INTERIORIDADE E CRÍTICA (*)

Em homenagem ao Prof. Michele
Federico Sciacca.

Ernani Maria Fiori

A filosofia é sempre justificação de si mesma. A ciência também critica, mas enquanto é ela crítica do que se conhece, é a filosofia crítica do que se conhece e do que conhece. A filosofia, na medida em que penetra no mistério do ser, adentra-se em si mesma, descendo até às raízes espirituais de onde brotam suas exaustivas exigências críticas. Esforçando-se, a crítica, por encontrar as ultimidades em que possa radicar-se, o sujeito, que a exerce, vai se tornando, também êle, objeto de sua própria crítica. Mas só na interioridade de si mesmo pode o espírito criticar-se a si mesmo. Assim, crítica e interioridade envolveram-se, uma a outra, em mútuo e crescente aprofundamento.

Não foi por acaso que a filosofia post-cartesiana, radicalizando sua auto-crítica, enveredou pelo caminho da subjetividade. Se, aí, a metafísica se extraviou e se perdeu não foi por ter escutado os apêlos da interioridade e da crítica, mas por não os ter atendido adequadamente.

A filosofia moderna foi caracterizada como “metafísica do sujeito”, em contraposição à “metafísica do ser”. Mesmo acei-

(*) Este é o texto original de um ensaio que, em tradução espanhola, integra o volume intitulado «El pensamiento de Michele Federico Sciacca» (Ed. Troquel, Buenos Aires), organizado pelo Prof. Manuel Gonzalo Casas, com a colaboração de estudiosos de Filosofia, da América Latina e Espanha.

tando essa esquematização da trama histórica, devemos reconhecer que a metafísica do sujeito constitui progresso, enquanto nos liberta da busca ilusória de uma interioridade do ser que nunca alcançamos, porque recua sempre ao esconder-se na exterioridade, através da qual a perseguimos sem êxito. Concedemos, no entanto: a metafísica do sujeito acabou por empobrecer e esvaziar o sujeito, até deixá-lo reduzido, na linha do racionalismo, a um puro "eu" lógico e, na do empirismo, a um inconsistente fluir fenomenal. Por não ter aceito toda a riqueza metafísica da subjetividade, a filosofia moderna chegou a negar a metafísica do ser. Não tendo seguido até ao fim o caminho da interioridade, não foi suficientemente crítica.

Na interioridade do espírito, auto-revela-se, como espírito, o ser em si mesmo, numa recíproca interioridade de ser e espírito, em que a interioridade de um é interior à do outro. Através da metafísica do sujeito, portanto, reencontrava-se a metafísica do ser, numa via em que a separação é impossível, uma vez que a experiência espiritual de nossa interioridade coincide com a experiência da interioridade do ser que se auto-revela como espírito — coincidência que nos situa no absoluto do ser.

Para Mestre Sciacca, "intériorité et critique, les deux instances de la pensée moderne, superficialisées par leur réduction au mondain et au terrestre, doivent de nouveau être récupérées dans leur profondeur dans et contre la pensée moderne. Voilà la tâche, toujours actuelle, à laquelle est appelée la philosophie à l'heure présente". (1)

Nessa tarefa de recuperação, Sciacca ajudou-nos a visualizar perspectivas que, embora não sejam sempre as suas, abrem-se, no entanto, para os mesmos horizontes.

— — — — —

A verdade lógica reside no entendimento, mas funda-se na verdade ontológica, a própria coisa conhecida, que, em si mesma, é inteligível, isto é, verdadeira. Entretanto, quem diz o que a coisa é, não é ela mesma, e sim o entendimento, conformando-

se com a verdade da coisa: "adaequatio intellectus et rei". Nesse dizer do espírito consiste a verdade lógica. Ao entendimento, que diz o que a coisa é, cabe julgar em reflexão crítica, se êsse dizer é verdadeiro — se há ou não conformidade entre êle e o objeto de seu conhecimento. Na verdade de adequação, pois, quem diz o que é verdade e quem a julga é o entendimento, o que supõe a veracidade dêste, a sua capacidade de conhecer e criticar-se. Isto, no entanto, não é solucionar o problema crítico, mas apenas colocá-lo em seus termos elementares.

