



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA (2.º grau canónico)
Especialidade: Teologia Fundamental

BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES FURTADO DE MENDONÇA
TEIXEIRA DA MOTA

O valor da noção de *pensamento implícito*
para a compreensão do acto de fé
Segundo John Henry Newman

Dissertação Final
sob orientação de: Professor Doutor Domingos de Paiva V. da
Silva Terra

Lisboa
2016

«Lead, kindly light, amid the encircling gloom,
 Lead thou me on!
The night is dark, and I am far from home –
 Lead thou me on!
 Keep thou my feet; I do not ask to see
The distant scene – one step enough for me»
 John Henry Newman

Este trabalho é dedicado a todos aqueles que empenham a sua vida na investigação e
busca da Verdade.

É também dedicado à memória do beato J. H. Newman.

Agradeço ao Padre Edgar Clara pelo apoio dado e por me ter libertado de muitas responsabilidades para poder fazer este trabalho; Agradeço ao José Victor o interesse que mostrou por esta tese e as correcções e críticas que fez, chamando-me a atenção para falhas importantes.

ABREVIATURAS

<i>Apo</i>	<i>Apologia pro Vita Sua</i>
<i>AW</i>	<i>Autobiographical Writings</i>
<i>Diff</i>	<i>Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching</i>
<i>GA</i>	<i>An Essay in Aid of a Grammar of Assent</i>
<i>LD</i>	<i>The letters and Diaries of John Henry Newman</i>
<i>US</i>	<i>Fifteen Sermons preached before the University of Oxford</i>

INTRODUÇÃO

O acto de fé, o acto de fazer fé em alguém ou numa mensagem, é algo que intriga cada vez mais vastos sectores das nossas sociedades. De facto, o acto de acreditar pressupõe que a proposição em que se faz fé não esteja completamente provada. Esta é uma razão suficiente para deixar perplexa muita gente. Se, para muitos, o acto de fé é simplesmente um acto irracional, para outros tantos, é uma atitude que gostariam de compreender melhor, gostariam de ver explicada.

Numa sociedade científica e tecnológica, onde se alcançou um nível de conhecimento e de explicação do real nunca antes visto, a atitude crente é incompreensível ou pelo menos intrigante. É certo que a crença em qualquer sociedade é necessária: não podemos recorrentemente provar as mesmas coisas. É necessário, a cada instante, acreditar que as proposições apresentadas pelas ciências, e outras autoridades tidas como credíveis, são verdade. Do mesmo modo, cada um, nas suas relações pessoais, deve fazer fé no outro, não pode viver na desconfiança absoluta. O ceticismo nunca foi e não é hoje uma solução.

No entanto, existe uma grande diferença. Uma coisa é acreditar na ciência, vendo na prática (na medicina, na tecnologia, no avanço das sociedades) que ela funciona; outra coisa é acreditar num ser transcendente, em algo que não se vê, não se toca, em algo cujo funcionamento não se observa, pelo menos, com os métodos científicos hoje

usados transversalmente. Uma coisa é acreditar nos homens, para que seja possível qualquer tipo de relacionamento; outra coisa é dizer que posso relacionar-me com um ser que não vejo e não toco. Para muitos, portanto, a pergunta é: “Como pode alguém dizer que sabe que Deus existe e apresentar a fé como razão para essa afirmação?”

Na Encíclica *Fides et Ratio*, o Papa João Paulo II indica uma pista que seria interessante seguir. Diz o Santo Padre:

«É impensável que uma busca, tão profundamente radicada na natureza humana, possa ser completamente inútil e vã. A própria capacidade de procurar a verdade e fazer perguntas implica já uma primeira resposta. O homem não começaria a procurar uma coisa que ignorasse totalmente ou considerasse absolutamente inatingível. Só a previsão de poder chegar a uma resposta é que consegue induzi-lo a dar o primeiro passo. De facto, assim sucede normalmente na pesquisa científica. Quando o cientista, depois de ter uma intuição, se lança à procura da explicação lógica e empírica dum certo fenómeno, fá-lo porque tem a esperança, desde o início, de encontrar uma resposta, e não se dá por vencido com os insucessos. Nem considera inútil a intuição inicial, só porque não alcançou o seu objectivo; dirá antes, e justamente, que não encontrou ainda a resposta adequada. O mesmo deve valer também para a busca da verdade no âmbito das questões últimas. A sede de verdade está tão radicada no coração do homem que, se tivesse de prescindir dela, a sua existência ficaria comprometida»¹.

Ao longo da história do pensamento, muitos homens contribuíram, com a sua reflexão, para propor respostas à pergunta sobre o sentido da fé. Entre as várias respostas apresentadas, uma das mais desenvolvidas afirma que a fé é um tipo de conhecimento alcançado a partir de um modo particular de compreensão. Desde cedo, alguns filósofos se deram conta de que existem objectos que são percebidos de uma maneira especial, por exemplo, a beleza, a bondade. Com efeito, para captar o Belo ou o Bom não existe um código ou um protocolo explícito. Nós apreendemos o Bom ou o Belo de forma subjectiva, sem seguir um raciocínio explícito, pelo menos ao início.

Na verdade, já Aristóteles, falando da *Phrónesis*, na obra *Ética a Nicómaco*, havia investigado este tipo de conhecimento. De modo semelhante, São Tomás, falando da *Sindérese*, disse que esta é uma aptidão muito especial por não ser explícito o seu modo

¹ JOÃO PAULO II, Fé e razão, Carta Encíclica, Lisboa, Paulinas, 1998, 54.

de funcionar. O conceito da *Phrônesis*, do qual São Tomás extrai o conceito de *sindérese*, parte da curiosa capacidade humana para perceber, sem o recurso a um raciocínio explícito, o que é bem e o que é mal. O reconhecimento desta capacidade levou São Tomás e muitos outros pensadores a perguntarem: se somos capazes de apreender o Bem de um modo tão especial, porque não seríamos aptos para fazer o mesmo com outros cognoscíveis? Será que este tipo de conhecimento só funciona em matérias éticas ou morais? Assim, da constatação de que certos objectos exigem uma apreensão particular, alguns autores concluíram que, assim como somos capazes de captar de um modo especial o Belo, o Bem ou a Verdade, somos também capazes de apreender Deus.

A mesma pergunta esteve na génese da pesquisa do cardeal Newman sobre o acto de fé. Na obra *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, Newman defende que, para além do conhecimento derivado de um raciocínio, existe um outro tipo de conhecimento que, sem ser irracional, não se processa exactamente como o “silogístico-dedutivo”. Este tipo de conhecimento, que ele classifica de “supra-lógico”, assemelha-se à intuição pelo facto de não ser mediado e não assentar em raciocínios de tipo silogístico, mas não lhe corresponde rigorosamente.

Newman defende que todos os homens são dotados de um sentido que lhes permite ter uma certeza quase intuitiva da verdade. A esse sentido chama ele *sentido ilativo*. Este sentido, assim como o *sentido moral* e o *sentido de dever*, que permitem ao homem decidir quase intuitivamente o que está certo ou errado fazer, reflecte a capacidade de pensar de modo implícito. *Sentido ilativo*, *sentido moral* e *sentido do dever* incluem-se, como características, na noção, tão cara ao Cardeal Newman, de *pensamento implícito*.

Neste trabalho, queremos estudar justamente a possibilidade da existência de um

tipo de conhecimento, que não o científico, mas que seja racional e razoável e no qual se possa inserir o acto de fé e o conhecimento adquirido por meio desta. O que é este tipo de conhecimento? Em que medida se pode dizer que a fé assenta neste tipo de conhecimento particular? Estas são as perguntas que originam a pesquisa desta dissertação. Procuraremos perceber qual o valor, a importância e o papel que desempenha o *pensamento implícito* no acto de fé.

Para tal, no primeiro capítulo, seria importante perceber se conceito de *pensamento implícito* tem algum paralelo na História do pensamento – entender se alguma vez a hipótese do *pensamento implícito* foi colocada. Assim, abordaremos alguns filósofos que claramente colocaram essa hipótese como Platão, Descartes e Kant e outros que decididamente a rejeitaram como Aristóteles, São Tomás e Hume. Por fim, veremos como essa possibilidade foi abordada e formulada por dois filósofos contemporâneos e tentaremos formular a hipótese do *pensamento implícito*, a partir da qual avançaremos no nosso trabalho.

Depois, no segundo capítulo, debruçar-nos-emos sobre a forma como o Cardeal abordou e desenvolveu a noção de *pensamento implícito*. Para o fazer, é indispensável determo-nos sobre a sua teoria do conhecimento e doutrina sobre a consciência. No final deste capítulo, procurarei dar uma definição do que significava para Newman a noção de *pensamento implícito*, pois será a partir dela que trabalharemos no terceiro capítulo.

Finalmente, no último capítulo do trabalho, procurarei entender de que modo a noção em estudo é importante, qual o seu valor e o seu papel no acto de fé, segundo Newman. Será fundamental olhar para a possível relação entre *pensamento implícito* e a Graça divina. Por isso, começarei por focar-me na noção da Graça ao longo da história e depois na reflexão do nosso autor. Em Newman, como em poucos autores, a reflexão depende da experiência de vida. Isso levará a que nos detenhamos brevemente em

algumas etapas da sua vida, que nos ajudarão a realçar a força das suas intuições acerca das noções de *pensamento implícito* e Graça, em matéria de fé.

Ao terminar, é importante deixar claro que, neste trabalho, não se pretende discutir ideias, mas apenas apresentar a reflexão de um autor acerca de um tema. Como é evidente, não deixaremos de procurar mostrar a pertinência dessa reflexão.

CAPÍTULO I

A POSSIBILIDADE DO *PENSAMENTO IMPLÍCITO*

O modo como conhecemos uma determinada realidade parece depender da natureza dessa realidade. Com efeito, não é o mesmo conhecer um objecto material, uma cadeira por exemplo, e um objecto imaterial como uma definição matemática. A cadeira é uma realidade que activa os nossos sentidos; para conhecê-la precisamos de vê-la e talvez de a ter nas nossas mãos. Pelo contrário, a definição matemática, por ser uma noção, activa o nosso raciocínio; uma definição não se vê (pelo menos no sentido biológico do termo), não se toca. Ou seja: aparentemente, objectos diferentes exigem modos diferentes de conhecimento.

Muitas das nossas percepções são-nos facultadas pelos nossos sentidos. Mas estes, frequentemente, parecem induzir-nos em erro fazendo-nos acreditar que uma coisa está próxima quando, de facto, está longe; ou que algo é rígido quando, realmente, é mole. Do mesmo modo, a nossa razão por vezes leva-nos a ter determinados conhecimentos como certos, quando eles estão errados. Mais ainda, ao analisarmos os nossos conhecimentos, compreendemos que alguns deles dificilmente são apreendidos por meio dos nossos sentidos ou mesmo por meio do ensino. Quer dizer, parecem existir, em nós, conhecimentos que não foram adquiridos, mas que já existiam. Neste sentido, levanta-se o problema: são os nossos sentidos que nos abrem a possibilidade do conhecimento do real ou é a nossa razão que dá forma, estrutura e definição à realidade?

Por outro lado, muitos pensadores, ao reflectirem sobre o problema do

conhecimento, procuraram entender como se processa a nossa compreensão do real. Um dos factos mais surpreendentes com que se depararam é a capacidade humana de chegar a noções universais, a conceitos genéricos. Assim surgiu outra pergunta: como é que o homem atinge a abstracção, conceitos universais, noções genéricas ou primeiros princípios? Esta e a questão anterior são algumas das problemáticas que preocuparam os filósofos ao longo da história.

Para Newman, a questão do conhecimento - melhor dito, o nosso modo de conhecer - está ligada ao objecto último da gnosiologia, isto é, a Deus. O Cardeal considerava que objectos diferentes de conhecimento activam faculdades diferentes da nossa mente. No caso concreto de Deus, para além da Razão, entendida no seu sentido comum, são activadas outras faculdades, como a consciência, por exemplo, e, de modo especial, aquilo a que ele chamou o *pensamento implícito*. Com efeito, como veremos mais adiante, para ele, no pensamento, podem-se descobrir dois “níveis” ou duas “dimensões”. Primeiro, um nível no qual os processos pelos quais se conhece, se reflecte e se alcança uma conclusão são inteiramente explícitos para o sujeito e que ele pode tornar explícitos para outros. Depois, um outro nível no qual os processos pelos quais se conhece não são explícitos, isto é, não são completamente conscientes para o sujeito. Quer dizer: por vezes, o homem alcança conclusões e não consegue explicar como as atingiu.

Nesta primeira parte do nosso trabalho, queremos ver se esta hipótese do *pensamento implícito*, tão importante para a filosofia e teologia de Newman, teve, alguma vez, algum eco na história da filosofia. Desta forma, esperamos, por um lado, esclarecer esta noção; por outro, perceber a sua credibilidade. Dos filósofos que abordaremos, os que mais marcaram o pensamento de Newman são Platão e Aristóteles. É, pois, normal que nos detenhamos com mais atenção sobre eles. Antes de avançar,

gostaríamos de ressaltar que o objectivo do nosso trabalho não é o de fazer história ou crítica. Neste capítulo, queremos apenas apresentar as teorias filosóficas que equacionaram a hipótese do *pensamento implícito* e aquelas que a rejeitaram.

Assim, num primeiro momento, apresentaremos as teorias de conhecimento de alguns filósofos que admitem a hipótese da existência, na mente humana, de *pensamento implícito*. Em concreto, debruçar-nos-emos sobre Platão, Descartes e Kant. Em seguida, olharemos para algumas gnosiologias que rejeitam esta hipótese: em particular estudaremos Aristóteles, São Tomás e Hume. Finalmente, abordaremos, brevemente, dois autores contemporâneos que deram grande relevo ao *pensamento implícito*, os quais nos permitirão perceber a actualidade da questão.

1. Teorias do conhecimento que admitem a hipótese do *pensamento implícito*

1.1. Platão

Uma boa chave de leitura da filosofia de conhecimento platónica pode ser a intenção do filósofo de combater as aparências que não correspondem ao ser efectivo das coisas. Para Platão importa descobrir, por detrás do múltiplo, a unidade a partir da qual o múltiplo encontra a sua razão de ser. O objectivo do conhecimento, para Platão, é passar do aparecer ao ser, é descobrir o ser das coisas por detrás da manifestação das mesmas².

De facto, o “fundador da Academia” dá-se conta de que uma coisa é o modo como os objectos nos aparecem, como nós os percebemos e outra é o que realmente são. Ou seja, podemos, por exemplo, questionar-nos sobre o que é um acto corajoso. Mas, segundo Platão, o mais importante seria perguntarmo-nos sobre o que é a coragem. Quer dizer, ao dar-se conta de que a coragem tem várias manifestações, Platão

² Cf. J. BRUN, *Platon et l'académie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 38.

apercebeu-se de que, para lá dessa multiplicidade, existe uma unidade, que é a coragem “em si”. Isto é, a coragem tem diferentes manifestações (diante de um adversário, diante de um inimigo). Importa não cingir-se a estas aparições para passar ao que é a coragem “em si”. Depois de nos questionarmos sobre a virtude da coragem ou da temperança, interessa perceber o que é a virtude “em si”.

Deste modo, paulatinamente, se vai clarificando e tornando nítida a realidade na qual se move o ser humano. Assim, surge a necessidade de dar um nome ao “em si” da realidade e de estudar o que é essa unidade, esse ser por trás do aparecer de cada coisa. A essa realidade, o filósofo deu-lhe o nome de Ideia ³. Logo, podemos dizer que, para Platão, o propósito da filosofia e de todo o conhecimento é conhecer o “em si” de cada coisa, conhecer essa unidade última e imutável, descobrir a Ideia de cada cognoscível.

O essencial da teoria do conhecimento de Platão está expresso no final do livro VI e início do livro VII da *República* (509d a 518d). Ao entrar, agora, em Platão relembramos que o objectivo da exposição que se segue é apenas o de nos permitir perceber se é sensato admitir a possibilidade do *pensamento implícito*. Assim sendo, será uma apresentação muito sucinta da filosofia do conhecimento do grande pensador grego.

No final do sexto livro da *República* (509d), pela voz de Sócrates, Platão propõe-nos a famosa imagem da linha. O autor começa por convidar-nos a imaginar uma linha que representa toda a realidade cognoscível. Depois, pede-nos que a dividamos em duas partes. A primeira parte da linha representa toda a realidade visível (ὄρατά); a segunda

³ «A Ideia é, em primeiro lugar, forma, estrutura, unidade na síntese das relações que a constituem na sua estabilidade, oposta à flutuação dos objectos sensíveis [...]. A Ideia é, depois, espécie ou “ser geral”, princípio de unificação dos objectos sensíveis múltiplos, ao mesmo tempo semelhantes e dissemelhantes [...]; enfim, a Ideia é natureza, realidade consistente dotada da plenitude da existência.», G. MAIRE, *Platão*, Lisboa, Edições 70, 1961, 30-31; «a definição – entendia Platão – não podia confinar-se a casos individuais, mas para gozar de válida universalidade, devia possuir uma realidade constante, independente das características individuais do objecto [...]. Esta realidade universal constituía para Platão o εἶδος, a Forma ou a Ideia.», A. FREIRE, *O pensamento de Platão*, Braga, Livraria Cruz, 1967, 64.

parte da linha significa toda a realidade inteligível (νοητά):

«Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens. Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo género, se estás a entender-me.»⁴

Ou seja, Platão pede-nos que nos representemos toda a realidade por meio desta linha, dividida em dois tipos de objectos: os visíveis e os inteligíveis. Estes, por sua vez, se subdividem em subzonas. A região dos objectos visíveis divide-se entre as imagens das coisas (sombras e reflexos da luz) e as próprias coisas reais sensíveis (seres vivos, artefactos, etc...)⁵. A região dos objectos inteligíveis divide-se entre objectos de tipo matemático (álgebra, geometria) e os inteligíveis superiores.

Como vimos acima, na primeira secção da linha encontramos as coisas visíveis, divididas em imagens e sombras das coisas, por um lado, e seres vivos e artefactos fabricados, por outro. As imagens e sombras, diz-nos o autor, são conhecidas por meio da εἰκασία, isto é, da conjectura. Para perceber o que é a conjectura tomemos o seguinte exemplo: alguém que apenas conhece superficialmente a lei constituinte do seu país, tem apenas uma imagem do que é a constituição real. Ou seja, aquilo que a pessoa conhece é apenas uma conjectura (nunca a leu, nunca a teve nas suas mãos).

Quanto à segunda subdivisão do primeiro segmento da linha, onde se incluem os seres vivos e os objectos construídos pelo homem, a operação intelectual que lhe corresponde é a πίστις, a crença. Este patamar só o alcança aquele que de um

⁴«Ὡσπερ τοῖνονγραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἐκάτερον τὸ τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τότε τοῦ ὁρώμενου γένους καὶ τοῦ οὐνοῦμένου, καὶ σοιέσται σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεῖα πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὁρώμενῳ τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνες - λέγω δὲ τὰ εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσοις πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πάντοιοι οὗτον, εἰ κατανοεῖς», PLATÃO *Πολιτεία*, VI, 509e, Tradução portuguesa: M. H. ROCHA PEREIRA, *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, 313-314.

⁵ Note-se que: «por el hecho de ser los objetos de la primera sección simples reflejos de los de la segunda, todo el segmento de lo visible se refiere, en realidad a los mismos objetos, solo que en distinto grado de consistencia o claridad.», A. G. ROBLEDO, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, 177.

conhecimento superficial e confuso passa a um conhecimento real e preciso. Por exemplo, aquele que de uma noção superficial da constituição do país passa a conhecê-la realmente (lê-a e tem-na nas suas mãos). A este nível, o sujeito ainda não conhece a ideia de justiça, mas já tem contacto com uma manifestação sua⁶.

O segundo segmento da linha, como vimos há pouco, também se subdivide em duas partes: primeiro, estão as matemáticas. Estas são conhecidas por meio da δίανοια, isto é, do conhecimento discursivo. Este, partindo das realidades conhecidas no primeiro segmento e tomando-as como hipóteses, procede a uma investigação que termina não num primeiro princípio, mas numa conclusão.

Para Platão, matemáticos e géometras, partindo das coisas visíveis como hipóteses, chegam ao triângulo, ao diâmetro e à diagonal. Em seguida, extraem desses conceitos as regras que os regem, mas não alcançam o triângulo “em si” ou a diagonal “em si”⁷. Ou seja, o conhecimento discursivo permite alcançar algumas noções abstractas, dando mais um passo em direcção ao conhecimento do objecto “em si”. Mas, não atinge, ainda assim, o princípio do objecto conhecido. Apenas permite chegar a certas proposições, mais ou menos óbvias, acerca dele. O sujeito que se encontra neste estádio, não só tem contacto com uma manifestação de justiça, mas já pode concluir o que é justo e o que não é.

Finalmente, na última parte da linha, encontramos os inteligíveis superiores ou

⁶«Thus we said that a man whose only idea of justice is the embodied and imperfect justice the Athenian Constitution or of some particular man, is in a state of δόξα in general. If, however, rhetorician comes along, and with specious words and reasonings persuades him that things are just and right which in reality are not even in accord with the empirical justice of the Athenian Constitution and its laws, then his state of mind is that of εἰκασία. What he takes for justice is but a shadow or caricature of what is itself only an image, if compared to the universal Form. The state of mind, on the other hand, of the man as justice the justice of the law of Athens or the justice of a particular just man is that of πίστις», F. COPLESTON, *A History of philosophy, Greece and Rome*, London, Burns and Oates, Vol. I, 1999, 153.

⁷ «En la primera sección de lo inteligible, el entendimiento se sirve, como de imágenes, de aquello mismo que, en la segunda sección de lo sensible, era la verdadera realidad, y que lo hace así con el designio de apoyarse en estas imágenes o “hipótesis” para elevarse a nociones que son ya del orden inteligible, pero que, al no poder desligarse del todo del dato sensible, no constituyen un principio que pueda en verdad llamarse “anhipotético”, esto es desligado de toda base sensorial.», A. G. ROBLEDO, *Platón*, 177.

νοητά. Estes são apreendidos por meio da νόησις, isto é, da intelecção ou do conhecimento intuitivo⁸:

«Apreende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialéctica, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as conseqüências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias»⁹

Não é fácil definir com exactidão o que significa, para Platão, o termo νόησις, visto ele próprio não o ter definido. Mas a generalidade dos autores aproxima-o ao conhecimento que se tem de uma realidade de modo directo e não mediado: uma espécie de visão¹⁰.

Para esclarecer o que quis dizer com a imagem da linha, o próprio filósofo dá-nos uma explicação, por meio de outra imagem: a famosa Alegoria da Caverna. Esta descreve a condição de todos os homens e conta-nos uma história em quatro tempos. Platão começa por pedir que se imagine uma caverna escavada na rocha. No fundo desta, encontram-se homens acorrentados, colocados uns ao lado dos outros, virados para a parede do fundo da caverna e impedidos de virar a cabeça para a entrada por um

⁸ «A esta última llegamos, en fin, en el tipo supremo de conocimiento: νόησις, como dice Platón, o “intelecção”, como podríamos traducir nosotros, pero a sabiendas que se trata ya no del “discurso”, sino de la intuición intelectual inmediata», IBIDEM, 183.

⁹ «Μανθάνω, ἔφη, ὅτι τὸ ὑπὸ ταῖς γεωμετρίας τε καὶ ταῖς ταύτης ἀδελφαῖς τέχναις λέγεις. Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὐδ' αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴων, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνει, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρόμενος, ἀλλ' εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.», PLATÃO, *Πολιτεία*, VI, 511b-c, Tradução portuguesa: ROCHA PEREIRA, *A República*, 315-316.

¹⁰ Acerca do conhecimento como visão intuitiva Gosling resume do seguinte modo a posição platónica: «The view that in the Republic Plato is advocating a philosophical method consisting in an upward progress of hypotheses includes the claim that the first unhypothesised beginning is grasped intuitively. Such a position might receive reinforcement from the view that Plato predominantly seems to think knowing as a sort of intellectual seeing. Argument, objections, dialectic generally do not in the last resort establish conclusions. One of their main functions is to bring about that intellectual perception of the relevant Form that constitutes knowledge», J.C.B. GOSLING, *Plato*, Routledge and Kegan Paul, London, 1983, 120. Outro autor fala, ao mesmo tempo, de visão, intuição e acolhimento do ser: «l'intellecção intuitiva” est accueil de l'être qui se révèle, qui se donne à voir», A. JEANNIÈRE, *Lire Platon*, Paris, Aubier, 2009, 207.

grilhão de ferro. Na parede do fundo da caverna, onde se reflecte a luz que vem da entrada, eles vêem aparecer e desfilar imagens e sombras:

«Imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência. Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no género dos tapumes que os homens dos “robertos” colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles»¹¹

Este é o primeiro momento desta alegoria. No segundo, Platão pede que imaginemos que um dos prisioneiros é solto e levado à força para a entrada da caverna. Aí ele apercebe-se que está um fogo a arder diante do qual alguns escravos movimentam umas marionetas. Dá-se então conta de que as imagens e as sombras que via reflectidas, na parede do fundo da caverna, não são sequer reflexo de seres reais, mas de meros bonecos.

No terceiro momento, o autor diz-nos que o prisioneiro, depois de libertado, é arrastado para fora da caverna até à superfície. Nesse momento, o prisioneiro vê, enfim, a verdadeira luz e os verdadeiros objectos. Primeiro, terá que se acostumar à luz que, inicialmente, o cega. Depois, paulatinamente, poderá então olhar para o Sol, a luz mesma.

Finalmente, na quarta fase, o prisioneiro regressará ao interior da caverna para tentar convencer os seus companheiros a respeito da verdade.

O primeiro momento da alegoria evoca, claramente, o primeiro segmento da linha.

As imagens e as sombras, reflectidas na parede do fundo da caverna, correspondem às

¹¹ «Μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπείκασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. Ἴδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἔχουσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς ἀγκύνας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἰς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὄραν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς δὲ αὐτοῖς πρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὀπίσθεν αὐτῶν, μεταξὺ δὲ τοῦ πρὸς καὶ τῶν δεσμοτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ’ ἣν ἰδὲ τειχίον παρῳκοδομημένον, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασιν», PLATÃO, *Πολιτεία*, VI, 514a-b, Tradução. portuguesa: ROCHA PEREIRA, *A República*, 1980, 317.

εἰκόνες, conhecidas por meio da conjectura. Do mesmo modo, é fácil estabelecer o paralelo entre o segundo momento da alegoria e o segundo segmento da linha. As marionetas não são mais do que os objectos fabricados pelo Homem e os seres vivos conhecidos por meio da crença. A terceira parte da alegoria, no exterior da caverna, é o momento em que o ex-encarcerado contempla a luz verdadeira. A esta altura, a inteligência discursiva (διάνοια) desperta e permite ao prisioneiro compreender, na totalidade, a experiência da caverna. Neste terceiro momento, à medida que se vai acostumando à luz, o prisioneiro começa a poder contemplar as formas (ἰδέαι, εἶδος), o verdadeiro ser de cada coisa, o ser em si de cada objecto cognoscível, a sua ideia, a sua essência.

Talvez possamos retomar o exemplo, anteriormente utilizado, da constituição de um país. Na primeira fase da caverna, os presos só têm um conhecimento superficial da constituição; depois de solto, o preso toma contacto directo com a lei e entende o que realmente esta é: como é elaborada e escrita. Mas só quando sai da caverna, e depois de habituado à luz do Sol, pode perceber o que é a Justiça “em si”. Então, por fim, partindo desta realidade “em si” e progredindo, de ideia em ideia, pode chegar ao princípio último de todas as coisas.¹²

A nossa exposição da filosofia platónica do conhecimento não estaria completa se não falássemos da teoria da reminiscência. No segundo acto do diálogo *Ménon*, Platão expõe esta famosa teoria. Ménon, o interlocutor de Sócrates neste diálogo, assumindo a posição dos sofistas que negavam a possibilidade de qualquer conhecimento e ciência, confronta Sócrates com esta limitação humana. A esta objecção, o famoso filósofo responde expondo a conhecida teoria da reminiscência.

¹² Apesar de alguns tradutores preferirem outras traduções: «As realidades que povoam este Mundo inteligível são denominadas ἰδέαι, εἶδη, termos sinónimos tradicionalmente traduzidos por «ideias» apesar de um certo número de tradutores contemporâneos empregar o vocábulo “formas”», G. MAIRE, *Platão*, Lisboa, Edições 70, 1991, 30-31.

Sócrates parte da assunção de que a alma humana é imortal. Logo, ela já existia antes de estar encerrada no corpo. Assim, é fácil admitir que, nas suas existências anteriores, a alma viu tudo neste mundo e no mundo das ideias. Portanto, a alma tem em si o conhecimento de todas as coisas. Mas, porque ao encarnar se “esqueceu” de tudo, parece agora que não é capaz de alcançar o verdadeiro conhecimento. No entanto, este é possível desde que o ser humano se dedique, por meio da procura e da pesquisa, a relembrar aquilo que já sabe. Deste modo, para Sócrates conhecer é lembrar-se¹³.

Para provar a sua teoria, Sócrates propõe a Ménon fazer um pequeno exercício. Desta feita, chama um escravo, traça no chão um quadrado e, colocando-lhe perguntas de uma determinada maneira, leva-o a encontrar a verdadeira solução do teorema de Pitágoras. De maneira idêntica, assegura o filósofo, o jovem escravo poderia aprender todas as coisas, pois já as conhece, mas tem de as relembrar. Para as relembrar deve ser ajudado por alguém que o guie, através de perguntas, até ao saber verdadeiro¹⁴.

Mais adiante, o filósofo faz notar a Ménon que este guia pode não conhecer plenamente a verdade. Ou seja, pode ter somente uma conjectura da verdade e do caminho que a ela conduz. No entanto, nem por isso deixa de poder guiar com justeza, diz Sócrates:

«Se alguém que sabe o caminho para Larissa, ou para onde quer que queiras, para lá partisse e guiasse outros, não os estaria guiando bem e correctamente? [...]

Mas se alguém, tendo uma opinião correcta sobre qual é o caminho, mas jamais o tendo percorrido nem tendo dele a ciência, partisse guiasse outros, este também guiaria correctamente?

E, penso, pelo menos enquanto tiver a opinião correcta sobre as coisas de que o outro tem a ciência, acreditando com verdade embora não compreendendo, não será em nada um guia inferior àquele que compreende isso. [...]

Logo, a opinião verdadeira não é em nada um guia inferior à ciência [...] dizíamos que

¹³ «Καὶ νῦν μὲν γε αὐτῷ ὡσπερ ὄναρ ἄρτι ἀνακεκίνηται αἱ δόξαι αὐταὶ· εἰ δὲ αὐτόν τις ἀνερήσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ πολλαχῆ, οἴσθ' ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἦττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων», PLATÃO, *Ménon*, 85c-d, Tradução. portuguesa: E. R. GOMES, *Ménon*, Lisboa, Edições Colibri, 1992, 43.

¹⁴ « Εἰ οὖν ὄν τ' ἂν ἦ χρόνον καὶ ὄν ἂν μὴ ἦ ἄνθρωπος, ἐνέσονται αὐτῷ ἀληθεῖς δόξαι, αἱ ἐρωτήσῃ ἐπεγερωθεῖσαι ἐπιστῆμαι γίνονται, ἄρ' οὖν τὸν αἰεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ; Δῆλον γὰρ ὅτι τὸν πάντα χρόνον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος.», IBIDEM, 86a, 45.

só a ciência ensina a agir correctamente. Ora também a opinião verdadeira produz o mesmo efeito.»¹⁵

Quer dizer, para Sócrates, o conhecimento humano é um exercício para se relembrar o que já se conhece. Neste esforço, o sujeito pode ser ajudado e guiado por alguém que não possui a ciência exacta mas apenas uma opinião verdadeira ou conjectura correcta acerca da verdade e do caminho que a ela conduz.

Ao terminar este ponto, gostaríamos de resumir o que acabámos de ver acerca da teoria do conhecimento platónica. Em primeiro lugar, podemos dizer que, para Platão, conhecer é um esforço, através da procura e da pesquisa, por se libertar das aparências em direcção ao ser “em si”. Este esforço é bem ilustrado pela Alegoria da Caverna, a qual indica que o conhecimento exige um guia, um mestre que arranque os que estão agrilhoados no fundo da caverna para trazê-los à luz verdadeira.

Em segundo lugar, o conhecimento verdadeiro só é alcançável por meio do voûς, um tipo de conhecimento imediato e intuitivo. Ora, para atingir este tipo de conhecimento, é necessário, como vimos no diálogo *Ménon*, um guia. Este pode não ter um conhecimento absoluto da verdade, mas apenas uma conjectura. Ainda assim guia correctamente.

Finalmente, em terceiro lugar, vimos que, para Platão, todo o conhecimento existe desde sempre dentro do Homem, o qual não faz mais do que relembrar o que já sabe. Com efeito, a alma humana por ser imortal já conheceu todas as coisas. Por isso, o sujeito que conhece apenas redescobre o que já sabe.

Ora – e isto importa reter de Platão - se este conhecimento já existe no homem,

¹⁵ «Ἐγὼ ἐρῶ. Εἰδὼς τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Λάρισαν ἢ ὅποι βούλει ἄλλοσε βαδίζοι καὶ ἄλλοις ἡγοῖτο, ἄλλο τι ὀρθῶς ἂν καὶ εὖ ἡγοῖτο;

Τί δ' εἰ τις ὀρθῶς μὲν δοξάζων ἦτις ἐστὶν ἡ ὁδός, ἐληλυθὼς δὲ μὴ μὴδ' ἐπιστάμενος, οὐ καὶ οὗτος ἂν ὀρθῶς ἡγοῖτο; [...]

Καὶ ἕως γ' ἂν που ὀρθὴν δόξαν ἔχη περὶ ὧν ὁ ἕτερος ἐπιστήμην, οὐδὲν χεῖρων ἡγεμῶν ἔσται, οἴομενος μὲν ἀληθῆ, φρονῶν δὲ μὴ, τοῦ τοῦτο φρονοῦντος. [...]

Δόξα ἄρα ἀληθῆς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χεῖρων ἡγεμῶν φρονήσεως· καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ νυνδὴ παρελείπομεν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀρετῆς σκέψει ὅποιόν τι εἶη, λέγοντες ὅτι φρόνησις μόνον ἡγεῖται τοῦ ὀρθῶς πράττειν· τὸ δὲ ἄρα καὶ δόξα ἦν ἀληθῆ», IBIDEM, 97a-c, 60.

então pode-se dizer que ele está implícito na própria acção de pesquisa e procura. Aliás, o conhecimento de todas as coisas está implícito em qualquer actividade humana. Logo, podemos dizer que Platão admitia a hipótese da existência de um *pensamento implícito*. Mais ainda, é a partir deste que, graças ao esforço de pesquisa e investigação, o conhecimento se vai tornando mais claro e nítido, isto é, explícito.

Ou seja, Platão admitia a existência de certos cognoscíveis que não são captados pela razão empírico-científica assente em raciocínios silogísticos, isto é, que não são captados por um pensamento explícito. Quer dizer, para o fundador da Academia, nem todas as realidades se captam e percebem por meio do conhecimento empírico-científico, com recurso à lógica e raciocínio discursivo; mas certos objectos, aliás a realidade “em si”, a essência da realidade, o uno por detrás do múltiplo, o princípio de todas as coisas, exigem ultrapassar o raciocínio discursivo, a lógica empírico-científica, a lógica positivista, a razão explícita para assumir dados que são fornecidos por um *pensamento implícito*.

1.2. Descartes

Para Descartes, a questão principal e inicial é garantir que o conhecimento se funda em princípios absolutamente certos¹⁶. Ou seja, antes de poder afirmar seja o que for, o filósofo deve esforçar-se por encontrar aqueles princípios necessários e indubitáveis que servem de fundamento absolutamente certo a qualquer proposição,

¹⁶ «The basic story is well-known. Descartes goes looking for something absolutely certain, beyond even the slightest, most unreasonable doubt, to serve as the permanent foundation for his knowledge. He dismisses the propositions evidenced by his senses. The traditional skeptical worries about hallucinations, madness, dreams and deceiving gods convince him that here is no certainty there. He lands on bedrock certainty capable of withstanding even his worries about a deceptive god: He exists», P. MARKIE, «The Cogito and its importance», in *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 140.

conclusão e afirmação neles baseadas¹⁷. Para Platão, esta também era uma questão importante, mas não a preocupação inicial. Platão também percebeu que o conhecimento fornecido pelos sentidos não correspondia sempre à realidade. Do mesmo modo, também teve a consciência de que a sua mente nem sempre chegava a conclusões verdadeiras. Também viu que os dados recebidos como certos, dos seus antecessores, muitas vezes não resistiam a uma observação mais cuidada. Mas Descartes, à diferença de Platão, parte precisamente deste problema. Se aquilo que me disseram ser verdadeiro afinal não é, se aquilo que pensava estar certo afinal não está, se o que os meus sentidos me dizem ser a verdade, afinal, não é, então eu devo, antes de mais, encontrar uma certeza que resista a qualquer dúvida. Ora, esta alteração na abordagem do tema do conhecimento terá, como se verá, algumas consequências.

Como dizíamos, o sistema cartesiano arranca a sua reflexão a partir da busca de uma certeza irrefutável. Esta é obtida depois de um processo de dúvida metódica, que põe de lado todas as anteriores certezas que não sejam evidentes, isto é, claras e distintas. Escutemos a famosa passagem na qual Descartes resume o seu ponto de partida:

«Uma vez que desejei agora dedicar-me exclusivamente à busca da verdade, achei necessário [...] rejeitar como se fosse absolutamente falso tudo aquilo em que possa imaginar existir a menor dúvida, de forma a poder verificar se haveria algo que fosse completamente indubitável. Assim, e porque os nossos sentidos por vezes nos enganam, decidi supor que nada era aquilo em que nos haviam levado a acreditar. E já que existem homens que cometem erros de raciocínio e elaboram falácias lógicas nas questões mais fáceis de geometria, e porque considerei ser eu próprio tão sujeito ao erro como os outros, rejeitei, por os considerar pouco seguros, todos os argumentos que anteriormente havia aceiteado como provas demonstrativas. Por último,

¹⁷ «Toda a *scientia*, afirma, é «cognição certa e evidente». [...] Muita da filosofia escolástica, comenta, é baseada em técnicas de debate que utilizam «silogismos prováveis»; com isto, ele pretende indicar que, apesar de os argumentos utilizados poderem ser válidos no sentido de serem conformes a padrões lógicos e aceitáveis, as premissas iniciais de onde esses argumentos provêm têm um estatuto que pouco mais é do que provável. A proposta do próprio Descartes é que, em vez de se começar com base em opiniões recebidas ou em meras conjecturas prováveis, se deveria começar com premissas, cuja verdade se consiga *intuir*. [...] Mas o que Descartes significa com intuição é a cognição intelectual do género mais simples e directo. [...] Descartes demonstra como a rejeição sistemática das crenças que estejam sujeitas à mais leve dúvida poderá servir para a filosofia como veículo para a descoberta de um ponto de partida seguro.», J. COTTINGHAM, *A filosofia de Descartes*, Lisboa, Edições 70, 1989, 43 e 48.

considerando que os próprios pensamentos que temos enquanto estamos acordados também nos podem ocorrer durante o sono sem que qualquer deles seja, ao tempo, verdadeiro, resolvi aceitar que tudo o que alguma vez havia atravessado a minha mente não era mais verdadeiro do que ilusões dos meus sonhos. Porém, imediatamente me ocorreu assim que, enquanto tentava pensar ser tudo falso, era necessário que eu, que isto pensava, fosse alguma coisa. E ao observar que essa verdade «Penso, logo existo» era tão irrefutável e certa que todas as suposições extravagantes dos cépticos seriam incapazes de a abalar, decidi que a aceitaria sem receios como primeiro princípio da filosofia que buscava.»¹⁸

O nosso autor, portanto, começa por pôr metodicamente em causa todas as suas anteriores convicções. Assim, duvida dos sentidos, do raciocínio, das verdades recebidas como tal. Com este método, o filósofo espera chegar, se possível, a uma proposição que seja indubitável, da qual não se possa duvidar porque resiste a qualquer argumento em contrário, a qualquer suspeita, a qualquer impugnação. Descartes diz-nos que essa proposição é o célebre *Cogito ergo sum*.

