

III. CONSIDERAÇÃO METAFÍSICA DO CONHECIMENTO

A possibilidade de salvar o movimento pendular da filosofia moderna entre subjetivismo e objetivismo deve ser cumprida a partir da metafísica.

No fundo, o problema do subjetivismo e do objetivismo está, ao menos parcialmente, na aspiração à intuição, na pretensão de um conhecimento direto e imediato. A intuição significa ou equivale a um *desideratum* de conhecimento: aquele que sinta que a perfeição cognoscitiva está no imediatamente presente. É uma opinião decisiva: a de que a instância cognoscitiva tem de estabelecê-la exclusivamente com relação a que é imediato, porque só o imediato não está latente, nem guarda nada oculto.

O conhecimento, mediante esse postulado desiderativo que é a intuição, está cifrado na imediação. Essa primazia da intuição subjaz tanto no objetivismo – que reclama *id quod per se concipitur* – quanto no subjetivismo: a atualidade cognoscitiva como pura correspondência formal com o conhecido, que é – num duplo sentido – assistência à imediatez do conhecido.

Examinemos, na filosofia de Hegel, uma resposta, ou ao menos uma alternativa, a essa abordagem.

A FILOSOFIA DE HEGEL COMO TENTATIVA DE SUPERAR A IMEDIAÇÃO

a) Exposição

Hegel, na introdução à *Ciência da lógica*, faz uma observação importante: *é preciso ressaltar, frente à intenção precipitada de desembocar num conhecimento imediato, a importância decisiva da mediação.*

Por que Hegel diz isso? Evidentemente, o *desideratum* da perfeição do conhecimento como imediação – ao afirmar que é a forma suprema de conhecimento – impede-lhe todo progresso: a imediação se constitui de antemão na forma suprema e terminal de conhecimento. Ora, não ocorreria que o pensamento é de tal índole que, sempre que conhecemos algo em imediação, nossa capacidade de pensar não fica saturada? Não ocorreria, em definitivo, que, dada a índole prosequitiva do conhecimento, o imediato é apenas seu ponto de partida?

O diagnóstico hegeliano é taxativo: nosso conhecimento não pode ser medido desde o início pelo conhecido em imediação; ou, se se quiser, conhecer é transcender o imediato. O atualismo, como absoluta correspondência com uma presença plena, está limitado por essa presença; a perfeição do cognoscente não pode ser a pura correspondência atualística com o imediatamente dado.

Então, a imediação primeira não pode ser mais que o ponto de partida, e portanto vazia: é precisamente aquilo a partir de onde se pode avançar, transcendendo para além dessa imediação. Se assim é, já não resta nenhuma necessidade de recortar o alcance da intuição – como faz Kant. A perfeição intrínseca do cognoscente será mostrada pela possibilidade de superar a intuição; e transcender a imediação é um processo. Portanto, insisto, não é necessário pôr entraves a uma pura imediatez, porque a perfeição do conhecimento não é a imediação.

Por outro lado, o sujeito não pode ser, simplesmente, atualidade. Que entende Hegel por sujeito? Para ele, o sujeito é a própria alma do processo. O sujeito, em última análise, é culminância relativamente ao método; e então mostra a importância do próprio método, do meio ou da capacidade

de apresentar novos conhecimentos transcendendo toda imediação. A subjetividade hegeliana é, portanto, a consideração dinâmica, processual do conhecimento; enquanto que este é capaz de alcançar novos momentos ou planos gnosiológicos superando a imediação. O método é, justamente, a mediação; e, precisamente por isso, é preciso dizer que, ao longo do processo genético do conhecimento descrito na *Ciência da lógica*, o sujeito não aparece plenamente como tal, e sim ajustado com e como o exercício do método. O sujeito não se distingue frente àquilo que em últimos termos se alcança no exercício do processo de mediação: por isso só aparecerá de todo na síntese final.

Dizer que o sujeito é método, ou que o pensar é processo, ainda é indefinido: é preciso estabelecer de que modo o são. Para Hegel, o sujeito é método enquanto obtém o incremento do conhecimento. O método deverá ser, portanto, a capacidade estrita de progredir no conhecimento alcançando novidades, passando do pensado ao não pensado, de tal maneira que o não pensado venha a ser pensado. Este processo editor de novidades não tem, por outro lado, limitação em sua capacidade. Não há nada fora do processo, porque o que chamamos de real vai aparecendo a cada uma das fases do exercício do método, consagrando-se na própria mediação. Este é o sentido e a justificação da afirmação hegeliana de que *todo racional é real e todo real é racional*, que aparece no prólogo de sua *Filosofia do direito*.

