

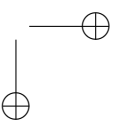
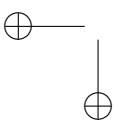
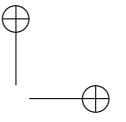
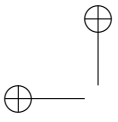
**SOBRE A ESSÊNCIA
DA CIÊNCIA**



Américo Pereira

2008

www.lusosofia.net





LUSOSofia: PRESS

FICHA TÉCNICA

Título: *Sobre a Essência da Ciência. Notas Reflexivas*

Autor: Américo Pereira

Colecção: Livros **LusoSofia: Press**

Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão

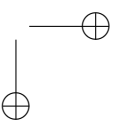
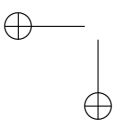
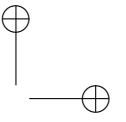
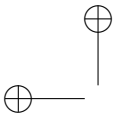
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

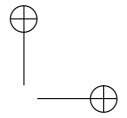
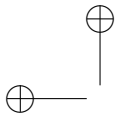
Logótipo: Catarina Moura

Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





Sobre a Essência da Ciência. Notas Reflexivas

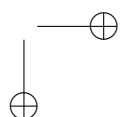
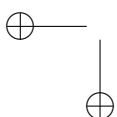
Américo Pereira
Universidade Católica Portuguesa

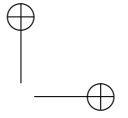
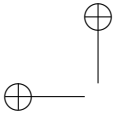
Índice

1. O que a Ciência é	5
2. O que a Ciência não é	19
3. Saber	34
4. Os Fundadores	39
5. Ciência e Religião: uma aplicação prática...	60

1. O que a Ciência é

No sentido mais vasto, mais rico, mais essencial, mais esclarecedor do seu papel antro-po-iético e antro-po-cosmológico, não é possível distinguir logicamente “ciência” de “saber” ou de “conhecimento”, bem como todos estes termos e as realidades que designam do mesmo *acto lógico* próprio do homem, isto é, da sua mesma vida, de seu mesmo *bios* próprio e adequado como *vida de colheita de sentido*; vida que ou é colheita de sentido ou não é propriamente humana, indiscernível do que é, na sua mesma totalidade, a *vida vígil do homem*, seja em que nível e de que modo esta se considere, *desde que em acto*.

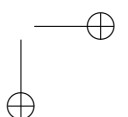
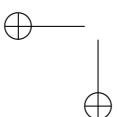


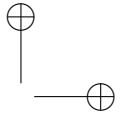
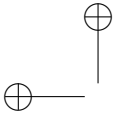


Assim, há ciência desde que haja humano *logos* em acto; concretizando, desde a mais frustre noção em acto, ao mais ténue sonho qualquer, à mais formal e formalizada teoria científica, etc., estamos perante esta forma genérica, universalmente necessária à espécie humana, verdadeiramente *transcendental*, portanto, de *ciência*.

Podemos, pois, dizer que, desde este ponto de vista, *ciência e homem, no que este tem de propriamente humano, que é o seu acto de logos, são o mesmo*. Não há homem sem ciência qualquer e o todo do homem em seu acto lógico é a mesma ciência entendida em sentido lato. Não é, pois, possível distinguir entre ciência e acto inteligente do homem, na sua mais vasta e universal latitude lógica, independentemente da sua profundidade, densidade ou outra qualquer qualidade. Chamar ciência apenas a um certo tipo desta inteligência sempre actual e relegar para um outro qualquer campo todo o outro acto de inteligência é quebrar o que é o acto único da inteligência humana, tendo necessariamente de se escolher a que parte chamar inteligência: mas, então, se se escolher uma qualquer, que estatuto atribuir à outra, às eventuais ou actuais outras? Se não se escolher, como vencer esta equivocidade? Expressões como “quasi-ciência” ou outras semelhantes são simplesmente inaceitáveis, dado que não é possível definir o “quasi” de modo que não seja meramente impressionista ou caprichoso, logo, irracional.

Todas as formas de acto da inteligência são formas de ciência, sem o que se retira imediatamente a possibilidade semântica a estes actos: cada um deles, na sua forma própria e em seu mesmo acto, é constitutivo de sentido, sentido próprio seu, que há que tomar no que é e como é, sem que se reduza a uma outra qualquer forma, tomada como padrão. Deste modo, a *ciência do sonho*, em sentido objectivo, o que o acto de sonhar tem de acto de inteligibilidade e de saber, é precisamente isso que é como sonho, na sua mesma realidade semântica própria, não podendo ser reduzida a uma outra

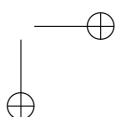
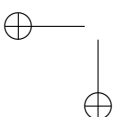


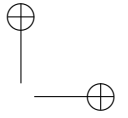
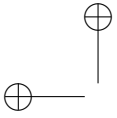


forma qualquer, por exemplo, de “ciência verdadeira”, de semântica de uma outra qualquer forma empírica, dado que, logicamente, *as realidades a que se referem são diferentes e necessitam de actos de inteligibilidade e de inteligência diferentes*, sendo incomunicáveis nas e por meio de suas linguagens próprias, comunicando apenas por meio de linguagens de protocolo transposicional de realidade para realidade.

Ora, estas linguagens têm de poder ser capazes de significar o que há de comum entre estes dois mundos, tendo, pois, de ir beber semântica, isto é, têm de ser capazes de encontrar sentido, concomitantemente a um e a outro, não podendo ser recortadas apenas de um. Para se poder falar de um sonho, sem ser na linguagem do sonho, linguagem que só existe em acto de sonho e, portanto, só se podendo falar de sonhos em linguagem de sonho e durante os sonhos, é necessário uma linguagem que possa captar, o melhor possível, o acto de inteligência do sonho e dizê-lo em termos de uma outra qualquer linguagem que não de sonho: pode ser uma linguagem “científica” qualquer, mas também pode ser uma linguagem poético-literária qualquer, por exemplo. *O que não pode haver e não há mesmo é uma redução de uma à outra e de uma forma de inteligibilidade à outra*. Radicam aqui, aliás, as tremendas dificuldades da hermenêutica onírica, que nunca pode transcrever uma realidade com a linguagem que não é a sua própria.¹

¹ A tentativa freudeana, por exemplo, mais não é do que uma de entre infinitas possíveis formas de redução de uma linguagem própria específica dos sonhos, e provavelmente de cada pessoa e de cada sonho nessa mesma pessoa, à forma de redução criada por Freud, operada através dos meios de redução por ele utilizados, incluindo uma linguagem ou linguagens artificiais, que funcionaram como artificioso protocolo de possível hermenêutica dos sonhos. Vale o que vale, mas apenas isso mesmo: não é uma espécie de hermenêutica onisciente e divina dos sonhos. Outras são possíveis, virtualmente infinitas, como sempre que se trata precisamente de protocolarizar meios de acesso a universos de linguagem diferentes (que nunca diversos, pois há sempre algo em comum para além do ponto de partida, presente no ponto de partida, mas não necessariamente apenas aí).

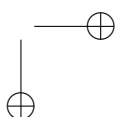
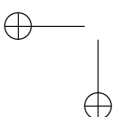


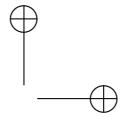
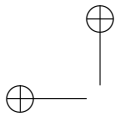


Todas as formas de lidar com o “material” transposto desde os sonhos não lidam com o material próprio dos sonhos, mas apenas com uma sua qualquer transcrição.² Assim sendo, tudo o que decorre a jusante é necessariamente marcado e condicionado formal e materialmente por esta condição. No caso das terapias, o que serve de material de estudo para o tratamento dos pacientes nunca é o exacto acto de inteligência dos sonhos ou dos sonhos como acto de inteligibilidade, mas apenas a tal transcrição, o que implica que o doente nunca seja tratado exactamente daquilo que sofre, pois o diagnóstico nunca é feito sobre um dado objectivo real e verdadeiro, mas apenas sobre um registo diferido e transferido numa forma de linguagem diferente daquela em que o objecto em diferido apreço ocorreu.

O que se diz dos sonhos pode ser afirmado, com as necessárias devidadas adaptações, de todas as formas de acto de inteligência, *nenhuma delas redutível a qualquer outra*. Sempre que há uma redução, o produto final que daí advém é sempre fundamentalmente

² Para que fosse a primeira hipótese a válida, teria a análise de ser feita dentro do mesmo sonho que se quer analisar, o que não é sequer pensável em universos de ficção “científica”; o que é simplesmente impossível: pode o analista ou o analisado ter um sonho em que se pratica a análise desse mesmo sonho, mas esses sonhos são incomunicáveis para além dos universos oníricos definidos respectivamente por cada um desses sonhos. Todas as formas de hermenêutica não passam de exercícios poéticos, interessantes enquanto poéticos, isto é, enquanto criadores de sentido, de algo de novo em termos semânticos, mas não passam disso, pelo que a mania de encontrar uma qualquer interpretação correcta não é mais do que isso mesmo, uma mania. O sentido presente em cada acto coincide com o acto mesmo e não é transmissível para além do que esse acto é, quer dizer, *que há uma semântica ontológica própria de cada acto e que coincide com o que o mesmo acto é ontologicamente*. O que cada acto significa para tudo o que não é ele próprio é sempre um novo acto semântico, com ontologia própria, que nunca pode coincidir com a ontologia objectiva a que se refere. Por isso, o mundo do sentido é uma infinitude virtual e uma imensidade real, *nunca podendo haver duas interpretações iguais*. Pode é haver papagueação de interpretações alheias, mas como os papagaios felizmente não repetem verdadeiramente aqueles de que são papagaios, a afirmação mantém-se.





alheio ao objecto mesmo em estudo: diz respeito apenas à forma transcritiva e memorial desse mesmo objecto.

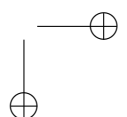
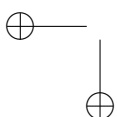
Deste modo, e não sendo possível fazer qualquer distinção fundamental entre o carácter de inteligência de quaisquer actos de sentido do homem, não deve o próprio sentido do termo “ciência” ser restringido a uma única acepção, pois, deste modo, o que se obtém é uma forma poli-esquizofrénica da inteligência humana, em que há como que milhentas hipóstases intelectivas numa talvez (ou não) mesma hipóstase mãe, sem que haja entre aquelas outra relação que não seja a de terem (ou não) uma comum mãe.

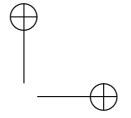
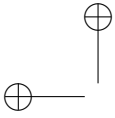
A inteligência humana é, deste modo, estilhaçada e: ou ficamos com um caos de modos de acto de inteligência, sem qualquer possibilidade de se saber qual deles é que é o, chamemos-lhe assim, válido, ou, então, e é o modelo que impera, *elege-se um certo tipo de acto de inteligência como padrão* - sem que haja qualquer evidência objectiva necessitante para tal -, moldando segundo ele tudo o que se considera, desde então, como cientificamente válido, relegando para o campo da “não-ciência” tudo o mais.

É este o paradigma da chamada racionalidade (auto-eleita como tal) da modernidade, racionalidade dita científica, restrita a um determinado e infinitesimal campo do acto de inteligência humana, racionalidade efficacíssima para certas aplicações - exactamente aquelas para que foi criada -, mas perfeitamente incompetente para tudo o mais; e tudo o mais é um infinito de possibilidades de inteligibilidade, que ficam por explorar ou são exploradas marginalmente, assumidas como não racionais, quando não são mais do que formas diferentes de inteligência e, em alguns casos, mesmo de racionalidade (que não são termos sinónimos).

Estas restrições artificiais do âmbito do acto da inteligência humana ³ empobrecem a mesma inteligência, condicionada a só

³ Que é a única que conhecemos, de que temos precisamente “ciência”, dado que tudo o mais é apenas uma projecção do que é a nossa inteligência sobre outros seres, quaisquer: o que se sabe acerca da inteligência dos ratinhos de la-



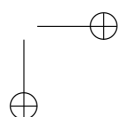
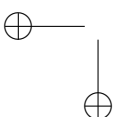


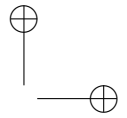
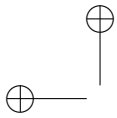
poder exercer-se de uma determinada e aprovada forma,⁴ sendo mesmo educada a eliminar do seu horizonte de possibilidades tudo o que não consta do *protocolo reducionista regente*, o que elimina não apenas a possibilidade de actos de inteligência diferenciados do comum protocolar, mas também e sobretudo, elimina a possibilidade da descoberta de sentido diferenciado, alternativo, diferente, e do mundo que lhe corresponde, pois, do ponto de vista do acto integral que somos, todo o mundo nos é dado pelo mesmo acto integral e não coactado da inteligência que nos constitui como entes semânticos, sendo isto que faz de nós entes propriamente humanos.

Acontece, assim, que a instrução pública que é dada às crianças, em vez de lhes abrir os horizontes de inteligibilidade, permi-

boratório é apenas o que a humana inteligência dela diz e nada mais; mesmo que um desses ratos pudesse dizer-nos o como da sua experiência e de seu acto próprio de “inteligência”, teria de usar linguagem humana; se fôssemos nós a falar “ratês de laboratório”, teríamos de ter um qualquer protocolo de tradução, o que imediatamente marcaria com a nossa inteligência o acesso à realidade “semântica” dos ratinhos. Esta condição lógica e ontológica é incontornável: nenhuma linguagem lhe “dará a volta”, nenhuma ciência a superará. Aquilo que, antes de qualquer reverência religiosa ou independentemente dela, obriga todo o teólogo a trabalhar sempre com humildade é que o que se disse acerca da distância lógico-ontológica entre o ratinho e o homem pode ser dito analogicamente de semelhante distância entre o homem e Deus.

⁴ E como não é certamente uma qualquer entidade divina onisciente a fazê-lo, há-de tal ser feito por um qualquer homem ou grupo de homens com o poder para tal. Ora, nada garante que esse poder provenha de uma forma de inteligência capaz de dizer o que é perfeito no âmbito em causa, dado que isto só pode ser feito por uma inteligência onisciente. Assim sendo, a ciência está mesmo condenada a viver de uma qualquer forma de convencionalismo. Espera-se humanamente que seja imposto por gente o mais inteligente e honesta possível. Mas, por honesta e inteligente que seja a sua humana posição, haverá sempre um resíduo infinitésimo, logo infinito, de não inteligência e, portanto, de não ciência. O verdadeiro facto transcendental que está no mais fundo dos fundamentos da incerteza de Heisenberg é o facto de o homem não ser o tal deus onisciente. Mas é exactamente esta mesma condição que possibilita a ciência como caminho, como acto em desenvolvimento, pois, como qualquer pensador medieval sabia, Deus não faz ciência, já é ciência.

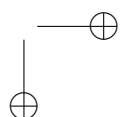
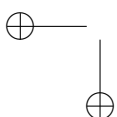




tindo à inteligência própria diferente que cada um possui, *que cada um é*, ir o mais longe possível na possibilidade da descoberta de sentido e, assim, de ciência, nada mais faz do que formatá-las reducionistamente para o uso monocórdico ou oligocórdico da inteligência, segundo os modos protocolares impostos pela oligarquia cientista possidente, muitas vezes incapaz de entender a latitude infinita possível da inteligência humana, fazendo da sua própria incapacidade de inteligência padrão universal, repetindo, a seu modo e numa ironia macabra, o acto tirânico inquisitorial de semelhante cegueira epistemológica sobre um Galileu.

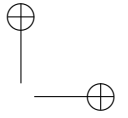
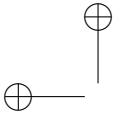
Não admira também que, num Ocidente em que esta oligarquia impera, haja cada vez mais pessoas em busca dos chamados “modos alternativos”, habitualmente de tipo anti-científico (segundo a definição restritivista da oligarquia, mas não só) e anti-racional. Tal reacção é óbvia, dado que a inteligência humana, possuindo capacidades virtualmente infinitas de inteligibilidade, de formas virtualmente infinitas e infinitamente inauditas, *não pode realmente ser obrigada* a restringir-se a um determinado modo, pensado por pessoas incapazes de inteligir de modo diferente.

Enquanto os Antigos abriam desmesuradamente os olhos (os da alma, sobretudo) perante e para o ser, para o mundo, para a possibilidade do mundo, mais precisamente, inteligentemente espantando-se e trabalhando esse espanto no sentido da descoberta da infinitude de actualidade de que lhes era permitido suspeitar, exactamente porque abriam os olhos da inteligência, intentando salvar os fenómenos, isto é, encontrar formas de os explicar, de os compreender, de fazer seu o sentido deles, isto é, neles patente ou latente, e, deste modo, ir construindo um verdadeiro mundo humano a partir do infinito dado da inteligência, por esta mesma trabalhado racionalmente, os Modernos começam por dizer que só há um certo e determinado tipo de mundo, porque só há o modo de inteligibilidade que eles querem que haja, isto é, e não pode ser de outro modo sob pena de desonestidade intelectual, aquele de que são capazes.



