

**Ser, entendimento e razão na CRP de Kant**  
**(Repensar a filosofia do século XX na continuação de constituir uma ontologia científica)**

Súmula: Neste material se sintetiza um conjunto de ensaios que tratam de problematizar e entender as distinções de Kant sobre o ser o entendimento e razão que permita ter uma perspectiva muito mais clara da filosofia do século XX reduzida ao guetto do entendimento. Estimamos que a superavaliação do entendimento tem levado a filosofia moderna-contemporânea a uma situação na que se tem perdido certos referenciais centrais, que, aos indicados no título, se impõe também o esclarecimento do lugar do pensar e o pensamento, mas sempre na continuação do programa de constituir uma ontologia científica que foi a aspiração de Kant, mas fazê-lo implica retornar à CRP. Tarefa que implica incorporar de pasada a reflexão sobre o mundo da vida como parte das pesquisas do sistema geral do conhecimento objetivo e suas implicancias para ontologia.

Palavras chaves: Kant / *Crítica da razão pura* / ser / entendimento / razão / filosofias século XX / ontologia científica.

Desenvolverei esta reflexão sintética usando os subtítulos siguientes: Introdução; Estado da questão; Primeira parte: Kant tras as filosofias de hoje: Bloco Um. 1) E. Husserl. - Martin Heidegger. - H-G Gadamer. 2) Tomas de Aquino. 3) A quinta fase do movimento analítico internacional (1985- 2005). 3.1) El neopragmatismo analítico: R. Rorty; Bloco dois. 1) Karl Marx. 2) Filosofia da ciência. M. Bunge; Bloco três: 1) O ego transcendental aplicado ao *Tratado dos atos humanos* de Tomás de Aquino. 2) O ego transcendental aplicado: a) o problema do corpo e a corporalidade e, b) o mundo da vida: a) Fenomenología da surdera (o corpo e a corporalidade como problema aplicado a esfera do Perú). b) A autoconsciência e autocomprensão espontânea de masas; Segunda parte: Aonde vamos filosoficamente? Bibliografia básica.

### **Introdução**

No segundo semestre do 2002, último semestre da minha bolsa doutoral na Universidade Federal de Rio Grande do Sul (1999-2002), encontrava-me dando os últimos ajustes da tese doutoral e comecei simultaneamente sintetizar as cadeiras (7) que levara durante os anos de 1999-2000 acerca da *Crítica da razão pura*. Esta síntese se concentra no primeiro rascunho geral sobre a estética transcendental, que chame *Breve comentário geral à estética transcendental*.

Na revisão da bibliografia primária e secundária sobre a CRP comecei notar certos aspectos discordantes do que a CRP e os comentaristas diziam. Entre 2003 e 2007 aprofundi nestas dúvidas e saierom um conjunto de pesquisas e um segundo rascunho geral do ano 2004-2005. E, finalmente, o trabalho do 2008. O abandono da herança kantiana na procura de uma ontologia científica tem colocado a filosofia de ocidente numa situação problemática. Portanto, estimo que retomar e aprofundar na tarefa de procurar essa

ontologia científica é a forma correta de superar as limitações da filosofia do século XX. E isso implica retornar Kant e a CRP.

### **Estado da questão.**

O estado da questão pode ser vista desde duas seções, o que é a formulação de Kant e o que é a recepção da primeira edição da CRP até a segunda edição e o que foi formulado pelos contemporâneos de Kant e os posteriores a ele.

Primeira seção. Trabalho em primeiro termo que a estrutura apriorica do espaço-tempo funciona como condição atualizadora do fenómeno em geral e que seria ativado pelo contato com o real. E que através da intuição sensível, dado no fenómeno em geral, serve para que se torne fenómeno específico, isto é, conhecimento.

O segundo é que o antigo racionalismo ou o racionalismo da razão (e em menor escala o racionalismo da experiência) tinha confundido entendimiento e razón e ficava por aclarar o problema. Em geral Kant critica a confusão entre entendimiento e razón, e a crítica radica em dizer o seguinte: que resulta errado pretender dizer nada da razão aplicando as categorías do entendimiento ou o conhecimento científico. Tem que ser especificamente desde o plano da razão

“A razão sente a necessidade de unificar para obter a concordância do entendimiento consigo mesmo, ao igual que entendimiento sente a necessidade de someter a multiplicidade da intuição a conceitos mediante as doze categorías, isto é, mediante seus conceitos puros: unifica os fenômenos por médio de conexões ou juízos” [Veronica Rovolotto: El concepto de razón pura y de idea trascendental en la *Crítica de la razón pura*, em *Dialegethai Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 9 (2007) [inserito il 30 dicembre 2007], disponibile su World Wide Web: <http://mondodmani.org/dialegethai/>, 8/11/200/ 13.00 Horas ]

Para dizê-lo contemporaneamente: não é possível falar nada da razão usando categorías que se aplicam ao que chamamos conhecimento ou as categorías que proceden da ciência objetiva. O status da razão não da conta de se mesmo, mas permite sem entender o processo que vai do fenómeno ao conhecimento. Mas, de maneira absoluta, o conhecimento não permite dizer nada, nem menos determinar o status incognoscível do *principio* da razão, nem tampouco dizer nada desta razão mesma. Deixamos de lado o problema da ilusão da razão e o problema da síntese<sup>Σ</sup>

---

<sup>Σ</sup> Que significa a ilusão da razão e porque se produz? Segundo Kant se produz porque o subjetivo pessoal, toma o status de universal, esta é a forma mais fácil de reconhecer. Mas, é a única?. Hegel trabalha a eliminação do singular dissolvido no universal e entanto U-U se evita o problema que formula-se Kant. Mas ele está trabalhando um nível. A Unidade se pode dar no tipo categorial classificado como quantidade. Mas poderia se dar também nos outros tipos, a saber, qualidade, relação e modalidade. Poderia ter outra característica?. Qual seria está se a tivesse?. *Teria que ser necessariamente de Unidade e totalidade.* E o mesmo acontece com os outros, isto é, de relação e modalidade. No caso da relação a condição de Unidade é variada, não assim na modalidade onde a relação é *necessariamente* de Unidade. Portanto, *a Unidade seja qual for o tipo categorial varia no que chamariamos sua condição e necessidade para realizar a Unidade.* E a ilusão transcendental ve-se afetada por esta condição e necessidade para a Unidade. Mas a Unidade, se pode

Mas o apriori procede do eu, o eu se localiza na alma, o eu é incognoscível e funciona fazendo que o apriori se vista de palavras, possibilidade de conceptualização dado no entendimento ou como possibilidade no fenómeno, pelo principio da razão. O apriori então há que mirá-lo desde o ângulo do eu, o ângulo do principio da razão, o ângulo do entendimento, o ângulo do fenómeno e o ângulo do quotidiano.

Segunda seção. Trabalho a revisão de uma série de ângulos do problema exposto: 1) as ondas kantianas, 2) a posição de Kant nas suas cartas entre 1781-1787, 3) as notícias sobre as fases e as ondas kantianas morto Kant e 4) a forma articulada chamada neokantismo. O repasso me leva tirar as conclusões seguintes:

1) A indefinição ontológica e gnosiológica ao ser avaliado Kant no tempo e pelas tradições filosóficas universitárias e não universitárias, e universidades respectivas, deixa como evidencia a persistencia na indefinição entre entendimento e razão, sem contar com as ambigüedades acerca do lugar do real e o lugar da experiência.