Como podemos chegar a algo ainda não pensado? Como mediamos? Qual é, em definitivo, a indole própria do método? Segundo Hegel, é a negação. Se, efetivamente, a negação tem aquilo que Hegel lhe atribui – um fruto, um resultado – então ela é o que mais nos afasta do que até então se havia pensado. A forma modelar da mediação é a negação. Se tivermos A, a mediação mais rotunda relativamente a isso é não-A; não-A é o que pode pensar de mais diferente de A, desde que efetivamente possa ser pensado. Isto coloca a questão da fecundidade pensante da negação.

A negação em Hegel é tão metódica que permite sua inversão: a reiteração do próprio dinamismo do negar, assim conservando a possibilidade de tornar a negar. A negação é fecunda por abrir a possibilidade de tornar a negar sem se reduzir ao ponto de partida. A negação de não-A (não-não-A¹⁹) não é outra vez

¹⁹ Assim escrito literalmente no texto original.

A, pura e simplesmente, como poderia sustentar uma lógica estática ou uma consideração determinada da negação. Na negação de não-A o primeiro A está, de uma vez, suprimido e elevado, em definitivo, negado e conservado.

A novidade, a mediação mais alta que se pode conseguir com relação a A é não-A. Ora, para a mediação relativa a A, sua eficácia autêntica não está em chegar a um termo completamente diferente de A, e sim em nos fazer ascender a um termo superior a A; e isso supõe que a negação de A não seja uma simples negação, e sim que seja ela própria uma mediação, uma negação de si mesma, dupla negação. A negação dupla, por ser negação, é supressão, e por ser dupla é conservação em ascensão – elevação. Quando ascendemos ao A duplamente negado, é porque consumamos a mediação – *Aufhebung*.

A negação da negação é uma mediação no sentido de alcançar uma estrita novidade; mas também no sentido de conseguir pensar mais, porque o que foi pensado primeiro está agora integrado, não é mais algo isolado. A mediação tem, portanto, um caráter generalizador, que é o radicalmente novo do processo. Mediante tal caráter se obtém uma integração de todo o conhecido na universalidade, que, em definitivo, é uma autêntica ampliação do pensamento: antes pensávamos A, agora o pensamos integrado. Realmente, onde a negação tem seu caráter definitivo de mediação é aqui: o mais diferente de A é que A não seja único (A e não-A)²⁰. O processo de incremento do conhecimento, cujo objetivo final é pensá-lo como um todo, supõe que seus diversos momentos até a totalidade objetiva devem ser progressivamente pensados, integrados numa generalidade cada vez maior.

Não nos esqueçamos de que, em última análise, o método é o sujeito. Isto quer dizer também que a integração de A, sua universalização, é mais subjetiva que A. Que quer dizer que a mediação seja mais subjetiva que a imediação? Simplesmente, que a mediação, a síntese, é o autêntico pensar A. A mediação é um processo de totalização no qual se consegue que o pensado não seja unicamente uma determinação isolada, e sim englobada, integrada; e, por outro lado, é um processo de subjetivização, de aparição, progressiva e correlativa com o processo, do sujeito.

²⁰ Polo esquematizou mais tarde a dialética hegeliana (cfr. *El hombre en nuestra situación*, já citado) com estes três símbolos: A, não-A, A e não-A. O terceiro momento, a segunda negação, nega a separação dos momentos prévios, reúne A e não-A.

A pergunta que devemos fazer agora é a seguinte: Será este um processo aberto ou não? Existiria uma síntese final, um círculo de todos os círculos? Hegel crê que, mediante sínteses sucessivas, consegue-se integrar tudo o pensado, de maneira que a se alcançar uma situação terminal na qual o pensado é o próprio sujeito pensante. Para Hegel, existe, portanto, uma síntese final, mediação rotunda, que é integração total; na qual, como o total das determinações obtidas nas sucessivas integrações, chega-se a reconhecer a subjetividade absoluta (divina). Na síntese total se realiza a identidade sujeito-objeto.

b) Crítica

1. Do ponto de vista do objeto

Analisemos a objetividade hegeliana tentando dar uma resposta à pergunta que colocamos no final do capítulo anterior: o que se pode dizer do objeto? Na dialética hegeliana, o que vem do objeto é um confuso amálgama metódico, que tentaremos desfazer com as seguintes observações.