Metaforicamente, é como se o mundo dos antigos fosse definido por um qualquer deus infinito e infinitamente inteligente (ou por um qualquer homem também assim, que seria indiscernível desse mesmo deus) e o mundo dos modernos por uma qualquer entidade deficiente, finitamente capaz de inteligência, capaz apenas de inteligir segundo o sentir sensível materialmente redutível, quer dizer, capaz de ter inteligência apenas pela pele, olhos, ouvidos, nariz e língua. A diferença é manifesta. Mas, sem metáfora, agora: é precisamente este o mundo proposto pela moderna ciência. Em nome da honestidade, temos de isentar desta needade homens como um Planck, um Einstein ou um Heisenberg e outros semelhantes, que não restringiam a inteligência à tábua rasa humeana; mas são excepcionais, talvez pela sua mesma grandeza enquanto cientistas, enquanto verdadeiros descobridores do *logos* do acto próprio das coisas.

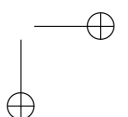
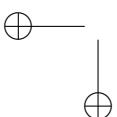
Qualquer caracterização mais redutivamente elaborada e ou restritivista do que se entenda por ciência tem de necessariamente assentar sobre o essencial e substancial fundo semântico comum. “Ciência” não é, pois, apenas o constructo artificial, por vezes artificioso, mas sempre poiético, do “alto” saber especial, já de algum modo formalizado, e formalizado segundo formas impostas não pela natureza, mas pelo mesmo homem, *mas o mesmo ser inteligente do homem: ciência é o homem enquanto acto de ser em e como acto de inteligência*. Sem ciência, em sentido absoluto, não haveria homem. *A ciência diz sempre respeito a uma qualquer relação inteligível e inteligente de isso que é o homem em constituição inteligente e de isso que é aquilo com que se relaciona, em e por meio desse mesmo acto, e sem a qual não haveria acto algum de inteligibilidade de qualquer possível sujeito ou acto algum de inteligibilidade de qualquer possível objecto*. A ciência e o homem que constitui são, portanto, actos de inteligibilidade fundadores da própria essência, substância e existência de isto que somos e que é, sem a ciência, indefinível.

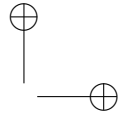
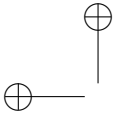


Não se trata, aqui, de equivococar uma noção inequívoca - o que a ciência nunca foi -, mas de perceber *a necessária transcorrência do acto de conhecer ao acto de ser*, a sua indiscernibilidade, do ponto de vista do acto que conhece, acto que é o próprio homem em acto. Repetimos: sem este acto de “ciência”, não há homem. E não há homem, porque não há qualquer acesso seja ao que for, portanto também ao homem, pois passa necessariamente pelo homem qualquer humana referência, absoluta e infinitamente, na sua mesma infinita possibilidade, a tudo, *a todo o possível*.

Se quisermos usar os três vetustos termos que Kant foi buscar a uma tradição bem mais antiga, “mundo”, “alma”, “Deus”, facilmente intuiremos que, sem a referência ao acto do mesmo homem (a “alma”) - aqui, não como “ideia reguladora”, mas como acto mesmo que até de ideias reguladoras da razão diz, afirma, põe em tese - não é possível qualquer outra referência, mesmo a “mundo” ou a “Deus”.

Do ponto de vista do homem, intuído como “lugar”, *topos* único do acto do sentido, a única verdadeira transcendentalidade possível é a do seu mesmo acto, enquanto acto de sentido. Nada mais há. *É nesta transcendental imanência que toda a transcendência possível pode dar-se*, ser acolhida na forma de sentido, sentido este que é tudo o que o homem é ou pode ser, do ponto de vista do ser, isto é, de sua mesma auto-inteligibilidade: o homem, enquanto é aquilo que é irredutivelmente próprio do homem - o seu mesmo acto de posse auto-inteligente -, é e é apenas o acto de inteligibilidade de seu mesmo acto, em que tudo o que é possivelmente transcendente pode vir ao ser, transcendentalmente, ou seja, num acto em que a imanência própria do homem acompanha universalmente toda a possível transcendência manifesta, mas em que esta possível transcendência acompanha como possibilidade de comunicação extra-imanência todo o acto desta mesma imanência, no que é uma dupla e inter-implicada transcendentalidade do acto da imanência própria do homem e do acto possível de uma possível



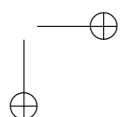
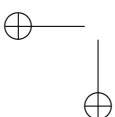


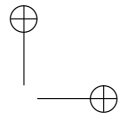
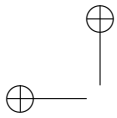
transcendência. Note-se que esta transcendência, como muito bem viu o habitualmente incompreendido Descartes, não se refere apenas a Deus, mas a tudo o que necessariamente ultrapassa a pura imanência própria do homem, tal o “mundo”, o tal mundo objetivo da ciência.⁵

A ciência coincide com o acto em que transcendentalmente imanência e transcendência se tocam, numa tangência verdadeiramente ontológica, literalmente *onto-lógica* e *onto-poiética*, dado que é ela e apenas ela que pode dar e dá o ser, isto é, *o acto de inteligência acerca do que as coisas são*, melhor dito, o acto que funda as coisas como ser, pois, sem este mesmo acto, não é possível qualquer referência às ditas, supostas coisas. Uma tangência da imanência apenas consigo própria daria um ser meramente imanente, cuja melhor imagem talvez seja a do *Espírito Absoluto* de Hegel. Se esta auto-tangência fosse humana, por absurdo experiencial, esta humanidade seria necessariamente infinita e indiscernível do que seja um deus infinito, isto é, o próprio Deus.⁶ É por isto que a filosofia de Hegel é necessariamente um panteísmo absolutamente monista, dado que qualquer transcendência é neces-

⁵ Pelo que não surpreende que aquele que melhor percebeu a questão da inter-implicação transcendental de imanência e transcendência e os problemas que poderia pôr tenha sido aquele que primeiro contribuiu com alguns dos instrumentos “científicos” capazes de superar tais obstáculos. A matematização da linguagem teórica da ciência é um destes instrumentos, aliás, e bem, o mais fecundo e o mais sólido, pois a matemática, ao contrário do que comumente se pensa, *não é uma redução quantitativa do real*, mas *uma possibilidade de dizer o real por meio da pura linguagem das puras relações*, traduzidas em formas mais ou menos quantificadas; mas o importante não é a forma de quantificação, mas a relação que esta intenta dar. É preciso é perceber isto.

⁶ O que distingue o que o homem é do que é Deus, em Espinosa, é o facto metafísico de o homem ser apenas forma actual finita de dois dos infinitos modos da substância divina, não havendo propriamente outra diferença substancial; assim sendo, se o homem fosse todos os infinitos modos de Deus e do mesmo modo que Deus, seria deste indiscernível e seria o próprio Deus. A versão de Hegel é apenas uma restrição menor desta versão geral.





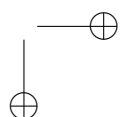
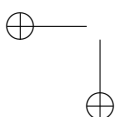
sariamente imanente à única imanência, que é infinitamente tudo. Tal não diz respeito à experiência humana e, aqui, o tempero humano é bem vindo.

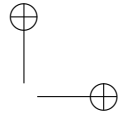
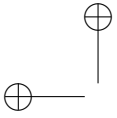
A hipótese de uma transcendência em tangência apenas consigo própria é algo que não faz qualquer sentido em termos humanos, para além do sentido mínimo da própria enunciação da mesma hipótese. Não faz parte da experiência humana; dela não pode haver ciência.

Então, *de que pode haver ciência?* Apenas, na metáfora escolhida, daquilo que pertencer à tangência da imanência própria do acto de ser humano - que nunca é apenas auto-tangência - com a transcendência. O acto da inteligência, que produz toda a ciência, nas suas infinitas formas, é este acto unitivo entre o que se apresenta e o que recebe essa apresentação. Mas só no acto de união, de tangência, há propriamente imanência e transcendência, dado que, antes dele, não há qualquer referência possível quer a uma quer à outra. Do ponto de vista da inteligibilidade e da inteligência em acto do sentido, é o mesmo acto de inteligência que cria, segundo o ser, imanência e transcendência, até então meros supostos lógicos e ontológicos necessários, mas *improváveis*, embora imediatamente provados no acto de inteligência.

É este acto de prova imediata e directa que constitui toda a base inteligente do ser e, assim, de toda a *possível ciência*. E é aqui precisamente que reside o grande erro de Kant (que aceitou, sem discutir fundamentalmente, as conclusões simplistas e superficiais do empiricismo britânico, especialmente de Hume), em não ter percebido que em todo o acto de conhecimento tem de haver um acto de inteligibilidade por posse imediata do sentido, que não da coisa, que a coisa mais não é do que o sentido haurido na intuição e que toda esta intuição é um acto intelectual, mesmo quando se refere mediata ou imediatamente à sensibilidade.

Mas este erro tem, também ele, uma base mais profunda e que não é exclusiva da escola empiricista, mas permeia a imensa mai-



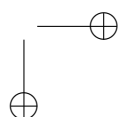
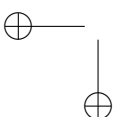


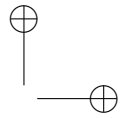
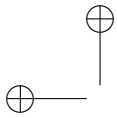
oria do pensamento: a hipostasiação dos actos de inteligibilidade em faculdades.

Ao longo do que foi sendo a história da constituição do homem, na sua personalidade individual e na sua especificidade colectiva, toda e qualquer referência fosse ao que fosse, “mundo”, “alma” ou “Deus”, passou sempre pelo seu acto de sentido, pelo seu acto semântico. A prova é fácil de obter: se nunca tivesse havido homem algum, onde estariam as referências polarizáveis pelas ideias reguladoras da razão “mundo”, “alma” e “Deus”? E em que é que se polarizariam? Em alguma artificiosa hiper-abstracção de um plano hiper-transcendental?

Assim sendo, a questão do estatuto primeiro e fundamental da ciência ganha uma especial importância antropológica e, sobretudo, ontológica, pois, tudo o que o homem é fundamentalmente é-o sob uma qualquer forma de ciência. Tudo o mais não *existe*, pois não faz sentido. O sentido primeiro da própria existência remete imediatamente para um necessário qualquer indício, uma qualquer necessária relação inteligente *com*; só posteriormente é definível como “algo” essa mesma emergência do objecto vectorializado pelo “com”. Esta necessária intencionalidade centra-se não numa capacidade passional do sujeito, mas na sua capacidade de activa intuição. Só o inteligível é passível de ciência e só se pode pronunciar um juízo de existência acerca de algo de que se tenha uma mínima notícia. Mas, então, esta mínima notícia é exactamente, como mínima, algo que se liga necessariamente a qualquer mínimo (e que é muito mais importante do que qualquer “máximo”, como Anselmo bem percebeu) e que é o absoluto do acto de inteligência que o põe, acto que só é possível a partir da mesma inteligibilidade própria de isso que assim se manifesta na notícia. O seu estatuto ontológico próprio depende sempre desta notícia mínima, pois, sem ela, nunca teria estatuto ontológico algum, pois simplesmente estaria fora de qualquer horizonte de sentido.

Toda a ciência nasce aqui; toda a ciência mais não é do que



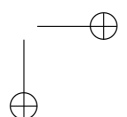
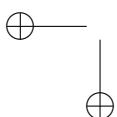


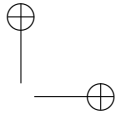
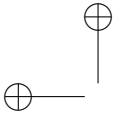
a busca do estatuto ontológico de tudo isso que a constitui como inicial notícia mínima. A “alta ciência” vive, pois, desta humilde, substantiva e essencial ciência, que mais não é do que, como já percebemos, a própria vida semântica básica e fundamental do homem.

Assim sendo, a ciência, como acto de apreensão do universal, é apenas um subconjunto da ciência como matriz actual do ser lógico do próprio homem. A ciência não se opõe à existência nem a salva, antes é a sua mesma constituição noética, como acto de inteligência constituinte do sentido, *sentido que é a mesma salvação da existência, pois que é a sua única prova possível*. Sem sentido, não há existência. A ideia de um qualquer “ontos” anterior ao “logos” é totalmente irracional (é verdadeiramente anti-racional, pois, em acto, desmente os próprios fundamentos da racionalidade), porquanto, para que se possa referir a anterioridade de um qualquer “ontos” relativamente ao “logos” é obviamente necessário um qualquer “logos” logicamente anterior à possibilidade de enunciar a afirmação, o que o faz ser necessariamente anterior àquilo sobre cuja anterioridade se deveria pronunciar. Não há “ôntica” alguma que, ao ser referenciada como tal, não seja já uma necessária “onto-logia”. Na real existência do homem, há sempre uma qualquer luz, mesmo numa qualquer floresta negra.

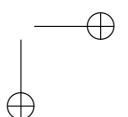
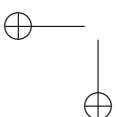
A ciência não se actualiza desde uma qualquer “ôntica” trans-lógica até uma ontologia já lógica, mas desde um impossível nada de sentido a uma possível plenitude de sentido. É exactamente por causa desta procura de uma plenitude de sentido, plenitude que tem necessariamente como horizonte de possibilidade - ou não existiria, porque não faria sentido - uma infinitude de ciência, que a ciência tende necessariamente para o universal, pois só o universal, como tendência necessária para o infinito, pode plenificar o ímpeto da ciência.

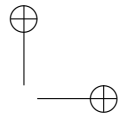
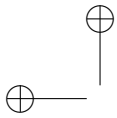
Não é, pois, o universal da ciência fruto de um qualquer processo técnico quer de abstracção indutiva quer de dedução transcen-





dentalista pura, mas o seu mesmo fim necessário, para que possa continuar como ciência: sem esta finalidade intrínseca, para quê, em absoluto, continuar? Aristóteles tem razão quando metafisicamente percebe a relação do acto puro com o restante dos actos, relação que funda a mesma ciência como necessária caminhada para a pureza inteligente, puramente inteligente, do acto puro, num horizonte de infinitude actual e de actualização. É aqui que se funda a ciência, não no processo abstractivo, que cai em grosseiros erros lógicos.





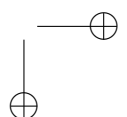
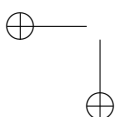
2. O que a Ciência não é

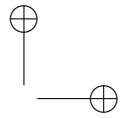
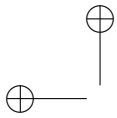
*“Eu tenho ideias e razões,
Conheço a cor dos argumentos
E nunca chego aos corações.”⁷*

O homem é um ser semântico. Vive de significados. Uma vida sem significados e sem significado não seria humana nem sobre ela poderia haver qualquer discurso. O homem é coincidência com o significado que o habita: despertar todas as manhãs, é imediatamente situar-se no significado, ou, então, em absoluto, não há despertar algum. Esta evidência suscita algumas notas relativamente ao absoluto do “despertar” da humanidade: temos homem, quando há este despertar e não antes; a antropogénese deu-se (não num qualquer tempo, mas criando a humana medida ontológica da diferença que é o mesmo tempo) quando se deu este despertar, pelo que não foi certamente um *processo*, mas, antes, um acto de *ressalto ontológico*: não se vai sendo “quase-homem”, durante algum tempo, para, depois, “gradualmente” se passar a ser “mais” homem, mais “humano”, até se ficar “mesmo” “homem” - *o primeiro homem*, quem quer que tenha sido, *nasceu homem pleno*, fruto de seu sentido já plenamente humano. Ou é assim ou não há homem algum, dado que não há “quasi-homens” ou “fracções de homem”.⁸ Seria interessante descobrir como se comporta, ao

⁷ PESSOA Fernando, *Poesias inéditas (1930-1935)*, Lisboa, Ática, 1981.

⁸ E, no entanto, nas suas várias versões, todas reducionistas, um certo tipo de ciência positivista e “evolucionista” usa e abusa deste tipo de trajecto ontomorfológico, em que, de uma entidade inicialmente não-humana, se passa a uma entidade humana, sem que haja qualquer evidência do trajecto que tal permitiu, no seu contínuo e contíguo pormenor, sem o que se está num campo de irracionalidade de tipo mágico: o recurso à expressão “missing link” (o elo em falta) mais não é do que a pseudo-resolução metafórica de uma questão fundamental - como é que o ser que deu supostamente origem ao homem transmitiu realmente

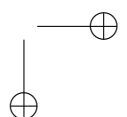
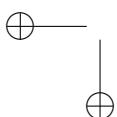


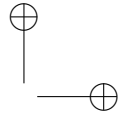
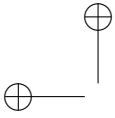


nível da construção de sentido (que necessariamente começa nos pressupostos incoativos) o ente que ontogenicamente se vai constituindo no ventre materno. Quando se passa de uma actual potencialidade humana a um acto humano semanticamente entendido e auto-possuído? Será que tal acontece apenas quando “se vê a luz do dia” ou numa outra qualquer altura? Mas será que tal é determinável com uma precisão infinita; e, se não, como não tirar as necessárias consequências quanto à salvaguarda do direito de tal possibilidade a uma actualização plena?

