

A METAFÍSICA ENQUANTO TEORIA TRANSCENDENTAL ABSOLUTA EM JOSEPH MARÉCHAL E VITTORIO HÖSLE

Luís Carlos Silva de Sousa
ITEP - Fortaleza - CE

Resumo: Este artigo analisa a estrutura de fundamentação da Metafísica. Compara duas formas de recuperação da Metafísica, através de argumentos transcendentais: o tomismo transcendental de J. Marechal, e o idealismo objetivo de V. Hösle.

Palavras-chave: Tomismo, idealismo, transcendental, fundamentação, absoluto.

Abstract: This article analyzes the foundations of Metaphysics. It compares two attempts to recuperate Metaphysics, using transcendental arguments: J. Marechal's transcendental Thomism and V. Hösle's objective idealism.

Key words: Thomism, idealism, transcendental, foundations, absolute.

Introdução

J. Maréchal (1878-1944), jesuíta belga, é um autor praticamente desconhecido no cenário filosófico atual. Mas sua importância como pensador sistemático e influente dificilmente pode ser posta em questão. Sobretudo no *Cahier V* do seu *Le Point de Départ de la Métaphysique*, sua obra máxima, encontramos um rigoroso confronto com a filosofia transcendental de Kant e Fichte, à luz de Tomás de Aquino. Ele foi o primeiro a iniciar um diálogo mais amplo com o pensamento moderno, e

abriu caminho para uma verdadeira “escola” que se tornou conhecida por *tomismo transcendental*.

O principal objetivo de Maréchal consistiu em transpor a linguagem escolástica nos termos da “filosofia crítica”. E isto não porque a filosofia tomásica apresentasse qualquer deficiência ou necessidade de complementação, mas por uma imposição conjuntural de adaptar-se à cultura moderna.

A seguir, irei situar Maréchal no quadro da *reviravolta lingüístico-pragmática da filosofia contemporânea*, a fim de me deter em certos problemas de ordem sistemática. Em comparação ao projeto de Maréchal, proponho examinar um determinado modelo de metafísica que, nos tempos atuais, advoga que os *argumentos reflexivos* da tradição filosófica transcendental têm um papel decisivo na estruturação da metafísica: o *idealismo objetivo* de Vittorio Hösle (1960-) e Manfredo Oliveira (1941-).

Com isso, pretendo também clarificar uma possível convergência de intenção entre tomismo transcendental e idealismo objetivo quanto ao projeto de reestruturação de um certo modelo de metafísica, na expressão de Oliveira, “transcendentalmente mediada”.

1. Metafísica e reflexão transcendental em J. Maréchal

A afirmação do ser expressa, para Maréchal, a relação transcendental entre a atualidade espontânea do pensar e seu fim, que, ao se afirmar o caráter objetivo da verdade, manifesta-se como pressuposto originário da possibilidade de *objetivação*¹. A afirmação do ser é, portanto, condição de possibilidade da objetivação. A objetivação, por sua vez, é o processo de produção dos objetos, na medida em que o objeto é considerado sob o aspecto apodítico (universalidade e necessidade) de referência ao Ser absolutamente absoluto (*L'Être absolument absolu*).

¹ Embora Maréchal apresente explicitamente em *Le Point de Départ de la Métaphysique* sua intenção básica de examinar o desenvolvimento histórico e teórico do problema do *conhecimento*, seguimos aqui o fio interpretativo que nos conduz diretamente à ordem absoluta do ser. Noutras palavras, a perspectiva que adotamos na análise da afirmação judicativa prioriza o vetor *metafísico* que desemboca no Ser. A investigação sobre o ponto de partida da Metafísica ocorre sob o prisma da mediação transcendental e se eleva tendencialmente ao *Ser absoluto*. Sobre a importância dessa perspectiva a partir de Maréchal, cf. Vaz, 1997, 312.

Desse modo, o cerne da argumentação de Maréchal consiste em mostrar como um objeto pode ser afirmado a partir da referência ao chão absoluto do ser. Trata-se, portanto, de fundamentar o ponto de partida da Metafísica enquanto *Teoria do Absoluto*².

Para Manfredo Oliveira, o procedimento de Maréchal obedece a, pelo menos, três passos fundamentais: “a) Abstraindo do valor ontológico dos objetos, uma análise reflexiva tem a tarefa de detectar elementos e relações, que constituem o objeto como tal; b) tal análise nos vai conduzir, em primeiro lugar, a uma afirmação absoluta do objeto como postulado prático; c) por fim, o estabelecimento do valor objetivo absoluto do objeto afirmado através da dedução transcendental da afirmação ontológica (noumenal no sentido de Kant) como necessidade teórica e isto significa para Maréchal superar Kant à base dos próprios princípios de seu método.”³

A afirmação do objeto ontológico não é uma simples “coisa em si” indeterminada. O processo de objetivação, em sentido mais rigoroso, consiste em expor a reflexão transcendental que expressa as condições intrínsecas de possibilidade de todo objeto imanente à consciência. O objeto imanente (enquanto objeto fenomenológico) implica um *conteúdo de representação* no próprio sujeito. Há uma oposição implícita, no sujeito, entre as condições de representação do objeto e a consciência subjetiva. Tratando-se de um entendimento não-intuitivo (discursivo), torna-se possível

² Cf. Oliveira 1984, 75

³ Cf. Oliveira, 1984, 77. Maréchal distingue, com efeito, três momentos fundamentais (1) a análise do objeto enquanto tal, (2) a realidade noumenal enquanto postulado prático, (3). a realidade noumenal enquanto necessidade especulativa. Sobre esse processo de transição do objeto fenomenal à afirmação ontológica, ver em Maréchal, V, 518: « a) Avant tout, sans nous prononcer encore sur la valeur ontologique des objets, nous dégagerons, par une *analyse réfléchie*, les éléments et les relations que renferme l' "objet comme tel". Nous commencerons alors à scruter la valeur logique des résultats de cet inventaire. b) L' examen des éléments analytiques de l'objet comme tel nous fera conclure d'abord à la valeur absolue de l'objet nécessaire d'affirmation, comme *postulat pratique*. Bien qu'absolue, cette valeur de l'objet affirmé n'est encore, dans son principe, qu'indirect et subjective, fondée sur la nécessité à priori d'une attitude volontaire du sujet actif. Le kantisme ne dépasse pas cette conclusion: la métaphysique kantienne des "postulats" est un dogmatisme moral. c) Nous devons donc, si nous voulons nous séparer de Kant, établir en outre la valeur objective absolue de l'objet affirmé, en déduisant l'affirmation ontologique ("nouménale") comme *nécessité théorique* ou *spéculative*. Il faudra montrer que la nécessité pratique et extrinsèque d'un "ordre transcendant", concédée par Kant, est fondée elle-même sur une nécessité absolue, qui saisit tout objet immanent par l'intime et dès sa constitution dans la conscience. Or une condition nécessaire et "constitutive" de tout objet immanent, participe, de l'aveu des philosophes critiques, à la valeur théorique nécessaire des objets qu'elle commande; car nier cette condition reviendrait à nier la possibilité même d'objets dans la pensée, c'est-à-dire à nier la donnée première de toute Critique: la pensée en acte. Si donc cette condition impliquait logiquement l'affirmation d'un objet transcendant, pareille affirmation revêtirait, non plus seulement la nécessité pratique d'un "postulat", mais la nécessité théorique d'une évidence spéculative, du moins d'une évidence spéculative indirecte "analogique" ».

