.

O termo *νοῦς* já era bem conhecido na Grécia. Anaxágoras (1999) o utilizava para indicar o princípio da consistência cósmica. Ele dizia que “em cada (coisa) tem parte de cada (coisa), com exceção do intelecto [*νοῦς*]: mas existem (coisas) em que se faz presente o intelecto”². O *νοῦς* tem, portanto, a função de colher a síntese de cada substância singular e a síntese de todas as coisas para as quais se direciona qualquer *λόγος*. A novidade de Platão é acrescentar ao *νοῦς* uma nova função cognitiva, a saber, a *διάνοια*, própria da discursividade analítica. O texto principal de Platão sobre esse assunto se encontra no final do Livro VI da República³, em que o autor distingue quatro níveis diferentes de conhecimento: conjectura, crença, *διάνοια* e *νοῦς*. A passagem de um nível de conhecimento para outro é progressivo, de acordo com um ritmo de conversão espiritual, enquanto os estados precedentes devem ser alcançados antes do acesso aos estados superiores. Por exemplo, a geometria, escolhida por Platão como campeã das ciências dianoéticas, continua com a *διάνοια*, mas precisa da crença prévia nas representações adequadas (por exemplo do triângulo), a qual não se abre por si mesma para o conhecimento superior, noético (do *νοῦς*). O conhecimento dianoético baseia-se de fato em postulados cuja evidência é compartilhada por experiências sensíveis (a *conjectura*) e culturais (a *crença*). Dessas experiências surge o desejo de se conhecer melhor, com método. As ciências discursivas nascem assim, fundando-se sobre sistemas axiomáticos aceitos

² “E l’intelletto [*νοῦς*], che è sempre, tanto più è anche adesso dove sono tutte le altre (cose), nel molto che avvolge e nelle (cose) che si aggregano e in quelle che si formano per separazione”. (ANAXÁGORAS, 1999, p. 606-607).

³ “Mi pare che la condizione propria dei geometri e quella di coloro che sono simili ai geometri tu la chiami *dianoia* e non intelligenza [*νοῦς*], come se la *dianoia* fosse un alcunché di intermedio fra l’opinione [*δόξα*] e l’intelligenza [*νοῦς*]” (PLATÃO, *Repubblica*, 511d, 2020, p.1237).

previamente e que possuem uma aparência de estabilidade, por exemplo, as representações purificadas pelos geômetros da figura triangular ou da linha reta. O conhecimento noético, por outro lado, procede sem qualquer representação; pelo contrário, ele se distancia das ilusões projetadas sobre o fundo da caverna e vai na direção do “an-hipotético”. Um claro exemplo desse método de dialética, chamado “ascendente”, se verifica no *Banquete* (*Simposio*, 211b-d)⁴, exatamente quando o texto indica como proceder para se poder contemplar a beleza em si. O método “ascendente” pode, ainda, ser lido no sétimo livro da *República* em que, através da metáfora da “caverna”, Platão propõe um caminho de conhecimento que vai em direção da verdadeira causa das sombras, sem que se saiba antes que sejam sombras. A mesma problemática puramente noética, de modo extremo e sem qualquer representação, se reconhece no *Sofista*, na dialética (que não é mais “ascendente”) dos cinco gêneros máximos, dentre os quais o gênero da “diferença” se mostra como o mais essencial (PLATÃO, *Sofista*, 258d-259d). Platão, nesse caso, leva a cabo sua crítica a Parmênides.

A divergência entre a posição de Platão e a de Aristóteles, seu discípulo, aqui parece abismal. Os atos cognitivos, para Platão, determinam o modo como seus “objetos” aparecem. Não é sem motivo que um dos textos mais importantes de Platão sobre as ideias, o *Banquete*, descreva a experiência do amor, do ἔρως, do desejo. Para Aristóteles, diversamente, os objetos da ciência teórica têm antes de tudo uma consistência em si mesmos. O ponto de vista de Platão é antropológico ou político; o de Aristóteles é ontológico e sapiente, ainda que o Estagirita comece sua *Metafísica* dizendo que “por natureza, todos os homens desejam [ὀρέγονται] ver claramente” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1 980a1, tradução nossa). Aristóteles manifesta seu ponto de vista sobre as ciências teóricas no início do livro VI da *Metafísica*: “A física diz respeito a objetos separáveis mas não imóveis, algumas partes da matemática dizem respeito a objetos imóveis mas provavelmente não separáveis, e sim como conteúdos da matéria; já a ciência primeira diz respeito igualmente a objetos separáveis e imóveis” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1 1026a13-16). Cada tipo de ciência é, então, precedido por um objeto cuja consistência é previamente constituída.

Vamos comentar rapidamente sobre cada uma dessas ciências aristotélicas. Um biólogo ou um especialista em física, como era Aristóteles, observa que os elementos da natureza, por essência em devir e, portanto, móveis, têm uma estrutura racionalmente estável que integra, por

⁴ Diz respeito à subida dialética em direção da ideia do belo em si.

exemplo, a diferença entre substância e acidente, entre a potência (*δύναμις*) e o ato (*ἐνέργεια*). Depois da física, vem a matemática. Os números são obviamente de forma estável; “três” nunca é mais ou menos “três”, mesmo referindo-se à matéria, como, por exemplo, três maçãs ou três quilômetros. Para Platão, a geometria é uma ciência altamente teórica, uma *ἐπιστήμη* que porém pertence à *διάνοια* e à aventura da alma cognitiva; mas Aristóteles não leva isso em conta. Com o termo *διάνοια*, o Stagirita situa-se de fato no campo dos princípios de uma argumentação lógica, sem deixar de advertir que se deve distinguir entre a intenção do *Organon* lógico e intenção das ciências teóricas⁵. Depois da física e da matemática, vem a terceira e última ciência teórica, a “filosofia primeira”. De acordo com os *Segundos analíticos*, a ciência segura da verdade segue duas modalidades, uma da *διάνοια* e outra do *νοῦς*. Giorgio Colli traduz esses termos respectivamente com “pensamento” e “intuição” (ARISTÓTELES. *Secondi analitici*, II, 19 100b5-7); nós preferimos traduzi-los com “razão” e “intelecto”, atribuindo uma determinação discursiva ao primeiro termo e intuitiva ao segundo.

Um importante texto de Aristóteles sobre o *νοῦς* se encontra em *Sobre a alma*, nos capítulos 3 e 4 da terceira parte. Notemos que o aspecto discursivo ou argumentativo atribuído *διάνοια* é aqui ausente, exceto o fato de se tratar de uma argumentação em forma de discurso. Aristóteles assume a capacidade paradoxal de acolher e de exprimir discursivamente as realidades que estão além da discursividade racional. Sobre essa potência discursiva, o Estagirita tinha falado suficientemente noutros textos, sobretudo naqueles em que o processo lógico das ciências é analisado. Em *Sobre a alma* (ARISTÓTELES, *L'anima*, IV, 4 429a17-18), a função noética é comparada diretamente com a função estética da sensibilidade. É muito conhecida o seguinte passagem dessa obra: “na mesma relação em que a faculdade sensível se encontra em respeito aos objetos sensíveis, o intelecto [*νοῦς*] se encontra em respeito aos inteligíveis” (ARISTÓTELES, *L'anima*, IV, 4 429a17-18. Assim como o sentido corporal está separado do objeto sensível, assim também o *νοῦς* se encontra separado de seus “objetos”; do mesmo modo em que o sentido corpóreo é capaz de sentir um objeto sensível adequado, o intelecto é capaz, ou está “em potência”, de ser atualizado mediante o evento de um inteligível. Porém, ao contrário do sentido corpóreo, o *νοῦς* transcende o corpo. Por exemplo, se o sentido corpóreo permanece outro com relação ao objeto sensível, mesmo que o sinta imanente ao próprio ato no instante do sua presença, no caso do *νοῦς* se produz um evento único: “o sujeito