Nada do que é humano, propriamente humano, é não significativo. Não há na experiência humana algo de absolutamente significativo: seria absolutamente irreferenciável, e, deste modo, não poderia propriamente fazer parte da experiência. O homem toma consciência de si mesmo quando apreende o significado que é. Já as vetustas gravuras dos alvares da humanidade são a afirmação absoluta: “aqui está um homem!” - o homem é o ser capaz de desmaterializar a matéria, materializando o significado, inscrevendo-o

essa possibilidade? Não ser capaz de dar o trajecto total dessa transmissão sucessiva contígua entre todos os seres intervenientes no processo equivale a algo como reconstituir uma gigantesca batalha contando apenas a história parcial de um dos capitães envolvidos e de mais meia dúzia de soldados, esquecendo os outros milhões envolvidos e os milhões ou milhares de milhão de relações entre todos estabelecidas e de que derivou o resultado final da batalha. Tal pensamento não é ciência, no sentido comum do termo, por mais retórica propagandística e laudatória que o promova como tal. Para mais, na consideração de todas as formas de “quasi-homens” por comparação com o homem actual, nas suas formas cientificamente padronizadas, mais não se está a fazer do que a praticar uma essencial forma de racismo, em que o etnocentrismo é ditado a partir de um modelo de humanidade construído em universidades e laboratórios, equivalente a uma imagem de humanidade perfeita, e nessa imagem auto-complacente, que julga as outras formas relativamente ao que essa mesma imagem é, ou seja, relativamente a si. Tal também não é científico e é desumano, dado que se trata de uma forma de eugenia histórica analéptica, que tende a transbordar para formas de eugenia prolépticas, em que todos os possíveis futuros homens devem ser construídos à imagem desta imagem eugénica da humanidade

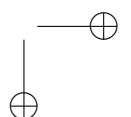
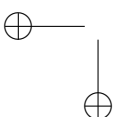




na natureza,⁹ que deixa, então, de ser bruta e passa a ser investida de espírito, espírito este que é indiscernível do exacto sentido da vida do homem. E o sentido é puramente imaterial, mesmo a-físico.¹⁰

⁹ Usamos, aqui, o termo “natureza” não no sentido essencialista-substantivista presente, por exemplo, na expressão “a natureza humana”, mas no sentido da parte do acto universal que, precisamente, não se refere ao homem. Assim sendo, por um lado, temos o homem, que não é natureza, por outro, temos a natureza, que não é humana; ou seja, de um lado, o espírito humano, do outro, o que transcende o espírito humano, em todas as formas da humana experiência não referenciável a uma pura transcendência não natural, experiência última esta que, à partida, não pode ser negada, sob pena de ter de haver alguém, manifestamente não humano pelas aptidões para tal necessárias, de que seria detentor, que possa julgar, ainda mesmo antes de ter estudado o que está em causa, o que isso é. Tal também não é ciência, apenas uma forma tirânica de administrar uma certa forma de domínio da possibilidade cognitiva, nada mais.

¹⁰ As condições que a emergência do sentido implica não são com ele confundíveis e não há também qualquer redução recíproca possível: que um homem necessite de cérebro para que o sentido que o constitui como homem possa emergir, tal não é questionável; mas também não é questionável que necessite de coração ou rins ou pulmões ou artérias, etc. ou de algo que os substitua, mas que substantivamente exerça as mesmas necessárias funções também necessárias para que haja sentido. Tal é inquestionável. Mas que o sentido seja coincidente com a actividade de qualquer um ou de todos estes órgãos ou “órgãos” tal é simplesmente néscio e nem sequer merece qualquer outra consideração. Assim como não é essencial e substancialmente o mesmo os uns e zeros informáticos deste texto ou as letras e o sentido que intentam transmitir, assim não é o mesmo a parte material do funcionamento orgânico geral ou especial do corpo humano e o sentido que tal funcionamento serve: amar alguém não é o mesmo que o conjunto (imenso!) total dos actos físico-biológicos necessários para que alguém ame quando ama. Um cadáver de homem não ama não porque esteja destituído de dimensão física, mas porque se encontra destituído de biologia própria de um homem - que só existe quando em vida -, mas, não ama, sobretudo, porque a ausência de biologia própria, única capaz de permitir isso que é o acto de amor como acto semântico está presente. Mas se fosse possível trocar a biologia como a conhecemos por uma outra, em que a física se ordenasse de modo diferente, e fosse ainda possível o mesmo acto de amor, tal provaria não depender este exclusivamente da biologia, neste caso, como no outro mostrou não depender exclusivamente da física, mas de um outro nível, que não é físico ou biológico,



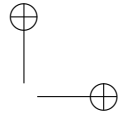
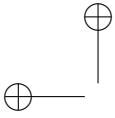
Sem espírito, não é possível passar da materialidade estrita do suporte deste texto ao seu sentido e é este sentido que é o texto, não o seu suporte material, que pode ser um qualquer. É precisamente a passagem da pura materialidade do suporte do texto ao *texto como sentido* que é o espírito e ninguém possui para tal explicação capaz: ninguém sabe o que isto que nos constitui e que permite o nosso ser como ser semântico é - estamos sendo-o em permanência, mas não fazemos ideia alguma adequada do que estamos a ser: o espírito, eis o grande mistério. E é trabalhando este mistério do espírito que somos que podemos obter a ciência, toda a ciência, qualquer forma de ciência, desde que o queiramos e desde que este esforço não seja posto ao serviço de qualquer tirania que, imediatamente, o vai escravizar em função do seu exclusivo interesse. Obviamente, andava por aqui o “conhece-te a ti mesmo” délfico, possibilitador do crescimento semântico do homem até ao encontro contemplativo com o puro espírito, mas que pode cobrar como portagem a própria vida, como aconteceu com o fidelíssimo Sócrates de Atenas.

O homem só é homem quando sabe que é homem. Quando saboreia a sua diferença própria e auto-criadora.¹¹ E o que ele é é o ser que significa, o ser que vive, num mundo que já não é o da pura materialidade assignificativa,¹² mas o do significado, do sabor humanamente diferenciado da realidade: o seu saber próprio, humano. *Conhecer, saber, ter ciência, ser ciência é apreender o significado da realidade, seja a que nível for.* É transformar a pura matéria dos dados brutos da natureza em elementos integrantes de algo de muito diferente daquela matéria, em algo de não material,

mas espiritual e que não pode funcionar, manifestamente, nesta condição que é a nossa de seres também físicos, sem o recurso à física e à biologia. Mas tal não significa que seja possível reduzir o sentido quer à física quer à biologia.

¹¹ Veja-se o caso paradigmático de Job.

¹² Materialidade assignificativa que é parte integrante da natureza, como definida.

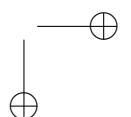
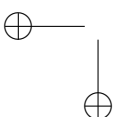


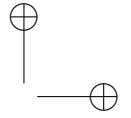
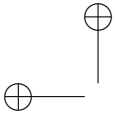
¹³ apesar de ter base na matéria. Quando abrimos os olhos, neste milagre quotidiano (até ao nosso último dia) e vemos, por exemplo, uma parede do nosso quarto, não assimilamos materialmente o objecto parede, a sua materialidade física, mas a parede passa a habitar-nos imediatamente, está “cá dentro”, ¹⁴ sabendo nós que o objecto físico permanece “lá fora”. ¹⁵ A única parede a que temos ou teremos acesso é a que está “cá dentro” e esta não é a parede física, é a parede semântica, *habitante não material de um mundo que é diferente do físico, um mundo de significados*, diferenciados, e que é o mundo propriamente teórico, inteligível, inteligente, inteligido: o mundo do espírito, nos seus diferentes níveis. Quando, por exemplo, se observa um jogo de bilhar, não se possuem as bolinhas a rodar e a chocar materialmente “na nossa mente” (a simples noção de que tal pudesse passar-se é surrealista...), mas também não são “apenas” bolinhas “mentais” ou “espirituais”, fruto da nossa mente: a presença do significado, constituinte do que somos, não é redutível quer a uma qualquer exterioridade material quer a uma qualquer mera fantasia “interior”, mental. Descartes, que provocou grande confusão mental com a sua distinção entre pensamento e extensão, teve a solução nas mãos, quando, verificando (examinando) a realidade objectiva dos significados presentes não *no pensamento*, mas *como pensamento*, explorou o conteúdo de

¹³ O mais boçal materialismo não pode dizer que o sentido é material. Pode querer reduzi-lo à matéria, mas terá de confessar que, sendo uma sua “destilação”, com ela não coincide exactamente. O materialismo é simplesmente incapaz de explicar o sentido, bem como a sua mesma existência e, ainda, a sua possibilidade, dado que não possui nem pode possuir o elemento mediador preciso, exacto entre a matéria e o espírito, que não pode ser só matéria nem só espírito, mas também não faz sentido que seja uma mistura ou composição dos dois: como, em que medida relativa, etc.?

¹⁴ “Cá dentro”, isto é, como significado, como sentido.

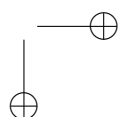
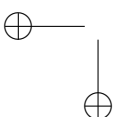
¹⁵ “Lá fora”, isto é, como possível referência extra puro significado e transcendente à pura imanência de isso em que o significado acontece desse mesmo significado. Note-se que a possível referência só é notável por meio do significado: sem este, nada, absolutamente nada.

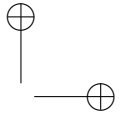
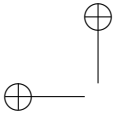




uma dessas ideias até ao seu limite de inteligibilidade, a ideia de um ser perfeito. A realidade, no sentido lato e forte do termo, do que se dá no pensamento como pensamento reside na *semântica própria total* de cada unidade de sentido, primeiro como sentido possível, depois, como sentido efectivo, efectivamente descoberto, para o que é necessário um trabalho de inteligência sobre o significado manifesto, a fim de o esgotar semanticamente: no fim, como no fim do trabalho sobre a ideia de um ser perfeito, encontramos a realidade total que esse significado transporta. Apenas os significados que carregam consigo uma referência qualquer ao infinito não são esgotáveis. Esta realidade não está “fora” ou “dentro” do pensamento (e muito menos “da pessoa”), mas no interior semântico de cada acto de pensamento, indiscernível do mesmo acto próprio do homem. A realidade, dado o próprio conteúdo semântico do pensamento, não se reduz a esta interioridade, mas só se dá, como significado (e o significado é o ser das coisas, que nada são de referenciável sem ele), nesta interioridade, pelo que quer o idealismo quer o materialismo são duas formas extremas e meramente abstractas de se considerar a realidade, precisamente aquelas formas que não são possíveis, por tudo o que já ficou exposto.

Toda a vida humana é um imenso jogo de significados. O mundo é a sempre periclitante, mas absolutamente necessária unificação - que nunca é uma unidade pronta - em acto desses significados, num todo coerente, super-significativo e super-integrador. O mundo não é, pois, uma mera “ideia” estrutural da arquitectónica transcendental, como queria Kant, ou uma “coisa” material imensa fora do pensamento e, em si, a ele alheio, como quer o empiricismo. O mundo é a unidade em acto significativo, melhor, significante, isto é, em permanente acto de constituição do significado indiscernível do que é o homem enquanto acto de inteligência, indiscernível do todo da experiência de cada homem como propriamente homem. Repetimos: de cada homem. Fora disto, não há, humanamente, qualquer outra referência possível. Como não é

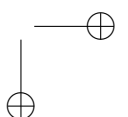
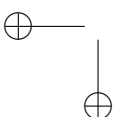


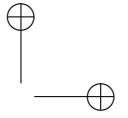
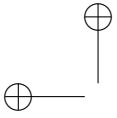


possível termos notícia seja do que for independentemente do que somos, isto é, independentemente de sermos humanos, *toda a possível referência a um mundo passa por esta unificação semântica* (ou não passa mesmo, caso das doenças em que esta unificação em acto está periclitante ou já não existe, e que não são propriamente doenças mentais, antes doenças literalmente ontológicas, em que a unidade do mundo daquele ser humano não existe, o que quer dizer que, para ele, *não há propriamente mundo*; tal situação ontológica de um nosso semelhante merece o maior respeito, pois, se não existe um acto de unificação enquanto mundo, nada há que possa provar inequivocamente que não permaneça a possibilidade de retoma desse mesmo acto).

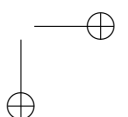
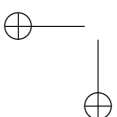
E não há dois mundos iguais ou mesmo um mundo “objectivo” para todos os homens. Tal não é subjectivismo, é a evidência de que *não é possível haver ciência independentemente do sujeito que a faz*. Uma pura objectividade é, pois, uma quimera.¹⁶ Para que tal pudesse acontecer, teria de ser o objecto a, independentemente de tudo o mais, fazer ciência acerca de si próprio, o que é manifestamente absurdo. *O mundo objectivo a que o homem pode ter acesso é apenas o conjunto-intersecção de todas as experiências análogas de todos os homens*, se é que tal é possível, tendo em conta a dificuldade da sua enumeração; mas aceitamos como

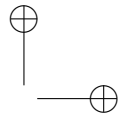
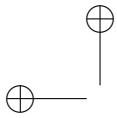
¹⁶ Foi por ter percebido isto que Kant se deu ao imenso trabalho de refundar a possibilidade da ciência não a partir de um mundo coisa objectiva comum a todos independentemente do acesso de cada um, mas sobre uma nova objectividade, precisamente a paradoxal objectividade de uma “subjectividade” objectiva porque transcendental, fazendo descer os antigos transcendentais ontológicos, objectivos para o acto próprio do ser, para a interioridade formal do modo próprio racional do homem, este sim, queria ele, comum a toda a humanidade possível e, assim, garante do valor objectivo da ciência. Há, evidentemente, aqui um acto de *fé racional* de que Kant não fala, na adequação do plano transcendental racional a isso que seja o seu objecto. Tal não é provável, mas prova que Kant era um homem de fé, fé racional, como ele gostaria de dizer (no que tem razão, dado que não há fé irracional, antes formas de irracionalidade transvestidas de formas de fé).





teoricamente possível, sem necessidade de enumeração exaustiva. Se retirarmos a condição “de todos os homens”, já será possível haver sub-conjuntos intersectivos de experiências análogas facilmente enumeráveis e verificáveis. Mas serão sempre *mundos regionais*, de objectividade regional, limitados à analogia (sempre protocolar) possível. A ciência comumente entendida nunca passou e nunca passará daqui. A imagem do mundo que veicula é fruto de um *encontro analógico entre experiências subjectivas*, de que se acredita haver correspondência com algo que esteja para lá dessas mesmas experiências. Mas como não é possível abandonar a condição experiencial humana, a fim de poder objectivamente julgar acerca dela, tudo não passa de um acto básico de fundamental fé; excelente acto quando esta fé é racional. O que, de facto, acontece é um encontro semântico entre objectividades narrativas, quer dizer, havendo relatos diferentes (e têm de o ser, pois não é possível haver dois acontecimentos iguais, isto é, com o detalhe totalmente sobreponível, o que faria com que fossem apenas um, dada a absoluta indiscernibilidade que tal implicaria) de experiências diferentes, por comparação entre estes relatos, é possível encontrar semelhanças; são estas semelhanças que constituem o domínio da objectividade. Esta mais não é do que algo como uma coincidência semântica entre relatos de experiências diferentes. Mais nada. Note-se que não se está, nunca se está a lidar com entidades materiais, mas apenas com protocolos memoriais relativos a acontecimentos pretéritos: das experiências, sempre novas, sempre irrepetíveis. Quando, em ciência, se fala de “repetibilidade” da experiência, mais não se quer dizer, mais não se pode querer dizer do que iteração de determinados procedimentos - estes, sim, são os “mesmos”, pois mais não são do que protocolos modelares para eventuais procedimentos, isto é, são puramente teóricos, o que não acontece com a sua aplicação, sempre prática e pragmática - cujo decurso se procura registar com a máxima veracidade possível, no que constitui um protocolo de transposição de um acontecimento

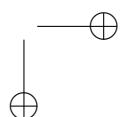
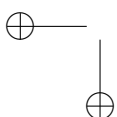


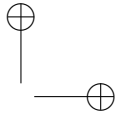
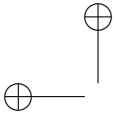


material para uma forma memorial semântica, esta, sim, capaz de ser submetida a procedimentos comparativos, capazes de ponderar semelhanças e diferenças. A chamada objectividade científica diz respeito apenas a isto, nada tem a ver com os objectos materiais, que não podem ser comparados sem o recurso a estes protocolos de transposição memorial. Eis a razão profunda pela qual a ciência é fundamental e basicamente teórica, mesmo quando se reclama do mais fundamentalista empiricismo, incapaz de dar um passo sem recorrer à instrumentação teórica com que necessariamente lida com a materialidade real da experiência.

Ora, tudo isto é ciência e, no seu sentido mais lato, é indiscernível do próprio espírito humano, acto e produto. Neste sentido, o homem é um animal não natural: é o animal teórico, o animal que sabe, que se sabe e sabe de tudo e tudo é o que o homem sabe e, do ponto de vista do sentido, nada mais é. Do resto, não há sequer referência possível, sendo semântica e realmente indiscernível do nada. O universo da humana ciência é *o universo*. Não há outro. Mais, é o ser: de Deus, à mais ínfima realidade, o que é é o que o homem sabe, é o que ganhou humano significado; deste ponto de vista, nada mais há, pois nada mais tem significado. Isto não é um antropologismo, pois, não se reduz o real (sentido lato) ao homem, mas ao sentido que o homem é, o que é muito diferente. O ser não é criação do homem, mas sentido que habita o homem e é deste indiscernível. Mas o homem também não é criado pelo ser, como se houvesse um ser anterior ao homem: homem e ser são coevos e dependem de um acto que a ambos institui, inter-relativamente, em indissociável paridade: não há homem sem ser e não há ser sem homem e ambos sem um acto absoluto de que a sua comum posição depende, sob pena de todo o ser depender absurdamente de um “realíssimo” nada.

