

RUDOLF STEINER

## VERDADE E CIÊNCIA

Prelúdio a uma “Filosofia da Liberdade”

tradução de  
RUDOLF LANZ

*Título do original.*

Wahrheit und Wissenschaft - Vorspiel einer “Philosophie der Freiheit”  
(Rudolf Steiner Gesamtausgabe Nr. 3)  
Rudolf Steiner Verlag - Dornach, Suíça

PREFÁCIO À EDIÇÃO ALEMÃ.....	2
INTRODUÇÃO.....	4
I.OBSERVAÇÕES PRELIMINARES.....	5
II.A PERGUNTA GNOSIOLÓGICA FUNDAMENTAL DE KANT.....	5
III.A TEORIA DO CONHECIMENTO DEPOIS DE KANT.....	8
IV.OS PONTOS DE PARTIDA DA TEORIA DO CONHECIMENTO.....	12
V.CONHECIMENTO E REALIDADE.....	16
VI.A TEORIA DO CONHECIMENTO ISENTA DE PREMISSAS E A “DOCTRINA DA CIÊNCIA” DE FICHTE.	19
VII.OBSERVAÇÃO GNOSIOLÓGICA FINAL.....	23
VIII.CONSIDERAÇÃO FINAL PRÁTICA.....	24

## PREFÁCIO À EDIÇÃO ALEMÃ

A filosofia da nossa época sofre de uma fé malsã em Kant. Este livro pretende contribuir para superá-la. Seria um sacrilégio diminuir os méritos imperecíveis desse homem em prol do desenvolvimento da ciência na Alemanha. Mas devemos, afinal, dar-nos conta de que só podemos lançar as bases de uma visão realmente satisfatória do mundo e da vida se nos colocarmos decididamente em oposição a esse espírito. Qual foi o resultado alcançado por Kant? Ele mostrou que a nossa capacidade cognitiva não pode penetrar no fundamento das coisas situado além do nosso mundo sensorial e racional, fundamento que seus precursores tinham procurado por meio de moldes conceituais mal compreendidos. Disso ele concluiu que nosso pendor científico devia permanecer dentro do que pode ser alcançado pela experiência, não podendo chegar a conhecer o fundamento primordial supra-sensível, a “coisa em si”. Mas o que seria se essa “coisa em si”, com todo o fundamento transcendente dos objetos, fosse apenas um fantasma? É fácil perceber que a realidade é mesmo essa. Pesquisar o âmago mais profundo das coisas, desvendar os seus princípios primordiais, é um impulso inseparável da natureza humana. É o fundamento de toda atividade científica.

Mas não existe a menor causa para se procurar esse fundamento primordial *fora* do mundo sensorial e espiritual que nos é dado, enquanto uma pesquisa deste mundo, realizada em todos os sentidos, não produz elementos a ele *imanes* que apontem claramente para uma influência de fora.

O nosso livro procura demonstrar que por meio do nosso pensar se pode captar tudo que deve ser aduzido para a explicação do mundo e a elucidação de suas causas. A suposição de que existam princípios do nosso mundo situados fora dele revela-se como preconceito de uma filosofia que vive ilusoriamente em dogmas vãos. Kant deveria ter chegado a esse resultado se realmente houvesse investigado para que fins o nosso pensar está disposto. Em vez disso demonstrou, pelos caminhos mais complicados, que não podemos chegar aos últimos princípios situados além da nossa experiência, devido à configuração do nosso poder cognitivo. Mas se obedecêssemos à razão, nem

deveríamos deslocá-los para tal *além*. Kant bem refutou a filosofia “dogmática”, mas sem nada colocar em seu lugar. A filosofia alemã imediatamente posterior desenvolveu-se portanto, de modo geral, em oposição a Kant. Fichte, Schelling e Hegel nem se preocuparam com os limites do nosso conhecimento abalizados pelo seu precursor, e procuraram os princípios primordiais das coisas *dentro* do *aquém* da razão humana. Mesmo Schopenhauer, não obstante sua afirmação de que os resultados da crítica da razão de Kant seriam verdades para sempre inabaláveis, não deixa de enveredar por caminhos diversos dos de seu mestre, para atingir o conhecimento das últimas causas do Universo. Foi a desdita desses pensadores terem eles procurado o conhecimento das verdades supremas sem haver lançado o fundamento para tal empreendimento através de investigação da própria natureza da cognição. Os imponentes edifícios das idéias de Fichte, Schelling e Hegel carecem, pois, de fundações. A falta destas teve, por sua vez, um efeito nocivo sobre os raciocínios dos filósofos. Desconhecendo a importância do mundo das idéias puras e sua relação com a área da percepção sensorial, eles amontoaram erros sobre erros, uma sobre outra unilateralidade. Não é de admirar que seus sistemas demasiadamente audaciosos não hajam conseguido resistir às tempestades de uma era hostil à Filosofia, e muito do que continham de bom haja sido impiedosamente varrido junto com o mau.

As investigações que seguem pretendem remediar uma falha aludida no texto precedente. Não desejamos, como fez Kant, expor o que o poder cognitivo *não* é capaz de realizar, mas, sim, mostrar o que é realmente habilitado a fazer.

O resultado destas investigações é que, contrariamente à suposição geralmente aceita, a verdade não é uma reflexão imaterial de algo real, mas um produto *livre* do espírito humano, não podendo existir de forma alguma e em nenhum lugar se nós mesmos não o produzíssemos. A tarefa da cognição não é *repetir*, sob forma conceitual, algo que já exista alhures, mas, sim, *criar* um campo inteiramente novo que apenas constitua a plena realização em combinação com o mundo sensorial dado. Com isso a atividade suprema do homem, seu ato criador espiritual, acha-se organicamente integrado ao decurso geral dos fatos no mundo. Sem essa atividade nem poderíamos pensar nesse decurso dos acontecimentos como uma totalidade definida em si. Frente à seqüência dos fatos, o homem não é um espectador ocioso que reproduz em sua mente, sob forma de imagens, *aquilo* que ocorre no cosmo sem a sua intervenção, mas sim o co-criador ativo do processo cósmico; e a cognição é o membro mais perfeito no organismo do Universo.

Desta concepção é conseqüência importante, para as normas do nosso agir e para os nossos ideais morais, o fato de estes tampouco poderem ser considerados como a imagem de algo exterior a nós, mas como algo existente somente *dentro* de nós. Com isto é igualmente negada a existência de uma potência cujos mandamentos deveriam ser as nossas leis morais. Desconhecemos um “imperativo categorico como que uma voz do Além a nos prescrever o que deveríamos ou não fazer. Os nossos ideais morais são livremente produzidos por nós próprios. Só devemos executar o que nós mesmos nos impomos como norma para a nossa atuação. A visão da verdade como sendo um ato de liberdade fundamenta, pois, também uma ética cuja base é a *personalidade totalmente livre*.

Essas sentenças só se aplicam, obviamente, àquela parte do nosso atuar cujas leis compreendemos em seu conteúdo ideal, através de um conhecimento perfeito. Enquanto essas leis não passam de motivos naturais ou conceitualmente confusos, alguém espiritualmente superior a nós reconheceria em que medida tais leis do nosso agir têm seu fundamento dentro da nossa individualidade; nós próprios, porém, temos a sensação de que atuam sobre nós a partir de fora, coagindo-nos. Cada vez que conseguimos penetrar tal motivo reconhecendo-o claramente realizamos uma conquista no campo da liberdade.

No que se refere ao problema do conhecimento, o leitor verá, pelo próprio conteúdo deste livro, a posição das nossas idéias em relação à figura filosófica mais significativa do nosso tempo, isto é, a cosmovisão de Eduard von Hartmann.

É para uma *Filosofia da Liberdade* que este livro constitui um prelúdio. A mesma deverá seguir brevemente, de forma pormenorizada <sup>1</sup>.

Elevar o valor da existência da personalidade humana é a meta final de toda ciência. Quem não se dedica a esta última intenção, só trabalhando porque viu seu mestre fazê-lo, só “pesquisa” por havê-lo casualmente aprendido. Não poderá ser chamado de ‘pensador livre”.

O que confere às ciências o verdadeiro valor é somente a exposição filosófica do significado humano de seus resultados. Pretendi fazer uma contribuição para essa exposição. Mas talvez a ciência atual nem esteja procurando sua justificação filosófica! Neste caso, ficam patentes dois

---

<sup>1</sup> N. Dos. Edit.: *A Filosofia da Liberdade*, Editora Antroposófica, 1983

fatos: primeiro, o de haver eu escrito um livro desnecessário; e segundo, o de estar a erudição moderna pescando em águas turvas, ignorando o que quer.

Ao terminar este prefácio, não posso omitir uma observação de natureza pessoal. Até esta altura sempre expus minhas idéias filosóficas relacionando-as com a cosmovisão de Goethe, à qual fui introduzido por meu venerável mestre Karl Julius Schröer, que ocupa, a meu ver, uma posição de destaque na pesquisa de Göethe, por voltar seu olhar sempre para as *idéias*, elevando-se acima dos detalhes.

Espero mostrar, com esta obra, que o edifício de meus pensamentos constitui um todo fundamentado em si mesmo, não necessitando ser deduzido da cosmovisão goethiana. Minhas idéias, tais como são apresentadas nesta obra e como serão expostas mais tarde como *Filosofia da Liberdade*, surgiram no decorrer de muitos anos. Desejo acrescentar, com um sentimento de profunda gratidão, que a elaboração das minhas idéias teve por ambiente ideal e único o acolhimento carinhoso que tive em Viena por parte da família Specht, durante o tempo em que estive incumbido da educação dos filhos; desejo ainda acrescentar que devo a atmosfera em que foi dado burilar definitivamente certas idéias da minha "filosofia da liberdade", às conversas estimulantes com minha estimada amiga Rosa Mayreder em Viena, cujos trabalhos literários, obra de uma personalidade artística delicada e distinta, serão provavelmente publicados den tio em breve.

Viena, início de dezembro de 1891

*Dr. Rudolf Steiner*

## INTRODUÇÃO

As considerações seguintes se propõem formular o problema do conhecimento de modo correto através de uma análise do ato cognitivo retroativa aos seus últimos elementos, e de indicar um caminho para a sua solução. Mostrarão, mediante uma crítica das teorias do conhecimento baseadas no raciocínio kantiano, que uma solução às perguntas pertinentes nunca será possível a partir desse ponto de vista. Temos de reconhecer que a formulação precisa do conceito do que é "dado", tal como a almejam, teria sido enormemente dificultada sem os trabalhos preliminares fundamentais de Volkelt<sup>2</sup>, com suas fundamentais análises sobre a noção de "experiência". Nutrimos, porém, a esperança de haveremos lançado a base para a superação do subjetivismo inerente às teorias cognitivas que emanam de Kant. Acreditamos tê-lo conseguido através da nossa demonstração de que a forma subjetiva na qual a imagem do mundo se apresenta no ato cognitivo, antes de ser modificada pela ciência, não passa de uma fase de transição necessária, a qual, porém, é superada durante o próprio processo da cognição. Para nós, a chamada experiência que o positivismo e o neokantismo querem apresentar como a única coisa de que se tem certeza é justamente aquilo que se reveste do mais alto subjetivismo. Fazendo essa demonstração, fundamentamos o *idealismo objetivo* como conseqüência necessária de uma gnosiologia que se compreende a si mesma. Esse idealismo objetivo se diferencia do idealismo absoluto e metafísico de Hegel, pelo fato de procurar a causa para a cisão da realidade em existência dada e *conceito* no sujeito do conhecimento, e de vislumbrar a ligação entre ambos não numa dialética objetiva e universal, mas sim no processo cognitivo do sujeito. O autor destas linhas já defendeu uma vez esse ponto de vista em 1886, em sua obra *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der goetheschen Weltanschauung (Linhas básicas para uma teoria do conhecimento da cosmovistio de Goethe)*, baseando-se em estudos que se distinguem essencialmente, quanto ao *método*, daqueles expostos nesta obra, e que também deixam de remontar aos primeiros elementos da cognição.

---

<sup>2</sup> *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie* (Experiência e Pensar. Fundamento Crítico da Teoria do Conhecimento). Hamburg e Leipzig, 1886.

