

A Inovação de Bernard Lonergan

✘ Bernard Lonergan (1904-1984) foi, provavelmente, o mais importante filósofo do século XX. Antes de justificar esta afirmação, será útil constatar que tem seguidores em todo o mundo; que a sua obra principal *Inteligência: um ensaio sobre o conhecimento humano*, a ser publicada em Portugal, está editada em quatro das geolínguas; que existem mais de uma dezena de centros dedicados à sua obra; que a bibliografia sobre o seu pensamento alcança mais de mil monografias e artigos; e que por ano se realizam quase uma dezena de colóquios sobre ele.

No entanto, a esmagadora maioria das pessoas nunca ouviu falar de Bernard Lonergan. A maioria dos filósofos e teólogos apenas identifica um nome e uma obra. A maioria dos economistas, epistemólogos e cientistas sociais nem o nome identifica. Contudo, esse autor escreveu com preparação profunda sobre disciplinas tão diferentes como ética, economia, epistemologia e teologia. Também é verdade que um autor capaz de analisar com rigor assuntos tão díspares como o método de São Tomás, a psicologia freudiana, a teoria económica de Keynes, e as teorias de Newton, Einstein e Max Planck (com equações matemáticas como trufas raras para *connoisseurs*) parece ou um enciclopédico ou um paranóico convencido.

Sucede que, para o apreciar, é preciso ainda uma forte dose de realismo espiritual e de liberdade perante os poderes mundanos, condições hoje desfavorecidas nas universidades. E como revelam os debates sobre o seu pensamento, para ser atraído por Lonergan é preciso conhecer a tradição clássica e cristã e ter independência de espírito suficiente para elaborar pessoalmente os resultados.

Lonergan nasceu em 1904, em Ontário, no Canadá; o pai era engenheiro de ascendência irlandesa e a família da mãe era inglesa. Aos treze anos, trocou a casa pela Faculdade de Loyola, uma escola jesuíta em Montreal, e de lá entrou para o noviciado na cidade de Guelph.

Frederick Crowe, S.J., descreve os anos de aprendizagem de Lonergan nesse mundo anterior ao Concílio Vaticano II: havia “leituras sobre a vida de Cristo e dos santos, a *Imitação de Cristo*, sobre documentos jurídicos e espirituais jesuítas, o velho Afonso Rodriguez (1532-1617) – a prática da perfeição e das virtudes cristãs. Havia as instruções do mestre aos noviços [...], as ‘exortações’ pregadas por austeros sacerdotes da comunidade, e assim por diante. Havia as penitências, a publicação das faltas – admitidas voluntariamente ou indicadas pelos companheiros em ágapes transbordantes -, e havia muita oração [...], a mais lenta de todas as práticas a aprender”.

Era uma vida que ensinava a disciplina e o estudo sério, embora de modo um pouco rígido e restritivo; serão marcas do trabalho de Lonergan. Em 1926, foi para Inglaterra estudar filosofia, regressando ao Canadá para ensinar na sua velha escola de Montreal. De 1933 a 1937, licenciou-se em teologia em Roma. Não foi um aluno premiado, mas desenvolveu ambições intelectuais exemplificadas por uma carta de 1935 a um superior: “Consigo elaborar uma metafísica tomista da história que ofuscará Hegel e Marx, apesar da enorme influência deles nessa obra. Tenho já escrito um esboço, disso como de tudo o mais. Examina as leis objectivas e inevitáveis da economia, da psicologia (ambiente, tradição) e do progresso..., para encontrar a síntese superior destas leis no Corpo Místico”. Não escapará ao leitor que Hegel e Marx não eram leituras recomendadas para um jovem sacerdote em Roma e, ainda mais, na Itália fascista. Mas fica bem claro como ele era já audaz, capaz de pensar sem *imprimatur*. E também fica claro que o corpo místico de Cristo é, desde São

Paulo, um dos conceitos mais integradores da teologia.

Os registros da Universidade Gregoriana em Roma mostram que, a 6 de dezembro de 1938, a dissertação de Lonergan intitulada *O pensamento de São Tomás sobre a graça operativa* foi aprovada para apresentação, sendo completada em 1940. Segundo as suas palavras, "...demorei anos até atingir a mente de São Tomás de Aquino" [1]. Até 1949, continuou a publicar artigos sobre a tradição tomista e, mais especificamente, sobre o processo de conhecimento, deslocando-se das perguntas teológicas sobre a graça para as questões filosóficas sobre a interioridade, isto é, como Deus se revela na consciência.

Após 1949, Lonergan redige *Inteligência: Um estudo do conhecimento humano*, publicado em 1957. O livro tem 875 páginas na edição definitiva, da Universidade de Toronto; são muitos os que confessam nunca o ter lido por inteiro e poucos o leram com plena compreensão. A escrita é laboriosa, com evidente peso das expressões do latim escolástico. Mas é, talvez, um dos únicos tratados filosóficos que integra o conhecimento humano tal como se apresentava em meados do século XX com uma soma e complexidade que ultrapassavam em muito as situações epistemológicas racionalizadas por Platão e Leibniz.