Não se resolve, radicalmente, o problema pelo recurso a um critério objetivo de julgamento: a evidência — o claro manifestar-se do objeto ao nosso espírito, determinando-lhe o assentimento e produzindo a certeza objetiva. Há certezas, assentimentos firmes de nosso espírito, que não são objetivas, mas meras certezas subjetivas. Na interioridade de nosso espírito, esforçamo-nos, pois, em discernir as certezas objetivas das subjetivas, o que só se pode realizar distinguindo as evidências autênticas das ilusórias ou das pseudo-evidências. Discursivamente, fazemo-lo dissolvendo as evidências ilusórias e iluminando as evidências menores com as maiores, à luz das evidências que julgamos primeiras e irrecusáveis. Problematizada, porém, a evidência, em qualquer de seus graus, está toda ela problematizada: o problema não é de mais ou menos valor, mas do valor em si da evidência. Mais uma vez, pois, acabamos supondo a veracidade do entendimento e, já agora, a sua capacidade de julgar o próprio critério segundo o qual julga.

A veracidade da inteligência não pode ser avaliada por uma verdade que ela mesma julga, mas sim por uma verdade que a julga. Essa verdade não pode ser a verdade no sentido de adequação, porque, se assim fôsse, ressurgiria o problema, jogando a inteligência num processo sem fim: a veracidade da inteligência seria medida por uma verdade a que ela, a inteligência, para ser verdadeira, deveria conformar-se e essa conformidade suporia sempre a capacidade da inteligência de conformar-se, isto é, a sua veracidade.

A adequação entre a inteligência e a coisa conhecida deve ser medida por uma verdade que não seja ela mesma adequação. Enquanto a verdade conhecida, superior ou inferior ao nosso en-

(1) M. P. Sciacca, *L'intériorité objectives*, Milano, 1969, pgs. 60-61.

tendimento, fôr do domínio do representável, ela só será conhecida através da adequação de nosso espírito. Deixaria de haver adequação, para haver coincidência, se o nosso espírito pudesse ter experiência direta e interior da verdade ontológica, como que refazendo-se no íntimo do ser da coisa conhecida e com o ser da coisa conhecida, desde as suas mais profundas primacialidades originárias. Isto, porém, é impossível, a menos que o ser do objeto conhecido venha a coincidir com a interioridade de nosso espírito: então, o objeto deixa de ser objeto, para revelar-se a si mesmo em sua subjetividade, consciente de si mesma. E' o que se dá em uma experiência privilegiada: a experiência espiritual do ato de ser do ser de nosso "eu". Aí, é o ser que se revela a si mesmo enquanto se faz consciente de si, como presença presente a si mesma, isto é, como espírito.

Essa verdade não é mais adequação, mas verdade do ser, do ser como inteligência, da inteligência como luz do ser. E quando nosso entendimento tenta expressar num juízo essa experiência espiritual de ser, no "dizer" de nosso espírito escutamos o próprio ser, que, como espírito, diz a si mesmo o que é. Mas a significação dêsse "dizer" não sôa na multiplicidade conceitual, em que procura expressar-se, senão para sugerir a insubstituível experiência espiritual do ato de ser. Só o verbo interior seria vazio de significado; só a experiência, informada, ficaria perdida para o desdobramento racional do pensamento metafísico. Não são dois momentos separados, mas inviscerados um no outro: o da experiência espiritual de ser e o do juízo da razão em que procura ela expressar-se, pois o juízo se constitui e re-constitui no seio da experiência e a experiência se faz e re-faz, continuamente, no conteúdo do juízo. Neste caso, a verdade do entendimento é o próprio ser como verdade: o ser não é apenas um inteligível para uma inteligência que o intenciona, mas é inteligível para si mesmo como inteligência intencionante dos seres — fonte de intencionalidade, luz do ser.