## I. OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

A Teoria do Conhecimento deve ser uma investigação científica daquilo que todas as outras ciências pressupõem sem examiná-lo: o próprio *conhecer*. Com isso lhe é atribuído liminarmente o caráter de ciência filosófica fundamental. Pois só por seu intermédio é que podemos discernir qual o valor e o significado dos juízos obtidos através das outras ciências. Sob esse aspecto, constitui a base para qualquer aspiração científica. Evidentemente, só pode fazer jus a esta sua tarefa quando ela própria independe de pressuposições, na medida em que isso seja compatível com a natureza do poder cognitivo humano. Sobre esse ponto provavelmente haverá consenso geral. Apesar disso descobrimos, ao examinar os sistemas gnosiológicos mais conhecidos, que nos pontos de partida das investigações faz-se logo toda uma série de pressuposições que diminuem substancialmente diante da força persuasiva das explanações posteriores. Nota-se, em particular, que geralmente logo na colocação dos problemas gnosiológicos fundamentais são formuladas certas premissas ocultas. Ora, quando os questionamentos de uma ciência são falhos, convém duvidar, desde o início, de uma solução correta. A própria história da ciência nos ensina que inúmeros erros dos quais épocas inteiras vinham sofrendo podem ser atribuídos exclusivamente a uma colocação errônea dos problemas. Não precisamos remontar até à *Física* de Aristóteles ou à *Ars Magna Lulliana* para corroborar esta afirmação, pois encontramos exemplos suficientes em épocas mais recentes. As numerosas perguntas relativas à significação de órgãos rudimentares em certos organismos só puderam ser formulados corretamente quando a descoberta da lei biogenética fundamental criou as condições para tal. Enquanto a Biologia esteve sob a influência de concepções teológicas, era impossível dar aos problemas correspondentes uma forma adequada para conduzir a uma resposta satisfatória. Como eram fantásticas as idéias que se tinham, por exemplo, acerca da tarefa da chamada glândula pineal no cérebro humano, enquanto a própria tarefa era objeto de uma questão! Chegou-se a uma resposta satisfatória apenas quando a explicação foi procurada pelo caminho da anatomia comparada, perguntando se esse órgão não seria, no homem, apenas um remanescente inalterado de formas evolutivas inferiores. Ou, para citar mais um exemplo, que se pense nas modificações sofridas por certos questionamentos na Física, quando foram descobertas a equivalência termomecânica e a lei da conservação da energia! Numa palavra, o sucesso de muitas pesquisas científicas depende essencialmente da capacidade de se colocarem problemas corretamente. Embora a Teoria do Conhecimento ocupe, como premissa de todas as demais ciências, uma posição especial, é de se prever que, também nela, um estudo analítico só chegará a bom termo se as perguntas básicas forem adequadamente formuladas.

As considerações que se seguem almejam, em primeiro lugar, uma tal formulação do problema do conhecimento que faça jus ao caráter da Gnosiologia como ciência totalmente isenta de pressuposições. Pretendem, outrossim, focalizar a relação entre a teoria da ciência de J.G. Fichte e tal ciência filosófica fundamental. A nossa razão em relacionar justamente a tentativa de Fichte de proporcionar às ciências um fundamento absolutamente seguro com a presente tarefa tornar-se-á evidente no decorrer da nossa investigação.

## II. A PERGUNTA GNOSIOLÓGICA FUNDAMENTAL DE KANT

Costuma-se considerar Kant como fundador da Teoria do Conhecimento, no sentido moderno da palavra. Contra essa opinião poder-se-ia invocar razoavelmente o fato de a história da filosofia anterior a Kant conter numerosas investigações que merecem ser consideradas como algo mais do que simples *germes* para tal ciência. Assim também observa Volkelt, em sua obra fundamental sobre a Teoria do Conhecimento, que o estudo crítico dessa ciência já teria começado com Locke. Mas também em filósofos mais antigos, e mesmo na filosofia grega, encontram-se controvérsias tais como costumam ocorrer atualmente na Teoria do Conhecimento. De outro lado, todos os problemas que aqui interessam foram resolvidos por Kant em suas profundezas, e numerosos pensadores, partindo dele, têm-nos tão amplamente examinado que todas as tentativas de solução anteriores se

reencontram, seja no próprio Kant, seja em seus epígonos. Quando, portanto, se trata de um estudo puramente *objetivo* e não *histórico* da Teoria do Conhecimento, passa-se apenas ao lado de uma autêntica manifestação, caso se leve em conta simplesmente o tempo desde o aparecimento da *Crítica da razão pura* de Kant. Tudo que foi anteriormente realizado nesse campo repete-se na referida época.

A pergunta gnosiológica fundamental de Kant é a seguinte: *Como são possíveis julgamentos sintéticos a priori?* Examinemos essa pergunta sob o prisma da sua isenção de premissas! Kant a formula por opinar que só poderemos alcançar uma ciência absolutamente segura se conseguirmos comprovar a justificação de julgamentos sintéticos *a priori*. Diz ele o seguinte: “A resolução da referida tarefa inclui ao mesmo tempo a possibilidade do uso da razão pura para fundamentar e desenvolver todas as ciências que implicam num conhecimento *a priori* dos objetos”<sup>3</sup>, e “Da resolução dessa tarefa depende a posição ou a queda, isto é, a própria existência da metafísica”.<sup>4</sup> Será que esta pergunta, tal como a formula Kant, é realmente isenta de premissas? De modo algum, pois faz a possibilidade de um sistema absolutamente seguro do saber depender do fato de ser esse sistema constituído exclusivamente de julgamentos sintéticos e de julgamentos obtidos independentemente de qualquer experiência. Kant chama de sintéticos os julgamentos nos quais o conceito predicativo acrescenta ao conceito do sujeito algo totalmente exterior a este, “embora lhe esteja relacionado”<sup>5</sup>, enquanto o predicado se refira, nos julgamentos analíticos, apenas a algo que esteja contido (de forma escondida) no sujeito. Não nos cabe aqui estender-nos sobre as objeções perspicazes de Johannes Rehmke<sup>6</sup> contra essa classificação dos julgamentos. Para a nossa finalidade atual basta compreender que só podemos alcançar um autêntico saber por meio de julgamentos tais que acrescentem a um conceito um segundo, cujo conteúdo, pelo menos *para nós*, não esteja implícito naquele primeiro. Se concordarmos com Kant em chamar essa categoria de julgamentos de *sintéticos*, poderemos admitir que conhecimentos sob forma de julgamentos só podem ser conseguidos quando a relação entre sujeito e predicado tem esse caráter sintético. Mas a situação é diferente com referência à segunda parte da pergunta, que exige sejam os julgamentos obtidos *a priori*, isto é, independentemente de toda experiência. É perfeitamente possível (com isso apontamos para uma mera possibilidade do pensar) que tais julgamentos nem existam. Para o início da Teoria do Conhecimento, deve-se admitir que não existe nenhuma determinação quanto à possibilidade de se chegar a julgamentos por caminhos diferentes da experiência, ou só através desta. Na realidade, a uma reflexão isenta de preconceitos tal independência<sup>7</sup> parece liminarmente impossível. Pois seja qual for a coisa que se possa tornar objeto do nosso conhecimento, deve chegar-nos como vivência imediata e individual, isto é, passar a ser uma experiência. Tampouco julgamentos matemáticos são obtidos de outra maneira senão pela *experiência* que deles temos em determinados casos individuais. A situação não muda se admitimos que tenham seu fundamento numa determinada organização da nossa consciência, como faz, por exemplo, Otto Liebmann<sup>8</sup>. Nesse caso pode-se dizer o seguinte: tal sentença é necessariamente válida, pois se fosse anulada sua veracidade, *com* esta seria anulada a consciência; mas só podemos alcançar seu conteúdo como conhecimento quando este se nos torna uma vivência, da mesma maneira como o faz um acontecimento da natureza exterior. Talvez o conteúdo de tal sentença contenha elementos que garantam sua validade absoluta, ou que esta seja assegurada por outras causas: de qualquer modo, não posso captá-lo a não ser que se me defronte como experiência. Esse é um aspecto.

A segunda dúvida consiste no seguinte: não é lícito afirmar, no início de análises gnosiológicas, que conhecimentos absolutamente válidos não possam provir da experiência. Pode-se perfeitamente admitir que a própria experiência apresente uma característica que garanta a certeza dos ‘conhecimentos conseguidos por seu intermédio.

Há, portanto, duas premissas na maneira kantiana de formular a pergunta: primeiro, a necessidade de termos, além da experiência, mais um caminho para conseguir conhecimentos; segundo, o fato de todo saber obtido através da experiência ter apenas uma validade relativa. Kant

---

<sup>3</sup> *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da razão pura), págs. 61 e ss. segundo a edição de Kirchmann, à qual devem ser relacionados também todos os demais números de páginas nas citações dessa obra e dos *Prolegomena* (Prolegômenos).

<sup>4</sup> *Prolegomena*, parágr. 5.

<sup>5</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, págs. 53 e s.

<sup>6</sup> *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff* (O mundo como percepção e conceito), Berlim 1880, págs. 161 e ss.

<sup>7</sup> N. do Trad.: de qualquer experiência anterior.

<sup>8</sup> *Zur Analysis der Wirklichkeit. Gedanken und Tatsachen* (Da análise da realidade. Pensamentos e fatos), Estrasburgo 1880.

nem tem consciência de que essas sentenças carecem de uma verificação e poderiam ser postas em dúvida. Aceita-as simplesmente da filosofia dogmática como pré-julgamentos e constrói sobre elas suas investigações críticas. A filosofia dogmática pressupõe serem válidas, e aplica-as para chegar a um conhecimento que lhes corresponda; Kant as pressupõe como válidas limitando-se a perguntar sob quais condições podem elas ser válidas. Mas que aconteceria se nem fossem válidas? Neste caso, todo o edifício doutrinário de Kant careceria de base.

Tudo que Kant afirma, nos cinco parágrafos que precedem sua formulação da pergunta fundamental, é a tentativa de demonstrar que os julgamentos matemáticos seriam sintéticos<sup>9</sup>. Mas as duas pressuposições por nós mencionadas permanecem como preconceitos científicos. Na Introdução I da *Crítica da razão pura* lemos o seguinte: “A experiência nos ensina que algo tem esta ou aquela qualidade, mas não que poderia ser diferente”, e “A experiência nunca atribui a seus julgamentos uma generalidade real e rígida, mas apenas hipotética e comparativa (por meio da indução).” Nos *Prolegômenos*, parágrafo 1, se lê: “Em primeiro lugar, no que se refere às fontes de um conhecimento metafísico, já consta do seu conceito que não podem ser empíricos. Os princípios desse conhecimento (que não abrangem apenas proposições básicas, mas também conceitos básicos) nunca devem, portanto, ser tirados da experiência, pois o conhecimento não deve ser físico, mas metafísico, isto é, transcendente à experiência.” Finalmente Kant diz, na *Crítica da razão pura* (pág. 58): “De início devemos observar que proposições matemáticas autênticas são sempre julgamentos *a priori*, e não empíricos, pois contêm um caráter de necessidade não decorrente da experiência. Se isso não for aceito, limito minha asserção à Matemática pura, cujo conceito já implica em não conter um conhecimento empírico, mas apenas um conhecimento puro *a priori*.” Podemos abrir a *Crítica da razão pura* em qualquer parte e sempre constataremos que suas investigações são realizadas sobre a premissa dessas proposições dogmáticas. Cohen<sup>10</sup> e Stadler<sup>11</sup> procuram demonstrar que Kant teria provado a natureza apriorística das proposições da Matemática e das Ciências Naturais puras. Ocorre, porém, que se pode resumir da forma seguinte tudo que se procura fazer na *Crítica*: pelo fato de a Matemática e as Ciências Naturais puras serem ciências apriorísticas, a forma de toda experiência deve ser fundada no sujeito. Resta, portanto, apenas o material das sensações, empiricamente dado. Este é estruturado em sistema através das formas que se encontram na mente<sup>12</sup>. As verdades formais das teorias apriorísticas têm sentido e significado apenas como princípios ordenadores para o material das sensações; tornam a experiência possível, mas não a transcendem. Mas essas verdades formais são os julgamentos sintéticos *a priori* que devem, pois, estender-se até os limites desta. A *Crítica da razão pura* não demonstra, de maneira alguma, o apriorismo da Matemática e da Ciência Natural pura, mas apenas determina a área da sua validade, sob a premissa de que suas verdades devem ser obtidas independentemente da experiência. Kant se preocupa tão pouco com uma prova deste apriorismo que simplesmente exclui aquela parte da Matemática<sup>13</sup> na qual eventualmente, e até mesmo em sua própria opinião, ele possa ser posto em dúvida, limitando-se àquela parte na qual acredita poder deduzi-la do próprio conceito. Também Johannes Volkelt julga que Kant parte de “premissas expressas” de que “existiria um conhecimento geral e necessário”. A esse respeito ainda acrescenta: “Esta premissa, nunca expressamente sujeita a exame por Kant, está de tal maneira em contradição com a teoria crítica do conhecimento, que convém perguntar seriamente se a *Crítica da razão pura* pode ser considerada como teoria crítica do conhecimento.” É verdade que Volkelt conclui haver boas razões para se responder a essa pergunta pela afirmativa; mas “a atitude crítica da teoria kantiana do conhecimento é seriamente abalada por aquela premissa dogmática.” Isso basta: tampouco Volkelt acha que a *Crítica da razão pura* seja uma teoria do conhecimento livre de premissas.