O escopo da obra é imenso: "A auto-apropriação da nossa autoconsciência intelectual e racional começa como teoria cognitiva, expande-se para uma metafísica e uma ética, e avança para uma concepção e uma afirmação de Deus, para ser finalmente confrontada com o problema do mal que exige a transformação da inteligência autoconfiante no *intellectus quaerens fidem*" [2].

Se tiver realmente cumprido estes objectivos, bem poderá dizer-se que *Inteligência* foi a mais importante obra de filosofia do século XX. Aqui, apenas esboçarei cinco temas principais: as relações entre conhecimento e realidade, conhecimento científico e cosmologia, acção humana e ética, as questões de interpretação, e a relação entre natureza de Deus e filosofia.

Conhecimento e realidade

Sendo objectivo da obra a auto-apropriação do sujeito que se descobre no método transcendental subjacente a todos os tipos de discurso, *Inteligência* parece ser intelectualista. Mas, paradoxalmente, é um livro sobre o desejo, "o desejo irrestrito, imparcial e desinteressado de conhecer". Conhecer não é o mais difícil: para isso consulta-se a internet, aprende-se uma ciência, frequenta-se a universidade, escuta-se um conferencista. Difícil é saber de onde vem o desejo de conhecer e o que se passa na consciência quando conhecemos.

Lonergan integra os vários domínios do discurso mediante uma filosofia da consciência; o conhecimento procede segundo intelecções que são comuns às ciências exactas, às ciências humanas, à filosofia, à teologia filosófica e ao senso comum. A intelecção sucede quando alguém compreende e responde a uma questão suscitada por uma experiência. Não há regras para a intelecção. Pelo contrário: a intelecção é que origina as regras. Não se aprende com um método; os diversos métodos é que resultam dos actos de intelecção.

O princípio central desta teoria cognitiva é que se atinge o conhecimento pelo processo de experiência, entendimento e juízo. A experiência dá-nos peças soltas de informação. O entendimento capta uma unidade. Mas o conhecimento apenas fica completo com o acto humano de juízo que capta uma realidade como "virtualmente incondicionada". Esta teoria cognitiva distingue entre acto

e conteúdo, unidos por uma relação de intencionalidade. O visto é diferente do acto de ver, o pensado é diferente do acto de pensar, o feito é diferente do acto de fazer.

Se a correlação de conteúdos é do âmbito da ciência, a correlação dos actos interessa à teoria do conhecimento. Todo o conhecimento do virtualmente incondicionado baseia-se numa captação das condições do conhecido e do facto de que essas condições estão cumpridas. O conjunto destas condições é o que ocorre na consciência. Assim, no acto cognitivo existe um elemento superior ao conteúdo que o diferencia de ocorrências inconscientes. E o laço entre o condicionado e as condições reside na proposição “eu sou um sujeito cognoscente” - ou seja, uma consciência.

Ultrapassando a tendência natural para a extroversão, que situa a realidade como um conjunto de fenómenos no mundo exterior “agora lá fora”, o grande questionamento que conduz à experiência directa do ser começa pela atenção aos nossos próprios processos intelectuais. Com Lonergan, “o objectivo não é determinar uma lista das propriedades abstractas do conhecimento humano, mas ajudar o leitor a efectuar uma apropriação pessoal da estrutura concreta, dinâmica, imanente e recorrentemente operativa das suas próprias actividades cognitivas”. Por outras palavras: para pensarmos eficazmente, temos de tornar-nos cientes dos actos que modelam o modo como pensamos. É então que começamos a conhecer os nossos princípios e preconceitos, as nossas limitações e os nossos recursos.

Conhecimento científico e cosmologia

Se o senso comum trata das relações das coisas connosco, a ciência trata das relações inteligíveis das coisas entre si. O paradoxo bem resolvido dos métodos de investigação científica é que servem para conhecer o que ainda não se conhece e o êxito da ciência resulta de investigar correlações ainda não especificadas e funções ainda indeterminadas.

Nas estruturas heurísticas da ciência clássica - desenhadas desde Galileu e Newton - antecipa-se uma inteligibilidade adquirida por intelecção directa. A especificação obtém-se através de medidas tabeladas. As intelecções obtidas são apresentadas através de uma correlação geral, desejavelmente expressa numa função matemática, a qual, uma vez verificada, define um limite para o qual convergem as relações entre medidas futuras. Uma vez que os dados e as previsões convergem, as deduções tornam-se possíveis.