⁵ “Sono principio la natura, l'elemento, il pensiero [*διάνοια*, cioè “ragione discorsiva”], il volere, la sostanza e il fine” (ARISTÓTELES, *Metafisica*, V, 1 1013a20).

pensante ($\tau\acute{o}\ \nu\omicron\omicron\upsilon\acute{\iota}\nu$) e o objeto pensado ($\tau\acute{o}\ \nu\omicron\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$) são a mesma coisa” (ARISTÓTELES, *L'anima* IV, 4 430a3-4). O $\nu\omicron\upsilon\acute{\varsigma}$ tem a perceptibilidade de tal evento, do seu vínculo com o pensado. Mesmo não sendo o $\nu\omicron\upsilon\acute{\varsigma}$ a origem, já que o pensado surge nele por ocasião de uma experiência que tem dimensões cognitivas, ele reconhece um vínculo essencial, quase ao modo de Parmênides, entre conhecedor e conhecido. A ideia de uma bela paisagem surge em mim por ocasião da experiência que faço na presença de uma bela paisagem. Verifica-se nessa composição a rica discussão, que durou por séculos, sobre a relação entre o *intelecto agente* e o *intelecto passivo*. A reflexão sobre a perceptibilidade noética não deveria, então, ignorar que o $\nu\omicron\upsilon\acute{\varsigma}$ não é uma intuição sensível – pois não se dá um objeto em si independente –, mas ele apenas reconhece que tem com a perceptibilidade uma relação originária mais do que meramente objetiva.

Chegamos agora a Tomás de Aquino, que segue Aristóteles em muitos pontos, particularmente no que tange à sequência dos “objetos” das ciências teóricas, mas com uma atenção de tipo platônico às modalidades dos atos epistemológicos. Em seu *Comentário a Boécio*, Tomás, de fato, retoma a sequência aristotélica de física, matemática e filosofia primeira (que ele entende como se fosse teologia “natural” ou “filosófica”). Ele pergunta qual seria o método de cada uma dessas ciências: “se seria necessário usar o modo racional de proceder na ciência natural, o modo conforme ao aprendizado científico na ciência matemática, e o modo intelectual de proceder na ciência divina” (TOMÁS DE AQUINO, *Commento a Boezio*, q. VI, a. 1)⁶. Insistindo sobre o aspecto epistemológico da hierarquia das ciências, Tomás continua o que Aristóteles havia começado: à disposição hierárquica dos objetos, corresponde uma disposição hierárquica das nossas potências cognitivas. Vejamos como Tomás de Aquino evidencia essa correspondência.

Em seu *Comentário a Boécio*, Tomás enfatiza que a física é uma ciência *rationalis* por ela seguir o método que é próprio da alma racional quando ela realiza suas capacidades cognoscitivas. Esse método se efetiva mediante uma sequência de operações diferentes, mas logicamente conexas. A ciência *rationalis* é dianoética. Eis o que escreve Tomás de Aquino na questão 6, art. 1: “A propriedade da razão de passar de um termo a outro encontra-se sobretudo nas ciências naturais, em que do conhecimento de uma coisa se passa ao conhecimento de outra, como por exemplo do conhecimento dos efeitos ao da causa” (TOMÁS DE AQUINO,

⁶ Assim se expressa Tomás, na página 324: “*in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter*”.

Commento a Boezio, p. 333). A racionalidade da física deveras desenvolve analiticamente a relação causal em seus elementos, indo do conhecimento dos efeitos à cognição das causas, e vice-versa. A relação entre efeito e causa é evidenciada pela razão, “tentando algo de uma coisa mediante uma outra completamente extrínseca”, mas sob condição de que a relação ligue conjuntamente causa e efeito, e estabeleça uma continuidade entre eles. Sem tal continuidade, um efeito jamais poderá ser referido a uma determinada causa e não a uma outra. A análise não pode acabar confundindo causa e efeito, os quais devem se manter numa alteridade recíproca. Tomás conclui dizendo que “se atribui à ciência natural o processo *rationalibilter* [...] porque ele pertence a ela sobretudo”. A perspectiva de Tomás repercute, assim, o significado original do termo *ratio* que significa uma faculdade cognitiva capaz de agrupar de modo dianoético ou discursivo vários elementos em sistemas equilibrados; interliga-se, desse maneira, um racionalismo intrínseco com um objetivismo extrínseco.

Por sua vez, o modo de proceder da matemática é descrito por Tomás mediante a notável capacidade dessa ciência em ser o modelo para todo o tipo de ensinamento. Por isso, ele diz que esse procedimento é *disciplinabiliter*. O termo “disciplina” é muito preciso. Indica antes de tudo um trabalho exclusivamente metódico, cujas regras são fixadas claramente como se o conteúdo não tivesse qualquer importância. A “disciplina” é típica da lógica formal e da matemática. O termo “matemática” vem do verbo grego *μανθάνειν* que significa “ensinar” ou “aprender”. A matemática é a ciência que se desenvolve apenas *disciplinabiliter* pois não necessita de qualquer evidência provinda dos sentidos ou da experiência do mundo sensível. Ela se interessa e confia nas formas *a priori* de saber. Há, portanto, uma universalidade pedagógica perfeita na matemática, porque ela não depende das experiências do mundo feitas pelas pessoas, professores e alunos. A matemática é puramente inteligível. O melhor exemplo desse método se encontra na matemática, geometria e aritmética que são sistemas dependentes de axiomas. Os axiomas são princípios relativamente arbitrários e aceitos previamente, dos quais não se busca o fundamento, por ser evidente, e dos quais se extraem consequências necessárias e, logo, seguras.

A última ciência teórica, a filosofia primeira, também chamada de teologia, procede de acordo com Tomás “*intellectualiter*”. O termo *intellectus* vem de *intus legere* que significa “ler dentro” e num modo imediato, intuitivo. O *Doctor communis* escreve na sua *Suma teológica* que “*intelligere* é simplesmente apreender a verdade inteligível; por sua vez, *ratiocinari* é ir de um objeto conhecido a um outro, em vista de conhecer a verdade inteligível” (TOMÁS DE AQUINO. *Somma di teologia*, Ia, q. 79, a. 8). Encontramos nessa explicação uma

coincidência perfeita como o que os antigos gregos diziam respectivamente sobre a *διάνοια* e sobre o *νοῦς*. Boécio, comentado por Tomás, apresenta algumas metáforas que permitem colher facilmente a originalidade do intelecto, como por exemplo, a metáfora dos “muitos” que se unem em “uma” forma comum. A razão percorre os muitos, enquanto o intelecto colhe suas formas sintéticas. Os advérbios *rationabiliter* e *intellectualiter* também se distinguem “como a multidão da unidade” (TOMÁS DE AQUINO, *Commento a Boezio*, p. 341). Uma pluralidade de razões (*rationabiliter*) não faz com que a verdade não possa ser “una” (*intellectualiter*). A *ratio* multiplica suas abordagens; o intelecto, por seu turno, “com-preende” os muitos em “um”. Isso não significa que o intelecto tenha a perceptibilidade de “algo”⁷, de uma realidade determinada que abarcaria a tensão intuitiva. Em vez disso, o intelecto intui uma norma do pensamento, do conhecimento. É assim que o intelecto intui a excelência lógica (ou não) do próprio discurso, uma excelência que a lógica, por ser essencialmente discursiva, não consegue atribuir-se a si mesma.