Com a nossa interpretação também concordam, no fundo, as de O. Liebmann, Holder, Windelband, Überweg, Ed. von Hartmann<sup>14</sup> e Kuno Fischer<sup>15</sup> no que se refere ao fato de ter Kant

<sup>9</sup> Uma tentativa que, se não totalmente refutada por Robert Zimmermann, (*Über Kants mathematisches Vorurteil und dessen Folgen* - Sobre o juízo matemático de Kant e suas consequências), foi no mínimo colocada seriamente em dúvida

<sup>10</sup> H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (A teoria da experiência de Kant), Berlim 1871, págs. 90 e ss.

<sup>11</sup> A. Stadler, *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantschen Philosophie* (Os princípios da gnosiologia pura na filosofia kantiana), Leipzig 1876, págs. 76 e s.

<sup>12</sup> N. do Tr.: A palavra alemã *Gemüt*, aqui representada por *mente*, é intraduzível. Significa a totalidade duradoura dos sentimentos, estados d'alma, etc. Não possui um sentido filosófico definido. Refere-se mais à vida sentimental do que à vida intelectual.

<sup>13</sup> Veja-se, na *Crítica*, pdg. 127, linha 20 e s.

<sup>14</sup> O. Liebmann, loco cit. págs. 211 e ss.; A. Holder, *Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie* (Exposição da teoria do conhecimento de Kant), Tübingen 1874, págs. 14 e ss.; W. Windelband, *Die verschiedenen Phasen der Kantschen Lehre von*

colocado a validade apriorística da Matemática pura e da Teoria da Natureza como *premissa* no princípio das suas discussões.

Poderíamos admitir apenas como proposições de outros julgamentos a circunstância de possuímos realmente conhecimentos independentes de toda experiência, e a de esta última proporcionar apenas discernimentos caracterizados por uma generalização comparativa. A tais afirmações deveria preceder obrigatoriamente uma investigação sobre a essência da experiência e outra sobre a natureza da nossa capacidade de conhecer. As duas proposições acima poderiam decorrer destas duas investigações, respectivamente.

As nossas objeções à *Crítica da razão* poderia ainda ser replicado o seguinte:

Poder-se-ia dizer que toda teoria do conhecimento deveria primeiro conduzir o leitor até onde pudesse ser encontrado o ponto de partida livre de premissas. Pois os conhecimentos que possuímos, a qualquer instante da nossa vida, muito se afastaram desse ponto de partida, e devemos primeiro reconduzir-nos artificialmente ao mesmo. De fato, para todo estudioso da Teoria do Conhecimento, um entendimento puramente didático sobre o princípio da sua ciência constitui uma necessidade. De qualquer forma, porém, esse entendimento deve limitar-se a mostrar que o início da cognição em pauta realmente constitui um início; deveria desenrolar-se sob forma de proposições óbvias e analíticas, sem fazer quaisquer afirmações, carregadas de conteúdos que influenciem o conteúdo das considerações subseqüentes, tal como ocorre em Kant. Cabe também, a quem emite uma teoria do conhecimento, demonstrar que o início por ele aceito está realmente isento de premissas. Mas tudo isso nada tem a ver com a própria essência desse início; acha-se fora dele, e nada declara a seu respeito. Também no início do ensino da Matemática preciso esforçar-me para convencer o aluno do caráter axiomático de certas verdades. Contudo, ninguém irá afirmar que se faz o *conteúdo* dos axiomas depender dessas considerações preliminares<sup>16</sup>. O autor de uma teoria do conhecimento deveria apontar, de maneira idêntica, em suas observações preliminares, o caminho pelo qual se pode chegar a um início livre de premissas; mas o próprio conteúdo do mesmo tem de independe de tais considerações. Mas de qualquer forma, quem faz de início afirmações de caráter bem definido e dogmático, como ocorre com Kant, está longe de tal introdução à Teoria do Conhecimento.

### III. A TEORIA DO CONHECIMENTO DEPOIS DE KANT

Todos os autores de teorias do conhecimento posteriores a Kant têm sido influenciados, em escala maior ou menor, pela sua colocação incorreta do problema. Em Kant, a opinião de que todos os objetos dados são *representações mentais* nossas aparece como resultado do seu apriorismo. Desde então, tem-se tornado princípio e ponto de partida de quase todos os sistemas gnosiológicos. Segundo eles, a única coisa que nos constaria, desde o início e de forma imediata, como segura seria exclusivamente a proposição de possuímos um saber das nossas representações mentais; isso passou a ser uma convicção quase que generalizada dos filósofos. Já em 1792 G.E.Schulze afirma, em seus *Aenesidemus*, que todos os nossos conhecimentos são apenas representações, e que não podemos transcendê-las. Schopenhauer defende, com seu peculiar *pathos* filosófico, a opinião de que o resultado positivo perene da filosofia kantiana seria a tese de que o mundo “é a minha re-

---

“*Ding an sich*” (As diversas fases da doutrina kantiana da “coisa em si”), *Periódico Trimestral de Filosofia Científica*, Leipzig, Ano 1 (1877), págs. 224 e ss.; F.Überweg, *System der Logik* (Sistema da Lógica), Bonn 1882, pdgs. 380 e s.; E. v. Hartmann, *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus* (Fundamentação crítica do realismo transcendental), Berlim 1875, págs. 142-172.

<sup>15</sup> *Geschichte der neueren Philosophie* (História da filosofia mais recente), Manheim 1860, tomo V, pág. 60. A respeito de Kuno Fischer, Volkelt se engana ao dizer (*Kants Erkenntnistheorie*, Hamburgo 1879, págs. 190 e s., nota) que “não fica claro, na exposição de K. Fischer, se sua concepção de Kant pressupõe somente a efetividade psicológica dos juízos gerais e necessários ou igualmente a validade e a regularidade objetivas dos mesmos”. Pois nos mesmos trechos Fischer diz que a dificuldade principal da *Crítica da razão pura* consiste no fato de que seus “fundamentos dependem de certas premissas que se devem providenciar para fazer valer o que vem a seguir”. Essas premissas são, também para Fischer, a condição para que “só o objeto do conhecimento” venha a ser averiguado, sendo então encontradas, através da análise, as possibilidades cognitivas “a partir das quais aquele objeto venha a ser esclarecido”.

<sup>16</sup> Mostraremos no capítulo IV: “Os pontos de partida da Teoria do Conhecimento” que procedemos de forma idêntica com nossas próprias considerações gnosiológicas.



apresentação"; E. von Hartmann julga essa proposição tão intangível que admite em sua obra *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus* (Fundamentação crítica do realismo transcendental) apenas leitores que se desprenderam, por meio de um raciocínio crítico, da identificação ingênua da imagem da sua percepção com a "coisa em si", e que consideram como óbvia a *absoluta heterogeneidade* entre um objeto da percepção dado, por meio do ato de representação, como conteúdo subjetivo e ideal da consciência, e uma coisa independente do ato da representação e da forma da consciência, e que existiria por si — leitores, portanto, que seriam convencidos de constituírem as *representações mentais* a totalidade do que nos é imediatamente dado<sup>17</sup>. É verdade que, em sua última publicação gnosiológica, Hartmann procura *fundamentar* essa sua opinião. Mostraremos a seguir qual deve ser, diante de tal fundamentação, a atitude de uma teoria do conhecimento isenta de premissas. Otto Liebmann erige em princípio supremo e sacrossanto de toda gnosiologia que "a consciência não pode saltar por cima de si própria"<sup>18</sup>. Volkelt chamou de princípio positivista do conhecimento o julgamento segundo o qual a primeira e mais imediata verdade seria a seguinte: "Todo o nosso saber só tem por objeto as nossas representações" ; e ele só considera como "eminentemente crítica" aquela teoria do conhecimento que "coloca como princípio essa proposição que é a única coisa assegurada quando se começa a filosofar, para depois analisá-la conseqüentemente pelo pensar"<sup>19</sup>. Em outros filósofos encontramos outras afirmações como ponto inicial da Teoria do Conhecimento, como, por exemplo, aquela segundo a qual o seu verdadeiro problema consistiria na indagação sobre a relação entre o pensar e o ser, e sobre a possibilidade de uma mediação entre ambos<sup>20</sup>; ou na seguinte: como é que aquilo que existe se torna consciente? (Rehmke), etc. Kirchmann parte de dois axiomas gnosiológicos: "o que é percebido existe" e "a contradição não existe"<sup>21</sup>. Segundo E. L. Fischer, o conhecer consiste num saber de algo *factual e real*<sup>22</sup>, e ele deixa de submeter esse dogma a exame, da mesma forma como Goring, que afirma coisa semelhante: "Conhecer significa sempre conhecer algo existente; eis um fato que nem o ceticismo nem o criticismo kantiano podem negar."<sup>23</sup> Nestes dois últimos autores decreta-se simplesmente: isto é o conhecer, sempre que se pergunte com que direito tal pode ocorrer.

Mesmo se essas diferentes afirmações estivessem certas ou conduzissem as colocações corretas dos problemas, não poderiam ser ventiladas no início da Teoria do Conhecimento. *Pois todas já se acham, como juízos definidos, dentro do campo do conhecimento*. Quando digo que meu saber só abrange, de início, minhas representações, isso já constitui um julgamento bem definido da minha cognição. Por meio dessa proposição acrescento, ao mundo que me é dado, um predicado, ou seja, a existência sob forma de representação. Mas de onde posso saber, *antes de qualquer cognição*, que os objetos que me são dados são *representações*?

A melhor maneira de nos convenceremos de ser correto afirmarmos que essa proposição não pode ser colocada no início da Teoria do Conhecimento consistirá em retrazarmos o caminho que a mente humana deve seguir para chegar a ela. Essa proposição veio fazer parte de toda a consciência científica moderna. As ponderações que nela convergiram estão compiladas, de forma bastante completa, na primeira parte do livro de E.v.Hartmann *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (O problema fundamental da Teoria do Conhecimento). O que aí se acha exposto pode servir-nos de uma espécie de fio condutor ao procurarmos debater as razões que podem conduzir àquela hipótese.

Essas razões são físicas, psicofísicas, fisiológicas e propriamente filosóficas.

Ao observar os fenômenos que se desenrolam ao nosso redor quando temos, por exemplo, uma sensação acústica, o físico chega à conclusão de não existir nesses fenômenos nada que tenha a mais remota semelhança com o que percebemos diretamente como som. Lá fora, no espaço circundante, só podem ser encontradas vibrações longitudinais dos corpos e do ar. Disso resulta o que costumamos chamar de som ou tom ser apenas uma reação subjetiva do nosso organismo àquele movimento ondulatório. Descobre-se, da mesma forma, serem a luz e a cor ou o calor algo

---

<sup>17</sup> Loco cit., Prólogo, pág. 10.

<sup>18</sup> Loco cit. págs. 28 e ss.

<sup>19</sup> *Kants Erkenntnistheorie*, parágr. 1.

<sup>20</sup> A. Dörner, *Das menschliche Erkennen usw.* (O conhecer humano etc.) Berlim 1887.

<sup>21</sup> J. H. v. Kirchmann, *Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werk* (A doutrina do saber como introdução ao estudo de obras filosóficas), Berlim 1868.

<sup>22</sup> *Die Grundfragen der Erkenntnistheorie* (As questões fundamentais da Teoria do Conhecimento), Mainz 1887. pág. 385.

<sup>23</sup> C. Goring, *System der kritischen Philosophie* (Sistema da filosofia crítica), Leipzig 1874, pág. 257

meramente subjetivo. Os fenômenos da difração das cores, da refração, da interferência e da polarização ensinam-nos que as estas qualidades existentes no espaço exterior e reveladas pela sensação correspondem certas vibrações transversais que julgamos conveniente atribuir em parte aos corpos, em parte a um fluido elástico e imensuravelmente fino, o éter. Outrossim, o físico se vê obrigado, devido a certos fenômenos, no mundo dos corpos, a abandonar a sua crença na continuidade dos objetos no espaço, reduzindo-os a sistemas de pequeníssimas partículas (moléculas, átomos), cujo tamanho seria ínfimo em relação às distâncias entre as mesmas. Daí se conclui que toda ação mútua entre os corpos se exerce através do espaço vazio, constituindo, portanto, uma autêntica *actio in distans*. A Física se julga justificada quando admite não haver atuação dos corpos sobre nossos sentidos do tato e do calor através de um contato direto, já que sempre deve haver uma distância, por pequena que seja, entre a porção da pele que toca o corpo e este último. Daí resultaria que aquilo que sentimos, por exemplo, como dureza ou calor dos corpos consistiria apenas em reações dos terminais dos nervos de tato ou de calor às *forças moleculares* dos corpos, forças que atuariam através do espaço vazio.