A ciência contemporânea criou novas estruturas heurísticas de tipo estatístico. As deduções são restritas ao curto prazo e as previsões limitam-se a indicar probabilidades. O método estatístico analisa um processo não-sistemático para o qual não existe uma intuição única abrangente. Uma consequência importante é que, enquanto o processo sistemático é monótono e reversível, o não-sistemático admite novidades.

Cabe à filosofia descrever as propriedades gerais de um universo a que se aplicam, simultaneamente, leis clássicas e estatísticas. Autores como Jacques Monod continuam a falar de acaso e necessidade como propriedades mais gerais desse universo. Bernard Lonergan propõe uma cosmologia diferente. As leis clássicas indicam o que acontece, uma vez reunidas condições necessárias; as leis estatísticas indicam a frequência com que se espera que essas condições se reúnam. A investigação clássica preocupa-se com o que se passaria, mantendo-se constantes outros factores. A investigação estatística, com agregados de acontecimentos, ou ocorrências. Sejam

movimentos de moléculas, partículas nucleares, saldos de natalidade ou fluxos financeiros, cada acontecimento isolado obedece a leis clássicas e a probabilidades de ocorrência – aquilo em que as frequências efectivas divergem não-sistematicamente. O universo não funciona segundo concepções necessitaristas nem segundo a teoria do caos, ambas deterministas. Dado tempo e espaço suficientes, é mesmo possível e altamente provável que se realizem as possibilidades mais remotas desde o Big Bang. Parece ser deste género a emergência do fenómeno humano.

Esta cosmologia da “probabilidade emergente” contrasta com visões anteriores. A ciência antiga, de tipo aristotélico, distinguiu entre o necessário e o contingente, o que acontece sempre e o que acontece ocasionalmente. Hoje dir-se-ia que os “movimentos necessários do céu” são esquemas ou processos de recorrência que implicam outros esquemas mais complexos de recorrência. A ciência clássica do tipo de Galileu criou a explicação científica de como os elementos se relacionam, mas a “falácia do concreto mal colocado”, segundo Whitehead, amarrava essas leis a supostos “comportamentos de partículas materiais imaginadas”. O resultado é o mecanicismo.

A partir de Darwin, a probabilidade começa a ser utilizada como princípio explicativo porque uma planta ou um animal podem entrar num certo processo de evolução. Tal como a variação casual é uma instância da probabilidade de emergência, assim a selecção natural é um caso de probabilidade de sobrevivência. Com a teoria quântica, ficou estabelecido que também as partículas sub-atómicas podem saltar de órbita para órbita em torno do núcleo e a ciência do século XX generalizou esta presença do não-sistemático.

Uma consequência desta cosmologia é o reconhecimento da existência de estratos de ser no cosmos a que correspondem sucessivos níveis de pesquisa. As relações assistemáticas no plano físico apontam para pluralidades sistematizáveis num nível químico, sem violar as leis do domínio sub-atómico; o nível biológico permite sistematizar as ocorrências erráticas no plano químico; o nível psíquico de sensação e conhecimento introduz uma ordem explicativa face aos resíduos biológicos; o nível racional de intelecção introduz a reflexão, a deliberação e a escolha.

Conseguindo as ciências descobrir eventos e esquemas de recorrência segundo os quais as coisas acontecem, cabe à filosofia interrogar-se sobre “o que uma coisa é”. A resposta de Lonergan é que uma coisa implica uma unidade e identidade entre os dados dos sentidos de cuja existência nos apercebemos através de juízos. As coisas são extensas no espaço, permanentes no tempo, sujeitas a mudança, possuem propriedades e estão sujeitas a leis e à necessidade. Muitas vezes nem são objecto directo de experiência. Uma coisa não é um corpo, “agora aí fora”, como sugere a extroversão, mas sim um todo inteligível.

A noção de coisa permite introduzir o conceito de desenvolvimento. O desenvolvimento não é o que sucede, segundo as leis clássicas, nem o mais provável, segundo as leis estatísticas. É o modo como uma coisa muda e se adapta com o tempo. As seqüências em que as correlações e as regularidades se modificam são estudadas pelo método genético. Por exemplo, as espécies biológicas são séries de soluções para a sistematização dos agregados coincidentes dos processos químicos. O ponto essencial do método genético é acertar no operador, que explica a inteligibilidade da mudança de uma fase para outra.

Em resumo, quanto às ciências: o método clássico antecipa um sistema verificado pelos fenómenos; o método estatístico antecipa que esse sistema não é constante, e o método genético antecipa a

seqüência mutável de sistemas. Para inteligir as relações entre os vários estágios dos sistemas criados pelo homem é necessário o método dialéctico, usado pelas ciências humanas.