3. A MODERNIDADE

3.1 DESCARTES

Vejamos agora como as coisas se apresentam na Modernidade, época que muitos autores opõem ao período do pensamento antigo e medieval. A tradição antiga tinha uma clara consciência da distinção entre *ratio* e *intellectus* de acordo com suas articulações, do ponto de vista dos atos cognitivos (Platão) e de seus objetos (Aristóteles). Uma das características mais importantes, que manifestam uma ruptura entre os pensadores antigos e os modernos, é justamente o obscurecimento ou perda daquela dita articulação ou, mais precisamente, o obscurecimento da função intelectual em favor de uma *ratio* dianoética assumida como a única faculdade humana de conhecimento. Os tempos antigos não poderiam imaginar tamanha exaltação apenas da *ratio*. Poucos estudiosos têm refletido sobre essa questão. Na “Introdução” do seu texto *Intellectus e ratio segundo Tomás de Aquino*, Julien Péghaire (1936, p. 9-10) assinala que Pierre Rousselot, em seu livro de 1915 sobre *O Intelectualismo de São Tomás*, já

⁷ O nosso vocabulário distingue a “intuição” (que tem um objeto determinado) e “perceptibilidade” (que não tem qualquer objeto determinado). A sensibilidade tem *intuição*, mas não *perceptibilidade*; já as faculdades de conhecimento superior têm *perceptibilidade*, mas não *intuições* objetivas. Por exemplo, a defesa do princípio de não contradição apresentada por Aristóteles Na *Metafísica* (IV, 4 1006a10-15) não se apoia sobre uma “intuição”, mas sobre uma “perceptibilidade”.

havia percebido esse defeito do vocabulário moderno (ROUSSELOT, 1924, p. 56). O próprio Péguaire também cita uma passagem de Maurice Blondel, do primeiro volume de *O pensamento* (publicado em 1934), cuja tradução aqui se reproduz:

Na Idade Média, a distinção entre *ratio* e *intellectus* era muitas vezes feita com precisão. A *ratio* é o uso discursivo de princípios aplicados à ordem empírica, bem como ao conhecimento abstrato e científico. O *intellectus* é em si mesmo o pensamento puro, que seria normalmente intuitivo se não estivesse, para nós, envolvido por um mundo sensível a ser penetrado sem que consigamos nos libertar da sujeição do discurso; para nós, portanto, a palavra *intellectus* designa o conjunto das primeiras verdades que tornam possível o uso da razão, mas que não nos dão o conhecimento direto dos objetos supra-sensíveis e dos seres imateriais. Os modernos muitas vezes perderam de vista essa distinção, e esta é uma das causas de seu racionalismo excessivo, de seu idealismo tendencioso ao subjetivismo: pora muitos a razão é de longe a forma mais elevada de pensamento, e através dela eles acreditam poder alcançar, possuir ou constituir o absoluto [...]. Há alguns anos, muitos de nossos contemporâneos (para não mencionar os representantes e historiadores da tradição escolástica que chamaram a atenção para essas importantes definições) compreenderam a exatidão e o interesse da antiga distinção; mas frequentemente suas concepções permanecem flutuantes, e a relação de *ratio* e *intellectus*, o uso adequado de cada uma dessas potências, sua concomitância e sua união final permanecem vagas ou mesmo falsas. (BLONDEL, 1934, p. 371-372).

O julgamento de Blondel não seria aqui muito severo? Será que os autores modernos não teriam realmente mais nuances sobre o tema? Seria interessante verificar o quanto esse juízo se confirme nas obras de Descartes e Kant. As convicções de Rousselot e de Blondel valem verdadeiramente para a filosofia de sua época, mas não para a Modernidade propriamente dita, nos séculos XVII e XVIII.

Descartes, segundo um recente *Dictionnaire Descartes*, conhecia bem a distinção entre razão e intelecto (GRESS, 2018)⁸. Os nossos comentários não podem ignorar a experiência de recentes pesquisadores que têm estudado a terminologia de Descartes e notado que “o seu vocabulário é exclusivamente, voluntariamente, o vocabulário de um autor [...]. Utilizando a terminologia de que dispõe, Descartes procura constantemente definir, ou seja, redefinir os termos necessários à sua proposta” (ARMOGATHE, 1997, p. 61 *apud* MESCHINI, 2009, p. 88). O destino dos termos *ratio* e *intellectus* será considerado com essas nuances em todo o *corpus* cartesiano. Não podemos tratar o vocabulário de Descartes como se o autor fosse um herdeiro

⁸ Das muitas palavras que o autor destaca nos textos de Descartes, realmente são propostas “Entendement [*Intellectus*]” e “Raison [*Ratio*]”. A dificuldade de traduzir os termos, ou sua inevitável confusão ao passar de uma língua para outra, se mostra aqui ao máximo. A palavra “intendimento” é tradução italiana [também em português, “entendimento”] da *Crítica da Razão Pura* para o alemão *Verstand*, mas os antigos (e nós) chamamos de *ratio*; por sua vez, “ragione” (em português, “razão”) traduz *Vernunft*, que vale para nós como *intellectus*, o intelecto.

fiel de alguma escolástica sistemática e bem determinada. A filosofia, para Descartes, é também uma aventura lexical.

Parece, porém, que Descartes não se dê conta das diferentes faculdades cognitivas do homem. De fato, no início de seu *Discurso sobre o método*, ele diz que a “razão” é “una” como a alma humana. Dessa afirmação segue-se que não devemos distinguir *ratio* e *intellectus* na unidade da alma? Não parece. Com efeito, o filósofo sabe considerar a originalidade recíproca entre *intellectus* e *ratio*. O início do *Discurso* deve ser lido a partir de um ponto de vista tático de uma pesquisa específica, que é justamente o ponto de vista de um “método”, ou seja, daquilo que caracteriza precisamente a *ratio* antiga essencialmente discursiva. Recordemos ainda que o *Discurso* de Descartes é o primeiro texto filosófico importante escrito e publicado em francês. Podemos imaginar que o autor poderia exercitar a sua genialidade literária, sua criatividade linguística, colocar um léxico aparentemente banal à prova de seus próprios projetos de cientista e impor-lhe novas orientações. Não seria por esse mesmo motivo que ilustra a essência da “razão” à luz do “bom senso”, estando essa perspectiva a serviço de uma pesquisa lexical *in fieri*? “Como é a única coisa que nos faz homens e nos distingue dos animais, quero acreditar que a razão, ou o bom senso, esteja toda inteira em cada um, seguindo nesse caso a opinião comum dos filósofos, os quais afirmam que o mais e o menos se encontra apenas entre os acidentes e não entre as formas ou a natureza dos indivíduos da mesma espécie” (DESCARTES, 2012a, p. 27). Não poderia o intelecto ser também uma característica da alma humana, como a razão e o bom senso assim apresentados?

É claro que nem sempre o “bom senso” é o mestre dos nossos discursos, que há, portanto, diferenças inerentes à “razão”, e que tais diferenças advêm das formas corretas ou não de atuação da razão, do modo como conduz seus enunciados e constroi suas argumentações. A realidade da *ratio* reside em sua prática específica, não em sua definição abstrata ou em seu estado mental. Ao contrário do que possa parecer, Descartes (2012a, p. 25) não seria irônico ao declarar que

o bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo: na verdade, cada qual pensa de estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles que estão menos satisfeitos com relação a outras coisas, não querem normalmente mais do que têm. Não é provável que, nisto, todos se enganem, mas isso atesta antes que a capacidade de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso – o que se chama propriamente bom senso ou razão – é por natureza igual em todos os homens. De tal modo que a diversidade de nossas opiniões não deriva do fato de que alguns possuam mais razão do que outros, mas apenas pelo fato de conduzirmos nossos pensamentos por vias diferentes e não levamos em consideração as mesmas coisas.

Eis o “bom senso” distinto da razão! Está aqui, posto claramente, o objetivo do escrito de 1637: propor uma crítica da “razão” evidenciando os critérios de seu correto exercício, de seu correto modo de argumentar, ou seja, de sua discursividade. Descartes não pensa acerca disto, porém, que seja útil evidenciar que a razão deveria seguir as regras das diferentes ciências, sendo cada uma delas determinante para distinguir o verdadeiro do falso no desenvolvimento de seus discursos. Ele não pode deixar de aceitar o critério de uma metodologia adequada das ciências naturais, mas nem é este o seu problema agora. No *Discurso* como nas *Meditações*, ele trata antes de tudo da “filosofia primeira” e da reflexão sobre os caminhos da *ratio* que levam nessa direção. O espaço do intellectus se abre neste momento, mesmo se o *Discurso* não o mencione⁹.