O ser não é, pois, uma evidência objetiva, não é um objeto que se manifesta à inteligência: é, antes, a subjetividade da evidência, não a evidência subjetiva, mas a vivência espiritual e interior de uma evidência que se evidencia a si mesma. Aqui, os termos são insuficientes: o ser não se descobre, não se des-vela ape-

nas; êle não tem, êle é a consciência intelectual de seu ato de ser. A consciência dêsse ato é o próprio ato consciente de ser. Só assim, sem nos deixarmos aprisionar num círculo vicioso, poderemos julgar nossas certezas, pois seu derradeiro critério será a verdade do ser: não será mais nossa certeza que há de nos assegurar da verdade, mas o ser em nós como verdade, a verdade mesma há de nos garantir a autenticidade da certeza verdadeira.

Na intimidade do espírito, o ser revela a sua intimidade: êle não se mostra ao espírito, êle é a presença transparente a si mesma que constitui o espírito. A rigor, nem diríamos que intuimos o ser em si mesmo, mas que fazemos a experiência espiritual de ser, por dentro, desde a sua interioridade, que coincide, nessa experiência, com a interioridade de nosso "eu". O nosso espírito, pois, como consciência de ser, instala-se no absoluto do ser. E, ao pensar os seres, sempre os pensa no ser, que é "presença total". A verdade do ser está no cerne de tôdas as verdades e será, portanto, a medida última de tôdas elas: medida nem subjetiva, nem objetiva, mas absoluta. (2)

A adequação da verdade lógica é julgada pela verdade do ser, que luz na inteligência. Ser e espírito, na interioridade, encontram-se no mesmo ato consciente de ser. A Verdade habita dentro de nós e, também no plano especulativo, não somos nós que a julgamos, mas é ela que nos julga.

A experiência espiritual de ser condiciona tôdas as demais experiências e todos os juízos; em relação a êstes — juízos e experiências — é condição "a priori" de sua possibilidade, não simples condição formal, mas experiência também ela, que, intensificando-se pela reflexão, torna-se sempre mais translúcida em e para si mesma. Sua significação evidencia-se com seu aprofundamento reflexivo: reflexão não sôbre, mas dentro da experiência, reflexão interiorizante, que ainda mais interioriza nossa interioridade e mais consciente nos faz de nosso ato interior de ser. Mergulhamos, assim, mais fundamente na interioridade do espírito e no absoluto do ser e o ser vai se revelando, cada vez mais, como ato, energia atuante, interioridade ativa. (3)

(2) Cf. de Haeymacker, «Philosophie de l'Être», Louvain, 1942, pgs. 94-95.
(3) André Marc, B. J., «Dialectique de l'affirmation», Paris, pg. 105.

Ser e espírito comensuram-se no incomensurável. A nossa experiência de ser é experiência de um dinamismo espiritual que se distende para a infinitude do ser, e de um ato de ser que, em sua transparência espiritual, é consciência da ilimitada possibilidade do espírito. Possibilidade que sempre excede os limites de nosso ato de ser, o qual, tornando-se mais consciente e reflexivo, vai assumindo consciência cada vez mais nítida de sua finitude. Quanto mais viva, em nós, a consciência de ser, tanto mais marcada a consciência de nossas limitações. "L'intensification de la conscience d'être va de pair avec la conscience d'un manque d'être". (4) A consciência de limites só se pode inserir numa consciência que ultrapasse esses limites. Do contrário, não teríamos consciência de limites, mas de plenitude. Consciência de limites que é vivida, por nós, na distância que nunca se cobre, entre pensamento pensante e pensamento pensado — empregando-se pensamento, aqui, em seu amplo sentido cartesiano.

No dinamismo espiritual de nosso ato de ser, o ato de ser, estreitado dentro das fronteiras da finitude, aponta, como espírito, para toda a amplitude ilimitada do ser. Nesse ato de ser, há implicação de ser e não-ser; nas profundezas do ser que somos, já no surto de suas energias nascentes, irrompe a misteriosa dialekticidade do vir-a-ser. A experiência espiritual, que nos interioriza no absoluto do ser, é, ela mesma, o móvel dialético inicial que, através da interioridade, impulsiona nosso espírito até à transcendência do Ser Absoluto.