2) A critica da filosofia da consciência, como tem sido chamada despectivamente a filosofia que reivindica a subjetividade<sup>□</sup>, se faz sem distinguir com precisão qual é o horizonte da questão. Não é o tema da subjetividade o que está obsoleto, é o modo de negar a subjetividade o que é um problema, pois quere-se negar o problema da subjetividade partindo de um horizonte ontológico e gnosiológico idealista subjetivo.

3) A perda destas distinções ---lugar do ontológico e gnosiológico e do intelecto e a razão--- conduz a filosofia pelo caminho absurdo da fragmentação da consciência levando à sobrevaloração da razão particular, no pior dos casos como razão autista, como se fosse

---

tornar seu contrário?. E se for o acaso com respeito a que? Somente pode ser respeito ao ser. O ser é a única garantia para não devir o pensar um absoluto como Unidade no pensamento. Mas poder-se-ia expressar também como tipos de categorias na sínteses. Portanto, é possível existam tipos de síntesis do objeto condicionados pela necessidade. Não se pode descontar o fato que o que fica expressado *desde o nível do entendimento* podem ser tipos de categorias lógicas e quantitativas que gere a ilusão de necessidade lógica (sobre isto chama a atenção também Kant na DT). Também os esquemas sintéticos da unidade do objeto dado pelas categorias como necessidade ilusória podem ser variados (a ‘violência’ hermenêutica, portanto, para ser *corretamente exercitada* teria que partir da totalidade do pensamento de um filósofo, tendo claro o ponto de partida explícito categorial para o estudo da fase de tal pensamento e, procurando além disso, que o ponto de partida categorial explicitado não altere a totalidade que se quer explicitar ou se tenha completamente identificada para fins de contrastação). Mas poderia não ser assim se não se determinasse a *necessidade* deles. Se une a isto que, para ter uma idéia mais ampla do objeto unitário, os esquemas sintéticos da unidade do objeto poderiam ser contratados. Por exemplo, o objeto “X”, como unidade sintética categorial determinado como ilusoria ou não, poder-se-ia se sujeitar a “Xn”, esquemas sintéticos categoriais para ter uma visão mais ampla da Unidade e totalidade do objeto. Portanto, mais amplos os esquemas de ação para transformar a prática. Mas, como fica determinado o peso específico dos esquemas sintéticos unitários do objeto, ou seja, o grau de necessidade?. Somente poderia ser determinado o grau específico da necessidade se se aplica a lei da contradição heráclito-hegeliana. A ilusão transcendental kantiana afetaria, então, todo o processo do entendimento e da razão, e centralmente da razão. Mas poder-se-ia evitar isso parcialmente?. A resposta é afirmativa. Se colocarmos a contradição como o eixo orientador. Assim, evitaríamos as falsas cristalizações ou ilusões da razão. E isso é assim, porque as contradições não são absolutas, são históricas e relativas.

□ A reabilitação da subjetividade é trabalhada também por D. Heinrich, K. Kramer, U Pothat, etc.

uma grande conquista do pensamento humano, quando é simplesmente um cartesianismo deformado no século XX e XXI.

4) A institucionalização da Sociedade Kant implica a institucionalização da versão problemática idealista subjetiva como uma espécie de versão oficial do pensamento de Kant, uma canônica, tal é a perspectiva do neokantismo (1860 em diante) e que age também na reflexão de H. Vahinger fundador desta Sociedade Kant (1904).

5) Não é tampouco difícil notar que esta marca idealista aparece, como estelas no mar, quando as diversas tradições filosóficas e centros acadêmicos realizam as interpretações filosóficas do pensamento de Kant.

### **Primeira parte: Kant trás as filosofias de hoje.**

Revisemos a presença de Kant na filosofia de hoje para a qual revisarei sinteticamente as filosofias mais marcantes do século XX. Para fazê-lo dividi em blocos.

#### **Bloco Um**

##### **1) E. Husserl.**

Assume ele a existência do mundo, o ser, como o central para realizar a reflexão filosófica, mas fica limitada a reflexão quando enfrenta o problema do espaço-tempo na ordem do entendimento e razão. No caso de Husserl, o pensar, a possibilidade de pensar o ser, é a noesis. Deixamos de lado o problema da consciência. Em Husserl a perspectiva da razão e o entendimento não ficam fusionados, a existência da noesis e o noema dão conta desta distinção. O noema é o modo como fica cristalizada a possibilidade do ser, ou seja, a noesis. O noema é o resíduo, o produto da realização da noesis. Mas este conjunto de resíduos constitui uma camada ou camadas relativas à intuição do objeto. E, em geral, reclamam os husserlianos corretamente, se quer fusionar o que Husserl não fusiona.

Mas na reflexão de Husserl, principalmente *Idéias I*, se diz: “mas o eu na epojé fenomenológica resulta para mim, em cada juízo, por completo não relacionada (verschlieBt) com a tempo-espacialidade da presença”, então, parece sugerir que a epojé transcendental está ao margem do espaço-tempo. Assim o *pensar* parece ficar fora do espaço-tempo. Se este é o caso, então, o *pensamento* expressado no entendimento resulta problemático, resulta sem espaço-tempo. A possibilidade do ser dada no pensar fica comprometida. Se nosso autor reconhece o ponto de partida como dado no particular, no existente fora do indivíduo, e está sujeito a espaço-tempo, então como poderia ficar o pensar como possibilidade do ser fora do espaço-tempo?. E como poderia então ficar o pensamento, que é produto do pensar, fora também deste espaço-tempo? Nós achamos nisso um contra-senso. Em suma, a noesis e o noema ficam fora do espaço-tempo, mas o real, o ser, não.

- Martin Heidegger

- Primeiro Heidegger: *Ser e tempo*.

A redução do ser à existência termina por reduzir a função da filosofia ao falar acerca do ser. Presumir que falar da existência como se fosse o ser, é falar do sentido do ser como determinado em algo chamado existência, não é falar do ser, é *falar do ser determinado com um sentido*. E é, portanto, ente que fala do ente. Hegel criticou partir de um determinado ao falar do ser, por isso ele partia do *indeterminado* como o ser ou o nada. N. Hartmann criticara na *Metafísica del conocimiento* esta redução de Heidegger que trata de passar o sentido do ser pelo ser. O pensar como possibilidade do ser fica completamente comprometido ao ficar excluído o ser. Portanto, ficará o pensar e o pensamento sem ser, ou, no melhor dos casos, o pensar e o pensamento darão conta de um ente ao que se chama ser.

- Segundo Heidegger.