A acção humana e a ética

Pode afirmar-se que, em *Inteligência*, Lonergan está simultaneamente a escrever uma *Crítica da razão prática* e uma *Crítica da razão pura*. Na esteira dos grandes realistas filosóficos, considera que os fenómenos que experimentamos e a ordem inteligível em que se inserem são aspectos do mundo objectivo e real. Os idealismos críticos e fenomenológicos atribuem à mente humana essa ordem inteligível e negam que ela exista na realidade. Bernard Lonergan demonstra que a imposição de quadros conceptuais à experiência através de actos de intelecção exige o ser, ou o “virtualmente incondicionado”, porque o ser é, simplesmente, “tudo o que há para conhecer”

O objecto do conhecimento é o mundo tal como ele é, o “universo da probabilidade emergente” que se pode desenvolver segundo vias diferentes. Nele, o homem realiza escolhas para que o possível se torne mais provável e, oportunamente, actual. Como opera com juízos de valor, deliberações e escolhas, constitui um horizonte de sentido mais amplo que os actos de conhecimento. As deliberações e o seu desejo constitutivo do bem - e do mal - são mais primordiais que o desejo de conhecer a verdade. Por isso Lonergan convida o sujeito humano a apropriar-se do que significa ser um agente, “um sujeito que escolhe”, e desloca a sua teoria da intelecção do exercício intelectual para o exercício existencial. O sujeito e a comunidade humana são convidados a apropriar-se do que significa agir e do que significa escolher.

Como agir? Que fazer? O que devo escolher? Como demonstrou Gadamer, as respostas às canónicas questões kantianas dependem das tradições do senso comum, filtradas pela experiência pessoal e histórica. Na acção humana, os sentimentos sobre pessoas e situações são a chave da decisão. Que é um sentimento? Como emerge? Que papel tem? Como se relacionam com os actos de intelecção e juízo? Em *Método na Teologia*, Lonergan designa os sentimentos como a fonte “da massa, do momento, da movimentação e do poder” [3] da consciência intencional e considera prioritária a compreensão desses sentimentos para orientar as nossas escolhas e acções num mundo por vezes absurdo e, infelizmente, perverso.

Na acção humana, a variedade de estratos do universo impõe diversos padrões de experiência. No padrão biológico de experiência, as relações inteligíveis ligam seqüências de sensações, memórias, imagens e movimentos, para realizar os fins de intussuscepção, reprodução e preservação. O padrão estético liberta o homem dos impulsos biológicos e das limitações práticas. Com o padrão intelectual, a memória mobiliza situações que comprovam ou invalidam os juízos e a imaginação antecipa possibilidades que verificam ou falsificam uma teoria. Mediante o padrão dramático, o animal social descobre os papéis que representa na sociedade.

As leis clássicas e estatísticas combinam-se para gerar recorrências nas acções humanas que funcionam segundo um esquema em que se X, então Y, e se X ocorre, então Y recorre. A população cresce, o capital acelera a produção, os governantes geram decisões políticas. Mas atenção: a acção humana é livre. A população pode decair. A expansão tecnológica pode parar. A economia pode regredir. A sociedade pode perder coesão, as crises serem mal geridas e originarem uma revolução. Por tudo isto, a probabilidade emergente combina-se com a liberdade na vida humana. Os processos sociais e políticos são inteligíveis porque podem ser entendidos como trabalho da probabilidade

emergente, e são inteligentes porque são o fruto de decisão. O que é mais provável num país não o é noutra, porque a diferença não resulta de dados materiais externos, mas de um conjunto de intelecções disponíveis e operantes na sociedade. O senso comum prático consiste, tal como a ciência, numa vasta acumulação de intelecções, mas não coloca questões de ordem teórica porquanto se limita a soluções imediatas. É uma especialização da inteligência no particular e no concreto, mas sofre pressões deformadoras, desde os *idola fori* às “escotoses” e neuroses da inteligência pessoal.

O problema da interpretação

Uma quarta unidade temática desta filosofia é o “conhecido desconhecido”. Encontramos mais questões que respostas, pelo que o desconhecido aparecerá estranho e misterioso em oposição ao familiar e previsível. É o domínio do mistério e do mito de que se ocupam a história da cultura e a religião, e que exige uma teoria da interpretação para compreender os símbolos, ou seja a significação das palavras e acções, em qualquer tempo e lugar, e como expressão das fases da evolução do conhecimento humano de si e do mundo [4].

Tal como a personalidade se forma mediante juízos de valor e decisões, é das relações pessoais criadas por juízos de valor depositados em símbolos que se formam as comunidades, muito mais do que de uma base genética comum. O homem é um “animal simbólico” e criador de histórias, que são a estrutura em que os significados emergem, com enredo, personagens, começo e fim. O enredo fixa o relacionamento dos personagens entre si, e o relacionamento dos personagens modifica o enredo. A nossa vida está permeada pelas histórias contadas por sinais. E o que nasce como história contada à volta da lareira, na praça pública ou nas universidades, acaba por transmitir o horizonte da existência e tornar o homem um actor responsável no drama da humanidade.