A primeira coisa que devemos indagar é se existe uma determinação cognoscitiva que seja negativa e perdure para sempre. Isto seria necessário para a mediação, e para que a síntese culmine em identidade. Independentemente do fato de que na *Ciência da lógica* há muitas antíteses e sínteses que não são tais, há outro problema mais radical: a mediação não pode ser negativa em forma universal. Vejamos.

Aristóteles afirma que, dadas duas noções A e B, nunca B é não-A. É preciso levar em conta que de modo algum não-A seria o ganho radical relativamente a A, justamente por estar sempre determinado por A. A dependência de não-A relativamente a A, enquanto negativo seu, anula o pretensado ganho radical do conhecimento.

Por outro lado, além disso, a tese de que todo A tem um não-A, de maneira a constituir uma determinação – como tal – positiva, é resolvida numa tese diferente: toda noção pode dar lugar generativamente a outra noção, mediando a negação. Essa tese é falsa. Hegel não se deu conta de que a suposta novidade de não-A não é absoluta, e de que não-A só pode ser determinado se A for capaz de respaldar tal determinação. É patente que,

pelo fato de negarmos A, não chegamos a uma realidade determinada diferente de A. Isto não ocorre em nenhuma noção, porque no existe nenhuma que seja pura e exclusivamente função negativa determinada de outra. De nenhum modo um não-gato é a noção de rato. As noções no se tornam determinadas a partir de uma indeterminação.

A filosofia de Hegel pretende prosseguir em função de um sistema, entendido agora como a gênese das noções que formam um conjunto entre si. O sistema, ou a filosofia sistemática, é uma hipótese acerca do conhecimento, segundo a qual uma noção é pura e estritamente função de outra noção, e se define como tal. O pensar dialético é um modo de realizar essa hipótese sistemática. Mas o conhecimento, como tal, não é sistema, porque não é possível a gênese estrita do conhecido a partir do conhecido (o que não anula, entre outras coisas, o raciocínio; portanto, nele, a conclusão não é gerada pelas premissas: a conexão entre os termos é estabelecida, em contraste, pelo termo médio).

Além disso, deve-se notar que, se admitimos a primazia da mediação, temos que negar que em momento algum a imediação se dê isoladamente, ela e somente ela. Se as noções não são geradas por noções, deve-se dizer que todas têm um componente metódico: nenhuma é imediata.

Por fim, a síntese não pode ser o terceiro momento, quer dizer, não há por que postergá-la tanto, até a reduplicação da negação; embora isto não queira dizer, tampouco, que ela seja imediata. A generalização é o caráter medial mesmo da negação enquanto tal; e por isso não há por que ser antecedida por outra negação prévia. O geral tem um caráter indeterminado a partir das determinações, e nunca o caráter de síntese de um processo mental.

2. Do ponto de vista do sujeito

Estaria correta a interpretação hegeliana do sujeito como método? Deve-se dizer que não: em última análise, porque a identidade sujeito-objeto à que ela conduz é um mau *status* para a própria identidade; e uma má interpretação da subjetividade, tanto humana quanto divina.

A princípio, para Aristóteles o sujeito não pode ser entendido do ponto de vista da atualidade objetiva; porque o sujeito, desde o início, não é ato e sim potência de conhecimento objetivo expresso: o conhecimento

considerado subjetivamente é uma *tabula rasa*. O intelecto agente, por sua parte, tampouco é coatual; é ato, mas não ajustado ao objeto atual, já que ultrapassa e acompanha todo exercício ativo da inteligência.

No caso de haver conhecimento de algo, o sujeito se converteria em mera coatualidade, pura correlação com a coisa conhecida? Não: o sujeito não pode ser uma simples coatualidade; ou, se se quiser, a passagem da potência ao ato, do ponto de vista da subjetividade cognoscente, não pode querer dizer simples comensuração, mera correlação com o objeto. Tal correlação acontece no ato cognoscitivo, mas não é o sujeito inteiro. O conhecimento, como pura correlação sujeito-objeto, está tomado a um nível muito simples de consideração. O sujeito tem que ser algo além disso (melhor, alguém mais); mas surge aqui a pergunta: é possível alcançar esse mais a partir da consideração metódica do sujeito própria de Hegel?