Em resumo “as *Contribuciones a la filosofía* são efetivamente fundamentais para entender a formulação e a estruturação do pensar o Ser como *Ereignis* (evento-apropiación: OO), mas continua sendo uma obra de transição, sustancialmente circunscrita ao intento empreendido nos anos de sua redação, mas logo deixada de lado. No texto mesmo, especialmente nas partes finais, adverte-se a extrema cautela, a vigilância crítica e em algum ponto também a insatisfação de Heidegger ao revisar o que vai escrevendo por achá-lo ainda metafísico e provisório demais” (Volpi: p. 61) “Tanto é assim que, pouco depois de ter terminado a redação, Heidegger volta a tentar dizer o mesmo em um esforço posterior, ainda mais radical, por deixar a metafísica à suas costas” (Idem)

O segundo Heidegger quer uma metafísica liberada inclusive da linguagem da antiga metafísica. Esta procura o levou à metáfora, mas este caminho não se pode tomar como “o caminho”, que termina seus melancólicos dias filosóficos como um gênero da literatura. Infelizmente o problema do pensar não fica resolvido com esta posição. Ao final o problema é tratar de “expressar a copertencia de Ser e ser aí” onde o ser aí fica como dominante. E o ser expressado na linguagem quer ser superado através da linguagem poética. Estas últimas coisas bastante problemáticas. O pensamento filosófico cristalizado na linguagem filosófica quer ser superado através da ambigüidade das metáforas. O pensar e o pensamento com um ser subordinado à existência, todos na beira das metáforas, somente pode terminar em explosão autista.

- H-G Gadamer.

A filosofia gadameriana, em sínteses, é muito direta, a linguagem é a realidade e se expressam na sua relação com o pensamento. Pensamento que é compreendido no âmbito do entendimento. A afirmação relativa ao problema da hermenêutica que é só interpretar o mundo fica reduzido, a final de contas, ao problema da linguagem (seja como interpretação, círculo hermenêutico, alteridade ou história como resultado). E não é difícil perceber a cercania filosófica de usar ambos como meros instrumentos. Isto é, outra vez, a sobrevalorização do entendimento respeito da linguagem.

## 2) Tomás de Aquino.

Aqui centraremos no problema do status ontológico do pensar e pensamento, que no realismo cristão de Tomás assume o ser como existente e o problema será explicar a origem e sentido do pensamento. Fazer isto nos tem levado inicialmente a revisar a Aurélio Agustin (354-430) e desenvolver uma série de ramificações desde o século XII em diante até chegar em Tomás. Posso dizer, então, e em síntese, que tanto Averroes, Tomás e Occam, não desejam romper com a posição que é de Deus de quem depende o *pensar* (inclusive a representação com a tese da alma encarnada). Mas somente em Tomas se nota, em rigor de verdade, o interesse em manter esse estatuto teológico. Não porque Averroes e Occam fiquem desinteressados em Deus como fonte do pensar. Eles se interessam mais no problema do *pensamento*, ou seja, no saber do entendimento ou o entendimento. O lugar do *pensar* como obra divina fica completamente a salvo, o *pensamento* fica relativamente independizado de Deus, mas é sempre Deus a garantia para distingüir entre a verdade e a falsidade neste entendimento. Em ambos casos pensar e pensamento ficam destemporalizados.

A figura se modifica com Descartes, o que em Averroes e Occam é atitude, isto é, ponto de chegada ao *pensamento* ou saber do entendimento, em Descartes é ponto de partida que assume com três modificações:

- a) a que emana da variação do lugar das idéias inatas,
- b) o lugar do eu no ato do pensar,
- c) a mediação do *pensar* que com o ‘claro e distinto’ garantido por Deus não pode se equivocar como o faria o entendimento humano quando quer chegar a uma compreensão também clara e distinta.

Assim Descartes (distinto do cartesianismo) é um claro deslocamento para o entendimento humano. Com este deslocamento vai para o desenvolvimento da ruptura com a consciência divina. Ao fazer isto, aprofundar no entendimento da consciência humana, e a interrogação desde o ‘eu empírico’ acerca do estatuto do *pensamento*, esta procura levará ao pensamento ocidental ao proceso da autoconsciência ou autoentendimento.

## 3) A quinta fase do movimento analítico internacional (1985- 2005)

O processo do movimento analítico é variado entre fase e fase<sup>¶</sup>. Concentrarei na última fase porque, em geral, do movimento analítico fico hoje uma crepuscular atitude de falar claro, como parto da montanha só “estilo” de fazer filosofia, e o “estilo” não é filosofia. Esta fase se desenvolve como reação as limitações das fases anteriores dominados por uma atitude anti-histórica que tem o seguinte “pacote de práticas”:

---

<sup>¶</sup>De Moore e Russell saem um conjunto de tendências filosóficas: a) Austin, Grice, Searle; b) Ryle, Austin, Strawson, c) Quine, Davidson, Putnam que por sua vez empatam com Apel e Habermas. Não tenho a intenção de fazer um reconto detido.

- 1) A tendência de substituir as reconstruções racionais dos filósofos na história por uma perspectiva própria do comentarista.
- 2) A tendência a centrar o interesse filosófico em um número reduzido de filósofos.
- 3) Dentro deste número reduzido de filósofos a tendência a centrar em alguns poucos trabalhos com exclusão de outros, e dos selecionados fazê-lo pensando naqueles mais próximos a filosofia analítica.
- 4) A tendência a trabalhar com obras e versões no inglês ignorando a literatura secundária.
- 5) A tendência a apresentar as posições filosóficas do reduzido número de autores da história da filosofia como se fossem contemporâneos.

Os representantes desta quinta fase: Tom Baldwin, Hans Sluga, Nicholas Griffin, Peter Hacker, Ray Monk, Peter Hylton, Hans-Johann Glock e Michael Beaney, desenvolvem a seguinte estratégia de estudo:

1. Revisam os representantes relevantes do movimento analítico das fases anteriores com tratamento antológico de diversos problemas: Frege, Russell, Wittgenstein, etc.
2. Os autores mostram centralmente as conexões históricas e o contexto de seus filósofos estudados.
3. O retorno à autoconsciência histórica se entende no sentido da consciência das origens, influências filosóficas, conexões intrafilosóficas, ampliações temáticas sucessivas ou mais aperfeçoadas efetuadas pelos representantes maiores e posteriores que têm dado vida à tradição do chamado movimento analítico angloestadunidense.
4. Em termos gerais esta nova fase do movimento analítico é drasticamente diferente as fases previas, é de maneira definitiva um trânsito total para a metafísica.
5. A respeito do problema da razão e entendimento de nossos autores desta quinta fase fusionam ambas, não assumem a distinção kantiana de razão e entendimento.
6. Sobre o real seguem estacionados no fenomenismo.

### 3.1) O neopragmatismo analítico: R. Rorty.

O neopragmatismo analítico é uma tendência da filosofia estadunidense que quer repensar o pragmatismo em relação à filosofia analítica. Alguns comentaristas acreditam ser esta a filosofia que impulsionará a filosofia analítica a novos campos da filosofia. Vou expor o pensamento de Richard Rorty de maior influência que os outros representantes como H. Putnam.

1. O autor queria superar o problema da representação sujeito-objeto desde o anti-representacionalismo e realizar uma leitura desde uma conduta proposicional sujeita às circunstâncias.
2. Rorty se nega a estabelecer os parâmetros da sua teoria da verdade. Somente nos fala que resulta uma conduta epistemológica que instrumentaliza todos os vocabulários e assume os vocabulários das diversas tradições, porém ele fala de como funcionam estes vocabulários e não de como se originam os vocabulários. Afirma que a aquisição de conhecimentos é indiferente, porque o que manda é a atitude ante o mundo.
3. Estima esta teoria que a memória guarda todas nossas crenças como uma loja de crenças, da qual extrairíamos, conforme se apresentem os momentos, situações, conjunturas e problemas, as apropriadas ou não, isto é, seria tomar as crenças segundo a realidade que se enfrenta, seria então assunto de estratégias.
4. As proposições válidas são as descritivas e são descritivas porque denotam algo. Estima o autor que é compreensível dizer “A casa é vermelha”, mas resulta incompreensível dizer “A realidade existe”. Assim com proposições descritivas evitamos a existência de proposições sem referencial. Mas nosso autor não explica de onde a afirmação “Todas as proposições são descritivas”, resulta ela lógico normativa, e, tampouco, como se estabelece o referencial desta proposição mais normativa.