O objectivo do nosso trabalho não é discutir as teorias dos diferentes autores. Por isso, não nos interessa apresentar a longa discussão em torno do *Cogito* cartesiano. Apesar disso, importa-nos entender como é que, ao longo da sua reflexão, Descartes justifica que o princípio da sua filosofia é certo e indubitável. Como dizíamos, Descartes, ao fim da sua dúvida metódica, encontra apenas uma certeza: ele existe porque pensa. Mas, como garantir que esta certeza também não está errada? E, ao mesmo tempo, como, a partir desta certeza, saber se o mundo existe realmente ou não?

¹⁸ «Mais pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fut entièrement indubitable. Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer; et parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations; et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité, -je pense, donc je suis-, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais», R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Librairie Philosophique, 1967, 31-32. Tradução portuguesa: F. MELRO, *Discurso do Método*, Mira-Sintra, Publicações Europa América, 1977, 51-52.

A resposta a estas perguntas está intimamente ligada à sua teoria das ideias inatas. Por esta razão, é necessário deter-nos, um pouco, sobre esta teoria.

Um problema, que ocupou Descartes, foi o de explicar o fenómeno de todos os homens possuírem um certo número de noções universais e necessárias. Entre elas estão as noções de ser, de não-contradição, de tempo, de extensão, de espaço, etc. Ora, para o filósofo francês, estas noções ou ideias, para usar a sua própria terminologia, não provêm dos sentidos, como afirmavam São Tomás de Aquino e Aristóteles. Mas, também não provêm da pura reflexão porque lhe são anteriores. Aliás, estas são “as regras” que possibilitam a reflexão, o pensamento. Logo, de onde vêm?

Na obra *Meditações Metafísicas*, Descartes afirma que existe uma infinidade de particularidades, no que concerne os números, as figuras e o movimento, cuja verdade se impõe com tanta evidência e nitidez que parece não se aprender nada, mas apenas lembrar coisas já sabidas ou conhecidas desde sempre¹⁹. O nosso autor, portanto, é levado a afirmar que existem, na nossa alma, certas ideias ou noções que precedem e possibilitam qualquer raciocínio consciente. Quer dizer, antes de qualquer reflexão explícita, o nosso espírito já possui algumas noções elementares. O filósofo começa por notar que:

«Entre essas ideias umas parecem nascidas comigo, e outras estranhas ou oriundas de fora, e outras criadas e inventadas por mim [...]. O que tenho de fazer, agora, é considerar as que me parecem vir de alguns objectos fora de mim e quais as razões que me obrigam a crê-las semelhantes a esses objectos.»²⁰

¹⁹ «Et je ne connais pas seulement ces choses avec distinction, lorsque je les considère en général; mais aussi, pour peu que j'y applique mon attention, je conçois une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvements, et autres choses semblables, dont la vérité se fait paraître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles», DESCARTES, René, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Librairie Philosophique, 1976, 45.

²⁰ «Or de ces idées les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi-même [...]. Et ce que j'ai principalement à faire en cet endroit, est de considérer, touchant celles qui me semblent venir de quelques objets qui sont hors de moi, quelles sont les raisons qui m'obligent à les croire semblables à ces objets.», IBIDEM, 15.

Ainda na mesma obra, Descartes diz ser evidente que na sua mente encontra ideias, nomeadamente a da sua existência, cuja origem desconhece. Ora, independentemente da sua realidade ou falsidade, estas ideias, enquanto representações têm uma existência, pelo menos virtual, dentro da mente humana. Assim sendo, se as ideias existem, ainda que somente na mente humana, têm de ter uma causa.

Então, o autor dá-se conta de que algumas ideias parecem ter a sua causa nele mesmo, na sua mente e outras fora dela. Quer dizer, a sua mente pode, a partir dos dados fornecidos pelos sentidos, “criar” a ideia de triângulo e desta deduzir as suas propriedades. Mas, se eu duvido dos meus sentidos e da minha razão, estas ideias construídas pela minha razão não me permitem provar a existência do mundo exterior. Logo, o Homem deve procurar na sua razão uma ideia que não seja criação sua.

Para Descartes, esta ideia só pode ser a de Deus. Com efeito, só esta ideia não pode ter a sua causa no sujeito pensante, pois ela implica a noção de perfeição e a representação de uma essência infinita. Ora, esta capacidade, o sujeito não a possui, pois um ser imperfeito e limitado não pode ser causa de uma essência infinita. Logo, uma ideia que implique a noção de uma substância infinita exige que esta ideia tenha sido colocada no sujeito. Ou seja, segundo Descartes, a mente humana tem dentro de si a ideia de um ser perfeito e infinito. A noção de ser perfeito e infinito não pode vir de um ser imperfeito e finito. Logo, esta ideia não pode ser uma construção da mente humana. O raciocínio do filósofo continua afirmando que o efeito (a ideia de um ser perfeito e infinito) não pode ter mais realidade que a causa. Logo, o ser perfeito e infinito, que causa a ideia da sua existência, tem de existir. Assim, Deus existe. Deste modo, Descartes prova a existência da realidade extra mental, exterior ao homem e garante, ao mesmo tempo, a validade do *Cogito*²¹.

²¹ «Si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi, ni formellement, ni éminemment, et que par conséquent je ne puis pas moi-même en être la

Do que acabámos de dizer, interessa-nos salientar que o filósofo francês, com este raciocínio, postula a existência de ideias inatas na mente humana. Quer dizer, a existência de ideias que nascem com o homem, ideias que este não adquire. A principal delas é a de Deus, que garante a realidade do mundo exterior à mente humana, a existência do homem e, por isso, a validade do *Cogito*. Ou seja, – e é isto que, verdadeiramente, importa destacar em Descartes – para ele, a ideia de Deus tem de estar implícita a qualquer conhecimento que adquira o ser humano.

Descartes deu-se conta de que nem todos os conhecimentos humanos são explicáveis. Quer dizer: não é possível tornar explícitos – isto é, claros e distintos – a origem e os princípios lógicos dos raciocínios que permitem adquirir conhecimentos certos. Nós sabemos que temos alguns desses princípios e conceitos porque os usamos, mas não conseguimos dizer muito mais acerca deles. Por exemplo: sabemos que existe uma realidade exterior a nós, porque implicitamente sabemos que Deus existe. Neste sentido, podemos dizer que o filósofo francês admitia a hipótese da existência de *pensamento implícito* na mente humana.

Antes de terminar, existe ainda outra pergunta à qual gostaríamos de responder: como é que Descartes explica que tomamos consciência da existência dessas ideias, desses princípios? A resposta, ele no-la dá na obra *Regulae*, onde procura estabelecer regras certas e fáceis para guiar o espírito durante a tarefa de pesquisa. Eis um excerto desta obra, onde Descartes deixa claro o que quer dizer:

«Por «intuição» não quero significar o testemunho variável dos sentidos, ou o juízo ilusório da imaginação quando remenda as coisas umas às outras, mas sim a concepção de uma mente clara e atenta, que é tão fácil e distinta que não pode deixar lugar à dúvida sobre aquilo que se apreende. Em alternativa, e vem dar ao mesmo, a intuição é a concepção indubitável de uma mente clara e atenta que provém exclusivamente da luz da razão... Assim cada qual pode intuir mentalmente que existe, que pensa, que um triângulo é limitado por três lados, e que a esfera o é por

cause, il suit de la nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe [...]», IBIDEM, 17.

uma única superfície e coisas semelhantes.»²²

Os termos “Intuição” e “Luz” sugerem-nos processos de pensamento e de aquisição de conhecimento não silogísticos, não demonstráveis e não explícitos. Ora, isto permite-nos, uma vez mais, afirmar que Descartes, sem usar esta terminologia, porque não era a sua, admitiu uma dimensão implícita no conhecimento humano. A qual seria constituída por conceitos e noções a que o autor chamou ideias (ou princípios) inatas. Talvez Descartes não estivesse totalmente em desacordo se se dissesse que o homem conhece mais do que consegue explicar.

Como vemos, de modo análogo a Platão, Descartes postula a existência de conhecimentos na razão humana não adquiridos por meio da sensibilidade, mas colocados na mente no momento da criação. Desta forma, estes conhecimentos estão implícitos no pensar e agir humanos. No fundo, constituem um *pensamento implícito*. Assim, podemos dizer que Platão e Descartes considerariam esta hipótese como séria e a ter em conta.

1.3. Kant

O ponto de partida de Kant é a tríplice pergunta: Que posso saber? Que devo fazer? O que se pode esperar? Para responder a estas perguntas é necessário examinar até onde vai o poder de conhecer do espírito humano. Na obra *Crítica da Razão Pura*, Kant esforça-se por responder a esta última pergunta: o que pode, realmente, a razão

²² «Par intuition j’entends non le témoignage variable des sens, ni le jugement trompeur de l’imagination naturellement désordonnée, mais la conception d’un esprit attentif, si distincte et si claire qu’il ne lui reste aucun doute sur ce qu’il comprend ; ou, ce qui revient au même, la conception évidente d’un esprit sain et attentif, conception qui naît de la seule lumière de la raison, et est plus sûre parce qu’elle est plus simple que la déduction elle-même, qui cependant, comme je l’ai dit plus haut, ne peut manquer d’être bien faite par l’homme. C’est ainsi que chacun peut voir intuitivement qu’il existe, qu’il pense, qu’un triangle est terminé par trois lignes, ni plus ni moins, qu’un globe n’a qu’une surface, et tant d’autres choses qui sont en plus grand nombre qu’on ne le pense communément, parce qu’on dédaigne de faire attention à des choses si faciles», R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, Paris, Librairie philosophique, 1956, pp. 359-469, Tradução portuguesa: A. REIS, *Regras para a direcção do espírito*, Lisboa, Estampa, 1977, 20.

humana conhecer?

Todo o conhecimento desemboca em proposições. Estas mais não são do que juízos que o homem formula sobre a realidade. Ora, os juízos podem ser classificados em dois tipos: analíticos e sintéticos. Os primeiros, os juízos analíticos, são aquelas proposições verdadeiras onde o atributo é um dado necessário do sujeito; por exemplo, os corpos são extensos. Os juízos analíticos são necessários e universais, pois o sujeito implica os atributos. Nestes casos, o atributo não acrescenta nada ao sujeito. Os juízos sintéticos, ao contrário dos analíticos, acrescentam algo ao sujeito. Mas como se dá esta associação entre determinado sujeito e aquele atributo, como se faz esta síntese de unir a um sujeito determinado atributo? A resposta reside nos juízos sintéticos.

Para Kant, existem dois tipos de juízos sintéticos: os juízos sintéticos *a posteriori* e os juízos sintéticos *a priori*. No caso dos sintéticos *a posteriori*, a experiência ensina que dado atributo convém a determinado sujeito. Ou seja, pela experiência, posso verificar que os corpos, na sua maioria, são pesados, mas esta proposição nunca será necessária e universal, dependerá sempre da experiência. No entanto, existem também os juízos sintéticos *a priori*. Para Kant, estes são os juízos que acrescentam algo ao sujeito independentemente dos dados sensíveis. Quer dizer, são aqueles juízos em que o atributo acrescenta alguma coisa ao sujeito, mas de um modo absolutamente necessário e universal; por exemplo: «tudo o que acontece tem uma causa».²³

No capítulo Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, o autor estuda o modo e as condições em que a mente estabelece e formula estes juízos. Kant começa por dizer que todo o conhecimento assenta em duas bases fundamentais: a sensibilidade e o entendimento. A sensibilidade é o meio pelo qual nos são dados os objectos exteriores. Ora, estes objectos são captados sempre dentro de relações de distância, de

²³ Cf. R. VANCOURT, *Kant*, Lisboa, Edições 70, 1986, 20.

proximidade, de grandeza, quer dizer, dentro de relações espaciais. Do mesmo modo, os objectos são sempre apreendidos em simultâneo, antes ou depois de algo, portanto dentro de relações temporais. Kant chama intuição à apreensão ou captação dos objectos pela sensibilidade. Ora, dado que a intuição não pode ser feita senão dentro das formas de espaço e de tempo, estas constituem as formas *a priori* da intuição. Espaço e tempo são formas *a priori* da intuição porque não são uma realidade independente do sujeito e dos objectos. Porque são estruturas integrantes da constituição do sujeito, são *a priori*.

Quer dizer, o homem não pode captar e apreender os objectos exteriores fora destas formas. O conhecimento que o sujeito tem do real é determinado pelas formas *a priori* da intuição. Isto significa que o sujeito não é o criador da realidade exterior. Ela existe por si mesma e em si mesma. No entanto, o sujeito não pode apreender a realidade tal qual ela é em si mesma, somente tal qual ela se apresenta e é recebida pela estrutura da sensibilidade humana²⁴. Para que haja conhecimento é necessário, segundo Kant, que o sujeito pense os dados recebidos pela sensibilidade.

A tarefa de pensar a informação recebida dos sentidos é atribuída ao entendimento. Este, trabalhando em conjunto com a sensibilidade, formula conceitos que tendem a ser cada vez mais universais. Contudo, a mente não produz apenas conceitos. Pensa também determinada por um conjunto de conceitos universais e absolutamente necessários. Estes conceitos que condicionam o pensamento humano, a que Kant chamou categorias, são fundamentais, puros e *a priori*. O entendimento não pode, por isso, pensar sem eles.²⁵

Assim sendo, do que acabámos de dizer podemos deduzir que, para Kant, existem conhecimentos que não derivam de tal ou tal experiência mas são totalmente independentes. Como explica o próprio autor:

²⁴ Cf. IBIDEM, 21.

²⁵ Cf. IBIDEM, 23-24.

«Por conhecimento *a priori* entenderemos doravante não aqueles conhecimentos que derivam de tal ou tal experiência, mas aqueles que são absolutamente independentes de toda a experiência. A tais conhecimentos *a priori* se opõem os conhecimentos empíricos ou os que só são possíveis a posteriori, isto é, pela experiência.»²⁶

Para a nossa pesquisa, interessa deter-nos sobre o facto de existirem formas *a priori* que determinam o nosso conhecimento, ou seja, que condicionam o nosso entendimento. Estas formas, por serem *a priori*, estão implícitas quando conhecemos. Ora, estas formas não são meras regras ou condições para pensar, mas são pensamento; pensamento que está implícito quando conhecemos. Ou seja, Kant assume claramente a hipótese de *pensamento implícito*.

Neste primeiro ponto do presente capítulo, quisemos apresentar as principais teorias de conhecimento que assumiram esta hipótese. Por isso, começámos por olhar para Platão e vimos que a sua teoria das ideias e a teoria da reminiscência implicavam admitir a existência de *pensamento implícito*. Com efeito, se existem na mente humana noções que precedem a experiência, então elas, certamente, determinam o pensamento de modo implícito. Do mesmo modo, quando nos debruçámos sobre Descartes demos conta de que a sua tese das ideias inatas também implicava a suposição da existência de *pensamento implícito*. Aliás, vendo bem, as duas teorias são análogas. Finalmente, constatámos que a mesma hipótese estava presente na teoria do conhecimento kantiana que acabámos de ver. De facto, se existe a possibilidade de desenvolver conhecimento *a priori*, independente de qualquer experiência, então quer dizer que a mente humana é capaz de *pensamento implícito*. Ou seja, pelo menos para estes grandes filósofos o *pensamento implícito* é uma possibilidade a ter em conta e mesmo a assumir como hipótese para construir uma teoria do conhecimento sólida.

²⁶ I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, 52.

2. Teorias do conhecimento que não admitem a hipótese do *pensamento implícito*

2.1. Aristóteles

Como vimos, para Platão, conhecer é, em última análise, aceder, depois de um longo percurso de conversão, ao ser real que se descobre detrás do “aparecer” das coisas. Ou seja, a realidade mais autêntica das coisas não é aquilo que percebemos pelos sentidos, mas é algo que se “esconde” para além da manifestação sensível dos objectos. Esta “autêntica” realidade, este “ser último das coisas”, a coisa em si, é aquilo a que Platão chamou o mundo noético, o mundo das ideias. Estas, as ideias, para o filósofo grego, eram dotadas de existência realmente consistente, aliás eram a fonte da existência dos objectos sensíveis, eram a essência da realidade visível, eram a verdadeira realidade. O visível, por isso, era apenas algo de transitório, dotado de uma realidade passageira e efémera. Por esta razão, o visível dependia da realidade verdadeira, tangível apenas ao *voûç*, o órgão capaz de captar as realidades “meta-físicas”.

Quer dizer, a preocupação de Platão era entender aquela realidade “ultra-física”, que ele desconfiava existir. Ao mesmo tempo, era vencer a dificuldade que os seus precursores (Tales, Parménides, Zenão, Anaxágoras) não conseguiram ultrapassar: o problema do devir da realidade sensível. Com efeito, os pensadores pré-socráticos depararam-se com esta dificuldade sem a poder resolver.

Ora, Aristóteles também sentiu a mesma dificuldade. No entanto, apesar de entender a profundidade da intuição platónica, a solução do seu Mestre não o convence. Com efeito, não entendia como poderiam existir dois níveis de realidade: o mundo sensível e o mundo inteligível. O abandono do mundo sensível e contingente em favor do mundo inteligível, das formas ou das ideias, também não convencia o estagirita. Este via na realidade contingente, sensível e mutável uma etapa fundamental no

conhecimento das coisas.

A teoria do conhecimento de Aristóteles é, em primeiro lugar, a análise das formas do pensamento. Todavia, essa análise não pressupõe que o filósofo admita que as formas ou ideias nada têm a ver com a realidade exterior. Aristóteles não abdica da realidade do mundo visível. Ou seja, para ele, aquilo que percebemos acerca da realidade sensível, física e extra-mental é precisamente o ponto de que se deve partir para conhecer. Por esta razão, o intuito da sua filosofia do conhecimento é, antes de mais, entender como pensamos, como nomeamos as coisas, como as classificamos. Para usar uma expressão inspirada no próprio autor, poderíamos dizer que, para ele, conhecer ou analisar é trazer a realidade aos seus elementos ou às suas condições. Numa palavra: é retroceder às causas primeiras²⁷.

A teoria do conhecimento aristotélica não está concentrada numa única obra, mas dispersa por várias. Sobretudo os cinco volumes do *Organon*, a *Física*, a *Metafísica* e também o *De Anima* são as obras onde se encontram as noções basilares da doutrina do conhecimento aristotélico. Para o nosso trabalho, no entanto, pouco adiantaria deter-nos a analisar minuciosamente cada uma dessas noções constitutivas da Lógica aristotélica e da sua teoria do conhecimento. De facto, o fim deste capítulo é apenas apresentar uma breve síntese do pensamento aristotélico em matéria de conhecimento. Deste modo, esperamos compreender se o estagirita admitiria a hipótese da existência de *pensamento implícito* na mente humana.

A intenção de Aristóteles é explicitar o modo como pensamos, como chegamos a conhecimentos e deles extraímos outros conhecimentos, é compreender como chegamos a uma conclusão e a demonstramos. Ora, a demonstração, que desemboca numa conclusão, por meio do pensamento discursivo, é, em última análise, um silogismo e

²⁷Como explica Hamelin: «C'est ramener une chose à ses éléments, ou en général à ses conditions [...] c'est donc la science qui nous apprend à remonter aux causes», O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, 96.

este compõe-se de proposições. Ou seja, a demonstração é composta por proposições. Ora, estas estão compostas fundamentalmente por um sujeito e um predicado. Assim, perceber o modo como conhecemos implica descodificar os elementos que compõem as proposições que, por sua vez, estruturam qualquer silogismo, que, por seu turno, alicerça qualquer demonstração²⁸.

A palavra grega que traduz o português atributo ou predicado - elemento, como vimos, do silogismo - é κατηγορία²⁹. Ou seja, aos atributos que compõem o silogismo, Aristóteles chama-lhes Categorias. Estas são dez³⁰ e, no dizer do filósofo, é por meio delas que podemos construir silogismos, suficientemente exactos para nos permitir demonstrar a veracidade de uma hipótese. Esta passa, então, a ser uma conclusão racional ou verdade científica.

Por esta razão, as categorias são um instrumento indispensável para o correcto exercício da lógica e para a constituição da ciência. Assim, para o fundador do liceu, as categorias não são apenas um modo mental de analisar e conhecer a realidade. Elas são também, o modo ou os modos em que a realidade existe³¹. Por isso, um silogismo, se estiver bem elaborado, não nos transmite apenas uma noção, mas dá-nos a conhecer a

²⁸ Hamelin resume da seguinte forma: «Nous voulons connaître la démonstration. Mais la démonstration est une sorte de syllogisme; nous devons donc chercher, avant de nous attacher à la démonstration, ce que c'est que le syllogisme pur et simple. Le syllogisme pur et simple est, comme l'indique son nom, quelque chose de composé... Il faut donc commencer par apprendre de quels éléments il se compose: ces éléments sont les propositions. Celles-ci se composent de sujets et d'attributs. Ainsi nous amenés à considérer comme l'objet initial de la logique l'étude des notions séparées Dont la proposition est l'assemblage», IBIDEM, 96-97.

²⁹ «Le sens classique du mot κατηγορεῖν, comme terme technique chez Aristote, est celui d'attribuer. [...] Ainsi, une catégorie, ce serait un attribut», IBIDEM, 97-98.

³⁰ «La liste des catégories telle que la donne Aristote, [...] est une énumération ordonnée empiriquement: 1^o substance, 2^o quantité, 3^o qualité, 4^o relation, 5^o où, 6^o quand, 7^o situation, 8^o avoir, 9^o action, 10^o passion», IBIDEM, 102.

³¹ «From the logical viewpoint the Categories comprise the way in which we think about things – for instances predicating qualities of substances – but at the same time they are ways in which things actually exist: things exist and actually have accidents. [...] he assumes a realist epistemology, and assumes that the categories of thought, which we express in language, are also the objective categories of extra mental reality», F. COPLESTON, *A History of philosophy, Greece and Rome*, London, Burns and Oates, Vol. I, 1999, 278.

realidade como ela é. Quer dizer, leva-nos não apenas a uma noção, um conceito ou juízo lógico, mas, mais do que isso, dá-nos a conhecer a própria realidade extra-mental.

A teoria das *Categorias* permite uma compreensão e explicação do real sem recurso ao pressuposto da existência de um mundo inteligível, apartado do sensível, que seria a razão de ser de tudo o que existe fisicamente. Mas exige, por outro lado, explicações cada vez mais minuciosas. De facto, cada proposição do silogismo deve ser explicada, isto é, deve ser provada a sua veracidade. Por exemplo, no silogismo: “todos os homens são mortais, Sócrates é homem, logo Sócrates é mortal”, é necessário explicar porque é que os homens são mortais e porque é que Sócrates é homem. Ora esta exigência pode levar-nos, em certos casos, a uma regressão ao infinito. Como veremos adiante, Aristóteles admite a possibilidade de pôr fim a esta regressão assumindo que determinados princípios são suficientemente certos para servir de base aos raciocínios científicos, ainda que estes princípios não estejam demonstrados. Neste contexto, ele desenvolveu a teoria das causas.

Efectivamente, outra noção muito importante, no âmbito do pensamento aristotélico, é o conceito de causa-efeito. Para o filósofo, a explicação de alguma coisa só é completa se for capaz de trazer à luz a sua causa³². O estagirita afirma que existem quatro tipos de causas: a formal (a forma da estátua, por exemplo, a representação de Péricles), a material (a matéria de que é feita a estátua, por exemplo, o mármore), depois a causa eficiente (o agente que esculpiu a estátua, o escultor), a final (o fim para o qual foi feita a estátua, por exemplo, guardar a memória de Péricles)³³.

³² «Scientific knowledge *par excellence* means for Aristotle, deducing the particular from the general or the conditioned from its cause, so that we know both the cause on which the fact depends and the necessary connection between the fact and its cause. In other words, we have scientific knowledge when we know the cause on which the fact depends, as the cause of that fact and of no other, and further, that the fact could not be other than it is», IBIDEM, 281.

³³ «La forme est cause, cela va sans dire, dans les choses abstraites avant tout. [...] le pourquoi se ramène enfin a la quiddité et à la définition qui l'exprime; on trouve en dernière analyse le pourquoi de telle propriété d'une figure dans la définition du droit ou du commensurable par exemple. [...] Quant à la

O problema que se levanta na busca das causas surge quando essa pesquisa nos leva a regredir indefinidamente em busca da causa primeira³⁴. Esta é importante a fim de assentar o silogismo (e, por isso, a demonstração e a conclusão) sobre princípios verdadeiros e imutáveis. Certos princípios primeiros, ainda que absolutamente necessários e, por isso, indispensáveis, não são demonstráveis por meio do raciocínio silogístico. Pelo contrário, impõem-se pela força da sua necessidade, de uma evidência incontornável³⁵.

Assim, à primeira vista, para Aristóteles a ciência só seria ciência se estivesse fundada na demonstração de tudo o que afirma e de todos os pressupostos de que parte. Porém, não é bem assim. Diante da dificuldade em demonstrar a veracidade de certos princípios, contudo necessários, o estagirita desenvolverá uma teoria do conhecimento em que admitirá uma ciência alicerçada em axiomas não demonstrados silogisticamente³⁶. Daqui resulta a sua teoria da indução.

A indução, diz-nos o filósofo, define-se pela passagem do particular ao

cause matérielle, [...] il est clair que c'est en physique surtout qu'on y ait appel. [...] Mais la cause matérielle, pour Aristote, ce n'est pas seulement les matériaux dont une chose est faite [...] par cause matérielle Aristote entend aussi tout ce qui est condition nécessaire de l'apparition d'un produit de la nature, ce sans quoi la chose ne serait pas [...]. Les deux causes extérieures à l'objet ou au fait produit sont le moteur et la fin», O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, 269-272.

³⁴ «Aristotle saw clearly that the premisses in deduction themselves need proof, while on the other hand if every principle needs proof, we shall be involved in a processus infinitum and nothing will be proved», F. COPLESTON, *A History of philosophy, Greece and Rome*, Vol. I, 283.

³⁵ «Comment en effet chaque science démontrerait-elle ses principes (ἀρχαί), ou propres, ou communs avec d'autres? De démonstration en démonstration on remonterait à l'infini et rien ne serait jamais démontré. [...] dans l'analyse il est donc nécessaire de s'arrêter (ἀνάγκη στήναι). Ses principes et ses points de départ, la science les trouve dans des propositions immédiates, qui s'imposent à quelque titre: objets singuliers d'une intuition dernière», L. ROBIN, *La pensée grecque, et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Éditions Albin Michel, 1948, 305.

³⁶ «D'après ce que nous avons vu dans la leçon précédente, la science et la démonstration sont pour Aristote des termes à peu près coextensifs: c'est à peine si l'on peut parler d'une science qui ne serait pas démonstrative. Mais cela ne signifie pas que, pour établir la science, il n'y ait qu'à recourir à la démonstration seule, ou autrement dit, que la science soit le seul mode de connaissance et qu'elle se suffise à elle-même. La vérité est, au contraire, que le domaine de la démonstration et de la science est, non seulement fini, mais encore borné, c'est-à-dire entouré par une autre espèce de connaissance où la connaissance et science trouve leur point de départ et leur terme», O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, 242.

universal³⁷. Ou seja, partindo do caso particular, dado pela experiência do dia-a-dia, por exemplo “Sócrates é mortal”, o homem é capaz de induzir o universal: “todos os homens são mortais”. Quer dizer, a indução é uma espécie de silogismo, mas que funciona de modo inverso ao silogismo normal e sem o elemento intermédio. Desta forma, neste caso muito específico de silogismo, partindo do elemento final (particular) alcançamos o elemento primeiro (universal)³⁸. A teoria da indução é desenvolvida numa célebre passagem dos *Primeiros Analíticos* onde se diz expressamente:

«Esta espécie de silogismo serve para encontrar proposições primordiais e imediatas. Onde, de facto, existe um termo intermédio o silogismo apoia-se neste termo intermédio; mas onde este não existe, o silogismo faz-se por indução.»³⁹

O que é a indução? Para o autor, induzir é usar a percepção sensível, concreta ou contingente, para alcançar a universalidade mediante um acto de intuição racional⁴⁰. Com efeito, se tomarmos, como exemplo, as múltiplas observações particulares e concretas de muitas árvores, somos capazes de induzir que todas elas têm semente. Do

³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Αναλυτικων Υστερων*, Tradução portuguesa, PINHARANDA GOMES, *Analíticos. Posteriores*, II, 19, 100b, Lisboa, Guimarães Editora, 1986, 183. Como diz Robin: «C’est l’induction qui les recueille [les principes], en dégageant l’universel du particulier», L. ROBIN, *La pensée grecque, et les origines de l’esprit scientifique*, 306.

³⁸ Pelo menos, é neste sentido que Hamelin interpreta as palavras do autor: «La théorie de l’induction, que nous venons d’exposer d’après les *Premiers analytiques*, contient de précieuses indications, même sur la nature profonde de l’opération inductive, par exemple lorsqu’on nous dit que c’est une opération inverse, relative à nous, et dans laquelle il n’y a pas de moyen, ou du moins pas de moyen-terme véritable», O. HAMELIN, *Le système d’Aristote*, 258.

³⁹ «Ἔστι δ’ ὁ τοιοῦτος συλλογισμὸς τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως: ὧν μὲν γὰρ ἔστι μέσον, διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμὸς, ὧν δὲ μὴ ἔστι, δι’ ἐπαγωγῆς. Καὶ τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγή τῷ συλλογισμῷ: ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν, ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ. Φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμὸς, ἡμῖν δ’ ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς», ARISTÓTELES, *Αναλυτικων Προτερων*, Tradução portuguesa, PINHARANDA GOMES, *Analíticos Anteriores*, II, 23, 68 (6-8), Lisboa, Guimarães Editora, 1986, 234.

⁴⁰ «Nous avons déjà eu l’occasion d’indiquer que l’universel chez lui n’est pas seulement ce qui se dit de tous, que c’est encore, et surtout, le nécessaire. Si cela est, le vrai problème de l’intuition consiste, pour lui, à apercevoir le nécessaire derrière le contingent et il ne s’agit plus de passer de quelques-uns à tous. [...] Induire, c’est se servir de la sensation comme d’une intuition rationnelle: αὕτη ὃ ἔστι νοῦς, comme dit le VI^e livre de la *Morale à Nicomaque* (12, 1143b, 5). Dans un acte singulier, l’esprit saisit le nécessaire qui est aussi singulier, et l’universalité n’est qu’une propriété secondaire qui se déduit de la nécessité. [C’est la] solution des problèmes de l’induction et de l’origine des principes par une intuition de l’intellect», HAMELIN, *Le système d’Aristote*, 258-259. Veja-se também: «Il est bien vrai pourtant que la science, pour s’élever à ce qui est le plus connaissable absolument et par nature ou le plus intelligible, doit partir d’une connaissance intuitive», ROBIN, *La pensée grecque, et les origines de l’esprit scientifique*, 305.

mesmo modo, retomando o exemplo anterior, ao observar as árvores, podemos chegar a uma certeza razoável de que as árvores são seres vivos. Podemos, pois, atingir noções universais. Quer isto dizer que Aristóteles reconhece, no homem, uma faculdade de conhecer, com verdade, fora da pura razão dedutiva silogística. Isto é, uma faculdade de conhecer o necessário e universal a partir do particular. Quer dizer, uma capacidade de alcançar o universal e necessário, com base na experiência sensível individual, concreta e contingente. Desta forma, também conhecer a causa a partir do efeito⁴¹.

A lógica aristotélica tem como propósito explicar como é apreendido e percebido o real sensível. Ao mesmo tempo explicar como, a partir deste, abstraímos e destacamos conceitos necessários e universais, que nos permitem fundamentar o que dizemos acerca da realidade sobre bases verdadeiras. Estes conceitos universais, necessários e verdadeiros, princípios sobre os quais assenta, para o filósofo, toda a epistemologia, são, como vimos, conhecidos por meio da indução. Esta é um tipo específico de raciocínio silogístico, mais imediato e próximo da percepção sensível. Ora, se o conhecimento dos princípios universais e necessários, nos quais se fundamenta qualquer demonstração, se adquire por meio de uma experiência perceptiva sensível, pode dizer-se que, para Aristóteles, todo o conhecimento humano, em última análise, tem a sua origem na experiência concreta dos sentidos.

Tal como em muitos aspectos das suas filosofias, neste, mais uma vez, Aristóteles e Platão tocam-se e separam-se. Por um lado, aproximam-se porque os dois são conduzidos, pela sua reflexão, a admitir que certos objectos são conhecidos por meio de um tipo de conhecimento imediato: uma intuição racional, para um; uma espécie de visão para o outro. Mas também se distanciam porque, enquanto, para Platão, esses objectos, as ideias, são dotados de uma existência subsistente e extra sensível, para

⁴¹ «He held, therefore, that there are certain principles which are known intuitively and immediately without demonstration», F. COPLESTON, *A History of philosophy, Greece and Rome*, Vol. I, 283.

Aristóteles, os objectos equivalentes, os universais, são noções sem existência subsistente que nos revelam a verdade sobre o sensível⁴².

Enfim, uma última palavra para dizer o seguinte: o *voûç* platónico é equivalente a uma visão imediata das essências, ao passo que a indução é um conhecimento a partir da experiência concreta, não de essências mas de princípios. Assim, Platão admite que o nosso conhecimento não se adquire nem desenvolve de maneira explícita e totalmente consciente, mas, muitas vezes, de maneira implícita. Por seu lado, Aristóteles não admite esta hipótese, pois todos os conhecimentos são adquiridos *a posteriori*, partindo da experiência sensível. Logo, o pensamento só se dá depois da experiência e neste sentido é sempre explícito. No entanto, como veremos no próximo ponto, Aristóteles desenvolveu a noção de “intelecto agente” o qual, em certo sentido, abre a porta a uma dimensão implícita da mente humana.

2.2. São Tomás de Aquino

Para S. Tomás, o problema do conhecimento está subordinado ao tema do conhecimento de Deus. A abordagem do Santo a este problema é muito interessante, pois o que nos diz é que, se atendermos à estrutura das coisas, enquanto coisas, descobrimos que elas dependem de outras para existir, para passar a ser. Por exemplo, um homem só é porque outro homem foi antes dele, e assim acontece com todas as coisas, se atendermos bem à sua estrutura. No fundo, São Tomás retoma a doutrina aristotélica sobre as causas para dizer que todas as coisas têm uma causa, são causadas por algo. Generalizando, podemos dizer que todo o ente possui causas específicas, ou

⁴² «D'une manière générale, la théorie de la connaissance d'Aristote conclut comme celle de Platon que l'objet de la science est l'universel. [...] Cependant l'universel [...] n'a pas besoin d'être, comme l'Idée platonicienne, extérieur aux choses. [...] l'universel, objet de la science, n'a pas besoin, pour que la science soit possible, d'être une chose à part», O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, 394-395.

seja, passa a ser porque outro ente é antes dele⁴³. Deste modo, remontando de causa em causa, somos obrigados a admitir a existência de um ente infinito, uma primeira causa incausada, origem de todas as coisas.

Assim, interessa pôr em relevo que o ponto de partida do conhecimento de Deus (e do conhecimento de qualquer objecto) é a realidade sensível. Para São Tomás de Aquino, o conhecimento humano funda-se na experiência. A mente humana não tem em si nenhum acervo de ideias inatas; antes, retomando Aristóteles, reafirma que a nossa mente é como uma tábua rasa onde nada foi ainda escrito.⁴⁴

Mas vejamos melhor o que diz S. Tomás. Segundo um adágio atribuído ao autor: “nada está no intelecto que primeiro não tenha estado nos sentidos” (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). De facto, esta sentença resume bem um dos alicerces da teoria do conhecimento tomista: a importância da experiência sensível. Para S. Tomás o conhecimento humano divide-se em dois tipos: o sensitivo e o intelectual. O conhecimento sensitivo subdivide-se em dois: aquele que é adquirido pelos sentidos externos e aquele que é alcançado pelos sentidos internos. Os sentidos externos são a vista, o ouvido, o olfacto, o gosto e o tacto – estes só atingem as qualidades isoladas dos vários objectos; só atingem as propriedades físicas, de natureza distinta, das coisas. Os sentidos internos são: o senso comum, o qual juntamente com a memória, a fantasia e a

⁴³ «His conviction was that if a man does attend (which he may not do, of course) to the metaphysical structure of things as things, their existential dependence on something which transcends them becomes apparent. [...] For him [S. Tomás] the mind is first acquainted with material things. It can consider these things from a metaphysical point of view. If it does so, it will be led, he is convinced, by the process of analysis to see them as dependent on “something” beyond them. », F. COPLESTON, *Aquinas*, Middlesex, Penguin Books, England, 1967, 45

⁴⁴ «Intellectus humanus [...] est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 79, 2, Tradução Portuguesa: G. GALACHE (ed.), *Suma Teológica*, São Paulo, Edições Loyola, 2005, 438. Copleston explica, com clareza, a tese de S. Tomás de Aquino: «Aquinas stressed the experimental foundation of human knowledge. It was his constant and frequently expressed conviction that the mind does not start off with any stock of innate ideas or of knowledge; and he reaffirms Aristotle’s statement that the mind is initially like a wax tablet on which nothing has yet been written. [...] That is to say the mind is initially a capacity for knowing things; but we should have no natural actual knowledge of the world at all except through the experience of things», F. COPLESTON, *Aquinas*, Penguin Books, Middlesex, England, 1967, 28.

imaginação unifica, conserva e elabora as percepções físicas, isoladas, dos sentidos externos⁴⁵. Por exemplo, ao ver uma árvore, o sujeito é atingido por algo que lhe é exterior – este é o momento inicial e fundamental do conhecimento, sem o qual não se pode chegar a nenhuma noção absoluta. A árvore que excita o sentido da visão no sujeito é “automaticamente” absorvida e depois representada e registada pelos sentidos internos. Assim existe uma relação causal entre a realidade exterior e as representações ou imagens gravadas pelos sentidos internos do sujeito cognoscente⁴⁶. A questão que se levanta é a de saber como o sujeito conhece abstractamente. Os conhecimentos não são apenas concretos e singulares. Existem também as noções abstractas e universais. Então, como é que o sujeito cognoscente passa do conhecimento sensitivo e particular ou singular ao conhecimento abstracto e universal?

Para além do conhecimento sensitivo, existe um outro tipo: o intelectual. A este São Tomás atribui-lhe três actividades principais: a abstracção, o juízo e o raciocínio⁴⁷. No seguimento de Aristóteles, o nosso teólogo distingue dois intelectos: o passivo e o agente. A função deste último é abstrair, a partir dos dados fornecidos pelos sentidos, a inteligibilidade absoluta e universal, que se traduz em conceitos e princípios imateriais, exclusivamente acessíveis ao intelecto. Ou seja, o intelecto agente é a faculdade que faz a ponte entre o real – que estimula o sujeito e faz surgir dentro dele as diferentes noções

⁴⁵ «S. T. suddivide la conoscenza sensitiva in due gruppi: a) quella dei sensi esteriori (vista, udito, gusto, odorato e tatto), che raggiunge soltanto le qualità isolate dei vari oggetti (o il colore, o l'odore, o il sapore, o l'estensione ecc.); b) e quella dei sensi interni (senso comune, memoria, fantasia ed estimativa o istinto), che unifica, conserva e magari modifica le percezioni isolate dei sensi esteriori», B. MONDIN, *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1991, 130.