considerar as fases sucessivas de um *movimento ativo de assimilação* dos dados sensíveis. Ora, esse movimento ativo de assimilação realiza as condições necessárias e suficientes de uma afirmação ontológica. Com efeito, a afirmação ontológica é a condição intrínseca de possibilidade de todo objeto imanente ao entendimento discursivo. Sendo, portanto, discursiva, a inteligência humana não a apóia em intenções objetivas. O fim último do dinamismo da consciência não é alcançado por uma intuição intelectual. O processo cognoscitivo parte dos dados sensíveis, que são assimilados, não como simples reflexo de um objeto que vem ao encontro do sujeito, mas a partir do fim *a priori funcional* de determinação. A atividade intelectual supõe um movimento tendencial que fornece a passagem da potência ao ato, assimilando assim as qualidades apodíticas do objeto imanente, situando o conteúdo representacional na esfera propriamente ontológica do Ser⁴.

Maréchal insiste não ser o problema da objetivação algo de caráter psicológico, mas um problema de caráter *lógico*.

A afirmação do ser é, portanto, o ponto de partida da Metafísica⁵. A *dúvida cética* revela-se contraditória em si mesma: a afirmação da dúvida nega o conteúdo objetivo do pensar, e, portanto, a referência ao apriori de unidade do pensar enquanto instância de objetivação; ao mesmo tempo, a negação levanta a pretensão, no juízo, de uma significação objetiva válida. *Ora, o processo de objetivação e a determinação de validade objetiva do conceito de verdade têm o mesmo pressuposto fundamental, isto é, a ordem absoluta do Ser*. Em suma, a polêmica com o ceticismo não se restringe ao conflito lógico-formal em termos do princípio de não-contradição, mas sobretudo acentua a estrutura ontológico-metafísica dos princípios e sua irrecusabilidade⁶.

A afirmação ontológico-metafísica do Ser é possível, assim entende Maréchal, porque *o homem* em sua própria estrutura *é um ser metafísico*.

⁴ Maréchal, V, 532: «L' *objet immanent* (comme objet phénoménologique) implique essentiellement: un contenu de représentation, — s'opposant au sujet, — sous de telles conditions que cette opposition dans l'immanence affecte, au moins implicitement, la conscience du sujet. Or, dans un entendement non-intuitif (discursif), pareil ensemble de caractères ne peut appartenir qu'aux phases sucessives d'un mouvement actif d'assimilation de données étrangères. Mais ce mouvement actif d'assimilation réalise les conditions nécessaires et suffisantes d'une affirmation ontologique. L'affirmation ontologique (avec la totalité de ses pré-supposés rationnels) est donc la condition intrinsèque de possibilité de tout objet immanent d'un entendement discursif».

⁵ Oliveira, 1984, 74-75: A intenção fundamental de Maréchal é mediar a metafísica clássica através do método transcendental, ou melhor, não se trata ainda em seu pensamento, como vai ocorrer em sua escola, de reconstruir toda a metafísica clássica transcendentalmente, mas de justificar, transcendentalmente, o ponto de partida da metafísica, ou seja, a “afirmação do ser”.

⁶ Cf. Holz, 1966, 136-137.

A metafísica é a *ciência do Absoluto* e o homem já sempre se põe na ordem absoluta. A metafísica é, assim, para Maréchal, a explicitação sistemática dessa ordem ontológica⁷. Com efeito, a metafísica tradicional é a mais natural, pois representa, já desde Aristóteles e Tomás de Aquino, a estrutura natural do homem. Para Maréchal, o método transcendental não é assim necessário senão para uma maior justificação crítica da ordem absoluta, presente na metafísica tradicional.

Maréchal entende a Metafísica no sentido de uma ciência humana do Absoluto. A consideração dos objetos singulares e contingentes é realizada a partir do horizonte apodítico de referência ao Absoluto. Com efeito, saber *como* um objeto deve ser afirmado em sua referência necessária e universal à ordem absoluta do Ser, nisto consiste, portanto, a tentativa máxima de toda obra de Maréchal⁸. O processo de objetivação reside precisamente nessa referência ao Ser. O retorno subjetivo às condições de possibilidade de constituição dos objetos, por sua vez, pressupõe o horizonte específico de fundamentação da Metafísica.

A Metafísica é a ciência dos primeiros princípios no sentido preciso de uma afirmação ontológica, universal e necessária, de cada princípio. Para Maréchal, é absolutamente imprescindível acentuar que o Absoluto é *posto* em toda aplicação do primeiro princípio. Com a afirmação necessária do ser, afirma-se também a existência do verdadeiro.

A distinção entre verdade e falsidade, a refutação do ceticismo e a afirmação do caráter objetivo do ser ocorrem por um argumento de *retorsão*. O argumento de retorsão equivale, em linguagem medieval, à demonstração *elenctica* de Aristóteles. A demonstração *elenctica* é um tipo de prova “negativa”, isto é, através da *refutação*: diferente da demonstração simples, dedutiva, o erro lógico é cometido por quem pretende refutar a afirmação objetiva do princípio. Aristóteles utiliza esse segundo tipo de prova para contradizer aquele que pretende negar a objetividade do primeiro princípio. Ao negar o caráter objetivo do princípio de não-contradição, o opositor deve pressupor alguma alternativa entre o verdadeiro e o falso. Se, contudo, não há previamente um discernimento entre verdade e falsidade, o opositor sequer está autorizado a negar qualquer coisa; tampouco é permitido afirmar algo; e, em consequência, qualquer proferimento seu o contradiz.

Kuhlmann interpreta a demonstração *elenctica* de Aristóteles no sentido de um argumento reflexivo de fundamentação última⁹. Esse tipo de funda-

⁷ Cf. Oliveira, 1984, 75.

⁸ Oliveira, 1984, 75: “Ora, a questão de saber como um objeto deve ser afirmado a partir da referência à ordem absoluta do ser é o que constitui para Maréchal o ponto de partida da metafísica.”

⁹ Cf. Oliveira, 1993, 22ss

mentação peculiar é efetivado a partir da explicitação do que já sempre se pressupõe na argumentação. Assim como em Aristóteles, a fundamentação última é, para Kuhlmann, distinta do procedimento formal-matemático: a fundamentação última não ocorre por *derivação* de premissas. Além da dimensão sintático-semântica da linguagem, Kuhlmann destaca o momento *pragmático* dos enunciados.