Nosso autor, em termos gerais, parece pouco preocupado com o problema do real. O real não é problema ao respeito do pensar e o pensamento, o problema é só a informação da conduta epistemológica, na qual intervem com diferente grau a memória para determinar as situações. Nosso autor se mexe na razão particular autista, portanto, o espaço e o tempo ficam também comprometidos.

## **Bloco dois.**

### **1) Karl Marx.**

A tradição marxista desde Marx até as considerações do radical maoista Robert Avakian no século XX, tem como problema vigente a de fusão do entendimento e razão. Não assim na formulação de E. Ilienkoy, que é uma corrente minoritária dentro da filosofia oficial do período soviético estima que a perspectiva da reconstrução do objeto de modo unitário seria o concreto-pensado, ou seja, a razão. A razão para ele seria, finalmente, os modos de realização do concreto-pensado. A tradição marxista, desde Marx até Avakian é radicalmente historicista.

Sobre o problema do real e sua relação com a possibilidade do ser no pensar, nossos diferentes autores se mexem na esfera da teoria do reflexo, mas é claro que não é a barbaridade que se atribue a eles de uma suposta relação isomórfica de reflexo como cópia no pensamento. A formulação mais sofisticada seria a que sustenta Oskar Negt. A tese da relação isomórfica do real com o pensamento não existe formulada nas correntes sérias da história da filosofia ocidental. Mas se tem que enfrentar o fato que esta perspectiva da

tradição marxista reduz o problema da relação do pensar e o pensamento ao simples pensamento.

## 2) Filosofia da ciência.

A filosofia da ciência é uma disciplina relativamente nova e se desenvolve desde a década de 90, do século XX, na esfera hispanoamericana. Não existe uma história da filosofia da ciência relativamente sistemática sobre sua influência na esfera de hispanoamerica, mas, grosso modo, parecem existir duas fases claras, a popperiana, que ainda é forte, e a não popperiana, encostada no historicismo post-Popper.

Infelizmente a filosofia da ciência, e não só ela, não funciona como valor agregado do conhecimento objetivo, o com valor reflexivo no caso das filosofias. Funciona com um sesgo religioso de tipo catecúmeno, ou seja, tosco, excluyente e repetitivo ad litteram. Em geral vou deixar de lado a análise da relação entre tradições filosóficas e interpretação da filosofia da ciência (tradição anglosaxônica, germânica, francesa e hispânica). As tradições das filosofias da ciência indicadas, salvo a germânica, trabalham somente na esfera do entendimento.

Junto com K Popper a influência de Mário Bunge nas últimas duas décadas (1990-2000) é relativamente forte na esfera hispanoamericana. Para Bunge o problema é simples, é ontológico, porque trata do ser real, se expressa intelectualmente na esfera do entendimento e se trata, em última análise, que se faça a tarefa correspondente. Bunge trabalha, então, numa esfera de indução do conhecimento para chegar a ter uma ontologia específica. Uma ontologia que trate sobre o real de modo cognoscitivo.

Em Bunge não há dúvida se o real existe ou não. Para nosso autor o real existe e não se discute e o problema é como se expressa o conhecimento do mundo a partir dele no entendimento. Em termos gerais a filosofia da ciência e a epistemologia se mexem com a mesma idéia sobre o ser, entendimento e razão. Mas esta procura de uma ontologia científica desde a atividade da ciência leva a uma reflexão na que se deixa de lado os necessários cuidados do qual falara Kant na *Crítica da razão pura*.

Seja como for, e apesar do prestígio da ciência, é inevitável constatar que se deslizam velhos problemas e um tratamento ontológico pouco coerente. Assim temos que o problema do mundo real é problema hoje, porque o ponto de partida histórico e ontológico é fenomenista, onde temos que a distinção tradicional entre empirismo e racionalismo é problemática, e se teria que submeter a revisão. Outro caso é, por exemplo, a abordagem materialista da consciência da filosofia da mente feita contemporaneamente, que também cai em naturalismo (podem-se revisar os temas dos centos de papers no web site de David Chalmers: <http://consc.net/online>).

Estimo que a ciência atual<sup>↵</sup> (do século XX) recaí nos erros indicados pela ausência de suporte histórico-ontológico, unido ao temor --quase religioso-- das filtrações ontológicas

---

<sup>↵</sup>Na epistemologia estadunidense, por exemplo, o problema da existência do mundo exterior, o problema do ceticismo e a crença chamada conhecimento, dominam amplamente entre os anos 2000-2006. Isto é

de tipo institucional - religiosas ou de qualquer outro tipo de filtrações incômodas. São fáceis de notar pela forma mecanicista de abordar a ontologia, quase sempre unido ao conceito de religião e as formas categoriais de constituir certos conhecimentos, como por exemplo, a produção da *Origem das espécies* de Ch. Darwin feita com um aparato categorial próprio da filosofia evolucionista. Uma releitura diferenciada se observa no trabalho de R. Lewontin e R. Levin: *O biólogo dialético*.

A procura de uma ontologia científica passa pela depuração e localização histórico-ontológica do seu lugar na história da filosofia no ocidente para enfrentar o problema da estrutura do conhecimento no século XX. Não esqueça o leitor que a estrutura do conhecimento se constitui com as ferramentas das filosofias do século XVII-XVIII, centralmente o fenomenismo. E assim como o mundo espiritual ocidental se configurou entre estes séculos, o século XX exige mudar para a configuração de novas vigas ontológicas interpretativas.

A tarefa de transformar os conhecimentos positivos em conhecimentos ontológicos não é coisa simples. Hegel falaria que implica mediações e o problema é determinar os âmbitos dessas mediações. M. Scheler e N. Hartmann, no século XX, falaram de ‘indução ontológica’ e cuidavam para não cair em generalizações como o sugere M. Bunge, ou seja, o conceito de indução parece sugerir mais que a negação feita dela por K. Popper. Esta ‘indução ontológica’ exige mais reflexão. Estas considerações problemáticas que aqui enuncio, em termos gerais, espero esclarecê-las quando participe como expositor no Painel Internacional, com o próprio autor M. Bunge: *O pensamento político e filosófico de Mário Bunge*, Peru-Lima, Universidade Inca Garcilazo de la Vega, 4ª semana de março de 2009).