Nada disto afirma que “antes” do homem não houvesse “algo”, mas apenas que “antes” e “algo” são termos que só têm significado com o homem, isto é, desde que há homem. Se, do nada,



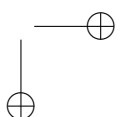
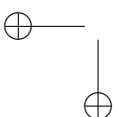


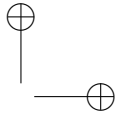
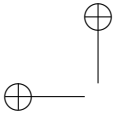
nada, lógica e absolutamente, para que possa haver algo coêvo ao homem, terá de haver algo desde sempre, isto é, com mais propriedade, eternamente. Mas isto não é o ser, é o absoluto do acto, de que o homem só sabe o que lhe é dado como ser. Não há, pois, um antropocentrismo, mas um “ergocentrismo”, em que tudo gira em torno do absoluto do acto, mas *de que há notícia apenas por meio deste acto que é o homem*. Esta notícia, em seu possível infinito modo, é a ciência. O homem não está “no meio” ou na “periferia”, está, é, mais nada. Toda a possível ciência nasce deste estar e deste ser. O que possa haver absolutamente independente de tal é absolutamente sem significado. Se o homem pode falar de água, é porque esta lhe é dada como ser, na sua mesma experiência; se o homem pode falar de Deus, é porque este lhe é dado na mesma experiência matricial, se bem que em particular experiência diferente. Sem aquela e sem esta, não haveria notícia quer de Deus quer de água. A “posição” do homem não é central, é a do lugar de *portal semântico* em que o acto vem ao ser e o ser é o ser do homem, no homem, significativamente.

Mas, e o que está para além? Esta questão não faz qualquer sentido. Quando nos referimos a algo como “para além”, este “para além” é sempre invocado “para quem” desse além do nosso mundo significativo e, portanto, já está nesse mesmo mundo significativo. *O mundo, o ser*, mais propriamente, *é a exacta emergência semântica do sentido*, não tem para além, só tem a *interioridade própria do seu significado*, do significado que é e que o é. Mas esta actividade significativa e significadora não tem virtualmente limites e são estes não-limites que continuamente são alargados, alargamento esse que constitui o mundo e o ser como significado em acto, não como significado estático ou pretérito.¹⁷

Mais uma vez se afirma: do ponto de vista do sentido, do ser,

¹⁷ É logicamente óbvio que este “alargamento” não é feito para o nada, mas implica um acto suporte que o sustente. Mas este acto não é o mundo, é o seu suporte metafísico, puro acto.

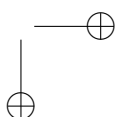
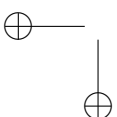




tudo isto é ciência ou não seria coisa alguma. Deste ponto de vista, *a verdadeira ciência coincide com o acto semântico próprio do homem*. É por esta razão que o homem, desde o início dos tempos reflexivos, é visto como o que transporta em si o *logos*. De nada serve, pois, perguntar pelo sentido da ciência, dado que *a ciência é o próprio sentido*. E não há aqui qualquer remissão ao infinito, pois este sentido é imediato e directo, é o fruto da *intuição contínua que nos dá o sentido*, foco de luminosidade de um conjunto imenso de relações a que chamamos o mundo ou o ser, no seu sentido universal, em seu acto infinito, a que essa mesma intuição em acto nos dá acesso: *posse semântica*, definição do mesmo espírito. Esta posse actual de parte do acto infinito como significado coincide com o que o homem é em acto. *No seu sentido mais lato e mais profundo, ciência é o próprio acto do homem enquanto acto de sentido*, acto essencialmente lógico, acto de *logos*.

Aquilo a que usualmente se chama ciência, na sua acepção “formal”, “técnica”, “académica” e, também, de “senso-comum”, é um sub-capítulo, um sub-modo desta magna ciência que é o próprio homem enquanto entidade significadora e significativa. Não é melhor nem pior nem boa nem má nem separada... é diferente, especial, com um estatuto e uma esfera de acção próprios: constitui um modo de significar o ser, um entre outros, infinitos outros possíveis, sem qualquer privilégio essencial próprio. Os que lhe são atribuídos são-no politicamente: fruto de um desejo de supremacia por parte de determinados homens com poder para tal fazer: nada mais do que uma posição tética política de uma determinada oligarquia tópica e momentânea, que vale o que vale, nada mais; outras houve, com virtudes e defeitos próprios; outras virão, com virtudes e defeitos próprios, também.

O sujeito científico, neste sentido restrito ou num qualquer outro sentido restrito, presente, passado ou futuro, é basicamente um sujeito humano como qualquer outro. Não é um ente sagrado, dotado de especiais poderes. Não é um *medium* ou um *xamã* ou um



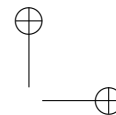
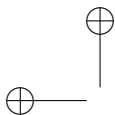
sacerdote ou sequer necessariamente alguém de superiormente dotado: é um homem que usa a sua capacidade significadora para, *no seio de um esquema especial*, produzir *um certo tipo especial de elaboração semântica*, a que se chama “ciência”. *Esta ciência é válida para e dentro de um esquema especial de normas de significação possível, boas para o seu campo e para mais nenhum outro.*¹⁸ Como qualquer outra actividade significadora. A ciência é um *logos* particular que visa uma determinada e particular *significação*. Uma, de entre infinitas possíveis.

Esta evidência não desvaloriza a ciência. Serve apenas para lhe dar o valor que é o seu e evitar tendências hegemónicas ou totalitárias que não são sequer científicas, mas políticas, pura vontade de poder dominador.¹⁹

Numa assumida prosopopeia, podemos dizer que a ciência sempre quis sistematizar, tanto quanto possível, o campo semântico

¹⁸ Dá-se como boa a velha noção de ciência segundo a qual esta é definida pelo objecto que se visa estudar e pelo método de estudo que se utiliza para o fazer. É claro que a também velha noção de que só há ciência do universal só é compatível com objectos plurais. Mas será mesmo assim? No caso de o conjunto objecto ser singular, o universo de um só objecto não pode ser estudado cientificamente e constituir ciência? Responder que se trata de um universo singular é meramente fazer retórica... Não será preferível perspectivar as noções no sentido de definir *ciência como o conhecimento cabal (ou tendencialmente cabal) de um qualquer objecto*, permitindo, assim, considerar ciência não só o resultado final, mas todo o processo até ele? Do ponto de vista do resultado final, já se conseguiu alguma vez um conhecimento cabal? Há já alguma ciência que possua mesmo o seu objecto? Qual é? Não será transcendental ao homem fazer ciência apenas como *processo* e nunca como posse definitiva?

¹⁹ Se a ciência, enquanto pura busca desinteressada de nenhuma outra finalidade que não a de saber, releva de e revela um poder criador, introdutor do absoluto da novidade do prístino nunca antes sabido, a ciência como meio de domínio é uma forma de destruição do seu mesmo objecto, pois, o que vem a saber, na forma como é usado e segundo o fim a que se destina, serve não um enriquecimento ontológico do todo, mas um empobrecimento de tudo o que não seja o domínio do tirano ou da oligarquia que a cultiva. É daqui e apenas daqui que releva a negatividade da técnica e da tecnologia, quando são pervertidas em instrumentos de tirania.

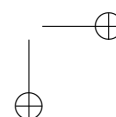
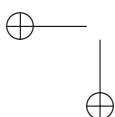


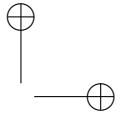
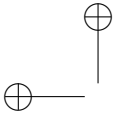
humano segundo certos parâmetros próprios. ²⁰ Parâmetros que - Platão bem o viu - melhor se expressam numa linguagem e numa forma de essência matemática, ²¹ dado que a ciência não lida com a matéria, mas com as *relações* que o espírito humano estabelece com a (suposta) matéria. É com estas relações que a ciência trabalha. Mesmo quando parece dirigir-se ao íntimo da matéria para trabalhar materialmente com a matéria, o que faz é *experimentar relações*, sob a forma relacional da métrica de fenómenos.

Modernamente, será difícil haver algo que passe por ciência sem que apresente medições. Ora, as medições são formas de rela-

²⁰ Esta sistematização é válida, como tal, no estrito âmbito a que se destina e apenas neste estrito âmbito. Trata-se de definir as regras e o horizonte possível de *um determinado modo de pensamento*. Neste âmbito e com estas regras, a ciência faz o que bem entender, cumprindo as regras e respeitando o âmbito. Não tem qualquer direito a transcender umas e o outro ou a negar a possibilidade de outros modos.

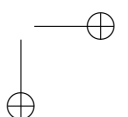
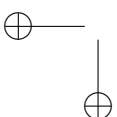
²¹ Muitas vezes acusa-se a matemática de ter consumado a perversão da ciência, reduzindo quantitativamente toda a possível qualidade. Tal é falso. Em primeiro lugar, a matemática não reduz ou deixa de reduzir seja o que for, dado que não é uma entidade pessoal (aqui, as prosopopeias fazem sempre mais mal do que bem), mas apenas lógica e epistemológica (sendo que as relações da matemática com os seus suportes biológicos, sociais, históricos, etc. nada dizem acerca do que a matemática é enquanto matemática, apenas quanto às condições de acesso do homem às entidades de tipo matemático). Em segundo lugar, a matemática não é uma forma fundamentalmente quantitativa, mas *relacional*, sendo que as próprias quantidades com que lida mais não são do que instrumentais relativamente ao seu processo matriz: a relação. Ora, *a relação nunca é material*, antes puramente espiritual, o que, aliás, é óbvio. Em terceiro lugar, mesmo que tudo fosse, não redutível, mas transformável em relações, as qualidades não desapareceriam, apenas passariam a ser ditas de mais uma forma: a relacional - matemática. Assim sendo, a linguagem matemática não é redutora, mas acrescenta uma nova forma de dizer o sentido do real ou o real como sentido, o que é uma forma de enriquecimento, não de empobrecimento. A matemática, na sua nobreza já de índole espiritual, não tem “culpa” do falho acto de inteligência que confunde a linguagem matemática com o todo do real, o veículo do significado com este último, a tela pintada com tinta com a obra pictórica, que não são bem o mesmo...

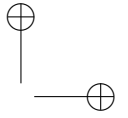
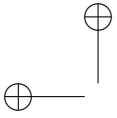




cionamento entre isso que mede (em última instância, é sempre o homem, mesmo quando usa uma qualquer máquina) e isso que se intenta medir. A medição recorre à matéria ancilarmente, mas não é um processo material: é um acto da inteligência, mais ou menos mediado materialmente. Quando a medição é realizada, acontece uma intuição em quem mede, pelo que qualquer medição é um acto de inteligência e só há medição quando há um acto de inteligência. Sem este, o que há é movimentos relacionais sem sentido ou sem sentido completo: este só acontece quando a inteligência intui o sentido de tais movimentos - esta intuição é a medida.

A descoberta de Heisenberg, mais do que um limite físico para o conhecimento, assinala a incapacidade de a inteligência se relacionar directamente com a materialidade, no seu sentido físico mais abrangente, cuja definição não pode senão ser a daquilo que é passível de ser acedido pela parte sensível da inteligência, havendo sempre um qualquer movimento (ou posição) que não é dominável pela intuição como tal, isto é, directa e imediatamente. A formulação estatística permite contornar esta inacessibilidade directa, pondo à disposição da inteligência efeitos indirectos, *reais no seu significado conjunto* e apenas neste, mas de impossível acerto individual directo. Assim sendo, *a ciência* (isto é, cada cientista em acto) *tem de acreditar na veracidade da relação indirecta*, ou seja, na sua base mais profunda, *a ciência necessita de uma forma racional de fé* (não admira, pois, que, precisamente, Heisenberg seja um defensor de uma aliança entre razão e fé, sabendo que nenhuma delas pode sobreviver sem a outra e que, no fundo, são formas complementares modais do exercício activo da inteligência humana). Sem esta forma racional de fé, a ciência não pode dar um passo, pois, não havendo intuição directa da materialidade própria individual das coisas, de nada serve a segurança de um esquema protocolar do tipo do transcendental kantiano ou outro qualquer. Ou se aceita como ciência cada acto de inteligência no que é e, então, o saber consiste na realidade objectiva do sentido haurido

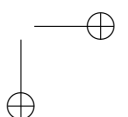
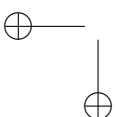


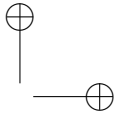
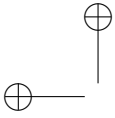


em cada acto de inteligência, ou se recorre a uma deontologia artificial protocolar que pareça garantir o valor semântico da ciência, ficando tudo dependente do valor do próprio paradigma protocolar, ou se recorre a uma forma de fé racional, ficando tudo dependente do bom sucesso sucessivo das sucessivas experiências, até que uma infirme essa mesma fé racional, ou, por fim, se recorre a atitudes de crença mágica, em que se vai avançando nas aplicações de protocolos não criticados, sem que haja qualquer interesse em saber como se ligam antecedentes e consequentes, desde que os fins utilitários sejam cumpridos: esta é a atitude da contemporânea tecno-ciência, melhor, sem prosopopeia, dos contemporâneos tecno-cientistas.

Ora, a grande descoberta de Heisenberg relativa ao acesso humano à realidade material diz respeito não a qualquer incapacidade material do homem ou a qualquer carácter de obscuridade material da matéria, mas à infranqueável distância entre o domínio semântico e puramente relacional da ciência, feita de significados, e o que possa ser uma pura objectividade material, independente desta mesma capacidade: é esta distância puramente qualitativa que não é mensurável. Ela é infinita. E neste infinito reside toda a ciência a haver, infinitamente, como medida a fazer da insuficiência da nossa capacidade relacional,²² que é, ao mesmo tempo, o pretexto e o meio de que dispomos para avançar, pois a ciência faz-se ex-

²² Se fosse possível ao homem uma intuição infinita em acto, a sua capacidade relacional seria também, em acto, infinita. Mas, então, o homem seria Deus (por vezes, parece-nos que é assim, como se fossem deuses, que certos cientistas se sentem, exactamente aqueles que absolutizam o poder semântico da ciência; trata-se de uma forma psicológica de compensação do ateísmo que lhes é próprio e como que necessariamente consubstancial: os positivismos diversos, necessitam de negar o acto infinito divino, a fim de se poderem instalar, isto é, a fim de os seus cultores se poderem instalar como os sucedâneos desse mesmo infinito em acto; trata-se de uma perversão política da ciência com fins de poder). Mas a capacidade de intuição do homem, se bem que teoricamente infinitizável linearmente, não é actualmente infinita. Ao homem resta a possibilidade de ir actualizando a inteligência possível sua de cada dia, em cada dia, dia após dia. Mais nada. É um trabalho infindo e humilde, cuja recompensa humana mais





plorando este domínio da incerteza, inultrapassável, mas pleno de saber a adquirir, de relações a descobrir. É a vetusta douta ignorância a fazer mover o desejo do saber, que coincide com a consciência da carência de sentido, isto é, de ser, a fazer mover o desejo de saber, desejo que mais não é do que a própria vida do homem em acto, acto que, como já vimos, é semântico na sua essência.²³

3. Saber

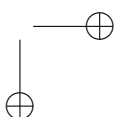
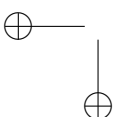
*“Se eu não morresse, nunca!
vE eternamente Buscasse e conseguisse a perfeição das cousas!”*
24

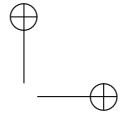
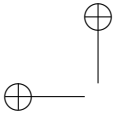
Depois de tudo o que ficou estabelecido, não é logicamente possível não considerar a ciência como equivalente de saber. Independentemente do modo que assuma, a ciência é sempre saber e todo o saber, se é mesmo saber, é ciência. Todo, sem excepção. Não há, pois, saber “científico” e saber “não-científico”, neste sentido geral. O que não é saber e o que não é ciência em sentido absoluto corresponde ao nada, àquilo de que não há, nunca houve e nunca poderá haver referência alguma, isto é, propriamente, àquilo

não é do que morrer um pouco menos ignorante do que se nasceu. O mais são impotentes ilusões.

²³ Do ponto de vista da pura inteligibilidade e da pura inteligência, isto é, da pura possibilidade de actualização do sentido latente no infinito e da sua mesma actualização, o homem é este desejo e a sua concretização. Mas, do estrito ponto de vista do sentido, o homem nada é sem este desejo e sem esta sua actualização concreta: retirando a dimensão inteligível e inteligente do homem, nada fica, pois nada pode ter sentido.

²⁴ VERDE Cesário, Livro de Cesário Verde, Poema “Sentimento dum ocidental”, parte IV: “Horas mortas”, Lisboa, Editorial Minerva, s. d., 14^a edição, p. 101



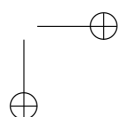
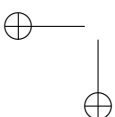


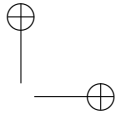
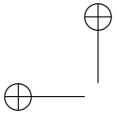
que não tem ser possível, àquilo que não tem absolutamente acto. Só se pode falar de ser quando há um qualquer acto de e da inteligência; mas, sempre que há um qualquer acto de e da inteligência, há ser, logo, há saber e há ciência.