Descartes, porém, sabe que, além da razão, vive em nós um *intellectus* cuja função deve agora ser esclarecida. Nas *Regras para a direção do espírito*¹⁰, um texto que o autor não publicou, provavelmente porque não o considerou maduro (foi escrito quase vinte anos antes do *Discurso sobre o método* que, por sua vez, é quatro anos anterior à primeira edição das *Meditações de filosofia primeira*), Descartes escreve: “aqui são revistas todas as ações de nosso intelecto [*intellectus*] mediante as quais podemos chegar ao conhecimento, sem medo de engano: e apenas duas são admitidas, a saber, a perceptibilidade e a dedução” (DESCARTES, 2009, p. 695). O termo “dedução” não apresenta nenhum problema. Esse processo mental, típico da *διάνοια* clássica, é reconhecida por Descartes e, nas *Regras*, é atribuído ao intelecto. Por outro lado, o termo “dedução” poderia indicar não apenas a sequência ordenada das proposições de um silogismo, mas também o que Descartes tem em mente quando, no quarto preceito do *Discurso sobre o método*, afirma que é importante “fazer por todos os lados enumerações tão amplas e revisões tão completas para não omitir nada” (DESCARTES, 2012a, p. 45). Quanto a segunda forma confiável de conhecer, a “perceptibilidade”, não seria ela uma prerrogativa do *νοῦς*? Nas *Regras*, Descartes a coloca entre as ações do “intelecto”. O progresso de sua reflexão levará o autor a atribuir ao intelecto a prerrogativa de uma perceptibilidade, devolvendo à razão o que havia sido seu domínio desde a antiguidade: a argumentação discursiva.

⁹ O texto *Discurso* conhece, na verdade, os termos “intelligence”, “intelligible”, “intelligent”.

¹⁰ ARMOGATHE e MARION (1976) publicaram um *Index* que constitui um dos primeiros estudos de um autor filosófico com meios informáticos. No entanto, o *Index* não explica as palavras listadas; apenas anota a sua frequência. As palavras *ratio* e *intellectus* estão amplamente presentes (64 e 51 vezes, respectivamente) nesta lista.

Nos *Princípios de filosofia*, de 1644 (um pouco depois das *Meditações sobre filosofia primeira*), Descartes parece mudar radicalmente a sua linguagem e desloca a sua reflexão para novas áreas:

todas as maneiras de pensar [*cogitandi*] que experimentamos podem ser atribuídas a dois gerais: um é a percepção, ou a operação do intelecto; o outro é a volição, ou a operação da vontade. De fato, o sentir, o imaginar e o puro entender [*intelligere*] nada mais são do que maneiras diferentes de perceber; assim como o desejar, o abominar, o afirmar, o negar e o duvidar são modos diferentes do querer (DESCARTES, 2012b, p. 1735).

De maneira que aproxima Descartes de Aristóteles e anuncia a apresentação dos *Princípios*, a quarta *Meditação* afirma que *intelligere* consiste em ter contato direto com os “objetos” que lhe são próprios, ou seja, as “idéias”, ao contrário do que acontece com a “razão” discursiva. “Somente pelo intelecto [*intellectus*] percebo apenas idéias sobre as quais posso julgar; e nele, assim considerado, precisamente, não se encontra qualquer erro propriamente dito” (DESCARTES, 2012c, p. 755). Deveríamos então dizer que a razão, que não conhece o imediatismo do perceber, está sempre sujeita ao risco de erro? A pesquisa racional de fato requer muita atenção e procedimentos de verificação. É por isso que é preciso ser muito escrupuloso ao percorrer a ordem das razões de uma argumentação científica. Um século antes, por volta de 1520, Francis Bacon já havia condenado em sua *Instauratio magna* a escolástica que se baseava no que o autor então julgava ser apenas trocadilhos sem sentido prático, estéreis para a pesquisa científica¹¹. A pesquisa científica exige mais do que um computador em que tudo é artificial e automático, mecânico. Fica então claro que afirmar e duvidar são atos volitivos muito importantes, não apenas atos do conhecer ou perceber.

As ideias, por outro lado, são pura presença ao intelecto, não surgem da sua atuação nem o convidam para tomar posição. Portanto, as ideias não se impõem violando a liberdade do pesquisador. Pode-se dizer que a ideia, que não é qualquer representação ou conceito abstrato, tem a função do “sentido”¹². Um exemplo: podemos ouvir uma proposição, não

¹¹ Segundo Francis Bacone (1965, p. 220): “Questo sapere, che noi abbiamo ricevuto in gran parte dai Greci, ci appare come la fanciullezza della scienza, perché ha quello che è proprio del fanciullo: la facilità di far parole e l’incapacità e immaturità a generare. È un sapere che ha prodotto infinite controversie, ma è rimasto sempre sterile di opere [...]. Nelle arti meccaniche vediamo accadere il contrario; quasi fossero partecipi di qualche spirito vitale, s’accrescono e si perfezionano ogni giorno di più [...]. La filosofia, invece, e le scienze intellettive, come statue, sono adorate e celebrate, ma non son mai fatte avanzare”.

¹² Um conceito abstrato é “abstrato” na medida em que não consideramos os casos particulares aos quais se aplica; por exemplo, no conceito de “homem”, não consideramos Pedro e Maria. A ontologia moderna concebe a expressão “ente enquanto ente”, de origem aristotélica, como se fosse um conceito abstrato, com todas as

entendê-la, refletir sobre ela, e então reconhecer seu sentido¹³ que surge com evidência surpreendente, como se estivesse vindo ao nosso encontro. Outro exemplo: há termos que têm sentido mas que nunca podem ser circunscritos, que nunca se assemelham a qualquer representação ou conceito. O termo “infinito” é um deles. Pode-se também dizer “nunca”, ou “sempre”, etc. Muitos termos de nossos idiomas são sem representação possível. Descartes elege a ideia de Deus como exemplo. Em uma longa carta de 15 de abril de 1630 a Mersenne, o autor escreve: “mesmo que o conheçamos, não podemos compreender a grandeza de Deus” (DESCARTES, 2005, p. 147). Há uma diferença entre “compreender” e “conhecer”: pode-se conhecer Deus, sem que esse conhecimento seja adequado, ou seja, sem esgotar o conhecido em alguma representação ou conceito lógico, ou seja, sem que se possa “compreendê-lo”, “levar con-sigo” [prender con]. Em vez disso, pode-se aceitar ou rejeitar essa ideia, como faz por exemplo o tolo, de acordo com o Salmo que Anselmo de Aosta cita no capítulo 3 de seu *Prologion* (1968): “o tolo disse em seu coração ‘Deus não existe’”.