O argumento elentico, em Aristóteles, é interpretado por Kuhlmann à luz do papel central que os atos de fala desempenham no procedimento de prova dos princípios: Aristóteles articulou um determinado tipo de reflexão que se contrapõe à sofística e, assim, fundamenta a Metafísica a partir dos elementos centrais de uma demonstração transcendental.

A *reflexão* é um procedimento de explicitação do que está implícito. Para Kuhlmann, o argumento de Aristóteles é reflexivo, mas não se trata de uma reflexão “estrita”: o argumento contra seu opositor, em Aristóteles, parte de uma situação argumentativa fática, determinada aqui e agora¹⁰. Ademais, a prova indireta, aristotélica, pressupõe já os princípios enquanto axiomas: a legitimação dos princípios não ocorre a partir de uma comunidade discursiva contrafática e, portanto, o tipo de demonstração aristotélica pode ser placidamente identificada com um *tertium non datur*, através de uma *reductio ad absurdum*. Para Kuhlmann, o argumento elentico, embora reflexivo, não é suficiente (Oliveira, 2004, 373). Nesse sentido, a fundamentação última em perspectiva pragmático-transcendental, como veremos adiante, não deve ser entendida como uma simples atualização do argumento elentico.

O profundo esforço de Maréchal vai consistir em mostrar que o pensamento de Tomás de Aquino já decorre de princípios reflexivos e que, portanto, sob a aparência de uma redução ao absurdo, o que está em jogo é a *necessidade transcendental*¹¹ da verdade. Longe de ser um pensamento

¹⁰ Cf. Oliveira, 1993, 71ss

¹¹ Maréchal, V, 86: “Le doute méthodique le plus universel et le plus radical — ou, en d’autres termes, la première question critique qui se pose — doit donc porter sur *l’existence du vrai*, ou, ce qui revient au même, sur la *vérité de être*. (...) “Veritatem esse, in communi, est per se notum” (S. Th., I, 2, I, ad 3). Qu’il y ait du vrai, en général, cela s’impose inévitablement à notre esprit, c’est d’une évidence absolument contraignante. (...) Comment montrer que la proposition “Veritas, in communi, est” jouit de cette évidence immédiate? S. Thomas concède la parfaite rigueur du raisonnement suivant (...): Veritatem esse, est per se notum, quia, qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non esse, verum est, veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit” (Ibid., 3). Soulignons le sens général de ce sorite subtil, qui, sous l’apparence d’une réduction à l’absurde, n’est, au fond, que la constatation d’une “nécessité transcendente”: le rapport de vérité est inhérent à la pensée objective, car, nié, il renaît de la négation même. Au moment où vous dites: il n’y a pas de vérité, vous affirmez implicitement l’accord de votre pensée actuelle négatrice avec une certaine désharmonie objective, que vous supposez exister entre la pensée en général et les

dogmático, a reflexão tomista alcança um nível de radicalidade superior ao pensamento moderno. Diferente da interpretação proveniente da filosofia transcendental-pragmática, o argumento elenctico é concebido por Maréchal em sentido ontológico-metafísico, ou seja, como um primeiro momento de antecipação do *Absoluto*.

Entretanto, de um ponto de vista lógico-especulativo, como assegurar que o retorno às condições transcendentais dos objetos encontre seu término no Absoluto? Sob que critério o regresso ao infinito pode ser evitado? Se esse regresso é impossível, qual o fundamento dessa impossibilidade?¹²

O problema do regresso ao infinito é absolutamente central para quem pretende uma fundamentação reflexiva. A tentativa de obter um fim no processo regressivo de apreensão do Absoluto não tem seu êxito assegurado antecipadamente. Por isso, se o problema lógico de fundamentação não for devidamente resolvido, um regresso indefinido de modo algum poderá ser evitado. Não se pode partir da convicção ingênua de que tal regresso seria impossível. O chão absoluto, enquanto instância conclusiva do processo regressivo, torna-se algo vago se não é oferecida também sua própria fundamentação: o término da reflexão transcendental torna-se apenas um ideal, o que por si não significa motivo suficiente para sua realização. Noutras palavras, deve demonstrar-se em que sentido o Absoluto é o critério incondicional de objetivação do pensar. Para isso, com efeito, a pressuposição de um retorno transcendental às suas condições estruturais constitutivas deve, em primeiro lugar, legitimar-se enquanto procedimento metódico, com todo rigor exigido. O caráter lógico desse procedimento necessita de um Princípio último¹³. Mas, para Holz, a fundamentação última em Maréchal tem o caráter de um “imperativo teorético”, o que significa dizer que a necessidade de um princípio último tem algo de evidente por si. Para Holz, a *evidência* tem assim uma função teorética de fundamentação do Absoluto¹⁴. Se for assim, como seria possível legitimar de modo mais adequado, não dogmático, as pretensões de uma fundamentação não-intuitiva? O que se segue pode ser interpretado como um esforço de reconstrução dos argumentos de Maréchal, mas sob um quadro conceitual idealista.

choses: c'est-à-dire que vous affirmez l'existence d'un rapport de vérité dans l'acte même par lequel vous prétendez nier universellement ce rapport. A moins de vous abstenir de tout acte objectif de pensée (affirmation, doute ou négation) — ce qui est parfaitement impossible — vous tenez, bon gré mal gré, que la vérité n'est pas un vain mot.”

¹² Sobre o problema do regresso ao infinito, ver Holz, 97ss.

¹³ Cf. Holz, 1966, 99

¹⁴ Holz, 1966, 100.

2. *Fundamentação última em J. Maréchal, K. - O. Apel e V. Hösle*

A filosofia que, na contemporaneidade, mais esteve preocupada em confrontar-se com o problema do regresso ao infinito, a partir da tradição transcendental, foi certamente a pragmática de K. -O. Apel¹⁵.

Com efeito, o problema do regresso ao infinito está intimamente ligado ao *problema da fundamentação*. Maréchal reconhece essa vinculação, mas sua resposta ao problema específico do processo indefinido de regressão não parece alcançar êxito suficiente; e, em consequência, essa insuficiência repercute em sua tese metafísica de fundamentação absoluta. De fato, a distinção entre *reflexão* e *derivação* não se manifesta clara. Uma apresentação mais explícita dessa diferença e sua relevância para a determinação do que é específico à fundamentação filosófica é, sem dúvida, mérito incontestável da pragmática transcendental.

Há uma *reformulação* pragmático-transcendental da problemática da fundamentação. Entretanto, a pragmática transcendental de Apel levanta a pretensão de erigir um tipo de fundamentação não-metafísica (num duplo sentido: não-dedutiva e não-ontológica), o que já de antemão diferencia sua postura em relação à perspectiva de Maréchal. Embora se colocando na mesma tradição kantiana, a intenção de Maréchal é precisamente recuperar a ordem absoluta do Ser através do método transcendental. Desse modo, apesar de articularem um método comum, Maréchal e Apel apresentam diferenças profundas no que concerne ao papel do *Absoluto* no processo de fundamentação.