A verdade do ser nada mais é do que o ser como verdade, como inteligível a si mesmo. O ser não é um objeto inteligível abstraído do sensível. Se o pensamento do ser fôsse fruto da abstração, pensaríamos tão só os entes como dados encerrados em sua finitude, nunca o ser em sua ilimitação, como presença — ser e verdade — na qual os seres se fazem presentes e sem a qual seriam ausentes, não seriam.

O ser está presente em todos os seres e a verdade do ser em todas as verdades. E não há aspecto destas ou daqueles em que esteja ausente o ser ou a sua verdade. A abstração "é um ponto de vista", a idéia do ser "é uma vista". (5)

(4) Pierre Thévenaz, «La conscience de soi», in «L'Homme», Neuchâtel, 1948, página 89.

(5) N.-J.-J. Balthasar, «Moin moi dans l'être», Louvain, 1946, pg. 18.

Nos altos domínios da abstração metafísica — no ato intelectual que S. Tomás denominou "separatio" — o conteúdo abstraído, por meio de um juízo negativo, é desvinculado de seus compromissos ontológicos com os seres sensíveis de onde foi êle abstraído. E, com isto, êsse conteúdo parece libertar-se de suas limitações originárias, para ganhar uma dimensão metafísica. Realmente, assim é, mas êsse processo só se legitima porque o respectivo conteúdo nocional é imaterializado e universalizado na luz da verdade do ser. A inteligência, que abstrai e julga, é também luz do ser, luz interior a toda abstração, que a esta dá sentido, valor e amplitude universal. Em toda abstração, há, pois, uma condição "a priori" que a torna possível: é o ser como inteligência. Mesmo a "separatio" não é tanto um juízo sobre realidades, mas o enunciado de uma relação dos juízos e conceitos com o ser. (6)

A verdade do ser, ínsita em todas as verdades, não é um objeto a que a inteligência se adequa, mas é a possibilidade mesma de qualquer objetivação. O intelecto em ato, enquanto objetiva e intenciona, refletindo em si e dentro de si, submerge em sua própria luz, na qual transluz a verdade do ser como inteligência, que não é intencionada, mas intenciona e objetiva.

No tomismo, a verdade de adequação também supõe uma atividade espontânea da inteligência, um certo "a priori" dinâmico; retomando posições, o que dissemos poderia enquadrar-se numa reestruturação da teoria do "intelecto agente". (7)

O transcendental não é, pois, abstraído, êle é a condição universalizante de toda abstração e também da "separatio". Não é esta que possibilita e justifica a metafísica e sim a experiência do ser como verdade, isto é, do ser que se auto-revela e afirma-se na incomensurabilidade do espírito. Não recusamos uma legítima abstração metafísica, desde que não pretenda situar-se no ponto de partida da metafísica. Ela não se basta a si mesma. A transcendentalização não se efetua e valoriza dentro da abstração, mas a abstração, sim, processa-se e legitima-se dentro da transcen-

(6) L.-B. Geiger, O. P., «La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin», Paris, pag. 391.

(7) Max Müller, «Crise de la Métaphysique», texto francês de Max Zemb, Cl. R. Chartier, Joseph Royan, Paris, 1959, pgs. 108-109.

dentalização. (8) “La métaphysique transcendante est l’âme cachée de la métaphysique abstractive”. (9)

O ser não é abstraído dos entes; o ser não se representa: é a presença inteligível, que, numa experiência espiritual, se faz presente a si mesma. Própriamente, pois, não representamos o ser, representamos os entes no ser.

Assumimos consciência dessa presença inteligível na dialética inicial do “cogito”, aberto para a transcendência — presença que já se dialetiza em nosso vir-a-ser interior, mas sempre o transcende, numa ultrapassagem rumo à infinitude. E, assim, desde nossa intimidade espiritual o vir-a-ser e a multiplicidade revelam-se na comunidade inteligível do ser. O “ser comum” não é um abstrato aspecto comum dos seres, nem a soma destes, mas a sua comunidade — comum unidade — no ser: sua participação no valor absoluto do ser.

Quando a verdade do ser, como desvelamento, traduz-se em linguagem conceitual, isto é, quando a experiência espiritual do ser emerge nos juízos em que procura expressar-se, no plano da razão, o mistério real da participação encontra correspondência lógica no claro-escuro da analogia metafísica.