⁴⁶ «Soit la vision du chêne que voilà. [...] Un ébranlement venu du dehors, et reçu en moi, est l'indispensable sollicitation sans laquelle jamais je ne pourrais engendrer en moi l'acte de voir. Mais sitôt l'action causale du chêne reçue en moi, je réagis, et cette réaction vitale parachève la sensation. La représentation est imprimée par le dehors et exprimée par le dedans: elle est faite de passivité et d'activité.», M. DE WULF, *Initiation à la philosophie thomiste*, Louvain, E. Nauwelaerts Éditeur, 1949, 87.

⁴⁷ «All'intelletto S. T. assegna tre attività principali: astrazione, giudizio e ragionamento», B. MONDIN, *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, 130.

e princípios universais de que necessita para reflectir – e o pensamento acerca da essência da realidade⁴⁸.

Do que acabámos de dizer, deduz-se que, para o teólogo, nenhum homem tem em si um conjunto de conhecimentos inatos. Todos os conhecimentos de que dispõe cada sujeito são adquiridos. No entanto, como dissemos agora mesmo, existe em todos os homens uma capacidade para, a partir dos dados sensíveis, abstrair noções e conceitos universais. Ora, esta capacidade de abstracção, função do intelecto agente, tem um carácter implícito; quer dizer, a sua acção não é clara ao sujeito cognoscente. O sujeito que conhece sabe que é capaz de abstrair noções universais a partir dos dados concretos, porque usa essas noções universais. Mas, no acto de abstrair, o sujeito não está explicitamente consciente de que o está fazer. Ninguém diz (nem pode dizer): “estou, neste momento, a abstrair a noção de raiz cúbica oito a partir dos seis pontos que os meus olhos captam numa das faces do dado”. Com efeito, a partir dessa imagem posso descobrir que multiplicando dois por dois e, novamente, por dois obtenho oito; logo a raiz cúbica de oito é dois.

Ou seja, São Tomás e Aristóteles não admitem a hipótese de que a mente humana possua um *pensamento implícito*. No entanto, também não fecham totalmente a porta a essa possibilidade. De facto, como vimos, a noção de intelecto agente, o qual trabalha de forma inconsciente para o sujeito, abre a porta a esta hipótese. Neste caso, talvez fosse mais correcto dizer que nem Aristóteles nem São Tomás se questionaram acerca

⁴⁸ «Aquinas employs the Aristotelian distinction between the active and passive intellects, two distinct functions of the mind. According to him the active intellect “illumines” the image of the object apprehended by the senses; that is to say, it actively reveals the formal and potentially universal element which is implicitly contained in the image. It then abstracts this potentially universal element...», F. COPLESTON, *Aquinas*, Middlesex, Penguin Books, England, 1967, 181; «cognition of universals like all human cognition, originates from sense perception, and so from the external world of material particulars. But he acknowledges that something is required on the side of the soul, namely, a cognitive capacity (in particular an agent intellect) that manipulates sensory data to produce intelligible universals. We cognize the universal real natures that constitute the subject and predicate of epistemic first principles when we possess actually intelligible species or forms abstracted by this mechanism from the material conditions that render them merely potentially intelligible», N. KRETZMANN, E. STUMP, *The Cambridge companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 182.

desta possibilidade.

2.3. Hume

Hume é, de todos os filósofos que estudámos, aquele que parte de um ponto de vista menos expectável ou mais original. Para ele, a filosofia ou a ciência não é tanto a busca da verdade, da felicidade, de certezas, da compreensão da realidade, mas, antes de mais, o estudo da natureza humana. Ora, este ponto de partida vai pré-estabelecer o método de Hume, pois, diz ele, para estudar o Homem não há outro caminho se não o da experiência. Assim, o filósofo será, de todos os empiristas britânicos, aquele que vai levar mais longe e até às últimas consequências o empirismo.

Em química ou biologia o método experimental é facilmente aplicável. Contudo, quando se trata do ser humano o caso é diferente, pois não se pode observar a mente humana de fora. Assim, diz Hume, devemos contentar-nos com os dados que se conseguem extrair da experiência comum e da introspecção analítica que o homem é capaz de exercer sobre a sua “psyche”⁴⁹. Segundo o nosso autor, o homem pode ser visto conforme se considera ter nascido para a acção ou nascido para pensar. Para provar que o homem nasceu para a acção e então estabelecer uma ciência do estudo da natureza humana em firmes alicerces, é necessário, diz Hume, começar por estabelecer as capacidades e os limites da mente humana. Assim, de facto, o ponto de partida da epistemologia deste filósofo é a descoberta dos princípios que regulam o conhecimento humano e a compreensão da extensão desse mesmo conhecimento.

Para Hume, as percepções humanas dividem-se em impressões, que são as

⁴⁹ «His point is that the experimental method which has been applied with such success in natural science should be applied also in the study of men. That is to say, we ought to start with a close observation of man's psychological processes and his moral behavior and endeavor to ascertain their principles and causes. We cannot, indeed, make experiments in this field in precisely the same way that we can in, for example, chemistry. We have to content with the data as they are given to us in introspection and in observation of human life and conduct», F. COPLESTON, *A History of Philosophy, Hobbes to Hume*, Vol. V, London, Search Press, 1976, 261.

representações obtidas quando percebemos qualquer realidade física, e em ideias, que são as imagens mais fracas que nos ficam, de antigas impressões e ideias. Existe, pois, uma clara relação entre impressões e ideias⁵⁰. O filósofo distingue também as percepções simples das complexas. As percepções simples são compostas pelas impressões e ideias simples, por exemplo, a cor encarnada. As percepções complexas são compostas pelas impressões e ideias complexas, por exemplo, a impressão da cidade de Lisboa e a ideia da cidade de Lisboa. Como é evidente, a cada ideia complexa pode não corresponder uma impressão complexa; por exemplo, à ideia de unicórnio não corresponde nenhuma impressão complexa. No entanto, diz o autor, a uma ideia complexa podem corresponder um conjunto de impressões simples.⁵¹

A reflexão do nosso autor, sobre as percepções, ideias e impressões da nossa mente é importante, porque Hume deseja compreender como algumas ideias presentes na mente podem ser obtidas a partir das impressões sensíveis. Ou seja, existem na mente ideias, como as de “substância”, “causa”, “efeito”, “eu”, que pelo facto de serem universais, parecem não ter qualquer correspondência com as impressões singulares e contingentes, às quais Hume chama impressões sensíveis. Neste sentido, parecem ser inatas, pois não têm uma impressão que lhes corresponda da qual possam ser derivadas.

Pois bem, para o nosso filósofo, esse tipo de ideias não equivale, pelo menos não no sentido que lhe deram os filósofos até então, a nenhuma realidade existente. Aliás,

⁵⁰ «The difference between these [impressions, ideas] consists in the degrees of force and liveliness with which they strike upon the mind and make their way into our thoughts or consciousness. Those perceptions which enter with most force and violence we may name impression; and, under this name, I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning; such as, for instance, are all the perceptions excited by the presence discourse, excepting only those which arise from the sight and touch, and excepting the immediate pleasure uneasiness it may occasion [...].

In sleep in a fever, in madness, or in very violent emotion of soul, our ideas may approach to our impressions; as, on the other hand, it sometimes happens that our impressions are so faint and low that we cannot distinguish them from our ideas», D. HUME, *Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1896, 1-2.

⁵¹ O autor resume assim a sua teoria: «I venture to affirm that the rule here holds without any exception, and that every simple idea has a simple impression which resembles it, and every simple impression a correspondent idea», IBIDEM, 3.

Hume pretende sobretudo provar que muitas destas ideias são noções sem conteúdo, vazias, são elaborações complexas a partir de um conjunto de impressões⁵² e ideias complexas. Por isso, ele sente-se na missão de libertar a filosofia de um jargão inócuo, mas que impossibilita o avanço desimpedido da metafísica⁵³. Hume é um dos mais formidáveis críticos das ideias básicas da metafísica aristotélica e tomista. Assim, todos os conceitos, em que assentavam aquelas filosofias, são explícita ou implicitamente rejeitados como radicalmente não existentes.

Desta forma, Hume nega qualquer possibilidade de existir um *pensamento implícito* na mente humana. Com efeito, para ele, esta nem sequer é uma tábua rasa onde se imprime o conhecimento. A mente humana é apenas um “fluxo” de impressões, que, pela repetição e o costume, se vão fixando tornando-se ideias, a partir das quais a mente humana pensa e raciocina.

3. A possibilidade do *pensamento implícito*

Platonismo ou aristotelismo, racionalismo ou realismo, qualquer que seja o prisma pelo qual se olhe para o problema do conhecimento, quando ele é levado ao extremo, acaba por demonstrar seus limites. Como veremos em seguida, nenhum cientista pode levar ao limite qualquer teoria do conhecimento. Todas as teorias do conhecimento, por mais completas e abrangentes tentem ser deparam-se sempre com limites. Algumas resolvem-nos, admitindo soluções que não se podem provar, como a teoria das ideias

⁵² «The idea of substance is derived, therefore, neither from impressions of sensation nor from impressions of reflection. It follows that there is, properly speaking, no idea of substance at all. The word substance connotes a collection of “simple ideas”», F. COPLESTON, *A History of Philosophy, Hobbes to Hume*, Vol. V, London, Search Press, 1976, 269.

⁵³ «[get rid of] all that jargon which has so long taken possession of metaphysical reasonings and drawn disgrace upon them. [...] When we entertain therefore, any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but to inquire, from what impression is that supposed idea derived? And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion», D. HUME, *Enquiries concerning the human Understanding and concerning the principles of morals*, London, A. Millar, 1748, 21-22.

inatas de Descartes; outras defendem (como é o caso de Kant) a existência de certas realidades que simplesmente não se podem conhecer. Uns, como Platão, falam de visão; outros admitem uma faculdade, na mente humana, que funciona como uma espécie de intuição. Quer dizer, todos reconhecem que, para além da dimensão explícita da nossa mente, existe um outro nível, mas do qual não se consegue falar ou que é difícil tornar explícito.

Em 1967, um filósofo americano de origem húngara, Michael Polanyi, cunhou, no âmbito das ideias sobre a essência do conhecimento, a máxima, que veio a tornar-se famosa de que: “sabemos mais do que aquilo que podemos dizer”⁵⁴. Desde o início do século XX que este pensador vinha pondo em causa alguns dos dogmas então assumidos por grande parte dos pensadores. Em concreto, Polanyi começou por questionar seriamente o positivismo científico. O positivismo não seria capaz, segundo Polanyi, de valorizar correctamente uma determinada tese, se as diferentes relações e etapas que a constituem não fossem todas explicitamente provadas. Um exemplo pode ser o da teoria da evolução; nem todas as suas premissas estão definitivamente demonstradas. Não obstante, os investigadores não hesitam em tomá-la como verdadeira e como um dado adquirido. Se se levasse a sério o positivismo científico, esta e muitas outras teorias científicas não poderiam ser assumidas e aceites como verdadeiras. A segunda crítica de Polanyi ao positivismo é a de não ser capaz de levar à constituição de verdadeiro conhecimento. O positivismo presta um grande auxílio ao criticar certas abordagens à investigação científica, mas mostra-se inadequado quando

⁵⁴ «Central to Michael Polanyi's thinking was the belief that creative acts (especially acts of discovery) are shot-through or charged with strong personal feelings and commitments (hence the title of his most famous work *Personal Knowledge*). Arguing against the then dominant position that science was somehow value-free, Michael Polanyi sought to bring into creative tension a concern with reasoned and critical interrogation with other, more 'tacit', forms of knowing.», <http://infed.org/mobi/michael-polanyi-and-tacit-knowledge/>.

se trata de criar conhecimento⁵⁵.

Para Polanyi, a verdadeira criatividade e novidade na ciência assenta na crença, da maior parte dos cientistas, de que a realidade pode ser objectivamente conhecida, ainda que o processo pelo qual é conhecida não possa ser totalmente tornado explícito. Para o positivismo, como vimos, se algo não pode ser explicitamente conhecido, pode-se, então, pelo menos, duvidar da sua veracidade. O filósofo húngaro, pelo contrário, defendia que a ciência avançou de forma assombrosa, nestes três últimos séculos, porque nunca levou o racionalismo, nem o positivismo ao limite do rigor científico.⁵⁶

Segundo este filósofo, o trabalho de um cientista começa pela busca de uma ordem racional implícita e prossegue na confiança de que a realidade pode ser verdadeiramente conhecida.⁵⁷ A investigação científica, que começa e se desenvolve deste modo, contém uma dimensão implícita na medida em que existe “um conhecimento de mais do que se consegue dizer”. O valor dado à dimensão implícita da nossa razão, pode-se dizer, é o maior contributo do autor húngaro⁵⁸.

⁵⁵ «Polanyi had several objections against positivism as a philosophy of science. One was that in attending analytically to the elements of a system, positivism failed to appreciate the synthetic relations that united them on higher, more comprehensive level. Another was that although positivism had some real value as a critique of false assumptions, it lacked fecundity of its own: it could clear some cobwebs, but could not itself lead to genuine knowledge. Applied consistently, he said, positivistic theory of science would not only fail to guide a real process of discovery, but would inhibit it», E. WEBB, , *Philosophers of Consciousness*, Seattle, University of Washington Press, 1988, 32.

⁵⁶ «The true creativity and discovery in science, however, come not from positivist methodology but from scientist's fundamental belief that reality was objectively knowable even if the process by which it was known could not be rendered fully explicit. The purgative value of positivism, Polanyi recognized, derives from its heritage of skepticism regarding what cannot be known explicitly», IBIDEM, 33.

⁵⁷ Numa passagem famosa diz o nosso autor: «To hit upon a problem is the first step to any discovery and indeed to any creative act. To see a problem is to see something hidden that may yet be accessible. The knowledge of a problem is, therefore, like the knowing of unspecifiabiles, a knowing of more than you can tell», M. POLANYI, *Knowing and being: Essays by Michael Polanyi*, (ed.) Marjorie Green, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, 131-132.

⁵⁸ «The process of inquiry that begins and moves in this way, as Polanyi indicated by his reference to knowing more than you can tell, contains an element of unspecifiability which constitutes what he calls the “tacit dimension” of knowing. His own major philosophical contribution consisted mainly of his analysis of the structure of cognitive consciousness in the light of this irreducibly implicit dimension within knowing. The positivists as well as the entire rationalist tradition of epistemology before them, from Descartes through Kant had emphasized the principle that genuine knowledge must not only itself

Mas atenção, este nosso autor nunca negou o valor da objectividade em matéria de conhecimento. Como é evidente, como todos, o nosso autor também percebe que o conhecimento pede objectividade. No entanto – e aqui reside o âmago da sua tese – opõe-se a toda a teoria do conhecimento que não aceite como um dado a dimensão implícita da mente humana. Ou seja, Polanyi defende que, para além da dimensão explícita da razão e da mente, existe uma outra implícita, igualmente racional e capaz de adquirir e produzir conhecimento. Esta não pode ser desprezada apenas porque não se é capaz de revelar o seu mecanismo.

A epistemologia predominante no mundo ocidental até hoje é herdeira do racionalismo cartesiano, o qual só admite como verdadeiro o que não possa ser refutado, o que é demonstrado universalmente e necessário. Polanyi não concorda. O conhecimento demonstrado universalmente e necessário, que não admite refutação, é apenas parte do verdadeiro conhecimento. Pois aquilo que sabemos, mas não conseguimos demonstrar universalmente, também é conhecimento. Aliás, o autor deixará claro numa das suas obras que o seu objectivo é “alcançar uma imagem da mente com a qual eu poderei defender firmemente algo ser verdade, ainda que eu saiba poder estar errado”.⁵⁹

Como exemplo da força da hipótese do pensamento implícito, o autor apresenta-nos Kant. Segundo o nosso autor, o filósofo alemão parte da premissa cartesiana da dúvida metódica, a qual o levou a concluir que, na ausência de uma perfeita e criticamente explícita prova de todos os passos, uma pessoa razoável deve abster-se de

be fully explicit but also be attainable by steps that are equally explicit. [...] This amounts to a demand that not only knowledge but also the entire process be rendered perfectly objective. Polanyi was not opposed to objectivity as such, but to what he considered an exaggerated objectivism based on naiveté about what actually takes place in knowing. He believed, that is, that the positivist demand that all subjectivity be finally eliminated from knowledge was impossible to fulfill», E. WEBB, *Philosophers of Consciousness*, 36.

⁵⁹ «to achieve a frame of mind in which I may hold firmly to what I believe to be true, even though I know that it might be conceivably be wrong», M. POLANYI, *Personal knowledge*, Towards a post-critical philosophy, Chicago, Chicago University Press, 1958, 214.

pronunciar qualquer julgamento que seja. No entanto, Polanyi chama a atenção para o seguinte facto: o próprio Kant, na sua obra maior, *Crítica da Razão Pura*, admite algo que na sua filosofia soa a um paradoxo completo. Na sua obra principal, Kant esforça-se por determinar as regras da razão pura, as regras pelas quais a razão se rege para formular um juízo que seja genuinamente verdadeiro.

Ora, o próprio autor, nessa mesma obra, admite que não existem leis que prescrevam o procedimento pelo qual essas regras devem ser aplicadas. Elas são aplicadas pelo sujeito que investiga segundo uma decisão pessoal, que nenhuma lei pode determinar, ou seja, são subjectivas. Kant diz que esta é uma “faculdade tão profundamente escondida na alma humana que, dificilmente, adivinharemos o segredo que a natureza aqui emprega”⁶⁰. Polanyi conclui que admitir uma capacidade como esta, que se esconde no fundo da alma humana e está isenta de qualquer análise, é admitir que existe uma capacidade na mente humana não objectivável. Logo, não é possível torná-la explícita⁶¹. Quer dizer, para Polanyi, Kant admite que existem capacidades da mente que são implícitas, tácitas.

Outro autor que, apesar das diferenças, aborda esta questão é o sacerdote jesuíta Bernard Lonergan. Para ele, como para Polanyi é muito difícil dar conta, ou melhor, tornar explícito, todo o nosso conhecimento⁶². Contudo, à diferença de Polanyi, Lonergan admite que até seria possível, se houvesse tempo para isso (e uma vida inteira

⁶⁰ I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, 133-134.

⁶¹ «even a writer like Kant, so powerfully bent on strictly determining the rules of pure reason, occasionally admitted that into all acts of judgment there enters, and must enter, a personal decision which cannot be accounted for by any rules. Kant says that no system of rules can prescribe the procedure by which the rules themselves are to be applied», M. POLANYI, *Knowing and being: Essays by Michael Polanyi*, Chicago, Chicago University Press, 1969, 105.

⁶² «The simple fact is that a man cannot reconstruct his mind by the process of explicit analysis; for explicit analysis takes more time than spontaneous procedures of the mind; it has taken each of us our lifetime to reach by spontaneous procedures the mentalities we now possess; and so if it were necessary for us to submit our mentalities to a total explicit analysis, it would also be necessary for us to have twofold lives, a life to live, and another longer life in which to analyse the life that is lived», B. LONERGAN, *Insight, A study of human understanding*, New York, Philosophical Library, 3ª ed, 1970, 716-717.

não seria suficiente), tornar explícito, por inteiro, o nosso conhecimento. De qualquer forma, e é isso que nos interessa, estes dois autores do século XX, demonstraram amplamente a necessidade de admitir que uma grande parte do conhecimento é adquirido e desenvolvido por meios subjectivos, não inteiramente verificáveis ou claros para o sujeito. Quer dizer, admitiram e demonstraram a possibilidade do *pensamento implícito*. Os dois assumiram esta dimensão, como uma explicação suficiente para justificar o conhecimento que não se podem tornar totalmente explícitos.

Neste capítulo, procurámos demonstrar a validade da hipótese da existência de *pensamento implícito*, na mente humana. Para tal debruçámo-nos sobre alguns dos principais filósofos (e as suas teorias do conhecimento) da história da filosofia. Numa primeira parte, olhámos para aqueles que admitiam nas suas teorias esta hipótese. O primeiro foi Platão que admitia a existência de um conhecimento não adquirido pela experiência, mas que era redescoberto através de um processo de dialéctica e reminiscência. Na altura, concluímos que esta teoria implicava que, ao funcionamento explícito da razão, subjazesse um *pensamento implícito*. Depois, estudando Descartes, vimos que também ele considerava existirem um certo número de ideias inatas que, de modo análogo a Platão, implicavam a hipótese newmaniana. Também para Kant, esta mesma hipótese, era admissível. Como vimos, para ele a razão era capaz de conhecimentos *a priori*, independentes da experiência, premissa que implicava a hipótese do *pensamento implícito*.

No entanto, ao longo da história da filosofia, nem todos os pensadores a admitiram ou sequer colocaram. Entre eles, destacámos Aristóteles e S. Tomás, para quem todo o conhecimento partia da experiência sensível. Assim sendo, não pode existir qualquer tipo de *pensamento implícito*, pois todo o pensamento começa a existir com a experiência dos sentidos. Contudo, também vimos que estes dois autores desenvolveram

uma noção (a de intelecto agente), que, ao funcionar de modo inconsciente para o sujeito, poderia levar-nos a ver nela um paralelismo com a hipótese de Newman. Depois, detivemo-nos em David Hume, filósofo que o Cardeal leu muito cedo, mas para quem a noção, tão importante para Newman, era simplesmente impossível de admitir. Todo o conhecimento era, para este empirista britânico, fruto da repetição de impressões recebidas através da sensibilidade humana. Logo, não pode existir qualquer tipo de pensamento subjacente a este fluxo de impressões. Finalmente, olhámos para a formulação desta hipótese na contemporaneidade. Então, demo-nos conta de que para alguns autores, Polanyi e Lonergan concretamente, esta é uma hipótese muito séria e a ter em conta.

Aliás, ao que parece, uma das grandes influências de Lonergan foi John Henry Newman e a sua obra *Gramática do Assentimento*. Como vamos ver em seguida, uma das questões principais do pensamento de Newman, antecipando desta forma Polanyi e Lonergan, é a possibilidade da existência de uma dimensão implícita da razão, o que ele chamou de *Implicit Reasoning* e que nós traduzimos por *pensamento implícito*. Com efeito, como veremos, esta noção newmaniana é mais ampla do que o mero raciocínio ou razão, pois implica outras faculdades da mente tais como a consciência ou a imaginação. O conceito desenvolvido pelo Cardeal herdou parte do seu conteúdo dos desenvolvimentos que neste capítulo abordámos. Em primeiro lugar, a consciência de que nem todo o pensamento parte exclusivamente da experiência. Depois, a noção de que, por trás daqueles conhecimentos, cuja origem é difícil tornar explícita, existe pensamento. Por fim, a ideia de que este tipo de pensamento não assenta somente em raciocínios silogísticos, cujas etapas são nitidamente conhecidas, mas admite outro tipo de reflexão, como veremos de seguida.

CAPÍTULO II

A NOÇÃO DE *PENSAMENTO IMPLÍCITO* NA REFLEXÃO DE NEWMAN

No último ponto do primeiro capítulo, vimos como alguns autores colocaram a hipótese de existir, no intelecto humano, uma dimensão implícita do pensamento que, não sendo da ordem da razão explícita, nem por isso a contrária. Estes filósofos demonstraram que uma quantidade enorme de conclusões a que chegamos é alcançada por meio de raciocínios cujo “dis-curso”, ou percurso, não conseguimos tornar explícito, isto é, inteiramente consciente. Ou seja, muitas das conclusões que atingimos não conseguimos explicar como as alcançamos, porque o processo que a elas nos levou não é explícito, claro e plenamente consciente. De igual modo, diziam estes autores, o ser humano é capaz de captar, numa determinada coisa por ele percebida, uma outra realidade implícita. Quer dizer, a nossa razão, para além de poder raciocinar de modo implícito, pode, por outro lado, perceber as realidades implícitas nas coisas.

No Direito, no Código Civil, vem consagrado um conceito que nos permite perceber até que ponto a dimensão implícita está presente nas nossas vidas. No artigo nº 349 do referido Código diz assim: «As presunções são as ilações que a lei, ou o julgador, tira de um facto conhecido para afirmar um facto desconhecido». Quer dizer, de um facto conhecido posso inferir a existência de uma causa que, para mim, era desconhecida. Mais ainda, o mesmo artigo acrescenta: «[As presunções] inspiram-se nas máximas de experiência, nos juízos correntes de probabilidade, nos princípios da lógica ou nos próprios dados da intuição humana»⁶³. O interesse deste artigo do Código Civil

reside neste último ponto. Nele se admite e consagra-se que, para além dos dados objectivos sobre os quais devem assentar as provas, em muitos casos, é legítimo inferir factos que provavelmente aconteceram, embora não constem dos dados obtidos na investigação. De notar ainda que o artigo refere quatro aspectos muito importantes e que nos ajudam a perceber a noção de *pensamento implícito*: a experiência, a probabilidade, a intuição e os princípios da lógica. Como veremos, ao longo deste capítulo, estes são alguns dos aspectos que o Cardeal Newman mais usa para descrever o que ele entende por *pensamento implícito* e que agora passamos a descrever.

Efectivamente, neste segundo capítulo, queremos debruçar-nos sobre este conceito no pensamento de Newman. Primeiro, vamos ver o seu desenvolvimento e importância na teoria do conhecimento do Cardeal. Depois, vamos ver o seu desenvolvimento na teoria da consciência do mesmo autor.

1. Primeira abordagem

Umhas décadas antes de Polanyi e Lonergan, John Henry Newman debruçou-se sobre a possibilidade de a razão ser também constituída por uma dimensão implícita. Aliás, o Cardeal foi mais longe ao fazer assentar nesta hipótese, tendo-a como premissa, uma boa parte do seu pensamento. Neste ponto, queremos olhar para o conceito de *pensamento implícito* e para o conteúdo que o autor lhe deu.

Na sua principal obra, *Gramática do Assentimento*, desejando descobrir como podemos ter a certeza de alguma coisa, o Cardeal debruça-se sobre esta questão analisando o funcionamento do pensamento humano nas suas várias dimensões. Ora, ele chega a uma conclusão, que também outros alcançaram, mas que o nosso autor usará num sentido original: os primeiros princípios em que assenta a lógica, o raciocínio e,

⁶³ PIRES DE LIMA, ANTUNES VARELA, *Código Civil anotado*, Vol. I, Coimbra, Coimbra Editora, 1996, 312.

por isso, todo o pensar humano, não se podem demonstrar. Isto é, não se pode provar a sua validade, a sua indefectibilidade e a sua origem no pensamento. Newman diria que os usamos porque de outro modo não poderíamos pensar. Ora, se não podemos provar a validade, indefectibilidade e origem desses princípios e se os usamos, a maioria das vezes, inconscientemente, então, é porque eles estão implícitos, nos nossos raciocínios, pensamentos, tomadas de decisão e actos. Vejamos o que o nosso autor quer dizer.

Nos *University Sermons*, Newman recorre ao conceito do *pensamento implícito*, para esclarecer o modo de funcionar da razão. Diz-nos Newman: «Por Razão, entende-se propriamente qualquer processo ou acto da mente pelo qual, do conhecimento de uma coisa, se avança para o conhecimento de outra»⁶⁴. Quer dizer: a razão é um meio de compreensão e entendimento que vai avançando de um conhecimento para outro, de um modo que nem sempre se consegue definir, explicar, justificar ou tornar transparente para o próprio sujeito. Como se processa este avanço? Responde-nos o autor:

«O processo da faculdade de raciocínio é ou explícito ou implícito; ou seja, ele desenrola-se com ou sem um reconhecimento directo, por parte da nossa mente, do ponto de partida e do caminho seguido pelo pensamento através do qual este chega às suas conclusões.»⁶⁵

A primeira coisa que o autor nos diz é que a faculdade de pensar pode ser explícita ou implícita, isto é, quer haja quer não haja um directo reconhecimento do ponto de partida do raciocínio e do percurso que este faz para chegar à conclusão. Ou seja, nem sempre o processo pelo qual chegamos a uma conclusão é claro para o próprio sujeito. No entanto, nem por isso essa conclusão é menos válida. Com efeito, «a clareza na argumentação não é indispensável para raciocinar bem. O processo do raciocínio é

⁶⁴ Todas as citações de Newman em português foram traduzidas do inglês por mim. Por questões de conforto para o leitor optei por não colocar o original no corpo do texto, mas sim em nota de rodapé. «Reason, indeed, is properly meant any process or act of the mind, by which, from knowing one thing it advances on to know another», J. H. NEWMAN, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between a.d. 1826 and 1843* (1843), London, Longmans, Green, and Co, 223.

⁶⁵ «The process of the reasoning faculty is either explicit or implicit; that is either with or without a direct recognition, on the part of the mind, of the starting point of the path of thought from and through which it comes to its conclusion», Prefácio à 3ª edição de J. H. NEWMAN, *US*, x.

um todo completo e independente em si mesmo; a análise apenas nos pode dar conta dele»⁶⁶.

No Sermão 13, Newman comenta a passagem da primeira carta de Pedro, na qual o Apóstolo pede para os cristãos estarem sempre prontos a dar a razão da sua fé. O nosso autor faz notar o seguinte:

«A fé não pode existir sem fundamentos ou sem objecto, mas daqui não se segue que todas as pessoas que têm fé deveriam conhecer claramente e ser capazes de esclarecer o conteúdo daquilo em que acreditam e o porquê dessa crença. Nem, por outro lado, pelo facto de a fé não ser idêntica aos seus fundamentos ou objecto, deixa a fé de ser verdadeira fé, quando reconhece esses mesmos fundamentos e objecto. Do mesmo modo, à medida que a mente reflecte sobre si mesma, ela vai sendo cada vez mais capaz de dar conta daquilo em que ela crê e espera; enquanto não faz essa reflexão ela não consegue obter a mencionada capacidade.»⁶⁷

Newman faz-nos ver que, apesar de a fé assentar num objecto – por outras palavras: alicerçar-se num conteúdo “preciso” –, isso não implica que todos os homens devam possuir a capacidade de dizer explicitamente porque é que acreditam em determinado dado. Ou seja, nem toda gente tem de ser capaz de trazer inteiramente à luz da sua consciência reflexiva a razão de ser da sua fé, de perceber objectiva e conscientemente o dado da sua fé. O facto de não ser possível explicar porque se acredita em determinada proposição da ordem do “crer” não descredibiliza a fé. Quanto mais o crente se esforçar por entender a sua fé e explicitá-la, tanto mais irá sendo capaz de dar conta das suas razões para acreditar. No entanto, este tornar explícito não é o momento primordial. Antes de tudo, e em primeiro lugar, acredita-se, tem-se fé, dá-se assentimento a uma realidade, a algo que nos é dito e apresentado como verdade. Em seguida, num segundo momento, o crente pode e deve, de acordo com as suas

⁶⁶ «Clearness in argument is not indispensable to reasoning well. The process of reasoning is complete in itself, and independent; the analysis is but an account of it» J. H. NEWMAN, *US, Sermon 13*, 259.

⁶⁷ «Faith cannot exist without grounds or without an object; but it does not follow that all who have faith should recognize, and be able to state what they believe, and why. Nor, on the other hand, because it is not identical with its grounds, and its object, does it therefore cease to be true Faith, on its recognizing them. In proportion as the mind reflects upon itself, it will be able "to give an account" of what it believes and hopes; as far as it has not thus reflected, it will not be able», J. H. NEWMAN, *US, Sermon 13*, London, Longmans and Green, 1907, 254.

capacidades, procurar tornar explícitas as razões (até aí implícitas) do seu assentimento.

Numa outra passagem do mesmo sermão, o autor esclarece:

«Por outras palavras: todos os homens têm uma Razão, mas nem todos conseguem “dar uma Razão”. Podemos, pois, distinguir dois exercícios distintos da mente: o raciocinar e o argumentar, quer sejam conscientes ou inconscientes, quer sejam Pensamento Implícito, quer sejam Pensamento Explícito. A este último pertencem as palavras, a ciência, o método, o desenvolvimento, a análise, a crítica, a prova, o sistema, os princípios, as regras, as leis, e outros instrumentos da mesma natureza.»⁶⁸

A originalidade do Cardeal está em perceber e sublinhar a diferença entre “ter uma razão” e “dar uma razão”, explicando que não saber “dar uma boa razão” não significa obrigatoriamente não ter “uma boa razão”. Esta distinção funda-se na credibilidade que o nosso autor dá ao *pensamento implícito*. Mais de meio século depois, como vimos no primeiro capítulo, Polanyi dirá algo de muito parecido ao afirmar: “nós conhecemos mais do que aquilo que somos capazes de dizer”. Newman diria que nós pensamos mais do que aquilo que somos capazes de argumentar. Na mesma pregação à academia de Oxford acrescenta o autor:

«A fé, portanto, embora seja em todos os casos um processo racional, não é necessariamente fundada na investigação, na demonstração ou na experimentação; estes processos, que acabámos de citar, são apenas a forma explícita que o pensamento racional adquire em algumas mentes particulares.»⁶⁹

Investigação, raciocínio, argumentação, prova e demonstração são apenas a forma explícita do funcionamento da nossa mente, mas esta não se resume a estes processos, porque eles não esgotam as suas capacidades. A mente humana é maior do que o raciocínio explícito. A dimensão explícita da razão é muito importante e todas as razões do nosso pensar, agir e crer que puderem vir à luz da nossa consciência reflexiva são

⁶⁸ «In other words, all men have a reason, but not all men can give a reason. We may denote, then, these two exercises of mind as reasoning and arguing, or as conscious and unconscious reasoning, or as Implicit Reason and Explicit Reason. And to the latter belong the words, science, method, development, analysis, criticism, proof, system, principles, rules, laws, and others of a like nature», J. H. NEWMAN, *US, Sermon 13*, 259.

⁶⁹ «Faith, then, though in all cases a reasonable process, is not necessarily founded on investigation, argument, or proof; these processes being but the explicit form which the reasoning takes in the case of particular minds», J. H. NEWMAN, *US, Sermon 13*, 262.

uma vantagem para o homem. No entanto, o nível implícito da mente também lhe pertence e, por isso, devemos prestar-lhe a máxima atenção.

Um adágio famoso, atribuído a Newman, diz que a nossa mente aponta para, ou “visa”, a verdade. Em matérias abstractas, como a busca de regras universais, a demonstração de teoremas, a especulação filosófica ou de qualquer outra ciência, a nossa mente pode trabalhar recorrendo somente aos processos explícitos da razão. Entre eles destacam-se a dúvida, a formulação de hipóteses, a investigação, a prova, a crítica, a demonstração, a inferência e a conclusão. Todavia, mesmo em matérias abstractas, a uma dada altura, segundo Newman, somos forçados a socorrer-nos do *pensamento implícito*, em particular para alcançar os primeiros princípios em que assenta a lógica⁷⁰.

Se em matérias teóricas a razão explícita é quase sempre suficiente para alcançar proposições verdadeiras, em matérias concretas, os métodos da razão explícita nem sempre são eficazes ou bastam para o homem alcançar a verdade. Na vida corrente, o homem adquire conhecimento e certezas (erradas ou não) recorrendo a outras faculdades da sua mente, em particular aquelas implícitas, como é o caso do *Sentido Ilativo*⁷¹ e de outros sentidos que abordaremos posteriormente. No caso específico do *Sentido Ilativo*, está em jogo a própria possibilidade de obter certezas no plano “não discursivo”, “não silogístico” da mente.

O *pensamento implícito* é, pois, um conceito que permite a Newman dar conta da aptidão da mente humana para ter certezas em matérias onde o pensamento explícito

⁷⁰ Ian Ker resume, da seguinte maneira, o argumento de Newman: «Newman begins by contrasting informal reasoning with formal inference, of which the most logical form is the syllogism. The perfection of strictly logical reasoning lies in the fact that words which denote things and which have innumerable implications are stripped of their concrete meanings precisely in order to be abstract and notional. But the abstract cannot reach the concrete. Logical inference cannot produce proof in concrete matters because its premises are assumed and ultimately depend upon first principles, wherein lies the real problem of attaining to truth. For logic cannot prove the first principles which it assumes. [...] Many certitudes depend on informal proofs, whose reasoning is more or less implicit», I. KER, *John Henry Newman, a biography*, 638 e 642.

⁷¹ Em inglês *Illative Sense*, Ilativo vem do supino do verbo latino *Infero* que significa deduzir. *Sentido ilativo* refere-se pois à capacidade de deduzir (um sinónimo seria “sentido dedutivo”) de modo implícito.

não o pode fazer. Esta aptidão assenta muito mais na presunção, na probabilidade e num sentido dedutivo, do que em raciocínios silogísticos. Para melhor entender o pensamento de Newman, vamos agora deter-nos sobre o desenvolvimento deste conceito na sua teoria do conhecimento; em seguida, veremos a abordagem desta noção na sua teoria da consciência.

2. Desenvolvimento do conceito na teoria do conhecimento⁷²

A nota mais característica da teoria newmaniana do conhecimento é talvez a importância que ela dá ao facto de a razão não se reduzir ao discurso lógico, ao raciocínio silogístico, mas incluir outras características como a intuição, a atenção às probabilidades convergentes e inclusive os afectos, os sentimentos e as emoções. Na *Gramática do Assentimento*⁷³, ele analisa a racionalidade da adesão religiosa, mostrando como o pensamento espontâneo obedece a uma lógica que é diferente da do pensamento reflexivo, mas igualmente válida e legítima. Do mesmo modo, procura explicar como a «Razão exerce-se de maneira muito mais flexível e mais refractária à análise do que o silogismo ou demonstração científica»⁷⁴. Para demonstrá-lo, ele parte da distinção entre nocional e real. Vejamos sucintamente o que diz o nosso autor.

⁷² Para a execução deste e o próximo ponto apoiiei-me do trabalho de dissertação que fiz no âmbito do Mestrado Integrado em Teologia. Cf. B. MOTA, *O Papel da Consciência em matéria de Assentimento Religioso*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2013.

⁷³ De uma forma muito esquemática poderíamos resumi-la da seguinte maneira: «The *Grammar* is divided in two parts. The first part deals with the relation of assent to apprehension, and seeks to show that it is legitimate to believe what one cannot wholly understand. [...] The second part of the *Grammar* is almost a different book [...] at last Newman turns to his central concern: how is one justified in believing what one cannot prove?», I. KER, *John Henry Newman, a biography*, 638 e 642. Outra perspectiva é: «La primera parte (caps. I-IV) [da *Grammar of Assent*] se centra en la aprehensión, que es concomitante del asentimiento: es el momento real del conocimiento. La segunda parte (caps. VI-X) trata de la inferencia, que es antecedente del asentimiento: es el momento nocional del conocimiento, tratado de cara a fundamentar la certeza a la que aspira», F. J. C. PICO, *Conocimiento nocional y Conocimiento real en la obra de John Henry Newman (La distinción nocional/real como clave interpretativa de l obra de John Henry Newman)*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, Institut de Teologia Fonamental, 2001, 19.

⁷⁴ M. COSTA FREITAS, “NEWMAN (John Henry)”, in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 1141-1142.

2.1. A distinção Nocional/Real em matéria de Proposição e Apreensão

O alvo de Newman era demonstrar como o conhecimento religioso é objecto de um assentimento real e racional. Para que possamos entender claramente o que o Cardeal pretendia, temos de perceber o que, para ele, significavam os termos “nocional” e “real”. No pensamento do nosso autor, estes termos relacionam-se com as noções de apreensão e de inferência.

Deus pode ser visto como um objecto a conhecer como outro qualquer. Com efeito, em matéria de fé, os actos de apreensão traduzem-se em proposições, do tipo: “Deus existe” ou “Deus é onipotente”. Neste sentido, a fé é, à partida, uma proposição como qualquer outra. Por esta razão, é susceptível de ser apreendida, inferida e de se lhe dar assentimento como a qualquer outra proposição. Ora, segundo Newman, existem dois tipos de proposições: as nocionais e as reais.