Neste momento, deve-se dizer o seguinte: o sujeito como ato é mais que um processo de incremento das determinações conhecidas. Se quisermos manter, em termos de identidade, o sujeito e o objeto conhecido, temos que postular duas coisas: que essa identidade, em todo caso, implica uma *prioridade* radical do sujeito, e além disso que tal identidade é originária em ato, e não, de maneira nenhuma, o termo de um processo. Considerado metafisicamente, o sujeito não pode ser um processo rumo ao conhecido tendo como meta a identificação com ele, porque então haveria um trajeto em ato, toda a mediação, em que o sujeito é parcialmente desconhecido. Mas um sujeito de conhecimento ignoto está, precisamente como sujeito de conhecimento, ausente.

Em última análise, para Hegel, o processo tem como fim a identidade sujeito-objeto, o autoconhecimento do sujeito reunindo todas as determinações alcançadas no processo. Isso se estabelece de forma sintética, ou, o que é o mesmo, copulativa. Ora, deve-se negar que a identidade seja copulativa. A versão da identidade dada por Hegel na síntese – A é A – se resolve numa identidade copulativa – A e A; porque os AA, por assim dizer, não são idênticos entre si, e alcançam a identidade só quando se constitui a relação entre o sujeito (primeiro A) e todo o pensável (segundo A). O segredo da filosofia de Hegel está no “e” copulativo com o qual se enlaçam sinteticamente ambos os AA, alcançando a identidade; a qual se constitui

como tal na auto-referência do sujeito que sintetiza tudo o que conseguiu pensar durante o processo, e assim se conhece.

Essa interpretação da identidade é insuficiente porque não é originária, e na tradição existe uma interpretação da identidade superior a esta. “A é A” não se resolve em forma copulativa, que tem um claro caráter aditivo e progressivo. Deve-se levar em conta, ainda, que A tem a ver com A originariamente; ou, o que é o mesmo, que o sujeito absoluto não deve transitar até nenhum objeto. O sujeito humano é mais que objeto; e, embora careça de caráter originário, com relação ao objeto, tampouco tem de transitar, mas ao conhecê-lo *eo ipso* o supõe, porque é superior a ele.

Se a identidade resultante entre sujeito e objeto não é originária, o propósito de obtê-la, que constitui a mediação, impossibilita a liberdade, ao deixar o sujeito capturado no objeto, ao qual necessariamente tem que transitar para constituir tal identidade. Diante disto, deve-se dizer que o sujeito alcança o conhecido, mas de tal forma que seu ato de ser não se esgota nisso. Como procurei mostrar em *El acceso ao ser*, a realidade do cognoscente não consiste numa dilatação do pensamento²¹.

Em resumo: a interpretação do sujeito como método leva a considerá-lo como um dos membros da identidade. Do ponto de vista do sujeito, o método é a passagem, o trânsito do sujeito ao objeto, ao conhecido. O caráter metódico se consuma na síntese final, e implica que o objeto se acrescente – caráter aditivo da identidade final – ao sujeito.

O sujeito não é o método; como tampouco o objeto é imediato. O que vem, então, do conhecer? e a relação que os une?

c) A noção de intelecto agente: abordagem metafísica do tema do conhecimento

Hegel se equivoca ao considerar o sujeito como método.

A maneira como Aristóteles expressa o caráter não metódico do sujeito é sua famosa teoria do intelecto agente. O fazer inteligível não pode de modo algum ser um método, mas deve estar dotado de uma suficiência

²¹ Embora o método comporte uma dilatação interna do pensamento (...), consistiria a realidade do cognoscente numa dilatação interna do pensamento? (...) o que se quer dizer é que o sujeito não é real em relação a uma intensificação do pensamento. *El acceso al ser*, o. c. p. 236.

própria, segundo a qual o inteligível é um fato não propriamente inteligível, mas só inteligível em ato; quer dizer, sem que esse fazer seja um método ou uma elaboração do inteligível estritamente considerado, uma produção sua. O intelecto agente é precisamente a renúncia radical à categoria de ação produtiva para o entendimento, já que o inteligível se constitui como tal em ato, por virtude de um ato.