### **Bloco três.**

#### **1) O ego transcendental aplicado ao *Tratado dos atos humanos* de Tomás de Áquino**

---

constatável, primeiro, quando se faz o repasso do conjunto de Syllabi de epistemologia das 15 - 20 universidades usamericanas mencionadas na *Epistemology Page K. DeRose* (Web site: <http://john grec.googlepages.com/e-page.htm>), seção 2: Some Epistemology courses with Syllabi / Information On-Line, Syllabis tomados de várias universidades deste país entre elas: Utah, Harvard, Princeton, Flint, Cornell, St Andrews, Yale, Bristol (Inglaterra) etc., entre 2003 – 2006. Constata-se também, segundo, quando se faz a revisão temática de títulos dos livros e artigos da abundante bibliografia que menciona DeRose sobre a epistemologia nos EE. UU datados entre o 2000-2006. Finalmente, e terceiro, quando se faz a reconstrução temática de um syllabus ‘promédio’ deles é fácil notar, outra vez, que é preocupação da epistemologia estadunidenses os problema já indicados. A orientação da epistemologia inglesa tem até três tendências e numa delas nota-se também a preocupação com o problema da realidade do conhecimento do mundo externo. Assim, o problema é a relação que se estabelece entre conhecimento e ciência: a que chamamos especificamente conhecimento científico? Esta variante tem que ver com o problema da justificação do conhecimento. Seu ponto de partida resulta D. Hume, continua com J. S. Mill, continua na formulação do problema por B. Russell no livro *Los problemas del conocimiento*, e finaliza com a formulação de A. Ayer em *El problema del conocimiento*. E desde aí se tem que rastrear seu posterior processo.

A aplicação, em síntese, do ego transcendental ao processo dos atos humanos de Tomás leva a considerações interessantes que não estão dentro do estritamente moral. O ego transcendental é o modo de constituir o mundo desde o “eu ontológico” e este “eu ontológico” é capaz de desenvolver uma perspectiva na ordem do horizonte nos planos do si mesmo, a relação do si mesmo com os outros e dos outros. Por exemplo, N. Hartmann fala de diversos níveis: físico, psicológico, espiritual, et cetera. Mas o último, ou seja, o reconhecimento dos níveis, somente pode ser desde o “eu ontológico” posto de manifesto, na minha estimação, por Husserl.

O elemento que facilita esta *engenharia* do “eu ontológico” nos níveis antes indicados são precisamente os atos humanos. Os atos humanos não dão conta do conteúdo moral deles, dão conta somente do movimento de como estes atos humanos nos acercam a um ideal explicitado do “eu ontológico” que aspira ao bem-estar no mundo, onde o bem-estar material (em diversos níveis) é inferior, mas necessário.

No cristianismo, por exemplo, se elevava este “eu ontológico” a uma forma ideal onde o religioso dava este bem-estar, ou seja, por mediação da religião se obtia o bem-estar a respeito deste “eu ontológico” e os atos humanos de índole moral determinavam o passo seguinte: que agir corretamente nos dava bem-estar pleno, ou seja, ontológico-moral, no mundo. *E dava ao “eu ontológico” forma religiosa e moral.* Tirar o aspecto religioso e moral deixa, em geral, que se fale do bem-estar ontológico, que o canal de socialização tenham sido os aparatos religiosos é outro problema. Pode-se tomar o problema do bem-estar ontológico e deixar de lado suas vigas de interpretação teológica<sup>x</sup>.

Assim, se pode ter uma perspectiva das linhas ontológicas centrais desde a qual se pode reestudar a estrutura afetiva no proceso da história ocidental e ter, além disso, a possibilidade de se formular o problema da estrutura afetiva como um problema central contemporâneo, problema do ser humano contemporâneo dominado pelo temor, a angustia, a solidão, unido à horrorosa manipulação dos sistemas sócio-políticos, e, por sua vez, seja diferente à formulação de G. Lukacs que sustentava a tese do enfrentamento entre a razão e o irracionalismo.

## **2) O ego transcendental: a) o problema do corpo e a corporalidade e b) o mundo da vida.**

Robert Sokolowski, em *Introdução à fenomenologia* [Loyola, Brasil, 2004 (2000)], escreve o seguinte “Além de ser o agente da ciência, o ego transcendental é também o agente da verdade na conduta humana, em que as ações são livres e responsáveis porque são a consequência de uma avaliação inteligente” (p. 132). Esta posição de R. S. é interessante, mas problemática. Tem-se que distinguir várias coisas.

---

<sup>x</sup>Nestas esferas mencionadas e objeto de problematização da filosofia parece sugerir, ao longo prazo, que os temas relativos à *estrutura afetiva em geral* incorporam novos problemas próprios da ciência do conhecimento objetivo, por exemplo, o problema da autodirecionamento do sujeito para seu bem-estar não só psicológico senão também *ontológico*. Isto é fácil de notar na reflexão de M. Foucault relativa as técnicas do eu, que bem poderia ser a ‘engenharia’ do eu.

O *ego transcendental* não fica reduzido a ambígua situação dos atos morais, porque o ser humano não é só atos responsáveis, é também atos não predecíveis pelos efeitos que possam ter (no curto, médio ou longo prazo). E mais, o ser humano é também atos lúdicos ou aparentemente não definidos, por exemplo, barbearse. O *ego transcendental* se acerca mais a ser uma espécie de *consciência geral dirigida do eu* da *consciência geral espontânea do eu empírico*.

Não é igual a *consciência geral dirigida* à ontologia, porque a ontologia é reflexão do ser, do real expressado como “realidade”. O real expressado como “realidade” é o objeto da ontologia, a “realidade”, ou seja, o pensamento sobre o real, é o secundário. A “realidade” não é outra coisa que refletir sobre o ser, a delimitação dos princípios e limites do ser, do total das contradições do real, isso é objeto da ontologia. Refletir sobre o real é claro, somente pode ser algo *dirigido*. Isso é o único em comum entre uma coisa e outra.

Tampouco é próxima à “circunvisão” do primeiro Heidegger. A “circunvisão” de Heidegger é *autoconsciência espontânea do eu empírico*, o *ego transcendental* é *autoconsciência dirigida do eu*. Então, o pensar como possibilidade do ser de tipo espontâneo é igual a *ego transcendental* ou *autoconsciência dirigida do eu*? O pensar é uma condição geral espontânea do ser humano como possibilidade do ser, quando sistemática o é do ser como problema ontológico. Aí tem o comum. Mas onde está a diferença?

A diferença está em que o pensar como possibilidade do ser é definido e sistemático, dirigido à reflexão sobre o ser. A *autoconsciência dirigida* não é simplesmente geral. A *autoconsciência dirigida* o é para a totalidade do ser, mas a reflexão sobre o ser da filosofia o é sobre os princípios do ser. A *autoconsciência* ou *autoentendimento* não é, tampouco, subjetividade. A subjetividade é a reunião de *autoconsciências* sujeitas ao espaço-tempo dadas na temporalidade, a *autoconsciência* fica reduzida então ao momento histórico determinado. A subjetividade é *autocompreensão sistemática* e *unitária* dos processos destas *autoconsciências* dadas historicamente.

Mas, o *ego transcendental* pode assumir as coisas comuns e diferentes e chamá-las ontologia ou fenomenologia? A resposta é afirmativa. Pode. Assim, então, a fenomenologia é ontologia? Segunda minha perspectiva, é. Somente que a fenomenologia tem uma perspectiva onde o pensar está fora do espaço-tempo, o pensamento não. O *ego transcendental* está dentro ou fora do pensar ou do pensamento? No entanto, a *consciência* que gera a *autoconsciência* está fora, forma parte do pensar, portanto, não está sujeita ao espaço-tempo. No entanto, o produto dessa *consciência*, ou seja, como pensamento está dentro do espaço-tempo. As descrições *noesis* e *noema* apontam a esta distinção. Feitas estas considerações passamos ao problema.