A princípio, a participação dos seres no ser é pensada como uma ordem de proporções, ou, em terminologia escolástica, através da analogia de proporcionalidade própria. Com esta, nossa inteligência vai penetrando na densidade do mistério da participação e o vai tornando mais permeável à nossa inteligibilidade; a unidade que faz o real parentesco dos seres no ser vai evidenciando sua realidade e sua transcendência. E, discursivamente, a analogia vai se determinando, mais exatamente, como analogia de atribuição intrínseca. De dentro da primeira vez se esboçando a segunda: uma contém virtualmente a outra. Através da analogia do ser vislumbra-se, não um simples analogado principal, um ente, mas o supremo analogante, o Ser.

Os seres são, porque participam do Ser: no absoluto do ser já está presente o Ser Absoluto. O Absoluto “è nascosto alla coscienza ma è presente all’essere”. (10)

(8) N.-J.-J. Balthasar, *«La méthode en Métaphysiques»*, Louvain, 1943, pg. 54.

(9) Joseph Maréchal, S. J., *«Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition»*, in *«Mélanges Joseph Maréchal»*, Paris, 1960, pgs. 113-114.

(10) Cornelio Fabro, *«L’esperienza metafisica dell’essere»*, in *«Attes du XI^o Congrès International de Philosophie»*, vol. IV, Louvain, 1969, pg. 63.

O Absoluto não é um “ente” na ordem dos seres, nem essa mesma ordem. Ele não é “Celui qui dissipe en conséquences son Principe, en étoiles, son Unité”, como escreveu Paul Valéry, em “Ébauche d’un serpent”. O Absoluto é o Ser, de cuja plenitude de ser os seres participam, de maneira particularizada. O Ser não se desvanece na multiplicidade; no Ser, a multidão dos seres encontra a Unidade que lhes dá consistência de ser.

Aliás, em nossa experiência espiritual de ser não “objetivamos” um ente, tornamo-nos presentes na Presença, que obscuramente, pressentimos e que só reconhecemos através de esforço discursivo, em que a razão aprisiona a inteligência e em que a inteligência ilumina, interiormente, a razão, como um foco cujos raios se projetam ao infinito. Reconhecimento, pois, que se faz na penumbra da analogicidade.

A analogia é o encontro obscuro de muitos pontos de vista, numa densidade abstrativa que se aproxima da intuição, mas não é a Presença vista.

Tôda tentativa de re-presentar o ser é vã: ele é uma presença. A Presença não se representa: quando a analogia se dissipa na inteira claridade sobrenatural da Visão, a Presença não será Objeto visto - a Visão não será “objetiva”, mas “essencial”. Na interioridade de nosso espírito sobrenaturalizado, o verbo interior será a própria Presença.

O escôço de itinerário intelectual que acabamos de assinalar em alguns de seus marcos principais, denuncia o entrecruzamento de muitas influências diversas, destacando-se, entre outras, a de Mestre Sciacca. O seu pensamento obrigou-nos a penetrar mais em nosso próprio pensamento. No entanto, não nos sentimos autorizado a dizer o que pensa Mestre Sciacca, pois apenas sabemos o que nos disse, em diálogo silencioso que com ele mantivemos, na leitura de sua obra. “Nous ne cherchons ce que les autres ont pensé qu’afin de savoir ce que nous devons penser nous-même”. (11)

(11) Louis Lavelle, *«Le moi et son destin»*, Paris, 1936, pg. 8.

Não nos preocupamos, pois, em estabelecer confrontos ou encontros de posições. Desejamos, tão somente, no sentido de nosso próprio caminho, acenar para uma ou outra aproximação.

O pensamento de Sciacca insere-se em sua época, não porque a verdade tenha época, mas porque a descoberta da verdade é processo histórico irreversível.