O desejo de conhecer enraíza-se no mistério da existência. À medida que progride a tarefa de auto-apropriação, torna-se evidente que o mistério é decisivo para explorar novos horizontes e formular novas perguntas. Este horizonte, de tipo agostiniano e pascaliano, ganhou relevo nas obras posteriores a *Inteligência* em que Lonergan reconheceu o conceito de amor. Afinal, a grande razão de responder ao convite de *Inteligência* é que o convite é irresistível porque somos atraídos pelo que o mistério desperta em nós.

Os “exercícios intelectuais para cinco dedos” que seriam a obra *Inteligência* só são possíveis se nos “apaixonarmos” por essa conversão intelectual. Esta paixão implica um novo patamar de intelecção, a ser acrescentado à experiência, entendimento, reflexão e responsabilidade. Os sentimentos transformam-se em elemento crucial do projecto lonerganiano para trazer unidade às disciplinas do saber humano.

Todas as narrativas humanas se enraízam em uma experiência concreta. Se essa experiência se perdeu, a história narrada transforma-se em mito inquestionável e mudo. Mas se a experiência é transmitida por uma comunidade de sentimentos, ou “coração”, a história passa a ser sagrada e eterna. Assim, o “coração” é ponto de partida para a compreensão correcta da existência num patamar superior de intelecção. Caso se deixe absorver pelo subjectivo, perde o sentido do mistério. Mas se for suficientemente atento, inteligente, razoável e responsável, integra a existência. Somente um ser humano que ama pode apreciar as possibilidades inerentes ao acto da compreensão, porque o acto de intelecção não fundamenta só o conhecimento: também fundamenta a escolha do mundo

mediante as decisões e as acções de todos.

Deus e a filosofia

Uma quinta unidade abrange temas como a natureza de Deus, argumentos sobre a Sua existência, o problema prático do mal, a compreensão em busca da fé, e fé e Humanismo.

A partir do desejo ilimitado de conhecer, a consciência humana ascende à concepção de Deus e confronta-se com o problema da permanência do mal. Este só pode ser enfrentado mediante uma solução que implica a graça divina e que respeite a liberdade do homem. Deste modo, a inteligência que confia em si mesma transforma-se em *intellectus quaerens fidem*.

Bernard Lonergan não admite argumentos ontológicos nem cosmológicos sobre a existência de Deus. Nem a concepção coerente de Deus nem a existência do mundo implicam que Ele exista. “Deus existe” é uma frase que só pode ser transformada em proposição analítica mediante definições apropriadas de “Deus” e “existência”. Mas, para isso, é preciso reconhecer que os termos definidos não ocorrem na experiência interna nem na externa, e sim no termo de uma reflexão crítica sobre a unidade da experiência do divino.

O ser humano está em permanente estado de desenvolvimento. Se somos independentes e transcendemos o empírico, *a fortiori* o faria um acto ilimitado de compreensão que entenderia tudo em todos e que seria imaterial, inextenso e intemporal, ou seja, Deus. A existência de Deus não se verifica pela afirmação racional *a priori* nem pela experiência *a posteriori* mas pela conclusão de um argumento que é o seguinte: se o real é completamente inteligível, Deus existe; ora o real o é; logo Deus existe. Se aplicados os três tipos de causas externas - eficiente, final e exemplar - que respondem às questões “quê”, “para que fim” e “segundo que modelo”, à afirmação “o universo existe”, genericamente encontraríamos um primeiro agente, um fim definitivo e um exemplar primordial do universo.

No termo de uma análise poderosa que ocupa os capítulos 19 e 20 de *Inteligência*, aqui não resumida, concebemos que um ser sem resíduo de facto, e capaz de tudo explicar, teria que ser um acto ilimitado de entendimento que compreendesse todos os mundos possíveis. Para mostrar que existe um entendimento ilimitado cuja vontade funda o mundo como ser livre, eterno e criador e mantenedor do tudo que existe, Lonergan vai eliminando possibilidades. Tem que ser um só; não pode ser necessário; não pode ser arbitrário. Mas o que é inteligível sem ser necessário nem arbitrário é o que decorre livremente da escolha de uma consciência racional. Assim, Deus é inextenso e intemporal. É criador porque faz emergir o mundo a partir do nada. É pessoal porque é consciência de si racional. É causa do mundo porque o mundo depende dele. Em resumo: a existência de Deus e de tudo o que existe é inteligível; e isso é possível porque existe o acto ilimitado de inteligibilidade.