Com efeito, sem que entremos aqui no mérito das críticas de Holz, acerca do intuicionismo na perspectiva maréchaliana, não deixa de ser verdade o fato de que a pretensão última de Maréchal é alcançar o chão absoluto¹⁶ da

¹⁵ Oliveira, 2004, 358-360: “É mérito de Apel ter recuperado da tradição que o específico dos enunciados filosóficos é que eles fundamentam sua própria pretensão de validade (...). Isto implica que a fundamentação última reflexiva constitui o cerne da filosofia, o que faz, segundo Apel, com que ela, enquanto reflexão transcendental, se distinga radicalmente da tradição vigente na “filosofia analítica” contemporânea da linguagem, que substitui a *auto-reflexão* sobre as condições de validade do conhecimento pela *análise objetiva* dos sistemas simbólicos anônimos no seio dos quais se efetiva nosso conhecimento do mundo.”

¹⁶ A expressão “chão absoluto” provém de H. Wagner (cf.: Oliveira, 1993, 39, n. 67). Para Manfredo Oliveira, H. Wagner é o grande herdeiro do pensamento neokantiano na filosofia contemporânea. A intenção fundamental do neokantismo consiste em partir do conhecimento das ciências e levantar a questão de sua *validade*. O neokantismo, assim como Kant, parte do conhecimento científico já como um *fato* pressuposto. Torna-se problemática a tentativa de fundamentação, pois é perfeitamente possível questionar a validade de seu ponto de partida. Há, portanto, uma circularidade no que concerne à

metafísica enquanto ciência do Absoluto. A reflexão transcendental deve, portanto, desembocar no Absoluto.

A reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea vai confrontar-se com a objeção de *circularidade* da estrutura transcendental de fundamentação. Kant parte da *experiência* como base fundamental da prova de validade das sentenças sintéticas a priori. No entanto, são exatamente essas sentenças que possibilitam a experiência. Trata-se de um círculo. Para Holz, como vimos, Maréchal não escapa a essa objeção senão através do recurso à evidência.

Ora, para a pragmática transcendental, a reflexão é agora repensada no novo quadro referencial da filosofia, a saber, a *linguagem*. De fato, a linguagem constitui o novo paradigma de reflexão, enquanto instância de articulação, legitimação e inteligibilidade do mundo. A centralidade da linguagem no horizonte da reflexão hodierna não é certamente uma prerrogativa da pragmática transcendental; mas a partir da “transformação da filosofia” empreendida por Apel, tornou-se manifesto que o “jogo de linguagem” da filosofia é a reflexão. Isso só foi possível quando o papel pragmático da linguagem recebeu uma prioridade em relação à estrutura sintático-semântica. Por outro lado, a crise de fundamentos na matemática e na lógica possibilitou uma maior clareza sobre a diferença estrutural entre os procedimentos de prova nas ciências formais e na filosofia. As ciências formais trabalham com um procedimento dedutivo; a filosofia trabalha com um procedimento reflexivo. Filosofia é assim uma reflexão sobre as condições de possibilidade da *argumentação sensata*. Ao diferenciar os aspectos proposicional (sintático-semântico) e performativo (pragmático) da linguagem humana, a delimitação do que propriamente compete ao discurso filosófico tornou-se efetivamente mais transparente.

estrutura de fundamentação, algo já antes presente em Kant. Com o neokantismo ocorre uma retomada do pensamento transcendental e nisto consiste seu mérito, ao acentuar o caráter reflexivo da filosofia. A filosofia é pensamento do pensamento, e, segundo H. Cohen, o pensamento não deve ter origem fora de si mesmo. O pensamento é fundamento último de todo conhecimento e, por isso, afirma-se enquanto princípio de autonomia. Ora, ao mesmo tempo, o neokantismo pretende ser uma *filosofia científica*, não certamente da mesma forma que o positivismo, pois a preocupação primeira do neokantismo repousa sobre a legitimação do conhecimento científico, mas no sentido de se perguntar, agora, pelos pressupostos do conhecimento. A pergunta fundamental do neokantismo, enquanto *crítica do conhecimento*, não tem a ver, para M. Brelage, com as condições de possibilidade do conhecimento (o ato de conhecer). Não se trata de uma consideração sobre a consciência dos indivíduos, mas sobre o *conteúdo* mesmo do conhecer. Entretanto, sua consideração dos conteúdos não se identifica com a perspectiva metafísica. Os pressupostos tematizados pelo neokantismo não são de ordem psicológica, mas *lógico-transcendentais*. Com efeito, o cerne do neokantismo consiste em tematizar a fundamentação última do conhecimento precisamente a partir da lógica transcendental enquanto *ciência da validade*. (cf. Oliveira, 1993, 37-40).

As ciências empíricas, como acentuou K. Popper, trabalham com hipóteses. Para Apel, o caráter hipotético das ciências empíricas ratifica a tese de que há uma diferença estrutural entre dedução e reflexão, pois as ciências empíricas, assim como as ciências formais, também trabalham com dedução. Para uma prova dedutiva, é claro, uma fundamentação última é impossível, pois nada impediria um regresso lógico ao infinito, exceto através de uma “parada dogmática”, como parece entender Holz no caso de Maréchal, ao apresentar a evidência enquanto critério de efetivação do movimento do pensar¹⁷. É certo que, concebendo-se a afirmação transcendental enquanto evidência especulativa, a ordem absoluta do Ser, ou seja, a própria afirmação do Ser não passaria de um *petitio principii*.

Apel acredita ter escapado às objeções do Trilema de Münchhausen porque o eixo de fundamentação transcendental foi deslocado da experiência à linguagem. Nas ciências empíricas, todo conhecimento derivado é apenas hipotético. Resta saber, porém, se o conhecimento enquanto tal é hipotético, como pretende o falibilismo de Popper e H. Albert.

Ora, para Apel, as objeções advindas do falibilismo à pretensão de fundamentação última recaem sempre no equívoco de supor que o tipo de fundamentação é aqui realizado por derivação. Nunca é demais insistir que a prova filosófica não é dedutiva, mas reflexiva. Também para Kuhlmann, a refutação do ceticismo, sob a forma do princípio falibilista de que todo conhecimento é hipotético, consiste na explicitação dos pressupostos irrecusáveis à própria argumentação do falibilismo. Ao argumentar, portanto, o falibilista já reconhece implicitamente as regras do discurso, contradizendo-se pragmaticamente, a saber: o cético (o sujeito da fala) exprime com um sinal lingüístico, com base em uma comunidade histórica de comunicação (a dimensão histórico-pragmática), através de uma proposição (dimensão sintático-semântica), algo (o objeto da fala na dimensão semântico-referencial), enquanto algo de significação determinada (predicação na dimensão semântico-pragmática); ao mesmo tempo, levanta a pretensão de que a proposição, através de um ato performativo, seja válida – o que é certamente uma contradição. Para a pragmática-transcendental, a pretensão da validade da argumentação falibilista, situada na comunidade fática de comunicação, pressupõe *in the long run* uma comunidade ideal de comunicação. Somente com base nessa comunidade ilimitada de comunicação, torna-se possível um critério contrafático de verdade das proposições¹⁸.