A tais ponderações do físico se juntam, como complemento, as do psicofísico, as quais encontram sua expressão na doutrina das energias sensoriais específicas. J. Müller mostrou que todo sentido só pode ser afetado de maneira característica determinada pela organização; e que sempre reage do mesmo modo, seja qual for a impressão exterior sobre ele exercida. Quando o nervo ótico se excita, percebemos luz, seja uma pressão, uma corrente elétrica ou uma luz que atue sobre o nervo. De outro lado, os mesmos acontecimentos exteriores produzem sensações totalmente diversas conforme são percebidos por este ou aquele sentido. Desse fato foi tirada a conclusão de só existir no mundo exterior *uma* espécie de acontecimento, ou seja, movimentos; a diversidade do mundo por nós percebido seria essencialmente uma reação dos nossos sentidos a esses acontecimentos. De acordo com essa opinião, não percebemos o mundo exterior como tal, mas apenas as sensações subjetivas por ele induzidas.

As ponderações da Física vêm juntar-se as da Fisiologia. Aquela analisa os fenômenos que se produzem fora do nosso organismo; esta procura pesquisar as ocorrências, dentro do próprio corpo humano, que se desenrolam enquanto determinada ação sensorial é induzida. A Fisiologia ensina que a epiderme está totalmente insensível a estímulos do mundo exterior; quando, por exemplo, os terminais dos nossos nervos táteis, localizados na periferia do nosso corpo, devem ser afetados por influências vindas do mundo exterior, o processo oscilatório situado fora do nosso corpo deve primeiro ser transmitido através da epiderme. Nos sentidos da audição e da visão, o processo dinâmico exterior sofre, além disso, várias transformações, devido a uma série de órgãos nos instrumentos sensoriais, antes de chegar ao nervo. Essa afetação dos terminais deve então ser transmitida pelo nervo até o órgão central, e só neste pode realizar-se o que produz no cérebro a sensação, com base em processos puramente mecânicos. Claro está que o estímulo exercido sobre os órgãos sensoriais sofre, nesse caminho, transformações tais que se apaga toda semelhança entre o primeiro efeito sobre o nervo e a sensação final que surge na consciência. Hartmann exprime o resultado desse raciocínio com as seguintes palavras: "Esse conteúdo da consciência consiste originalmente de sensações mediante as quais a alma reage reflexivamente aos estados dinâmicos do seu centro cerebral mais elevado, estados que não têm a menor semelhança com os estados dinâmicos moleculares que os produzem."

Quem perfaz esse raciocínio até o fim deve concordar que, se estiver correto, nem o menor resíduo do que se pode chamar realidade exterior poderá estar contido em nossa consciência.

Às objeções físicas e fisiológicas contra o chamado "realismo ingênuo" Hartmann acrescenta outras que considera estritamente filosóficas. Analisando as duas primeiras objeções, notamos que só podemos chegar ao resultado postulado se partimos da existência e da conjuntura dos objetos exteriores tais como as admite a consciência ingênua comum, investigando em seguida como esse mundo exterior pode entrar em nossa consciência, dada a nossa organização. Vimos que toda pista de tal mundo exterior se perde durante o caminho entre a impressão sensorial e a entrada na consciência, não restando, nesta última, senão nossas representações. Devemos, portanto, supor que a imagem do mundo exterior, que indiscutivelmente possuímos, seja composta pela alma com base no material sensorio. Constrói-se primeiro uma imagem espacial do mundo a partir das sensações dos sentidos da visão e do tato, sendo que, em seguida, as sensações dos outros sentidos são inseridas nessa imagem. Quando somos forçados a pensar determinado complexo de sensações em seu inter-relacionamento, chegamos ao conceito da substância, considerada como suporte das mesmas. Ao vermos certas qualidades sensoriais desaparecerem numa substância enquanto outras aparecem, atribuímos tal fato a uma mudança no mundo dos fenômenos, regulada pela lei da

casualidade. De acordo com essa opinião, toda a nossa imagem do mundo se constitui de um conteúdo subjetivo de sensações, ordenado pela atividade anímica do próprio indivíduo. Hartmann diz: “O que o sujeito percebe nunca passa, portanto, de modificações dos seus próprios estados psíquicos”.<sup>24</sup>

Nesta altura perguntemos: Como é que chegamos a semelhante convicção? O essencial do raciocínio é o seguinte: se é que existe um mundo exterior, não é como tal que o percebemos, mas sim transformado pela nossa organização em um mundo de representações mentais. Esta premissa, conseqüentemente pensada até o fim, anula a si própria. Mas acaso esse raciocínio é apropriado para fundamentar qualquer convicção? Porventura somos justificados por considerar a imagem dada do mundo como conteúdo subjetivo de representações, porque a suposição da consciência ingênua, vigorosamente pensada até o fim, nos levaria a essa opinião? É nossa meta provar que essa própria suposição é inválida. Nesse caso, deveria ser possível que uma afirmação se revelasse errada, embora o resultado ao qual conduz fosse correto. Isso pode, a rigor, acontecer; mas nunca o resultado, nesse caso, pode ser considerado *demonstrado* a partir daquela afirmação.

A cosmovisão que aceita a realidade da imagem do mundo diretamente dada como algo óbvio e indubitável é chamada realismo ingênuo; a cosmovisão oposta, porém, que considera essa imagem apenas como o conteúdo da nossa consciência é denominada idealismo transcendental. Podemos, pois, resumir o resultado das considerações acima com as seguintes palavras: *O idealismo transcendental demonstra sua veracidade recorrendo aos meios do realismo ingênuo ao qual procura refutar*. Está correto desde que se prove estar o realismo ingênuo errado; mas a falsidade só pode ser provada por meio da própria doutrina errada. A quem tem um claro discernimento disto só resta abandonar o caminho trilhado até esse ponto com a intenção de se chegar a uma cosmovisão, tentando seguir por outro. Mas será que isto deve ser feito à toa, qual uma experiência, até que se encontre casualmente a solução correta? Ed. v. Hartmann compartilha dessa opinião quando pensa ter demonstrado a validade do seu ponto de vista gnosiológico, pelo fato de este explicar os fenômenos do mundo enquanto os outros não o fazem. De acordo com a opinião desse pensador, as diferentes cosmovisões travam uma espécie de luta pela existência, e aquela que melhor resiste é finalmente proclamada vencedora. Mas tal processo nos parece lícito pelo simples fato de que poderia haver várias hipóteses capazes de conduzir a uma explicação dos fenômenos do mundo proporcionando o *mesmo* grau de satisfação. Por isso preferimos examinar melhor o raciocínio acima exposto, destinado a refutar o realismo ingênuo, e ver onde está seu defeito. Não há dúvida quanto ao fato de o realismo ingênuo ser a concepção de que partem todos os homens. Isso já é um motivo para se iniciar com ele a correção. Uma vez descoberta a causa pela qual necessariamente tem defeitos, seremos conduzidos para o caminho certo com segurança bem maior do que no caso de simplesmente tentarmos a nossa sorte.

O subjetivismo acima esboçado repousa num processamento de certos fatos *por meio do pensar*. Pressupõe que se possam obter convicções corretas a partir de um ponto factual, por meio de um pensar conseqüente (combinação lógica de determinadas observações). Contudo, não se investiga, nesse ponto de vista, *se é lícito* usar o pensar dessa maneira. E eis justamente a sua fraqueza. Enquanto o realismo ingênuo parte da premissa improvada de que o conteúdo da experiência por nós percebida possui realidade objetiva, o ponto de vista caracterizado parte da suposição — igualmente carente de qualquer investigação — de que a aplicação do pensar permite chegar-se a teorias cientificamente justificadas. Esse ponto de vista pode ser chamado de racionalismo ingênuo, em contraste com o realismo ingênuo. Para justificarmos essa terminologia, gostaríamos de inserir nesta altura uma breve observação sobre o conceito do “ingênuo”. A. Doring procura definir melhor esse conceito em seu ensaio *Über den Begriff des naiven Realismus* (Sobre o conceito do realismo ingênuo)<sup>25</sup>. Diz a esse respeito: “O conceito de ingenuidade pode ser designado como ponto zero na escala da reflexão sobre o próprio comportamento. Pode ser que a ingenuidade acerte quanto ao conteúdo, pois carece de reflexão e, portanto, de crítica, sendo acrítica, mas essa falta exclui a certeza objetiva de estar correta; contém a possibilidade e a ameaça de haver erro, mas não a necessidade de que este ocorra. Existe uma ingenuidade do sentir e do querer, e do representar e do pensar, no sentido mais amplo deste último termo, e, além disso, uma ingenuidade das manifestações exteriores desses estados íntimos, em oposição à repressão ou modificação dos mesmos provocadas por considerações especiais ou pela reflexão. Conscientemente, pelo menos, a ingenuidade não é influenciada por tradições e regras, nem pelo

<sup>24</sup> E. v. Hartmann, *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, usw.*, Leipzig 1889.

<sup>25</sup> *Philosophische Monatshefte* (Cadernos filosóficos mensais), tomo XXVI, pág. 390. Heidelberg 1890.

que se aprendeu no passado; ela é, em todos os domínios, o inconsciente, o impulsivo, o instintivo, o demoníaco, conforme expressa o radical *nativus*.<sup>26</sup> Tentemos definir melhor o conceito de “ingênuo”, partindo dessas proposições. Duas coisas entram em jogo cada vez que realizamos um ato: a própria atividade e o nosso conhecimento da sua regularidade. Podemos dedicar-nos totalmente à atividade sem fazer perguntas a respeito da regularidade. Acha-se nessa situação o artista que *pratica* as leis da sua criatividade de acordo com as suas sensações e sentimentos, mas sem conhecê-las por via de reflexão. Chamamo-lo de ingênuo. Mas existe uma espécie de auto-observação que indaga as leis da própria atividade, trocando a referida ingenuidade pela consciência que possui do significado e da justificação do que realiza. Chamemos essa auto-observação de *crítica*. Acreditamos acertarmos, dessa forma, mais corretamente o sentido desse conceito tal como se tem firmado desde Kant na Filosofia, com uma maior ou menor consciência. A circunspecção crítica é, portanto, o oposto da ingenuidade. Chamamos de *crítica* uma atitude que capta as leis da própria atividade para conhecer-lhes a certeza e os limites. Mas a Teoria do Conhecimento só pode ser uma ciência crítica, pois seu objetivo é o *conhecer*, isto é, um ato eminentemente subjetivo do homem; o que procura expor é a *regularidade da cognição*. Dessa ciência deve ser banida toda ingenuidade. Ela deve encontrar sua força na realização daquilo que muitos espíritos caracterizados por um pensar prático se vangloriam de nunca terem realizado, ou seja, o “pensar sobre o pensar”.

## I V. OS PONTOS DE PARTIDA DA TEORIA DO CONHECIMENTO

No início das investigações gnosiológicas é preciso, depois de tudo que já vimos, rejeitar tudo que já faz parte da área da cognição. A cognição é algo realizado pelo homem, algo que nasceu de uma atividade. Se a Teoria do Conhecimento deve abranger, com seus esclarecimentos, *todo* o campo do conhecer, deve tomar como ponto de partida algo que tenha permanecido alheio a essa atividade, algo que dê a esta o seu primeiro impulso. Aquilo que deve constituir o início situa-se *fora* da cognição, e não pode constituir conhecimento. Todavia deve *preceder imediatamente* o conhecer, de modo que o primeiro passo dado pelo homem, a partir desse ponto, já seja uma atividade *cognitiva*. A maneira pela qual esse princípio absoluto deve ser determinado precisa ser tal que não se intrometa nada que já seja decorrente de um ato de cognição.

Tal início só poderá ser feito com a *imagem do mundo imediatamente dada*, ou seja, aquela que o homem tem diante de si antes de submetê-la, de qualquer modo, ao processo cognitivo – antes, portanto, que tenha emitido a seu respeito a menor declaração, ou a tenha submetido à mais ínfima determinação por meio do pensar. Aquilo que passa diante de nós, e diante do qual nós passamos, essa imagem do mundo desconexa e não dividida em detalhes individuais<sup>27</sup> – imagem em que nada é ainda separado nem relacionado com outra parte, nem determinado por outro detalhe – é o imediatamente dado. Nesse grau da existência – seja-nos permitido usar essa expressão – nenhum objeto, nenhum evento é mais importante ou mais significativo que outro. O órgão rudimentar de um animal, que carece de qualquer importância para sua evolução ou sua existência, merece, na opinião de um grau de consciência mais esclarecida, a mesma consideração que a parte mais nobre e imprescindível de um organismo. *Antes* de qualquer atividade cognitiva nada se nos apresenta, na imagem do mundo, como substância ou acidente, como causa ou efeito; ainda inexistem os contrastes entre matéria e espírito, entre corpo e alma. Mas qualquer outro predicado deve igualmente ser mantido afastado da imagem do mundo fixada nessa altura; esta não pode ser considerada como realidade ou como aparência, como subjetiva nem objetiva, como contingente ou necessária; não se pode averiguar, nesta altura, se constitui o “objeto em si” ou uma mera representação mental. Pois já vimos que as noções da Física e da Fisiologia, que tendem a subordinar o que é dado a uma das categorias acima enumeradas, não podem ser colocadas na vanguarda da Teoria do Conhecimento.