Admitindo que há criação e que a vontade divina é eficaz, parece que Deus é responsável pelos males do mundo que podem ser físicos, morais e radicais. Os males físicos decorrem das insuficiências de uma ordem do mundo que resulta da probabilidade emergente generalizada. O mal moral consiste na falha da liberdade em escolher as acções boas e em rejeitar as censuráveis. Os males físicos e morais seriam o mal radical se o critério definitivo do bem e do mal fossem o prazer e a dor. Mas se o critério do bem é a inteligibilidade, o mal radical resulta dos actos humanos que Deus não quer, mas que não proíbe. A única justificação da permissão divina do mal radical é que possibilitou criar o

homem como um ser que possui consciência e liberdade. Ainda assim, o mal radical é incompreensível porque resulta de deficiência na inteligibilidade das acções de um ser inteligente e racional. Na sua origem, existe um “mistério da iniquidade”.

A articulação do problema do mal fornece uma estrutura heurística que permite descrever as características gerais da solução do problema. Uma vez alcançada a estrutura da solução, podemos apelar para os factos:

- 1) a solução será uma só, uma vez que existe um só Deus, uma ordem mundana e um indivíduo, e um só problema social do mal;
- 2) a solução será universalmente acessível e permanente, porque o problema se estende a todos os tempos e classes;
- 3) a solução dá continuidade à ordem já existente no universo.

A realização da solução exige uma meditação sobre a história e a participação em rituais que controlam emoções e purgam tendências agressivas. A solução comporta verdades reveladas que os homens nunca descobririam por si, ou que não compreenderiam. Os que souberem da existência da solução têm o dever de anunciar a boa nova e de a propagar. A tendência emergente da solução e realização da solução está escrita nos factos históricos do povo de Israel e culmina nas palavras e actos de Jesus Cristo.

Um humanismo consistente deve conter a solução do problema do mal e não poderá ser um humanismo revoltado contra o divino e que condene a experiência do mistério como um mito e que exalte a razão contra a fé. Um verdadeiro humanismo reconhece que a razão está orientada para Deus mas reconhece as limitações dos que professam a fé. Se o homem seguir o desejo irrestrito de conhecer, encontrará verdades sobre Deus e descobrirá a única solução contra o mal na graça sobrenatural que respeita a liberdade humana. O papel da filosofia é criticar os absurdos sociais e a carapaça protectora dos mitos e propagar estas verdades libertadoras. Assim termina a magna obra de Bernard Lonergan.

Apreciação geral

A razão e a modernidade triunfantes têm sido criticadas pelas mais diversas correntes filosóficas que realçaram a finitude do ser humano e a necessidade de contextualização do conhecimento e da normatividade racionalistas. Essas críticas surgem na “nova ciência” de Giambattista Vico e na crítica de Hegel à filosofia moral de Kant; nas objecções de Dilthey à filosofia hegeliana da história; nos antropólogos Evans-Pritchard e Malinowski; na noção husserliana de *Lebenswelt*; no conceito analítico do “fundo” em Searle; nos “jogos de linguagem” de Wittgenstein; no princípio do conhecimento segundo “paradigmas” de Kuhn; na *épistème* de Michel Foucault; no “universo simbólico” de P. Berger e N. Luckmann. E Gadamer criticou o racionalismo do iluminismo, o “preconceito contra os preconceitos”.

Em meados do século XX, no eixo filosófico franco-alemão, este reconhecimento das insuficiências da modernidade gerou, ou degenerou, numa atitude de relativismo e cepticismo. Esse “pensamento débil” pós-moderno de Lyotard, Vattimo e Derrida anuncia a impossibilidade de uma matriz epistemológica universal, apela para interpretações de tipo nietzscheano e induz uma cultura

fragmentária com perda do sentido de comunidade. O mesmo diagnóstico surge na teoria crítica da escola de Frankfurt, com Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel. A cultura universitária norte-americana ameaçada do que Harold Bloom chamou de “clausura” acolheu estas sugestões europeias como o fim do sonho do que Rorty chamou “a medida universal” [5].

Tal como outros grandes realistas espirituais do século XX, Bernard Lonergan segue um caminho oposto ao do relativismo e liga a razão às experiências espirituais. A consciência humana orienta-se para a transcendência mas parte sempre de uma determinada orientação afectiva. Enquanto pré-reflexivo, o homem conhece antes de avaliar o que conhece. Escolhe, antes de avaliar o que escolhe. E como o mundo existe a partir das escolhas e acções do sujeito; como o que sabemos é o resultado de um misto de acção e inacção; como o que se escolhe é o que se julga ser valioso; e como o que se julga ser valioso é uma função do desenvolvimento, o que está em jogo é o valor e predomínio das grandes narrativas e das histórias que disputam o sentido da existência humana, com suas escolhas e valores.

Cabe à filosofia superar as narrativas dominantes da nossa época - “fim da história”, “choque das civilizações”, “luta pela sobrevivência”, “governo dos mais fortes”, “paz pelo comércio” - com as verdadeiras histórias de salvação que aceitam a “comunidade do espírito” e que deveriam ser instrumentos de redenção social.