¹⁷ Sobre o significado e função da evidência em Maréchal, ver especificamente Holz, 1966, 103-107ss.

¹⁸ Oliveira, 73-74: Numa palavra, se considero a dúvida e a afirmação que ela implica a partir de um horizonte pragmático, ou seja, considerando-a como um ato de fala, uma ação, descubro que é impossível afirmar algo, ou seja, executar o ato de afirmação sem fazer *implicitamente* uma série de pressupostos, sob pena de minha ação não ter sentido.

Para Maréchal, porém, o ceticismo não revela pressupostos somente a partir de uma comunidade pretensamente ideal de comunicação. A dúvida cética não desemboca apenas na verdade finita das proposições. De fato, para Maréchal, o ceticismo deve ser radicalizado ainda mais, isto é, a dúvida cética de um conhecimento não-hipotético deve ser submetida a uma *crítica metafísica*. Na perspectiva maréchaliana, com efeito, o argumento retorsivo conduz inexoravelmente à necessidade transcendental de afirmação do Ser absoluto. Noutras palavras, o ceticismo apresenta-se como um *medium* de afirmação de chão absoluto¹⁹.

Apesar do *tomismo transcendental* de Maréchal ser cronologicamente anterior à pragmática transcendental, *de um ponto de vista filosófico*, a reflexão de Apel e seus discípulos permanece anterior ao projeto metafísico de Maréchal. Em filosofia, com efeito, importa sobretudo o *nível* de reflexão alcançado por um pensador, a partir da estruturação *lógico-sistemática* dos conceitos.

Porque a pragmática transcendental não reconhece uma valência metafísica às suas proposições, é claro o seu caráter restritivamente *nominalista*. Em contrapartida, para Maréchal, a própria afirmação ontológico-finita pressupõe uma tendência imanente ao ato de afirmar. Ao invés de uma “comunidade ideal de comunicação”, a condição fundamental do sentido de toda pretensão de validade não é senão o *Ser absolutamente Absoluto*.

A afirmação ontológico-metafísica é condição de possibilidade do processo de objetivação. A investigação transcendental dos objetos ocorre no quadro de *retorno à subjetividade*²⁰, articulada a partir de uma reflexão sobre as condições constitutivas de validade dos objetos imanentes à consciência. Para Holz, porém, a reflexão sobre o chão absoluto tem apenas um caráter *teorético* de validade: ela é baseada na evidência enquanto critério de

¹⁹ Cf. Holz, 1966, 129 ss.

²⁰ Para Holz, o ponto básico da reflexão transcendental, em Maréchal, diz respeito à consciência imanente do *objeto*. O retorno à subjetividade não ocorre em sentido noético-neomático, como ocorrerá no neokantismo de Wagner, mas enquanto fundamento transcendental da realidade e constituição dos *conteúdos* da consciência. O sujeito, em Maréchal, não é apenas o portador e executor de atos vitais. O “produto”, o resultado da reflexão transcendental, em Wagner, chama-se “noema”. O ato subjetivo, em linguagem que já provém de Husserl, chama-se “noesis”. A subjetividade transcendental é o fundamento último de validade e constituição noemática. A crítica de Maréchal, por outro lado, não situa a base de legitimação no pensar subjetivo. Para Maréchal, o retorno ao sujeito deve desembocar noutra concepção de chão absoluto. *Der absolute Boden* consiste no próprio Absoluto. Desse modo, o retorno ao sujeito não se baseia em mera reflexão noemática (Wagner), mas, para além do próprio pensar, seu escopo repousa no Absoluto: o ser (no sentido de Maréchal) diferencia-se do pensar (no sentido de Wagner), pois o regresso ao sujeito somente encontra seu termo na esfera absoluta, que possibilita o caráter ontológico-metafísico de conteúdo na consciência imanente do objeto (cf. Holz, 124-127).

absolutidade do conhecimento²¹. O confronto com o ceticismo apresenta um *acesso indireto* ao chão absoluto, mas a concepção maréchaliana de fundamentação última conduz diretamente à intuição intelectual (intellektuelle Anschauung) do Absoluto²².

A problemática referente ao retorno incondicional ao Absoluto se situa na tradição de confronto entre Aristóteles e o cético²³. Segundo Holz, Maréchal diferencia duas atitudes céticas: a) o *ceticismo dogmático*, já enfrentado por Aristóteles, quando seu opositor põe em dúvida total a validade dos primeiros princípios (o cético pretende assim uma completa aniquilação da afirmação judicativa: trata-se de um ceticismo absoluto); b) o *ceticismo moderado*, cujo argumento central reside na contraditoriedade do pensar em si mesmo, a partir da coexistência de contraditórios na própria atividade de pensar, negando-se a primazia objetiva da afirmação, e, com isso, suprimindo-se o caráter *normativo* do conhecimento em favor de uma certa convenção intelectual, a saber, o *relativismo*²⁴.

Nesse contexto, a controvérsia com o falibilismo exige uma recuperação do valor objetivo do pensar, sob pena de não se obter qualquer critério de determinação do que seja verdadeiro ou falso. Para V. Hösle²⁵, a afirmação falibilista de que podemos sempre cometer erros é uma tese psicológica, que se deve distinguir da tese sobre a verdade absoluta e seu conhecimento. A tese de fundamentação última tem um status diferente: não se afirma de modo algum que possuímos conhecimento infalível; afirma-se apenas que um conhecimento não-hipotético é possível²⁶. Ademais, para Hösle, deve entender-se a crítica da pragmática transcendental ao princípio falibilista no âmbito de uma *reflexividade rigorosa*. As proposições do relativismo não são antinômicas, mas necessariamente falsas. No caso das proposições antinômicas, a falsidade é estabelecida no falar sobre si, isto é, a negação expressa apenas uma auto-referência. Proposição do tipo: “esta proposição é falsa” é antinômica.

²¹ Holz, 1966, 129.

²² Cf. Holz, 1966, 130.

²³ Cf. Holz, 1966, 130-131.

²⁴ Cf. Holz, 1966, 132-133.

²⁵ Oliveira, 2004, 372: “Para Hösle, o trilema de Münchhausen emerge como o grande contra-argumento à fundamentação última.”