**a) Fenomenología da surdera** (o corpo e a corporalidade como problema aplicado a esfera do Perú)

1. A visão do corpo que se maneja contemporaneamente na *autoconsciência espontânea* das massas do Perú, visto desde o ângulo do desenrolar da historicidade da sua subjetividade, mostra que o desenvolvimento no qual se fundou esta visão foi no horizonte do tomismo colonial peruano. Na construção e constituição das relações sociais e humanas,

nas quais as relações sociais e humanas de base pré-hispânica foram submetidas a uma *Aufhebung* negativa, ou seja, um arrasamento subjetivo pela colonização hispânica.

2. O problema do corpo constituído desde a visão colonial aparece como uma constituição teórica de suporte tomista e de carácter colonial, isto é, enfatizando a interpretação da subjetividade com categorias morais e com uma característica moralizante no tratamento teórico dos problemas. Assim, a teorização sobre o corpo, ou seja, a corporalidade, se estruturou como uma corporalidade negativa a respeito do corpo natural. É na corporalidade negativa a respeito do corpo natural que se produziu uma atroz inversão de valores com a qual se tem vivido durante séculos.

3. No marxismo tradicional a fonte permanente que alimenta o esvaziamento do ser humano são as relações sociais capitalistas que o nega como tal, como ser humano pleno. No mundo quechua-andino a negação procede materialmente da expropriação das terras e subjetivamente da negação da sua corporalidade veiculado pelo tomismo, mas o qual ao encarnar neles tem produzido uma forma específica de tomismo com sua respectiva subjetividade, valorizações e conduta social e individual.

4) O mundo da vida esclarece estes âmbitos para constituir a engenharia do ser humano, do eu ontológico, como totalidade dos atos, apontando a gerar o bem-estar geral ou bem-estar ontológico.

#### **b) A autoconsciência e autocompreensão espontânea de massas**

Em termos gerais o ego transcendental permite colocar o problema da consciência da consciência num horizonte de compreensão 1) do indivíduo, 2) sua relação com outro e 3) a situação específica do outro. Mas a diferença da ética nós sustentamos que não se trata da determinação moral dos atos, se trata dos atos que contribuem à realização do bem-estar ontológico do eu, os atos morais que chamamos bons podem ser parte desse “eu ontológico” mas não são a parte central.

O bem-estar ontológico do eu tem que ver diretamente com todos os tipos de atos humanos em diversos níveis e esferas que geram esse bem-estar como um conjunto geral, não tem que ver com Deus ou qualquer uma dessas coisas. Simplesmente é o bem-estar ontológico do eu. Indicamos, em geral, que o ego transcendental que trabalha o problema do bem-estar ontológico do eu, não é outra coisa que a realização de uma engenharia do eu.

#### **Segunda parte: Aonde vamos filosoficamente?**

O sesgo que cobram os assuntos humanos nesta década e os perigos que se cernem sobre a razão filosófica, faz pensar que entramos numa idade média onde o que importa parece é mais acreditar que especificamente pensar.

Filosoficamente a filosofia acadêmica na versão dos melhores representantes idealistas tem deslocado a ficha de uma reflexão filosófica onde o tema central parece ser o cotidiano que implica olhar de outro jeito o sentido comum. E o caso de Husserl e Heidegger sem

contar com os filósofos da linguagem cotidiana. E aqui faço um encostamento antes de prosseguir o fio expositivo.

As grandes fases do processo da metafísica é objeto de polêmica; alguns têm a idéia que uma grande fase é de Platão à Kant e de Kant em diante, como por exemplo, Julián Marías; outros estimam que é de Platão à Descartes e de aí em diante até Kant, por exemplo Hegel; outros estimam tematicamente que da fase ontológica se passa na modernidade à gnoseologia, por exemplo, Guthrie. Nos estimamos que uma coisa é o problema do ser em cada fase longa e outro o problema temático que pode ser retomado das fases anteriores ou modificado, et cetera.

Mas o decisivo como fase longa de Platão a Kant e de Kant em diante (e as tendências sobre o ser depois de Kant, que configura certo jeito de entender “o que fazer” da ontologia), radica no lugar que toma a subjetividade e o espaço-tempo no sujeito<sup>•</sup> e, com isso a temporalização radical do ser, mas com limitações se se reflete sobre o lugar do pensar e pensamento como ficou exposto. Tematicamente é claro o *giro da filosofia* do século XX ao incorporar o cotidiano e o sentido comum desde a reflexão filosófica de Husserl e Heidegger, os marxismos, tendências da filosofia analítica, neotomismo, et cetera, e coisa, na minha estimação, muito mais decisiva –depois do realizado por Kant com a CRP-- que os giros crucias que se assinalam existem no pensamento dos filósofos.

Retomando a exposição. O sentido comum foi longamente maltratado, somente a tradição inglesa parece ter tido uma atitude conciliadora, mas seu lugar na história da filosofia foi de gerar reações em contra e o rechaço se fez canônico desde a ilustração francesa. Mas isso foi nos séculos XVII e XVIII. A filosofia ao se deslocar para o cotidiano e o sentido comum pareceria ter a compreensão de que a ruptura com a tradição metafísica e ontológica passa pela modificação da ontologia espontânea do sentido comum.

Nos estimamos que a polêmica da época não é entre razão e sem-razão ou racionalistas versus irracionais, o problema é, basicamente, reformular ontologicamente a estrutura afetiva<sup>∇</sup>, que alcança também ao sentido comum. O problema da época é, simplesmente, a angústia, o temor, o medo, que não ficam vencidos só com a razão. Precisa-se trabalhar o

---

<sup>•</sup>Em Marx, por exemplo, essa condição subjetiva fica prolongada nas relações sociais e humanas que são objetivas, ou seja, da consciência pulamos ao objetivo social. Estima o de Treveris que primeiro temos a força de trabalho humana em “estado líquido” (Wittib Hurtig), e é o segundo, que transfigurado ao objeto se torna valor, se cristaliza no que chamamos a mercadoria. Então, se torna o trabalho abstrato uma espécie de “espectro objetivado” (gespenstige Gegenständlichkeit) funcionando como sombra das mercadorias. E nesta simples tese vem o problema de diversa magnitude nos marxistas posteriores. Mas o problema se prolonga e afeta também as relações sociais e humanas. Resultando que a relação entre isto e a Stimmung é “objetiva” não fica reduzido só ao fenômeno da consciência, é problema de uma consciência objetivada socialmente. A *tradição* seria, então, consciência objetivada socialmente.

<sup>∇</sup>O ser humano concreto parece se movimentar mais pelos imperativos cotidianos e o estrutural afetivo (Stimmung), que conota algo mais completo que nosso hispânico e elemental “estado de ânimo”. Stimmung remete mais à idéia de “estado de ânimo” estrutural que conjuntural, e implica, além disso, a relação que se tem com os ideais morais que enriquecem o amplo leque das valorizações de toda índole na ordem do quotidiano. Assim quando Franca D’Agostini fala que a nossa época configurada desde a Ilustração quer na época atual a) destruir o ser, b) repensar o ser para manter as conquistas dela, c) ser herança superando a ilustração, está correta. Somente que a superação não pode ser *só* racional.