As proposições nocionais são aquelas cujos termos designam “abstracções ou generalizações”, por exemplo: “o número dois é um número par”. As reais são aquelas cujos termos designam “unidades e indivíduos”, por exemplo as “árvores são seres vivos”. Qualquer proposição resulta de um acto intelectual do sujeito cognoscente e existe para ser apreendida por ele. Ora bem, segundo o nosso autor, nem todos os actos intelectuais que nos levam a formular proposições são iguais. Logo, nem todos os actos de apreensão são iguais. Com efeito, para Newman, nós apreendemos as proposições de duas maneiras, segundo elas sejam nocionais ou reais. Se uma proposição é real, isto é, designa “unidades e indivíduos”, então a apreensão será real. Se a proposição é nocional, isto é, designa “abstracções ou generalizações”, então a apreensão será nocional. Ou seja, as proposições podem ser apreendidas de maneira nocional ou real⁷⁵.

⁷⁵ Na verdade são as apreensões que são reais ou nocionais, dado que as proposições em si não têm sentido fora do sujeito que as apreende: «En realidad, para expresarlo con propiedad, hemos de hablar de *aprehensión nocional* y *aprehensión real*, pues las proposiciones no tienen un sentido al margen del sujeto que las capta», F. J. C. PICO, *Conocimiento nocional y Conocimiento real en la obra de John Henry*

Em princípio, um acto de apreensão nocional traduz-se numa proposição ou juízo nocional e um acto de apreensão real traduz-se numa proposição ou juízo real. No entanto, Newman diz claramente que uma noção pode ser objecto de uma apreensão tão real quanto um acontecimento concreto⁷⁶. Ou seja, a apreensão real não diz respeito exclusivamente a proposições reais, ainda que seja mais comum uma proposição real ser apreendida de forma real. Fundamentalmente, o que distingue um tipo de apreensão do outro é o facto das apreensões reais serem mais fortes. Estas têm o poder de desencadear, no homem, uma reacção mais ampla, envolvendo as emoções, os sentimentos, os afectos, a imaginação e a consciência. Assim, em princípio, a apreensão real está mais habilitada para estimular não apenas a razão mas a mente no seu todo e simultaneamente a totalidade do espírito humano. Ao contrário, as apreensões nocionais são incapazes de suscitar tal reacção. Como é evidente, uma noção pode ter essa capacidade. No entanto, se tem essa força é porque assenta numa proposição real.⁷⁷

Newman (La distinción nocional/real como clave interpretativa de l obra de John Henry Newman), 20. Newman define apreensão do seguinte modo: «Apprehension then is simply an intelligent acceptance of the idea, or of the fact which a proposition enunciates [...]. Now apprehension, as I have said, has two subject-matters:—according as language expresses things external to us, or our own thoughts, so is apprehension real or notional. It is notional in the grammarian, it is real in the experimentalist», J. H. NEWMAN, *GA*, 20. «There are then two kinds of apprehension or interpretation to which propositions may be subjected, notional and real. », IBIDEM, 10.

⁷⁶ «This, not unnaturally, has misled critics into thinking that real assent is concerned only with concrete propositions, and notional with abstract, whereas it is clear that people can be far more excited by intellectual ideas than by the most physical of experiences. But Newman does not deny this», I. KER, *John Henry Newman, a biography*, p. 641. Aliás, afirma o nosso autor: «Next I observe, that the same proposition may admit of both of these interpretations at once, having a notional sense as used by one man, and a real as used by another [...] » e adiante: « and such recollections [refere-se a actos mentais] may have in them an individuality and completeness which outlives the impressions made by sensible objects. », J. H. NEWMAN, *GA*, 10 e 25.

⁷⁷ «Of these two modes of apprehending propositions, notional and real, real is the stronger; I mean by stronger the more vivid and forcible. [...] Not that real apprehension, as such, impels to action, any more than notional; but it excites and stimulates the affections and passions, by bringing facts home to them as motive causes. Thus it indirectly brings about what the apprehension of large principles, of general laws, or of moral obligations, never could effect.» e ainda: «Real apprehension, then, may be pronounced stronger than notional, because things, which are its objects, are confessedly more impressive and affective than notions, which are the objects of notional. Experiences and their images strike and occupy the mind, as abstractions and their combinations do not», IBIDEM, 12 e 37.

Para além disto, as proposições são, regra geral, condicionais ou incondicionais. As primeiras são aquelas que nos seus termos têm uma implicação, por exemplo: “o caminho está impedido, logo não vamos poder passar”. Ou seja, impõem uma condição: só se pode passar se o caminho estiver desimpedido. As incondicionais são aquelas que simplesmente afirmam uma dada asserção, por exemplo: “dois vezes dois igual a quatro”; neste caso não existe nenhuma condição para que dois vezes dois seja igual a quatro.

2.2. A distinção Nocial/Real em matéria de Inferência e Assentimento

As proposições condicionais implicam chegar a uma conclusão. O acto pelo qual a mente humana alcança conclusões é o raciocínio. O acto pelo qual anuímos a essas conclusões é a própria inferência. Ou seja, às proposições condicionais anuímos pela inferência.

Quanto às proposições incondicionais, ou asserções, anuímos pelo assentimento. As proposições incondicionais são aquelas que, para o sujeito, não implicam qualquer tipo de dúvida, não exigem qualquer tipo de raciocínio ou inferência, são aceites como verdades. Só a este tipo de proposição é que o homem dá espontaneamente o seu assentimento. Ou seja, para Newman, dar assentimento a uma proposição é aceitá-la sem questioná-la ou inferi-la. Por outras palavras, é o acto de aceitar uma proposição como verdadeira, sem apresentar quaisquer condições ou dúvidas, recebendo-a como uma evidência.

Como vimos acima, quando abordámos as questões relativas às proposições e à apreensão, a inferência e o assentimento têm uma relação com o modo como são apreendidas as proposições. Segundo o nosso autor, a inferência – ou seja, o acto pelo qual anuímos a proposições condicionais – tem afinidade com a apreensão nocial;

quanto ao assentimento – o modo como anuímos a proposições incondicionais – tem afinidade com a apreensão real. Podemos, pois, dizer que as proposições, exigindo algum tipo de raciocínio ou silogismo – isto é, exigindo ser concluídas ou inferidas –, têm uma menor capacidade de estimular os sentimentos, emoções e afectos do sujeito e, por isso, são apreendidas de forma nocional. As proposições que se apresentam como verdadeiras ou são percebidas como evidentes (não requerem qualquer tipo de inferência) pelo sujeito, têm a capacidade de estimular os afectos e os sentimentos e, por isso, diz o autor, são apreendidas de forma real⁷⁸.

No entanto, no assentimento – a maneira como anuímos a proposições incondicionais – também se podem distinguir duas formas: a nocional e a real. O assentimento nocional é o assentimento dado a proposições que expressam abstracções ou noções⁷⁹, mas com a particularidade de serem incondicionais. Muitas das afirmações matemáticas são deste tipo, afirmam uma noção (lei, princípio ou teorema) abstracta, que é sempre verdadeira não exigindo qualquer tipo de condição para a sua validade. Assim, é fácil perceber que o assentimento nocional tem uma grande afinidade com a apreensão nocional e com a inferência. No entanto, inferência, apreensão nocional e assentimento nocional não são a mesma coisa. A principal diferença reside nas proposições; as que são objecto de um assentimento nocional são aquelas que, sendo proposições de tipo nocional, são também asserções incondicionais. Daí que o assentimento a elas dado seja também incondicional.⁸⁰

O assentimento real é a anuência dada à apreensão real de proposições que traduzem realidades e unidades concretas. Este tipo de assentimento tem afinidade com

⁷⁸ «I observe that inferences, which are conditional acts, are especially cognate to notional apprehension, and assents, which are unconditional, to real», IBIDEM, 12.

⁷⁹ «notional Assent seems like Inference, because the apprehension which accompanies acts of Inference is notional also [...]», IBIDEM, 39.

⁸⁰ Cf. IBIDEM, 42.

a apreensão real que, como já vimos, tem «uma força e causa uma impressão na mente, com a qual nada de abstracto pode rivalizar. Isto porque, como tenho tentado mostrar, o objecto [apreendido] é mais “poderoso”»⁸¹. Ou seja, o assentimento real alicerça-se e traduz-se em proposições cuja apreensão tem a força de estimular, no sujeito, não apenas a razão, mas também outras faculdades da sua mente e da sua identidade. Segundo o nosso autor, só as proposições que expressam realidades e unidades concretas têm este poder.

Penso que as noções de proposição, apreensão, inferência e assentimento nocional ou real estão suficientemente esclarecidas para nos permitir avançar no objecto do nosso trabalho. Deste ponto, o principal a reter é que existe uma diferença na maneira como o homem dá assentimento a uma determinada proposição, consoante esta exprima uma noção ou uma realidade concreta; essa diferença de assentimento revela-se numa diferente forma de apreender estes dois tipos de proposições.

2.3. Probabilidades convergentes

Em matéria de conhecimento nocional, o pensamento lógico e silogístico é suficiente e a inferência basta para nos permitir chegar a conclusões das quais podemos estar certos. O problema surge quando queremos alcançar o mesmo objectivo noutras áreas (em especial em matérias concretas), nas quais não nos podemos deter com o mesmo tipo de raciocínio, porque exigem de nós uma resposta mais imediata e rápida⁸².

⁸¹ «a force and [they make] an impression on the mind which nothing abstract can rival. That is, I have argued that, because the object is more powerful», IBIDEM, 36.

⁸² «The discussions now turns to the question of how in fact certitude is normally attained. Newman begins by contrasting informal reasoning with formal inference, of which the most logical form is the syllogism. The perfection of strictly logical reasoning lies in the fact that words which denote things and which have innumerable implications are stripped of their concrete meanings precisely in order to be abstract and notional. But the abstract cannot reach the concrete. Logical inference cannot produce proofs in concrete matters [...]», I. KER, *John Henry Newman, a biography*, 644-645.

A mente humana visa não só atingir a compreensão das coisas, mas também que esse entendimento seja verdadeiro e certo. Por outro lado, só uma compreensão que seja verdadeira e certa para o sujeito é capaz de o mover para a acção. Como procede a mente humana em questões concretas para chegar a conclusões que sejam certas? Retomando e desenvolvendo o pensamento de Joseph Butler⁸³, formulado em *Analogy*, Newman afirma que estas atingem-se da seguinte forma:

«A conclusão, numa questão real ou concreta, é mais prevista e predita do que propriamente atingida; ela é prevista no número e direcção das premissas acumuladas, as quais convergem todas para ela; é também prevista no resultado da combinação das premissas; o qual se aproxima da conclusão e a toca não de uma forma lógica, em virtude da natureza do assunto e do carácter delicado e implícito de, pelo menos, uma parte dos pensamentos dos quais depende. É, pois pela força, variedade ou multiplicidade das premissas, que são apenas prováveis, e não pela evidência de invencíveis silogismos; é vencendo objecções, neutralizando teorias contrárias, clarificando pontos obscuros, pelas excepções que passam a regra, por meio de correlações espontâneas com verdades aceites por todos; é, pois, por meio de todos estes caminhos, e muitos outros, que a mente, treinada e experimentada pela prática, é capaz de fazer uma adivinhação segura de que uma determinada conclusão é inevitável, embora ainda não efectivamente possuída e “tocada” como uma evidência. É a isto que eu chamo uma proposição “tão boa como se tivesse sido demonstrada”, uma conclusão tão inegável quanto “se tivesse provada”, porque as razões que para ela apontam, são indícios que se amontoam a ponto de equivaler a uma demonstração, já que esta é o limite de probabilidades convergentes.»⁸⁴

Ou seja, é pela acumulação de probabilidades e pela junção de várias provas que se vão aglomerando num determinado sentido, confirmando-se umas às outras, que nós atingimos, em questões concretas, conclusões podendo ter a certeza da sua veracidade. Por esta razão, o nosso autor pode dizer que uma conclusão, em particular em matérias concretas, é prevista, predita e antecipada. Newman utiliza mesmo a expressão

⁸³ Bispo e grande teólogo inglês do século XVII, teve grande influência sobre Newman

⁸⁴ «the conclusion in a real or concrete question is foreseen and predicted rather than actually attained; foreseen in the number and direction of accumulated premisses, which all converge to it, and as the result of their combination, approach it more nearly than any assignable difference, yet do not touch it logically (though only not touching it) on account of the nature of its subject-matter, and the delicate and implicit character of at least part of the reasonings on which it depends. It is by the strength, variety, or multiplicity of premisses, which are only probable, not by invincible syllogisms,—by objections overcome, by adverse theories neutralized, by difficulties gradually clearing up, by exceptions proving the rule, by un-looked-for correlations found with received truths, by suspense and delay in the process issuing in triumphant reactions,—by all these ways, and many others, it is that the practiced and experienced mind is able to make a sure divination that a conclusion is inevitable, of which his lines of reasoning do not actually put him in possession. This is what is meant by a proposition being "as good as proved," a conclusion as undeniable "as if it were proved," and by the reasons for it "amounting to a proof," for a proof is the limit of converging probabilities», J. H. NEWMAN, *GA*, 321.

“adivinhada”, isto é, aquela a que se chega ainda antes de se ter formalmente concluído. Neste sentido, neste tipo de raciocínio a conclusão mais do que inferida explicitamente é alcançada implicitamente. Ou seja, a certeza é, acima de tudo, um ponto de chegada para onde convergem, como para um limite, probabilidades de variadas origens. Ela é o ponto para o qual confluem linhas de pensamento probabilístico procedentes de diferentes áreas da nossa experiência⁸⁵.

Assim, a certeza é, como dizíamos, o resultado de um agrupamento ou “montagem” – para usar uma expressão do autor – de várias razões, argumentos, indícios e sinais que tomados individualmente, não passam de probabilidades. Ou seja, estes indícios, argumentos, sinais e razões, tomados separadamente até poderiam levar a concluir outra coisa completamente diferente. No entanto, quando olhados em conjunto e montados por uma razão com experiência, acabam por orientar o sujeito numa direcção determinada; e conseqüentemente para uma inferência que resulta ser a única possível e verdadeira⁸⁶.

No entanto, segundo o nosso autor as probabilidades convergentes apesar de serem suficientes para alcançar a certeza, não chegam para lhe dar a sua característica mais própria, a saber: a absoluta segurança, ou seja, uma certeza sem falhas. Por outro lado, a convergência de probabilidades implica que exista na mente humana a capacidade de entender que todas convergem no mesmo sentido, que se confirmam umas às outras, e que, todas juntas, formam uma prova suficientemente convincente

⁸⁵ «It is in fact, Newman argues, the cumulation of probabilities, which cannot be reduced to syllogism, that leads to certainty in the concrete. », o mesmo autor chama a atenção para o facto: «Newman’s theory of probability has been insufficiently understood. It has nothing to do with any kind of mechanical procedure for counting probabilities in some sort of numerical scale [...]. And so mind in concrete matters progresses from probable antecedents to sufficient proof, and finally to certitude», I. KER, *John Henry Newman, a biography*, 645 e 648.

⁸⁶ «My argument is in outline as follows: that that absolute certitude which we were able to possess [...] was the result of an *assemblage* of concurring and converging probabilities [...]. In the first chapter of this narrative I spoke of certitude as the consequence [...] of the accumulative force of certain given reasons which, taken one by one, were only probabilities [...]», J. H. NEWMAN, *Apo*, 20 e 199.

para suscitar, no sujeito, a certeza⁸⁷. De seguida, vamos precisamente debruçar-nos sobre a existência ou não desta faculdade, tentando destacar o seu conteúdo e desvendar a sua natureza.

2.4. *Sentido Ilativo e Certeza*

A certeza é absolutamente segura quando não temos dúvidas de que o juízo ou a proposição que se nos apresenta, e a que damos eventualmente assentimento, seja verdade. Mas não existe, pelo menos em questões concretas, nenhum método universal para discernir a veracidade de uma asserção. Em matérias nocionais, pelo contrário, existem vários métodos que permitem provar a indubitabilidade da verdade inerente às conclusões a que chega a nossa mente, e alcançar desta forma uma certeza sem falhas. Então, como é o homem capaz de certezas absolutamente seguras em questões concretas? Para Newman, a resposta está no que ele chama *Sentido Ilativo* e que ele define da seguinte maneira:

«O juízo, portanto, em todas as matérias concretas, é a faculdade arquitónica; por conseguinte, aquilo a que se pode chamar o Sentido Ilativo ou recto juízo, no âmbito do raciocínio é um ramo dessa faculdade [...] É a mente que raciocina e que controla os seus próprios raciocínios, e não um qualquer aparelho de palavras e de proposições. A esta capacidade de julgar e concluir, na sua perfeição, eu chamo Sentido Ilativo.»⁸⁸

Adiante acrescenta:

«[O Sentido Ilativo] quando é exercido por mentes bem dotadas, ou educadas, ou bem preparadas por qualquer outra via, funciona, não só no princípio, mas também no meio e no final de qualquer discussão ou inquirição, e, geralmente em todos os passos do

⁸⁷ O termo que Newman usa é *indefectibility*, para não correremos o risco de fazermos um anglicismo optámos por traduzir o termo por aquele de segurança.

⁸⁸ «Judgment then in all concrete matter is the architectonic faculty; and what may be called the Illative Sense, or right judgment in ratiocination, is one branch of it. [...] It is the mind that reasons, and that controls its own reasonings, not any technical apparatus of words and propositions. This power of judging and concluding when in its perfection, I call the Illative Sense», J. H. NEWMAN, *GA*, 342 e 353.

processo. Ele é uma regra para si-mesmo, e não apela para nenhuma outra instância judicativa para além dele mesmo. [...]»⁸⁹

Ou seja, o *Sentido Ilativo* é, antes de mais, um poder da mente que não se reduz a “qualquer aparelhagem técnica de palavras e proposições”; é um juízo realizado de maneira especial, mais intuitiva e espontânea do que silogística⁹⁰. É um discernimento que, no final, sanciona que certa proposição, tendo em conta as probabilidades convergentes, é verdadeira e digna do nosso assentimento, dando, assim, à certeza a sua forma indefectível⁹¹.

O detective que, a partir de um conjunto de provas de natureza diferente, consegue “adivinhar”, com segurança, por quem, como e onde foi perpetrado um crime usa o *Sentido Ilativo*. Do mesmo modo, qualquer pessoa, ainda que não seja pintor, perante uma escala de cores, será capaz, depois de certo tempo, de determinar as lacunas que possam existir nessa escala. Da mesma forma, perante uma composição musical, qualquer um será capaz de indicar as eventuais falhas na melodia. Ou ainda imagine-se o perímetro de um círculo desenhado a tracejado; é fácil conceber que qualquer pessoa seria capaz de completar o desenho do círculo. Quer dizer, existe em nós a capacidade de, tendo em conta uma série de dados, completar o puzzle. Com efeito, em muitas

⁸⁹ «[The Illative Sense] as exercised by gifted or by educated or otherwise well-prepared minds, has its function in the beginning, middle, and end of all verbal discussion and inquiry, and in every step of the process. It is a rule to itself, and appeals to no judgment beyond its own», J. H. NEWMAN, *GA*, 361-362.

⁹⁰ «[The Illative Sense is] a certain power of judging, which acts spontaneously [...]», A. J., BOEKRAAD, *The Personal Conquest of Truth, According to J. H. Newman*, 19.

⁹¹ «Fourthly, in no class of concrete reasonings, whether in experimental science, historical research, or theology, is there any ultimate test of truth and error in our inferences besides the trustworthiness of the Illative Sense that gives them its sanction; just as there is no sufficient test of poetical excellence, heroic action, or gentleman-like conduct, other than the particular mental sense, be it genius, taste, sense of propriety, or the moral sense, to which those subject-matters are severally committed.», J. H. NEWMAN, *GA*, 359. Francisco Pico resume esquematicamente as funções do *Illative Sense*: «a) capta cuales son sus primeros principios [da razão] y los aprehende com realidades primigenias [...]; b) pondera de los datos que tiene a su alcance, el valor y el papel de cada uno y discierne entre el conjunto de ellos qué avances y qué conclusiones son pertinentes [...]; c) finalmente, el sentido ilativo discierne cuando una serie de probabilidades acumuladas son suficientes para garantizar un estado mental de certeza, e.d., cuando se justifica nuestro asentimiento al resultado de una inferencia [...]», F. J. C. PICO, *Conocimiento nocional y Conocimiento real en la obra de John Henry Newman (La distinción nocional/real como clave interpretativa de l obra de John Henry Newman)*, 40-41.

situações da vida corrente não precisamos de provas cabais para decidir e ter a certeza de que se escolheu bem, porque o homem, diria Newman, tem esta capacidade de concluir e ter certeza sem ter provas decisivas.

O *Sentido Ilativo* é, para Newman, aquela capacidade da mente humana que, a partir de múltiplos indícios, cada um por si só insignificante, chega a uma convicção que possui um alto grau de probabilidade de corresponder à verdade, formando uma certeza no espírito humano. Newman usa, para explicar este sentido, a imagem de um cabo de aço composto por vários finos fios de aço, que isolados não são muito resistentes, mas entrelaçados e unidos formam um cabo rijo como uma vara. Este tipo de conhecimento é mais intuitivo do que dedutivo, mais indutivo do que inferencial e por isso, não pode exprimir as suas razões como o faz a lógica e o raciocínio silogístico.

O *Sentido Ilativo* assenta na análise de dados, nas probabilidades e na presunção. No entanto, em muitos casos concretos, só ele nos pode dar a certeza de que determinada afirmação é verdadeira. A palavra *ilação* tem origem no substantivo latino ‘illatio, illationis’ que tem a raiz do verbo ‘infero, inferis, inferre, intuli, illatum’ e que está na origem do verbo inferir. Aliás “Illatum” é o supino de “Infero”. Ou seja, extrair (ou chegar a) uma *ilação*. É, no fundo, inferir, isto é, obter uma quase certeza, a partir de premissas onde a referida *ilação* não estava explicitamente contida. Quer dizer, o *Sentido Ilativo*, de que nos fala o Cardeal, é um sentido que nos permite chegar a conclusões, mas de um modo particular, pois, ao contrário da inferência, o seu trabalho, que acompanha todo o processo de raciocínio, de juízo e decisão, desempenha-se de uma forma implícita, invisível, não consciente.

O nosso autor, para ser mais preciso na sua definição do *Sentido Ilativo*, compara-o à *Phronêsis* aristotélica, definida como sendo uma sabedoria que nos ajuda a determinar quando podemos estar certos da veracidade de determinada conclusão.

Newman apresenta-a como «a sabedoria que determina quando podemos estar certos, a qual inclui montar e avaliar argumentos»⁹². Enquanto sabedoria, a *Phronêsis* tem um carácter moral; e, por isso, a *Phronêsis* é também o meio pelo qual temos a certeza daquilo que está certo ou errado em casos concretos. Um sistema ético qualquer pode dar-nos regras, leis e princípios pelos quais podemos e devemos reger-nos no nosso agir, mas em cada caso concreto cabe-nos a nós decidir o que fazer e nem sempre essas leis, regras e princípios podem ser aplicados. Aliás, a aplicação não poucas vezes escapa a essas regras, leis e código ético. Todavia, não podemos afirmar imediatamente que alguém que não agiu em conformidade com esse código errou.

Ou seja, na hora de decidir o que está certo ou errado fazer, o sujeito fá-lo valendo-se desta capacidade, que é a *Phronêsis*, cujos processos nem sempre são explícitos ou totalmente claros para o próprio. Logo, ao equiparar o *Sentido Ilativo* à *Phronêsis*, Newman está a dizer-nos, implicitamente, que o *Sentido Ilativo* funciona de maneira análoga a esta última. Isto é, escapando aos silogismos e às regras explícitas da lógica, escapando às demonstrações. O que a *Phronêsis* faz em matéria moral, o *Sentido Ilativo* desempenha em matérias concretas.

Só tendo em conta o modo como o homem dá assentimento a uma noção, baseado em factores como as probabilidades convergentes; só admitindo que na mente humana existem capacidades tais como o *Sentido Ilativo* que permite aproximar-se de uma conclusão sem o recurso a raciocínios lógico-silogísticos ou demonstrações irrefutáveis, podemos agora entender o que Newman diz acerca do tipo de certeza que nos é dado atingir.

⁹² «the wisdom determining when we ought to be certain, which includes assembling and evaluating the arguments», J. H. NEWMAN, *The philosophical Notebook of John Henry Newman*, p. 163. Numa carta escrita em 1868 ao seu amigo Henry Wilberforce, Newman descreve do seguinte modo a *Phronêsis*: «Then what is the faculty which enables us to be certain, to have the state of mind called certitude [...]? I think it is φρόνησις which tells when to discard the logical imperfection and to assent to the conclusion which ought to be drawn in order to demonstration but it is not quite», W. WARD, *The life of John Henry Newman: Based on his private journals and correspondence*, London, Logmans Green, Vol. II, 1912, 248-249.

Para o teólogo inglês, é a acumulação de probabilidades que não podem ser reduzidas a um silogismo que nos conduz à certeza. Na maioria dos casos concretos e práticos da vida do homem, as certezas dependem de provas informais, isto é, de juízos não obtidos segundo as regras formais da lógica silogística. Newman diz que a nossa maneira natural de raciocinar não avança de proposição em proposição, mas de coisas concretas para coisas concretas. Isto significa que a mente progride de dados concretos prováveis para dados concretos suficientemente certos, até chegar a um cúmulo que garanta a certeza e o assentimento real a dada proposição.

Antes de terminar este ponto, gostaríamos de responder a uma pergunta que poderia surgir: se somos capazes de certezas absolutas, então porque somos, como acontece tantas vezes, obrigados a abandonar as nossas certezas? Newman chama a atenção para o facto de que esta doutrina da certeza é apenas genérica e portanto admite excepções⁹³. Enfim, faz-nos notar que não é a certeza que erra, mas é antes o sujeito que julga certo o que afinal está errado⁹⁴.

3. Desenvolvimento do conceito na teoria da consciência

3.1. A natureza da consciência

A reflexão do nosso autor acerca da consciência visa principalmente explicar como damos assentimento real à proposição de que Deus existe:

«Aquilo que pretendo agora é explicar de que modo nós adquirimos uma imagem de Deus e damos assentimento real à proposição de que Ele existe. Em ordem a alcançar este objectivo, eu devo partir de algum primeiro princípio; ora, esse

⁹³ «Premising that all rules are but general, especially those which relate to the mind, I observe that infectibility may at least serve as a negative test of certitude, or *sine qua non* condition, so that whoever loses his conviction on a given point is thereby proved not to have been certain of it.», J. H. NEWMAN, *GA*, 256

⁹⁴ O autor dá uma imagem bastante ilustrativa desta distinção: «The sense of certitude may be called the bell of the intellect; and that it strikes when it should not is a proof that the clock is out of order, no proof that the bell will be untrustworthy and useless, when it comes to us adjusted and regulated from the hands of the clock-maker», *IBIDEM*, 233.

primeiro princípio que não irei tentar provar e que usarei como fundamento é o de que todos, por natureza, temos uma consciência.»⁹⁵

De facto, na *Gramática do Assentimento*, onde desenvolve a sua teoria do assentimento, procura aplicar as suas conclusões ao assentimento religioso em especial, onde a consciência joga um papel crucial⁹⁶. Por esta razão, basear-nos-emos principalmente nesta obra, mas também na *Letter addressed to the Duke of Norfolk*⁹⁷, nos *University Sermons*, no *The Philosophical Notebook*, nos *Sermons Preached on Various Occasions* e finalmente nos *Parochial and Plain Sermons*. Com o objectivo de dar conta do desenvolvimento do conceito de *pensamento implícito* na teoria de Newman sobre a consciência.

Antes de prosseguirmos impõe-se uma clarificação. Em português usamos o mesmo termo para traduzir os termos ingleses *consciousness* e *conscience*. O primeiro tem um sentido próximo de *consapevolezza*, em italiano. Esta acepção não é moral, mas unicamente psicológica: no sentido do sujeito racional estar lúcido, na posse de todas as suas faculdades psicológicas, de estar desperto. O outro termo – *conscience* – tem um sentido propriamente moral, que é às vezes traduzido por consciência moral⁹⁸. Por razões práticas, porque usaremos com frequência este termo, usarei o termo consciência sozinho para traduzir *conscience*, ou seja, a consciência na sua acepção moral, sobre a qual se debruçou Newman.

⁹⁵ «what I am directly aiming at, is to explain how we gain an image of God and give a real assent to the proposition that He exists. And next, in order to do this, of course I must start from some first principle;— and that first principle, which I assume and shall not attempt to prove, is that which I should also use as a foundation in those other two inquiries, viz. that we have by nature a conscience», IBIDEM, 105.

⁹⁶ Segundo alguns autores a: «*Grammar of Assent* a pour but de nous montrer que la conscience est le seul moyen d'arriver à connaître religieusement les vérités religieuses», H. BREMOND, *Newman: essai de biographie psychologique*, Paris, Librairie Bloud, 1906, 327.

⁹⁷ J. H. NEWMAN, *Certain difficulties felt by Anglians in Catholic teaching*(1875), London, Longmans, Green, and Co, 1900.

⁹⁸ G. ANGELINI, «La coscienza nel pensiero de J. H. Newman», in *Teologica*, 15 (1990), 243.

Ao contrário do que se poderia esperar, Newman não usa expressões técnicas, nem procura sistematizar a sua definição da natureza da consciência. Na *Letter addressed to the Duke of Norfolk*, o autor resume o seu pensamento sobre o assunto. É, por isso, neste escrito que encontramos de maneira mais esquemática uma definição.

Diz o autor:

«Fala-se de um princípio implantado dentro de nós antes de termos recebido qualquer ensino, embora o treino e experiência sejam necessários para o seu vigor, crescimento e adequada formação.»⁹⁹

A consciência é um princípio próprio e inato no homem, um princípio que habita o ser humano antes mesmo de qualquer uso funcional. Ora, esta afirmação de Newman é crucial. Com efeito, se não se considera a consciência como uma faculdade natural ou inata no Homem, então, qual o seu valor real? Mais ainda, qual o valor real dos fenómenos da consciência? Se ela não faz parte da nossa natureza, mas é o produto da evolução, da vida em sociedade, da educação ou da cultura, até que ponto nós devemos confiar nas suas intimações? Com efeito, neste caso elas seriam subjectivas e relativas. Se a consciência deriva da cultura, da educação ou da evolução histórica da humanidade, então não existe uma consciência universalmente válida que se imponha a todos os seres humanos. Logo, como é evidente, a validade absoluta das conclusões a que chega, quem quer que parta dos fenómenos da consciência, é fortemente abalada.

Vários autores afirmaram que o pressuposto de a consciência ser inata no Homem é seriamente posto em causa por explicações “naturalistas e psicológicas” da consciência. Eis o que um deles diz:

«Se procurarmos entender criticamente como a Consciência começou a existir e a operar, do modo próprio em que o faz, encontramos pessoas por detrás da Consciência, mas pessoas humanas e não uma pessoa divina. Se nos distanciarmos da experiência de Consciência e tentarmos percebê-la, tornar-se-á esmagadoramente plausível vê-la como uma introjecção para dentro de cada indivíduo de expectativas que provêm de outras pessoas [...]. Entendendo, assim, a Consciência olhamos para lá

⁹⁹ «They speak of a principle planted within us, before we have had any training, although training and experience are necessary for its strength, growth, and due formation», J. H. NEWMAN, *Diff*, 248.

da Consciência em si e para além do agente mesmo, mas olhamos para fontes naturais e humanas, não para um deus.»¹⁰⁰

Um outro autor fala-nos em Freud apontando-o como o melhor exemplo de uma perspectiva psicológica e naturalista¹⁰¹. De facto, o psicanalista austríaco é um exemplo muito claro da perspectiva que encara a consciência como um produto da civilização, da educação ou da cultura. Talvez possamos resumir a sua ideia dizendo que para ele o “super-eu”, ou consciência, é fruto da interiorização, na infância, das exigências parentais veiculadas pela educação. Depois de interiorizadas, estas exigências entram em confronto com os verdadeiros desejos do indivíduo, manifestados pelo eu. Para Freud, o sentimento de culpa nasce da violência exercida pelo “super-eu” sobre o “eu” para recalcar esses desejos primários.¹⁰²

Quer dizer, a explicação freudiana leva-nos inevitavelmente a relativizar o valor dos fenómenos da consciência. No entanto, sendo assim, deveria ser-nos possível rejeitá-la por completo. Ora bem: esta rejeição é radicalmente impossível. O Homem não pode prescindir da consciência. Mesmo que se abafe as formulações e as intimações

¹⁰⁰ «If we seek critically to understand how conscience has come to existence and how it works, then we do find persons in the background but human persons, not a divine one. If we stand back from the experience of conscience and try to understand it, it is overwhelmingly plausible to see it as an introjection into each individual of demands that come from other people [...]. In thus understanding conscience we do, admittedly, look beyond conscience itself and beyond the agent himself, but we look to natural, human, sources, not to a god», J. L. MACKIE, *The Miracle of Theism, arguments for and against the existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 105.

¹⁰¹ Grave também coloca Newman e Freud frente a frente como autores de duas explicações da origem da Crença simetricamente opostas, enquanto uma é teísta e outra naturalista: «Freud eminently provides an illustration of the developmentalist threat to theological inference from the phenomena of conscience. [...] Depersonalized, the prohibitions and commands of his parents endure in the grown man as a conscience. And the father, life-giver and protector, clothed “with all the magnificence in which he once appeared to the small child”, becomes the heavenly father», S. A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 80

¹⁰² «El super-yo es una instancia psíquica inferida por nosotros; la conciencia es una de las funciones que le atribuimos, junto a otras; está destinada a vigilar los actos y las intenciones del yo, juzgándolos, y ejerciendo una actividad censoria. El sentimiento de culpabilidad – la severidad del super-yo – equivale, pues, al rigor de la conciencia; es la percepción que tiene el yo de esta vigilancia que se le impone, es su apreciación de las tensiones entre sus propias tendencias y las exigencias del super-yo», S. FREUD, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 77. Ver também M. V. ABREU, “FREUD (Sigmund)”, in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ROQUE CABRAL; F. GAMA CAEIRO (ed.), Editorial Verbo, Lisboa, 1997, Vol. 2, 758.

da consciência, mesmo que quase se extingam os seus imperativos, será sempre possível voltar a experimentar a força das suas intimações. Este facto indica que não se pode renunciar por completo à consciência.

Quer dizer, mesmo que a consciência seja fruto de um processo evolutivo, isso não implica necessariamente que não dêmos crédito aos seus fenómenos e ao que eles nos indicam. Aliás, se olharmos para outra faculdade da nossa mente, a razão, que pode igualmente ser considerada como resultado da evolução, damos conta de que não estaríamos dispostos, apesar disso, a pôr em causa o valor das suas conclusões. Se ela é fruto ou não de uma evolução natural, não nos interessa; não podemos dispensá-la, isso é o que conta. Assim, como devemos obrigatoriamente partir da nossa razão, tal como a experimentamos, também parece mais natural que partamos da consciência tal como ela se nos apresenta. Ou seja, mesmo que a consciência seja consequência de uma evolução natural, somos obrigados a assumi-la como é e devemos confiar nos seus fenómenos¹⁰³.

Assim, partindo dos fenómenos da consciência, tal como eles são experimentados por cada homem, podemos com razoável e sólida probabilidade, indicar para onde estes fenómenos apontam e o que a consciência exige de cada homem. Esta é, precisamente, a metodologia de Newman: partindo dos fenómenos da consciência tal como são experimentados, esclarecer o que eles nos indicam e exigem de nós:

«Estamos num mundo de factos e, como é evidente, usamo-los porque não existe mais nada para usar. Não discutimos com eles, mas tomamo-los como são e aproveitamo-nos daquilo que eles podem fazer por nós [...]. Especulamos acerca deles como quisermos. Mas aquilo que ainda somos menos capazes de pôr em dúvida ou de anular, como quisermos ou não, é a nossa existência. Nós temos Consciência da realidade exterior e reflectimos e actuamos sobre eles e esta Consciência, reflexão e acção chamamos racionalidade [...]. O nosso ser, com as

¹⁰³ «Conscience is as indubitable a fact as thought, reasoning, or memory. We can doubt particular deliverances of these faculties, but we can't doubt that we think, reason, and remember. Similarly, while we can doubt our "judgment in the particular case about what is right and wrong, we cannot doubt the fact of conscience, that is, our "feeling ... of right and wrong under a *special sanction*".», W. J. WAINWRIGHT *Religion and Morality*, Burlington, Ashgate Publishing Company, 2005, 41. De facto, Newman tinha razão quando afirmava que consciência era tão natural nele, que ele a usava porque tinha de se usar a si mesmo: «Conscience is a personal guide, and I use it because I must use myself», J. H. NEWMAN, *GA*, 389

suas faculdades, mente e corpo, é um facto que não admite questionamento, na medida em que todas as coisas estão, por necessidade, referidas ao nosso ser e não o nosso ser referidas a elas.»¹⁰⁴

O ser humano faz uso da realidade exterior tal como ela se lhe apresenta, sem se questionar, a cada momento, se aquilo com que é confrontado é verdade ou não; se aquilo que lhe aparece, na percepção, corresponde a realidades “reais” ou não. Só depois de fazer uso do concreto é que toma uma posição crítica em relação ao real. Da mesma forma, num primeiro momento, não pode abstrair-se de si próprio. Antes, assumindo-se tal como se percebe a si mesmo, sem se interrogar se o que experimenta é verdade ou não, actua espontaneamente aceitando esta experiência como válida.

Logo, não devemos criticar o que é natural em nós, antes de fazermos ou ao mesmo tempo que fazemos uso das nossas faculdades. Pelo contrário, o Homem deve procurar as leis da sua natureza¹⁰⁵. A doutrina newmaniana, precisamente porque parte da consciência em si mesma, tal como é experimentada pelo Homem, não carece de

¹⁰⁴ «We are in a world of facts, and we use them; for there is nothing else to use. We do not quarrel with them, but we take them as they are, and avail ourselves of what they can do for us. [...] We speculate on them at our leisure. But what we are still less able to doubt about or annul, at our leisure or not, is that which is at once their counterpart and their witness, I mean, ourselves. We are conscious of the objects of external nature, and we reflect and act upon them, and this consciousness, reflection, and action we call our rationality. And as we use the (so called) elements without first criticizing what we have no command over, so is it much more unmeaning in us to criticize or find fault with our own nature, which is nothing else than we ourselves, instead of using it according to the use of which it ordinarily admits. Our being, with its faculties, mind and body, is a fact not admitting of question, all things being of necessity referred to it, not it to other things», J. H. NEWMAN, *GA*, 346.

¹⁰⁵ «My first elementary lesson of duty is that of resignation to the laws of my nature, whatever they are; my first disobedience is to be impatient at what I am, and to indulge an ambitious aspiration after what I cannot be, to cherish a distrust of my powers, and to desire to change laws which are identical with myself», J. H. NEWMAN, *GA*, 347. Numa outra passagem demonstra a “inescapabilidade” da consciência do seguinte modo: «in any case, he has within his breast a certain commanding dictate, not a mere sentiment, not a mere opinion, or impression, or view of things, but a law, an authoritative voice, bidding him do certain things and avoid others. I do not say that its particular injunctions are always clear, or that they are always consistent with each other; but what I am insisting on here is this, that it *commands*,—that it praises, it blames, it promises, it threatens, it implies a future, and it witnesses the unseen. It is more than a man's own self. The man himself has not power over it, or only with extreme difficulty; he did not make it, he cannot destroy it. He may silence it in particular cases or directions, he may distort its enunciations, but he cannot, or it is {65} quite the exception if he can, he cannot emancipate himself from it. He can disobey it, he may refuse to use it; but it remains», J. H. NEWMAN, *Sermons Preached on Various Occasions*, London, Longmans, Green, and Co, 1908, 65.

fundamentação, pois tem o testemunho de cada homem a garantir-lhe a sua autenticidade¹⁰⁶.