Se um ser possuidor de uma inteligência humana plenamente desenvolvida fosse de repente criado do nada e enfrentasse o mundo, a primeira impressão causada por este sobre os sentidos e

---

<sup>26</sup> N. do Trad.: Do qual deriva a palavra alemã *naiv* (ingênuo).

<sup>27</sup> A separação de pormenores individuais, da imagem indistinta que o mundo nos oferece, já é um ato do pensamento.

sobre o pensamento daquele ser corresponderia, mais ou menos, aquilo que chamamos de imagem do mundo imediatamente dada. É verdade que o homem nunca o enfrenta dessa forma, em nenhum momento da sua vida; não existe em seu desenvolvimento nenhum limite entre a percepção pura e passiva do imediatamente dado e o conhecimento deste último por meio do pensar. Essa circunstância poderia suscitar objeções à nossa determinação de um início da Teoria do Conhecimento. E. v. Hartmann, por exemplo, diz a esse respeito o seguinte: “Não perguntamos qual seria o conteúdo consciente de uma criança desperta para a consciência, ou de um animal que se acha no degrau mais baixo dos seres vivos, pois disso o homem que filosofa não tem experiência, e as conclusões mediante as quais tenta reconstituir tal conteúdo de consciência em níveis biogenética ou ontogeneticamente primitivos baseiam-se necessariamente em sua própria experiência pessoal. Temos, portanto, de início, qual o conteúdo da consciência encontrado pelo homem-filósofo no começo de sua reflexão filosófica.”<sup>28</sup> A isso devemos objetar que a imagem do mundo com a qual nos defrontamos, no começo da reflexão filosófica, já acarreta predicados que só o conhecimento nos proporciona. Estes não podem ser aceitos sem crítica, mas devem ser cuidadosamente estirpados da imagem geral para que esta apareça pura e livre de qualquer acréscimo feito pelo processo cognitivo. O limite entre o que é dado e o que é conhecido nunca coincidirá com qualquer instante do desenvolvimento humano; terá de ser traçado *artificialmente*. Mas isso pode acontecer em qualquer fase do desenvolvimento, desde que saibamos fazer corretamente o corte entre o que se nos apresenta sem qualquer determinação pelo pensar, antes da cognição, e aquilo que resultou desta última.

Alguém poderia objetar-nós o fato de já termos acumulado uma série de determinações intelectuais a fim de isolar a imagem pretensamente imediata do mundo daquela completada pelo próprio homem através da sua atividade cognitiva. Esse reparo merece a seguinte resposta: os pensamentos por nós produzidos não têm a finalidade de caracterizar aquela imagem do mundo, apontar qualquer qualidade sua ou, de maneira geral, dizer algo a seu respeito, mas apenas dirigir a nossa consideração até o limite em que a cognição se sente em seu ponto de partida. Não se trata da verdade ou do erro, da justificação ou da falsidade das ponderações que, a nosso ver, precedem o momento em que estamos no início da Teoria do Conhecimento. As nossas ponderações apenas visam a conduzir-nos, *de forma apropriada*, até esse início. Ninguém, disposto a estudar problemas gnosiológicos, acha-se ao mesmo tempo diante do assim chamado, com razão, início da cognição — pois já possui, até certo grau, conhecimentos desenvolvidos. É só por meio de ponderações conceituais que deles se pode eliminar tudo que foi adquirido através da atividade cognitiva e determinar o ponto de partida anterior a esta última. Mas os conceitos não possuem, nesta altura, nenhum valor cognitivo, pois têm a função puramente negativa de afastar do campo cognitivo tudo que pertence ao conhecimento e dirigir-nos ao ponto em que este se inicia. Estas ponderações são setas indicadoras apontando para o ponto inicial onde começa o ato cognitivo, mas dele não fazem parte. Em tudo que o autor de uma teoria do conhecimento afirma, antes de determinar o início, existe conveniência ou inconveniência, mas nunca verdade ou erro. No próprio ponto inicial não pode haver erro, pois este só pode ter início com o processo cognitivo — nunca *antes* dele.

Nenhuma teoria do conhecimento pode fazer sua esta última proposição, a não ser baseando-se em nossas considerações. Quando uma determinação, realizada por meio do pensar, se acha no início de um objeto (ou sujeito), há possibilidade de ocorrer o erro logo no início, ou seja, na própria determinação. Pois a legitimidade desta última depende das leis que o ato cognitivo estabelece; todavia, aparecerá apenas no decorrer das investigações gnosiológicas. Todo erro é excluído apenas quando elimino da minha imagem do mundo todas as determinações intelectuais, isto é, obtidas através do conhecimento, conservando apenas o que entra no horizonte da minha observação sem qualquer atividade minha. Não posso cometer erro quando me abstenho, por princípio, de qualquer predicação.

Todo *erro* relevante do ponto de vista gnosiológico *só pode estar inerente ao ato cognitivo*. O engano não é erro. Se a lua, ao nascer, parece-nos maior que no zênite, não se trata de um erro, mas de um fato baseado em leis naturais. Só surgiria um erro na cognição se déssemos a essa qualidade de “maior”, ou “menor” uma interpretação errônea ao combinarmos as observações dadas por meio do pensar. Tal interpretação, porém, estava *dentro* do ato cognitivo. Se quisermos entender o ato da cognição em sua essência total, teremos indubitavelmente de captá-lo lá onde se inicia. É igualmente óbvio que não podemos incluir na explicação da cognição aquilo que se situa *antes* desse começo; temos de pressupô-lo. Cabe ao conhecimento científico,

---

<sup>28</sup> *Grundproblem*, pág. 1.

nas suas várias áreas, penetrar na essência do que pressupomos. Contudo não pretendemos adquirir conhecimentos específicos disso ou daquilo, mas sim examinar o próprio conhecimento. Só depois de termos compreendido o ato cognitivo é que poderemos formar um juízo sobre o significado das predicções acerca do conteúdo do mundo, que são feitas a seu respeito na própria *cognição*.

Abstemo-nos, portanto, de toda determinação a respeito do que é imediatamente dado, enquanto ignoramos a relação que possa existir entre a determinação e aquilo que é determinado. Mesmo usando o conceito de “imediatamente dado”, não dizemos nada a respeito do que se ofereça à cognição. Esse conceito só tem a finalidade de apontar para o que assim se oferece, dirigindo seu olhar ao mesmo. A forma conceitual é apenas, neste ponto inicial da Teoria do Conhecimento, a primeira relação que a cognição assume para com o conteúdo do mundo. Essa designação se aplica mesmo ao caso de ser todo o conteúdo do mundo apenas uma fantasia do nosso eu, ou seja, ao caso de haver um fundamento para um subjetivismo exclusivo; pois aí não seria possível afirmar-se que o fato seja *dado*. Poderia apenas resultar de uma ponderação visando à cognição, isto é, ser confirmado pela Teoria do Conhecimento, mas não servir-lhe de premissa.

Nesse conteúdo imediatamente dado do mundo inclui-se tudo que, no sentido mais lato, possa surgir dentro do horizonte das nossas vivências: sensações, percepções, sentimentos, atos de vontade, visões de sonhos e de fantasia, representações, conceitos e idéias. Também as ilusões e alucinações estão num pé de igualdade com as demais partes do conteúdo do mundo, pois só a contemplação cognitiva nos dirá qual a sua relação com as outras percepções.

Se tudo isso, de acordo com a Teoria do Conhecimento, constitui o conteúdo da nossa consciência, a seguinte pergunta surge como que naturalmente: como é que passamos da nossa consciência para a cognição do que (*realmente* — N. do Tr.) existe, onde está o trampolim que nos faz chegar do subjetivo ao transubjetivo? Para nós a coisa se apresenta de forma diferente. Para nós, tanto a consciência como a noção de “eu”, são, de início, apenas partes do que nos é dado imediatamente, e só resultará da cognição a relação que possa existir entre esta e aquela. Não desejamos determinar a cognição partindo da consciência, mas vice-versa: definir a consciência e a relação entre subjetividade e objetividade, partindo da cognição. Já que deixamos o que nos é dado, sem quaisquer predicados, temos de perguntar: como podemos chegar a uma determinação do mesmo, como é possível começar, em um ponto qualquer, com a cognição? Como podemos qualificar uma parte da imagem do mundo, por exemplo, de percepção, outra de conceito, uma como ilusão, esta como causa, aquela como efeito; como é que podemos distanciar-nos do objetivo, considerando-nos como “eu” em oposição ao “nao-eu”?

Precisamos encontrar uma ponte que ligue a imagem dada do mundo com aquela que desenvolvemos por meio da nossa cognição. Mas aí enfrentamos a seguinte dificuldade: enquanto apenas fitamos passivamente o que nos é dado, não podemos encontrar em nenhum lugar um ponto de apoio que nos permita desenvolver o processo cognitivo. É no que é dado que devemos encontrar o ponto inicial da nossa atividade, é nele que deve existir algo homogêneo com a cognição. Se tudo nos fosse *apenas* dado, nunca passaríamos do estado em que fitamos o mundo de fora e, de forma análoga, o mundo interior da nossa individualidade. Poderíamos, nesse caso, apenas *descrever* as coisas de fora, mas nunca *compreendê-las*. Nossos conceitos teriam apenas uma relação exterior com aquilo a que se referem, mas nenhuma interior. Para que possa haver verdadeiro conhecimento, tudo depende da possibilidade de encontrarmos em qualquer parte do mundo dado uma região em que a nossa atividade não apenas *pressuponha* algo dado, mas seja ativa em meio a ele. Em outras palavras: não obstante a nossa procura de nos limitarmos ao que apenas é dado, devemos ter a revelação de que tudo se resume a isso. A exigência por nós feita deve ser tal que sua estrita observação faça com que ela mesma se invalide em parte. Fizemos tal exigência para não determinar arbitrariamente qualquer início da nossa teoria do conhecimento, mas para realmente descobri-lo. Pode estar *dado* — no sentido que atribuímos à palavra — mesmo aquilo que, *por sua natureza mais íntima, não é dado*. *Formalmente* se nos apresenta como dado, revelando-se, quando examinado mais criteriosamente, como aquilo que realmente é.

Toda dificuldade na compreensão do conhecimento reside no fato de não produzirmos o conteúdo do mundo a partir de nós mesmos. Se tal fosse o caso, nem haveria conhecimento. Um objeto só poderá fazer surgir em mim uma pergunta se me for “dado”. Quando eu produzo algo, só eu lhe atribuo suas determinações; não preciso, portanto, inquirir se são justificadas.

Este é o segundo ponto da nossa gnosiologia. Consiste no postulado de que deve existir, na área do que é dado, algo onde nossa atividade não plane no vazio, mas onde o conteúdo do mundo coincida com essa atividade.

Determinamos o início da Teoria do Conhecimento colocando-o inteiramente *antes* da atividade

cognitiva, a fim de não turvar a cognição por qualquer preconceito que lhe seja inerente; da mesma forma determinamos o primeiro passo que damos em nosso desenvolvimento de modo a impedir qualquer engano ou erro. Pois não emitimos um juízo a respeito de qualquer coisa, mas apenas apontamos para a exigência que deverá ser satisfeita se qualquer cognição vier a ocorrer. O que importa é estarmos crítica e lucidamente conscientes do seguinte: nós mesmos estabelecemos como postulado o aspecto característico que deve caber àquela parte do conteúdo do mundo na qual podemos dar início à nossa atividade cognitiva.

Qualquer outra atitude seria totalmente impossível. Com efeito, o conteúdo do mundo, apenas dado, carace inteiramente de determinação. Nenhuma parte dele pode espontaneamente dar um impulso que possa redundar num princípio de ordem em meio a esse caos. Aí a atividade cognitiva deve invocar o direito de estatuir: tal parte deve ter tais e tais atributos. Semelhante decisão não atinge o mundo dado em nenhuma das suas qualidades; não introduz na ciência nenhuma asserção arbitrária; a rigor não afirma nada, limitando-se a dizer: se a cognição é possível e suscetível de explicação, então se deve procurar uma área tal como foi acima descrita. Se tal área existe, a cognição pode ser explicada; caso contrário, não! Enquanto colocamos no início da Teoria do Conhecimento o “dado” em geral, limitamos nesta altura a nossa exigência à escolha de um determinado ponto do mesmo.