“eu ontológico” espontâneo de massas numa perspectiva do “eu ontológico” sistemático. Forma parte do bem-estar do ‘eu ontológico’

O experimento marxista soviético foi um intento de modificação, trabalhou severamente o sentido comum, mas acho que não trabalhou a estrutura afetiva ou assumiu que poderia se trabalhar bastando só a compreensão racional das coisas. O experimento liberal, pelo contrário, ao sobrepotencializar o individual e estimar que o conhecimento e educação é suficiente para transformar a estrutura afetiva cae no mesmo erro soviético. E politicamente usam ambos o mecanismo do temor-terror para conseguirem seus objetivos de controle de massas.

Não é somente o indivíduo reduzido a uma razão particular autista que sobrepotencia o individualismo, é, também, um individualismo consumista, ou seja, é a saturação do espontaneísmo afetivo o que leva a um emocionalismo descontrolado. A razão e o conhecimento ficam ambos subordinados à razão particular autista e consumista. E isso traz junto o desenvolvimento de uma espiritualidade chata e vulgar. É um espiritualismo que ensombrese a razão e exalta o emocional<sup>2</sup>.

O velho Programa do Idealismo Alemão, em grande medida tinha previsto este problema e diziam: a filosofia é válida quando se torna religião estética de massas. Quando rompe com a velha estrutura espiritual assentada numa velha estrutura afetiva, então o Programa se pode reformular: a filosofia é válida quando se torna religião de massas. Esta estratégia não é nova, se tem feito bem mais sofisticada. O arrasamento espiritual das massas pagãs pelas cristãs é um ótimo exemplo de como as coisas parecem se repetir. E o deslocamento dos filósofos, agora, com sua preocupação do cotidiano parecem assim sugerí-lo e o problema é filosoficamente o status ontológico dessas massas.

Mas esta razão filosófica se vê afetada, também, pelo lado filosófico com o estabelecimento da normalização na ordem institucional - universitário filosófico quando se quer impor a redução da filosofia ao logos coisificado, ao simples pensamento, à redução ao entendimento, unido a uma supervalorização da história da filosofia. Quando os filósofos se tornam depuradores e realizadores desta normalização, então, a filosofia tem que refletir sobre sua própria história e, desde suas camadas interpretativas, escutar que está querendo comunicar o ser. Estou fazendo aqui tábula rasa da filosofia relacionada com a realidade sob modalidade de filosofia aplicada.

---

<sup>2</sup>Mas isto, que já é um problema, implica duas coisas: a) a configuração de um materialismo prático negativo, ou seja, esse ser humano metalizado e espiritualmente reduzido, e b) o desenvolvimento de novas formas de espiritualidade, ou seja, espiritualidade não canalizadas pelas estruturas religiosas. Bem visto, por exemplo, essa literatura desprezada da ‘auto-ajuda’ que tem o equivalente histórico à alquimia ou horóscopo para a química e astronomia, só que estas se relacionavam com o ascenso da ciência natural e aquela se localiza na crise espiritual do homem moderno-contemporâneo. Nós estimamos que tanto (a) e (b) são caras da mesma moeda chamada do “último homem”, estação espiritual inevitável antes de acessar ao nascimento do “sobre homem” de F. Nietzsche. Trata-se da ontologia da estrutura afetiva formulada num horizonte radicalmente não cristão, mais vivenciada que teorizada. Mais ou menos como a reivindicação negativa do corpo iniciada na Idade média pelos poetas goliardos até chegar às formas estetizantes da reivindicação total do corpo humano levado ao paradoxismo como, por exemplo, o postmodernismo vattimiano.

Esta forma de conceber a filosofia, que já é metodologia censora do pensamento, sem contar com os dogmas históricos que contornam a constituição do “que fazer” universitário filosóficos específicos da modernidade. Suma-se que essa metodologia já implica uma forma de censura temática sofisticada, ou seja, de *autocensura temática*. E esta autocensura temática é, também, outro dos grandes riscos da atividade filosófica atual, autocensura que também tem invadido os meios jornalísticos a tal grau que ter liberdade de expressão é muito diferente a ter liberdade de pensamento.

Mas, a grande envidada conservadora de nossa época tem que nos levar aos braços da ciência de olhos fechados? Estimo que não<sup>~</sup>. Ninguém discute o prestígio e força da ciência objetiva. Mas temos o direito de nos interrogar se em seu avassalador caminho não deixou coisas no caminho, e por desenvolver esse caminho não nos treinou para ter um horizonte parcializado das coisas. Uma visão torta das coisas. Husserl com a reflexão do tema acerca do mundo da vida parece assim entendê-lo. E nós com ele.

A ciência com seu prestígio tem desenvolvido uma espécie de cientismo duro, como mecanismo de contra arrastar à razão fideista, se presume que ela pode se opor a uma crença objetiva. Historicamente tem sentido que se use esse horizonte como herança. A ciência se faz em luta contra as supertições para delimitar a crença que seja episteme e não crença (exatamente o mesmo problema que domina a epistemologia estadunidense nesta primeira década do século XXI, segundo K. DeRoss). Mas esse contexto reativo do século XVII não existe no século XX e XXI, de fato a episteme cientista estuda o *Stimmung*, mas o faz desde a filosofia da mente, e já deixa ver suas limitações (David Chalmers faz referência a este problema quando revista os problemas e posições relativas à filosofia da mente). Não basta o abordamento cientista quantitativo ou qualitativo, é precisa uma ontologia. E isto nos leva outra vez a Kant.

Sinteticamente, o avanço do conhecimento objetivo nas diversas modalidades no século XX, se bem nos coloca frente a possibilidades inestimáveis, na ordem filosófica faz que se volte a recair em velhos problemas que Kant tinha formulado idealistamente na *Crítica da razão pura* e, para os quais, tinha dado respostas idealistamente: aos dois mencionados que são centrais para nossa pesquisa, ou seja, o problema do entendimento e a razão se somam outros problemas, por exemplo, a dependência da filosofia em geral da práxis, a

---

<sup>~</sup>Deixo por completo de lado as reflexões que provem do campo da teologia que aceitam que o mundo está secularizado, mas dominado pelo secularismo, e que desde ali se tem que voltar a Deus, ou seja, os cristãos também percebem o problema do avanço total do imanentismo, quicá os mais representativos desde o cristianismo protestante sejam R. Bultmann, D. Bonhoeffer como P. M van Buren; do lado católico e sem abandonar a ortodoxia K. Rahner em *Escritos de teologia* trabalha sobre a evolução do dogma e tem várias referências ao longo de seus sete volumes, tomo I: *‘Ensayo de esquema para una dogmática’*, *‘Sobre el problema de la evolución del dogma’* [pp 51-53, nota 1, com abundante bibliografia sobre o tema]; tomo IV: *‘Reflexiones entorno a la evolución del dogma’*; tomo V: *‘Qué es herejía?’*; tomo VII: *‘Espiritualidad antigua y actual’*; e este autor ao se referir à primeira edição aos sete volumes no espanhol ---cujo prólogo ele mesmo escreve--- indica que seus escritos tem como pano de fundo contextualizar suas formulações à luz da história secular e dentro dela a eclesiástica. Aqui se excluem os trabalhos especificamente histórico-dogmáticos. H. Urs Von Balthasar chama à Igreja voltar para o mundo (P. Barrajon: H. Urs Von Balthasar, una vida al servicio de la Iglesia, [http://www.upra.org/archivio\\_pdf/ec54-barrajon.pdf](http://www.upra.org/archivio_pdf/ec54-barrajon.pdf), p. 453) Desde a neoescolástica J. Maritain: *Humanismo integral*, E. Gilson et cetera.

dependência da filosofia do conhecimento objetivo, etc. Trata-se de novas formas da “filosofia escrava da religião”.