“Je crois que tout penseur a le devoir d’insérer sa méditation dans le moment historique où il vit. Je ne dis pas cela dans un sens historiciste, comme si toute époque avait sa vérité et que la vérité fût une question différente à chaque saison, ni au sens pragmatiste ou empiriste d’un intérêt borné seulement aux problèmes contingents d’une période déterminée. Je parle d’une insertion théorétique, c’est à dire dans le degré de découverte de la vérité dont la découverte est historique et, comme telle, successive et progressive dans le temps”. (12) Por isto, sem riscos de equívocos, podemos dizer que o pensamento de Sciacca, embora com fundo platônico-agostiniano, é post-kantiano e rosminiano; diríamos, mesmo, post-gentiliano. Pela via por que se transviou a filosofia moderna, procura ele retomar a direção permanente da verdade. E leva adiante as exigências do pensamento moderno, certo de que a filosofia mais se identifica consigo mesma quanto mais crítica, e seguro de que o percurso para a transcendência — e a verdade, ou é transcendente, ou não é verdade — passa pela interioridade do espírito. Interioridade e crítica reclamam-se mutuamente. “En sondant ses profondeurs, la pensée rejoint la position critique la plus profonde et la plus radicale”. (13)

A filosofia moderna, porém, não guardou fidelidade aos seus propósitos primordiais. A crítica negou-se a si mesma, erigindo, dogmáticamente, a razão ou a experiência em juízos últimos da verdade; e o mistério ontológico desfez-se em categorias lógicas de razão raciocinante ou em determinações ônticas do ente empírico. A transcendência, assim, refluí sobre si mesma e perdeu-se na imanência. Sciacca mostra “que tous ces courants de la pensée moderne ont laissé échapper le sens de la profondeur de l’intériorité et de la critique, appauvries, détotalisées dans l’immanence”. (14) Enquanto que o “espiritualismo cristão”, radicalizando a crí-

tica pela revalorização da interioridade e, através desta, rompendo o imanentismo, no encontro irrecusável do Ser, “peut être irréfutablement démontrée comme étant en harmonie avec les deux exigences de l’intériorité et de la critique, auxquelles la pensée ne peut pas renoncer, parce qu’elles sont une conquête définitive”. (15)

Criticar é julgar. Mas qual a garantia da legitimidade do juízo? “Maintenant, si connaître c’est juger et si le jugement est un acte rationnel, il s’ensuit que les principes qui forment la validité du jugement, c’est-à-dire la vérité par laquelle est vrai tout jugement vrai, ne peuvent pas être eux-mêmes jugés par la raison. En d’autres termes, l’élément de vérité par lequel est vrai tout jugement vrai, n’est pas susceptible de jugement et n’est pas un concept: dès lors, il n’est pas objet de jugement. On pose donc le problème d’un savoir non rationnel, qui est le fondement de toute forme de connaître rationnel, c’est-à-dire de tout jugement, de tout concept”. (16)

Tocamos, assim, no centro da problemática filosófica: a verdade como revelação interior ao espírito e norma primeira da veracidade dos juízos que este pronuncia. No problema do conhecimento como juízo inclui-se o princípio de todo juízo, “qui est, comme tel, le principe de tout jugement vrai et n’est donc pas objet de jugement. Ce principe est l’idée de l’être universel, qui précisement n’est pas un concept, mais une idée et, comme telle, source de tous les concepts; elle n’est pas déduite discursivement, mais elle est conçue par intuition; elle n’est pas la raison, mais l’objet de l’intelligence, lumière de la raison; elle n’est pas induite par abstraction, parce que toute abstraction la présuppose et parce qu’elle ne peut pas se former à partir de l’expérience sensible”. (17)

Para Sciacca, a idéia do ser é objeto da inteligência: “l’idée est objet et elle est donnée comme objet à l’intelligence”. (18) Não é, porém, um “oggetto esterno, mentre esso è l’oggetto costitutivo del pensare e ad esso interiore”. (19) E’ objeto de uma

(12) M. P. Sciacca, «L’intériorité objectives», cit., pp. 14.

(13) Id., pp. 27.

(14) Id., pp. 27.

(15) Id., pp. 27.