Marginalmente, assinalamos ainda que a tese de Descartes sobre as ideias parece antecipar, de certo modo, o processo de redução fenomenológica que Edmund Husserl apresenta na quarta de suas conferências de Göttingen, em 1907, intitulada *A ideia da fenomenologia*, nas páginas em que expõe o processo de redução “eidética”, por exemplo, a redução à essência da cor “vermelha” (HUSSERL, 2010, p. 93-95). Essa redução “eidética” é animada por um projeto mental: não o de descobrir uma essência conceitual, a do vermelho, mas uma essência que dê sentido à experiência humana de muitas coisas que são vermelhas. Nesse instante, entramos na dinâmica característica do intelecto, indo além do dinamismo da razão discursiva. Descartes oferece assim uma interpretação que a dinâmica das reduções hesserlianas repetirá. O intelecto tem, de fato, a “capacidade de formar um sentido que possa atribuir aos seus pensamentos, portanto, perceber ideias que são um veículo consciente do sentido do que foi pensado” (GRESS, 2018, p. 88). Neste caso, se fala de uma “concepção” (não de uma conceitualização, mas de um “conceber” ou “dar vida”) da ideia na qual se

perplexidades que se seguem daí e que a história da filosofia conhece bem. A formalidade abstrata do conceito, entretanto, torna-se, com a Modernidade, um bem comumente aceito. A “metafísica” poderá então ser chamada de “ontologia”. A perspectiva de Husserl e de Descartes é, porém, diferente. Esses autores não estão interessados apenas na forma lógica de um conceito, mas no seu sentido, ou seja, na capacidade que oferecem para entrar em um discurso que abra algo de prático. Uma palavra tem um sentido tão próprio, que isoladamente a formalidade lógica ou seu significado não oferece. Jean-Luc Marion (2009) insiste sobre essa particularidade da ideia em Descartes, particularmente quanto à ideia de “infinito”. Ver, ainda, com relação a essa questão, Jean-Luc Marion (2007, p. 39-78), em especial a p. 78: “La métaphysique ne s’accomplit qu’une fois *causa e cogitatio* parfaitement identifiées, en sorte que leur écart nous offre la trace d’une plus secrète inquiétude”.

¹³ A leitura da ideia à luz do “sentido” é proposta por Gress (2018, p. 87-91) em que ele explica o termo *intellectus*.

reconhece uma expressão do sentido do ato humano, sem que essa concepção seja capaz de esgotar todo o dinamismo intelectual, que permanece transcendente, inesgotável em si mesmo, rigorosamente *in-compreensível* (na acepção de que é impossível abraçá-lo totalmente, circunscrevê-lo). Para Descartes, como para Husserl, a mente não é criadora das ideias ou essências; ela é, na melhor das hipóteses, capaz de reconhecê-las como nascidas em si mesmas, “concebidas”. Em outros termos, a mente reconhece que ideias e essência são capazes de gerar em si mesmas as ideias e as essências que dão sentido às experiências¹⁴. Ademais, as ideias jamais representam alguma realidade do mundo sensível. Nesse sentido, o intelecto é ativo e passivo ao mesmo tempo; ele está atento às coisas vividas e acolhendo seu sentido, sem, no entanto, ter que adotar a distinção do tratado aristotélico *Sobre a alma* entre o intelecto ativo e o intelecto passivo e suas distinções ontológicas (ARISTOTELE, 2001, *L'anima*, IV, 5 430a14-15).

3.2 KANT

Um último passo na filosofia moderna: Immanuel Kant, que conhece bem a distinção entre *ratio* e *intellectus*, respectivamente, em alemão, *Verstand* e *Vernunft*. Na tradução da *Crítica da razão pura* de Kant da prestigiosa *Bibliothèque de La Pléiade* (KANT, 1980, p. 719-1470¹⁵, *Verstand* é, no entanto, traduzido como “entendement”, e *Vernunft* como “razão”. A tradução italiana [e portuguesa¹⁶] vão na mesma direção: “intelletto”, “intelecto” para *Verstand* (KANT, 1985, p. 101; 2004, p. 183), e *Vernunft* para “ragione”, “razão”. A confusão é grande. As traduções impõem o termo *ratio* onde se esperaria o termo *intellectus*. A razão, nesse caso, se “apodera” do intelecto, enquanto sua tarefa era precisamente indicar o porquê sensato das análises da razão discursiva, a finalidade do seu operar, mostrar para que serve o trabalho da razão. A inversão da ordem das palavras, – as quais, do alemão para outras línguas, mesmo para o inglês, se referem à *διάνοια* e *νοῦς* –, dá a impressão de que os autores modernos invertem completamente a intenção da filosofia antiga, que subjagam deliberadamente o conjunto das

¹⁴ Diferente é, para Descartes, a situação da ideia de Deus, que é dada por Deus.

¹⁵ Ver Kant (1980, p. 719-1470 – ainda, por exemplo, a tradução das primeiras linhas de B 87, p. 820). Tal escolha de vocabulário é a mesma da tradução francesa do *Kant-Lexikon* de Rudolf Eisle (1994): *entendement* por *Verstand* (p. 321-328) e *Raison* por *Vernunft* (p. 883-889). O mesmo acontece na tradução inglesa em Julian Wuerth (2021): *Understanding* (p. 501-504) por *Verstand*, e *Reason* (p. 361-372) por *Vernunft*.

¹⁶ A mesma confusão acontece na tradução portuguesa da *Crítica da razão pura*. A propósito, ver a tradução de Santos e Morujão (2001). (Nota do tradutor).

nossas operações cognitivas à análise racional que a palavra *ratio* inevitavelmente traz consigo. A própria tradução do título do texto de Kant leva a essa dificuldade. Assim sendo, *Kritik der reinen Vernunft* torna-se: *Crítica da “razão” pura*¹⁷. No entanto, a *Crítica da “razão” pura* de Kant dá uma das lições mais importantes na história de filosofia, conectando-o justamente com a tradição antiga¹⁸.

Para esclarecer tal problemática, recordemos agora o plano da *Crítica da “razão” pura*:

A. Doutrina transcendental dos elementos

1. *Estética transcendental*
 - a. *Do espaço*
 - b. *Do tempo*
2. *Lógica transcendental*
 - a. *Analítica transcendental*
 1. *Analítica dos conceitos*
 2. *Analítica dos princípios*
 - b. *Dialética transcendental*

B. Doutrina transcendental do método

- a. *Disciplina da razão pura*
- b. *Cânone da razão pura*
- c. *História da razão pura*

A primeira divisão desta *Crítica* (A) trata da “dos elementos” e a segunda (B), relativamente breve, ocupa-se do “Método”. Paremos na primeira divisão, os “elementos”. Por “elementos”, entendemos os dados com os quais construímos nosso conhecimento. Esses elementos são, com efeito, os que a tradição filosófica antiga já havia evidenciado. Para esta tradição, como vimos, um conhecimento completo deve passar pela sequência de três estágios, próprios das nossas três potências cognitivas: a potência sensível (A1), ou seja, a “sensibilidade”, e as duas potências (A2) precisamente – a “razão” (A2a) e o “intelecto” (A2b). Kant inicia a sua exposição muito classicamente a parir da “estética”. O autor oferece a própria interpretação inovadora de *αἰσθησις* mediante a tese das “formas transcendentais” da sensibilidade, a saber, do espaço e do tempo. Em seguida, vem a parte da “analítica dos conceitos” (A2a1), centrada particularmente nas condições de constituição dos conceitos que

¹⁷ Seria interessante saber quando esse título se impôs aos editores. No entanto, não tenho condições de fazer tal pesquisa. É provável que tenha acontecido em um ambiente submetido a um indiscutível racionalismo cultural.