Vejamos a nossa exigência mais de perto. Onde existirá, na imagem do mundo, algo que não seja apenas dado, mas que seja dado apenas na medida em que for produzido durante o ato cognitivo?

Devemos estar perfeitamente conscientes de que esse “produzir” deve ser algo dado com todas as características da imediação. Não deve, de modo algum, haver necessidade de conclusões lógicas para conhecê-lo. Daí resulta que as qualidades sensoriais não satisfazem nossa exigência. Pois a circunstância de estas não nascerem sem a nossa atividade, não as conhecemos de modo imediato, mas apenas mediante considerações da Física ou da Fisiologia. O que, porém, sabemos é que conceitos e idéias só penetram na esfera do que é imediatamente dado durante o ato cognitivo e por meio dele. Por isso ninguém se engana a respeito desse caráter dos conceitos e pensamentos. Podemos tomar uma alucinação por algo dado de fora, mas nunca pensaremos dos nossos conceitos que nos sejam dados sem a nossa própria atividade de pensar. Um louco considerará como reais os objetos e situações que possuem predicados da “realidade”, embora não o sejam em verdade; mas nunca dirá dos seus conceitos e idéias que estes entram no universo do que é dado sem que haja uma atividade sua. Todo o resto da nossa imagem do mundo deve ser *dado* para que o possamos vivenciar; só nos conceitos e idéias ocorre ainda o inverso: *temos de produzi-los para poder vivenciá-los*. Só os conceitos e idéias nos são dados da forma que foi denominada *contemplação intelectual*. Kant e os filósofos mais recentes que a ele se prendem negam que o homem, de forma absoluta, possua essa faculdade, pois o pensar, segundo eles, referir-se-ia apenas a objetos e não produziria nada espontaneamente. Na contemplação intelectual o conteúdo deve ser dado simultaneamente à forma do pensamento. Mas será que isso não acontece, realmente, com os conceitos e idéias puras? (Entendo por “conceito” uma regra segundo a qual os elementos desconexos da percepção são unidos numa unidade. “Causalidade”, por exemplo, é um conceito. A idéia é apenas um conceito possuindo um conteúdo mais amplo. “Organismo”, em sua acepção abstrata, é uma idéia.) Basta considerá-los na forma em que ainda são isentos de todo conteúdo empírico. Se quisermos, por exemplo, captar o puro conceito de causalidade, não poderemos ater-nos a qualquer causalidade definida ou à soma de todas as causalidades, mas ao mero conceito da mesma. Causas e efeitos devem ser procurados no mundo; a *causalidade* como forma de pensamento deve ser produzida por nós mesmos, antes que aqueles possam ser encontrados no mundo. Se quiséssemos apegar-nos à afirmação de Kant segundo a qual conceitos sem percepções seriam vazios, seria impensável demonstrar-se a possibilidade de uma determinação do mundo dado por meio de conceitos. Admitamos, com efeito, que sejam dados dois elementos do conteúdo do mundo, *a* e *b*. Se me incumbo de procurar uma relação entre eles, tenho de fazê-lo por meio de uma regra definida quanto ao seu conteúdo; esta, porém, só posso produzi-la no próprio ato cognitivo, não podendo tirá-la do objeto, pois as determinações deste último devem justamente ser obtidas com o auxílio da regra. Tal regra destinada a determinar o mundo real enquadra-se, portanto, perfeitamente na entidade puramente conceitual.

Antes de continuar cabe-nos eliminar uma objeção possível. Parece que a representação do “eu”, do “sujeito pessoal”, tem inconscientemente uma função em nosso raciocínio, e que a usamos no desenvolvimento dos nossos pensamentos sem termos trazido uma justificação para tal. Isso acontece ao dizermos, por exemplo, que “produzimos conceitos” ou que “formulamos esta ou

aquela exigência". Mas em nossas explanações, nada justifica que se veja em tais fórmulas algo mais do que figuras de estilo. Que o ato cognitivo pertença a um "eu" e dele emane, isso só pode ser constatado, conforme já dissemos, na fase de ponderações que já implicam em conhecimento. A rigor, só deveríamos falar por enquanto do ato cognitivo, sem mesmo mencionar um portador. Pois tudo que consta até esta altura limita-se à existência de algo "dado" e ao fato de surgir o postulado acima referido, num ponto desse todo dado; por fim são os conceitos e idéias que constituem a área correspondente a esse postulado. Com isso não queremos negar que o ponto do qual nasce o postulado seja o "eu". Mas, por enquanto, limitamo-nos a expor aqueles dois passos da Teoria do Conhecimento em sua pureza.

## V. CONHECIMENTO E REALIDADE

Os conceitos e idéias são, portanto, o que nos é dado e que, ao mesmo tempo, nos conduz para além do que é dado. Com isso temos a possibilidade de determinar a essência daquilo que resta da atividade cognitiva.

O nosso postulado nos fez isolar uma parte da imagem dada do mundo, porque a natureza do conhecer consiste em partir dessa parte tal como está configurada. Mas essa separação só foi feita para tornar a cognição compreensível. Devemos ter consciência de que rasgamos artificialmente a unidade da imagem do mundo. Precisamos convencer-nos de que o segmento, por nós separado, do mundo dado está numa interdependência necessária com o conteúdo do mundo, salvo no que se refere à nossa exigência e fora dela. Com isso é dado o passo seguinte na Teoria do Conhecimento. Consistirá em restabelecer a unidade rompida para possibilitar a cognição. Esse restabelecimento efetua-se por meio do *pensar* sobre o mundo dado. É na contemplação pensante do mundo que se realiza, de fato, a reunião das duas partes do seu conteúdo: daquela que avistamos como dada, no horizonte das nossas vivências; e daquela que, para igualmente ser dada tem de ser produzida no ato cognitivo. O ato cognitivo é a síntese desses dois elementos. Em cada ato cognitivo um desses elementos é produzido no próprio ato e acrescentado, por meio dele, àquilo que foi meramente dado. Só no início da própria Teoria do Conhecimento aquilo que em outras ocasiões é sempre produzido aparece como dado.

Ora, permear o mundo dado com conceitos e idéias é a contemplação *pensante* das coisas. O pensar é, portanto, realmente o ato pelo qual é proporcionada a cognição. Só quando o pensar ordena, por iniciativa própria, o conteúdo da imagem do mundo é que pode efetivar-se a cognição. O pensar é uma atividade que produz seu próprio conteúdo no momento da cognição. Na medida em que o conteúdo conhecido flui apenas do pensar, não oferece dificuldade à cognição. Aqui precisamos apenas observar, e a essência nos é dada de forma imediata. A *descrição* do pensar é, ao mesmo tempo, a ciência do pensar. De fato, a Lógica nunca foi outra coisa senão uma descrição das formas do pensamento, e nunca uma ciência demonstradora. A demonstração só aparece ao ocorrer uma síntese do pensado com outras partes do conteúdo do mundo. É, portanto, o que Gideon Spicker diz em seu livro *Lessings Weltanschauung* (A cosmovisão de Lessing), pág. 5<sup>29</sup>:

"Nunca podemos saber por experiência, nem empírica nem logicamente, que o pensar em si seja correto." Podemos acrescentar: Toda demonstração cessa em se tratando do pensar. Pois a demonstração pressupõe o pensar. Pode-se demonstrar um fato isolado, mas não o próprio demonstrar. Podemos apenas descrever aquilo que é uma demonstração. Na Lógica, toda teoria é apenas empirismo; nessa ciência só existe observação. Mas se queremos conhecer algo além do nosso pensar, só o podemos com o auxílio do pensar, ou seja, o pensar tem de abordar algo dado e transformar a relação caótica deste com a imagem do mundo numa relação sistemática. O pensar aborda, pois, o conteúdo dado do mundo como princípio formador. O que aí ocorre é o seguinte: — Por meio do pensar, alguns detalhes são inicialmente isolados da totalidade do mundo, pois no mundo dado não existem detalhes isolados, já que tudo está interligado de forma contínua. O pensar estabelece então, de acordo com as formas por ele produzidas, uma relação entre esses detalhes isolados, acabando por determinar o resultado dessa relação. Pelo fato de estabelecer

---

<sup>29</sup> N. dos Edit.: O original não indica local e ano de edição.



uma ligação entre duas partes isoladas do conteúdo do mundo, o pensar não fez nada para determiná-las. Aguarda o que vai resultar da criação dessa relação. É esse resultado que constituirá um conhecimento das respectivas partes do conteúdo do mundo. Se a natureza deste conteúdo fosse tal que não revelasse nada sobre si através do estabelecimento da referida relação, a tentativa do pensar teria de malograr e ser substituída por outra. Toda cognição repousa na capacidade humana de ligar corretamente dois ou mais elementos da realidade e inteirar-se do que daí resulta.

É indubitável que fazemos muitas dessas tentativas de pensar frustradas, não só nas ciências cuja história nos é ensinada, mas também na vida comum; só que, nos casos simples que geralmente enfrentamos, a tentativa certa substitui as erradas tão rapidamente que estas últimas nunca, ou apenas raras vezes, nos chegam à consciência. Kant, ao postular a “unidade sintética da percepção”, tinha uma vaga idéia dessa atividade do pensar, derivada de nós e destinada a conseguir a ordenação sistemática do conteúdo do mundo. Mas quão pouca consciência Kant teve da autêntica tarefa do pensar resultante da sua crença em que as leis *a priori* da ciência pura pudessem ser derivadas das regras segundo as quais essa síntese se efetua! Não levou em conta que a atividade sintética do pensar apenas *prepara* a obtenção das verdadeiras leis da natureza. Imaginemos que destacamos da imagem do mundo um conteúdo *a* qualquer, e mais um outro *b*. Se a meta é conhecer um nexos de regularidade existente entre *a* e *b*, o pensar tem de, primeiro, pôr *a* numa tal relação com *b* que a dependência existente se nos manifeste como dada. O verdadeiro conteúdo de uma lei da natureza resulta, pois, do que é dado, e o pensar tem apenas a função de produzir a oportunidade que faz as partes da imagem do mundo entrar em relações tais que sua regularidade se tome visível. Da atividade meramente sintética do pensar não decorrem leis objetivas.

Cabe nesta altura a pergunta: qual é a parte que cabe ao pensar, na formação da nossa imagem científica do mundo, em contraste com a imagem meramente dada? Resulta da nossa exposição que o pensar proporciona a forma da regularidade. Admitamos que em nosso esquema anterior a seja a causa e *b* o efeito. A relação causal entre *a* e *b* nunca poderia constituir um conhecimento se o pensar não tivesse a capacidade de formar o conceito da causalidade. Para que se conheça, no caso concreto, *a* como causa e *b* como efeito, os dois devem corresponder ao que entendo por causa e efeito. O mesmo se dá com as outras categorias do pensar.

Convém lembrar brevemente, nesta altura, as idéias de Hume a respeito do conceito da causalidade. Segundo ele, os conceitos de causa e efeito têm sua origem exclusivamente em nosso *hábito*. Observamos, várias vezes, que um acontecimento segue o outro e acostumamo-nos a pensar em ambos unidos por um laço de causalidade; esperamos, pois, que o segundo se realize quando notamos o primeiro. Essa opinião, porém, parte de uma noção totalmente errada do nexos causal. Se, ao sair da minha casa, eu encontrar durante uma série de dias a mesma pessoa, acostumar-me-ei, pouco a pouco, a aguardar a seqüência temporal dos acontecimentos, mas me virá à mente constatar nesse caso um nexos causal entre a minha presença e a da outra pessoa, no mesmo lugar. Procurarei partes essencialmente outras do contexto do mundo para explicar a seqüência dos aludidos fatos. Não determinamos o nexos causal de acordo com a seqüência no tempo, mas conforme o significado, com respeito ao conteúdo, das partes da imagem do mundo designadas como causa e efeito.

Do fato de o pensar exercer apenas uma atividade formal na formação da nossa imagem científica do mundo resulta o seguinte: o conteúdo de um conhecimento qualquer não pode existir *a priori*, antes da observação (que é a percepção impregnada pelo pensar), mas deve resultar inteiramente desta última. Nesse sentido, todos os nossos conhecimentos são empíricos. Nem se poderia imaginar que pudesse ser diferente. Pois os julgamentos *a priori* de Kant não são, no fundo, conhecimentos, mas sim postulados. Em sentido kantiano só podemos dizer: para que uma coisa possa tornar-se objeto de um possível conhecimento, tem de obedecer a essas leis. São, portanto, prescrições que o sujeito faz ao objeto. Ora, o certo seria que, em nossa busca de conhecimentos do que é dado, estes decorressem não da subjetividade, mas sim da objetividade.