A questão que se coloca é como explicar a fórmula tomista: *lumem intellectus agentis facit intelligibilia*²², sem precisar recorrer a uma consideração produtiva, física, categorial, ou a uma pluralidade de causas, que nos faça perder a ordem transcendental na qual se ela inscreve. O tema do intelecto agente é algo mais que uma mera peça teórica: é a abordagem transcendental do tema do inteligível, levada a cabo negando em absoluto a pertinência a esse respeito de uma *kinesis*. Paralelamente, o *intellectus agens* não é uma subjetividade como método, já que o inteligível em ato tampouco é o término de um processo, seu resultado; porque se o fora haveria um caminho até ele, ignoto enquanto antecederesse o objeto entendido.

O inteligível depende radical e unitariamente de uma instância última, e o intelecto agente é a conexão daquele com esta instância, constituindo-o assim justamente como inteligível em ato. O intelecto agente é o ato correspondente ao inteligível, o ato dos inteligíveis em ato; aos quais põe em conexão – eis aqui todo seu “fazer” – com a instância última, a-hipotética, que é o ser.

Por conseguinte, o ser se considera ato do inteligível de uma maneira estritamente não metódica: porque o ser é comunicativo *ex-se*. Ser em participio é “sendo”. “Sendo” não significa determinação *in-se*, e sim comunicação participada *ex-se*. A conexão com o “sendo” do ser é aquilo de que o inteligível precisa para ser em ato. O inteligível se constitui como tal enquanto o *lumem intellectus* o conecta com o ser, deriva-o como sendo, vindo do a-hipotético, que é o *esse* como ato. Somente se o *esse* como ato é comunicado ao inteligível, este aparece como tal; mas seu aparecer pressupõe o *lumem* conexivo. Sem o caráter *a priori* ou a-hipotético do *esse*, o inteligível no poderia se constituir como tal, ou seja, *essendo ex esse*. Em suma, o inteligível, em seu próprio caráter de inteligível, se constitui por sua conexão com o ato de ser.

²² Cfr. *Summa theologiae* I, 87 c.

Deste modo, a verdade pertence ao ser, sendo um dos transcendentais. A verdade, de que já distinguimos aqui alguns dos sentidos, é também prévia ao plano da manifestação do ser, e, neste sentido, causada a partir do *ex radical* do ato de ser – *esse rei*. Este anteceder da verdade à manifestação deve ser entendido como uma conexão referida à comunicação da fundamentalidade do *esse*. Por sua vez, a *prioridade* transcendental – fundamento da comunicação com relação à qual cabe a própria verdade – não pode ser entendida como um caráter metódico unilateralmente proveniente do sujeito. O sujeito não é fundamento; a liberdade não é de ordem causal. A discrepância com Kant neste ponto é drástica e radical.

Para Santo Tomás, o ato e sua atuosidade não têm nada a ver com uma reserva diante da ação de pensar; e, portanto, não exigem trânsito algum: deve-se admitir, portanto, que o inteligível, na imagem, é o inteligível em potência. A conexão iluminadora do inteligível não o fabrica, e sim o remete à própria proficuidade do ser. Por isso, o ato e sua atuosidade – o *esse* e seu *essendo*, sua comunicação – não são metódicos. A atuosidade do ato deve ser vista não como um processo em direção a um termo, mas como a própria fecundidade emergente segundo uma insistência afirmativa assegurada a partir do caráter primordial do ato.

O inteligível deve ser referido a um *prius*, mas de nenhuma maneira a um sistema. Espinosa representa na história da filosofia a tentativa de pensar esse *prius* a partir da noção de totalidade sistemática. A consideração unitária da totalidade, em Espinosa, recebe o nome de *natura*. Sua metafísica, na qual a noção de todo é a prevalente, poderia ser denominada então naturalista. Essa metafísica é insuficiente: a noção de todo não é consumativa, já que lhe falta, justamente, a fundamentalidade. A radicalidade do a-hipotético nunca se acha na noção de todo; a qual de maneira nenhuma pode ser o *prius* fundamental.