¹⁸ Dever-se-ia realmente corrigir muitas traduções de Kant, em todas as línguas europeias, pretensão porém insustentável na prática, infelizmente. A esse propósito, ver o excelente artigo, que trata da “*Vernunft*”, escrito por Alfredo Ferrarin, “Kant e la filosofia” (2017, p. 157-170). Nesse artigo, “*Verstand*” traduzido com “intelecto” e “*Vernunft*” com “razão”, exatamente o oposto do uso dos termos no léxico antigo. Não podemos abordar aqui as “razões” de tal inversão, supondo que ela certamente resulte de uma imposição de nossa cultura contemporânea, fascinada pelos sucessos técnicos da razão científica e justamente contestada pelo vocabulário de Kant.

são as formas essenciais do pensamento (*Verstandesform*) e das “categorias”. Depois da “analítica dos conceitos”, vem a “analítica dos princípios” (A2a2). Esta parte da *Crítica da razão pura* é organizada por Kant para evidenciar a operar da *Verstand*, para mostrar como se constrói um conhecimento unificado e sensato das coisas. O domínio aqui investigado é o da linguagem, cuja tarefa não é apenas “representar” as coisas, mas julgá-las “do mais alto”, a partir de uma potência cognitiva que não provem das coisas julgadas, mas das próprias funções cognitivas e que interpreta as coisas à luz de potências de organização e de unificações racionais. O discurso kantiano, porém, torna-se transcendental. O potência de unificação das realidades provem da razão, é uma exigência da razão, que consegue mostrar que ela também pertence às próprias realidades. O discernimento da linguagem, ou a crítica da linguagem, faz-se do ponto de vista de uma lógica superior, que atualiza a razão, podemos dizer, de certo modo “generativo”. Não é por acaso que essa parte da *Crítica* se intitula “analítica”, pois contém o que se espera da *ratio* clássica, ou seja, um percurso que legitima o uso dos elementos estruturantes de qualquer linguagem (pelo menos ocidental) que são distintos por um lado, mas, por outro, relacionados ou agrupados sob alguns princípios imanentes à própria *ratio* e reconhecidos como eficientes na lógica “objetiva” do mundo.

Convém comentar agora sobre o significado das palavras alemãs *Verstand* e *Vernunft*. Reconhecemos na palavra *Verstand* a expressão de um ato cognitivo que revela a sua estrutura original. A preposição *ver* [de *Verstand*] comumente significa uma intensificação ou *perfeição* do termo que vem depois, *stand*. Nessa expressão “stand”, reconhecemos uma raiz linguística (“st”) muito comum nas línguas indo-europeias, “estar” (espanhol e português), “stare”, “stable” (francês). A função linguística da *ratio* é justamente estabelecer ou fazer reconhecer diferentes elementos de um todo, juntamente com seu equilíbrio recíproco. Essa função ou essa tarefa é da razão: “analisar” uma situação, ou seja, decompor seus elementos, porém, com atenção ao equilíbrio que deve reinar entre eles. A tradução usual de *Verstand* com “entendimento” evoca o latim *intelligere*, “ler dentro”, que não parece errado para indicar uma análise, mas nos coloca no embaraço de uma ambiguidade. De fato, o termo “entendimento” sugere a nuance de “compreensão”, de “prender/tomar consigo”, “entendo bem o que você está dizendo”, ou seja, de estabelecer os elementos do conhecido para julgá-lo bem. O trabalho da razão é, por certo, sistematizar as realidades. O termo *Vernunft* talvez possa receber uma explicação muito semelhante. Após a preposição *ver*, que já reconhecemos no alemão *Verstand*, vem uma forma do verbo *nehmen* que significa “prender/tomar”, mas que deveria significar aqui “preder/tomar uma direção”, como na palavra *Vernehmung* que significa “interrogatório”.

Com efeito, *Vernunft* pretende levar o conhecimento até o fim, “até alcançar o fundo”, um “fundo” que poderia, porém, não ter algum fundo, ser um *Abgrund*, uma ausência de fundamento, como dirá Martin Heidegger (1979, p. 15) em sua *Introdução à metafísica* (HEIDEGGER, 1984, p. 249). A questão do fundamento não diz respeito, com efeito, à *ratio* ou à *Verstand*, mas ao *intellectus* ou à *Vernunft*.

Nossa chave de interpretação das palavras *ratio* e *intellectus* na primeira *Crítica* tenta corresponder, em suma, a uma pergunta: para que servem essas palavras, ou seja, a que atividades cognitivas elas se referem? Quando Kant escreve as palavras *Vernunft* e *Verstand*, quais atividades cognitivas ele pretende identificar? Deveras, essas palavras não se referem a “coisas”, mas a “atos” de conhecimento. Kant realmente evidencia a sua perspectiva referente ao “uso” da *ratio* e do *intellectus*, como bem salientam as seguintes palavras:

do momento em que se assume a lógica transcendental, no sentido próprio, só pode existir um cânone para julgar o uso empírico, ela não é utilizada corretamente quando assumida como o *organon* de um uso geral e ilimitado, arriscando-se, só com a pura *Verstand*, julgar, afirmar e decidir alguma coisa, em um sentido sintético, sobre objetos em geral. (KANT, 2004, A 63, B 88, p. 183-185).

A questão é então esta: o que fazemos com a *ratio*? E com o *intellectus*? Distinguir entre uma perspectiva analítica e uma sintética é essencial, mas é preciso ser cauteloso. Para Kant, a *ratio* está a caminho para uma síntese racional. Mesmo se a intuição sensível fosse a primeira condição do conhecimento racional válido, a *ratio* se afastaria dela para realizar seu próprio projeto. A experiência de uma construção sintética provem de uma intuição sensível mediada pela potência da razão. No final do trabalho, que “coisa” obtivemos? Rigorosamente, nenhuma “coisa”.

A *ratio* não faz o que o *intellectus* faz. Essas duas potências cognitivas conhecem uma necessidade de síntese, também a *ratio* analisa, mas não ao modo da conceitualidade; a *Vernunft* possui outro modo, no próprio sentido da síntese na modalidade da dialética. Ora, é precisamente esta distinção que estrutura a parte “A2a” da *Crítica da "razão" pura*, que se concentra nas nossas capacidades cognitivas a quais não pertencem ao conhecimento sensível.

Nossa distinção entre *Verstand* e *Vernunft* é certamente muito rígida. No entanto, citemos uma passagem de Kant, que encontramos na “Introdução” à “Dialética Transcendental” em que se articulam estas duas palavras: “na primeira parte da nossa Lógica transcendental definimos *Verstand* como a faculdade das regras; aqui distinguimos *Vernunft* de *Verstand*, chamando-a de faculdade dos princípios” (KANT, 2004, p. 535, A299, B356). Pouco depois

dessa citação, Kant se repete: “se a *Verstand* é a faculdade da unidade dos fenômenos por meio de regras, *Vernunft* será a faculdade da unidade das regras da *Verstand* sob princípios” (KANT, 2004, p. 539, A 302, B 559). Vejamos, pois, o quanto é importante para Kant um caminho da inteligência rumo a uma unidade última; nesse momento é que a *Vernunft* se distingue da *Verstand*.

A terceira parte do estudo dos “elementos”, depois da estética e da analítica, é dedicada à “Dialética Transcendental” (A2b), título que assinala um passo que vai além da “Analítica transcendental”. Essa terceira parte está centrada na vida do intelecto (*Vernunft*) que por natureza não é analítico, mas dialético, pois não é determinado por alguma representação ou conceito capaz de entrar em um sistema ou construir um sistema. A dialética é de fato naturalmente assistemática. Kant considera que um tema do intelecto se situa neste momento além das condições de cognoscibilidade de um “objeto” perceptível, também segundo a “razão” (*Verstand*). Isso não significa que tal tema não tenha sentido. Pelo contrário, indica o “sentido” do trabalho realizado anteriormente. O vocabulário de Kant é bem preciso a esse respeito. Ele distingue “ilusão” e “aparência”. O que está além dos limites da razão (*Verstand*) poderia ser uma ilusão objetiva, mas também uma aparência intransponível (IVALDO, 2006, p. 75-84)¹⁹, ou seja, uma aparência a ser seriamente considerada, pois é a única maneira de nos aproximarmos do fim da pesquisa de toda a primeira *Crítica*. No entanto, Kant não busca a origem psicológica de tal aparência, que expressa uma tendência natural da *Vernunft* em direção ao absoluto.