²⁶ Oliveira, 2004, 360: “Ora, para Hösle, precisamente aqui se situa, por um lado, o louvável do pensamento de Apel, por ter sido capaz de retomar a característica própria da filosofia no contexto dos saberes, mas por outro, sua falha na concepção de fundamentação última, o que se revela com clareza através de uma comparação com Fichte, pois Apel muitas vezes confunde fundamentação última com infalibilidade. Fichte, ao contrário, reconhece que, mesmo na aceitação da possibilidade de um conhecimento de princípios últimos, não se pode excluir a possibilidade de erros. Portanto, nunca se pode levantar a pretensão à infalibilidade.”

A proposição fundamental de H. Albert é, segundo Hösle: “tudo é falível”. Não há aqui antinomia, mas simplesmente uma proposição falsa. Uma tal proposição equivale a dizer que “não há fundamentação última”. H. Albert aceita a auto-aplicação de seu princípio, mas isso não deve ser incompatível, segundo ele, com a correção absoluta dessa proposição. Assim, a reflexividade rigorosa é apenas necessária, mas não condição suficiente para antinomias²⁷. O que está subjacente à dúvida de Albert é um ato de negação da fundamentação absoluta de todas as proposições. Há uma *pretensão de validade* (Geltungsanspruch) inscrita em sua negação²⁸.

Na concepção de Maréchal, isso significa que o próprio pensar traz em si uma espontaneidade irrecusável: a pretensão de validade da afirmação é uma atividade cujo movimento desemboca inevitavelmente na afirmação objetiva do Ser. Ao contrário de Apel, portanto, Maréchal situa a esfera de fundamentação no Absoluto.

Para Kuhlmann, é ainda fundamental a distinção entre a postura teorética e a postura propriamente reflexiva. De fato, na postura teorética o saber concentra-se no objeto e o sujeito cognoscente é apenas um mero observador diante de algo. O sujeito encontra-se perdido no objeto: seu saber é objetual. Na reflexão estrita, pelo contrário, o saber assume o duplo aspecto de ser, ao mesmo tempo, tematizado e tematizante. A intenção fundamental da pragmática transcendental consiste em tematizar a situação de argumentação não de acordo com a postura teorética, mas a partir da reviravolta radical de postura, que explicita as condições intrascendíveis da práxis lingüística, caracterizada pela reflexão transcendental. Ora, a tese central aqui é a seguinte: não é possível uma fundamentação última com base na postura teorética, pois o que se deve entender por “fundamentação” não se confunde de modo algum com a dedução a partir de axiomas, e o saber hipotético é o único tipo de conhecimento admitido pelo racionalismo crítico. Como vimos, se o Trilema de Münchhausen tem por escopo o tipo de fundamentação elaborada a partir da postura hipotética, isto é, por dedução ou derivação, é claro que a crítica falibilista erra completamente seu alvo. Para a pragmática transcendental, o método específico da filosofia é a reflexão sobre as condições de possibilidade da argumentação²⁹.

Apropriando-se da reviravolta reflexiva encetada pela pragmática transcendental, mas, ao mesmo tempo, situando-se numa perspectiva su-

²⁷ Hösle, 1990, 169-170.

²⁸ Hösle, 1990, 70.

²⁹ Cf. Oliveira, 1993, 76-78.

perior, o *idealismo objetivo* de Hösle³⁰ irá repensar a fundamentação última a partir de um quadro categorial ontológico-metafísico³¹.

Para Apel, uma proposição *p* é fundamentada (a) se não pode ser negada sem auto-contradição pragmática e (b) se ela não pode ser demonstrada sem que se pressuponha sua validade³². A prova de fundamentação última é negativa. É mérito da pragmática transcendental especificar o tipo adequado de argumentação filosófica diante das críticas advindas do Trilema. A fundamentação filosófica não se submete ao regresso ao infinito, parada dogmática ou *petitio principii*. Entretanto, diz Hösle, a versão de fundamentação última de Apel se diferencia daquela apresentada pelo idealismo objetivo. No quadro dessa filosofia, o valor ontológico da prova assume uma outra natureza (Oliveira, 2004, 369).

A partir dos operadores modais de *necessidade*, *possibilidade* e *impossibilidade*, Hösle repensa a prova de fundamentação última a partir da própria afirmação do Trilema, a saber: “a fundamentação última é impossível”. Essa proposição, entretanto, é auto-contraditória. Afirmações de impossibilidade podem ser transformadas em afirmações de necessidade. Assim, diz Hösle, “é impossível que *a*” diz o mesmo que “é necessário que não-*a*”. Afirmações de necessidade, além disso, podem ser entendidas enquanto afirmações de fundamentação última: “é necessário que *a*” diz o mesmo que “é fundamentado ‘ultimativamente’ que *a*”. Nesse sentido, a proposição: “fundamentação última é impossível” diz o mesmo que: “é fundamentado ‘ultimativamente’ que não há nenhuma fundamentação última”³³.

³⁰ Oliveira, 2004, 392: “Hösle assume a concepção normativa do conceito que tinha Hegel, que, no seguimento da concepção platônica das idéias, entende os conceitos como padrões a que os objetos podem corresponder mais ou menos. Neste sentido, os conceitos não provêm da experiência, mas a tornam possível. Mas por que razão falar aqui de razão absoluta? Não seria pensável que, como os números, estas verdades existissem num mundo ideal sem que se atribuísse a elas algo como pensamento, subjetividade? A aceitação de um mundo ideal de objetos matemáticos é necessária para garantir a objetividade da matemática; no caso das sentenças a que se deve atribuir o grau supremo de objetividade de acordo com a demonstração de fundamentação última, trata-se de estruturas reflexivas de que não se pode igualmente negar uma existência ideal. (...) Sem dúvida, a razão absoluta não se esgota nesta autofundamentação, mas ela é inevitavelmente um de seus momentos constitutivos. Ora, reflexividade, autofundamentação são a essência da subjetividade, argumentação a essência da razão, de tal modo que é perfeitamente legítimo falar aqui de uma subjetividade absoluta, de uma razão absoluta, que enquanto tal é universal.”

³¹ Oliveira, 2004, 369: “O que caracteriza a fundamentação última para Hösle é que ela chega a algo incondicionado (...). Neste sentido, o próprio relativismo serve de argumento para explicitar o chão absoluto da verdade: é o ceticismo levado às últimas consequências que faz emergir o Absoluto como pressuposto ineliminável.”

³² Hösle, 1990, 163.

³³ Cf. Hösle, 1990, 152-154

Höslle distingue três níveis de contradição pragmática: em primeiro lugar, há uma contradição pragmática do tipo: “eu não falo nenhuma palavra em português”; além disso, há uma contradição pragmática do tipo: “eu não vivo”. Mas essas contradições dependem de situações determinadas e de cada pessoa em particular. As contradições podem ser, portanto, supressas em outras situações. Elas são apenas contingentes.