Fazer depender a filosofia do pensamento abstrato como única possibilidade do *pensar*, ou seja, só como *pensamento*, deixando de lado que existe também o *abstrato do abstrato*, o abstrato da razão, é uma idéia mais refinada da “filosofia escrava da religião” A razão, o abstrato do abstrato, reduzido de modo absoluto ao entendimento, estimo, é hoje a pior herança desse pós-kantismo espalhado nas filosofias do século XX. E a falta de esclarecimento dos problemas enunciados e objeto de estudo desta pesquisa somente nos afundam em confusões.

.....

Em última instância, ao deixar de lado o abstrato do abstrato, o abstrato da razão, para proclamar a vitória absoluta do entendimento, é proclamar a vitória do ente, ou seja, do *pensamento* sobre o ser e as possibilidades do ser, ou seja, o *pensar*, o qual resulta, infelizmente, proclamar a vitória de uma péssima ontologia. O subjetivismo e o relativismo nestas condições de domínio do ente do *pensamento* resultam inevitáveis e absolutas.

As constantes recaídas neste entendimento levam à perda do referente da razão, ou seja, a perda do mais legítimo da filosofia, a procura constante pela compreensão do ser. Mas esta compreensão deixa um resíduo chamado pensamento sobre o ser e camadas do pensamento sobre o ser que terminam pelo ocultamento do ser como possibilidade permanente. A filosofia não é a procura do pensamento do ser, é a procura do ser onde o pensamento é apenas o ‘momento’ como se expressa o ser.

Mas colocar o *pensar* e a possibilidade do pensar no horizonte radical do espaço-tempo, não implica, também, necessariamente o relativismo? Sim, o implica. E temos argumentado nossa posição a respeito ao longo desta exposição. Para falar mais claro: o pensar e o pensamento têm que se colocar radicalmente no espaço-tempo assumindo o ser como real e distinguindo da “realidade” Mas isto não é partir de zero, significa partir das considerações feitas por Kant na *Crítica da razão* pura para não recair em problemas da filosofia que parecem ressurgir no século XX e XXI ante o poderoso avanço da ciência no mar do conservadorismo em geral. E o relativismo se evita considerando os momentos espirituais filosóficos em seus tempos curtos e longos.

Entretanto tempos longos são absolutos, quando transmonta sua situação passa a ser relativo, se passa a consolidar um novo absoluto. E em todos os casos falam do ser, portanto, o ser segue existindo e sendo objeto da filosofia. Por isto achamos a generalização de G. Vattimo e o posmodernismo quando relativizam ao extremo os horizontes hermenêuticos, e tiram a conclusão que tal coisa impossibilita o acesso ao ser. Portanto, o ser não existe. E sua procura é somente parte de alguma forma de fundamentalismo.

### Bibliografía básica.

- Aquino T: *Cuestiones disputadas sobre el alma* (edición E. Téllez y J. Cruz), EUNSA, Navarra, 2001.
- Aquino, T: *Suma de teología* (I parte y I de la II parte), BAC, volumen 1 y 2.
- Aristóteles: *Acerca del alma*, edición Calvo Martínez, España
- Cassirer, E: *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1943 (1934)
- Descartes, R: *Obras escogidas* (traducción de E de Olazo y T. Zwanck, según la versión de Ch. Adam y P. Tannery, edición previa a la dirigida por B. Rochot, 1963).
- Descartes, R: *Obra escolhida* (tradução de J. Guinburg e B. Prado Júnior). Las notas sobre las MM proceden de M. Guérout
- Descartes, R: *Meditaciones metafísicas* A Trilingual HTML Edition. Edited by David B. Manley and Charles S. Taylor. The John Veitch Translation of 1901, Original Latin Text of 1641, The Duc de Luynes French Translation of 1647. ©1996 by David B. Manley and Charles S. Taylor. Sitio web: <http://philos.wright.edu/DesCartes/MedE.html>. Latín, francés e inglés.
- Descartes, R: *Méditations métaphysiques*, (edición de J-M Beyssade y M. Beyssade), 1979
- Dilthey, G: *El hombre y el mundo en los siglos XVI y XVII*, Mexico, FCE, 1947 (1914)
- Dilthey, G: *Teoría de la concepción del mundo*, México, FCE, 1945 (1924)
- Dilthey, G: *El mundo histórico*, México, FCE, 1952.
- Frank, M: *Selbstbewußtseins theorien von Fichte bis Sartre*, Germany, Suhrkamp, 1993 (1964).
- Gadamer, H-G: *Verdad e metodo*, Vozes, Brasil, 1999 (1986)
- Hartmann, N: *La nueva ontología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954
- Heidegger, M: *Ser e tempo*, Vozes, Brasil, 1999, 2 v
- Husserl, E: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann, Germany, 1965 (1910-1911)
- Husserl, E: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie), Niemeyer, Germany, 1993 (1913)
- Husserl, E: *Cartesianische Meditationen* (Eine Einleitung in die Phänomenologie), Meiner 291, Germany, 1995 (1931)
- Husserl, E: DIE KRISIS DER EUROPÄISCHEN WISSENSCHAFTEN UND DIE TRANZENDENTAL PHÄNOMENOLOGIE (EINE EINLEITUNG IN DIE PHÄNOMENOLOGISCHE PHILOSOPHIE), Herausgegeben von Walter Biemel; *HUSSERLIANA: GESAMMELTE WERKE*, Band VI., Martinus Nijhoff, Netherlands, 1962 (Neudruck 1969).
- Kant, I: *Kritik der reinen Vernunft* (Hg: W. Weischedel), Germany, Suhrkamp, 1995, 2 v (2a. edición de 1787).
- Kant, I: *Crítica da razao pura*, Fundación Calouste Gulbenkian, Portugal, 1997 (trad: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujao).
- Kant, I: *Crítica de la razón pura*, España, Alfaguara, 1993 (trad: Pedro Ribas)
- Maritain, J: *TROIS REFORMATEURS: LUTHER DESCARTES – ROUSSEAU*, Sitio web: [http://perso.orange.fr/contre\\_impetum/3ref.htm](http://perso.orange.fr/contre_impetum/3ref.htm)
- Pontificiae Academiae Scientiarum 95: *Changing concepts of natures at the turn of the millenium*, 26-29 October, 1998, Vatican City, MM.
- Volpi, F: Goodbye, Heidegger! Mi Introducción Censurada a los *Beiträge zur Philosophie*, Silvia Eyzaguirre (Ed); *Fenomenologia y Hermenêutica*. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenologia y Hermenêutica, Chile, set 2008.