A terceira parte dos “elementos” (A2b) da primeira *Crítica*, a dialética transcendental, evidencia tal perspectiva nas páginas sobre os paralogismos imanentes às teses que pretendem passar de estudos psicológicos para teses cosmológicas, e sobretudo nas passagens sobre as antinomias, que apresentam um tipo de argumentação que não era conhecida nas páginas que estruturavam a segunda parte, sobre a *Verstand*. Agora se confrontam teses que se contradizem mutuamente (por exemplo, sobre a liberdade e sobre o determinismo físico), sem que seja possível construir uma tese mediadora que pudesse conciliar as duas contraditórias anteriores,

¹⁹ Nisto consiste uma aparência: “Si prende come un giudizio conoscitivo riguardo a un oggetto *in sé* [...] un giudizio che in realtà ha a che fare solo e precisamente con la natura stessa della ragione, ovvero inerisce la soggettività della ragione nella sua tendenza a pervenire all’incondizionato come fondamento del condizionato. Questo scambio improprio fra soggettivo e oggettivo, la pretesa cioè che la totalità [...] sia un oggetto in se stesso conoscibile, produce la parvenza, è genesi e risultato insieme di un inganno che la ragione stessa opera su di sé. La ragione pura, nella sua tensione all’incondizionato, conterrebbe in sé questa tendenza ‘naturale’ allo scambio, cioè all’autoinganno” (IVALDO, 2006, p. 78).

à maneira de um Hegel “de manual”. Em vez disso, Kant propõe um caminho que termina, socraticamente, na aporia.

O discurso, porém, não termina realmente na aporia. Kant não é como Platão diante de Sócrates. A ideia é que a filosofia possa ir muito além do paradoxal não saber da dialética, pois ela sabe que não sabe, mas em todo caso só sabe que não sabe, e que poderia, portanto, aprofundar a própria metodologia, mesmo sem a objetivo de concluir com representações, não tanto ideais, mas pelo menos de modo sensato. Não poderia haver um caminho que conduza a um tipo de saber diferente do teórico? Kant, um autor “iluminado”, atormentado por suas origens “pietistas”, dizia: “eu tive [...] de deixar o conhecimento [*Wissen*] de lado, para dar lugar à fé [*Glauben*]” (KANT, 2004, BXXX p. 51)²⁰. Com efeito, a *Crítica da "razão" pura* não termina com a “Dialética Transcendental”, última etapa da primeira parte da *Crítica*, ou seja, a “Doutrina transcendental dos elementos” (isto é, com a estética, a analítica e dialética). No entanto, Kant não abre, neste ponto da primeira *Crítica*, um discurso sobre uma “fé”, nem “dogmática” nem “prática”. Em vez disso, abre uma reflexão sobre a “Doutrina transcendental do método” (B), que constitui, com um exíguo número de páginas, a segunda grande divisão da *Crítica da "razão" pura*. Nestas páginas, Kant insiste na busca de uma arquitetura filosófica, uma forma de não abandonar o projeto filosófico de síntese última no “uno”.

Afredo Ferrarin (2017, p. 159), excelente comentador de Kant, observa que “a própria Arquitetônica, longe de ser uma classificação caduca das ciências e de interesse secundário, é na realidade o sistema dos conhecimentos da razão, e o coração pulsante da autocompreensão da razão” (FERRARIN, 2017, p. 159)²¹. Esse sistema não é puramente nocional, fechado por um conceito que seria a própria chave. A *Crítica da "razão" pura* é como que animada por um impulso interior que a move. “Kant compara a razão a um organismo” (FERRARIN, 2017, p. 158). Tampouco, a esse ponto estaremos na presença de conhecimentos completos e definitivos, sem a necessidade de maiores aprofundamentos. Uma arquitetônica não é um “sistema” lacrado.

O todo é articulado (*articulatio*) e não empilhado (*coacervatio*): pode crescer internamente (*per intus susceptionem*), como acontece em um corpo animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas [...] torna cada membro mais forte e mais capaz em vista de seus fins. (KANT, 2004, A 833, B 861, p. 1169).

²⁰ Nas linhas que antecedem essa afirmação, Kant enfatiza que pretender encontrar uma concepção *real* do que não pode ser mais do que uma concepção *possível*, seria uma “impossibile [...] estensione pratica della ragion [*Vernunft*] pura”.

²¹ Aqui, o termo “razão” equivale a “*Vernunft*”.

Kant observa que o conhecimento humano é dinâmico por si, melhor, finalizado sem no entanto ter um termo final. Em outras palavras, O conhecimento é sensato mesmo sem possuir um fim especulativamente determinado. Dizia Blondel (1944, p. 232), *ἀνάγκη μὴ στέναι* [é preciso *não* parar], contra Aristóteles e os escolásticos. Há uma tendência natural do conhecimento humano que se empurra para ultrapassar os limites do saber determinado e gerenciado racionalmente, e assim, “sossegar apenas na conclusão de seu ciclo, em um todo sistemático por si subsistente” (KANT, 2004, p. 1123, A 797, B 825). Esta tendência ou potência imanente ao crescimento não pode ser ignorada pela filosofia. Kant esboça assim as características da *Crítica da “razão” prática*, que publicará em 1788, logo após a segunda edição (1787) da primeira *Crítica* (de 1781). Nesse mesmo contexto, aberto e problemático, Kant coloca suas famosas três célebres perguntas do “Cânone da *Vernunft* pura: “o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?” (KANT, 2004, p. 1133, A 805, B 833).

Finalizamos nossa exposição sobre Kant com essa citação de Ferrarin:

A razão tem uma vida, e isso implica que não seja um espectador neutro, externo e indiferente aos seus objetos; pelo contrário, a razão é inseparável de seus interesses e daquilo que mais a interessa. Para um organismo, viver significa transformar sua própria passividade em alguma forma de atividade. A passividade da razão inclui sentimentos e necessidades que ela encontra em si mesma; mas as necessidades exigem um reconhecimento e uma atividade que as satisfaçam. É assim que a passividade começa a se transformar em atividade (FERRARINI, 2017, p. 160-161)²².

CONCLUSÃO

Conhecer não é um ato único, apenas da razão. Realmente existem diferentes níveis de conhecimento, que a tradição filosófica sempre tentou esclarecer e articular, mas que a cultura contemporânea gostaria de não considerar, detendo-se no uso da razão tecnológica. Essa razão tecnológica, no entanto, não se sustenta por si só. O seu espectacular desenvolvimento ao longo das últimas décadas não teria sido possível se não existisse um potente desejo de possuir os bens que ela promete e permite prever, sobretudo no nível da comunicação. A hipótese que

²² Podemos pensar que o crescimento do “*Verstand*” (não é só o “*Vernunft*” que cresce) já é evidente na passagem da analítica dos conceitos e das categorias para a analítica dos princípios. Sobre a passagem da “lógica transcendental” para a “dialética transcendental”, passagem que se produz através de um processo analógico, pode ser lido em Martin Heidegger (2006) e, também, em Virgilio Melchiorre (1991).

sustentou a reflexão apresentada nesse artigo é que o dinamismo do conhecimento – que vai da experiência sensível à razão, e depois a um exercício cognoscitivo superior, do intelecto – é integrador, no sentido de que o todo de uma pessoa humana está progressivamente envolvido, um pouco no início, no nível do conhecimento sensível, e progressivamente sempre mais, máxime quando intervém o intelecto. Poderíamos concluir nosso discurso afirmando que a falta de tal integração de modo algum conduz a humanidade em direção da sua plenitude, muito pelo contrário, a priva da excelência de sua própria essência.