Enquanto instância inata, a Consciência não é algo que surja pela educação ou nasça do exercício; mas estas duas acções são necessárias para o seu desenvolvimento¹⁰⁷. Aliás, o exercício de escutar a sua própria Consciência e obedecer-lhe, procurando perceber os seus mandatos, é importante porque à medida que se vai obedecendo à própria Consciência, os seus mandatos vão tornando-se mais nítidos e objectivos e, graças a essa maior clareza, na percepção da voz interior, o Homem vai percebendo cada vez melhor a distância que o separa de Deus¹⁰⁸.

O autor prossegue, em seguida, com a definição da natureza da Consciência destacando o seu lugar na nossa mente. A Consciência é uma faculdade ou potência da mente, equivalente à razão, à memória ou à imaginação, etc¹⁰⁹. A Consciência é também um princípio que actua instintivamente e pode ser considerado como um sentimento ou como um anelo. Quer isto dizer que, da mesma maneira que espontaneamente tendemos a dar crédito às conclusões da nossa razão, do mesmo modo que confiamos na nossa

¹⁰⁶ O testemunho de cada homem corresponde à voz da humanidade. Newman é um grande defensor da validade do testemunho da voz da humanidade: «Earnestly maintaining, [...], the certainty of knowledge, I think it enough to appeal to the common voice of mankind in proof of it. That is to be accounted a normal operation of our nature, which men in general do actually instance. That is a law of our minds, which is exemplified in action on a large scale, whether *à priori* it ought to be a law or no. Our hoping is a proof that hope, as such, is not an extravagance; and our possession of certitude is a proof that it is not a weakness or an absurdity to be certain.», J. H. NEWMAN, *GA*, 344.

¹⁰⁷ «Which is born with him, which he did not make for himself», IDEM, *Parochial and Plain Sermons*, London, Longmans, Green, and Co, 1907, p. 19. Acerca da importância de exercitar a sua consciência ele diz: «Moreover, it is so constituted that, if obeyed, it becomes clearer in its injunctions, and wider in their range, and corrects and completes the accidental feebleness of its initial teachings», IDEM, *GA*, 390.

¹⁰⁸ «Wishing and striving to act up to the law of conscience, he will yet find that, with his utmost efforts, and after his most earnest prayers, he stills falls short of what he knows to be right, and what he aims at. Conscience, however, being respected, will become a more powerful and enlightened guide than before; it will become more refined and hard to please; and he will understand and perceive more clearly the distance that exists between his own conduct and thoughts, and perfection.», IDEM, *Parochial and Plain Sermons* (1843), Vol. VIII, London, Longmans, Green, and Co, 1908.

¹⁰⁹ «They consider it a constituent element of the mind, as our perception of other ideas may be, as our powers of reasoning, as our sense of order and the beautiful, and our other intellectual endowments», IDEM, *Diff*, p. 248. Noutro lugar Newman fala de: «a certain feeling on my mind, which I call conscience», IDEM, *The Philosophical Notebook of John Henry Newman*, 31.

memória ou não tememos usar a nossa imaginação, não devemos deixar de valorizar e respeitar a nossa consciência. Com efeito, ao usar qualquer uma daquelas faculdades (razão, memória, imaginação), em certa medida, estamos a usar-nos. Assim, se não usamos a nossa consciência, se não escutamos as suas intimações, apelos, sanções e censuras, deixamos de nos usar a nós próprios.

Este ponto sobre a natureza da consciência tem a ver com a sua origem. Newman, ao contrário de muitos pensadores depois dele, pensava que a origem das intimações da consciência e a origem da própria consciência era o próprio Deus, ao passo que outros pensadores pensavam que a consciência não tinha outra origem para além da evolução do ser humano ao longo de milhares de anos. Outro aspecto que ressalta o autor é o da irreducibilidade. Ou seja, a consciência não pode ser encarada como a conjunção de várias faculdades da mente humana, mais elementares que ela mesma. Isto é, a consciência é, em si mesma, um elemento irreduzível, tão elementar como a razão¹¹⁰.

Por fim, a consciência não é apenas um elemento da nossa mente, mas principalmente um imperativo magisterial que implica a vivência de certas emoções. Estas são provocadas pela capacidade da consciência de ameaçar ou prometer. O que a torna tão particular entre as faculdades que compõem a mente humana¹¹¹.

3.2. A estrutura da consciência

Numa passagem da *Gramática do Assentimento*, Newman dá-nos um resumo daquilo que ele considera ser a estrutura fundamental da consciência:

¹¹⁰ «As then, Conscience is a simple element in our nature», IBIDEM, 183.

¹¹¹ «though it may be called, and is, a law of the mind, they would not grant that it was nothing more; I mean, that it was not a dictate, nor conveyed the notion of responsibility, of duty, of a threat and a promise, with a vividness which discriminated it from all other constituents of our nature», IDEM, *Diff*, p. 248; «and moreover a voice, or the echo of a voice, imperative and constraining, like no other dictate in the whole of our experience.» IDEM, *GA*, 107.

«O sentimento associado à Consciência (sendo, como disse, uma sensibilidade apurada agradável ou dolorosa, - de auto-aprovação e esperança, ou de compunção e medo – em resposta a alguns dos nossos actos e que por isso chamamos de boa ou má) tem duas dimensões – é um sentido moral, e um sentido do dever, juízo da Razão e um ditado magisterial. Como é evidente, o seu acto é indivisível, ainda assim, tem estes dois aspectos, distintos entre si e admitindo uma consideração separada [...] Logo, a Consciência tem simultaneamente um ofício crítico e judicial.»¹¹²

Portanto, Newman distingue na consciência duas dimensões: o *sentido moral* e o *sentido do dever*. Ao primeiro ele associa claramente o *juízo da razão* (judgement of the reason) e ao segundo o *ditado magisterial* (magisterial dictate). Ou seja, ao *sentido moral*, ele atribuí uma função crítica: determinar o que é justo ou injusto, o que é certo ou errado, o que é bom ou mau. O *sentido moral* é, portanto, um juízo associado à razão, uma inferência visando chegar a uma conclusão que permita ao sujeito uma acção correcta. Ao *sentido do dever*, Newman atribuí uma função judicial, ou até “executiva”, de ditar o que deve ser feito e de incentivar o seu cumprimento. O *sentido moral* tem, se assim se pode dizer, um aspecto mais exterior, mais circunstancial ou ligado à acção. Quanto ao *sentido do dever*, tem uma aparência formal e universal, é uma dimensão interior, mais nuclear e menos orientada para a acção concreta¹¹³.

¹¹² The feeling of conscience (being, I repeat, a certain keen sensibility, pleasant or painful,—self-approval and hope, or compunction and fear,—attendant on certain of our actions, which in consequence we call right or wrong) is twofold:—it is a moral sense, and a sense of duty; a judgment of the reason and a magisterial dictate. Of course its act is indivisible; still it has these two aspects, distinct from each other, and admitting of a separate consideration. [...] Thus conscience has both a critical and a judicial office», IDEM, *GA*, 105-106.

¹¹³ «ocorre riferirsi alla distinzione che egli suggerisce tra due profili della coscienza: quello per cui è il “senso del dovere”, e quello per cui essa è invece il “senso morale” Il primo profilo piú formale e nella sua formalità assolutamente universale [...]. Il secondo profilo è invece quello che considera la coscienza quale istanza giudicante che presiede l’apprrezzamento morale delle singole azioni [...]. », G. ANGELINI, «La coscienza nel pensiero de J. H. Newman», 247, «[vería] en el *sense of duty* como un núcleo radical o nivel profundo de la conciencia, en cuyo caso el *moral sense* vendría a ser como su periferia o nivel más en contacto com la superficie circunstancial de la vida del hombre.», J. MORALES, *Newman el camino hacia la fe (1826-1845)*, 21-22, «In ciò si esercita la funzione critica del senso morale, consistente soprattutto nel cogliere la “difformità morale” degli atti rispetto alla “natura morale dell’uomo”», A. FUMAGALLI, «La coscienza morale secondo J. H. Newman», 422,

3.2.1. A consciência como *sentido moral*

Do que dissemos surge a questão: como é que, segundo Newman, o justo e o injusto, o certo e o errado, o bom e o mau nos são dados a conhecer através da consciência enquanto *sentido moral*? O autor expressou o seu pensamento sobre o *sentido moral* de modo bastante conciso e só através de referências indirectas é que os comentadores têm conseguido sintetizar o seu pensamento sobre este tema. Uma passagem que nos pode esclarecer é a seguinte:

«Assim como existem objectos, os quais, quando presentes na mente, causam pena, remorso ou alegria e desejo; assim também há coisas que suscitam em nós aprovação ou censura e que por conseguinte, nós chamamos certas ou erradas e quando experimentadas dão origem, no nosso íntimo, àquela sensação específica de prazer ou dor a qual dá pelo nome de boa ou má Consciência.»¹¹⁴

Se lermos esta passagem à luz da que citámos anteriormente, percebemos que Newman associa ao *sentimento de consciência* (feeling of conscience) os sentimentos de dor, arrependimento, alegria e desejo, aprovação e censura e que é a partir destas sensações que se fala em boa ou má consciência. Ora, das duas dimensões que ele distingue na consciência, é o *sentido moral* que tem a função “inferencial” de determinar o que é bom ou mau. Ou seja, parece que Newman sugere que é com base nesses sentimentos, e a posteriori, que o *sentido moral* estipula se determinada acção é ou não correcta.¹¹⁵

No entanto, vejamos melhor o que o nosso autor quis dizer. Nós vimos que ele relaciona o *sentido moral* ao *juízo da razão*. Nestas duas expressões, poderíamos ver uma contradição nos termos: *sentido* e *razão*, na medida em que o modo de conhecer

¹¹⁴ «as there are objects which, when presented to the mind, cause it to feel grief, regret, joy, or desire, so there are things which excite in us approbation or blame, and which we in consequence call right or wrong; and which, experienced in ourselves, kindle in us that specific sense of pleasure or pain, which goes by the name of a good or bad conscience», J. H. NEWMAN, *GA*, 105.

¹¹⁵ «Newman could now seem to be saying that following upon our doing certain things, we feel self approval or its opposite, and that in consequence – retrospectively – we call things right or wrong [...]. He is stating of course a single point of view, which is that the contemplation of certain things induces in us a feeling of approbation or disapprobation, in consequence of which we call these things right or wrong, an adding that the doing of these things evokes in us further correspondent pleasurable or painful feeling», S. A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 37.

dos sentidos difere do da razão. Se o *sentido moral* baseia as suas decisões nos sentimentos de dor, alegria, aprovação e censura, e o *juízo da razão* num processo de inferência silogístico, poderíamos perguntar: o *sentido moral* é um juízo de tipo silogístico ou é um sentido que com base em sentimentos decide como actuar? Porque parece existir uma contradição entre estes dois conceitos.

Mas não existe! Um conceito importante, para percebermos em que medida *sentido moral* e *juízo da razão* não se contradizem, é o de juízo supra-lógico. Este, como o próprio nome indica, refere-se ao facto da razão não se reduzir aos raciocínios silogísticos e a processos dedutivos ou indutivos de alcançar certezas. Pelo contrário, a razão é mais flexível e mais ampla do que a lógica. Por isso, ela é “supra-lógica”, não no sentido que prescinde da lógica, mas no sentido que ela não se reduz a esta.

A noção de juízo supra-lógico está intimamente ligada ao conceito do *pensamento implícito*. Este, como já começámos a ver, é um raciocínio que não tem claras as etapas do processo de inferência, mas que não deixa de ser um processo “racional” e válido. Ora, quando Newman caracteriza o *sentido moral* como sendo um *juízo da razão*, refere-se a este tipo de juízo, próprio do *pensamento implícito*. Este, por ser implícito, pode incluir e incluí no seu processo de conhecimento dados que não são totalmente conscientes e transparentes para o próprio sujeito (dados que não seriam válidos num raciocínio da razão explícita, tais como a censura ou a aprovação). É por isso, aliás, que se fala de “sentido”.¹¹⁶

Ou seja, o nosso autor equipara o *sentido* do *sentido moral*, aos sentidos do homem. Quer dizer que da mesma forma que estes captam a realidade imediatamente, assim acontece com o *sentido moral*. Mais ainda, da mesma maneira que os sentidos

¹¹⁶ «In later sermons Newman does a good deal to make intelligible the process by which conscience is able to detect hidden moral truth. [He] identifies the process as being “an implicit act of reasoning”. [...] Newman gives instances which incline one to acknowledge that what is pointed to is genuine reasoning, reasoning which the reasoned is unaware, and in which the grounds of inference may be only adumbrated.», S. A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, 41-42.

estão associados ao *pensamento implícito*, também o *sentido moral* está associado a este modo supra-lógico de funcionar da razão e da consciência e, por esta razão associado ao *pensamento implícito*.¹¹⁷

Logo entre os termos *sentido moral* e *juízo da razão* não existe qualquer contradição, tal como não existe entre razão e sentidos. Não esqueçamos que assim como os sentidos não conhecem sem o suporte a razão, também o *sentido moral* não julga sem o apoio da mesma razão, no seu modo implícito e supra-lógico de funcionar.

3.2.2. A Consciência como *sentido do dever*

Newman, em ordem a esclarecer como se desenvolve o nosso assentimento em matéria de religião, interessa-se principalmente pelo *sentido do dever*, que ele diz ser o significado mais comum da palavra consciência¹¹⁸:

«Assim, a consciência tem simultaneamente duas funções: a crítica e a judicial [...] Aqui, pretendo falar da Consciência na última acepção, não como fornecendo-nos, por meio dos seus diversos actos, os elementos da moral, tal como pode ser desenvolvido pelo intelecto em ordem a um código ético, mas simplesmente como um ditado de um monitor com autoridade para avaliar e sancionar os detalhes da nossa conduta.»¹¹⁹

O *sentido do dever*, visto ser um sentido (como o *sentido moral*), possui duas características comuns a qualquer sentido: não ser mediado e a espontaneidade. Os dois sentidos têm portanto um denominador comum. Mas este denominador comum não

¹¹⁷ «The moral sense perception, [...], is analogous to sense perception in the respect in which Newman contrasts sense perception and reasoning. The moral sense, as a direct and immediate awareness of its object, the rightness or wrongness of an action, as the senses their objects; its operation, that is, is altogether non-inferential, is one of the logical immediacy», IBIDEM, 43.

¹¹⁸ «[*sense of duty*] is its primary and most authoritative aspect; it is the ordinary sense of the word [conscience].», J. H. NEWMAN, *GA* 1903, 106.

¹¹⁹ «Thus conscience has both a critical and a judicial office [...]. Here I have to speak of conscience in the latter point of view, not as supplying us, by means of its various acts, with the elements of morals, such as may be developed by the intellect into an ethical code, but simply as the dictate of an authoritative monitor bearing upon the details of conduct as they come before us, and complete in its several acts, one by one», IBIDEM, 106.

impede que entre os dois existam diferenças, que Newman ilustra com uma comparação:

«Assim como temos naturalmente um sentido do belo e do gracioso na arte e na natureza, apesar dos gostos diferirem, também temos um *sentido do dever* e obrigação, associemo-lo ou não aos mesmos actos.»¹²⁰

A distinção entre o sentido do belo e o gosto permite a Newman estabelecer um paralelo com a diferença entre *sentido do dever* e *sentido moral*. O primeiro está para o segundo como o sentido do belo para o gosto. Quer dizer: tal como o sentido do belo tem por objecto imediato o belo e a graciosidade na natureza e na arte, sancionando o que é belo ou não, mesmo que os gostos variem; também o *sentido do dever* tem como objecto imediato o bom, o verdadeiro, o moralmente correcto, sancionando a boa conduta, mesmo que o *sentido moral* varie.

Assim, tal como o sentido do gosto e do belo tem uma dimensão universal e está presente em todo o ser humano, também o *sentido do dever* goza da mesma universalidade¹²¹. Logo, este sentido poderia ser descrito como formal, perene e imutável. Ele “capta” (na medida em que os sentidos captam a realidade) os imperativos morais e imprime à consciência como um todo (notemos que, para Newman, as duas dimensões da consciência, apesar de poderem ser consideradas em separado, são um acto único¹²²) o incentivo a cumprir determinada acção julgada correcta, em detrimento de outra avaliada como errada. Ao mesmo tempo, está perto da prática, na medida que

¹²⁰ «As we have naturally a sense of the beautiful and graceful in nature and art, though tastes proverbially differ, so we have a sense of duty and obligation, whether we all associate it with the same certain actions in particular or not», IBIDEM, 107.

¹²¹ «In its magisterial Office conscience has a universality which it does not have in the conjoint Office Newman assigned to it, that of determining right and wrong in the actual situations in which we find ourselves. Its imperatival dictates are one and the same in the mind or every one; its determinations of right and wrong are subject to individual variation.», S. A. GRAVE, *Conscience in Newman's Thought*, 61.

¹²² «The feeling of conscience [...] is indivisible; still it has these two aspects, distinct from each other, and admitting of a separate consideration. », J. H. NEWMAN, *GA*, 105-106.

sanciona os juízos formulados pelo *sentido moral* e incentiva a actuar conforme esse juízo ou conforme ao imperativo que o próprio *sentido do dever* formula.¹²³

O paralelismo com o sentido do gosto e do belo serve ainda a Newman para realçar um aspecto da consciência enquanto *sentido do dever*. Ao contrário do sentido do belo, a consciência, enquanto *sentido do dever*, é emocional. As coisas belas, mas inanimadas, que são o objecto principal do sentido do belo, não suscitam afectos. Ao contrário, os mandatos do *sentido do dever* sempre originam sentimentos de aprovação ou censura, de alegria ou tristeza, de consolação ou arrependimento. O sentido do gosto e do belo só quando em contacto com pessoas é capaz de causar tais efeitos, porque só a abertura a uma outra pessoa é susceptível de provocar emoções¹²⁴.

Para Newman, é claro que só um “living object”, como ele diz, ou seja só um objecto vivo, isto é, uma pessoa, pode causar afectos e emoções na consciência. Com efeito, segundo o nosso autor, esta está orientada para um objecto vivente, para uma outra pessoa, análoga ao sujeito consciente que vive o *sentido do dever*. Ou seja, a marca emotiva deste sentido abre a consciência à relação com um outro, à alteridade¹²⁵.

¹²³ «el sentido del deber (“sense of duty”) tiene que ver más directamente con la praxis; es el que sanciona el juicio del sentido moral y amonesta a actuar o dejar de hacerlo de una determinada manera, movido por los sentimientos suscitados por aquél. Es este segundo aspecto el que le interesa a nuestro autor y al que llama simplemente “conciencia”.», F. J. C. PICO, *Conocimiento nocional y Conocimiento real en la obra de John Henry Newman (La distinción nocional/real como clave interpretativa de l obra de John Henry Newman)*, 33. De facto, este último aspecto é o que interessa mais o nosso autor, porque ele o confunde com o próprio termo de consciência: «Let us then thus consider conscience, not as a rule of right conduct, but as a sanction of right conduct.», J. H. NEWMAN, *GA*, 107. E ainda: «By conscience I mean the discrimination of acts as worthy of praise or blame. », J. H. NEWMAN, *The Philosophical Notebook of John Henry Newman*, 47.

¹²⁴ «This difference conscience and aesthetic taste goes along with another stressed by Newman. Aesthetic taste has no essential connection with “emotion”. Beauty is contemplated with tranquil admiration except when it is personal beauty», S. A. GRAVE, *Conscience in Newman’s Thought*, 62.

¹²⁵ «Conscience too, considered as a moral sense, an intellectual sentiment, is a sense of admiration and disgust, of approbation and blame: but it is something more than a moral sense; it is always, what the sense of the beautiful is only in certain cases; it is always emotional. No wonder then that it always implies what that sense only sometimes implies; that it always involves the recognition of a living object, towards which it is directed. Inanimate things cannot stir our affections; these are correlative with persons», J. H. NEWMAN, *GA*, 109; «La mira più oggettiva del senso morale rispetto a quella più personale del senso del dovere motiva la loro diversa natura: la natura normalmente “intellettuale” e scevra di emozione del senso morale, e la natura, invece, sempre emotiva del senso del dovere. Il carattere emozionale del senso del dovere apre la coscienza all’alterità personale, poichè “le nostre affezioni non

A consciência, para o nosso autor, é a faculdade da mente mais próxima do seu “próprio eu”, de si mesmo. Newman acrescenta que usa a sua consciência porque tem de se usar a si mesmo: «A Consciência é um guia pessoal, e eu uso-a porque tenho de me usar a mim mesmo; eu sou tão incapaz de pensar pela mente de outrem como sou de respirar com os pulmões de outro»¹²⁶. Se, por um lado, a consciência abre a pessoa à relação com os outros, ela implica também um “Eu”, o mesmo que experimenta as emoções próprias que suscita a consciência. Quer dizer que a consciência não só é um elemento constitutivo do “Eu”, mas constitui um esteio fundamental para a sua auto-descoberta. Ou seja, as emoções morais de censura e aprovação, de consolo e de arrependimento fazem parte dos alicerces fundamentais sem os quais o “Eu” não pode tomar consciência de si mesmo, nem abrir-se à alteridade de outros seres pessoais análogos ao “Eu” que experimenta essas emoções¹²⁷.

Para terminar, gostaríamos de frisar que o acto de consciência é totalmente uno, apesar de nele podermos distinguir as duas dimensões que acabámos de descrever. Se o *sentido moral* e o *sentido do dever* compõem o único acto da consciência, concluimos facilmente que quanto menos a sensibilidade, de cada um dos dois sentidos, se esbater mais claro e perfeito será o acto da consciência.¹²⁸

vanno mai a cose inanimate ma solo a persone», A. FUMAGALLI, «La coscienza morale secondo J. H. Newman», 433.

¹²⁶ «Conscience is a personal guide, and I use it because I must use myself; I am as little able to think by any mind but my own as to breathe with another's lungs», J. H. NEWMAN, *GA*, 389-390.

¹²⁷ «La coscienza appartiene dunque al numero delle determinazioni costitutive dell'io. [...] lode e biasimo come tale appartengono al fenomeno originario dell'esistenza, costituiscono dunque un elemento integrante di quelle evidenze attraverso le quali soltanto io prendo coscienza di me, e quindi anche sono», G. ANGELINI, «La coscienza nel pensiero de J. H. Newman», in *Teologica* 15, (1990), 254.

¹²⁸ «Of course its act is indivisible; still it has these two aspects, distinct from each other, and admitting of a separate consideration. Though I lost my sense of the obligation which I lie under to abstain from acts of dishonesty, I should not in consequence lose my sense that such actions were an outrage offered to my moral nature. Again; though I lost my sense of their moral deformity, I should not therefore lose my sense that they were forbidden to me», J. H. NEWMAN, *GA*, 390.

3.3. Razão e consciência

Para o nosso autor, o assentimento religioso baseia-se «no conhecimento de Deus, da Sua vontade e dos nossos deveres em relação a Ele». Ora, o instrumento mais adequado para conhecer Deus é «a nossa mente, cujas informações dão-nos as regras pelas quais testamos, interpretamos e corrigimos o que nos é apresentado para acreditar»¹²⁹. Na nossa mente, a consciência é uma faculdade tão legítima quanto a imaginação, a memória ou a razão¹³⁰. Ora, diz-nos Newman, o fundamento da Consciência está em Deus e não nos homens. Logo, ela depende de algo que a transcende; por conseguinte, apesar de ser uma dimensão interior do homem, ela tem um carácter transcendente¹³¹. Mais ainda, ela está especialmente habilitada para nos servir de guia em matéria de conhecimento religioso. Aliás, até se poderia dizer que, para o autor, a consciência é um sensor especializado em moral e religião; a consciência é o órgão mental específico para a captação da transcendência. Newman justifica da seguinte forma a sua centralidade:

«O nosso grande mestre interior de religião [...] é a consciência. [...] A Consciência está mais próxima de mim do que qualquer outro meio de conhecimento. E assim como me é dado a mim é também dado a outros; e, sendo levado por qualquer indivíduo no seu íntimo (peito), [...], é, por esta Razão, apto à comunicação de cada um, independentemente do conhecimento que lhe é mais necessário em cada momento»¹³²

¹²⁹ « the knowledge of God, of His Will, and of our duties towards Him [...]our own mind, whose informations give us the rule by which we test, interpret, and correct what is presented to us for belief», J. H. NEWMAN, *GA*, 389.

¹³⁰ « I assume, then, that Conscience has a legitimate place among our mental acts; as really so, as the action of memory, of reasoning, of imagination, or as the sense of the beautiful », *IBIDEM*, 105.

¹³¹ « They think it holds of God, and not of man, as an Angel walking on the earth would be no citizen or dependent of the Civil Power», *IDEM, Diff*, 248; e ainda: «Conscience implies a relation between the soul and something exterior, and that moreover, superior to itself; a relation to an excellence which it does not possess, and to a tribunal over which it has no power», *IDEM, US*, 18.

¹³² «Our great internal teacher of religion is, as I have said in an earlier part of this Essay, our Conscience. Conscience is a personal guide, and I use it because I must use myself; I am as little able to think by any mind but my own as to breathe with another's lungs [...]. Conscience is nearer to me than any other means of knowledge. And as it is given to me, so also is it given to others; and being carried about by every individual in his own breast, and requiring nothing besides itself, it is thus adapted for the communication to each separately of that knowledge which is most momentous to him individually», *IBIDEM*, 389-390.

Ou seja, a consciência é o meio de conhecimento mais íntimo, mais próximo ao “self” do homem e, por isso, mais adequado para conhecer do que qualquer outro meio. A consciência é, para o nosso autor, um órgão tão necessário e indispensável à essência da pessoa humana como o respirar é necessário e indispensável à essência de todo o ser vivo. Por conseguinte, ela está presente em todos os homens, gozando, portanto, da universalidade que se exige a qualquer meio de conhecimento. Logo, razão e consciência, enquanto faculdades da mente ou actos mentais e enquanto meios de conhecimento universais, têm uma estreita relação entre si.¹³³

Ao estudarmos a filosofia do conhecimento de Newman, vimos como a razão, como meio de conhecimento, não se limita ao pensamento silogístico, perfeitamente lógico, mas é mais flexível e elástica do que o puro raciocínio. Desta forma, a razão permite ao homem dar assentimento a realidades que ele não sabe totalmente explicar porque razão tem absoluta certeza da sua veracidade. A razão é mais espontânea e vivida do que a mera análise, crítica, estudo ou avaliação das causas e efeitos. Pelo *sentido ilativo*, a razão é capaz de passar, de maneira quase intuitiva, da simples apreensão e inferência de resultados à adesão incondicional à verdadeira realidade¹³⁴.

Newman chama a este tipo de raciocínio “capacidade da razão”.¹³⁵

¹³³ «No one will say that conscience is against Reason, or that its dictates cannot be thrown into an argumentative form; yet who will, therefore, maintain that it is not an original principle, but must depend, before it acts upon some previous process of Reason? Reason analyses the grounds and motives of action: a reason is analysis, but is not the motive itself. As, then, Conscience is a simple element in our nature, yet its operations admit of being surveyed and scrutinized by reason», J. H. NEWMAN, *US, Sermon 10*, 183. Jean Guitton ressalta esta semelhança entre os dois tipos de conhecimento, no pensamento de Newman: «Le seul postulat qu’il exige est celui de la réalité de l’objet de la connaissance religieuse: et c’est pourquoi il ose la [consciência] comparer à la connaissance sensible: ces deux genres de connaissances [consciência e razão] nous mettent en présence des choses mêmes», J. GUITTON, *La Philosophie de Newman, essai sur l’idée de développement*, Paris, Boivin et C^o, Éditeurs, 1933, 67.

¹³⁴ «[The Reason] passes on from point to point, gaining one by some indication; on a probability; then availing itself of an association; then falling back on some received law; next seizing on testimony; then committing itself to some popular impression [...]. And such mainly is the way in which all men, gifted or not gifted, commonly reason, - not by rule, but by an inward faculty. Reasoning, then, or the exercise of Reason, is a living spontaneous energy within us, not an art», J. H. NEWMAN, *US*, 257.

¹³⁵ «supra-logical judgment, which is the warrant for our certitude about them, is not mere common-sense, but the true healthy action of our ratiocinative powers, an action more subtle and more comprehensive

Ou seja, a mecânica da razão é mais supra-lógica do que lógica, sem desafiar a racionalidade; existe nela uma capacidade intuitiva de apreender, inferir, assentir e de ter certezas que não passa exclusivamente pela dedução lógica e o silogismo. A razão tem em si a habilidade de formular juízos certos, que escapam ao método dedutivo; ela é capaz de superar a lógica, sem abandonar a racionalidade.

Tal como a razão, a consciência, enquanto meio de conhecimento, revela ser elástica e flexível, visto que não funda os seus juízos em processos de tipo silogístico. Como a razão, a consciência é um modo de conhecer supra-lógico e implícito. Aliás, como veremos a seguir, baseia o seu conhecimento em dois sentidos: o moral e o do dever. Estes sentidos, sobretudo o primeiro, não alcançam as suas conclusões sem ser por este modo implícito e supra lógico da razão¹³⁶.

A razão é importante para a consciência, porque apenas aqueles dados que foram devidamente apreendidos, inferidos, aos quais se deu um assentimento real e dos quais se tem uma certeza indefectível da sua veracidade, podem tornar-se imperativos para o homem. Logo, a consciência tem, inevitavelmente, um suporte racional. Quer dizer que entre uma e outra faculdade ou potência não existe contradição podendo os dados de uma serem analisados, avaliados e questionados pela outra¹³⁷.

than the mere appreciation of a syllogistic argument. It is often called the "judicium prudentis viri"», J. H. NEWMAN, *GA*, 317.

¹³⁶ «La conciencia no basa su actuación o decisiones, como *conditio sine qua none*, en determinados procesos previos de tipo racional», J. MORALES, *Religión Hombre Historia Estudios Newmanianos*, 182.

¹³⁷ «La supremacía de la conciencia, así como el carácter prioritario de sus imperativos, operan sobre y desde un cierto soporte racional. Sólo lo que ha llegado a ser evidente para el intelecto podrá convertirse, a través de la conciencia, en imperativo para el hombre [...]. La conciencia, sin embargo, no es un instinto irracional, no contradice la razón, ni se desvincula de ella. [...] Hay además situaciones en las que la razón puede y debe ser juez de la conciencia [...]. En último término, razón y conciencia deben ir unísono, o por lo menos converger, tarde o temprano, en el mismo punto.», J. MORALES, *Religión Hombre Historia Estudios Newmanianos*, 184-185.

4. A hipótese do *pensamento implícito*

A possibilidade do *pensamento implícito* corresponde fundamentalmente à hipótese, que Newman formulou, de existir na mente humana uma dimensão cognitiva não totalmente consciente para o sujeito. Esta dimensão não equivale a nenhuma faculdade existente por si mesma, ao lado da razão ou da consciência. Ela é um modo de funcionar das diferentes faculdades. Ou seja, estas podem funcionar em modo explícito ou implícito, ou em ambos modos simultaneamente.

Assim, podemos definir o *Pensamento Implícito* como o pensamento que subjaz a muitas das conclusões, certezas, assentimentos e decisões que o ser humano toma, mas das quais não tem consciência plenamente explícita. Quer dizer, é o pensamento que justifica muitos dos conhecimentos do sujeito, mas do qual este não pode prestar contas explicitamente. Este tipo de pensamento assenta fundamentalmente em probabilidades, presunções, indícios, palpites e provas que se confirmam umas às outras.

Para o Cardeal, o assentimento real, como vimos, é a anuência dada a proposições que traduzem realidades. Estas proposições, por traduzirem um objecto real e concreto, provocam um assentimento mais forte e vivido no sujeito, de tal forma que é capaz de o mover para a acção. Ora, estas proposições, muitas vezes, são alcançadas de um modo implícito. Isto é, de forma pouco clara e nítida para o sujeito, alicerçando-se em presunções, indícios, probabilidades, etc.

A asserção “Deus existe” traduz um objecto real e concreto: Deus. Logo, este objecto, em princípio, será capaz de suscitar um assentimento real. Este assentimento, porque se firma num pensamento não silogístico, num pensamento mais amplo que abarca as distintas faculdades da mente, é capaz, como vimos, de mover o sujeito no seu todo. Ou seja, a proposição: “Deus existe”, por traduzir um objecto real e concreto, por ser fruto de uma conclusão não silogística mas supra lógica por ser fruto de um

pensamento implícito, em princípio, será alvo de um assentimento real, estimulando o sujeito no seu todo. No capítulo seguinte, vamos debruçar-nos sobre esta particularidade. Ou seja: vamos ver como o modo de pensar implicitamente abre, de maneira muito especial, o sujeito à acção de Deus, possibilitando que, por meio da Graça, o Homem se relacione com Deus.

CAPÍTULO III

A RELAÇÃO ENTRE GRAÇA E *PENSAMENTO IMPLÍCITO* NO ACTO DE FÉ

Um dos grandes contributos de Newman para a filosofia do conhecimento é o ter dado um estatuto credível à noção de *pensamento implícito*. Graças ao nosso autor, o *pensamento implícito* passou a ser considerado como um acto racional de igual valor ao do raciocínio explícito. Apesar de não ser tão nítido em todas as suas etapas e tão claro e dedutivo como este último, o *pensamento implícito* é fundamental e está presente, através do *sentido ilativo*, do *sentido moral* e *sentido do dever*, ao longo de todo o processo de inferência.

O objectivo deste trabalho é compreender a noção de *pensamento implícito* e de que modo este instrumento da razão, iluminado pela Graça, ajuda a explicar o acto de fé. Por esta razão nos dois primeiros capítulos nos detivemos a analisar a validade desta hipótese e a estudar esta noção. Nesse sentido, no primeiro capítulo deste trabalho, procurámos mostrar como, ao longo da história da filosofia, independentemente da abordagem (racionalista ou realista) à teoria do conhecimento, todos os pensadores admitiram, a um dado momento da sua reflexão, a hipótese de existirem conhecimentos humanos que não são adquiridos pelo uso da razão explícita. O que significa, indirectamente, que admitiram a existência, no pensamento humano, de uma capacidade de chegar a conclusões e de adquirir conhecimentos e certezas de forma implícita.

No segundo capítulo, tentámos expor as investigações e conclusões a que chegou o Cardeal Newman sobre o *pensamento implícito*. Esse passo permitiu-nos perceber que tal aptidão da mente humana se baseia mais em presunções e probabilidades do que em

evidências positivas; não obstante, este modo de pensar alcança resultados tão certos como os que a razão explícita atinge. Simultaneamente, o segundo capítulo ajudou-nos a compreender que dentro do *pensamento implícito* podemos incluir não só as funções típicas da razão, as de apreensão, compreensão, conclusão, mas também as funções próprias da consciência, como o *sentido moral* e o *sentido do dever*.

Neste terceiro e último capítulo queremos mostrar como, para Newman, a fé é fruto da acção concomitante, por um lado, da Graça que opera por meio de canais e instrumentos humanos e, por outro, da própria liberdade individual que se “pré-dispõe”, muitas vezes, sem disso ter plena consciência, a receber o dom da fé. Ou seja, nesta parte, como o título do próprio capítulo indica, queremos perceber qual a importância da possível relação entre Graça e *pensamento implícito* para a compreensão do acto de fé, segundo John Henry Newman.

É necessário ter em conta que, para perceber a possibilidade da relação entre Graça e *pensamento implícito* no âmbito da reflexão newmaniana, é importante compreender a evolução do pensamento do autor. Newman nasceu e cresceu num ambiente de feição protestante, tendo depois passado ao catolicismo. Ora, entre as doutrinas católica e protestante sobre a graça existem diferenças que não se podem evitar. Assim, é fundamental debruçar-se sobre essas diferenças e as suas razões. Do mesmo modo, é necessário estudar a evolução do pensamento de Newman sobre a Graça à medida que o autor se foi convertendo do protestantismo ao catolicismo. Então, estaremos aptos para compreender o que o autor quis dizer acerca da relação entre *pensamento implícito* e Graça em matéria de fé.

Para tal, decidimos começar por apresentar a doutrina sobre a Graça, realçando as diferenças entre a doutrina protestante e a católica. Este ponto permitir-nos-á perceber as ideias que influenciaram o pensamento de Newman nesta matéria. Mas sobretudo,

compreender – o que faremos no segundo ponto – a evolução do seu pensamento. Estes serão os dois temas que abordaremos na segunda parte deste capítulo: as ideias que influenciaram a reflexão do autor e a evolução do seu pensamento à medida que se convertia ao catolicismo.

Então, – depois de termos explicitado a noção de *pensamento implícito* (no primeiro e segundo capítulos), depois de termos olhado para as diferenças doutrinárias acerca da Graça e a seguir a termos visto na vida de Newman a origem da noção de *pensamento implícito* e o modo como este foi um canal por meio do qual a Graça conduziu-o à verdade – poderemos, no terceiro ponto, olhar para a reflexão do nosso autor acerca da possível relação entre *pensamento implícito* e Graça.

Deste modo, no último capítulo do nosso trabalho, procuraremos estudar a relação entre Graça e *pensamento implícito*, primeiro ao nível da razão e depois ao nível da consciência, para mostrar como o acto de fé, para Newman, é também fruto de uma acção da Graça ao nível do nosso *pensamento implícito*.

1. Sobre a Graça

1.1. As raízes bíblicas e patrísticas

A noção cristã de Graça, como aliás não poderia ser de outro modo, tem as suas raízes mais fundas na Sagrada Escritura e em particular no Antigo Testamento. Neste, podemos perceber uma preparação progressiva e lenta do futuro conceito cristão. Poderíamos escolher muitas passagens dos livros históricos e proféticos para dar conta desta gestação da noção de Graça mas talvez seja nos salmos que mais claramente se evidencia o aparecimento e desenvolvimento dessa noção. No salmo 119, 10-40, temos um bom exemplo do grito que brota da alma do salmista em direcção a Deus pedindo-lhe que venha ao seu encontro e seja uma presença na sua vida. Neste salmo,

confrontamo-nos já com a intuição de que a iniciativa divina precede e acompanha o esforço humano:

«Faze bem ao teu servo, para que eu viva; assim observarei a tua palavra. Desvenda os meus olhos, para que eu veja as maravilhas da tua lei. Sou peregrino na terra; não escondas de mim os teus mandamentos. A minha alma consome-se de anelos pelas tuas disposições em todo o tempo.»¹³⁸

O salmista pede o auxílio divino para poder cumprir e manter-se fiel aos mandamentos de Deus. Digamos que, neste salmo, vemos emergir o reconhecimento da necessidade do auxílio divino até para cumprir a sua lei. Mais ainda, assistimos ao surgimento da consciência de que o desejo de cumprir e ser fiel aos mandamentos de Deus é já fruto da sua inspiração. Esta passagem é apenas uma entre muitíssimas que poderíamos seleccionar para dar conta de como a noção de Graça se alicerça no Antigo Testamento e mostrar como, nesta parte da revelação, já se desenha a noção de auxílio divino que precede, acompanha e ultrapassa os esforços humanos¹³⁹.