Entretanto, há uma terceira espécie de contradição pragmática (não podemos esquecer esse aspecto) do tipo: “não há proposições verdadeiras”, ou seja, “não há verdade”. Há proposições que, *qua* proposições, independentes de quaisquer situação e pessoa determinadas, são irrecusáveis (unhintergebar). O tipo de contradição nessas proposições é de estrutura última, ou seja, trata-se de um terceiro grupo de contradição pragmática que se destaca por seu caráter irrecusável. Tal contradição pragmática é chamada de *dialética* (em contraposição à mera contradição analítica), pois essa contradição não é de natureza semântica, isto é, entre as partes performativa e proposicional da sentença. *A contradição dialética é contraditória na proposição em si mesma*³⁴.

A verdade da prova de fundamentação última, em Höslle, não depende do ato de afirmação. Mas se a prova de fundamentação última não depende do ato de afirmação de necessidade, por que Höslle situa a contradição dialética entre contradições pragmáticas e não semânticas? Em que sentido ocorre a relação entre a natureza pragmática (ou performativa) da proposição e seu caráter irrecusável e, portanto, absolutamente último e necessário?

Para Höslle, a afirmação de necessidade não é nenhuma *tautologia*, precisamente porque a contradição não é de natureza semântica, entre sujeito e predicado. A necessidade é afirmada, antes de tudo, enquanto prova negativa. Assim como em Maréchal, a necessidade é afirmada através de uma *reflexão*. A prova de fundamentação última é, assim, uma *prova apagógica*. Não sendo uma prova direta, a contradição que possibilita a prova de fundamentação última somente pode ocorrer performativamente: trata-se de uma contradição entre o que a proposição, *qua* proposição, sempre pressupõe e o que ela afirma, ou seja, entre o que ela é e o que ela afirma³⁵.

A verdade da proposição não depende do ato de proferir de qualquer sujeito finito. Como já observava Maréchal, a afirmação do ser, de fato, pressupõe uma *atividade*. Mas o ato de afirmar o ser não implica, por si mesmo, a necessidade absoluta. Tal como Höslle, Maréchal não situa o âmbito de validade no ato finito de afirmação. A instância de fundamentação última, para ambos, é o Absoluto. O fundamento último ou a neces-

³⁴ Höslle, 1990, 177.

³⁵ Höslle, 1990, 159-160.

sidade irrecusável da proposição (no caso de Maréchal, do juízo) não são afirmados por *causa* do ato, mas *através* do ato. O ato finito, em si, não legitima o chão absoluto.

Hösle situa a contradição dialética enquanto contradição pragmática não no mesmo sentido de Apel e Kuhlmann. O aspecto pragmático da contradição, em Hösle, não está dependente das pretensões intersubjetivas dos participantes de uma comunidade finita (ainda que ilimitada) de comunicação. Hösle entende que as pretensões implícitas em certas proposições, para quaisquer sujeitos, conduzem ao Absoluto. Essa afirmação absoluta é efetivada *através* de qualquer sujeito, em qualquer situação. A prova de fundamentação última é atualizada *através* de qualquer sujeito, independente de tempo e espaço. Podemos, por exemplo, colocar algo escrito em um papel: “não há verdade”. Esta proposição é contraditória dialeticamente em qualquer tempo ou espaço, para qualquer sujeito. Ela é atualizada em cada tempo ou lugar: neste sentido, ela é efetivada *através* de algum sujeito particular. Mas a efetivação de seu caráter auto-contraditório é, noutro sentido, independente de qualquer afirmação ou atualização, pois ela é absolutamente negada em si mesma. Podemos supor a não-existência de seres finitos e ainda assim essa proposição seria auto-contraditória. Podemos supor um mundo em que a única subjetividade existente seja o Absoluto e, ainda assim, que a validade de uma proposição nada dependa de qualquer ato finito.

O Absoluto, para Maréchal, é condição de possibilidade da afirmação absoluta. Mas a afirmação do conteúdo da proposição é uma atividade que levanta pretensões (eis o caráter intencional do pensar) objetivas do que permanecia implícito ao próprio ato e, portanto, é através desse ato que se explicita o alcance ontológico-metafísico de referência ao Absoluto.

Em Hösle, é fundamental acentuar, a contradição ocorre entre o *conteúdo* e a *forma* da própria proposição. A *proposição enquanto proposição tem pressupostos*. É assim que Hösle interpreta o método dialético na *Ciência da Lógica* de Hegel³⁶. Uma dada categoria pode pressupor mais do que explicitamente manifesta. Surge, então, uma contradição (pragmática) entre aquilo que ela apresenta, isto é, o que ela “diz”, e o que ela traz como pressuposto, ou seja, o que ela “é” efetivamente. O movimento de superação dessa contradição no seio da própria categoria, a fim de que se alcance a plenitude do que permanece implícito, eis o processo lógico-ideal de *exposição* das estruturas objetivas, que tem como último estágio o conceito de *Idéia absoluta*³⁷.

³⁶ Cf. Hösle, 1988, 156-187

³⁷ Sobre a estrutura lógica do argumento de fundamentação última em V. Hösle ver, especialmente: Oliveira, 2004, 372ss.

Assim, a reflexão em Maréchal é análoga ao idealismo objetivo, se se considera a perspectiva de referência ao Absoluto. O processo de objetivação supõe a referência do pensar intencional ao chão absoluto. O Absoluto é tematizado *através* da afirmação judicativa. Com isso, a necessidade e a universalidade do chão absoluto são afirmadas pela *atividade* do sujeito cognoscente, mas não é a atividade do pensar que legitima o Absoluto; ao contrário, é o Absoluto que legitima a atividade do pensar enquanto processo de objetivação.

Conclusão

Maréchal e Höhle têm em comum a recuperação da Metafísica através de argumentos transcendentais. A estrutura da Metafísica, em ambos, é transcendentemente mediada.

Entretanto, o objetivo de Maréchal se restringiu, no confronto com o método transcendental, a apontar para o *ponto de partida* da Metafísica. Ademais, o método transcendental é *extrínseco* ao realismo tomista, embora seja possível *transpor* uma linguagem na outra, em virtude de certo paralelismo em suas teses, e pela necessidade de dialogar com a cultura moderna.

Em contraposição, o idealismo de Höhle pretende que, assim como em Hegel, o método transcendental seja constitutivo, isto é, *intrínseco*, ao processo de fundamentação do Absoluto.

Além disso, o modo de acesso ao Absoluto se diferencia, nos dois autores: Maréchal parte da experiência (ou pelo menos pretende partir), enquanto Höhle parte já da Idéia.

Apesar dessas diferenças, um elemento comum é aqui o confronto com o cético. Um exame final desse confronto pode brevemente acenar para uma dificuldade que, à luz de Höhle, é inerente ao projeto de Marechal.