O conhecimento humano é irrestrito e, na mesma medida em que o é, deve-se afirmar que não se conclui na noção de todo (concluir-se não como conexão referente, e sim como finalização, como termo). Qualquer noção de todo sempre deixa algo de fora; geralmente é o cognoscente, mas também o fundamento. Um conhecimento totalizado

é algo limitado por essa mesma totalidade, e, em sua raiz, anulado; porque o conhecimento não pode ser totalizado, e, não sendo este o seu destino, antes de disparar se inibiria.

Dentro do tomismo, o fato de a totalidade não ser a última palavra no conhecimento encontra, em nível de objeto, sua justificativa na teoria da abstração e na diferença entre abstração total e formal. A abstração total é aquela que acontece pela linha da extensionalidade, e com ela se constituem as noções gerais. Por abstração total das noções de gato, cão, etc., obtemos a noção de animal, noção genérica. A abstração formal, em contraste, não é extensiva, e sim intensiva, aprofundante; destacando aquilo que há na noção de mais formal e profundo, menos material ou indeterminado, menos potencial.

Paralelamente, a noção de ente tem dois sentidos, conforme o resultado de uma abstração formal ou total. O ente como noção abstraída segundo a abstração total é o mais vazio e geral de todos os conceitos e, portanto, o mais imperfeito. Considerado segundo a abstração formal em contraste, o ente é *id quod habet esse*, uma referência ao ser. Enquanto referência ao ser, o ente renuncia a se constituir de maneira terminal como conceito, e exclui assim que conceber seja a maneira mais adequada de pensá-lo. Essa consideração da radicalidade nos abre o ente à transcendência, nos remete ao *esse*.

Por outro lado, considerando a ordem da abstração total, as generalidades que se conseguem entram um jogo entre as indeterminações e as determinações que lhe são correspondentes. Esse jogo não se detém em sentido estrito; ou, se se quiser, a tese aristotélica de que existem gêneros supremos não é certa: sempre existe a possibilidade de generalizar mais. A generalização é um processo ao infinito: sempre se pode encontrar uma noção mais geral. Nosso entendimento, nem sequer na linha da abstração total, termina na totalidade objetiva absoluta.

Nosso conhecimento objetivo exige a referência ao ser segundo a linha do inteligível implícito, pela qual chegamos à conclusão de que não há conhecimento objetivo terminativo do *esse*. A consideração do sujeito cognoscente leva a uma constatação similar. A tese aristotélico-tomista a esse respeito, a qual já citamos aqui, é taxativa: *o intelecto em ato e o inteligível em ato são um em ato*. Com isto se nega rotundamente que

o um seja do outro, ou se reduza a ele, ou vice-versa. Não há nenhuma passagem, nenhum trânsito entre ambos: são um em ato, encontram-se em ato; nenhum dos dois exclui nem suplanta o outro, apenas co-ocorrem. A conexão referente é assistida pela comunicação *ex se* e, por sua vez, assiste a ela como núcleo efusivo.

Vejamos se somos capazes, enfim, de entender como o conhecimento é irrestrito enquanto unidade em ato. O nuclear do conhecimento é assistência efusiva, uma em ato (noção de encontro) com a assistência comunicativa. Nesta unidade, o inteligível não se reduz a ser objeto do sujeito, e o intelecto tampouco se reduz a ser inteligência do inteligido: em vez de trânsito, encontro, unidade de ato. E superabundante; porque, como tal unidade é o encontro de comunicação e efusão, está dilatada a partir do *esse* e em direção ao sujeito (o qual denominei núcleo do saber).

Essa segunda dilatação significa que cabe, além disso, entender que se entende. Na unidade em ato, o inteligido não é a perfeição por antonomásia do inteligir como ato. Por isso digo que esse ato, conexão referente, é nuclear, não se perde na efusão. Não se perder significa, a princípio, alcançar-se em ato: entender que se entende é um incremento nuclear do ato do conhecimento alcançado por cima do encontro. Esta é uma das dimensões do caráter irrestrito do conhecimento: a infinita agilidade segundo a qual o entender transparece, ou lhe é próprio não esgotar-se no que entende ao entendê-lo. O entender se alcança a si mesmo com prioridade relativamente ao inteligível enquanto o entende: enquanto o entende, o entender é alcançado como ato. Entender é a estrita consideração da *prioridade* do *esse* relativamente ao inteligível, enquanto tal *prioridade* corresponde a um alcançar-se, antes de, ou em vez de terminar no inteligível.