Que este acto semântico seja infinitamente diferenciável e imensamente diferenciado a nada obsta: desde sempre se soube que o âmbito possível para o saber e a ciência é infinito (virtualmente ou em acto); é, aliás, esta intuição da possível infinitude da ciência a haver que permite que o homem siga sempre investigando, isto é, avançando na descoberta de novos saberes, de nova ciência, realmente de novos seres.

Sem este horizonte possivelmente infinito, com um horizonte para o saber que fosse limitado, haveria uma barreira lógica e ontológica intransponível para a inteligência humana, ou seja, a possibilidade literalmente ontológica do homem estaria à partida limitada, no que constituiria um transcendental negativo, transcendental que não seria apenas da ordem do cognitivo, à maneira de Kant, mas da ordem do ontológico, estando, assim, imediatamente assinalado um limite inultrapassável não apenas para uma hipotética inteligência humana, como que separada e independente do homem, mas para este como uma unidade ontológica, que é verdadeiramente ontológica, isto é, que se constitui por meio da descoberta intelectual actual do sentido possível.

Se este sentido possível fosse limitado, o ser próprio do homem sê-lo-ia também e o homem seria, desde o início da sua mesma existência, um ser absolutamente limitado pela sua própria capacidade semântica. Repare-se que, aqui, não se está a falar das habituais e relativamente pouco profundas questões da não infinitude actual da inteligência humana ou da sua finitude biológica - morte -, mas de algo muito mais profundo e oneroso ontologicamente, de uma morte em vida, que é a impossibilidade de actualizar plenamente o acto de inteligência, não por falta de tempo (morte), mas por incapacidade ontológica: por mais que vivesse, o homem não

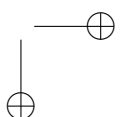
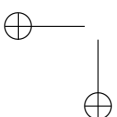


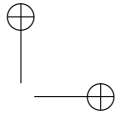
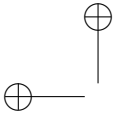


poderia ir muito longe no acto de inteligência, dado que o correlativo objectivo desse mesmo acto seria finito. Estaríamos, assim, perante uma curiosa situação em que o homem, tal como o conhecemos, teria, à partida, uma capacidade infinita de saber, mas essa mesma capacidade não poderia ser exercida porque extravazaria infinitamente, potencialmente, o seu possível objecto. É nesta e apenas nesta limitação que se baseiam todas as teorias, mais ou menos racionais ou míticas, acerca de ontologias necessariamente circulares, eternos retornos, etc., em que o homem é sempre ontologicamente superior ao ser não imanente de que é capaz.

Assim sendo, *não há ser ou algo qualquer para além do saber actual ou possível*. Com isto não se quer dizer que só há o que o homem foi e é capaz de actualizar em acto de inteligência, mas que só há absolutamente *em termos de sentido*, o que o homem pode transformar em sentido actual, isto é, toda uma infinitude de saber *possível*. Mas apenas como *possível*. É este possível que constitui a transcendência e é, enquanto possível, irreduzível a qualquer imanência, por mais grandiosa que possa ser. Do que não há saber possível não pode haver ser, pois apenas do nada absoluto não pode haver saber, qualquer que seja, dado que nada há que possa ser acto de inteligência do e no nada (mesmo a sua noção depende de uma qualquer função positiva acerca da sua negatividade absoluta, função que, enquanto tal, possui ser).

Deste modo, *a reserva do termo ciência para aplicação a uma zona estreita do acto de inteligência humano é profundamente errada*, pois introduz necessariamente uma *desqualificação ontológica*, ontologicamente ilegítima, no universo semântico que constitui o homem enquanto acto de sentido. Este erro lança as suas raízes em tempos heurísticos muito antigos e parte de uma noção perversa da relação entre o ser e o não ser: como muito bem percebeu Parménides, *só o ser é*. Tal fundamental intuição corresponde à *inteligência fundamental*, isto é, ao *acto de inteligência fundamental que dá o sentido absoluto do que é a pura positividade actual*,



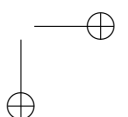
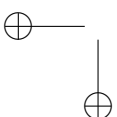


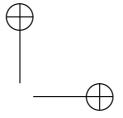
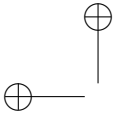
realmente ontológica: só é o que é em acto, e tudo o que é em acto, nisso que é, no acto que é é absolutamente, sendo isso o que é descoberto como acto e acto próprio do que é, no que é, pelo e no acto mesmo da inteligência. Sem este último, não é possível qualquer referência a qualquer actualidade. Tudo o mais simplesmente não é.

É por isto que ser e pensar são o mesmo e a actualidade do pensamento mais não é do que o acto de actualidade do que se dá na forma do pensamento. Sem este acto, nada. Toda a possível referência ontológica (e não é possível logicamente pensar-se um qualquer *ontos* sem este ou independentemente deste *logos*) passa por este acto da inteligência, que, assim, é tudo. Dizer isto não é o mesmo que dizer que a densidade ontológica do acto de pensamento se resume apenas ao acto de pensamento como tal, como pura interioridade auto-suficiente, numa imanência absoluta e absolutamente encerrada sobre si própria e absolutamente auto-criadora (quem percebeu isto bem foram Agostinho, Anselmo e Descartes), mas que é no acto do pensamento que tudo, qualquer que possa este tudo ser, *se pode dar*, absolutamente.

Repare-se que, nesta última afirmação, não houve trânsito complementar, não se disse: “tudo se dá a (neste caso, ao ou no homem)”, pois o acto da inteligência não se dá ao ou no homem, como se houvesse um qualquer homem antes de um qualquer acto de inteligência (assim humana), mas, ao dar-se, dá o homem e tudo o que com ele, neste mesmo acto de inteligência, vem ao ser. Ora, é aqui, neste âmbito verdadeira e realmente ontológico, que nasce a ciência, que a ciência se constitui, na sua, aqui, agora, óbvia universal valência ontológica.

Mas a perversão de que se falava há pouco consiste precisamente em não saber ou não querer distinguir absolutamente o que a intuição de Parménides soube colher: o ser e o nada, o ser na sua absoluta contraditoriedade com o nada, absolutamente impossíveis. Nessa perversão, toma-se o real como constituído por três



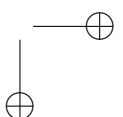
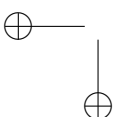


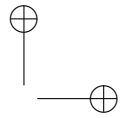
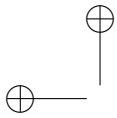
fundamentais hipóstases: o ser, o nada e o seu composto, a que se chama habitualmente “devir”: o ser é aquele que é, isto é, existe ou é real em e por si mesmo, tem ontologia própria como sendo; o não ser, que “deveria” não ser absolutamente, ganha estatuto propriamente ontológico e passa a ser o que é como não ser; este estatuto hipostático paradoxal é logicamente necessário para que se possa hipostasiar também o devir, dado que este é uma hipóstase híbrida composta pelo ser e pelo não ser. Como é óbvio, se o não ser não fosse mesmo, se não tivesse sido hipostasiado como existência negativa, isto é, como existência real do absolutamente negativo, não seria possível combiná-lo com o ser, única verdadeira hipóstase, porque único realmente real no que é a intuição própria do homem, intuição esta a que passaremos a chamar “experiência”.

Estando estas três hipóstases lançadas, há que pensar qual o estatuto de ciência de cada uma delas: a perversão da experiência, do acto de inteligência próprio do homem aprofunda-se. Deste modo, e como é evidente, a partir de tais premissas, há que reservar o campo do ser para a ciência, ficando os outros dois campos impossibilitados de ser considerados como passíveis de ciência. Ora, se do não ser absoluto não há ciência, porque relativamente ao nada nada pode haver (isto é, pode haver o ser, mas, assim, estaríamos no caso do não ser absoluto, cuja relatividade é anulada precisamente pela existência do mesmo ser, incompatível com a do nada), deste não ser não absoluto porque hipostático já pode haver algo, nascendo, assim, logicamente, um novo domínio, necessariamente de falso saber, o domínio do “*logos*” do nada. Em conjunto com o domínio do *logos* do devir, vai constituir o domínio próprio da “opinião”, cujo grande inimigo formal e material será Platão.

Há, ainda, o domínio do devir, misto de ser e de nada, “ciência” por parte do ser, não-ciência por parte do nada. A este devir, misto, corresponde a mista opinião, que não é ser ou não ser, mas ser e não ser concomitantemente.

No seio desta brilhante situação, não é possível guardar, senão



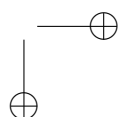
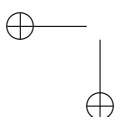


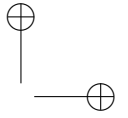
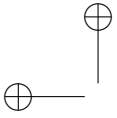
para o domínio do ser, a possibilidade da ciência, pois, quer do não ser quer do devir não pode haver propriamente ciência, pois não há como intuir como ser aquilo que ser não é, quer dizer, *aquilo que não tem acto próprio não pode ter sentido próprio*. Com esta opção, cometem-se dois erros fundamentais: primeiro, promove-se a um estatuto entitário a própria negação absoluta do ser; segundo, degrada-se o estatuto ontológico de parte da realidade, de que se faz um “quasi não ser”, a que se nega uma plenitude entitária própria. Note-se que este erro aparece já no fragmentado do texto de Parménides, na versão que sobreviveu para a posteridade, quando, negando a radicalidade da sua grande intuição, que o deveria ter levado a um outro tipo de discurso, assume discorrer acerca daquilo que tem ser como se ser não tivesse, aceitando uma condição esquizóide para o discurso ontológico, condição que a intuição da unicidade e univocidade do ser não permite.

A história do pensamento foi pouco mais do que uma sequência necessária deste erro, sobressaindo nela as contribuições fundamentais, mesmo no combate contra este erro, pela positiva, de Heraclito, Platão e Aristóteles (completadas por Anselmo, Descartes e Leibniz, compendiadas e rematadas por Lavelle, já no século XX).

4. Os Fundadores

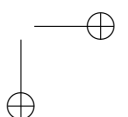
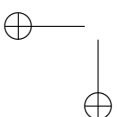
Heraclito foi capaz de perceber a posição de Parménides acerca do absoluto de actualidade necessariamente presente no ser, numa necessária univocidade ontológica matriz que perpassa necessariamente toda a actualidade do que é actual, independentemente do tipo ou nível de actualidade manifestada: a famosa tradicional sentença que diz haver deuses também junto da doméstica lareira im-

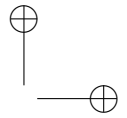
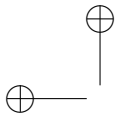




plica necessariamente o sentido de uma absoluta transcorrência ontológica principial, verdadeiramente arquetípica, do “ser” a tudo o que é, ou seja, do acto de ser a tudo o que tem uma qualquer forma de actualidade. Não se pode pôr, sequer, aqui, a questão de uma actualidade própria ou não própria, pois não faz qualquer sentido que algo seja o que é, como é, sem que haja uma qualquer forma própria de o ser. A descoberta desta forma própria é o trabalho do *logos individual* humano, um *logos idiotikos*, na tarefa de salvação semântica do que é manifesto, numa aproximação infinita e infinitesimal em seu detalhe próprio à realidade do *logos comum*. Este *logos* primeiro e último, paradigmático, uno e único, mais não é do que isso que, sendo independente de cada manifestação ontológica, a todas perpassa, a todas comunica o seu carácter lógico possível. Numa célebre imagem, é o fogo que arde em cada ente e que o pode plasmar.

Este fogo plasmador, este *logos* proteico, plástico, mas unificador, é o “deus” presente em tudo, o *logos* de tudo, na forma da inteligibilidade possível de um fundamental movimento ontológico que transporta ontologicamente o acto do que é num incessante brotar de novas reformulações de uma forma lógica evoluível, mas não aniquilável: eis o movimento ontologicamente entendido, que não só não nega o ser, mas o institui como pura actualidade de um sentido, que só é sentido porque é móvel, sendo que a não mobilidade absoluta é necessariamente sem sentido. A intuição é clara: que sentido pode ter o absoluto do não movimento? Que seta vectorial define esse sentido? Que sentido tem um mero ponto, imagem mais adequada para a pura estaticidade? E, se a esfera tem infinitos pontos e é a melhor imagem para o *logos* (presente também em Parménides), o ponto não é uma esfera infinitamente comprimida, mas, quando central, apenas esse pontual lugar único a que todos os infinitos raios da esfera se referem, sem que com ele coincidam. Sendo o seu necessário centro, não é a sua mesma infinitude, pelo que, sendo a intersecção de todos os sentidos, com eles não é con-



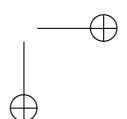
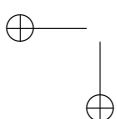


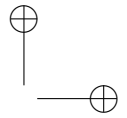
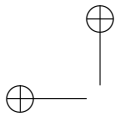
fundível. Quer isto dizer que, se tem necessariamente de haver um ponto absolutamente estável e imóvel no acto, o acto não se reduz apenas a este ponto, mas compreende uma infinidade de sentidos. Cada um destes sentidos é uma forma do ser. O *logos* não é apenas o ponto ou apenas os raios, mas o acto infinito de tudo.

A cessação deste movimento ontológico significaria a imediata queda no nada. Os aparentemente estranhos "*deuses*" *oikéticos* de Heraclito são o garante de que o ser é, é sempre e o não ser não é, sem esquizoidias ontológicas, sem a introdução de nadas onto-mediais, sem absurdos e inexplicavelmente possíveis saltos sobre o nada.

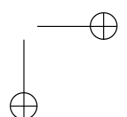
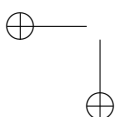
Como é fácil de perceber, a posição de Heraclito absorve a de Parménides e funda toda uma tradição, aquela cujos fundamentos formais definitivos são lançados por Platão. É este fundamental posicionamento geral metafísico acerca da possibilidade do conhecimento do físico que é fundamental na história do pensamento, mormente do pensamento científico em sentido estrito, não os interessantes, mas meramente pontuais de outros pensadores, teoricamente dependentes de um qualquer alheio posicionamento metafísico. Assim, as aventuras pontuais dos filósofos chamados pré-socráticos, sem deixarem de ter importância no que à técnica e metodologia do pensamento diz respeito, não constituem algo de fundamental no percurso da evolução do pensamento científico, antes meros ensaios de concretização de posições metafísicas que, na maior parte dos casos, deles próprios não dependiam, como não irão depender fundamentalmente ao longo da restante história do pensamento científico até aos nossos dias.

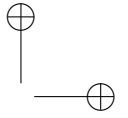
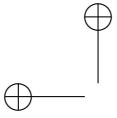
É claro que a síntese de Heraclito e a sua assunção lógica da própria posição de Parménides não teria sido logicamente possível sem a primeira manifestação metafísica conhecida acerca da unidade e mesmo unicidade da forma mais profunda da realidade, forma não directamente manifesta no comum da experiência imediata dada ao homem: a intuição da unidade matricial do que é,





proposta por Tales, dada na imagem da água. Esta *arkhe*, este metafísico princípio da física, de onde toda a física tem sua origem e acto, marca a primeira intuição racional-lógica do que possibilita a ciência como conhecimento da realidade plena do que é: a sua mesma unidade, sem a qual não seria possível a elaboração de um qualquer discurso acerca de uma qualquer natureza, pois não haveria natureza alguma, isto é, uma suposta realidade transcorrente a todas as manifestações, a todos os literais fenómenos. Com Tales, o fundamental e essencial sentido lógico-ontológico de uma transcendentalidade real do ser surge; sem esta transcendentalidade não seria possível qualquer forma de ciência, pois mais não haveria do que um *khaos* fenoménico. Se podemos encontrar aqui um paralelo com o mito na luta contra o carácter dissolutivo da realidade que o caos possui, também encontramos, já, toda a problemática que vai modular o avanço qualitativo do pensamento científico: unidade do real, sua pluralidade fenoménica, mas unitária na diferencialidade, sem o que não haveria propriamente um mundo; unicidade e pluri-voicidade do ser do manifestado, sua transcendentalidade; estatuto da experiência e modos possíveis de sua interpretação; etc.; todas estas questões estão já explícita ou implicitamente presentes na posição metafísica de Tales sobre a física. Não é, pois, sem razão que se considera este filósofo pai de muito do que é o esforço racional de entendimento profundo do real. Esforço que não é redutível a uma mania ocidental ou a um capricho da estrutura gramatical dos povos indo-europeus, por exemplo. O sentido da actualidade real, do carácter de irredutível realidade, sem outra alternativa que o nada, é o maior dom de inteligibilidade de que o homem pode dispor, correspondendo à possibilidade transcendental de “salvação dos fenómenos”, isto é, da sua compreensão racional, tendo em vista a correcta integração do próprio homem no todo de que faz parte, de que também é fenómeno, mas fenómeno que se dá como fenómeno que é acto de saber de todos os outros fenómenos que lhe são patentes. Salvar os fenómenos é dar-lhes o máximo sen-

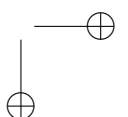
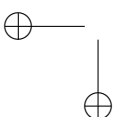


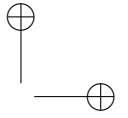
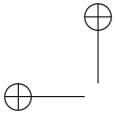


tido possível, não os reduzindo a causas alheias, mas encontrando em seu mesmo acto as razões próprias da sua actualidade, fazendo tudo ganhar um lugar lógico no todo do acto do ser universal. É esta universalidade do acto e do ser que o acto é enquanto salvo pela inteligência humana que Tales nos dá na imagem unitária e unitiva da água. A razão profunda da racionalidade do pensamento de Tales não está na apresentação de um fundamento material para o ser universal, mas em ter proposto uma fundamentação e uma fundação metafísica para o real, metafísica porque transcendental, porque intuição e postulado de uma unidade matricial inobservável da física por meio de um elemento transcendental a toda a física, elemento que concomitantemente lhe é íntimo e imanente, dado que é o seu constituinte fundamental, e transcendente, dado que apenas algo que não se esgote numa pura imanência pode transitar de entidade individual para entidade individual subsistindo como o mesmo numa e noutra.