A noção de Graça no cristianismo vai ser, inicialmente, desenvolvida por São Paulo. A partir de então e para sempre, este conceito, fundamental ao cristianismo, ficará a dever ao apóstolo a sua estrutura básica. São Paulo usa a palavra Graça duas vezes mais do que todos os outros autores do Novo Testamento juntos. A primeira linha que caracteriza a noção de Graça em São Paulo é a iniciativa absolutamente gratuita de Deus manifestada em Jesus Cristo. A esta iniciativa divina Paulo atribui o dom do encontro com Cristo na estrada de Damasco. A Graça é, pois, um favor de Deus e de Cristo – favor misericordioso e liberal e por esta razão também absolutamente gratuito, isto é, inteiramente destituído de custo para quem o recebe. O dom da Graça perdoa os pecados e derrama no homem os benefícios divinos¹⁴⁰.

¹³⁸ Sal 119, 17-18, *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulus, 2002, 990.

¹³⁹ Cf. R. W. GLEASON, *Qu'est ce que la Grâce?* Tournai, Casterman, 1965, 65-66.

¹⁴⁰ Cf. IBIDEM, p. 66

Deste modo, podemos dizer que, para São Paulo, a Graça é sempre redentora, porque por ela o Senhor assume a responsabilidade de vir ao encontro do homem para o salvar, sem esperar que o homem se volte para Ele nem que mereça o favor da sua misericórdia.

Os primeiros escritos cristãos – Didaquê, Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Barnabé, o Pastor de Hermas –, em vez de Graça, usam o termo “espírito” para se referirem à mesma noção. No entanto, a expressão “espírito” acentua o facto de a Graça ser um princípio interior, um princípio de acção moral, ideia que estava apenas subentendida em São Paulo. A semântica do termo Graça, durante a época patrística, evoluirá para incluir a noção de participação na natureza divina. Quer dizer, a Graça divina designa também, a partir de então, o favor feito ao homem de poder participar da natureza divina, o que ficará conhecido como a teoria da divinização, muito cara a Santo Atanásio. São Cirilo de Alexandria fará notar que a primeira Graça recebida pelo homem é o próprio Deus, o próprio Espírito Santo. Este une-se à alma do homem e desta forma produz a Graça santificante¹⁴¹. Tertuliano e os padres latinos em geral também utilizarão mais o termo “espírito” do que Graça, para falar da acção de Deus no interior do homem (na sua alma), para o conduzir à santidade¹⁴².

Para Santo Agostinho, em ordem a entender o que é a Graça divina, é necessário colocar a questão no âmbito da redenção e por isso da queda do homem, no momento do pecado original. Para o Bispo de Hipona, o homem relaciona-se com Deus porque está dotado de espírito e de alma. Quer dizer: espírito e alma não são atributos da

¹⁴¹ Cf. IBIDEM, 75-76.

¹⁴² Os Padres da Igreja tiveram uma grande influência na vida e pensamento de Newman, como veremos mais adiante. De modo particular, veremos que foi graças à leitura e ao estudo da patrística que o Cardeal pode vencer uma visão negativa da natureza humana. Com efeito, a maneira como se encara a natureza humana tem implicações no modo como se compreende a relação de Deus com o homem.

natureza humana, mas designam o homem na medida em que este se relaciona com Deus. Adão, ao pecar, corta este elo com o seu Criador e passa a ter como horizonte apenas a si próprio, o seu próprio ser intramundano. Assim, a natureza adâmica está condenada à soberba de querer bastar-se a si mesma. Ou seja, o homem deixa de ser capaz de praticar o Bem. No entanto, diz o Santo, o homem não perde completamente a capacidade de escolher. Já não tem a liberdade de fazer o bem, mas ainda possui o livre arbítrio ou a liberdade de escolha¹⁴³.

Por esta razão, a natureza humana não pode ser resgatada senão, exclusivamente, por meio de uma Graça que se imponha contra a própria natureza. Em Santo Agostinho, a Graça divina actua sem razão alguma a fim de libertar a natureza humana da sua nulidade. Ao homem apenas se pode pedir a fé: crer contra toda a esperança que Deus, no final, o salvará. Quer dizer, para o Santo bispo de Hipona, só a Graça e só a fé podem salvar o homem¹⁴⁴. Como veremos, estas ideias serão levadas ao limite um milénio depois, tornando-se causa do aparecimento de duas concepções da salvação irreconciliáveis. A Graça, para Agostinho, é a acção invisível de Deus no interior do homem. Cristo vinca a sua acção, no interior daqueles que O recebem, mediante as suas palavras e o seu exemplo.

1.2. O contributo de São Tomás

Para a estruturação da doutrina sobre a Graça, a etapa escolástica foi muito importante, sobretudo no sentido de uma maior clarificação, distinção e sistematização dos elementos do conceito. Neste período, teve particular relevância a obra e o

¹⁴³ Cf. K. H. MENKE, *Teología de la Gracia, el criterio del ser cristiano*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, 59-60

¹⁴⁴ Cf. IBIDEM, 61.

pensamento de São Tomás. Por isso, de todos os autores escolásticos, nos deteremos apenas no Aquinate.

Ao abordar o tema da Graça, São Tomás começa por distinguir dois modos de acção de Deus sobre o homem: a acção no interior do ser humano e a acção externa. O Santo também separa da acção de Deus os princípios dessa mesma acção. Os princípios internos são, para o doutor da Igreja, os *habitus* e as *virtutes*. De modo a compreender o que são os princípios internos da acção de Deus no homem, é bom ter em conta que, para São Tomás, cada sujeito, ao actuar, age influenciado por certos “modos de ser”, por certas disposições permanentes. Ora, estes “modos de ser” são próprios ao homem, quer dizer, são como os acidentes próprios de uma substância. Assim como a substância tem acidentes que lhe pertencem de modo permanente, assim também o homem não é substância pura, mas possui acidentes que lhe pertencem de modo estável. Cada sujeito quando age é influenciado na sua acção por certos modos de ser que lhe são próprios, por disposições fixas que lhe pertencem e, entre elas, as principais são os *habitus*¹⁴⁵.

Na concepção de São Tomás, o *habitus* é uma qualidade; quer dizer, não é a substância própria do homem, mas uma certa disposição que se lhe acrescenta e a modifica. Esta qualidade tem uma característica particular: a de fixar, no homem, a experiência passada. Por outras palavras, todos os esforços que o homem faz para alcançar o seu fim, em vez de caírem no vazio, inscrevem-se e deixam no sujeito a sua marca.

Talvez possamos dizer que, como qualidade, o *habitus* torna o homem tendencialmente capacitado para determinada acção. No entanto, um *habitus*, por si só, não implica que se desenvolva, necessária e efectivamente, essa capacidade para determinada acção; para que esta capacidade se desenvolva e se torne efectiva, pode ser

¹⁴⁵ «Ogni soggetto che agisce è influenzato nella sua azione da certi modi d'essere che gli appartengono e di cui le principali sono gli *habitus*», E. GILSON, *Il tomismo, introduzione alla filosofia de San Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book, 2011, 427.

necessária uma causa externa¹⁴⁶. Digamos que uma pessoa pode ser tendencialmente prudente, mas para desenvolver essa virtude precisa de ser incentivada por alguém ou pela experiência a exercita-la. A experiência adquirida e praticada imprime no sujeito a inclinação tendencial, à qual São Tomás chama *habitus*. Deste modo, praticando frequentemente a prudência, a pessoa converte o princípio num *habitus*, isto é, numa inclinação tendencial permanente. Então, a prudência torna-se no homem como um acto espontâneo, fácil e até agradável. O *habitus* é, assim, uma disposição (*dispositivo*, termo de São Tomás), que prepara (*preparatio*) o sujeito para alcançar o seu fim e, ao mesmo tempo, para desenvolver o próprio *habitus*¹⁴⁷.

Outro aspecto importante é o facto de o *habitus* estar ou não orientado para a realização do fim próprio do sujeito. Se um *habitus* orienta e ajuda o sujeito a encaminhar-se para a realização do seu fim, reconhecemos que ele é bom; se se verifica o contrário, então o *habitus* é mau. Isto é importante porque aos *habitus* bons correspondem as virtudes e aos maus os vícios¹⁴⁸. De facto, as virtudes são *habitus*, no sentido em que são princípios internos da acção de Deus, inscritos no interior do homem, para o conduzir ao seu fim. No entanto, algumas dessas virtudes têm um carácter especial, pois são directamente infusas por Deus no interior do homem, não

¹⁴⁶ «Más concretamente, Tomás designa como *habitus* una condición del hombre, la cual – a pesar de ser un principio interno de una determinada acción – no desarrolla *necesariamente* esa acción, sino que para ello necesita otra causa (en cierto modo «externa»). Así, un pianista de talento natural se siente inclinado ciertamente a deleitarse tocando el piano con frecuencia; pero no tiene necesariamente que hacerlo. Cuando toca el piano, lo hace por su libre decisión o por alguna razón que se añada, por decirlo así, desde fuera a esa inclinación suya. Cuando un músico de talento se convierte en un gran pianista, entonces su *habitus* se debe a la vez a ambas cosas: a la inclinación inserta en su naturaleza y a la decisión, que no es en modo algún necesaria sino que es libre, de practicar y entrenarse a diario. El fruto del talento desarrollado por medio del ejercicio es un *habitus* que hace que los dedos del virtuoso se deslicen casi espontáneamente, con facilidad y gusto (...) sobre las teclas», K. H. MENKE, *Teología de la Gracia, el criterio del ser cristiano*, 118.

¹⁴⁷ Cf. IBIDEM, 118

¹⁴⁸ «Di qui deriva che non si può mai descrivere un habitus senza che nella descrizione figuri la qualifica di buono o cattivo. In effetto, ciò che definisce una cosa è la sua forma; inoltre la forma non è solamente l'essenza della cosa, ma ne è anche la ragion d'essere; la forma di una cosa ne è al tempo stesso il fine. Dire come gli habitus di un ente determinino la maniera in cui questo realizzi la propria definizione, equivale quindi a dire nel contempo come esso realizzi la sua essenza e a quale distanza si trovi dal proprio fine», E. GILSON, *Il tomismo, introduzione alla filosofia de San Tommaso d'Aquino*, 428.

dependendo da colaboração da natureza humana. Estas virtudes, que são a fé, a esperança e a caridade, são fruto exclusivo da Graça infusa no interior do homem.

Com efeito, as virtudes teologais da fé, esperança e caridade são exclusivamente concedidas ao homem por Deus, de forma totalmente gratuita. Aqui reside a grande diferença em relação ao *habitus*, pois, apesar de também este ser um princípio da acção de Deus no interior do homem, a verdade é que, para que o *habitus* auxilie o homem a realizar o seu próprio fim, é necessário o concurso do exercício do sujeito¹⁴⁹. Pelo contrário, as virtudes teologais nascem no interior do homem, porque Deus infunde, gratuitamente, a sua Graça, a qual leva o sujeito a crer, esperar e amar. Nunca é demais insistir que, se algumas virtudes admitem a cooperação do próprio homem com a acção de Deus, as virtudes teologais são fruto exclusivo da acção da Graça divina no interior do sujeito.

Mas é também importante destacar a diferença entre virtude teologal e Graça. A virtude teologal da fé, por exemplo, não é a Graça, mas sim fruto da Graça, preparando o sujeito para crer. Como vimos atrás, as virtudes teologais dizem-se infusas, na medida em que são fruto exclusivo da Graça infundida, por Deus, no interior do homem, para o levar a crer, esperar e amar. Vejamos o que diz o próprio São Tomás:

«Assim como as potências da alma, que constituem as razões das quais procedem as obras, fluem da essência da alma, assim também da Graça fluem as virtudes para as potências da alma, pelas quais as potências são impelidas à realização de actos. Neste sentido, a Graça encontra-se em relação com a vontade, do mesmo modo que o que move se encontra em relação com o que é movido; [...] Com efeito, a Graça é o princípio do qual emana a obra meritória por meio das virtudes, da mesma maneira que a alma é o princípio do qual emanam as obras da vida por meio das potências.»¹⁵⁰

¹⁴⁹ Cf. K. H. MENKE, *Teología de la Gracia, el criterio del ser cristiano*, 119-120.

¹⁵⁰ «Ad primum ergo dicendum quod, sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operae principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, [...] Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus; sicut essentiae animae est principium operum vitae mediantibus potentiis», SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, 110, 4, Tradução Portuguesa: G. GALACHE (ed.), *Suma Teológica*, São Paulo, Edições Loyola, 2005, p. 456.

Podemos concluir que a Graça, na medida em que é infusa, é um princípio externo da acção de Deus no interior do homem. Este princípio externo chega a fazer-se interno. A virtude, na medida em que é um *habitus*, é um princípio interno da acção de Deus no interior do homem, mas brota também da Graça externa que chegou a fazer-se interna. De onde se conclui que a Graça é um princípio simultaneamente interno e externo, ao mesmo tempo, da acção de Deus no interior do homem.

1.3. A crise do século XVI

Para a formação e fixação da doutrina católica sobre a Graça, em particular aquela que era ensinada à época de Newman, foram muito importantes os contributos de São Tomás e da escolástica, de Santo Agostinho e da patrística em geral, mas também foi crucial a crise protestante e a reacção católica do Concílio de Trento. Por outro lado, como veremos adiante, o beato Newman antes de se converter ao catolicismo foi um fervoroso evangélico. Por isso, será interessante perceber o que se passou com a crise protestante. Assim, poderemos, na altura própria, compreender a profundidade da conversão do Cardeal e como esta determinou o que ele veio a dizer acerca da Graça e do conhecimento de Deus.

Do ponto vista histórico, a crise protestante tem as suas raízes na ideia generalizada, à época, da corrupção da Igreja e na centralidade da questão da salvação na vida e espiritualidade dos cristãos. O Cisma do Ocidente, durante o qual quatro Papas se excomungaram mutuamente, a questão da relação entre o poder eclesial e o poder temporal, o tema do celibato e os problemas de simonia dentro da Igreja causavam e difundiam a impressão de degradação da instituição eclesial. Por outro lado, no centro da espiritualidade e da pregação, foi-se estabelecendo cada vez mais a questão da salvação pessoal. Ora, se a noção de corrupção da Igreja levava muitos a porem-na

em causa e também o que ela ensinava, a questão da salvação conduzia a uma aporia. Com efeito, se a pertença à Igreja e fazer o que ela dizia não salvava, visto ser uma instituição corrupta, então ninguém poderia salvar-se.

Neste contexto, surgem os protestos de Lutero, a princípio, e de todos os outros reformadores mais tarde. A intuição de Lutero era que a pertença à Igreja não salvava ninguém e que seguir os seus ensinamentos também não, pois a instituição corromper-se ao longo dos séculos, afastando-se da verdadeira doutrina transmitida por Cristo aos apóstolos e por estes à Igreja primitiva. Ora, a Igreja ensinava que para ganhar a salvação o indivíduo devia contribuir com obras meritórias. No entanto, a experiência de muitos era a futilidade dos esforços pessoais para a salvação pessoal. Esta era a experiência de muitos e, em particular, a de Lutero.

Sem querer olhar aqui para a história pessoal de Lutero, faremos somente alusão à experiência espiritual que tanto o marcou em 1513/1514. O primeiro reformador, ainda monge agostinho, passados dez anos de mosteiro, sente que, apesar de todos os esforços, nada se alterou nele, questionando-se quando chegaria a ser piedoso e a merecer a salvação. Então, enquanto estuda os salmos e a carta aos romanos, tem a inspiração – que foi para ele como uma revelação – de que, quando São Paulo fala de justificação, não o faz no sentido de o homem justificar o mal praticando o bem, mas no sentido de que Deus, num acto totalmente gratuito e livre, sem outra razão a não ser a sua própria misericórdia, decide perdoar ao homem. A partir desse momento, a justificação deveria ser entendida quase como um acto jurídico, pelo qual Deus, livre e gratuitamente, em vez de condenar o homem, decide libertá-lo¹⁵¹.

Porque a justificação é apenas um acto jurídico pelo qual Deus declara o homem justo, sem que nada aconteça no interior deste, os cristãos devem renunciar aos vãos

¹⁵¹ Cf. K. H. MENKE, *Teología de la Gracia, el criterio del ser cristiano*, 135-144.

esforços de se tornarem sem pecado. Ou seja, a Graça divina consiste, precisamente, no perdão do pecado, permanecendo o homem pecador. Desta forma, como se compreende, Lutero põe de lado toda a doutrina escolástica de São Tomás, que ensinava que a Graça do perdão dos pecados é, ao mesmo tempo, a Graça que liberta o homem do pecado¹⁵².

Com efeito, para Lutero o homem é escravo e por isso não tem liberdade; não pode fazer seja o que for para se libertar do pecado; a sua natureza está totalmente corrompida. Aos poucos, a visão negativa da natureza humana, como estando irremediavelmente corrompida, bem como definitivamente deteriorada, levará a teologia protestante a ver o homem como um ser incapaz de receber Deus no seu interior, como um ser incapaz de Deus. Por conseguinte, a sua salvação depende totalmente de Deus. De facto, só a fé na misericórdia de Deus pode salvar o homem. Mas, como a própria fé é um dom de Deus, somente aqueles a quem Deus concede, por decisão livre e eterna, o dom da fé é que podem salvar-se.

Nestes termos, o homem nada pode fazer para ter fé. A visão negativa da natureza humana, própria do protestantismo, não só levou os reformadores a declarar o homem incapaz de se relacionar realmente com Deus, mas também a defender que as especulações filosóficas e teológicas eram vãs, pois o homem simplesmente não pode dizer nada acerca de Deus. Como veremos mais adiante, estas posturas protestantes tiveram consequências na vida e no pensamento de Newman.

Como referimos a propósito de São Tomás, a teologia escolástica tentava equilibrar a iniciativa divina para levar o homem a crer, dando primazia à Graça divina actuante no interior do homem, com a iniciativa humana, acentuando a existência de um princípio no homem (*habitus*) que, sendo exercitado, o leva às boas obras e auxilia a alcançar a fé. Para Lutero, Deus apenas declara o homem “justo”, perdoando o pecado.

¹⁵² Cf. R. W. GLEASON, *Qu'est ce que la Grâce?*, 220.

Para São Tomás, e para a teologia católica posterior, Deus não declara “justo” um homem sem o tornar justo. Isto é, ao perdoar o pecado, Deus também liberta do pecado e regenera o homem.

1.4. Reacção Católica e fixação da doutrina

O rosto visível da reacção católica foi o Concílio de Trento. Este reuniu-se entre 1545 e 1563, em plena crise protestante. Por isso, não pôde deixar de dar importância aos temas mais relevantes para os reformadores. Ora, visto que estes insistiram muito na questão da justificação, os padres conciliares viram-se na contingência de subordinar o tema da Graça ao da justificação.

Como vimos no ponto anterior, para Lutero, e os reformadores em geral, a justificação deve ser entendida quase em sentido jurídico ou declarativo: Deus, na sua infinita misericórdia e liberdade, perdoa o pecado e declara o homem justo. Esta declaração, na concepção protestante, não implica que Deus torne a natureza humana capaz de actuar com justiça. Mesmo depois de Deus declarar o homem, não há nada que este faça de justo. A concepção protestante da natureza humana é, por esta razão, totalmente pessimista.

A Graça reside no gesto do perdão do pecado e na declaração que justifica o homem. A Graça é, pois, o acontecimento da morte e ressurreição de Cristo, pelo qual Deus atribui ao homem a justificação, sendo, assim, uma acção totalmente exterior ao homem. No interior deste nada acontece. Na verdade, na concepção protestante do pecado original, a natureza humana ficou irreparavelmente corrompida.

O Concílio de Trento, em contraposição aos reformadores, afirmará que a queda original não corrompeu irreparavelmente a natureza humana, mas apenas a debilitou. O homem perdeu a liberdade que gozava antes da queda, mas conserva o livre arbítrio,

ainda que debilitado. Isto significa que o homem não é capaz de se libertar do pecado sozinho. Só a Graça o pode salvar. Mas quer dizer também que, por manter o livre arbítrio, embora debilitado, a natureza pode concorrer para sua própria salvação. O homem, mesmo depois da queda original, pode escolher o bem e evitar o mal, pode preparar-se para a Graça, sentir dor pelos pecados e ter temor a Deus¹⁵³.

O Concílio de Trento acolhe, portanto, a intuição reformadora de deixar claro que, depois da queda, o homem por si só é incapaz de se libertar do pecado, visto já não ser livre para o fazer, pois tornou-se escravo do pecado. Assim sendo, só a Graça o pode salvar. A grande diferença entre os reformadores e Trento reside precisamente neste ponto. Ao contrário da doutrina dos reformadores, para os padres conciliares, a Graça tem duas dimensões, sendo uma só: a Graça incriada (a justiça de Deus) que é a única causa formal da justificação do homem e a Graça criada ou Graça santificante que, como princípio interno da acção de Deus no homem, o conduz para Deus, santificando-o e, deste modo, salvando-o. Se é verdade que a única causa formal da justificação é a justiça divina, também é verdade que, ao ser justo com o homem, Deus o torna justo:

«a [causa] final: a glória de Deus e a de Cristo, bem como a vida eterna; a eficiente: o misericordioso Deus, que sem merecimento nosso *lava e santifica* (1 Cor 6, 11), *assinalando e ungiendo com o Espírito Santo da promessa que é o penhor de nossa herança* (Ef 1, 13 ss). A [causa] meritória, porém, é seu muito amado Filho Unigénito, Nosso Senhor Jesus Cristo, que, *sendo nós inimigos* (Rom 5, 10), *pela nímia caridade com que nos amou* (Ef 2, 4), nos mereceu a justificação e satisfaz por nós ao Eterno Pai, com sua santíssima Paixão no lenho da cruz. A [causa] instrumental é o sacramento do Baptismo, isto é, o “sacramento da fé”, sem o qual jamais alguém alcançou a justificação. Enfim, a causa única formal é “a justiça de Deus”, não enquanto ele mesmo é justo, mas enquanto nos torna “justos”, quer dizer, enquanto por ele enriquecidos, fica a nossa alma espiritualmente renovada, e não só passamos por justos, mas verdadeiramente nós nos denominamos e somos justos. Pois recebemos em nós a justiça, cada qual a sua, conforme a medida que o *Espírito Santo distribui a cada um como ele quer* (1 Cor 12, 11) e segundo a disposição e cooperação de cada qual.»¹⁵⁴

¹⁵³ Cf. K. H. MENKE, *Teología de la Gracia, el criterio del ser cristiano*, 153.

¹⁵⁴ DENZINGER-HÜNERMAN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1529, Tradução portuguesa, J. M. LUZ (ed.), *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, São Paulo, Paulinas-Edições Loyola, 2007, p 721.

A teologia da Graça, como dizíamos, deve muito da sua história a São Paulo, a Santo Agostinho, à escolástica e a São Tomás e, como acabámos de testemunhar, ao Concílio de Trento. Este longo percurso acabou por se fixar em certos elementos básicos que gostaríamos de expor agora para uma melhor sistematização.

Em primeiro lugar, a Graça é o dom de Deus, de Ele mesmo, ao próprio homem, na pessoa do Espírito Santo. A vinda do Espírito Santo ao interior do homem é também chamada Graça incriada, porque é o próprio Deus que vem habitar na alma humana. O dom de Deus ao homem comunica-se também por meio da Graça santificante que é «um dom habitual, uma disposição estável e sobrenatural que aperfeiçoa a alma, para a tornar capaz de viver com Deus e de agir por seu amor»¹⁵⁵. A Graça, o auxílio gratuito de Deus ao homem, não só o torna capaz de viver com Deus, mas também o prepara para acolher a própria Graça.

Outro aspecto importante que interessa destacar é o facto de a doutrina católica da Graça ser menos pessimista em relação à natureza humana. Com efeito, ao considerar que, com a queda, o homem vê a sua natureza corrompida, mas não irremediavelmente deteriorada, a doutrina católica julga a natureza humana capaz de participar na sua própria salvação. Citando o Catecismo da Igreja Católica, dizemos que «a natureza humana não se encontra totalmente corrompida: está ferida nas suas próprias forças naturais, sujeita à ignorância, ao sofrimento e ao império da morte, e inclinada ao pecado», mas ainda goza do livre arbítrio para poder escolher colaborar com a Graça na sua salvação. Aliás, as consequências da queda «convidam-no [o homem] ao combate espiritual»¹⁵⁶. Como veremos, no próximo ponto, esta doutrina será como uma revelação para Newman, tornando-se um importante marco na sua experiência pessoal de conversão.

¹⁵⁵ *Catecismo da Igreja Católica*, §2000, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1993, 432.

¹⁵⁶ *Catecismo da Igreja Católica*, §405, 102.

Ao terminar, gostaríamos ainda de expor, brevemente, de que modo a doutrina sobre a Graça se relaciona com a doutrina sobre o conhecimento de Deus. Como sabemos, a teologia católica acolheu o pensamento de São Tomás como referência incontornável para todas as pesquisas posteriores. Do mesmo modo, acolheu também a sua teoria do conhecimento, a qual defende que todo o conhecimento humano parte dos sentidos e do que eles apreendem. A inteligência humana pode, depois, alcançar o “interior” das coisas e discernir os vários elementos que as compõem; pode também, a partir destes dados, abstrair ideias universais acerca das coisas e destas chegar a conclusões, ou seja, formular juízos¹⁵⁷.

A consequência do que acabamos de dizer é que tudo o que não pode ser atingido pela experiência sensível, isto é, tudo o que é imaterial, invisível ou espiritual é absolutamente incompreensível para a inteligência humana, visto nós só podermos conceber aquilo de que temos experiência. Assim sendo, a natureza humana está impedida de conhecer directa e imediatamente o seu criador, pois este não se lhe apresenta aos sentidos exteriores como uma coisa¹⁵⁸.

No entanto, sendo certo que o homem não pode conhecer directamente Deus em Si mesmo, na Sua realidade divina, apesar disso, pode conhecê-lo indirectamente a partir da experiência sensível, a partir das suas especulações e das conclusões a que chega. Quando se fala em conhecer Deus, é de um conhecimento indirecto que se trata: trata-se de conhecer a causa a partir dos efeitos¹⁵⁹.

Ora, esse conhecimento pode ser perfeitamente rigoroso. Aliás este é necessário, como suporte da fé. Aquilo que o homem pode conhecer pelo uso exclusivo das suas faculdades suporta a fé, no sentido em que a fé aparece como uma consequência lógica

¹⁵⁷ Cf. J. DAUJAT, *La Grâce et nous chrétiens*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960, 23-24.

¹⁵⁸ Cf. IBIDEM, 25.

¹⁵⁹ Cf. IBIDEM, 34-35.

das pesquisas humanas. Não se confunde, no entanto, com o conhecimento que a mesma fé oferece ao homem. Este último é fruto de uma revelação feita, ou melhor, concedida ao homem. É importante distinguir os dois tipos de conhecimento: aquele que serve de suporte da fé e aquele que é adquirido por meio da própria fé¹⁶⁰. Para Newman, como veremos, a questão é sobretudo entender o que é o acto de crer – importa perceber o que significa este acto, o que ele implica e qual a sua natureza e estrutura. Neste sentido, para o Cardeal, será sempre mais importante debruçar-se sobre o conhecimento que suporta a fé do que sobre aquele que advém pela fé.

Na primeira parte deste capítulo, tentámos apresentar, sucintamente, o essencial da doutrina católica sobre a Graça. Neste sentido, expusemos as suas raízes bíblicas e patrísticas; depois olhámos um pouco para a evolução escolástica e detivemo-nos no contributo de São Tomás; finalmente debruçamo-nos sobre a história da crise protestante para concluir com uma breve relação de como, e em que aspectos, se fixou a doutrina sobre a Graça. Longe de ser exaustiva, esta exposição pretendeu sobretudo realçar as diferenças teológicas existentes entre católicos e protestantes em matérias como a natureza humana, a Graça, a relação entre Criador e criatura e a possibilidade de esta O conhecer. Esta etapa é importante para o ponto seguinte, pois permitir-nos-á compreender, em toda a sua densidade, a conversão de Newman e como esta lhe abriu a mente a profundas intuições teológicas.

Por isso, agora, desejamos, ao olhar para a experiência pessoal de Newman, destacar a profunda e total conversão do nosso autor, não apenas moral, afectiva e estética, mas também intelectual e doutrinal.

¹⁶⁰ Cf. IBIDEM, 40.

2. Acção da Graça em Newman e a origem da noção de *pensamento implícito*

Neste ponto, tentaremos destacar o papel da Graça divina no processo de conversão que levou Newman do protestantismo, sob a capa de anglicanismo, ao catolicismo. Com isso, esperamos entender como a experiência pessoal do nosso autor o levou a entender o conceito de Graça com outros olhos, sob outro prisma. Mais ainda, esperamos que este exercício nos possibilite mostrar até que ponto a profunda intuição de Newman sobre o *pensamento implícito* está relacionado com este novo entendimento da Graça e com a própria acção da Graça.

2.1. A descoberta pessoal do Criador por meio da Graça

John Henry Newman nasceu e foi educado no seio de uma família da média burguesia, num ambiente familiar alegre e descontraído, sem deixar de ser exigente. A família pertencia àquele cristianismo convencional, característico da sociedade inglesa do início do século XIX, mais próximo da Low Church da Igreja Anglicana (de feição evangélica, sem ser totalmente protestante) do que da High Church, vizinha do catolicismo¹⁶¹.

No ano 1816, quando Newman tinha apenas quinze anos, o banco do qual seu pai era sócio faliu. Por causa disto, o pai teve de mudar de trabalho e a família teve de mudar várias vezes de casa. Todos estes transtornos causaram muitas preocupações à família e certamente também ao jovem Newman, que por causa deste acontecimento teve de passar o verão em Ealing, onde frequentava a escola. Foi um período de solidão

¹⁶¹ «Letters and diaries tell us of a happy family filled with music, dancing, reading, and theater-going. [...] Most important, this bright and affectionate family was the perfect nursery for the very young John Henry's cognitive and affective life», W. E. CONN, *Conscience and Conversion in Newman, A developmental study of self in John Henry Newman*, Marquette, Marquette University Press, 2010, 13 – 14. «Leur religion à tous deux [Mr e Mrs. Newman], c'était dans sa simplicité, sa force et peut-être sa pauvreté, ce protestantisme moyen, cet anglicanisme sans couleur particulière qui se résume dans l'attachement à la Bible et au Prayer Book», L. BOUYER, *Newman, Sa vie. Sa spiritualité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1952, 13.

e de doença durante o qual Newman pôde voltar-se sobre si mesmo. Estes difíceis momentos foram providenciais para a sua primeira conversão¹⁶².

Nesse verão, graças aos momentos atribulados por que passava, foi influenciado pelo Rev^o Walter Mayers e pelos livros que este lhe deu a ler, que o levaram a reconhecer que a sua existência e a de um criador são incontornáveis. Estas duas verdades constituem o primeiro credo ao qual deu assentimento.¹⁶³

Durante a infância, John Henry Newman recebera influências suficientemente fortes para enraizarem nele um profundo sentimento da presença de Deus. Mas, ao crescer e com o despertar da razão, este sentimento esbateu-se ao ponto de praticamente desaparecer. Aos catorze anos, o jovem Newman toma consciência da sua independência, começando a ter confiança na força da sua razão e da sua conduta moral, recusando, de uma maneira instintiva, qualquer dependência de uma autoridade. A característica mais saliente do adolescente nesta altura é, segundo alguns biógrafos, um certo “orgulho intelectual”. A crença em Deus, por causa da “orgulhosa” auto-suficiência do seu espírito, afastou-se da sua mente¹⁶⁴.

¹⁶² Segundo o próprio Newman: «“On my conversion. How the wisdom and goodness of God is discerned – I was going from school half a year sooner (than I did) – my staying arose from eighth of March [...]. Thereby I was left at school by myself, my friends gone away [...] that is, it was a time of reflection, when the influences of Mr. Mayers would have room to act upon me. Also, I was terrified at the heavy hand of God which came down upon me.” J. H. NEWMAN, *Autobiographical Writings*, H. TRISTRAM (ed.), London, Sheed and Ward, 1956, 150 e 268.

¹⁶³ « When I was fifteen, (in the autumn of 1816,) a great change of thought took place in me. I fell under the influences of a definite Creed, and received into my intellect impressions of dogma, which, through God's mercy, have never been effaced or obscured. [...] but I believe that it had some influence on my opinions, in the direction of those childish imaginations which I have already mentioned, viz. in isolating me from the objects which surrounded me, in confirming me in my mistrust of the reality of material phenomena, and making me rest in the thought of two and two only absolute and luminously self-evident beings, myself and my Creator. J. H. NEWMAN, *Apo*, London, Longmans, Green, and Co, 1908, 4.

¹⁶⁴ Esse orgulho manifestava-se num cepticismo crescente: «... as soon as he was aware of himself, he knew he was capable of deliberate action, right or wrong. [...] In the awakening of his mental energies at school Newman had lost the sense of spiritual presences and powers that had haunted his childhood. His intellectual curiosity led him early beyond the bounds of the traditional piety he had picked up at home; by the time he was fifteen he had reached a general skepticism...», M. TREVOR, *Newman, the pillar of the cloud*, London, Macmillan and Co Ltd, 1962, 16.

Na opinião de vários autores, foi graças à descoberta da insegurança da existência humana, motivada pelos acontecimentos do verão de 1816, e graças a já ter, nesta altura, abandonado a fé da infância que, no jovem, se reuniram as condições espirituais para se dar a conversão a que nos referimos. A influência do Rev^o Mayers e das leituras serviram de catalisador para essa experiência fundante da sua nova vida, reavivando nele o que recebera na infância. O cardeal nunca deixará de realçar a transformação que se deu em si com esta conversão. No final da sua vida, Newman refere-se a este acontecimento como tendo feito aparecer um homem novo.

A primeira conversão levou o nosso autor a uma vida espiritual marcada pelo evangelismo acentuadamente calvinista¹⁶⁵. No entanto, a busca da verdade impele-o a manter-se receptivo a influências de pessoas, livros e ideias, o que o fará, em breve, tornar a rever as suas crenças em várias matérias.

Poucos anos depois da sua primeira conversão, deu-se um acontecimento de extrema importância para a vida e a fé do Cardeal: foi admitido como “fellow” do colégio Oriel, em Oxford. Este facto é relevante porque aí encontrou várias pessoas que tiveram nele uma influência decisiva: colegas que, cada um à sua maneira e em pontos doutrinários diferentes, o levaram a uma nova conversão.

¹⁶⁵ Corrente de espiritualidade no seio da Igreja anglicana que procurava reavivar a radicalidade evangélica; estava doutrinariamente próxima do calvinismo: «El grupo evangélico de la Iglesia de Inglaterra se había originado por influencia metodista en la segunda mitad del siglo XVIII. A diferencia de los discípulos de John Wesley (1703-1791), fundador del metodismo, [...], los evangélicos nunca abandonaron la Comuni3n anglicana. [...] La base teol3gica del evangelismo era una versi3n muy reducida de la doctrina anglicana tradicional. Lo doctrinal se sacrifica en aras de una concepci3n de vida Cristiana entendida fundamentalmente como actividad apost3lica.», J. MORALES, *Newman el camino hacia la fe (1826-1845)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1978, 21-22. Um outro autor descreve da seguinte maneira: «Sin dagli inizi del 18° secolo la Chiesa era investita da un grande e variegato movimento di rinnovamento spirituale, l’“Evangelical Revival”, nello sforzo di liberare se stessa dalla mondanità e da una debole e insufficiente teologia, e la societ3 dalla frivolezza e dalla dissipazione.», F. MACERI, *la formazione della coscienza del credente. Una proposta educativa alla luce dei Prochial and Plain Sermons di John Henry Newman*, Roma, Gregorian University Press, 2010, 16-17.

A *Apologia* é um testemunho belíssimo desses encontros e influências, sendo Edward Hawkins¹⁶⁶ o primeiro sobre o qual o autor se detém. Antes de se encontrar com Hawkins já Newman havia começado a abandonar as suas ideias calvinistas. Mas foi graças a este amigo que Newman deu mais um passo em direcção ao abandono definitivo de tal influência. Pela acção de Hawkins, teve o primeiro forte contacto com argumentos diferentes que abriram o seu espírito a uma religião mais vasta e rica do que o evangelismo que ainda professava. Entre as noções mais marcantes que adquiriu estavam a doutrina da regeneração pelo baptismo e o valor da tradição, ambas muito próximas do catolicismo.

O facto de acolher estas ideias é importante porque ambas contradizem um dos aspectos fundamentais do evangelismo. Com efeito, esta corrente dividia as pessoas em duas categorias, os convertidos e os não convertidos, opondo-se à doutrina católica de que a graça do baptismo não é um facto definitivo, mas exige uma fé e um esforço pessoal contínuos. Logo, ao contrário da doutrina evangélica, a doutrina católica da regeneração pelo baptismo faz da conversão um caminho jamais acabado e, por isso, não existem convertidos e não convertidos (em sentido absoluto) mas pessoas num caminho de conversão e outras por começar esse caminho. Do mesmo modo, ao valorizar a tradição, Newman opunha-se à tese protestante, que o evangelismo partilhava, da “sola Scriptura” e reconhecia que a Igreja tinha também autoridade. Tal autoridade manifesta-se, em concreto, em matéria de sacramentos, por meio dos quais também se comunica a Graça.¹⁶⁷

¹⁶⁶ «for from 1822 to 1825 I saw most of the present Provost of Oriel, Dr. Hawkins, at that time Vicar of St. Mary's; [...] As I have noticed elsewhere, he gave me the *Treatise on Apostolical Preaching*, by Sumner, afterwards Archbishop of Canterbury, from which I was led to give up my remaining Calvinism, and to receive the doctrine of Baptismal Regeneration. [...] There is one other principle, which I gained from Dr. Hawkins, more directly bearing upon Catholicism, than any that I have mentioned; and that is the doctrine of Tradition», J. H. NEWMAN, *Apo*, pp. 8-9.

¹⁶⁷ Cf. L. BOUYER, *Newman sa vie. Sa Spiritualité*, 88.

A Graça divina não se resume, pois, à misericórdia gratuita de Deus no momento em que nos declara justos, mas comunica-se continuamente, para auxiliar o homem a tornar-se justo. Deste modo, aos poucos, o nosso autor vai intuindo que a natureza humana é “capaz de Deus” (capax Dei); mais ainda, é capaz de O receber e acolher, mesmo depois da queda. A nossa natureza pode portanto, por meio das faculdades que lhe são próprias, entre elas a razão e a consciência, e se auxiliada pelo próprio Deus, chegar ao seu Criador.

Por esta altura, Newman lê uma obra do Bispo Joseph Butler chamada *Analogy*, que o marcou muitíssimo. Graças a esse livro, entendeu a relação económico-sacramental entre a criação e o criador e também a doutrina da probabilidade, como guia da vida. Estas duas concepções foram, de facto, determinantes na vida, pensamento e obra do autor.¹⁶⁸

A primeira abriu-lhe a mente para entender que o Criador se comunica por meio dos canais próprios da natureza humana. O evangelismo, que ainda professava, levava-o a acreditar que a mente humana, que foi salva por Cristo no baptismo, só tem de olhar para o seu Criador com fé: da parte da criatura não pode nem deve existir qualquer obra para obter a fé. Compreende-se então que esta ideia de Butler sobre uma relação entre Criador e criatura, na qual esta última não é mera passividade mas tem um papel activo no processo salvífico, tenha produzido em Newman uma verdadeira revolução interior. Do mesmo modo, a ideia de que a probabilidade também guia a vida e conduz o sujeito à verdade, pelo menos em certas matérias, foi uma autêntica iluminação para o futuro

¹⁶⁸ «It was at about this date, I suppose, that I read Bishop Butler's *Analogy* [...]. For myself, if I may attempt to determine what I most gained from it, it lay in two points, which I shall have an opportunity of dwelling on in the sequel; they are the underlying principles of a great portion of my teaching. First, the very idea of an analogy between the separate works of God leads to the conclusion that the system which is of less importance is economically or sacramentally connected with the more momentous system, and of this conclusion the theory, to which I was inclined as a boy, viz. the unreality of material phenomena, is an ultimate resolution. [...] Secondly, Butler's doctrine that Probability is the guide of life, led me, at least under the teaching to which a few years later I was introduced, to the question of the logical cogency of Faith, on which I have written so much. Thus to Butler I trace those two principles of my teaching, which have led to a charge against me both of fancifulness and of skepticism», IBIDEM, 10-11.