Justamente neste nível convém colocar o tema do sujeito. Enquanto buscarmos a compreensão do sujeito de maneira a admitir que quem conhece, e enquanto conhece, se confronta com o objeto, transita para ele ou com ele se envolve, teremos renunciado a alcançar a subjetividade. Mas a abordagem do tema é correta se nos dermos conta de que o conhecimento é irrestrito, alcançando o inteligível em vez de nele terminando: porque entende que entende.

Deste entender que entende depende a consciência; a qual, a rigor, não é abarcante (Kant) nem consciência de *nóema* (com intermediação da

nóesis: Husserl), e sim a assistência do *lumen intellectus* à unidade em ato com o entendido. Tal assistência é, sobretudo, presença, haver: entender e entendido não excluídos entre si, e sim reduzidos à mesmidade; mesmidade significa presença, antecedência que obtém, haver²³. Em suma, o caráter irrestrito do conhecimento deve ser cifrado, a princípio, no alcançar-se nuclear no qual seu ato não se reduz à relação com o objeto. Paralelamente, objetivar é ob-ter; a antecedência significa que tal relação é supérflua, que ela não deve ser terminada no objeto (*péras*: termo, acabamento; a práxis cognoscitiva não tem *péras*, ela possui o fim).

Com relação ao entender que entende, pode-se dizer que o conhecimento objetiva dependendo do núcleo, que o inteligível assiste a partir do ser, *ex se*, e deste modo o ser não fica, como transcendência, inadvertido. Entender que se entende, mais que uma volta a si mesmo, é a nuclearidade alcançada, sem prejuízo da efusão: uma autêntica conservação de quem dá (donal), que permite falar do sujeito como subsistência. Todo entendimento depende de uma subsistência, de uma pessoa. Alcançar o núcleo pessoal é diferente da identidade originária, que é exclusivamente divina.

Isto posto, podemos retomar o tema do objeto. Que quer dizer entender o inteligível? Seria equivocado considerar o inteligível como uma imediação: ele assim não ficaria referido ao *esse*; mas sem a comunicatividade *ex se* o inteligível não se constitui como tal. Além disso, a imediação é incompatível com a dependência diante do núcleo, por ser terminativa. Será possível escapar da interpretação terminativa do objeto? Haverá na filosofia tradicional alguma indicação a esse respeito?

Segundo Tomás de Aquino, o verbo mental – o inteligível – é manifestativo e declarativo do *esse*: é o chamado terceiro sentido da verdade. O que o entendimento tem de assistência, de palavra, de verbo, é o modo segundo o qual se adquire -- se obtém -- o terceiro sentido da verdade. A comunicação do ser, o inteligível posto em ato por conexão referente, é, objetivamente, a manifestação e a declaração do ser. O tema do objeto é, portanto, inseparável do tema do verbo mental. E como se dá a referência do entender ao verbo? Juan de Santo Tomás o expressa do seguinte modo: o entendimento, relativamente ao verbo mental, forma-o e o entende. Juan de Santo Tomás,

²³ Polo utiliza aqui algumas descrições do limite mental, mas sem mencioná-lo.

num comentário fiel ao aquinate, diz: o *entendimento, conhecendo, forma o objeto que entende, e, formando-o, o entende*²⁴. O entendimento forma o verbo; portanto, fica excluída a imediação. Do mesmo modo, depois de formá-lo, entende-o: eis aqui evitada a terminalidade. E isto é, justamente, a congruência, a comensuração do dinâmico e do nocional do entendimento. A incongruência é, precisamente, a não comensuração, a desmesura de um dos dois aspectos do conhecimento: o nocional ou o metódico.

Assim, o tema do objeto é metodicamente o tema do verbo mental, a implicação do formar e do entender; a comensurabilidade entre a noção e o modo de estabelecê-la, segundo a qual o objeto não é terminativo. Na coatualidade do intelecto e do entendido, na operação cognoscitiva, encontramos a superação do esquema sujeito-objetualista da modernidade, encontramos finalmente o entender, segundo o meu juízo, omitido na crítica kantiana.

24 *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, nº 13.