A razão coloca ordem no mundo. Ela toma posse do mundo, e é paga pelo que adquire. O intelecto pede algo mais, por exemplo, não acreditar que a razão seja suficiente para conhecer bem o mundo e a nós mesmos. A razão nunca satisfaz uma busca intelectual que gostaria de encerrar; há sempre algo mais para saber. O intelecto é animado por um desejo fundamental, que jamais se exaure, que quase contradiz a razão e seus sonhos ou planos de posse. Temos muitos traços desse *intelecto* na história da filosofia, mas vale a pena perguntar se fomos suficientemente atentos ao que significa o “desejo de saber” que anima os cientistas. A ideia contemporânea de “razão” é pobre, e empobrece o homem. Poder conhecer não é um poder político, que se esgota na posse do poder. O homem tem um poder mais radical, ele é *capax* de muito, de tudo, de qualquer coisa, sobretudo de ir cada vez mais longe no conhecimento de si mesmo, dos outros e do mundo. O poder conhecer é a característica mais bela do homem. No entanto, ele poderia perder tal característica se se contentasse com os bens fornecidos pela razão tecnológica ou utilitária. Se por um lado a razão determina as coisas para construir um mundo estável, por outro, o desejo nos lança em aventuras indefinidamente novas, sem que se possa fixar antecipadamente seu fim. O desafio contemporâneo do conhecimento é o da confiança e da fidelidade à pesquisa.

REFERÊNCIAS

ANASSAGORA. **I presocratici**: testimonianze e frammenti. Trad. di R. Laurenti. Laterza (*Biblioteca Universale Laterza*): Bari-Roma 1999.

ANSELMUS CANTUARIENSIS. *Proslogion*. In: *Opera Omnia: ad fidem codicum recensuit*. F. S. Schmitt. Stuttgart: Frommann, [1946-1961] 1968. 2 v.

ARISTOTELE. **L'anima**. Trad. di G. Movia, Bompiani (*Testi a fronte*), Milano 2001.

ARISTOTELE. **L'anima**. Trad. di G. Movia, Bompiani (*Testi a fronte*), Milano 2005.

ARISTOTELE. **Metafisica**. Trad. di G. Reale. Milano: Vita e pensiero, 1995.

ARISTOTELE. Secondi analitici, II, 19 (100b5-7). *In*: ARISTOTELE. **Opere**, t. I. Trad. di G. Colli. Laterza (Biblioteca Universale Laterza), Bari-Roma 1984, p. 373.

ARMOGATHE, Jean-Robert. L'approche lexicologique en histoire de la philosophie. *In*: FATTORI, Marta (ed.). **Il vocabolario de la République des Lettres**. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo. Olschki [*Lessico intellettuale europeo*]: Firenze 1997.

ARMOGATHE, Jean-Robert; MARION, Jean-Luc. **Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes**. Edizioni dell'Ateneo: Roma 1976.

BACONE, Francis. Praefatio del *La Grande instaurazione*. *In*: BACONE, Francis. **Opere filosofiche**, t. 1. Trad. di E. De Mas. Laterza: Bari, 1965, p. 220.

BLONDEL, Maurice. **La pensée**, t. 1. Librairie Félix Alcan, Paris 1934.

BLONDEL, Maurice. **La philosophie et l'esprit chrétien**, t.1. Presses Universitaires de France: Paris 1944.

CICERONE. **De officiis**. A cura di P. Giardelli. Torino: Società Editrice Internazionale 1930. (*Scrittori Latini*).

DESCARTES, René. **Tutte le lettere, 1619-1650**. Trad. di M. Priarolo. Bompiani (*Il pensiero occidentale*): Milano 2005.

DESCARTES, René. Discorso sul metodo. Trad. di M. Savini. *In*: DESCARTES, René. **Opere 1637-1649**. Bompiani (*Il pensiero occidentale*): Milano 2012a.

DESCARTES, René. Regole per la direzione dell'ingegno, n. 3. Trad. di M. Savini. *In*: DESCARTES, René. **Opere postume (1650-2009)**. Bompiani (*Il pensiero occidentale*): Milano 2009.

DESCARTES, René. Principi della filosofia, I, 32. Trad. di St. Di Bella. *In*: DESCARTES, René. **Opere 1637-1649**, Bompiani (*Il pensiero occidentale*): Milano 2012b.

DESCARTES, René. Meditazioni di filosofia prima, IV. Trad. di I. Agostini. *In*: DESCARTES, René. **Opere 1637-1649**. Bompiani (*Il pensiero occidentale*): Milano, 2012c.

FERRARIN, Alfredo. Kant e la filosofia. *In*: LA ROCCA, Claudio (a cura di). **Imparare a filosofare**. Kant la filosofia oggi. In ricordo di Silvestro Marcucci. Edizioni ETS (Zetetica): Pisa 2017, p. 157-170.

GRESS, Thibaut. **Dictionnaire Descartes**. Ellipses: Paris 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Introduzione alla metafisica**. Trad. di G. Masi, Mursia (Biblioteca di filosofia): Milano 1979.

HEIDEGGER, Martin. **Kant e il problema della metafisica**. Trad. di M. E. Reina. Laterza (Biblioteca Universale Laterza): Bari-Roma, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Sentieri interrotti**. Trad. di P. Chiodi. La Nuova Italia (*Strumenti*): Firenze, 1984.

HUSSERL, Edmund. **L'idea della fenomenologia**. Trad. di A. Vasa. Laterza (Biblioteca Filosofica Laterza), Bari-Roma, 2010.

IVALDO, Marco. Verità, fenomeno, parvenza, illusione. Riflessioni attorno al punto d'avvio della "Dialettica trascendentale" nella *Critica della ragion pura*. **Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale**, 1, 2006, p. 75-84.

KANT, Emmanuel. **Œuvres philosophiques, t. I. Des premiers écrits à la "Critique de la raison pure"**. Trad. di J. Barni, Alexandre Delamarre et François Marty. Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade): Paris 1980, p. 719-1470.

KANT, Immanuel. **Critica della ragion pura**. Trad. di C. Esposito, Bompiani. (*Il pensiero occidentale*), Milano, 2004.

KANT, Immanuel. **Critica della ragion pura**. Trad. Di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza (*Biblioteca Universale Laterza*): Bari-Roma 1985.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

MARION, Jean-Luc. **Sur la théologie blanche de Descartes**. Presses Universitaires de France (*Quadrige*): Paris 2009.

MARION, Jean-Luc. Descartes et l'onto-théologie. In: MARION, Jean-Luc (ed.). **Descartes**. Bayard: Paris 2007, p. 39-78.

MELCHIORRE, Virgilio. **Analogia e analisi trascendentale**: linee par una nuova lettura di Kant. Mursia (Saggi): Milano 1991.

MESCHINI, Franco. Sul vocabolario di Descartes. Materiali e congetture. In: DIBATTISTA, L. (ed.). **Storia della scienza e linguistica computazionale**. Franco Angeli (Critica letteraria e linguistica): Milano, 2009.

PÉGHAIRE, Julien. **Intellectus et ratio selon s. Thomas d'Aquin**. Vrin (Publication de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa): Paris 1936.

PLATONE. Repubblica. Trad. di R. Radice. In: PLATONE. **Tutti gli scritti**. Bompiani [Il pensiero occidentale]: Milano 2020.

PLATONE. Simposio. Trad. di R. Radice. In: PLATONE. **Tutti gli scritti**. Bompiani [Il pensiero occidentale]: Milano 2020.

PLATONE. Sofista. Trad. di R. Radice. In: PLATONE. **Tutti gli scritti**. Bompiani [Il pensiero occidentale]: Milano 2020.

ROUSSELOT, Pierre. **L'intellectualisme de saint Thomas**. Beauchesne (Bibliothèque des

Archives de Philosophie): Paris 1924.

TOMMASO D'AQUINO. **Comento a Boezio**. q. VI, a. 1. Trad. di P. Porro, Bompiani (*Testi a fronte*): Milano 2007.

TOMMASO D'AQUINO. **Somma di teologia**. Ia, q. 79, a. 8. Trad. di F. Fiorentino. Città Nuova: Roma 2018.

VON BALTHASAR, H. U. **Verità del mondo**. Trad. di G. Sommovilla, Jaca Book (Già e non ancora): Milano 1989.

WUERTH, Julian (ed.). **The Cambridge Kant Lexicon**. Cambridge University Press, Cambridge (U.K.) 2021. *Understanding*, p. 501-504.