Cardeal. Efectivamente, esta ideia permitiu-lhe admitir a credibilidade de todo o pensamento assente em dados adquiridos mediante o testemunho de outros, em probabilidades convergentes e em presunções, estando, assim, na origem da noção de *pensamento implícito*.

Graças às influências das amizades e das leituras que fez durante o tempo de Oxford, Newman, vencendo o subjectivismo, manifesta uma maior objectividade de pensamento, uma maior preocupação com a lógica, com a prova daquilo que se afirma e com a sua tradução no concreto. A sua forma de conhecer também se altera tornando-se mais empírica. Basta notar que, para abandonar as suas ideias calvinistas contra a regeneração pelo baptismo, foi fundamental a sua experiência pastoral na paróquia. O modo de pensar subjectivo e de certa forma idealista, característico do evangelismo, altera-se para dar lugar a uma maneira de pensar que valoriza também a objectividade e a experiência. A partir de agora, não são apenas as ideias e noções que o movem, mas principalmente a vida, os acontecimentos e o convívio com as pessoas¹⁶⁹.

2.2. Até ao catolicismo, através da Graça e do *pensamento implícito*

Focar-nos-emos agora na etapa final do percurso que levou o nosso autor do protestantismo (anglicanismo) ao catolicismo. Antes de entrar na Igreja Católica a vida do nosso autor esteve marcada por uma grande actividade universitária, pastoral e sobretudo apologética com o envolvimento no movimento tractariano. Na origem

¹⁶⁹ Acerca da vitória sobre o subjectivismo, por um lado e da crescente atenção dada ao real, por outro, Bouyer resume numa forma clara: «C'est que pour lui la vérité fondamentale est désormais claire, ce qui ne veut pas dire sans profondeurs pénombreuses: comme le Dieu de la Bible est le Dieu de ce monde, le Dieu qui parle à l'âme ne lui parle pas dans une expérience tout individuelle et subjective. Il l'atteint, au contraire, dans cette grande expérience collective d'une communauté historique, présente au cœur du monde sensible...», L. BOUYER, *Newman, sa Vie. Sa Spiritualité*, 100. Walter E. Conn analisa esta transformação na maneira de pensar do futuro Cardeal: «Newman's recognition of the subjective, personal dimension of knowing, [...], was nicely complemented by Butler and Keble's stress on probability and by [the] understanding of moral judgment, both of which involve the grasp of meaning in concrete situations through personal insight. At the same time his thinking was becoming more objective. Greater subjectivity results in greater objectivity», W. E. CONN, *Conscience and conversion in Newman, a developmental study of self in John Henry Newman*, 45.

imediate do envolvimento de Newman na fundação do movimento tractariano está o desejo de combater o liberalismo reinante na sociedade inglesa do século XIX.

As ideias liberais da revolução francesa, a revolução industrial, o avanço tecnológico e científico, o desenvolvimento económico e social que viveu a Inglaterra do início do século XIX, mergulharam a cultura dominante do país no liberalismo. Esta corrente cultural e política permitiu a difusão paulatina de um anglicanismo indiferenciado e latitudinário, assim como o surgimento de correntes de pensamento que alimentavam dúvidas em relação ao cristianismo e à razoabilidade da fé¹⁷⁰.

Os liberais defendiam a absoluta independência da razão face a qualquer doutrina e, por isso, tinham dificuldade em aceitar a Revelação, pois exigia algo mais do que a pura razão: a fé. Sob a designação “liberal”, Newman coloca a pretensão de autonomia em matéria religiosa, que recusa, por princípio, qualquer dependência. Ao condenar no liberalismo a sua pretensão de submeter ao juízo humano aquelas doutrinas reveladas que por natureza o ultrapassam e são independentes dele, Newman condena um dos perigos inerentes ao liberalismo: o subjectivismo. Esta concepção tinha o risco de enfraquecer a consciência moral. A luta contra o liberalismo – e a sua crescente influência na sociedade, na cultura e na Igreja – será um dos aspectos centrais da apologética de Newman e do movimento de Oxford. Podemos dizer que este foi, sobretudo, uma reacção ou resposta ao liberalismo¹⁷¹.

¹⁷⁰ «le idee di libertà sventolate oltre la Manica iniziavano ad avere presa nelle menti di molti uomini e a suscitare dubbi a riguardo delle verità cristiane. Nuove conoscenze si disseminavano non solo tra gli istruiti, ma anche tra le masse e ci si cominciava a chiedere se l'insegnamento della chiesa fosse vero. [...] In questa cornice socioeconomica, e nei suoi risvolti culturali ed etici, si sviluppava agiamente quel particolare carattere antropologico e religioso denominato liberalismo. Prima ancora che una specifica visione della fede e della religione, il liberalismo era una concessione dell'uomo contraddistinta da una sponatnea fiducia e un facile ottimismo sulla natura umana», F. MACERI, *La formazione della coscienza del credente Una proposta educativa alla luce dei Parochial and Plain Sermons di John Henry Newman*, 20.

¹⁷¹ «Newman, muito antes de iniciar o Movimento de Oxford, compreendeu perfeitamente que ao lançar-se como campeão da Religião Revelada, a verdadeira batalha tinha de travá-la com o ‘liberalismo’, isto é, ‘com o princípio antidogmático’ da sujeição das verdades reveladas ao juízo humano.», C. S. DESSAIN, *O Cardeal Newman, precursor do Vaticano II*, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1980, 86.

O movimento de Oxford caracterizou-se pela publicação de artigos chamados “tracts for the Times”. Estes artigos exigiam uma grande preparação e muito estudo. Graças a essas investigações, Newman, perseguindo sempre a verdade e procurando com toda a exigência obedecer à sua consciência, será levado progressivamente ao catolicismo¹⁷².

No verão de 1839, enquanto se debruçava sobre a história da Igreja do século V, intuiu, de maneira clara, que existia uma analogia evidente entre as várias posições tomadas pelos diferentes partidos após o concílio de Calcedônia e as posições Anglicana, Protestante e Católica na actualidade. Assim, pela primeira vez, ele coloca a questão: onde está a verdade?¹⁷³

No final desse verão, deparou-se com um artigo sobre a defesa de Santo Agostinho frente aos donatistas e o paralelismo que o autor do artigo estabelecia entre os cismáticos do Norte de África e a Igreja Anglicana. Foi mais um golpe nas certezas do nosso autor. Dois anos mais tarde, no verão de 1841, enquanto estava recolhido na sua paróquia preparando uma tradução de Santo Atanásio, recebeu mais um forte golpe

¹⁷² O próprio Newman manifesta essa preocupação com a fundamentação das posições defendidas nos “tracts” e as consequências dessas investigações ao dizer: «I have said already that, though the object of the Movement was to withstand the Liberalism of the day, I found and felt this could not be done by mere negatives. It was necessary for us to have a positive Church theory erected on a definite basis. This took me to the great Anglican divines; and then of course I found at once that it was impossible to form any such theory, without cutting across the teaching of the Church of Rome. Thus came in the Roman controversy», J. H. NEWMAN, *Apo*, 104.

¹⁷³ «My stronghold was Antiquity; now here, in the middle of the fifth century, I found, as it seemed to me, Christendom of the sixteenth and the nineteenth centuries reflected. I saw my face in that mirror, and I was a Monophysite. The Church of the *Via Media* was in the position of the Oriental communion, Rome was where she now is; and the Protestants were the Eutychians. [...] It was difficult to make out how the Eutychians or Monophysites were heretics, unless Protestants and Anglicans were heretics also; difficult to find arguments against the Tridentine Fathers, which did not tell against the Fathers of Chalcedon; difficult to condemn the Popes of the sixteenth century, without condemning the Popes of the fifth», IBIDEM, 114-115.

nas suas crenças. A mesma intuição que já tivera, quando estudou a Igreja do século V, voltou a surgir-lhe com toda a sua pujança.¹⁷⁴

No verão de 1843, reconhece que a sua razão lhe apresenta a Igreja Católica como o lugar onde está a verdade. O ano seguinte será uma verdadeira noite escura, no final da qual o futuro Cardeal se converterá ao catolicismo. Como poderemos interpretar a transformação que se realizou em Newman ao ponto de entrar na Igreja de Roma, à qual ele tinha sido tão avesso?

Aquilo que podemos afirmar com certeza é que, quando em 1845 se converte ao catolicismo, não é certamente por se sentir afectivamente inclinado para a Igreja Católica, mas porque está convencido que é nela que reside a verdadeira Igreja instituída por Cristo. Por isso, apesar da enorme repugnância que a Igreja de Roma sempre lhe causara, foi em obediência radical à verdade que a sua razão lhe apresentava e à sua consciência que ele se decidiu a fazer parte dela.

A conversão ao catolicismo de Newman realça nitidamente a profunda mudança do seu modo de pensar. Com efeito, antes da última conversão, o futuro cardeal dava muito valor ao sentimento e aos afectos. Ora estes – sentimentos e afectos – ligavam-no fortemente à Igreja anglicana, criando nele aversão ao catolicismo. Por esta razão, a passagem ao catolicismo só foi possível porque o nosso autor começou a dar uma especial atenção a outras dimensões da sua vida interior, em concreto ao seu pensamento. Mas este, como vimos há pouco, também passou por um processo de profunda transformação: abandonando do subjectivismo para passar a valorizar a experiência e a objectividade.

¹⁷⁴ «The ghost had come a second time. In the *Arian History* I found the very same phenomenon, in a far bolder shape, which I had found in the Monophysite. [...] but I saw clearly, that in the history of times Arianism, the pure Arians were the Protestants, the semi-Arians were the Anglicans, and that Rome now was what it was then», IBIDEM, 139.

Mais ainda, a última etapa de vida de Newman, antes de entrar na Igreja Católica, mostra com uma clareza surpreendente, como esta conversão foi fruto da acção da Graça divina ao nível do pensamento. Com efeito, à medida que Newman investigava e conhecia melhor a patrística e a história da Igreja, a Graça, iluminando o seu pensamento, levou-o a ver e compreender como todos os indícios convergiam no sentido de colocar a hipótese de a verdade não estar na Igreja Anglicana. Daqui a presumir e ter certeza de que a verdade estava noutra lugar foi um passo. Assim, quando as probabilidades, neste sentido, se tornaram cada vez mais numerosas e fortes, o salto para o catolicismo tornou-se inevitável.

É, portanto, fácil entender como o percurso feito, pelo nosso autor, na última etapa antes de se converter ao catolicismo, evidencia como a origem da noção de *pensamento implícito* se funda na experiência pessoal do autor e como ela se relaciona intimamente com a acção da Graça. A adesão a Roma revela a profunda transformação no modo de pensar do futuro Cardeal. Da mesma maneira, mostra a profunda conversão no modo de conceber a relação entre Criador e criatura. A natureza humana pode relacionar-se com o seu Criador e deixar-se transformar pela acção da Graça. Aliás, pode colaborar com a Graça na sua própria salvação e transformação.

Neste segundo ponto do terceiro capítulo, quisemos mostrar como as sucessivas conversões de Newman foram fruto de uma fidelidade e obediência impressionantes à verdade que progressivamente a sua razão foi descobrindo, assim como à sua consciência. Ao mesmo tempo, pretendemos mostrar como o nosso autor sempre reconheceu que estava a ser conduzido neste caminho, através da sua razão e consciência, pelo próprio Deus. Talvez o melhor seja dar a palavra ao próprio Cardeal e que seja ele próprio a dizer até que ponto razão e consciência foram meios escolhidos por Deus para o conduzir ao longo do seu itinerário de conversão:

«Apesar dos meus enraizados medos de Roma e da decisão da minha razão e consciência contra os seus usos, apesar do meu afecto por Oxford e Oriel, eu tinha um longo e secreto amor por Roma [...]. Foi a consciência da existência deste amor dentro de mim, que me levou a pregar com tanta força contra o perigo de ser levado, em questões religiosas, mais pela simpatia do que pela razão»¹⁷⁵

Mais tarde, numa carta escrita a Mary Giberne em 30 de Março de 1845, dizia:

«As minhas convicções são tão fortes quanto eu penso que se possam tornar: somente é tão difícil saber se é um apelo da razão ou da consciência. Não consigo decidir se sou impelido pelo que parece claro, ou pelo sentido do dever»¹⁷⁶.

Um autor comentando a conversão de Newman e o que o levou ao catolicismo diz: «Em qualquer caso, consciência e razão, mandato interior e sólidas razões intelectuais, levariam ambas ao passo decisivo – largamente meditado – até à Igreja Católica»¹⁷⁷.

Também procurámos destacar como a conversão do nosso autor lhe abriu uma nova maneira de encarar a relação entre Criador e criatura e, em especial, como a Graça colabora com a natureza para a levar à fé.

3. A possível relação entre Graça e *pensamento implícito*

A conversão do Cardeal Newman, como acabámos de ver, deve-se a sólidas razões intelectuais e à obediência a um mandato interior da sua consciência. Com efeito, o nosso autor estava convencido de que o Espírito Santo se comunica pelos canais ordinários da natureza humana, entre eles, a razão e a consciência. Newman sempre

¹⁷⁵ «In spite of my ingrained fears of Rome, and the decision of my reason and conscience against her usages, in spite of my affection for Oxford and Oriel, yet I had a secret longing love of Rome the Mother of English Christianity, and I had a true devotion to the Blessed Virgin, in whose College I lived, whose Altar I served, and whose Immaculate Purity I had in one of my earliest printed Sermons made much of. And it was the consciousness of this bias in myself, if it is so to be called, which made me preach so earnestly against the danger of being swayed in religious inquiry by our sympathy rather than by our reason», J. H. NEWMAN, *Apo*, 165.

¹⁷⁶ «My own convictions are as strong as I suppose they can become: only it is so difficult to know whether it is a call of reason or of conscience. I cannot make out, if I am impelled by what seems clear, or by a sense of duty», IBIDEM, 231.

¹⁷⁷ «En cualquier caso, conciencia y razón, mandato interior y sólidas razones intelectuales, moverían al par el paso decisivo – largamente meditado – hacia la Iglesia Católica», J. MORALES, *Religión Hombre Historia Estudios Newmanianos*, 184-185.

reconhecerá que foi o próprio Criador, por meio destes canais, mas também através de todos os encontros e influências, que o conduziu ao catolicismo. Neste terceiro ponto, queremos olhar, precisamente, para a relação entre fé e razão e entre fé e consciência, destacando o papel do *pensamento implícito* e a abertura deste a uma possível relação com a Graça. As obras que seguiremos, mais de perto, são alguns dos seus sermões tirados dos *Oxford University Sermons*, *Parochial and Plain Sermons* e *Sermons Preached on Various Occasions*.

3.1. A relação entre Graça e *pensamento implícito* ao nível da razão

No segundo capítulo, vimos como, para o Cardeal Newman, o homem é capaz de dar assentimento real a certas proposições, não inteiramente provadas, chegando a admiti-las como certas. Isto é assim, diz o autor, porque o pensamento humano não se reduz àqueles instrumentos explícitos da razão que o levam, habitualmente, a uma conclusão definitiva. Normalmente, para chegar a uma conclusão é necessário uma demonstração baseada em provas irrefutáveis. Mas em certas matérias, por exemplo nas pequenas decisões do dia-a-dia, o ser humano não se pode deter a demonstrar porque é que decidiu e agiu de determinada maneira. Sabemos, pois, que algumas das decisões que os homens tomam e que alguns dos actos que praticam são de tal modo espontâneos que não parecem ser fruto de um raciocínio prévio, explícito e claro, mas residir no nosso íntimo de forma subconsciente e implícita.

Então, nos detivemos a estudar a natureza do *pensamento implícito*. Este, na reflexão de Newman, é mais rápido, espontâneo e imediato do que o pensamento explícito, assente em demonstrações e provas. Ao contrário deste último, vimos que o *pensamento implícito* não assenta tanto em provas irrefutáveis, mas mais em presunções, dados adquiridos, probabilidades convergentes, não deixando todavia de ser

pensamento autêntico e de corresponder a um uso pleno da razão. Surge agora o desafio de entender de que modo a Graça divina “interage” com o nosso pensamento e em particular com aquele que está implícito à Fé.

Ao começar, é necessário termos claro que Newman distingue entre, por um lado, a fé natural (humana), quer dizer, a capacidade natural de acreditar e ter o conhecimento e a certeza de algo, mesmo que não assente em provas irrefutáveis, e, por outro lado, a fé sobrenatural (divina): a relação entre o crente e o seu Deus. No caso concreto do cristianismo, a relação com o Deus Criador que se dá a conhecer revelando e falando à criatura. É preciso ter presente que o problema levantado por Newman não é tanto a fiabilidade da fé ou a credibilidade dos seus postulados (ainda que lateralmente acabe por abordar estas questões). O que preocupa o Cardeal não é tanto entender a credibilidade do conteúdo doutrinal da fé, mas a natureza do acto: de que tipo é o acto de fé?

Ora, em ordem a clarificar este assunto e responder à pergunta sobre a natureza do acto de fé, Newman debruça-se primeiro sobre outra questão, a saber: se propusermos uma verdade a um conjunto de ouvintes (por exemplo: um dos factos narrados nos Evangelhos), alguns a aceitarão e outros a rejeitarão. Porquê? Com efeito, em quase todas as matérias, ao propormos uma dada asserção a um público determinado, é possível que uma parte desse público rejeite a verdade ou validade da asserção, ao passo que outros a aceitem imediatamente. A resposta que o autor dá a esta questão é interessante. Ele a dá num dos sermões pregados na Universidade de Oxford:

«Um facto é inferido e, por esta razão, é proposto para aceitação ou rejeição daqueles que o ouvem. Cada ouvinte terá a sua própria opinião quanto ao facto, antes mesmo das provas – esta opinião é o resultado da natureza da sua mente»¹⁷⁸

¹⁷⁸ «A fact is asserted, and is thereby proposed to the acceptance or rejection of those who hear it. Each hearer will have his own view concerning it, prior to the evidence; this view will result from the character of his mind; nor commonly will it be reversed by any ordinary variation in the evidence», J. H. NEWMAN, *US, Sermon 12*, 226.

Isto é, cada ouvinte forma a sua própria opinião acerca das asserções que lhe são propostas, ainda antes de lhe serem apresentadas as provas. Para o nosso autor, a aceitação ou rejeição de uma dada proposição não é apenas fruto de uma investigação meticulosa das provas dessa asserção. Pelo contrário, verifica-se que, antes mesmo de se debruçar sobre as evidências de determinada afirmação, o ouvinte assume, de imediato, uma posição intelectual relativa à afirmação (aceitação, rejeição, dúvida). Além disto, diz Newman, essa posição, ou maneira de ver, resulta da natureza da sua mente (“from the character of his mind”). Por conseguinte, surge a pergunta: por que razão se pode dizer que, diante de uma determinada asserção, e antes mesmo da investigação que irá provar a sua veracidade ou falsidade, o sujeito assume uma atitude prévia de assentimento ou rejeição?

A resposta é a que vimos no segundo capítulo e que resumimos ao iniciar este ponto: a razão não tem um modo único de funcionar; pelo contrário possui, pelo menos, dois modos, um explícito e outro implícito. Ora, segundo Newman a fé – não apenas a fé determinada, num credo preciso, mas a também fé no sentido de “fazer fé” em alguém ou alguma coisa – é um exercício da razão funcionando de modo implícito. Vejamos melhor o que diz o autor:

«A Fé, considerada como exercício da Razão, tem esta característica – assenta muito mais em dados antecedentes do que em evidências; confia muito nas presunções, e o seu mérito especial reside nisto. Por isso é distinta do conhecimento no sentido ordinário desta palavra»¹⁷⁹

Dizendo por outras palavras, enquanto exercício da razão, a fé caracteriza-se por assentar mais em presunções, em dados antecedentes ou em probabilidades do que em provas. O homem de fé não precisa de ter provas irrefutáveis para alcançar a certeza

¹⁷⁹ «Faith, considered as an exercise of Reason, has this characteristic, - that it proceeds far more on antecedent grounds than on evidence; it trusts much to presumptions, and in doing this lies its special merit. Thus it is distinguished from knowledge in the ordinary sense of that word», J. H. NEWMAN, *US, Sermon 12*, 222.

quanto aos conteúdos da sua crença. A maior parte das vezes, nós damos assentimento real – isto é, um assentimento vivido, forte e convicto – não a noções demonstradas e irrefutavelmente provadas mas, antes, a factos, acontecimentos e eventos que nos atingem, não apenas ao nível nocional, mas a outros níveis também. Por isso - dissemos na altura - este assentimento real pode ser dado a conclusões obtidas não a partir de princípios primeiros, mas a partir de dados antecedentes, presunções e probabilidades convergentes.

Para além disto, é preciso ter em conta o que Newman diz acerca daquilo que move o crente em direcção ao objecto da sua crença. Diz assim o nosso autor:

«A palavra da vida é oferecida ao homem; e ao ser oferecida o homem tem fé nessa palavra. Porquê? Com base em dois alicerces: a palavra do mensageiro humano e o facto de ser desejável. E porque parece ser provável a mensagem? Porque tem amor por ela, apesar de o testemunho ser fraco»¹⁸⁰

A verosimilhança da mensagem e o testemunho do mensageiro são os dois dados, segundo Newman, nos quais assenta a fé de alguém a quem ela é proposta. Mas repare-se como o autor diz mais, pois acrescenta que é pelo amor, suscitado pela própria mensagem, que o ouvinte a considera provável. Assim, podemos dizer que nós consideramos uma mensagem provável pela atracção que ela desencadeia. Ao tê-la como desejável e provável, a nossa mente tem em si a capacidade de presumir a sua veracidade, mesmo na ausência de evidências.

Como vimos no segundo capítulo, nem todos os homens desenvolvem, na mesma medida, a capacidade de pensar de modo implícito. Alguns desenvolvem relativamente mais o modo de pensamento explícito e menos o implícito. Assim, é natural que exista maior probabilidade de a fé nascer num homem “predisposto” a anuir a uma dada

¹⁸⁰ «The word of life is offered to a man; and on its being offered, he has faith in it. Why? On these two grounds, - the word of its human messenger, and the likelihood of the message. And why does he feel the message to be probable? Because he has a love for it, his love being strong though the testimony is weak», J. H. NEWMAN, *US, Sermon 11*, 202-203.

mensagem, não porque esta esteja cabalmente provada, mas porque ele mesmo não precisa de evidências irrefutáveis para lhe dar assentimento:

«Se ele não estiver disposto para acreditar, ele afastará provas muito fortes; se ele estiver disposto, aceitará provas muito fracas. [...] A maior parte dos homens deve e decide pelos princípios de pensamento e conduta que lhe são habituais; ou seja, juízos antecedentes, pelos quais o homem aborda o tema da religião, não só conduzem neste ou naquele sentido [...] mas sobretudo, na prática “coloram” a maneira de olhar para as provas»¹⁸¹

Para Newman, a nossa mente tem, pois, dois modos de funcionar: um explícito e outro implícito. Também já vimos que, dependendo da pessoa, estes modos estão mais ou menos desenvolvidos. Então, concluímos que é mais plausível surgir a fé, ou desenvolver-se o acto de fé, em alguém habituado a usar o *pensamento implícito* do que num sujeito acostumado a usar exclusivamente o raciocínio explícito. Tudo isto nos leva a inferir, na esteira do nosso autor, que existe em muitas pessoas uma predisposição para aderir às propostas da fé, na medida em que – ou porque – nessa pessoa está bem desenvolvida a tendência para se deixar guiar pelo *pensamento implícito*. Ou seja, por outras palavras, podemos dizer que, segundo a opinião de Newman, o facto de uma pessoa ter desenvolvido o modo implícito de pensar predis põe-na a ter fé.

Pelo contrário, quando alguém só aceita os dados fornecidos pelo uso explícito da razão, existe menor probabilidade de estar disposto a acolher a fé. Esta “predisposição” ou “indisposição” é tão forte, segundo o Cardeal, que condiciona, “dá cor” na expressão de Newman, à maneira de olhar para as provas. Para uns, muitas provas serão sempre poucas; para outros, poucas provas serão suficientes. O Cardeal conclui, por isso, dizendo:

¹⁸¹ «If he is indisposed to believe, he will explain away very strong evidence; if he is disposed, he will accept very weak evidence. [...] Most men must and do decide by the principles of thought and conduct which are habitual to them; that is, the antecedent judgment, with which a man approaches the subject of religion, not only acts as a bearing this or that way [...] but, further, it practically colours the evidence, even in a case in which he has recourse to evidence, and interprets it for him», J. H. NEWMAN, *US, Sermon 12*, 226-227.

«A Fé é, por isso, o raciocínio próprio de uma mente religiosa, [...] que actua mais a partir de presunções do que a partir de provas, que se aventura e especula sobre o futuro mesmo quando não pode ter certeza deste»¹⁸²

Mas se a fé é o pensamento de uma mente religiosa, alguém pode retorquir que não é responsável por não possuir tal mente. Muitos poderiam dizer que não têm “culpa” de pensar mais de modo explícito do que implícito e que nem vêm vantagem em não o fazer. Desse modo, poderiam acrescentar que a fé não seria para eles, mas só para aqueles que foram “predestinados” a possuí-la. Como resposta a estas questões, Newman argumenta com o tema da Graça. Numa passagem, o autor diz o seguinte:

«Eu penso que existe uma alternativa ao ver o processo particular da Razão que está envolvido na Fé; [...] A Fé é fraca, ou não terrena. A escritura diz que não é terrena, e o mundo diz que é fraca. Esta é pois a imputação contra a Fé: é a Razão de uma mente fraca, ao passo que é, na verdade, o pensamento de uma mente divinamente iluminada»¹⁸³

A fé é o raciocínio de uma mente fraca ou é o fruto de uma razão iluminada divinamente? Para o nosso autor, a alternativa é esta: ou a fé resulta de um pensamento débil, porque não assenta em provas e evidências, ou é consequência de uma intervenção divina. Para o Cardeal não há dúvida a última hipótese é a verdadeira.

Uma das actividades pastorais mais fecundas do Cardeal e, ao mesmo tempo, menos conhecida foi o seu trabalho enquanto director espiritual. Um testemunho vivo desta pastoral chegou até nós graças à recolha das cartas e dos diários do Cardeal. Com base nestes escritos e também na obra *John Henry Newman: Spiritual Director 1845-1890*¹⁸⁴ de Peter Wilcox, vamos, agora, deter-nos no modo como a razão pode ser iluminada divinamente.

¹⁸² «Thus faith is the reasoning of a religious mind, [...] which acts upon presumptions rather than evidence, which speculates and ventures on the future when it cannot make sure of it», J. H. NEWMAN, *US, Sermon 11*, 203.

¹⁸³ «I say, there is this alternative in viewing the particular process of Reason which is involved in Faith; [...] That faith is weak, or that it is unearthly. Scripture says that it is unearthly and the world says that it is weak. This, then being the imputation brought against Faith, that is the reasoning of a weak mind, whereas it is in truth the reasoning of a divinely enlightened one», J. H. NEWMAN, *US, Sermon 11*, 208.

¹⁸⁴ P. C. WILCOX, *John Henry Newman: Spiritual director 1845-1890*, Eugene, Pickwick Publications, 2013.

Newman entendia a fé como um acto da razão, mas também sobretudo como um dom de Deus. Por isso, grande parte da sua correspondência centra-se em ajudar as pessoas a predispor-se a receber o dom da fé. O primeiro ponto em que insiste o Cardeal é a vontade. Numa carta dirigida a Mrs. Froude, ele sublinha a fé como um dom divino relativo à vontade humana¹⁸⁵:

«Gostaria que considerasse se tem a noção exacta de como ter Fé. Sabemos que é um dom de Deus, mas estou a falar dela como processo humano e alcançado através de meios humanos. A Fé não é a conclusão a partir de premissas, mas o resultado de um acto da vontade que segue a convicção de que acreditar é um dever»¹⁸⁶

A fé é um dom de Deus, mas enquanto processo humano depende da nossa vontade. Ao afirmar que a fé é um processo humano e alcançado por meios humanos, Newman não quer, de maneira nenhuma, defender que a fé é um acto natural. Pelo contrário, quer apenas realçar aquilo que diz a doutrina católica sobre a Graça, e que para ele foi uma novidade estrondosa, isto: a fé um dom gratuito da Graça que, apesar disso, conta com a colaboração do homem. Neste sentido conta com a liberdade e vontade do ser humano.

Deste modo, a fé não depende tanto das premissas, sendo primeiro que tudo um acto da vontade. Esta dá o seu assentimento à convicção de que certo enunciado é verdadeiro e amável e, por este motivo, credível. Numa passagem do romance *Loss and Gain*, Newman põe em cena o herói a questionar um padre sobre a fé:

«Se um homem se vê incapaz de acreditar, apesar de o desejar, porque não possui provas suficientes para submeter a sua mente, o que o levará a acreditar?» O padre respondeu, «O que o levará a acreditar! A vontade, a sua vontade»¹⁸⁷

¹⁸⁵ Cf. IBIDEM, 103.

¹⁸⁶ «I wish you would consider whether you have a right notion how to gain faith. It is we know the Gift of God, but I am speaking of it as a human process and attained by human means. Faith is not a conclusion from premises but the result of an act of the will following upon a conviction that to believe is a duty», J. H. NEWMAN, *The Letters and Diaries - Rome to Birmingham*, Vol XII, Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1962, 228.

¹⁸⁷ «If a man finds himself unable, though wishing, to believe, for he has not evidence enough to subdue his reason, what is to make him believe?» The priest answered, «What is to make him believe! The will,

Alguém pode não ter razões fortes para acreditar, mas se tiver desejo de acreditar, então a sua vontade pode eventualmente ajudá-lo a abrir-se à fé. Como é claro, Newman sabia que, em tais casos – quando a razão não se dobra, quando as eventuais razões para crer nunca são satisfatórias –, mesmo uma vontade decidida e convicta não é suficiente para afastar a dúvida. Nestes casos, só o auxílio da Graça pode, paulatinamente, vencer as reticências. Numa outra carta dirigida também a Mrs. Froude, diz assim:

«Se Deus tem vindo a formar ao longo dos anos um hábito de Fé em si e, por fim, pôs diante de si o verdadeiro objecto dessa Fé e você se recusou a aceitá-lo, perdeu assim um estado mental que não pode viver excepto no seu Objecto. [...] Não, a eleição é de Deus, nós só podemos cooperar com ele – e nós temos de nos submeter à sua decisão»¹⁸⁸

Esta é das passagens em que melhor podemos entender o raciocínio de Newman. Começa por dizer à sua leitora que Deus foi formando nela o hábito da fé. Não podemos deixar de sublinhar as ressonâncias escolásticas do termo “hábito”; sem dúvida, é nesse sentido que o autor o usa.

Ora, como vimos, para São Tomás de Aquino, o *habitus* é uma espécie de qualidade e, neste sentido, algo que se acrescenta e modifica o interior do homem. O *habitus*, enquanto qualidade, tem a característica particular de fixar no homem a experiência passada. Deste modo, todos os esforços que o homem faz para alcançar um fim deixam nele a sua marca. Por exemplo, praticando frequentemente a prudência, a pessoa converte-a num *habitus*, o qual faz com que ela apareça em si como um acto próprio, espontâneo, fácil e até agradável. De igual modo, a Graça divina intervém, primeiramente, originando e produzindo uma orientação em direcção à fé. Depois,

his will”», J. H. NEWMAN, *Loss and Gain, the story of a convert*, London, Longmans, Green and Co, 1906, 383-384.

¹⁸⁸ «If God has for many years past been forming a habit of Faith in you, and at length has put before you the true object of that faith, and you have refused to accept it, and so have lost a state of mind which cannot live except in its Object [...] No, the election is with God, we can but cooperate with him – and we must submit to his decision», J. H. NEWMAN, *LD*, Vol. XIII, 218-219.

acrescenta o beato, coloca diante da pessoa o verdadeiro Objecto da fé. Então, cabe decidir se se aceita acreditar ou se se recusa – é aqui que entra em jogo a vontade.

Newman também afirma que, ao recusar o Objecto da fé, perde-se aquele estado de mente recto, que já abordámos acima. Este estado da mente, que o autor define como “religioso”, é aquele que aceita deixar-se guiar pelo *pensamento implícito*. Se, ao recusar o Objecto da fé, se perde este estado da mente, isso significa que tal estado, de algum modo, depende da própria Graça. Ora, o Objecto da fé é Deus e a nossa mente só acredita quando já vive, em certa medida, em Deus, sendo, por isso, a fé um dom da Graça divina.

O Objecto da fé, repitamos, é Deus. Mas, enquanto se revela ao homem, esse Objecto é o próprio Deus que fala ao homem¹⁸⁹. Para o nosso autor, a Graça capacita o homem, não para dar assentimento a evidências e provas, mas sim para dar assentimento a este Deus que se dá a conhecer revelando-se e falando. Em consequência, dirá Newman, a Graça é a assistência divina que prepara o homem para compreender a força dos argumentos em matéria de religião: «Talvez o que os teólogos chamam divina Graça, [...] possa ser a preparação necessária para a nossa compreensão da força dos argumentos em matéria de religião»¹⁹⁰. A Graça é, portanto, necessária para ajudar a razão e a vontade humanas a contrariar aquele estado de espírito que nega aos argumentos religiosos qualquer veracidade.

Neste sentido, poderíamos dizer que a Graça faz emergir as condições mentais que naturalmente conduzem ao reconhecimento de certas verdades. A Graça actua em dois planos: no plano da Vontade, ajudando o homem a querer e dar assentimento a Deus

¹⁸⁹ «The formal Object of faith is God [...] God, as God revealing or, as is commonly said, Divine revelation [...] The truth of God in speaking [...] or even the truth of God, all-knowing and all-wise, in speaking», citado a partir de: W. R. FEY, *The Unfolding of Newman's Thought on Certainty*, Michigan, Patmos Press, 1976, 175

¹⁹⁰ «Perhaps what divines call grace, [...] may be the necessary preparation for our understanding the force of the arguments in the subject matter of religion», J. H. NEWMAN, *LD*, Vol. XVI, 108.

que fala, ainda que a sua mensagem não esteja suficientemente provada ou totalmente compreendida; no plano da Razão, valorizando certos modos de pensar que costumam estar implícitos, tais como os que assentam no cúmulo de probabilidades, no testemunho e em presunções. Uma carta escrita ao seu amigo William Ward diz assim:

«A Fé humana assenta no intelecto assim como a Fé divina; mas a primeira é fruto de actos prévios da simples razão humana, a última é a criação da Graça sobrenatural [...] As duas são bastante distintas uma da outra: “dever acreditar” e “acreditar”; a razão deixada a si mesma levará à conclusão de que se tem bases suficientes para acreditar, mas acreditar é um dom da Graça»¹⁹¹

A razão, se deixada a si mesma, levará a concluir que existem fundamentos suficientes para acreditar, mas não dá, de maneira nenhuma, a força para acreditar. Esta é fruto da Graça ou, melhor dito, da vontade potenciada e fortalecida pela Graça. A razão, por si mesma, é capaz de crer e é um auxílio precioso para conduzir o homem à fé, mas acreditar é um dom de Deus. Aliás, como vimos, o próprio facto de a razão conduzir à fé é, em si, um fruto do auxílio da Graça que auxilia a razão, «formando um hábito de fé» no sujeito (“forming an habit of faith in you”).

Antes de terminar este ponto gostaríamos de sublinhar o seguinte: Newman não estava tão interessado – ao abordar a questão da relação entre Graça, razão e fé – na questão teórica da relação entre Graça e natureza, mas sobretudo no processo que um indivíduo percorre para chegar à fé. Ao sublinhar o papel do homem neste processo, Newman nunca quis dizer que a fé é apenas o resultado de uma argumentação informal e natural auxiliada pela Graça ou que esta apenas confere um carácter sobrenatural a um acto natural. A fé é completamente racional, mas é também totalmente o dom gratuito da Graça, que capacita a pessoa não só para captar correctamente a força dos argumentos, mas também para apreender, na fé, Deus que se dá a conhecer falando e

¹⁹¹ «Human faith lies in the intellect as well as Divine Faith; but the former is created there by previous acts of mere human reason, the latter is the creation of supernatural grace [...] the two things are quite distinct from each other, seeing you ought to believe and believing: reason, if left to itself, will bring you to the conclusion that you have sufficient grounds for believing, but believe is the gift of Grace», J. H. NEWMAN, *LD*, Vol. XXI, 270-271.

revelando-se. De facto, para Newman, era claro que a fé em Deus não é a fé na força de um argumento nem a aceitação de uma maneira particular de olhar o mundo, mas o assentimento dado a Deus que se revela e que revela uma mensagem definida¹⁹². Por esta razão, a fé só pode ser um dom gratuito e exclusivo da Graça.

3.2. A relação entre Graça e *pensamento implícito* ao nível da consciência

Ao abordar o itinerário de conversão de Newman, pudemos observar como foi determinante o papel da sua consciência. Para ele, a descoberta da verdade era um trabalho que exigia a totalidade da pessoa. Por isso, era também uma empresa moral. Por esta razão, em Newman, como em poucos autores, a vida ilumina a reflexão e o pensamento explica a experiência pessoal, de maneira inseparável e totalmente complementar. *Sentido do dever, sentido moral, sentido ilativo e pensamento implícito* não são conceitos extraídos de uma reflexão teórica. São noções inferidas da experiência pessoal e guiadas pelo desejo de explicar e partilhar essa mesma vivência existencial.¹⁹³

O apurado *sentido moral* adquirido pela educação, e desenvolvido pelas suas capacidades intelectuais, capacitou-o de maneira especial para perceber o que é e onde está a verdade. Mas sobretudo o *sentido do dever*, excepcionalmente afinado e zelosamente obedecido, permitiu, ao jovem Newman reconhecer nos imperativos da

¹⁹² Cf. P. C. WILCOX, *John Henry Newman: Spiritual director 1845-1890*, 109.