Não é preciso grande argúcia para perceber aqui, já, plenamente esboçados os temas, parmenideanos e heracliteanos, mas também a questão da participação platónica, do comum ontológico bem platónico, do motor imóvel de Aristóteles, da ordem imanente e transcendente de Agostinho, da infinitude transracional do princípio primeiro de Anselmo, Tomás e Descartes, por exemplo. Assim, Tales é mesmo o fundador da ciência, e não apenas da ciência como é entendida hodiernamente, num sentido restritivista e reducionista, mas *da ciência como saber pleno tendencialmente plenificador de um sentido lógico de que o homem é capaz relativamente ao todo de sua experiência.*

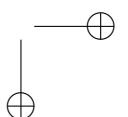
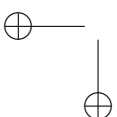
Não são as anedotas “científicas” dos primórdios do pensamento racional que mais importam, mas *o posicionamento metafísico geral relativamente à possibilidade da constituição de uma ciência.* Assim sendo, a posição de Sócrates é de suma importância. Muito mais do que ter “inventado” o “conceito” ou de ter “revirado” a atenção noética do homem para o seu interior, contra

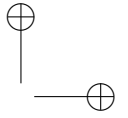
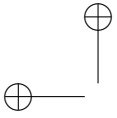




os “físicos”, Sócrates foi capaz de intuir a *universalidade noética da possibilidade de pensar*, isto é, independentemente de condicionamentos políticos, pessoais (éticos), o homem é capaz de um entendimento transpessoal do cerne ontológico próprio da realidade: a ciência, o conhecimento, o saber não é já prerrogativa de um determinado homem, o que o torna especial, de um determinado povo ou oligarquia, especiais também ou que se consideram a si mesmos como tais, mas é prerrogativa de todo o ente racional, de todo o homem. Daqui o cuidado pedagógico universalista de Sócrates, cuidado que o levou à morte.

A tragédia de Sócrates é o preço a pagar pela possibilidade de salvação do real, isto é, numa linguagem mais comum, o preço a pagar pela possibilidade de um saber universal e universal de dois modos: universal porque relativo ao universo possível de todos os homens - lembremo-nos do escravo do *Menon* de Platão - e universal porque se refere a um universo possível de conhecimento a adquirir. Que se pode conhecer? Tudo o que for conhecível; o carácter abstracto da resposta é indicativo da mesma universalidade não particularizável desta possibilidade, fazendo do homem, do ponto de vista do conhecimento, um possível deus de capacidade inteligente: não há outro limite para o saber possível para além da própria dimensão inteligível da realidade em sua mesma universal latitude e profundidade. Por isto, a investigação não tem outro travão que não o da “voz” da alma; por isto, Sócrates prossegue sempre, apenas se detendo quando a misteriosa voz de seu pessoal *daimon* tal lhe ordena. Excelente imagem para o sentido de uma prudência heurística absolutamente necessária para quem quer saber e precisa de saber transcendentalmente que há caminhos por onde é prudente não avançar. Note-se que nada obrigava Sócrates a parar; nada senão a sua inteligência; ou, se se preferir, dado que Sócrates é o melhor exemplo humano de uso da prudência, nada senão o seu ser em que inteligência e vontade já tinham atingido

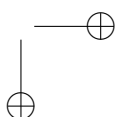
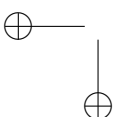


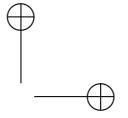
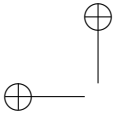


uma sábia unidade. Basta ler a *Apologia* escrita por Platão para o entender.

Deste modo, podemos perceber como o próprio conceito mais não é do que um sub-produto desta descoberta da universalidade trans-humana e transcendental da possível universalidade de uma inteligibilidade de que o homem é capaz e que lhe permite precisamente ser como homem, isto é, como o animal portador do *logos*, de que vai falar o seu discípulo de segunda geração, Aristóteles. Com Sócrates, a ciência pode assumir e patentear definitivamente o seu carácter de universalidade, abrindo-se as portas ao que foi o maior salto evolutivo da inteligência humana, a percepção da *radical homogeneidade lógica entre o homem e o restante do ser manifesto*, homogeneidade que permite ao homem encontrar um infinito de inteligibilidade possível, cuja actualização em inteligência em acto é indiscernível do próprio ser do homem como ser de sentido. Deixou de haver desculpas para que o homem pudesse assumir-se como ser em acto de inteligência. Não fora a perversão política do uso da inteligência ganha por meio deste acto, a humanidade e o seu contexto teriam obtido um saldo de inteligência que teria feito do mundo uma autêntica “cidade de Deus”; mas, como muito bem se viu no judaico mito genesíaco da criação, o saber, a inteligência do acto abre possibilidades que não se esgotam numa pura contemplação do bem actual descoberto pela inteligência, mas possibilitam também o uso da inteligência como arma instrumental ao serviço da violência de um poder que não respeita precisamente o bem descoberto pela inteligência. E esta possibilidade não é um mal, é a condição ontológica transcendental matricial do mesmo ser humano. É esta, não é outra. Aqui nasce e entronca toda a questão relativa ao bom e mau uso da ciência.

Platão realizou a maior síntese epistemológica fundamental da história da humanidade. O seu trabalho filosófico não se limitou a um discurso literário acerca de temas estritamente filosóficos: o fundador da Academia e de toda a tradição verdadeiramente aca-

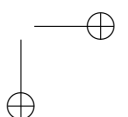
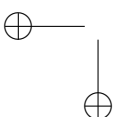


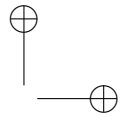
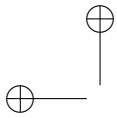


démica, não foi um académico no mau sentido de um mero compendiador erudito de teses alheias, antes criou as bases intelectuais para todo o posterior desenvolvimento sustentado de todo o pensamento científico e filosófico a si posterior. O maior trabalho de sustentação da ciência, como já foi possível perceber, diz respeito ao inequívoco estabelecimento quer de uma mesma comum essencial e substancial matriz ontológica objectiva do ser quer à possibilidade universal, transcendental à espécie humana, de intuição dessa mesma matriz tanto na sua mesma univocidade transcendental quanto em seu mesmo infinito pormenor. Este trabalho tivera como pioneiros Tales, Heraclito e Sócrates. Platão vai unificar estes esforços, criando uma teoria universal quer da univocidade matricial do objecto epistémico, que instaura a sua mesma transcendentalidade ontológica, quer da transcendentalidade da inteligência humana como correlativa possível daquela outra transcendentalidade.

A intuição do modelo metafísico das “coisas”, dessas *pragmata* que há que salvar, a que dar literal razão, *logos*, permitiu a Platão perceber a fundamental importância ontológica das formas, isto é, da realidade metafísica das mesmas coisas. Esta realidade metafísica confunde-se com a sua mesma possibilidade e esta encerra em si, de uma forma actualmente virtual relativamente ao que as coisas podem ser realmente, tudo o que cada coisa pode ser. Platão descobre, na raiz mais profunda do ser manifesto das coisas, não uma realidade concreta qualquer, mas uma possibilidade de realidade, fazendo com que o mais real de todo o real seja a sua mesma possibilidade, de índole metafísica, dado que nunca é dada como tal, numa física. É este âmbito de puras possibilidades metafísicas, em que os fundamentos ontológicos de tudo estão como possibilidade real, que se confunde erradamente com o famigerado “mundo das ideias”.

Mas, precisamente porque não há qualquer forma esquizóide na filosofia platónica, pode esta servir de suporte para a ciência: qual-



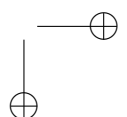
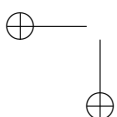


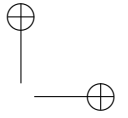
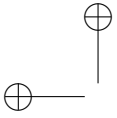
quer forma de fundamentação do real que estabeleça uma qualquer forma de separação ontológica na mesma, então já impossível, transcendentalidade do objecto a estudar impossibilita uma qualquer ciência possivelmente universal, pois o que for bom epistemologicamente para uma das partes da cesura não o pode ser logicamente para a outra ou outras.

Com a intuição de um especialíssimo princípio ontológico absoluto, a que dá o nome de “o Bem”, *to Agathon*, Platão percebe a necessária transcendentalidade universal de um também necessário primeiro e único princípio para tudo. Apesar de algumas inconsistências do mesmo Platão, o sentido de um princípio unívoco para o ser impõe-se como a única maneira de poder fundar uma qualquer ciência relativa a um mesmo mundo, melhor, a um mesmo acto universal do ser. Platão, no seu melhor, por meio da perfeitíssima imagem do sol, permite perceber, a quem o quiser acompanhar numa das maiores aventuras da inteligência humana, que há apenas uma fonte absoluta para o acto e para o ser e para a inteligência que pode dar o acto na forma propriamente humana do ser. A ciência funda-se, pois, deste modo, não num qualquer protocolo humanamente concebido, mas, objectivamente, quer na natureza metafísica própria do objecto quer na natureza própria de isso que o entende quer na natureza própria desta mesma relação.

Perspectivada deste modo, a ciência não é um produto da indústria humana, antes é o homem que é criação da mesma ciência em acto, ciência que, como acto da inteligência, ergue o homem especificamente como homem, como ser de *logos* e não outra coisa qualquer. Assim sendo, o homem nasce ciência, isto é, nasce como acto de inteligibilidade em necessário acto de inteligência, por mais incipiente que seja - nunca é insignificante -, competindo ao mesmo homem, para o que necessita de uma pedagogia - e é todo o trabalho narrado na “alegoria da caverna” - desenvolver e aprimorar este dote de possibilidade semântica.

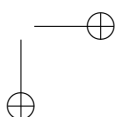
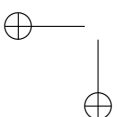
A teoria da ciência não se pode, pois, limitar a um qualquer

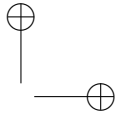
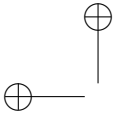




apartado epistemológico que defina regras técnicas ou deontológicas, mas define o mesmo ser do homem enquanto ser lógico, ser semântico, ser que só é verdadeiramente homem porque é um acto de inteligência. Percebe-se, assim, melhor todo o imenso esforço de Platão no sentido do encaminhamento pedagógico do homem em direcção a uma vida cada vez mais intelectual e, só assim, cada vez mais humana. A teoria da ciência de Platão implica que o homem seja não uma incoativa besta que posteriormente adquire umas luzes de inteligência, mas uma inteligência cuja tarefa consiste em construir-se na forma do sentido. Para Platão, a ciência não é uma coisa que se adquira, é uma coisa que se é; que se é mais ou menos conforme o trabalho de enriquecimento que cada um fizer em si mesmo, não apenas para si próprio, mas para enriquecimento de um universo de inteligência: retomando a imagem do sol, cada homem é como que um espelho activo para a luz do sol, convidado a reflecti-la toda e sempre, de modo a que infinitamente nenhuma se perca, pois o ser mais não é do que esta mesma luz em circulação e a única alternativa a este infinito de luz é a treva infinita. A ciência é, pois, sinónimo de ser e de ser como vida intelectual, sempre na iminência de um nada absoluto que impende como recompensa para quem se quebrar como espelho.

O trabalho da ciência é, pois, literalmente constituir o mundo como sentido, verdadeiramente criá-lo especulativamente na forma do sentido, salvando, não um mundo que já aí estava, mas perdido, antes como que arrancando-o ao estatuto de mera possibilidade de inteligibilidade, por meio de um acto de inteligência, sem o que a possibilidade ontológica relativa ao homem desse mesmo acto é reduzida a nada: a ciência salva “as coisas” do nada - é esta a sua importância. Quer isto dizer que a importância da ciência é sempre ontológica, é ela que cria, como sentido próprio do homem, quer este mesmo quer o seu co-actual mundo. É ela que cria o tempo e o espaço. É ela que permite que o acto humano, no movimento ontológico que é, seja, ele sim, imagem móvel da eternidade, isto



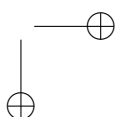
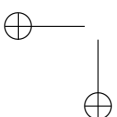


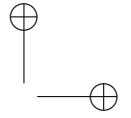
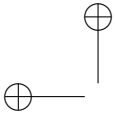
é, produto ontológico, em acto ontológico, como ser, de uma possibilidade metafísica que, sem o acto do homem, mais não seria do que isso mesmo; e o reino próprio do homem em carne não é metafísico, mas físico-metafísico.

Aristóteles é não apenas o fundador de grande parte das ciências que ainda hoje conhecemos, mas sobretudo quem soube continuar, através dessas mesmas ciências que criou, desenvolveu e promoveu e da reflexão que sobre elas e seu objecto próprio desenvolveu, a preocupação fundamental de salvação semântica do real através da sua compreensão o mais lata e profunda possível, definitivamente assente como grande tarefa filosófica por seu mestre Platão. A referência a Platão não é meramente historiográfica, pois, apesar de algumas divergências com a lição do Mestre, muitas vezes mais aparentes e superficiais do que reais e profundas, o grande trabalho epistemológico de Aristóteles segue os trilhos fundamentais e fundacionais deixados como herança por Platão.

Assim, Aristóteles não entende a possibilidade de uma qualquer ciência física sem o recurso a uma outra ciência, mais profunda e fundamental, metafísica, que possa servir de base inabalável à primeira. Não é, pois, por acaso ou capricho que Aristóteles produz um pensamento metafísico para além de um imenso trabalho físico: este último, sem a possibilidade de estabelecimento de um absoluto não transeunte em que seja possível fundar o saber nenhum resultado válido pode encontrar. É apenas porque há um saber de tipo anipotético - como já em Platão - que é possível estabelecer hipóteses quaisquer. O carácter não necessário de qualquer hipótese de trabalho, por mais racional que seja, por mais bem formalizada que seja, impede que seja possível haver qualquer ciência a partir de hipóteses apenas.

A deriva moderna e contemporânea, anti-aristotélica (e, portanto, anti-platónica, mesmo quando diz o contrário), que procura fundamentar em mecanismos lógicos puros o valor epistemológico da ciência não resolve o problema do real valor dos enunciados

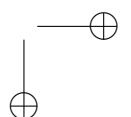
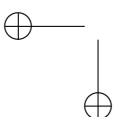


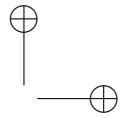
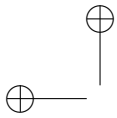


téticos, para além da validade estrutural formal. Ora, esta ou é natural, quer dizer, ou depende realmente de uma estrutura lógica que é metafísica, ou depende de uma estrutura artificial, cunhada por mão humana e necessariamente não natural ou estaríamos no primeiro caso. No segundo caso, por mais bem formalizado que o conhecimento esteja, nada garante que seja conhecimento de algo para além do produto de que a sua mesma estrutura artificial é capaz. Em termos de saber real, nada é garantido e passa a viver-se epistemologicamente num mundo possivelmente formalmente impecável, mas possivelmente irreal para além dessa mesma formalidade. O mundo no seu sentido tradicional, esse que não depende do homem senão em termos de sentido, pura e simplesmente desaparece. Fica-se com um mundo que pode ser ou não real e sem a capacidade de se saber que termo da alternativa escolher.

Só o trabalho a partir de uma investigação do que a realidade é naturalmente, em sua mesma essência e substância próprias, pode fazer o homem aceder não a um esquema artificial ou a uma imagem representacional formal qualquer do mundo, mas a uma aproximação realista do que o mundo seja. Assim, e sabendo que o mundo em sua mesma concreta realidade não está fisicamente presente nisso que é o que, no homem, pensa, Aristóteles procura o modo ou os modos de como a realidade física das coisas se dá como pensamento ao homem. É nesta relação que se encontra o cerne de toda a ciência e de seu valor quer epistemológico quer ontológico.

O modo próprio de o homem ser faz dele uma entidade que está num mundo que é um mundo de sentido, mas que é um mundo de sentido em que este não é produto único do pensamento do homem, antes uma qualquer síntese entre a capacidade da inteligência própria do homem e isso que, para além desta inteligência, mas em relação com ela, se lhe oferece como possibilidade de sentido. Esta relação dá-se com a matéria, se bem que obviamente seja de tipo não material, ou a formação do sentido seria não apenas ancilar-

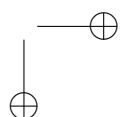
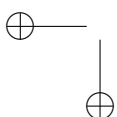


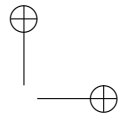
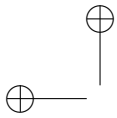


mente material, mas daria também um sentido material das coisas, o que, de facto, não acontece, sendo que, ironicamente, a mais material das matérias na mente do mais materialista dos materialistas se apresenta sempre como algo de não material enquanto unidade pensada, unidade de sentido. Mas o agente fundamental da relação não é a matéria, antes a inteligência. Podemos perspectivar toda a obra de Aristóteles como um estudo acerca dos variadíssimos modos como isso que é o homem pensante se relaciona com a matéria.