O pensar não diz nada, *a priori*, sobre o que é dado; mas estabelece as formas cuja adoção faz aparecer *a posteriori* a regularidade dos fenômenos.

Esta nossa interpretação não pode, evidentemente, nada descobrir, *a priori*, a respeito dos graus de certeza que um julgamento cognitivo possa ter. Pois tampouco a certeza pode ser obtida senão do que é dado. A isso se pode objetar que a observação apenas diz existir uma relação entre os fenômenos, mas *não* que deva existir ou que sempre deva existir em condições iguais. Mas essa opinião também é errônea. Pois quando descubro uma certa relação entre partes da imagem do

mundo, ela nada é, conforme nosso ponto de vista, senão algo que resulta das próprias partes; não é algo que meu pensamento acrescenta às partes, mas algo que essencialmente lhes pertence, tendo portanto de estar necessariamente presente cada vez que elas mesmas estão.

A idéia de que a e b podem ser ligadas hoje por esta lei e amanhã por aquela (J. St. Mill) só pode resultar de uma opinião que supõe consistir toda atividade científica em relacionar os fatos da experiência conforme máximas subjetivas alheias a esta. Mas quem compreendeu que as leis da natureza têm sua origem no que é dado, sendo portanto o que determina as relações entre os fenômenos, não cogitará em falar numa generalidade apenas comparativa das leis obtidas por meio da observação. Com isso, naturalmente, não queremos afirmar que as leis da natureza, por nós aceitas como corretas, devem ter uma validade absoluta. Mas se um caso posterior contradiz uma lei estabelecida, isso não resulta de esta só poder ser deduzida, da primeira vez, com uma generalidade comparativa, mas sim do fato de não o ter sido corretamente naquele tempo. Uma autêntica lei da natureza nada é senão a expressão de uma relação na imagem dada do mundo, e não existe sem os fatos que regula, assim como estes não existem sem ela.

Definimos como a natureza do ato cognitivo o fato de a imagem dada do mundo ser impregnada pelo pensar com conceitos e idéias. O que resulta deste fato? Se o imediatamente dado contivesse uma totalidade fechada em si, tal permeação pelo conhecimento seria impossível e também desnecessária. Aceitaríamos nesse caso simplesmente o mundo dado tal como é, e ficaríamos satisfeitos com sua forma. O ato cognitivo só se torna possível quando o "dado" abarca algo que ainda *não* aparece quando o consideramos em sua imediação, mas sim quando introduzimos certa ordem por meio do pensar. O que se encontra no mundo dado, *antes* da sua transformação pelo pensar, não constitui sua plena totalidade.

Isso logo se tomará mais claro quando analisarmos melhor os fatores que constituem o ato cognitivo. O primeiro deles é o mundo dado. O fato de nos ser dado não é nenhuma qualidade intrínseca do que é dado, mas apenas uma expressão da sua relação para com o segundo fator do ato cognitivo. Aquilo que o dado é, de acordo com sua essência, permanece totalmente no escuro por força dessa determinação. O segundo fator, o conteúdo conceitual do dado, o pensar encontra, ao realizar o ato cognitivo, como necessariamente unido ao dado. Fazemos então as perguntas: 1) Onde existe a separação entre o elemento dado e o conceito? 2) Onde está a união entre ambos? A resposta a essas duas perguntas foi indubitavelmente dada em nossas investigações anteriores. A separação existe apenas no ato cognitivo; a união se encontra no mundo dado. Donde resulta necessariamente que o conteúdo conceitual é apenas uma parte do elemento dado, e que o ato cognitivo consiste em reunir as partes da imagem do mundo que de início lhe são dadas separadas. A imagem dada do mundo torna-se completa apenas por aquela maneira mediata de ser dada, a qual é produzida pelo pensar. Através da forma da imediação a imagem do mundo se nos apresenta de uma maneira totalmente incompleta.

Não existiria cognição se, de início, o conteúdo conceitual estivesse reunido com o elemento dado. Pois não surgiria a necessidade de ultrapassar o dado. Mas tampouco existiria cognição se todo o conteúdo do mundo fosse produzido por nós através do pensar e enquanto ele se realiza. Pois não sentimos necessidade de conhecer o que nós mesmos produzimos. A cognição repousa, portanto, no fato de nos ser dado o conteúdo do mundo de uma forma incompleta por não o conter em sua totalidade, apresentando--nos uma segunda face essencial além do que nos aparenta de imediato. Essa segunda faceta do conteúdo do mundo, que não é dada no início, é nos revelada pelo conhecimento. O que no pensar nos parece isolado não são formas *vazias*, mas uma soma de determinações (categorias) constituindo a forma para o resto do conteúdo. Só *pode ser chamada realidade a configuração, captada pela cognição, do conteúdo do mundo, configuração na qual os dois lados descritos se acham unidos.*

## VI. A TEORIA DO CONHECIMENTO ISENTA DE PREMISSAS E A "DOCTRINA DA CIÊNCIA" DE FICHTE

Com as ponderações precedentes fixamos a idéia do conhecimento. Na medida em que a consciência humana se dedica à cognição, nela se encontra essa idéia como um dado imediato. A percepção interior e exterior e a sua própria existência são dadas de forma imediata ao eu, centro da consciência (parece desnecessário dizer que não expressamos com o termo "centro" uma

opinião teórica sobre a natureza da consciência, usando-o apenas como abreviação estilística para a fisionomia global da consciência). O eu sente o impulso de encontrar no mundo algo além do que é *imediatamente* dado. Em face do mundo dado surge-lhe o segundo, aquele do pensar, e ele os reúne pela realização espontânea do que determinamos como idéia da cognição. Nisso reside uma diferença fundamental entre a maneira como o conceito e o imediatamente dado se acham unidos no objeto da própria consciência humana, e aquela que prevalece em relação a todo o resto do conteúdo do mundo. Em se tratando de qualquer outra parte deste conteúdo, temos de admitir que a união é o estado primordial e liminarmente necessário, tendo ocorrido apenas no começo do conhecer, *para a cognição*, uma separação artificial a qual, porém, acaba por ser anulada pelo conhecer, de acordo com a essência original do objetivo. A situação é diferente ao tratar-se da consciência humana. Aí a separação só existe quando é realizada por uma atividade efetiva da consciência. Em qualquer outro objeto, a separação não tem importância para o objeto, mas apenas para a cognição. Então a união é o fato primário, e a separação o fato derivado. A cognição efetiva a separação porque não pode, por natureza própria, apoderar-se da união sem ter previamente realizado a separação. Mas o conceito e a realidade dada da consciência são originalmente separados; a separação é o fato derivado, e por isso a cognição tem as características acima expostas. Como a idéia e o dado se apresentam na consciência necessariamente separados, para esta toda a realidade se cinde nessas duas partes; e como a consciência efetua a união dos referidos dois elementos apenas por meio de uma atividade própria, é só pela realização do ato cognitivo que alcança a plena *realidade*. As demais categorias (idéias) estariam necessariamente unidas com as respectivas formas do mundo dado, mesmo se não fossem acolhidas para fazer parte do conhecimento; a idéia da cognição só pode ser unida com o seu respectivo dado através da atividade da consciência. Uma *autêntica* consciência só existe quando se realiza a si própria. Com isso julgamo-nos suficientemente preparados para expor o erro básico da *Doutrina da Ciência*, de Fichte, e ao mesmo tempo proporcionar a chave para sua compreensão. Entre os seguidores de Kant, foi Fichte quem mais intensamente sentiu que uma fundamentação de todas as ciências só podia consistir numa teoria da consciência; nunca, porém, conseguiu discernir as razões do fato. Sentiu que o “eu” devia realmente efetuar o que chamamos de segundo passo da Teoria do Conhecimento, e ao qual demos a forma de um postulado. Isso resulta das suas próprias palavras, por exemplo: “Destinada a ser uma ciência sistemática, a Doutrina da Ciência nasce, portanto, como qualquer outra ciência chamada a ser sistemática, de uma determinação da liberdade, destinada em particular a tornar consciente a maneira de agir da inteligência; (. . .) Por meio desse ato livre, algo que, em si, é forma, ou seja, a ação necessária da inteligência, acolhida como conteúdo numa forma do saber ou da consciência . . .”<sup>30</sup>. O que devemos entender por maneira de agir da “inteligência”, se desejamos vazar em conceitos claros o que apenas obscuramente é sentido? Nada sento a realização da idéia da cognição, que se efetua na consciência. Se Fichte estivesse consciente disso, teria formulado a proposição acima da seguinte maneira: — A ciência tem de elevar a cognição à consciência enquanto ainda é uma atividade inconsciente do “eu”; deve demonstrar que a objetivação da idéia da cognição deve ser realizada, como ato necessário, no “eu”.

Fichte pretende determinar a atividade do “eu”: “Aquilo cujo ser (essência) apenas consiste em fixar a si próprio como existente é o eu, como sujeito absoluto.”<sup>31</sup> Esta fixação do eu é, para Fichte, a primeira ação incondicionada que “fundamenta qualquer outra consciência”<sup>32</sup>. O eu pode, portanto, iniciar toda a sua atividade, conforme Fichte, também só por meio de uma decisão absoluta. Para Fichte, porém, é impossível proporcionar qualquer conteúdo a essa sua atividade fixada de forma absoluta pelo eu. Pois ele nada possui ao qual se direcione essa atividade ou que possa determiná-la. Seu eu é chamado a realizar uma ação; mas *o que* deve fazer? Não tendo proposto o conceito da cognição a ser realizada pelo eu, Fichte esforçou-se em vão para realizar o passo da sua ação absoluta para as determinações subseqüentes do eu. Ele até declara, por fim, com relação a tal progresso, que a investigação a seu respeito está fora dos limites da sua teoria. Quando deduz a representação mental, ele não parte nem de uma atividade do eu nem do não eu nem do não-eu, mas de um “estar determinado” que é, ao mesmo tempo, um determinar — porque nada, além dele, está nem pode estar contido na consciência de uma forma imediata. Na teoria, aquilo que determina essa determinação permanece totalmente indeciso; e é devido a essa

<sup>30</sup> Sobre o conceito da Doutrina da Ciência ou da chamada Filosofia. Obras Completas, Berlim 1845, tomo 1, págs. 71 e s.

<sup>31</sup> *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fundamentos da Doutrina Geral da Ciência). Obras Completas 1, pág. 97.

<sup>32</sup> Obras Completas 1, pág. 91.

indecisão que somos conduzidos para além da teoria, até a parte prática da Doutrina da Ciência<sup>33</sup>. Mas com essa explicação, Fichte destrói toda cognição. Pois a atividade prática do eu pertence a uma área totalmente diferente. Está claro que o postulado acima formulado por nós só pode ser realizado através de uma ação livre do eu; mas se o eu está para assumir uma atitude cognitiva, o importante é que se decida a realizar a idéia do conhecimento. Não há dúvida de que o eu possa ainda executar muitas outras coisas por uma resolução livre. Mas o que importa numa fundamentação gnosiológica de todas as ciências não é uma caracterização do eu *livre*, mas do eu que *conhece*. Mas Fichte deixou-se influenciar em demasia por seu pendor subjetivo de dar a maior ênfase à liberdade da personalidade humana. É com razão que Harms observa, em seu discurso *Sobre a Filosofia de Fichte*, à pág. 15: “Sua cosmovisão é preponderante, senão exclusivamente ética, e sua teoria do conhecimento não tem outro caráter.” Nenhuma tarefa caberia à cognição se todas as áreas da realidade fossem dadas em sua totalidade. Como o eu, enquanto não está integrado pelo pensar no todo sistemático da imagem do mundo, não passa de algo imediatamente dado, uma mera indicação da sua atividade não é, de maneira alguma, suficiente. Fichte, porém, acha que, em se tratando do eu, a mera *procura* já o seja. “Temos de *procurar* o princípio absolutamente primeiro, incondicionado de todo saber humano. Não pode ser *demonstrado* nem *determinado*, já que pretende ser princípio absolutamente primeiro.”<sup>34</sup> Vimos que as demonstrações e determinações só não têm cabimento em se tratando do conteúdo da Lógica pura. Mas o eu faz parte da realidade, e aí toma-se mister constatar a existência desta ou daquela categoria no universo dado. É isso que Fichte deixou de fazer, e é nesse fato que devemos buscar a causa pela qual deu à sua teoria da ciência uma expressão tão falha. Zeller observa<sup>35</sup> que as fórmulas lógicas, mediante as quais Fichte quer chegar ao conceito do eu, mal escondem a sua intenção de alcançar a qualquer preço a meta prefixada de atingir esse ponto de partida. Essas palavras referem-se à primeira versão que Fichte dera à sua Doutrina da Ciência, em 1794. Lembrando que Fichte não podia, de acordo com toda a índole da sua filosofia, desejar outra coisa senão fazer com que a ciência principiasse por uma sentença apodítica absoluta, só existem dois caminhos para elucidar tal empreendimento. O primeiro consistia em tomar a consciência em qualquer uma das suas atividades empíricas e isolar o puro conceito do eu, descartando paulatinamente tudo que dela não resulte originalmente. O segundo caminho consistia em partir da atividade primordial do eu, desvendando sua natureza por meio da auto-reflexão e da auto-observação. No início da sua filosofia, Fichte seguiu o primeiro caminho, passando para o segundo durante o desenvolvimento posterior da mesma.