(16) M. P. Sciacca, «L’uomo questo squilibrato», Fratelli Bocca Editori, 1956, página 27.

experiência interior: não é produto do sujeito pensante, nem de abstração. (20) Não é gerado pelo pensamento engendrando-se a si mesmo, "parce que c'est précisément elle (la pensée), dans la présence de la vérité, qui pose le problème de son origine". (21) Não é abstraído do sensível: "Essayer d'induire cette idée des fantômes sensibles", c'est risquer d'en faire un fantôme et de la perdre définitivement, en perdant avec elle la métaphysique et la possibilité de résoudre critiquement le problème gnoséologique". (22)

Os conceitos são abstraídos, mas a verdade do conhecimento conceitual funda-se na verdade da idéia: "Une métaphysique de l'être, bornée à l'analyse des degrés du processus abstratif, doit encore se justifier elle-même, parce qu'elle doit résoudre le problème de la vérité, qui, précisément, parce qu'il est antérieur et premier, la dépasse. C'est la solution du problème de la vérité qui conditionne l'abstraction et non pas que de l'abstraction on puisse tirer la vérité première ou l'idée de l'être". (23) Os conceitos "exigent un contenu d'expérience, qui détermine l'idée de l'être, source de tout concept." (24) Os conceitos são abstraídos a partir do sensível, numa "abstração lógica ascendente", incapaz de nos dar as verdades primeiras, que nos vêm de Deus, numa forma de "abstração ontológica descendente". "La vérité ne monte pas des choses vers nous, mais descend de Dieu en nous." (25)

A idéia do ser não é abstraída, é intuita como objeto interior, pois o ser "per essere intuito non ha bisogno di nessun termine esterno all'atto stesso con il quale é intuito". (26) O ser, objeto interior ao pensar, é "constitutivo dell'atto del pensare stesso". (27) O pensamento do ser é o ser do pensamento: "Nel sentimento fondamentale intellettuale vi è l'oggettività originaria del pensiero come pensiero dell'essere e dell'essere, che, come presenza oggettiva al pensiero, è l'essere del pensiero, ciò per cui il pensiero è pensiero. È il vissuto intellettuale, la vita intellettuale diretta,

(20) *Ib.*, pg. 197.
(21) *«L'interiorité objectives», cit.*, pg. 67.

(22) *Ib.*, pg. 88.

(23) *Ib.*, pg. 84.

(24) *Ib.*, pg. 88.

(25) *Ib.*, pg. 88.

(26) M. P. Solov'ev, *«L'existence de Dieu», trad. de R. Jovillet, Paris, 1961.*

(27) M. P. Solov'ev, *«Atto ed esseres», Roma, 1956, pg. 83.*

(28) *«L'uomo questo squilibrato», cit.*, pg. 88.

che poi la vita riflessa rende esplicita e chiarisce como consapevole presenza dell'essere al pensiero". (28) O ser, como Idéia, é constitutivo do espírito que o intui. (29) E, como tal, não é um "dado inerte", mas "energia atuante". (30) Dinamicamente, a idéia do ser "reste toujours comme une infinie capacité de penser, comme une présence dans sa possibilité, ouverte à l'Être absolu dans sa réalité". (31) O pensamento "comme pure penser est l'intuition originaire de l'être idéal, donc possibilité infinie de penser". (32)

O que é intuitido é a essência do ser. (33) A essência do ser é ato: "In questa espressione 'essenza dell'essere' è l'essere stesso. Qui l'essere è soggetto ed atto; ma il soggetto è esso stesso atto e l'atto è esso stesso soggetto. Dunque, il soggetto essere, l'atto di questo soggetto e la sua essenza sono sempre lo stesso essere sotto tre forme diverse, con le quali l'essere si identifica. L'essenza dell'essere è identica in ciascuna di queste tre forme, che tuttavia sono distinte. Se il soggetto è atto e l'atto è il soggetto e se l'essenza, per la quale il soggetto essere è, è sempre l'essere, consegue che l'essere è atto e l'atto è essere". (34)