Antes de mais, há que perceber que só é possível um qualquer pensamento como o conhecemos - e o pensamento que conhecemos é todo o pensamento, nas suas diferentes formas; não conhecemos outro e, se o conhecêssemos, seria, por isso mesmo, nosso -, se houver uma qualquer fonte de absoluta unidade, sem o que qualquer afirmação poderia ser sempre apenas um perdido e isolado átomo semântico irrelativo a tudo o mais: não seria possível um mundo (é o trabalho estrutural, em ambiente ontológico e epistémico diverso, da ideia racional de Deus na *Crítica da Razão Pura*, de Kant), sem este mundo unificador, por sua vez unificado por um princípio transcendente, metafísico, não seria possível qualquer ciência. Esta é a parte metafísica do trabalho epistemológico do Estagirita. É esta funda necessidade ontológica como suporte de uma ciência possível que justifica epistemológica e ontologicamente o Acto Puro ou o Motor Imóvel.

A razão profunda destas figuras metafísicas não é primacialmente teológica, mas lógica, epistémica e ontológica, pois, sem isso a que se referem, não pode haver ordem qualquer, ciência qualquer, ser qualquer. É por permitir tudo isto que aquelas figuras se referem a algo que recebe o nome de “o divino” ou “Deus”. Trata-se de uma humilíssima descoberta racional, epistémica, da necessidade de um primeiro princípio ontológico e lógico como fundamento metafísico para toda a possível ontologia. Mais uma vez, é a grande distinção entre o absoluto do ser e o absoluto do

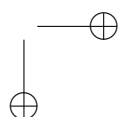
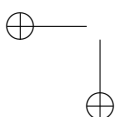


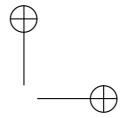
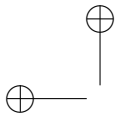


nada que emerge como fundamento para qualquer possibilidade de ciência, sentido lato.

Repare-se que, nestas figuras metafísicas fundamentais, encontramos, postas, ao modo próprio de Aristóteles, as imagens relativas a um mesmo tipo de realidade fundamental avançadas, desde Tales e a sua água, até Platão e o seu sol-bem. Até aqui, nada de especialmente novo em Aristóteles. Mas, daqui para frente, havendo este princípio fundador, é todo um explodir de linhas de investigação fundamental, de tal modo relevantes que ainda hoje, com a necessária evolução ao longo de quase 2.500 anos, se prosseguem. Lembremos algumas.

A psicologia, em diversos níveis, com as investigações conduzidas não apenas no *Peri psykhes*, mas um pouco ao longo de toda a obra, mesmo na sua parte metafísica. A física, a que dedicou um grande tratado que recebeu o mesmo nome, mas que se espraia por toda a obra, mesmo pela psicológica, na sua parte propriamente física. A biologia, também parte da física, a que dedica numerosos estudos, que, se bem que contenham alguns erros inevitáveis, representam um avanço extraordinário no tratamento racional do tema da vida. Muito do que fez, especialmente no que diz respeito ao rasgar de horizontes de estudo e desenho de metodologias continua sendo válido, para além de incompreensões e modas científicas. A ciência da linguagem, com o seu estudo quer lógico quer político ou psicológico. A ciência política, com o estudo da cidade quer em despique com o modelo de Platão, que, aliás, tem de aceitar em seu fundamento, ainda que não o queira confessar, mas também com o esmiuçar da letra e do espírito de um vasto número de Constituições, tentando perceber, na realidade concreta das *poleis*, para além do modelo ideal, irrealizável, como funcionam e como podem ser levadas a funcionar melhor. A ciência dos actos interiores do homem e destes na sua relação com o exterior, num estudo tendencialmente exaustivo do campo ético do homem. A ciência da estrutura do pensamento, em sua mecânica

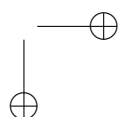
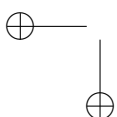


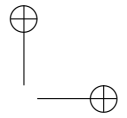
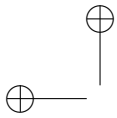


própria, na investigação do modo operatório do *logos* do homem, trabalho gigantesco de uma ciência lógica que, naqueles termos, deixou pronta para a posteridade. Mais haveria a mencionar, mas estes breves apontamentos podem já dar uma ideia da esmagadora grandeza epistémica e epistemológica do pensamento de Aristóteles.

Todo o pensamento posterior a este terceto de gigantes filosóficos, Sócrates, Platão e Aristóteles, vai ser um debate das suas posições metafísicas e epistemológicas, dividindo-se, até aos nossos dias e não se vendo alternativa possível, o mundo pensante entre apologistas da tradição realista, ainda que também espiritualista, que o terceto fundou e apologistas da única versão fundamental alternativa possível, precisamente a totalmente materialista, numa forma de realismo em que o espírito não tem qualquer realidade própria irreduzível à mesma matéria. Ao longo da história do pensamento e do pensamento propriamente epistemológico, o grande debate que interessa não é o que se dá entre “platónicos” e “aristotélicos”, que são ambos “platónicos” só que diferenciadamente, encontrando-se no essencial, mas entre “platónicos” realistas-espiritualistas e materialistas que negam o espírito e cujo pai é Demócrito de Abdera, contemporâneo de Platão.

Para Agostinho, o entendimento de ciência como inteligência ordenada no sentido do ser e do bem é precisamente o garante da não vitória do materialismo ou de outras formas de negação da presença de uma inteligibilidade própria imanente ao cosmos e reveladora de um princípio transcendente ao mesmo cosmos, fundador de sua mesma ordem, ordem que, sendo principialmente transcendente, é também fundamentalmente transcendental, isto é, transcorre ontologicamente todo o ser do mesmo cosmos, não deixando qualquer escaninho sem a sua presença, criadora enquanto tal: a ausência de ordem inteligível passa a ser sinónimo de presença do nada, lógica e ontologicamente impossível, pelo que não há ontológico lugar algum no cosmos que não possua a presença do princípio

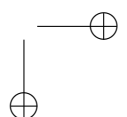
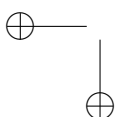


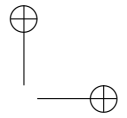
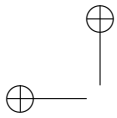


ontológico de tudo. Deste modo, por meio desta intuição, que fundamentalmente continua, aperfeiçoa e infinitiza ontologicamente a de Platão, elimina-se definitivamente do horizonte de uma possível ontologia do saber a possibilidade do recurso ao absurdo do nada ou de qualquer composição com ele. Todos os dualismos metafísicos ou seus sucedâneos derivavam desta incapacidade de perceber a comum e unitária natureza metafísica e ontológica do ser. Vencer todas as versões possíveis de maniqueísmo passa pela inteligência de um *princípio de univocidade fundamental do acto* que sustenta todo o ser, manifestado à inteligência através de um infinitamente diferenciado acto ontológico, presente na única alternativa possível ao negro abismo de um nada absoluto.

A célebre conversão de Agostinho é, antes de mais, uma conversão intelectual (de *logos*, espiritualmente *lógica*) consubstanciada no sentido de um único princípio metafísico para tudo. Todo o esforço do homem passa, pois, por uma pedagogia interior que o encaminhe no sentido da descoberta sempre pessoal e sempre renovada deste princípio, sem o que não há ciência alguma, a qualquer nível, o que implica que não possa mesmo haver sequer homem, pois, sem esta ciência, não pode haver algo que funde a própria unidade interior disso, que, tendo-a, é o homem. A tradição que, com Agostinho, ganha a sua síntese fundamental primeira de uma fé em busca de seu mesmo sentido profundo, enquanto acto inteligente de adesão a uma manifesta verdade apenas parcialmente intuída, não é apenas uma tradição religiosa, mas uma tradição muito mais geral e que diz respeito a toda a dinâmica interna do acto de ciência, a saber, do acto de busca de uma fundamentação inteligente completa para um acto cronológica e logicamente anterior de intuição parcial de uma verdade.

Este primeiro acto corresponde sempre a uma qualquer forma de revelação ou de contacto passional do homem com algo de inteligível, contacto que é sempre apenas um início possível para um também possível desenvolvimento tendencialmente plenário do

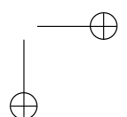
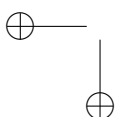


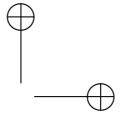
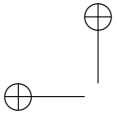


sentido cuja abertura foi dada pelo primeiro contacto revelacional. Tal é sempre a tarefa da ciência, seja em que âmbito for. Desde que haja este trabalho de pesquisa inteligente a partir de um primeiro dado semântico qualquer, temos em curso trabalho de ciência: se permite que se aporte a uma posse inteligente total de algo ou não, o desenvolvimento do trabalho o dirá, tendo em consideração que uma posse total de tal sentido, no seu âmbito máximo, virtualmente infinito, é impossível. Mas, tendo em conta esta ressalva, *cada estágio de posse inteligente de sentido é um acto de ciência*. Assim sendo, ciência não é apenas uma qualquer forma redutiva protocolar de obter este acto de sentido, mas qualquer acto de sentido, enquanto tal.

A questão desloca-se, tendo sempre disto tido consciência a tradição platónica, do acto de ciência enquanto tal para o modo de garantir que o seu actualizador - cada homem - procede de modo a obter uma aproximação o “mais contígua”, próxima possível com o que “as coisas são”, dado que o sentido não são as coisas, mas apenas as coisas na forma do sentido. Para tal, há que formar os homens de modo a que a sua recolha de sentido seja o mais veraz possível. Apenas o contacto íntimo com a fonte absoluta de toda a veracidade pode promover esta garantia. Continuamos na grande linhagem platónica, do bem como o *logos* para além de todos os *logoi*, garante de todo o discurso acerca do real. Assim sendo, para que possa haver ciência, é necessário que quem a faz seja um homem de bem, um homem de Deus, um homem sem defeito *lógico*, sem falha em seu mesmo *logos*, em sua inteligência, tanto quanto isso é humanamente possível.

Quanto *mais bom* for o homem, melhor será a ciência que produz, sendo que, no limite, o homem absolutamente néscio seria uma paradoxal encarnação do nada e o absolutamente sábio uma encarnação do absoluto do ser. É a prova racional de que Agostinho necessitava, não para acreditar em Cristo, mas para ter razão que dar da mesma encarnação do Verbo em que acreditava. Deste



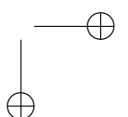
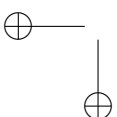


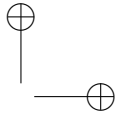
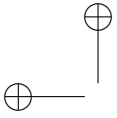
modo, todo o conteúdo de uma qualquer fé deve poder ser e ser efectivamente posto sob o exame atento da inteligência, em busca daquilo que, superado este exame, será o encontro com a ortótese da fé, já indiscernível de uma ortótese inteligente da fé, de uma recta razão daquilo em que se acreditava. Este esquema aplica-se a todo o âmbito da inteligibilidade humana, não apenas ao campo da fé religiosa, que passa a ser apenas um sub-campo seu.

Pode, assim, ver-se a importância que a contribuição de Agostinho teve para o estabelecimento das necessárias condições de racionalidade da ciência. Ainda hoje, nos seus mais variados modos, qualquer busca de inteligibilidade só pode receber o nome de ciência se respeitar estes requisitos. Certos supostos avanços epistemológicos modernos representam, relativamente à posição de Agostinho, não um avanço, mas um profundo retrocesso, impedindo a emergência de possíveis horizontes de inteligibilidade, pois são considerados, à partida, como não dignos de figurar na vitrine das ciências eleitas como tais. Ora, à partida, nada de definitivo se pode saber; apenas à chegada de um processo de busca inteligente se pode julgar acerca do valor semântico daquilo a que se aportou.

Desde que se encontrou com o sentido de uma unidade absoluta própria do cosmos e do ser em geral, Agostinho viveu uma vida de constante busca de esclarecimento do mesmo acto ontológico em que se encontrava mergulhado, obedecendo o seu trabalho de construção de sentido não a um qualquer imperativo político de poder, mas a um imperativo ético e político de salvação da cidade e do mundo por meio do encontro, incessantemente encontrado e perdido e reencontrado e, de novo perdido, com o sentido das coisas, único modo de as salvar e de salvar o homem, isto é, de tudo transformar em forma *lógica*, forma do e de *logos*, forma espiritual, no melhor da velhinha tradição que vem desde a aurora da mesma humanidade.

Anselmo é fiel a este sentido de uma primeira aceitação se-

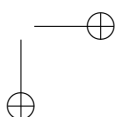
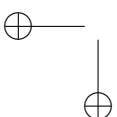




mântica de sentido em busca de sua mesma fundamentação lógica e necessária: a famosa fórmula *fides quaerens intellectum* não se aplica apenas ao conteúdo de uma fé de tipo religioso, mas está na base de todo o caminho verdadeiramente racional para a ciência, pois apenas a inteligência cabal de um qualquer dado passional pode merecer o nome de ciência, no seu sentido racional. Esta está presente em toda a parte em que houver um homem que leve ao máximo a sua capacidade naturalmente própria de investigação do *logos* também naturalmente próprio de cada dado inicial da inteligência em seu sentido passivo. Mais, Anselmo intui que cada homem é um acto virtualmente infinito de inteligibilidade, sendo que, deixada a possibilidade própria de inteligência do homem a si própria, no seu melhor, poderia prosseguir um caminho de infinita aproximação ao acto do ser de tudo, acto infinito em acto.

Reside aqui o fundamento do famoso argumento endonoético acerca da necessidade de haver um qualquer absoluto infinito que suporte o acto mesmo da própria inteligência do homem: sem este acto infinito, a possibilidade de realização da virtualmente infinita capacidade de inteligibilidade da inteligência do homem não faria qualquer sentido. Desmentir a possibilidade de um acto infinito suporte do acto de infinitização da inteligência humana é negar que a inteligência do homem seja virtualmente infinita em si mesma. Ora, tal é manifestamente falso: em seu mesmo acto de inteligibilidade possível, a inteligência humana é virtualmente infinita; não fora o constrangimento da matéria a que se encontra associada, não seria possível impor-lhe qualquer limite formal quanto ao seu alcance linear possível.

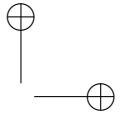
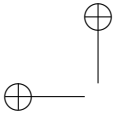
Deste modo, com Anselmo, torna-se evidente que *o horizonte de possibilidade da ciência é infinito* e que o homem é capaz dessa mesma infinitude, não em acto infinito, mas em acto de contínua, assintótica aproximação. *Deixa de poder haver qualquer constrangimento ontológico à possibilidade da ciência*: esta é, para o homem, virtualmente infinita e nada há, à partida, excepção feita a



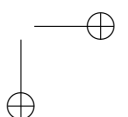
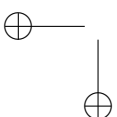
uma adequação infinita em acto à realidade, que não possa ser humana ciência. *Os horizontes rasgam-se ilimitada e infinitamente para a possibilidade de conhecimento do homem.* É Anselmo que é realmente o introdutor formal do sentido de uma possível infinitude do conhecimento, logo, logicamente de seu objecto próprio, logo do mundo, não no sentido do material cosmos finito, mas do mesmo horizonte de sentido possível para o homem. O que há de bom na modernidade nasce com Anselmo. Mas toda a sua má compreensão implica a perda de reais possibilidades para a inteligência ou a utilização desta não já no âmbito de uma rigorosa busca de máxima inteligibilidade para o dado primário da inteligência, mas a sua perversão em actos em que a infinitude virtual da inteligência é posta ao serviço de actos menores desta, adquirindo ciência não com o fim de salvar a realidade, mas de a escravizar. No entanto, as grandes descobertas e possibilidades metafísicas são sempre inocentes, independentes, enquanto tais, do bom ou mau uso que delas os homens fazem.

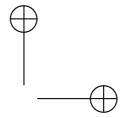
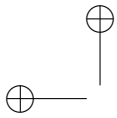
Uma breve anota acerca de são Tomás, para salientar que, com ele, não se dá um retorno a Aristóteles, no sentido de uma inflexão relativamente a um qualquer predomínio platónico na consideração do sentido fundamental da ciência, antes se ensaia uma nova síntese, ainda em fundamental linhagem platónica e agostiniana, acerca quer da enciclopédia dos saberes quer de sua mesma fundamentação e fundação. Assim, o recurso à linguagem aristotélica e à metafísica aristotélica e suas decorrências físicas, não é um esforço anti-platónico, antes um esforço de refundação cultural de uma mesma tradição que necessita, em seu tempo próprio, de reencontrar não temas novos fundamentais, que os não há, mas novas formas de reequacionar os temas de sempre, à luz de novos dados, de novas fontes de informação, de novos modos de recepção dos dados primeiros.