De fato, em Marechal, o Absoluto é fundamento da afirmação verdadeira e do processo de objetivação. Ora, esse modo de conceber não é por si algo novo: a tradição já pensava assim. Nova é aqui a mediação transcendental da metafísica tal como Maréchal a propôs. Mas a tentativa de mediar transcendentemente a afirmação judicativa não teria, contra os propósitos de Maréchal, levado ao repensamento da própria estrutura de fundamentação realista? Se, de fato, Marechal pretendeu colimar uma atitude crítica frente ao cético, comparável à postura transcendental kantiana, a evidência implícita em sua filosofia seria capaz de enfrentar as objeções levantadas pelo Trilema de H. Albert?

Em Tomás de Aquino, os primeiros princípios eram auto-evidentes, embora o argumento de retorsão fornecesse, contra o cético, sua legitimidade objetiva. A existência de Deus, porém, não é evidente para nós, pois podemos pensar o contrário da existência de Deus. Tomás faz a distinção entre o que é evidente por si e evidente para nós. E como nós não podemos conhecer a essência de Deus, a proposição “Deus existe” é apenas evidente por si, porque nela o predicado é idêntico ao sujeito. Temos apenas um conhecimento geral e confuso de Deus, impresso naturalmente em nós, e isto não é para Tomás suficiente, assim como conhecer que alguém está chegando não é conhecer Pedro, embora seja Pedro quem esteja chegando (S. T. q. 2, a. 1).

Além disso, não podemos simplesmente identificar a afirmação inegável de que a verdade existe, de que é evidente que a verdade exista, com a evidência da existência de Deus. É certamente evidente por si que a verdade em geral exista, mas não é evidente que a verdade primeira exista para nós (S. T., q. 2, a.1, ad 3). Devemos então demonstrar a existência de Deus através do que é mais conhecido para nós, isto é, por seus efeitos.

Marechal não pretende negar a posição de Tomás de Aquino, mas até que ponto ele permanece fiel à posição realista? O dinamismo da inteligência não pretendeu ser uma prova formal para a existência de Deus, mas apenas sua condição transcendental a priori. Mas isso seria legítimo, nos marcos referenciais do realismo proposto por Tomás? Como Marechal pretende passar da afirmação dos primeiros princípios à afirmação do Ser absoluto sem já pressupor implicitamente a idéia de Deus, isto é, sem já ter um acesso mínimo à essência de Deus? Com isso Marechal já não estaria dando, sem ter consciência, um passo além do realismo do Aquinate?

É importante considerar se em Maréchal não haveria uma ambigüidade entre a instância de fundamentação e o procedimento de fundamentação. De fato, se podemos admitir analiticamente que a verdade em geral não se identifica com a verdade primeira, não seria também necessário admitir que a verdade em geral só existe se existir a verdade primeira, e só posso determinar a verdade enquanto tal se já pressuponho a idéia de verdade primeira enquanto fundamento último? Esse círculo teria escapado a Tomás de Aquino?³⁸

³⁸ Oliveira, 2000, 94: “No entanto, há aqui claramente no processo do conhecimento um círculo que Tomás de Aquino não pensou explicitamente e que, em outros contextos, se torna problema central, como em Hegel e Heidegger. O círculo se explicita por meio da pergunta: como posso captar o modo finito de realização da perfeição sem conhecer previamente essa perfeição? Pois qual seria a medida de determinação da finitude? Por outro lado, não posso pressupor sem mais a perfeição (absoluta), pois o processo de conhecimento é um caminhar para ela. Em outras palavras, Tomás de Aquino não pensou aquela dimensão mais original, que permite tematizar a diferença entre “res significata” (o conteúdo, a ratio analogica) e o “modus significandi”, ou seja a diferença fundamental, a distinção entre o conteúdo da afirmação e o modo da afirmação.”

A afirmação da verdade pressupõe o Ser absoluto, pelo próprio dinamismo da consciência, mas isto exigiria uma reconstrução do argumento marechaliano de afirmação do Absoluto. *Na verdade, para ser coerente, Maréchal deveria assumir uma postura idealista*: ele não percebeu que sua proposta de se confrontar com a crítica kantiana, através da própria crítica, não deixou incólume o realismo propugnado por ele³⁹. Por outro lado, a concepção de uma verdade primeira, absoluta, não pode ser simplesmente *posta*, através da afirmação judicativa. Esse modo de acesso ao Absoluto enfrentaria hoje severas críticas, a partir de um paradigma de discussão não mais situado na consciência.

A problemática levantada pela reviravolta lingüístico-pragmática alcança um nível de criticidade que vai além do quadro referencial do filósofo belga. O confronto com o argumento proposto por V. Hösle⁴⁰ teve, de maneira introdutória, precisamente esse papel, isto é, apontar para uma postura alternativa de metafísica transcendentalmente mediada, e que enfrente de modo coerente e mais crítico os desafios contemporâneos.

Referências bibliográficas

HÖSLE, V. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, Verlag C. H. Beck, München 1990.

_____. *Die Philosophie und die Wissenschaften*, Verlag C. H. Beck, München, 1999.

HOLZ, H. *Transzendentalphilosophie und Metaphysik: Studie über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik*, Matthias — Grünewald — Verlag, Mainz, 1966

LOTZ, J. B. *Das Urteil und das Sein*, Pullacher philosophische Forschungen II, Pullach 1957.

MARÉCHAL, J. *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Musaeum Lessianum, Brüssel/Paris, Cahier V, Le thomisme devant la philosophie critique, 1949.

³⁹ Oliveira, 1984, p. 80: “O que Marechal não percebeu é que o ser interpretado através da mediação de sua gênese lógica (transcendental) não é o mesmo interpretado a partir da evidência natural (metafísica clássica) e foi esta a razão, que o levou a achar possível chegar à ontologia tradicional através de um método diferente, que, assim, não toca o seu objeto.”

⁴⁰ Oliveira, 2004, p. 357): “Tendo admitido a pertinência do programa hegeliano de articular a filosofia enquanto filosofia transcendental absoluta, isto é, de uma metafísica que se fundamenta a si mesma através de argumentos transcendentais, portanto que fundamenta sua própria pretensão de validade e cujo cerne é o argumento ontológico, Hösle procura rearticulá-lo a partir de um diálogo com a filosofia contemporânea no horizonte de uma tentativa de explicitar as raízes espirituais da crise atual.”

OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, Loyola, São Paulo 1984.

_____. *Dialética Hoje: lógica, metafísica e historicidade*, Loyola, São Paulo, 2004.

_____. *Sobre a Fundamentação*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1993.

_____. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*, Loyola, São Paulo, 1996.

_____. *Diálogos entre Razão e Fé*, Paulinas, São Paulo, 2000.

SIEWERTH, G. *Das Schicksal der Metaphysik*, Von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln 1959.

VAZ, H. L. *Ontologia e História*, Duas Cidades, São Paulo, 1968.

_____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, Loyola, São Paulo, 1997.

ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: Um Ensaio sobre De Anima III* 4-5, L&PM, Porto Alegre, 1998.

Endereço do Autor:

Rua Cabral Veras, 550 – Maraponga

60711-530 Fortaleza – CE

Tel.: (085) 3484-0905 / 325-5137