Com base nesta concepção, podemos identificar cinco grandes orientações de Lonergan - que ele gostosamente chamaria de “cosmópolis” ou “perspectiva universal” - para os desafios do pensamento no início do século XXI:

a) O pensamento crítico é bem-vindo, mas sem aprisionar a história nas malhas da razão. Paul Ricoeur fala de uma aporia entre a reabilitação gadameriana da tradição com o fim do “preconceito contra o preconceito” e a defesa habermasiana de uma cultura emancipadora da razão. Lonergan supera essa aporia ao suprimir a contradição entre a tradição e a crítica.

Se a tradição, como Alasdair MacIntyre confirma, é a interpretação em curso do significado do passado, a crítica “não está inerentemente fora dos limites da tradição, a menos que a tradição seja essencialmente inautêntica” [6]. A hermenêutica do ser dotado de história exige a tradição como condição de pensamento crítico, porque boa parte do nosso conhecimento assenta na crença [7]. O pensamento crítico é necessário e possível, mas tal como não precisamos de captar todos os factos do universo e suas interconexões para realizar um juízo virtualmente incondicionado sobre um facto particular, também não necessitamos de compreender a totalidade da tradição para julgar um erro particular [8].

b) A cosmópolis deve combater a “tirania dos factos” induzida pelo imediatismo do senso comum, pelas irracionalidades das ideologias e pelo “pensamento único”. A filosofia deve combater todas estas visões fragmentárias e empobrecidas, tal como as ciências, a historiografia, a arte e a vida prática confirmam a possibilidade de uma existência autêntica [9].

A arte tem um papel decisivo porque pressente novas possibilidades da vida humana, ao introduzir imaginativamente novas intelecções e juízos de valor no fluxo da experiência. Essas visões alternativas desafiam as visões limitadas. Através do humor e da sátira, a arte denuncia os absurdos sociais e assim, torna-se um elemento chave para restabelecer a inteligibilidade e a saúde mental na

cosmópolis [10].

c) A perspectiva universal convida à cooperação metódica, em que a teoria não se opõe à prática. É preciso cultura teórica para captar os desenvolvimentos a longo prazo, negligenciados pelo pragmatismo; e é preciso inteligência prática para aplicar as intelecções da cultura [11]. Como essa colaboração se estabelece ao nível da atitude metódica e não de uma teoria metafísica, mantém um carácter aberto e dinâmico [12].

As artes também cooperam na exploração de facetas diferentes das possibilidades humanas. A escultura é uma realização visual do espaço interior do sentimento. A arquitectura fornece eixos de referência para a comunidade. Se a poesia lírica expressa os modos e disposições existenciais da pessoa, a epopeia e o drama narram o destino de um grupo ou de um povo. A pintura é uma libertação de potencialidades, um assomo de energia que nos transporta além do espaço imediato e explora possibilidades de vida. A música representa uma forma não espacial que corresponde ao modo como os sentimentos se multiplicam e mudam, como na *durée pure* de Bergson [13].

d) A educação deve assentar na tensão criadora entre tradição e crítica. A pedagogia deve incentivar a apropriação dos procedimentos da intelecção - ser atento, inteligente, racional e responsável -, e o sistema educativo deve ter condições para que a apropriação tenha êxito. A educação superior deve aprofundar o diálogo com os livros clássicos [14]. Deve alimentar a visão a longo prazo, e a aprendizagem desinteressada. A educação para as humanidades deve ser compatibilizada com o ensino técnico, profissional, e especializado.

e) A abertura à transcendência deve partir do desejo de saber de modo ilimitado até alcançar a presença sagrada que cura, renova, e sustenta essa orientação. A abertura não reside nos tradicionalistas, que se sujeitam às autoridades mas podem ser crentes inautênticos; nem nos pensadores independentes, que forjam novas tradições. Reside, antes, na fidelidade às normas da investigação - ser atento, inteligente, racional, responsável e amar a sabedoria -, respeitadas pelas minorias criadoras que criam a tradição, pelas autoridades que a desenvolvem e pelas maiorias que a praticam. Parte da pessoa individual enraíza-se nas comunidades de pertença que reconhecem o primado do espírito sobre o mundo.

Conclusão

A filosofia de Lonergan integra numa “perspectiva móvel” a pluralidade das intelecções que resultam da relação entre o discurso teórico e a práxis humana. Ao compreender a racionalidade de uma perspectiva não determinista nem essencialista, apela à auto-compreensão do indivíduo como ponto de partida da sabedoria. Lonergan sabe que não está a fazer a sua filosofia em cidades cujo horizonte físico é pontuado por castelos e catedrais, mas na cidade contemporânea com o *skyline* dominado por edifícios comerciais, bancos e escritórios, sem divindade aparente. Por isso o seu apelo não se identifica com a panóplia exterior de qualquer religião e credo, mas menos ainda se conforma com o ressentimento e a “escotose” de uma cultura puramente secular.