Com Tomás, depois de Anselmo, esgotados os temas de fundamentação metafísica, há que procurar *levar a salvação lógica*, fun-



dada precisamente em tais bases metafísicas, *ao pormenor do dado do real*: como dar conta do *logos* salvador, independentemente de sua natureza ou forma, do sentido presente em cada dado inicial da humana inteligência, já não apenas na transcendentalidade universal da presença de um mesmo único *logos* suporte, mas em seu mesmo acto de ser próprio, finito, individual? A instrumentalidade orgânica da linguagem e metafísica de Aristóteles permitem isto mesmo: “trazer para a terra” a promessa de salvação noética do sol de Platão. É este o labor de Tomás, labor exaustivo de mostraçã - tal como em Aristóteles - da presença do ser fundante em tudo, razão transcendente, mas transcendental e, por isso mesmo, imanente de tudo e a tudo. Se Tomás tivesse entendido o que Anselmo queria dizer com a relação entre o pensamento do homem e o absoluto que o convoca, teria construído um sistema de fundamentação que, finalmente, reconciliaria Platão e Aristóteles no que de fundamental estes têm a dizer acerca da ciência. Mas não foi isso que aconteceu, ficando definitivamente este trabalho por fazer, vivendo a ciência de retalhos noéticos, ora mais decididamente platônicos ora mais decididamente aristotélicos, mas sempre ou indecididamente platônicos ou impossibilitantes de qualquer ciência. Lembremos que o adversário de Platão não é Aristóteles, mas Demócrito, com o seu mundo sem razão possível. Ora, é desta tensão tripla entre Platão, Aristóteles e Demócrito que a ciência moderna e contemporânea vive, colhendo a consequência de uma perene fragmentação epistemológica que a impede de ser o tal infinito movimento de real aproximação do e ao ser universal, contentando-se com regiões imperiais de domínio escolar ou de outro modo político, sempre ou quase sempre incapazes de abertura de horizontes para além da mediocridade protocolar politicamente imposta.





5. Ciência e Religião: uma aplicação prática do sentido geral de “Ciência”

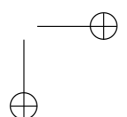
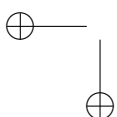
“O que é que os taipais do mundo escondem nas montras de Deus?” ²⁵

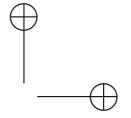
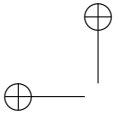
Independentemente do seu carácter interior ou exterior, pessoal ou político, substantivo ou funcional, a religião é uma relação especial entre o ser humano e aquilo que *intui* como o foco ontológico mais precioso - absolutamente precioso - da sua existência, melhor, do seu ser. ²⁶ Esta intuição é absolutamente irreduzível e a sua presença insubstituível: sem esta especial e particular intuição, não haveria algo a que se pudesse chamar religião. É esta intuição que estabelece o campo semântico próprio do religioso. O religioso e a religião são o fruto de um acto de intuição próprio que interessa um determinado universo de significação, exactamente no seu mesmo fundamento absoluto. E isto absolutamente.

É possível imaginar-se - estamos agora e aqui a fazê-lo - um ser com características externas semelhantes às do homem, incapaz absolutamente de intuição religiosa: toda a sua intuição lhe

²⁵ PESSOA Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Ática, 1980, p. 130.

²⁶ A intuição “religiosa”, isto é, a intuição que dá a realidade objectiva entendida como religiosa - e que é uma intuição como qualquer outra, enquanto tal - diz respeito não a qualquer dado estranho à experiência do homem, mas ao que nela há de absolutamente precioso, ontologicamente falando. Se não houver tal, não há intuição religiosa. Esta evidência não qualifica o tipo de religião, apenas aponta para o seu fundamento experiencial. A experiência absolutamente não religiosa equivale à experiência absolutamente vazia de sentido. A experiência com sentido implica sempre a existência de um qualquer absoluto, isto é, uma intuição de um fundamento absoluto, pelo que é essencialmente religiosa, mesmo que tal não pareça a certos olhos. Não surpreende, pois, o “ar” religioso do pensamento de um Planck ou de um Einstein, por exemplo.

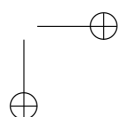
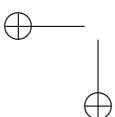


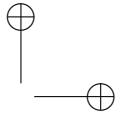
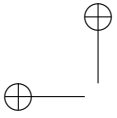


daria um mundo de significados sem outro relevo ontológico que não fosse o de uma pura semântica a que, na falta de melhor, chamaremos material. Assim, uma pedra seria sempre e só uma pedra; poderia mesmo vir a ser entendida como a junção de tais e tais moléculas, por exemplo, mas mais nada. Nunca seria investida de qualquer outro significado para além deste ou de outro semelhante, cuja essência seja puramente material ou positiva, no sentido óptimo positivista. Nunca poderia, por exemplo, ser trabalhada como representação simbólica fosse do que fosse, pois, na pedra, só há materialidade, mais nada. A pedra só poderá, quando muito, ser símbolo de si mesma, o que é ser símbolo de coisa nenhuma, dado que não é possível um símbolo que se esgote numa mera auto-referencialidade.

Mas, se assim fosse, funções fundamentais como a linguagem teriam surgido? Como, se, por exemplo, o som mais não é materialmente do que a vibração física do ar e daquilo que faz vibrar, desencadeando a movimentação de moléculas em nervos e no cérebro e em toda as materiais partes que são necessariamente mobilizadas para que possa haver som? Ora, a palavra não é vibração do ar: *é o significado que determinada vibração do ar tem*, melhor, é o significado que é possível atribuir e se atribui efectivamente a essa mesma vibração. Sem este significado, a vibração do ar é apenas a vibração do ar, um mero fenómeno físico, em si mesmo significativo.²⁷ Mais nada. Mas esta vibração só tem este significado, entendível como tal e como tal partilhável, porque o ar foi feito vibrar de modo a veicular este significado, este e não um qualquer,

²⁷ Já chamar-se-lhe “fenómeno físico” ou outra coisa qualquer implica logicamente a necessária capacidade semântica do homem. Como é óbvio, antes de haver homem e do ponto de vista do único significado que é nos possível, aquele que por nós passa, nenhum movimento físico tinha sentido algum: sentido implica inteligência e a única que conhecemos é a nossa ou formas a ela análogáveis, sejam “mecânicas” ou “divinas”, por exemplo, porque apenas delas temos possível notícia porque são análogas à nossa (a menos que haja por aí algum epistemológico deus abscondido).



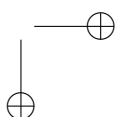
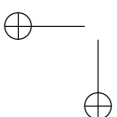


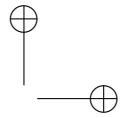
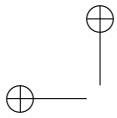
este, individual e propositadamente, e, por isso, as palavras são diferentes, todas diferentes e sempre diferentes, nunca semanticamente independentes do contexto, que é o seu próprio e nenhum outro. Mas este contexto transcende a vulgar ideia de textualidade ambiente mais ou menos próxima, incluindo o acto todo de quem a pronuncia (não será “cria”?) e o restante *mundo* em que foi pronunciada, este também na sua totalidade própria. Toda e cada palavra do homem, de homem, evoca e convoca todo o mundo, desde sempre e para sempre, numa sinfonia monadológica que, apenas esta, pode criar isso que cria cada palavra: o sentido. Assim sendo, a cultura é sempre o contexto de cada palavra, não a pontual cultura A ou B, mas o todo do espírito já feito carne semântica pelo homem, pela operação da sua inteligência.

Aqui, é o significado que investe a matéria, fazendo como que comportar-se ao serviço do seu intento. E, se este serviço, no seu acto, tem uma base material, o que serve não é material. A realidade objectiva do significado, ainda que habitando a matéria ou com ela convivendo, não é material: é a exacta presença do espírito na matéria. Nada há na pura materialidade que justifique cabalmente aquela realidade objectiva, enquanto sentido, significação.

28

²⁸ É o que Descartes bem compreende (e parece que certos críticos não...) e o leva a identificar a essência do pensamento com esta realidade objectiva. Nisto, tem razão. Assim como tem razão no que diz respeito aos indícios de transcendência presentes nesta mesma realidade objectiva; onde não tem razão é no salto hipostático que dá ao coisificar (“res”) quer o pensamento, na sua realidade objectiva, quer a transcendência ao pensamento, de que este tem indícios, indícios que não tornam necessária uma realidade reificada, coisificada “exterior” ao pensamento. Não há propriamente um “exterior” ao e do pensamento, o que há é diferentes níveis de profundidade da realidade, diferentemente respectivamente referíveis, indicadores de diferentes formas de imanência e de transcendência possível, mas não de “coisas”, não de hipóstases reificantes, improváveis sem o recurso único à capacidade semântica interior do acto próprio da inteligência humana. Não há “coisas” no pensamento ou fora do pensamento, há um universo interior de significados, cujo sentido remete ou para a pura interioridade

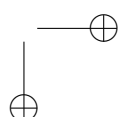
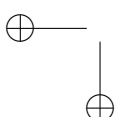


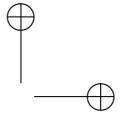
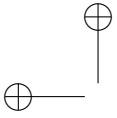


Basta este exemplo para reduzir ao absurdo a pretensão de querer reduzir a intuição humana a um puro contacto material. A própria definição do que seja um “contacto material” é problemática. Nos tempos em que só havia consciência macrofísica da realidade física, era possível pensar-se o contacto material à maneira, por exemplo, das “bolas de bilhar”. Agora, que há uma consciência ultra-microfísica da matéria e da sua relacionalidade, o que é que se entende por “contacto”, e a que nível: o das bolas de bilhar, que é electrónico, o das partículas mensageiras intranucleares? Outro qualquer? Qual o critério? Como entender as forças presentes e os seus limites, a fim de poder falar em “contacto”? E como é que a “força do pensamento” contacta com isto? Que mediador media este contacto, esta relação: será o “pensatrão”, o “sensatrão”, o “inteligentrão”? Tendo em conta que pode haver quem não goste das formulações anteriores, podemos perguntar alternativamente: que forma exacta de matéria, de energia ou outra qualquer material é o pensamento como pensamento? Que “pensatrão” uso, quando penso, por exemplo, em minha Mãe?

O homem, enquanto homem, é um ser de significados, não materiais por essência, mesmo que usando utensilagem material para que possam ser, um ser semântico ou não é coisa alguma. Na nossa experiência, a matéria, que é inegável, serve o significado e não o contrário. Quando acordamos, acordamos para um mundo semântico, de essência semântica, ou não acordamos de todo. Ninguém acorda como matéria. Todos acordamos como espírito: é isto que

ou para uma não interioridade, mas que se manifesta unicamente na mesma interioridade. O mundo, em todas as suas dimensões, o infinito mundo possível a partir do sentido presente ao homem é isto e, sem isto, não há mundo, não há alma, não há Deus, porque simplesmente não há sentido algum possível ou actual. Daqui decorre, como Platão bem percebeu, a extraordinária importância do seu desenvolvimento da inteligência própria do homem: é a única forma de dar a cada entidade o ser que lhe diz respeito, sem cair na caoticidade semântica de um mundo em que o sentido é dado por uma inteligência que, em vez de entender, sonha ou opina ou delira, etc.

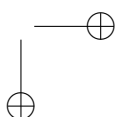
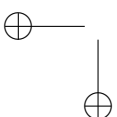


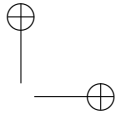
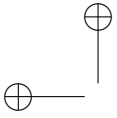


faz a especificidade do homem. O homem é esta intuição em acto que coincide com o seu ser como realidade semântica. Toda a realidade propriamente humana é semântica, é um acto de compreensão.

Ora, o religioso não foge - não pode fugir - a esta condição. É um determinado tipo de intuição - que poderia não existir, mas existe -, própria do homem, contemporânea de outras intuições, contemporaneidade que, na sua totalidade, constitui o acto de cada homem. Se se retirar qualquer destas intuições do acto de cada homem, este é, senão negado, pelo menos diminuído. Diminuição que pode equivaler a uma real negação - essência de toda a tirania, que é sempre e fundamentalmente uma tirania sobre o espírito.

Assim como não faz qualquer sentido retirar a intuição matemática ao homem, não faz sentido retirar-lhe a intuição religiosa ou outra qualquer. Em nome de que princípio? Com a desculpa de que é ilusória e de que é ilusória porque não tem objecto real: Deus não existe! Mas o objecto matemático também é real, neste sentido? - Alguém já o viu, ouviu, saboreou, cheirou ou tocou? No sentido de realidade material, tão real é Deus como o número 1. Já tantas pessoas viram a Deus como ao número 1. Será que porque ninguém viu o número 1 vamos acabar com a matemática? Então, por que razão se usa de um tal argumento, caprichosamente irracional, para negar a possibilidade da religião, na forma de uma intuição propriamente religiosa, isto é, com um objecto propriamente religioso, não material, mas tão não material quanto o número 1? O preconceito empiricista não apenas destrói a possibilidade do mundo metafísico que visa destruir como também destrói toda a base possível para um ciência matematizada, pois nega, tem de negar consequentemente a possibilidade da intuição matemática, intuição obviamente não material. Ora, que valor pode ter uma ciência que se reclama da tradição empiricista e que concomitantemente se quer matemática? Em boa honestidade intelectual, tal não é possível. Uma ciência puramente empiricista teria necessa-



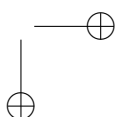
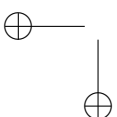


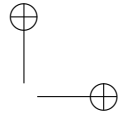
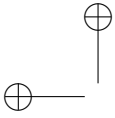
riamente de se limitar a uma mera indicação irrelacional de puras coisas. Ora, tal não é manifestamente ciência alguma.

De facto, a redução do âmbito da experiência ao necessariamente sensível é uma opção profundamente irracional, dado que, imediatamente, relega a matemática e a lógica para o campo do não experienciado. A birra empiricista é incompatível com a possibilidade destas duas ciências: segundo o empiricismo, matemática e lógica não deveriam existir. Mas existem, existem sem que os seus objectos tenham possibilidade de experiência sensível, como é lógico.

Num clima de honestidade intelectual, há que aceitar como tal a intuição que constitui o acto significativo, qualquer, que é cada homem e trabalhar a partir dela e não contra ela: só assim se poderá avançar na compreensão dessa intuição. O trabalho que há que sempre realizar consiste em levar o seu estudo até ao fim do humanamente possível, a fim de se saber do seu valor semântico próprio, independentemente de qualquer classificação apressada, que pode implicar a remoção do campo de estudo de uma intuição fecunda apenas porque “cheira” a algo de diferente do que está estabelecido nos códigos policiais do “bom” pensamento de momento. Só assim é possível permitir a máxima expansão e aprofundamento da inteligência humana. O valor semântico, logo, ontológico próprio de cada intuição percebe-se cabalmente no momento em que a investigação esgotou as suas possibilidades actuais. Aí e apenas aí, se pode ajuizar da sua valia e dar-lhe um racional destino merecido. Ainda assim, sem qualquer garantia absoluta de não se estar a cometer um qualquer erro mais ou menos grave. Sem este processo de investigação, a salvaguarda da racionalidade do processo é nula. Não é, pois, racional a não consideração de qualquer intuição, à partida, apenas por causa de preconceitos, quaisquer que sejam, dado que não há propriamente bons preconceitos.

No caso exemplarmente em apreço, a intuição religiosa refere-se, pois, a um elemento intuitivo especial da semântica humana.





Real, enquanto tal; à partida, tão real como qualquer outro. É aquilo que se apresenta como o mais precioso, o ontologicamente mais precioso nessa semântica, o que se dá como o foco da própria irradiação semântica, em última análise, aquilo que confere sentido a tudo o resto e de que tudo o resto retira o seu sentido. O que se apresenta na intuição como aquilo que, se retirado, nada mais faria sentido - o que confere absolutamente sentido à intuição como um todo, o que dá o sentido absoluto à intuição, o absoluto da própria intuição, no seu fundamento: como que a intuição do absoluto de haver intuição, isso sem o qual nem intuição haveria - isso que faz com que haja tudo -, isso é o objecto religioso - isso é o sagrado. Ora, isso revela-se no interior do acto de intuição, mas está, em si mesmo, para além de qualquer intuição. Independentemente dos nomes que as diferentes tradições lhe atribuem, este é o objecto transcendente do religioso.²⁹

²⁹ Esta noção permite enquadrar como religiosa a intuição de um qualquer absoluto, mesmo e sobretudo quando não criticada, como proposto acima: de facto, quem intui como absoluto, como bem mais precioso, o seu automóvel ou o seu brilho intelectual, por exemplo, aí tem o seu “deus” e aí tem o fundamento intuitivo da sua “religião”. A questão da nobreza da religião não está no modo da intuição, mas no seu objecto. Não é precisa uma grande explicação para se perceber que o objecto da intuição metafísico-religiosa de Sto. Anselmo não é bem o mesmo e não tem bem a mesma dignidade ontológica que tal automóvel ou tal intelecto brilhante. As formas perversas de religião não deixam de ser de “religião” só porque são perversas e tão irracional, do ponto de vista da nobreza ontológica do objecto de intuição, é um automóvel como um deus assassino ou tirânico; corrijo: o automóvel é ontologicamente mais digno.