¹⁹³ «The conquest of truth is an enterprise in which the whole personality takes part. Thought is, throughout, a free activity for which we bear the responsibility. My very first duty is to be faithful to my potentialities, and to make proper and conscientious use of my faculties of knowledge. Hence, conscience directs the whole life of thought. The moral development of the personality is, as it were, the life-giving environment in which truth develops in the mind.», J. H. WALGRAVE, *Newman the theologian, the nature of belief and doctrine as exemplified in his life and works*, 343. Federico Sopeña no prólogo à tradução castelhana dos Escritos Autobiográficos de Newman sintetiza: «Newman radicalmente aparte del teólogo de manual, trae precisamente a la teología un agustiniano sabor de experiencia personal. [...] No se trata de la práctica frente al sistema, sino de un sistema verdadero intrincado, inseparable de la praxis», J. H. NEWMAN, *Escritos Auto-Biográficos*, Madrid, Taurus ediciones, 1962, 8.

consciência, uma autoridade que o transcendia. Essa autoridade revelou-se de tal modo incontestável que levou o autor a compreender que ela tem um direito sobre a sua própria existência. Logo, tal autoridade de que a consciência dispõe só pode ser a do seu Criador; só Ele poderia reclamar esse direito¹⁹⁴. Por isso, numa passagem da Carta ao Duque de Norfolk, Newman refere-se à consciência como sendo o “Vigário original de Cristo”.¹⁹⁵

Quer isto dizer que, por meio da consciência, o próprio Criador entra em relação com a criatura para lhe comunicar uma mensagem. Ora, diz Newman, Deus fala na natureza e na Graça, o que nos permite supor que é na consciência que se dá o encontro de natureza e Graça onde o Criador fala. A consciência é o primeiro elo de ligação entre criatura e Criador. Deste modo, o eco da voz de Deus na consciência, como realidade que pode ser apreendida pelo homem, à qual este pode dar um assentimento real e certo, torna-se o meio pelo qual o homem se encontra com o seu Criador. Neste sentido, podemos dizer que a consciência é, por excelência, o lugar da Graça, pois é nela e por meio dela que Deus Criador mais intimamente se comunica e revela a sua mensagem à criatura. Sendo assim, a voz que é apreendida pela consciência é o eco da voz do

¹⁹⁴ Este desejo de perfeição moral que caracterizava Newman no período da sua primeira conversão transpira bem da citação que já fizemos dos seus Escritos Autobiográficos: «I recollect (in 1815 I believe) thinking I should like to be virtuous, but not religious. There was something in the latter idea I did not like. Nor did I see the meaning of loving God», J. H. NEWMAN, *AW*, 169. Jean Honoré numa obra em que procura expôr o itinerário espiritual do nosso autor resume da seguinte maneira o estado de espírito de Newman ao tempo da sua primeira conversão: «Ainsi plus que d'une fidélité religieuse, l'étudiant de l'école d'Ealing est soucieux d'une perfection morale; et l'appel d'un Dieu souverain a, pour lui, moins de sens que les requêtes d'une conscience éprise de sincérité et de droiture. Ses lectures l'entraînent d'ailleurs dans la voie dangereuse d'un déisme parfaitement conciliable avec une certaine austérité morale. L'adolescent découvre ainsi la vertu comme une performance à réaliser pour le mettre d'accord avec lui-même. La conversion va changer tout cela, dissipant les brunes du moralisme dans l'ardente clarté de la rencontre de dieu.», J. HONORÉ, *Itinéraire spirituel de Newman*, 22.

¹⁹⁵ «Conscience is not a long-sighted selfishness, nor a desire to be consistent with one self; but it is a messenger from Him, Who, both in nature and grace, speaks to us behind a veil, and teaches and rules us by His representatives. Conscience is the aboriginal Vicar of Christ», J. H. NEWMAN, *Diff*, London, 248.

Criador. Este é o testemunho do apostolado de Newman, é o objecto principal da sua reflexão e é a experiência mais pessoal da sua relação íntima com Deus.¹⁹⁶

Mas como justificar este conhecimento que é, em aparência, puramente subjectivo? De que maneira, na consciência, surge uma imagem verdadeira e nítida de Deus à qual possamos dar um assentimento real? Para responder a estas perguntas, temos de retomar aquilo que dissemos, no segundo capítulo, acerca das emoções que experimentamos quando transgredimos ou obedecemos ao *sentido do dever*. Acerca deste aspecto diz Newman:

«As coisas inanimadas não podem estimular os nossos afectos; estes são relativos a pessoas. Se, como é o caso, nos sentimos responsáveis, envergonhados ou aterrorizados, [...], isso significa que existe Alguém perante quem somos responsáveis, diante de quem temos vergonha e cujos imperativos nos atemorizam. Estes sentimentos exigem como causa um ser inteligente: nós não sentimos afectos em relação a uma pedra, nem sentimos vergonha diante um cavalo ou um cão»¹⁹⁷

Os nossos afectos, isto é, as nossas emoções e os nossos sentimentos estão sempre dirigidos a pessoas. Logo, se experimentamos sentimentos de responsabilidade, vergonha ou medo (que estão intimamente ligados aos nossos afectos) quando transgredimos os imperativos da nossa consciência, isso significa que existe alguém ou alguma autoridade perante quem temos responsabilidade, vergonha ou medo. As “moções afectivas” indicam-nos que por trás desses imperativos está um Ser, que deve, obrigatoriamente, ser inteligente e de certa maneira semelhante ao “Eu” que vive as emoções e as afecções. Quem é este Ser? A resposta de Newman é bastante clara:

¹⁹⁶ Acerca do apostolado de toda a vida de Newman, Henri Brémond diz o seguinte: «Chez Newman, le point de départ et le point d'arrivée se confondent. L'étroit circuit lumineux va et revient entre ces deux termes: Dieu et mon âme; mon âme et Dieu. Apôtre sans doute, il le sera, mais sans entraînement naturel, sans activité débordante. Son apostolat consistera à répéter sans cesse ce seul et même témoignage. Toute sa philosophie revient à établir une identité fondamentale entre la voix de la conscience et la voix de Dieu. Toute sa théologie à montrer, dans le Dieu de la révélation, le dieu de la conscience.», H. BRÉMOND, *Newman essai de biographie psychologique*, 199.

¹⁹⁷ «Inanimate things cannot stir our affections; these are correlative with persons. If, as is the case, we feel responsibility, are ashamed, are frightened, [...], this implies that there is One to whom we are responsible, before whom we are ashamed, whose claims upon us we fear. [...] These feelings in us are such as require for their exciting cause an intelligent being: we are not affectionate towards a stone, nor do we feel shame before a horse or a dog», J. H. NEWMAN, *GA*, 109-110.

«Não sentimos remorso ou arrependimento por romper meras leis humanas: no entanto, a consciência excita todas estas emoções dolorosas [...]. Se a causa destas emoções não pertence ao mundo visível, então o Objecto para o qual se dirige a sua percepção deve ser sobrenatural e divino; logo, o fenómeno da consciência, enquanto ditado, acreditado para imprimir na imaginação a figura de um Governador Supremo, um Juiz, santo, justo, poderoso, onisciente, retributivo, é o princípio criativo da religião, assim como o Sentido Moral é princípio da ética»¹⁹⁸

A primeira nota que gostaríamos de aduzir é que, para Newman, não é a transgressão a qualquer lei que nos leva a experimentar os sentimentos de censura, vergonha ou medo. Se fazemos a experiência dessas emoções é porque a lei que transgredimos não é mera lei humana. Por isso, se um homem após uma transgressão, de que ninguém se dá conta, se sente acusado e culpável, é porque sabe que infringiu uma lei de carácter inviolável, superior a uma simples lei humana.

A segunda nota que queremos fazer é esta: o homem experimenta que alguém o denuncia. Esse Ser que o censura não pode ser imanente. Contudo, olha a transgressão que está escondida no interior do próprio transgressor e só por ele é conhecida. Ora, nenhuma pessoa pode olhar para a interioridade do outro. Logo, este Ser, capaz de denunciar a transgressão escondida no interior do culpado ao próprio transgressor, deve ser Omnisciente. Se este Ser julga, então sabemos que Ele é Juiz; se ele aprova ou condena, sabemos que é Justo e Retributivo; se olha ao interior do homem, sabemos que tudo vê; logo, concluímos que este Ser é “Sobrenatural e Divino”. Esta reflexão conduz-nos à imagem de um Ser Todo-Poderoso? Diz Newman:

«Assim como a partir de várias percepções [...] nós abstraímos a noção de um mundo exterior e depois imaginamos esse mundo de acordo com os fenómenos de que partimos, assim também a partir do poder perceptivo que identifica as

¹⁹⁸ «we have no remorse or compunction on breaking mere human law: yet, so it is, conscience excites all these painful emotions, confusion, foreboding, self-condemnation; [...]. "The wicked flees, when no one pursues;" then why does he flee? whence his terror? Who is it that he sees in solitude, in darkness, in the hidden chambers of his heart? If the cause of these emotions does not belong to this visible world, the Object to which his perception is directed must be Supernatural and Divine; and thus the phenomena of Conscience, as a dictate, avail to impress the imagination with the picture of a Supreme Governor, a Judge, holy, just, powerful, all-seeing, retributive, and is the creative principle of religion, as the Moral Sense is the principle of ethics», IBIDEM, 110.

intimações da consciência com as reverberações ou ecos de uma admoção exterior, nós chegamos à noção de um Juiz supremo»¹⁹⁹

Quando tratamos da filosofia do conhecimento, vimos como, para Newman, a razão era capaz, em matérias concretas, de atingir conclusões e alcançar certezas através de um processo que, sendo perfeitamente racional porque exercido pela própria razão, superava a mera lógica. Na altura, citamos Newman para dizer que a nossa mente reflecte do concreto para o concreto, de uma coisa conhecida para outra, de uma forma mais elástica e flexível do que o juízo lógico e silogístico, muitas vezes de modo implícito. Também dissemos que uma faculdade importante do nosso *pensamento implícito* e “supra-lógico” era o *sentido ilativo*. Este caracterizava-se por ser aquele aspecto “intuitivo” da razão que, perante um conjunto cumulativo de probabilidades, a levava a inclinar-se para uma conclusão e lhe permitia alcançar e fixar-se numa certeza absolutamente segura.²⁰⁰ Ou seja, para o nosso autor, o homem alcançava tais certezas absolutas devido a uma certa dose de *pensamento implícito*.

Da mesma forma, diz-nos ele agora, a partir dos imperativos da nossa consciência e das emoções que experimentamos ao violá-los ou cumpri-los, nós também somos capazes de identificar, de forma implícita, essa experiência com a existência de um Supremo Regulador e Juiz sobrenatural e divino.²⁰¹ Graças ao eco da voz deste Ser

¹⁹⁹ «As from a multitude of instinctive perceptions, acting in particular instances, of something beyond the senses, we generalize the notion of an external world, and then picture that world in and according to those particular phenomena from which we started, so from the perceptive power which identifies the intimations of conscience with the reverberations or echoes (so to say) of an external admonition, we proceed on to the notion of a Supreme Ruler and Judge, and then again we image Him and His attributes in those recurring intimations, out of which, as mental phenomena, our recognition of His existence was originally gained», IBIDEM, 104.

²⁰⁰ Jean Guitton resume da seguinte maneira o que acabamos de dizer: «Newman distingue l’inférence de l’assentiment: alors que l’inférence est toujours incomplète, indirecte, inadéquate et qu’elle se fonde en définitive sur des probabilités, l’assentiment est absolu. Ne nous en étonnons point, car il y a en nous un “sens illatif” qui permet de combler cet écart: alors se réalise l’accord intime de la pensée et de l’être, où les Grecs avaient vu la vraie marque de la certitude. Cette communion existe d’ailleurs en un point où les anciens n’ont jamais songé à la chercher: dans la conscience morale.», J. GUITTON, *La Philosophie de Newman, essai sur l’idée de développement*, XXXII – XXXIII.

²⁰¹ «Newman thinks that there is an analogy between the way in which we form beliefs about material objects and the way in which we form beliefs about God on the basis on the basis of the experienced

Supremo, a nossa consciência moral permite-nos reconhecer, de modo implícito, a existência de um Ser todo-poderoso que tem autoridade sobre nós.²⁰²

A consciência é, pois, testemunha da existência de Deus e da sua lei; ela é a voz de Deus na natureza e no coração do homem²⁰³. Desta forma, a consciência abre-se a algo maior do que ela própria. Por outras palavras, a consciência é o lugar onde o homem se abre à transcendência, onde pode ouvir a voz de Deus, é o lugar onde o homem pode encontrar-se e conhecer o seu Criador, com quem é possível relacionar-se, mas sobretudo a quem é possível dar um assentimento real e existencial. Ela ensina-nos que Deus existe e qual é a sua natureza, dá-nos uma imagem real de Deus para adorarmos.

Logo, se na consciência ecoa a voz de Deus, se a consciência é o sentido humano próprio para captar o absoluto, concluímos que, para além do carácter puramente humano da consciência – como algo próprio do sujeito, como faculdade interior que lhe pertence, a par de qualquer outra faculdade, a par da sua própria corporeidade –, ela tem

effects of conscience. Just as we instinctively (and correctly) form notions of the existence and character of an external world from the impressions of the senses, so we instinctively (and correctly) form notions of the existence and character of a “Supreme Ruler and Judge” from the intimations of conscience”», W. J. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, Burlington, Ashgate Publishing Company, 2005, 29.

²⁰² «but conscience does not repose on itself, but vaguely reaches forward to something beyond self, and dimly discerns a sanction higher than self for its decisions, as is evidenced in that keen sense of obligation and responsibility which informs them. And hence it is that we are accustomed to speak of conscience as a voice, [...]; and moreover a voice, or the echo of a voice, imperative and constraining, like no other dictate in the whole of our experience. [...] Now Conscience suggests to us many things about that Master, whom by means of it we perceive, but its most prominent teaching, and its cardinal and distinguishing truth, is that he is our Judge. In consequence, the special Attribute under which it brings Him before us, to which it subordinates all other Attributes, is that of justice - retributive justice. We learn, from its informations, to conceive of the Almighty, primarily, not as a God of Wisdom, of Knowledge, of Power, of Benevolence, but as a God of Judgment and Justice», J. H. NEWMAN, *GA*, 107 e 390-391.

²⁰³ «This law as apprehended in the minds of individual men, is called conscience [...] They consider it, as Catholics consider it, to be the internal witness of both the existence and the law of God», John Henry NEWMAN, *Diff.*, p. 247, e ainda: «You may tell me that this dictate is a mere law of my nature, as is to joy or to grieve. No, it is the echo of a person speaking to me», J. H. NEWMAN, *Callista: A Tale of the Third Century* (1855), London, Longmans, Green, and Co, 1901, 315.

também um carácter transcendente²⁰⁴. Por ter este carácter transcendente, pode dizer-se que ela é um canal especialíssimo da Graça divina.

No segundo capítulo, dissemos que a consciência é um meio de conhecimento e uma potência da mente humana tão primordial como qualquer outra. Depois, dissemos que ela não se opõe à razão, até porque ela pode e deve ser julgada pela razão, porque o seu modo de conhecer, apesar de ser implícito e “supra-lógico”, era perfeitamente fundamentado e racional. Também vimos que, na sua estrutura, podíamos distinguir duas dimensões diferentes: o *sentido moral* e o *sentido do dever*. Dissemos que o primeiro é um modo de conhecer especial, semelhante ao pensamento “supra-lógico” e implícito, e que o segundo nos coloca imediata e espontaneamente perante um imperativo, o qual, conforme lhe obedecemos ou transgredimos, suscita em nós diferentes emoções. Por fim, como acabámos de ver, a força desses mandatos, pelas emoções e sentimentos que originam, não pode ser fruto de uma mera lei humana, mas implica que por trás esteja um Ser inteligente e maior que o homem. Assim, a consciência, apesar de ser uma faculdade interior e imanente, está especialmente habilitada para se abrir ao transcendente.

Podemos, pois, afirmar que, para Newman, o papel fundamental da consciência, no homem, é de o abrir à Graça: «A sua existência atira-nos para fora de nós próprios e para além de nós mesmos, para ir à procura d’Ele no peso e profundidade da sua voz»²⁰⁵. Os imperativos que se fazem ouvir e se impõem com tanta força na consciência, levam o homem a sair de si mesmo e a buscar de quem é essa voz. Para

²⁰⁴ «La conciencia es quintaesencia del hombre, y al mismo tiempo una vía privilegiada de comunicación con el Absoluto. Es un sentido inmanente que se asoma a la transcendencia y la contempla.», J. MORALES, *Religión Hombre Historia Estudios Newmanianos*, 186.

²⁰⁵ «Its very existence throws us out of ourselves, and beyond ourselves, to go and seek for Him in the height and depth, whose voice it is», J. H. NEWMAN, *Sermons Preached on Various Occasions* (1874), London, Longmans, Green, and Co, 1908, 65.

Newman, é na consciência que essa voz ecoa. Ela é, por isso, fundamental para que o homem possa receber a Graça que o levará a conhecer a origem de tal voz.

A consciência impele e incita o homem a obedecer aos mandatos dessa voz. Na medida em que o homem vai obedecendo, ajudado pela acção da Graça, a tais mandatos, à voz vai-se associando uma imagem cada vez mais nítida de Deus. A consciência tem, portanto, o papel crucial de levar o homem a obedecer a essa voz. Obediência que é condição fundamental para que se forme, na sua mente, uma imagem viva e verdadeira de Deus, à qual ele pode dar um assentimento real. Desta forma, a consciência possibilita-lhe uma relação com o seu Criador mediada apenas por si mesma: «A Consciência também nos ensina, não apenas que Deus é, mas o que Ele é; fornece à mente uma imagem real de Deus, como meio de adoração»²⁰⁶.

A consciência é o guia do homem em matéria de moral: «dá-nos uma regra acerca do certo e errado, como sendo uma regra Sua, e um código de deveres morais. [...] A Consciência, portanto, considerada como nosso guia, está plenamente habilitada para o seu officio»²⁰⁷. Mas sobretudo em matéria de religião: «A Consciência é a sanção e o princípio essencial da Religião na mente»²⁰⁸.

Neste terceiro e último ponto do presente capítulo, no termo de todo o trabalho, procurámos entender de que modo a razão, a consciência e a Graça se relacionam, segundo o Cardeal Newman. Para ele, a Graça actua, ao nível da razão, em dois momentos: primeiro, auxiliando a nossa mente a aceitar os dados que lhe vêm do *pensamento implícito* e, deste modo, preparando a razão para aceitar as proposições da

²⁰⁶ «Conscience, too, teaches us, not only that God is, but what He is; it provides for the mind a real image of Him, as a medium of worship», IDEM, *GA*, 390.

²⁰⁷ «it gives us a rule of right and wrong, as being His rule, and a code of moral duties. [...]. Conscience, then, considered as our guide, is fully furnished for its office», IBIDEM, 390-391.

²⁰⁸ «Conscience is the essential principle and sanction of Religion in the mind», IDEM, *US, Sermon 2*, 18.

fé; depois, uma vez atingida a conclusão de que se deve acreditar, auxilia a vontade do sujeito no sentido de este dar o seu assentimento aos dados da fé.

Ao nível da consciência, a Graça actua sobretudo auxiliando o homem a reconhecer, nos imperativos da consciência e nos sentimentos que esta provoca – segundo se obedece ou viola a tais mandatos –, a presença de uma autoridade transcendente todo-poderosa.

CONCLUSÃO

Na introdução dissemos que a questão de fundo a motivar esta pesquisa é a do acto de fé. Como ficou claro na altura, o facto de alguém dizer que acredita ou tem fé é extremamente intrigante para muitas pessoas. Em si, a acção de acreditar não é inaudita. Com efeito, mesmo as pessoas que se espantam com o acto de fé compreendem, na sua vida quotidiana, a necessidade de acreditar (nas pessoas, na sociedade, no Estado, na ciência). No entanto, acreditar em algo ou alguém que não se prova, ou não se deixa provar, é para grande parte das pessoas um facto surpreendente e até irracional. Qual a natureza do acto de fé? Como explicá-lo?

Na encíclica *Fides et ratio*, que citámos na introdução, o Papa João Paulo II dizia que a «própria capacidade de procurar a verdade e fazer perguntas implica já uma primeira resposta. [...] Só a previsão de poder chegar a uma resposta é que consegue induzir [o investigador] a dar o primeiro passo». Esta pista levou-nos a dizer que a procura da verdade e a capacidade de fazer perguntas, assentes na possibilidade de uma resposta que já se intui no arranque da pesquisa, implicam um pensamento. Ora, este pensamento inicialmente é implícito. Esta constatação, bem como a verificação de que o acto de fé é intrigante para um grande número de pessoas, conduziu-nos a colocar a possibilidade de se poder explicar esse acto com o auxílio da noção de *pensamento implícito*.

Newman foi um dos teólogos que mais se debruçou a pesquisar a natureza do acto

de fé e também o grande investigador da noção do *pensamento implícito*. Por isso, decidimos estudar este conceito, no âmbito da sua reflexão, em vista a entender qual o valor do *pensamento implícito* em matéria de fé.

Assim, no primeiro capítulo estudámos a validade da hipótese do *pensamento implícito*. No final, chegámos à conclusão de que, apesar de muitos pensadores não a colocarem ou até a rejeitarem, ela é uma hipótese válida que pode e deve ser admitida como base de uma reflexão sobre o conhecimento humano.

No segundo capítulo, olhámos para o desenvolvimento que o nosso autor deu à noção de *pensamento implícito*. Então, concluímos que o *pensamento implícito* é aquele que subjaz a muitas das conclusões, certezas, assentimentos e decisões que o ser humano toma, mas das quais não tem consciência plenamente explícita. Quer dizer, é o pensamento que justifica muitos dos conhecimentos do sujeito, mas do qual este não pode prestar contas explicitamente. Este tipo de pensamento assenta fundamentalmente em probabilidades, presunções, indícios, palpites e provas que se confirmam umas às outras.

Com esta definição, entrámos no terceiro capítulo, onde procurámos destacar a possível relação entre Graça e *pensamento implícito* para explicar o acto de fé. Na altura, concluímos que a Graça, porque opera por meio de canais humanos, actua através do *pensamento implícito*, para criar no sujeito uma “predisposição” mental que lhe permita acolher, na fé, objectos que não se provam explicitamente, designadamente Deus.

Para os que se intrigam com o acto de fé e se questionam quanto à sua validade, não basta uma resposta afirmando que este acto é de uma natureza diferente. É necessário explicar porque é que é diferente ou em que é diferente. Ora, a noção de *pensamento implícito* dá parte da resposta. Com efeito, ao defender que o acto de fé é uma acção do

pensamento, mas dum pensamento que está implícito, Newman diz-nos: primeiro, que o acto de fé é uma acção da mente humana e por isso, em princípio, racional e perfeitamente natural; depois, que a razão não reflecte apenas explicitamente, mas também de modo implícito; em seguida, que as conclusões alcançadas implicitamente pelo pensamento são tão válidas como as atingidas pelos raciocínios explícitos. Logo, o acto de fé é um acto – do ponto vista humano – perfeitamente natural, razoável e racional.

Há pouco, dizíamos que é necessário explicar porque é que, ou em que é que, o acto de fé é diferente de outros actos da mente humana. O acto de fé é diferente de outros actos da mente humana, porque o pensamento que lhe está subjacente, a maioria das vezes, é implícito. Ou seja, não é plenamente consciente para o próprio sujeito.

Assim a noção de *pensamento implícito* traz uma nova luz sobre o acto de fé. Por um lado, esta noção permite destacar a acção do pensamento em matéria de fé e, deste modo, deixar claro que a fé é também resultado da razão. Por outro lado, permite realçar a fronteira entre o que são os objectos conhecidos por meio de um uso explícito da razão e os que são conhecidos por outros meios. Assim, permite deixar claro que Deus e a sua acção não se conhecem do mesmo modo que os fenómenos naturais, sociais e outros.

De facto, estes podem e devem ser conhecidos com o recurso a metodologias científicas, partindo de hipóteses e premissas, seguindo raciocínios e demonstrações e chegando a conclusões. No entanto, Deus não se deixa conhecer deste modo. Deus quer ser conhecido do modo como se conhece a Vida ou uma pessoa, o qual escapa a qualquer tentativa de sistematização. Para Newman, mais do que falar em conhecer Deus, deve-se falar em dar assentimento a Deus. Ora, a noção de *pensamento implícito* fornece à teologia uma ferramenta preciosa para explicar como se pode e se dá assentimento a Deus.

Deste modo, podemos afirmar que a fé não é só um gesto irracional, dos que misteriosamente são tocados pela Graça divina. Também não é só um acto da razão, ao qual a Graça apenas confere um carácter sobrenatural. Não! A fé é o resultado concomitante da acção da Graça e da natureza humana, em particular do *pensamento implícito*.

Qual é o valor da noção de *pensamento implícito* para a compreensão do acto de fé? O seu valor reside em deixar clara a credibilidade e validade do assentimento prestado a proposições e conclusões alcançadas, não a partir de provas irrefutáveis, mas a partir de probabilidades, presunções e meros indícios. O seu valor reside em deixar clara a credibilidade e validade das certezas atingidas a partir de verosimilhanças e induções e não apenas a partir de dados incontestáveis.

A presente pesquisa não esgota a reflexão do Cardeal Newman sobre este tema. Muito mais coisas haveria a dizer, por exemplo: expor tudo o que disse o autor sobre os indícios ou pistas a que se deve prestar atenção para dar um assentimento a Deus. Com efeito, neste trabalho, não nos detivemos sobre esses indícios, a partir dos quais o homem, por meio do *pensamento implícito*, se abre a Deus (exceptuando as moções interiores originadas pela consciência).

Do mesmo modo, a reflexão do nosso autor não exaure definitivamente a pesquisa sobre o *pensamento implícito*, antes abre um filão de investigação filosófico-teológica. Com efeito, aprofundar a noção de *pensamento implícito* pode ser uma ajuda preciosa para melhor entender e explicar o acto de fé. Como é evidente, este último sempre será em parte um mistério, porque sempre depende, em último lugar, de Deus.

Não obstante, quanto mais se investigar e aprofundar sobre o que está implícito no acto de fé, mais facilmente será possível tornar esses elementos objectivos e explícitos e, dessa maneira, tornar o acto cada vez mais claro. Este tornar claro o acto de fé é

fundamental para aqueles que desejam compreendê-lo. Mas é também fundamental para os crentes que desejam, por um lado, perceber como acreditam e, por outro, compreender quais os sinais, indícios, experiências e probabilidades que os levaram à fé.

Newman, ao passar do protestantismo para o catolicismo, descobriu que a natureza humana pode colaborar com o Criador para a sua própria salvação. Esta novidade levou-o a compreender que, no fundo, a natureza humana está preparada para ser tocada pelo Criador; está capacitada para que Deus venha, na sua absoluta gratuidade, ao encontro do homem. Esta constatação motivou-o a pesquisar quais são as faculdades humanas que abrem a criatura ao transcendente. Por isso, debruçou-se a pesquisar o funcionamento da razão e da consciência. Mas não existirão outras faculdades humanas que abram o homem ao divino? Estarão estas suficientemente exploradas? Estará tudo dito acerca da razão e da consciência e da sua extraordinária capacidade de expor o homem a Deus? Estas são apenas algumas das perguntas que deixam em aberto este trabalho.

Assim, terminamos o nosso trabalho com a esperança de ter exposto correctamente o pensamento do beato John Henry Newman. Esperamos também ter deixado clara a pertinência e actualidade das suas reflexões e de ter contribuído para o aprofundamento da compreensão do acto de fé.

BIBLIOGRAFIA

A. FONTES

An Essay in aid of a Grammar of Assent, London, Longmans, Green, and Co, 1903.

Apologia Pro Vita Sua, London, Longmans, Green, and Co, 1908.

Autobiographical writings, TRISTRAM Henry (ed.), London, Sheed and Ward, 1956. (Tradução espanhola: *Escritos Auto-biograficos*, Madrid, Taurus ediciones, 1962.)

Callista: A Tale of the Third Century (1855), London, Longmans, Green, and Co, 1901.

Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching, London, Longmans, Green, and Co, 1900, Vol. II.

Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between a.d. 1826 and 1843, London, Longmans, Green, and Co, 1911.

Loss and Gain, the story of a convert, London, Longmans, Green and Co, 1906.

Parochial and Plain Sermons, Vol. I, London, Longmans, Green, and Co, 1907.

Parochial and Plain Sermons, Vol. II, London, Longmans, Green, and Co, 1907.

Parochial and Plain Sermons, Vol. V, London, Longmans, Green, and Co, 1907.

Parochial and Plain Sermons, Vol. VI, London, Longmans, Green, and Co, 1907.

Parochial and Plain Sermons, Vol. VIII, London, Longmans, Green, and Co, 1908.

Sermons Preached on Various Occasions, London, Longmans, Green, and Co, 1908.

The Letters and Diaries of John Henry Newman, Vol. X, DESSAIN, Charles Stephen (ed.), Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1961.

The Letters and Diaries of John Henry Newman, Vol. XII, DESSAIN, Charles (ed.), Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1962.

The Letters and Diaries of John Henry Newman, Vol. XIII, DESSAIN, Charles (ed.), Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1962.

The Letters and Diaries of John Henry Newman, Vol. XVI, DESSAIN, Charles (ed.), Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1962.

The Letters and Diaries of John Henry Newman, Vol. XXI, DESSAIN, Charles (ed.), Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1962.

The Philosophical Notebook of John Henry Newman, SILLEM, Edward (ed.), Louvain, Editions Nauwelaerts, 1969-70.

B. BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA

i. Biografias

BOUYER, Louis, *Newman, Sa Vie. Sa Spiritualité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1952.

CONN, Walter E., *Conscience and Conversion in Newman, a developmental study of self in John Henry Newman*, Milwaukee, Marquette University Press, 2010.

DESSAIN, Charles Stephen, *O Cardeal Newman, precursor do Vaticano II*, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1980.

DESSAIN, Charles Stephen, *Vida y pensamiento del Cardenal Newman*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1990.

KER, Ian, *John Henry Newman, a Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

TREVOR, Meriol, *John Henry Newman: Cronica de un amor a la verdad*, Salamanca, Sígueme Ediciones, 1989.

TREVOR, Meriol, *Newman. The Pillar of the Cloud*, London, Macmillan and Co Ltd, 1962.

WARD, Masie, *The English way: studies in English Sanctity from St. Bede to Newman*, London, Sheed and Ward, 1933.

WARD, Masie, *Young Mr. Newman*, London, Sheed and Ward, 1948.

WARD, Wilfrid, *The life of John Henry Newman: Based on his private journals and correspondence*, London, Logmans Green, vol. I and vol. II, 1912.

i.i. Principais estudos

BOEKRAAD, A. J, *The Argument from Conscience to the Existence of God*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1961.

BOEKRAAD, A. J, *The Personal Conquest of Truth, According to J. H. Newman*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1955.

GRAVE, S. A, *Conscience in Newman's Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

MORALES, José, *Religion, Hombre, Historia. Estudios Newmanianos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A, 1989.

PICO, Francisco J. Cabrero, *Conocimiento nocional y Conocimiento real en la obra de John Henry Newman (La distinción nocional/real como clave interpretativa de*

la obra de John Henry Newman), Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, Institut de Teologia Fundamental, 2001.

WILCOX, Peter C, *John Henry Newman: Spiritual director 1845-1890*, Eugene, Pickwick Publications, 2013.

C. OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

ANGELINI, Giuseppe, «La coscienza nel pensiero de J. H. Newman», in *Teologica*, 15 (1990), 243-263.

ANTUNES, Manuel, MATTOSO, José, “Liberalismo”, in *Verbo Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, João Bigotte CHORÃO, António LEITÃO (ed.), Lisboa, Editorial Verbo, 2000, pp. 1023 – 1029.

ARISTÓTELES, *Αναλυτικων Προτερων*, Tradução portuguesa, PINHARANDA GOMES, *Analíticos Anteriores*, II, 23, 68 (6-8), Lisboa, Guimarães Editora, 1986.

ARISTÓTELES, *Αναλυτικων Υστερων*, Tradução portuguesa, PINHARANDA GOMES, *Analíticos Posteriores*, II, 19, 100b, Lisboa, Guimarães Editora, 1986.

AVERY DULLES, S. J, «From images to truth: Newman on Revelation and Faith», in *Theological Studies*, 51 (1990), 252 – 267.

BARRY, William, “NEWMAN (JOHN Henry)”, in *The Catholic Encyclopedia*, HEBERMANN, Charles G – PACE, Edward (ed.), London, Caxton Publishing Company, 1909, Vol. 10, pp. 794 -800.

BEAUMONT, Keith, «J.H. Newman: heurs et malheurs d’un catholique anglais», in *Unité des Chrétiens*, 158 (2010), pp. 11-16.

BERRANGER, Olivier de, «Pour une lecture théologique de l'histoire chez Newman», in *Nouvelle Revue Théologique*, 112 (1992), 821-842.

Biblia de Jerusalém, São Paulo, Paulus, 2002.

BOUYER, Louis, «l'importanza permanente di Newman», in S.L. Jaki *Newman oggi: studi sul cardinale John Henry Newman* (= Profili 3), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992.

BOYCE, Philip, «La Iglesia, una y visible, en la vida y pensamiento de Newman», in *Scripta Theologica*, 22/3 (1990), pp. 757-767.

BRUN, Jean, *Platon et l'académie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960

COLLINS, James, "NEWMAN (John Henry)", in *The Encyclopedia of philosophy*, EDWARDS, Paul (ed.), London, Collier Macmillan Publishers, 1972, Vol. 5 e 6

COPLESTON, Frederick, *A History of philosophy, Greece and Rome*, London, Burns and Oates, Vol. I, 1999.

COPLESTON, Frederick, *Aquinas*, Middlesex, Penguin Books, 1967.

COPLESTON, Frederick, *A History of philosophy, Hobbes to Hume*, Vol. V, London, Search Press, 1976.

COSTA FREITAS, Manuel, "NEWMAN (John Henry)", in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ROQUE CABRAL - GAMA CAEIRO, Francisco da (ed.), Editorial Verbo, Lisboa, 1997, Vol. 3, pp. 1136-1145.

COTTINGHAM, John, *A filosofia de Descartes*, Lisboa, Edições 70, 1989

DAUJAT, Jean, *La Grâce et nous chrétiens*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960.

DESCARTES, René, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Librairie Philosophique, 1976.

- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Paris, Librairie Philosophique, 1967.
(Tradução portuguesa: F. MELRO, *Discurso do Método*, Mira-Sintra, Publicações Europa América, 1977).
- DESCARTES, René, *Regulae ad directionem ingenii*, Paris, Librairie philosophique, 1956. (Tradução portuguesa: A. REIS, *Regras para a direcção do espírito*, Lisboa, Estampa, 1977).
- FEY, William R, *The Unfolding of Newman's Thought on Certainty*, Michigan, Patmos Press, 1976.
- FREIRE, António, *O pensamento de Platão*, Braga, Livraria Cruz, 1967
- FUMAGALLI, Aristide, «Me stesso e il mio creatore», in *Scuola Cattolica*, 138/3 (2010), pp. 419 – 446.
- GAUTHIER, Pierre, «Newman en Roma y en los países mediterraneos: recuerdos del viaje», in *Scripta Theologica*, 22/3 (1990), pp. 723–743.
- GILSON, Etienne, *Il tomismo, introduzione alla filosofia de San Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book, 2011.
- GLEASON, Robert W, *Qu'est ce que la Grâce?* Tournai, Casterman, 1965.
- GOSLING, Justin Cyril Bertrand, *Plato*, Routledge and Kegan Paul, London, 1983.
- GOVAERT, Lutgart, «Newman en busca de la luz», in *Scripta Theologica*, 22/3 (1990), pp. 703 – 721.
- GUITTON, Jean, *La Philosophie de Newman, essai sur l'idée de développement*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1960.
- HAMELIN, Oscar, *Le système d'Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.

- JEANNIÈRE, Abel, *Lire Platon*, Paris, Aubier, 2009.
- JOÃO PAULO II, *Fé e razão, Carta Encíclica*, Lisboa, Paulinas, 1998.
- KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- LANGA, Pedro, «El vaticano II, Concilio del Cardenal Newman», in *Revista Augustiniana*, 31 (1990) pp. 781 – 819.
- MACERI, Francesco, *La Formazione della Coscienza*, Roma, Gregorian University Press, 2010.
- MAIRE, Gaston, *Platão*, Lisboa, Edições 70, 1961
- Manuel Viegas de ABREU, “FREUD (Sigmund)”, in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ROQUE CABRAL; Francisco da GAMA CAEIRO (ed.), Editorial Verbo, Lisboa, 1997, Vol. 2, pp. 758.
- MARKIE, Peter, «The Cogito and its importance», in *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- MENKE, Karl-Heinz, *Teología de la Gracia, el criterio del ser cristiano*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006
- MONZÓN ARAZO, Augusto, «Newman y el personalismo», in *Revista Augustiniana*, 31 (1990) pp. 889 – 904.
- MORALES, José, «La justificación en el pensamiento de John Henry Newman», in *Revista Augustiniana*, 31 (1990), pp. 867 – 888.
- MORALES, José, «La personalidad de John Henry Newman en su teología. En torno a un centenario», in *Scripta Theologica*, 22/3 (1990), pp. 689 - 701

- P LATÃO, *Μένων*, (Tradução portuguesa: E. R. GOMES, *Ménon*, Lisboa, Edições Colibri, 1992).
- PLATÃO, *Πολιτεία*, (Tradução portuguesa: M. H. ROCHA PEREIRA, *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996).
- PRZYWARA, Erich, *A Newman Synthesis*, London, Sheed and Ward, 1930.
- PRZYWARA, Erich, FRANCIS, Davis, *The Heart of Newman*, London, Barnes and Oates, 1963.
- RATZINGER, Joseph, *Ellogio della Coscienza, la Verità Interroga il Cuore*, Sienna, Edizioni Cantagalli, 2009
- ROBLEDO, Antonio Gómez, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- ROWELL, Geoffrey, «John Henry Newman, la passion d'un "converti"». in *Unité des Chrétiens*, 158 (2010), pp. 7-10.
- RUTLER, George W., «El empirismo gramatical de Newman», in *Scripta Theologica*, 22/3 (1990), pp. 745-755.
- THOMASSET, Alain, «La réception de Newman dans la théologie catholique», in *Unité des Chrétiens*, 158 (2010), pp. 18-20.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Tradução Portuguesa: GALACHE Gabriel, *Suma Teológica*, Vol. I, São Paulo, Edições Loyola, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Tradução Portuguesa: GALACHE Gabriel, *Suma Teológica*, Vol. II, São Paulo, Edições Loyola, 2005.
- VANCOURT, Raymond, *Kant*, Lisboa, Edições 70, 1986.

WALGRAVE, J. H., *Newman theologian, the nature of believe and doctrine , as exemplified in his life and works*, London, Geoffrey Chapman, 1960.

D. SÍTIOS DE INTERNET

www.newmanreader.org

www.newmanfriendsinternational.org

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO I - A POSSIBILIDADE DO <i>PENSAMENTO IMPLÍCITO</i>	11
1. Teorias do conhecimento que admitem a hipótese do <i>pensamento implícito</i>	13
1.1. Platão.....	13
1.2. Descartes	22
1.3. Kant.....	28
2. Teorias do conhecimento que não admitem a hipótese do <i>pensamento implícito</i>	32
2.1. Aristóteles	32
2.2. São Tomás de Aquino	39
2.3. Hume	43
3. A possibilidade do <i>pensamento implícito</i>	45
CAPÍTULO II - A NOÇÃO DE <i>PENSAMENTO IMPLÍCITO</i> NA REFLEXÃO DE NEWMAN	52
1. Primeira abordagem	53
2. Desenvolvimento do conceito na teoria do conhecimento	58
2.1. A distinção Nocional/Real em matéria de Proposição e Apreensão	59
2.2. A distinção Nocional/Real em matéria de Inferência e Assentimento	61
2.3. Probabilidades convergentes	63
2.4. <i>Sentido Ilativo</i> e <i>Certeza</i>	66
3. Desenvolvimento do conceito na teoria da consciência	70
3.1. A natureza da consciência	70
3.2. A estrutura da consciência.....	77
3.2.1. A consciência como <i>sentido moral</i>	79
3.2.2. A Consciência como <i>sentido do dever</i>	81
3.3. Razão e consciência	85
4. A hipótese do <i>pensamento implícito</i>	88
CAPÍTULO III - A RELAÇÃO ENTRE GRAÇA E <i>PENSAMENTO IMPLÍCITO</i> NO ACTO DE FÉ	90
1. Sobre a Graça	92
1.1. As raízes bíblicas e patrísticas.....	92
1.2. O contributo de São Tomás.....	95
1.3. A crise do século XVI.....	99
1.4. Reacção Católica e fixação da doutrina	102
2. Acção da Graça em Newman e a origem da noção de <i>pensamento implícito</i>	107
2.1. A descoberta pessoal do Criador por meio da Graça	107
2.2. Até ao catolicismo, através da Graça e do <i>pensamento implícito</i>	112
3. A possível relação entre Graça e <i>pensamento implícito</i>	117
3.1. A relação entre Graça e <i>pensamento implícito</i> ao nível da razão.....	118
3.2. A relação entre Graça e <i>pensamento implícito</i> ao nível da consciência.....	128
CONCLUSÃO.....	137
BIBLIOGRAFIA	142
ÍNDICE.....	151