É espantoso verificar como essa proposta nasceu de um jesuíta, um brilhante professor da Universidade Gregoriana com todo o peso da tradição católica, a pedir que cada um de nós pense por si mesmo; e que nenhum dogma nos salva se não for “auto-apropriado” ou assumido. Nos bastidores do Vaticano II, onde o seu conceito de “desenvolvimento” foi muito referido, Bernard

Lonergan era um teólogo fora do comum. Embora nunca tenha endossado a “ética de situação” nem a cristologia de Teilhard de Chardin, quase afirmava que a melhor validação da ética não é a doutrina mas o senso comum, ratificado pela meditação cristã. Nele existem ecos de existencialistas como Emanuel Lévinas e Thomas Merton.

Esta filosofia provou ser muito libertadora. Quem, tão a sério como Sócrates, defende que devemos prestar atenção à nossa própria experiência de pensar, e nos deixa extrair as nossas próprias conclusões, torna-se muito apelativo. Pede-nos para sermos científicos e adoptar o método transcendental como meio de analisar o pensamento; e pede-nos para sermos filosóficos e reflectir de acordo com o imperativo “sê tu próprio!” A “liberdade de espírito” que defendia é também o “espírito de liberdade” da sua obra. Por isso, os seus seguidores são algo místicos e rebeldes. De algum modo, são individualistas que, paradoxalmente, escolheram seguir um guru. O que se explica com uma fórmula lonerganiana que bem poderia ser a epígrafe de toda a sua filosofia: “*O problema do conhecimento com que se confronta o ser humano já não é só uma preocupação individual inspirada por um sábio da Antigüidade. Tomou as dimensões de uma crise social e é lícito ver nele o desafio existencial do século XX*”.

Mendo Castro Henriques é filósofo político e professor da Universidade Católica de Lisboa. É o autor de *As coerências de Fernando Pessoa (1985)* e *A Filosofia Civil de Eric Voegelin (1992)*, além de ser o coordenador do projeto de tradução de *Intelecção: um ensaio sobre o conhecimento humano, de Bernard Lonergan, a ser publicado em Portugal neste ano.*

NOTAS

^[1] *Insight*, “Epílogo”, pág. 769.

^[2] *Ibid.*

^[3] *Method in Theology*, New York: Herder and Herder, 1972, pág. 31.

^[4] *Insight*, págs. 554-571.

^[5] Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, New York: Simon & Schuster, 1987

^[6] Paul Ricoeur, “Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue”, *Philosophy Today* 17 (1973): 153-165; Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, 2a. ed., cap. 15.

^[7] Sobre a cosmópolis e a consciência, *Insight*, págs. 263-64; sobre autenticidade e inautenticidade, *Method in Theology*, págs. 110 e 252.

^[8] *Insight*, dúvida universal, pág. 737; opinião, págs. 725-28; juízo de erro, págs. 366-71, 736; crítica do erro, págs. 197-98, 311-12, 314-16, 736.

^[9] Sobre o conhecimento especializado, *Method in Theology*, caps. 5-10. Sobre enviesamentos do senso comum, *Insight*, págs. 250-67; absurdo social, págs. 255-57, 259, 262; testemunho de auto-

transcendência, págs. 264-65.

^[10] Sobre arte, *Insight*, págs. 208-9, *Method in Theology*, págs. 61-62; *Topics on Education*, vol. 10 de *Collected Works*, pág. 211, e Joseph Fitzpatrick, “Lonergan and poetry”, *New Blackfriars* 59 (1978), págs. 441-50, 517-26. Sobre humor e sátira, *Insight*, 647-49.

^[11] Análise teórica, *Insight*, págs. 252-53, 255, 258-61, 265-66; comunicação prática, págs. 266, 585-87; e *Method in Theology*, págs. 78-79.

^[12] *Insight*, cap. 7, págs. 415-21; *Method in Theology*, págs. XI, 6, 81-83, 93-96

^[13] Sobre escultura, *Topics on Education*, págs. 225-26; arquitetura, págs. 226-27; poesia, págs. 228-32; pintura, págs. 223-25; música, págs. 227-28.

^[14] *Method in Theology*, págs. 161-2

— TEXTO ORIGINALMENTE PUBLICADO NA REVISTA **DICTA&CONTRADICTA**, Nº 1, 2007. DISPONÍVEL [ONLINE] EM <http://www.dicta.com.br/edicoes/edicao-1/a-inovacao-de-bernard-lonergan/>

Tags: Filosofia, Filosofia Contemporânea, Insight, Inteligência, Teoria do Conhecimento,

Fonte: IFE Campinas. Disponível em: <http://ife.org.br/a-inovacao-de-bernard-lonergan/>