A idéia do ser é forma do conhecimento conceitual, mas é também objeto interior, não termo do ato que o intui, mas ato constitutivo desse próprio ato de intuir. "L'atto primo ontológico originario dell'essere è dunque un atto unitario costituito dall'essenza dell'essere e dal soggetto intuente, in cui i due termini l'essere come atto primo di ogni reale e di ogni esistente (e dunque anche del soggetto) e come atto per essenza, è atto di quell'atto che lo intuisce, che é insieme suo costituente e suo costituito, come quello che é atto per l'essenza dell'essere, ma della quale, nello stesso tempo, é atto necessario, come quello la cui presenza é costituita della stessa essenza dell'essere". (35)

Sendo assim — o ser é ato e é ato do próprio ato que o intui; preferiríamos, então, dizer que a idéia do ser não é objeto, mesmo interior, mas experiência interior do ato constitutivo do ser

Ib., pg. 198.

«Atto ed esseres», cit., pg. 84.

«L'existence de Dieu», cit., pg. 156.

«L'interiorité objectives», cit., pg. 89.

Ib., pg. 88.

«Atto ed esseres», cit., pg. 40.

Ib., pg. 41.

como inteligência — inteligência como ser inteligível e capacidade de entender, participação da Infinita Inteligibilidade, que é Inteligência Infinita. Resumiríamos tudo numa palavra: "L'être est la vérité et la vérité est l'être". (36)

Parece atravessar o pensamento de Sciacca a angustiosa preocupação de não ficar enclausurado no imanentismo, lembrança, talvez, de sua passagem pelo atualismo gentiliano. Por isso, Lavelle pode escrever-lhe: "Soy menos sensible que usted a la oposicion entre el acto y la idea, persuadido como estoy de que la idea misma no es de modo alguno un objeto del pensamiento, sino que es el acto mismo por el cual la pensamos". (37)

A transcendência é afirmada na imanência, mas não necessita situar-se como que dentro da imanência, para que, aí, se nos revele em si mesma. Sem dúvida, basta que integrem a imanência elementos que nos forcem a rompê-la. Esses elementos estão implicados na dialeticidade do vir-a-ser; dialeticidade que não é simples operação lógica, mas processo real que se desdobra na intimidade da participação dos seres no ser. A reflexão interiorizante, em que o "cogito" se configura e aprofunda, situa-nos, lúcida e concretamente, no coração dessa dialeticidade, cuja força interior, ou nos leva à transcendência, ou nadifica o ser em nós.

"L'intériorité ainsi approfondie n'a rien a voir avec la transcendantalité (qui reste une position spéculative inférieure), ni avec l'exigentialisme (parce qu'elle ne révèle pas l'exigence de transcendence, mais les éléments qui servent à en donner la démonstration)." (38) E é o que Sciacca desenvolve, magnificamente, nas páginas dedicadas à descrição da auto-consciência, em "L'intériorité objective", no capítulo destinado à análise da implicação de ser e não-ser, em "Atto ed essere", e nos dois livros que marcam os polos de gravitação de sua filosofia: o Homem e Deus — "L'uomo questo squilibrato" e "L'existence de Dieu".

O fulcro da filosofia moderna está no Homem. Os dois extremos em que essa filosofia se negou e negou o homem, são a Idéia pura e a experiência sensível. Em face dessa filosofia, que traiu sua vocação histórica, Sciacca é dos que aceitam o desafio; com se-

rena audácia intelectual, mostra que há uma experiência fundamental, condição de todas as mais — experiência do ser como Idéia, que se processa dialeticamente, no cerne mesmo do ato de ser do Homem, através de cuja interioridade o espírito eleva-se à Transcendência.

Este, um dos maiores méritos de Mestre Sciacca: no clima espiritual de nossa época e na linha da renovada tradição do pensamento agostiniano, está contribuindo, decisivamente, para a elaboração da "metafísica da experiência interior". E, depois de Kant, entre a pura transcendentalidade lógica e a exteriorizante experiência sensível, para a restauração da metafísica fica aberto o caminho da interioridade espiritual, que conduz à Transcendência do Ser.

(36) *«L'intériorité objective»*, cit., pg. 35.

(37) M. W. Sciacca, *«La Filosofía y el concepto de la Filosofía»*, Buenos Aires, 1958, página 109.

(38) *«L'intériorité objective»*, cit., pg. 68.