Prendendo-se á síntese da “apercepção transcendental”, de Kant, Fichte julgou que toda atividade do eu consistisse na estruturação da matéria da experiência de acordo com as formas do julgamento. O julgamento é a união do predicado com o sujeito, expressa formalmente pela proposição  $a = a$ . Essa proposição seria impossível se o  $x$  que liga os dois  $a$  não repousasse na capacidade de pura e simplesmente pôr. Pois a proposição  $x$  não significa  $a$  existe, mas sim: se  $a$  existe,  $a$  existe. Não se trata, portanto, de uma colocação absoluta do  $a$ . Para se chegar a algo puro e simplesmente válido e absoluto, não há outro recurso senão declarar que o próprio “pôr” seja absoluto. Enquanto  $a$  é condicionado, pôr  $a$  é algo incondicionado. Mas esse “pôr” é uma ação do eu. A este compete, portanto, a capacidade de pura e simplesmente pôr. Na proposição  $a = a$ , um  $a$  é posto apenas enquanto o outro é pressuposto, e quem o põe é o eu. “Se  $a$  é posto no eu, é mesmo posto.”<sup>36</sup> Essa relação só é possível sob a condição de permanecer no eu algo sempre igual a si, algo que conduz de um  $a$  ao outro. E o  $x$  acima aludido baseia-se nessa igualdade permanente. O eu que põe um dos  $a$  é idêntico àquele que põe o outro. Mas isso implica em eu = eu. Essa proposição, expressa no julgamento: Se o eu existe, então existe — não tem sentido. Pois o eu não é posto sob pressuposição de algo outro, mas pressupõe a si próprio. Mesmo isso significa: existe pura e simplesmente e de forma incondicionada. A forma hipotética do julgamento que cabe a todo julgar, quando não há pressuposição do eu absoluto, transforma-se aqui na forma da proposição existencial absoluta. *Eu sou*, sem mais nem menos. Fichte formula esse fato ainda da maneira seguinte<sup>37</sup>: “O eu põe originalmente, pura e simplesmente, seu próprio existir.” Vemos que toda essa dedução de

<sup>33</sup> Obras Completas 1, pág. 178.

<sup>34</sup> Id. *ibid.*, pág. 91.

<sup>35</sup> *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* (História da Filosofia alemã desde Leibniz). Munique 1871-1 875, pág. 605.

<sup>36</sup> Obras Completas 1, pág. 94.

<sup>37</sup> Id. *ibid.*, pág. 98.

Fichte não passa de uma disputa pedagógica para conduzir seus leitores até o ponto em que se lhes abre o conhecimento não condicionado da atividade do eu. Eles devem ter uma visão clara daquela ação do eu sem cuja realização nenhum eu existe.

Olhemos mais uma vez para o raciocínio de Fichte. Observando melhor, constataremos haver nele um salto, e mesmo um salto tal que põe em questão a veracidade da noção original da ação. O que há de realmente absoluto em pôr o eu? Emite-se o julgamento: se a existe, a existe. O a é posto pelo eu. Não pode pairar dúvida a respeito desse “pôr”. Mas mesmo sendo incondicionado como atividade, o eu não pode senão por *algo qualquer*. Não pode pôr a “atividade em si e por si”, mas apenas uma atividade determinada. Numa palavra: o pôr deve ter um conteúdo. Mas não pode tirá-lo de si próprio, do contrário jamais poderia fazer outra coisa senão pôr o pôr. Para o pôr deve, portanto, haver a atividade absoluta do eu, algo que seja realizado por meio dela. Sem tocar em algo dado ao qual põe, o eu não pode pôr *nada*, isto é, ele *não* pode pôr. Isso também é revelado por esta proposição de Fichte: o eu põe o seu existir. Esse existir é uma categoria. Estamos de volta à nossa proposição. A atividade do eu consiste no fato de o eu pôr, por uma decisão própria livre, os conceitos e idéias do dado. Fichte só alcança seu resultado procurando inconscientemente comprovar o eu como “existente”. Tivesse ele desenvolvido o conceito do conhecer, teria chegado ao verdadeiro ponto de partida da Teoria do Conhecimento: *O eu põe o conhecer*. Como Fichte não tinha uma noção clara do que determina a atividade do eu, designou o pôr da existência como característica dessa atividade. Mas, com isso, limitou também a atividade absoluta do eu. Pois se apenas o pôr da existência, efetuado pelo eu, é incondicionado, todo o resto que emana do eu é condicionado. Mas nesse caso também está cortado todo caminho para se chegar do incondicionado ao condicionado. Se o eu é incondicionado apenas nesse sentido, logo cessa para ele toda possibilidade de pôr, mediante um ato original, algo que não seja sua própria existência. Daí surge a necessidade de se apontar a causa para qualquer outra atividade do eu. Como já vimos, Fichte a procurou em vão.

Por isso ele se virou para o outro dos dois caminhos acima indicados, a fim de deduzir o eu. Já em 1797, em sua *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Primeira introdução à Doutrina da Ciência), ele recomenda a auto-observação como meio certo para se conhecer o eu em seu caráter mais íntimo. “Presta atenção a ti mesmo; desvia o teu olhar de tudo que te rodeia, dirigindo-o ao teu próprio interior — eis a primeira exigência que a Filosofia faz ao seu aprendiz. Não se trata de nada fora de ti, mas apenas de ti mesmo.”<sup>38</sup> Essa maneira de abrir a Doutrina da Ciência tem sobre a outra uma grande vantagem. Com efeito, a auto-observação não revela a atividade do eu desenvolvendo-se unilateralmente numa direção definida, não o mostra apenas pondo a existência, mas desenvolvendo-se para todos os lados, procurando compreender por meio do pensar o conteúdo do universo imediatamente dado, O eu se mostra à auto-observação construindo a imagem do mundo pela junção do dado e do conceito. Mas para quem não nos acompanhou em nossas considerações precedentes — e não sabe que o eu só chega ao conteúdo inteiro da realidade quando aborda com suas formas de pensamento o *universo dado* — o processo cognitivo parece ser uma secreção do mundo, a partir do eu. Para Fichte, a imagem do mundo vem a, ser, cada vez mais, uma construção do eu. Por isso ele afirma com ênfase cada vez maior que a meta principal da Doutrina da Ciência consiste em despertar o sentido capaz de espreitar o eu enquanto constrói o mundo. Aquele que sabe fazer isso parece-lhe haver galgado um grau de conhecimento mais alto do que aquele que apenas enxerga o construído, aquilo que está acabado. Quem apenas contempla o mundo dos objetos não reconhece terem eles apenas sido criados pelo eu. Mas quem observa o eu enquanto constrói, enxerga o *fundamento* da imagem completa do mundo, sabe de que maneira nasceu, já que lhe aparece como uma consequência da qual lhe foram dadas as causas. A consciência comum só vê o que é posto, o que, de uma ou de outra maneira, é determinado. Falta-lhe o discernimento das proposições preliminares, das causas: por que são as coisas postas de um certo modo, e não de outro. Proporcionar o conhecimento dessas proposições, preliminares é a tarefa de um sentido totalmente novo. Essa tese parece-me mais nitidamente exposta nos *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, Vorgelesen im Herbst 1813 auf der Universität zu Berlin* (Aulas de introdução à Doutrina da Ciência, proferidas no outono de 1813 na Universidade de Berlim): “Essa teoria pressupõe um órgão sensorial interior inteiramente novo, por meio do qual é dado um novo mundo que inexistia para o homem comum”, ou “O mundo do novo sentido e portanto, ele próprio, estão por enquanto nitidamente definidos: é a visão das sentenças preliminares, fundamento do julgamento: *algo existe*; é a *causa* da existência, a qual, por ser

<sup>38</sup> Obras Completas I, pág. 422.

isto, por sua vez, não existe e não é uma existência.”<sup>39</sup>

Mas também nesse raciocínio falta a Fichte um discernimento claro do conteúdo da atividade exercida pelo eu. Ele nunca o alcançou, e é por isso que sua doutrina da ciência nunca veio a ser o que deveria, conforme sua conceituação: uma doutrina do conhecimento como ciência filosófica fundamental. Desde que Fichte reconheceu ser a atividade do eu *posta* por este mesmo, pareceu evidente a idéia de que também recebe dele a sua determinação. Mas como é que isso pode realizar-se senão dando um conteúdo à atividade puramente formal do eu? Mas se é realmente o eu quem deve dá-lo à sua atividade ainda inteiramente indeterminada, esse conteúdo também deve ser determinado quanto à sua natureza. Caso contrário, poderia, no máximo, ser realizado por um “objeto em si”, sito no eu e do qual o eu seria o instrumento, mas nunca por este mesmo. Se Fichte houvesse tentado esta determinação, teria chegado ao conceito da cognição, que deve ser realizado pelo eu. A *Doutrina da Ciência* de Fichte é uma prova de que mesmo o pensar mais perspicaz não consegue atuar em qualquer campo de forma fecunda quando não chega à forma de pensamento correta (categoria, idéia) a qual, completada pelo universo dado, conduz à realidade. Acontece a tal pensador como a um indivíduo a quem se oferecem as mais belas melodias mas que nem as ouve, por não ter sensibilidade para a melodia. Só pode dar uma caracterização da consciência como um dado, quem sabe captar a “idéia da consciência”.

Uma vez, Fichte até chegou bem perto da idéia certa. Em 1797, em suas *Einleitungen zur Wissenschaftslehre* (Introduções à Doutrina da Ciência), ele acha que existem dois sistemas — o dogmatismo, que estatui ser o eu determinado pelas coisas, e o idealismo, que postula serem os objetos determinados pelo eu. Ambos se apresentam, segundo ele, como possíveis cosmovisões. Tanto um como outro permitem uma sistematização conseqüente. Mas quando nos abandonamos ao dogmatismo, temos de renunciar à autonomia do eu e fazê-lo depender da “coisa em si”. Caso contrário, somos adeptos do idealismo. Fichte deixa à livre vontade do eu qual dos dois sistemas deve ser escolhido por um ou outro filósofo. Mas se o eu quisesse manter sua autonomia, acabaria com a crença nas coisas fora de nós, entregando-se ao *idealismo*.

Fichte deveria ainda ter considerado que o eu nem pode chegar a uma verdadeira decisão e determinação fundamentada se não pressupõe algo que o ajude a efetua-la. Toda determinação, partindo do eu, ficaria vazia e sem conteúdo, se o eu não encontrasse algo cheio de conteúdo, inteiramente determinado, que lhe facultasse a determinação do universo dado e lhe permitisse escolher entre o idealismo e o dogmatismo. Esse algo totalmente cheio de conteúdo, porém, é o mundo do pensar. Ora, determinar o dado pelo pensar significa *conhecer*. Seja qual for a nossa abordagem de Fichte, sempre constatamos que seu raciocínio adquire pé e cabeça quando imaginamos que a atividade do eu, tão vazia e cinzenta em seu sistema, se enche e se ordena com aquilo que chamamos de processo cognitivo.

Por ter a capacidade de entrar livremente em atividade, o eu pode realizar a categoria da cognição a partir de si mesmo, através de uma autodeterminação, enquanto no resto do mundo as categorias se revelam ligadas ao dado que lhes corresponde, por uma necessidade objetiva. Investigar a essência da autodeterminação livre constituirá a tarefa de uma ética e de uma metafísica baseadas em nossa teoria do conhecimento. Estas também terão de discutir a pergunta que indaga se o eu é apto a realizar outras idéias, além da cognição. Mas já resulta das considerações anteriores que a realização da cognição se efetua em liberdade. Pois se o imediatamente dado, e a forma do pensar que lhe corresponde, são unidos pelo eu por meio do processo cognitivo, a junção dos dois elementos da realidade, normalmente separados na consciência, só pode ser efetivada por um ato de liberdade.

Mas as nossas ponderações fizeram aparecer o idealismo crítico numa nova luz, ainda de outra forma. A quem estuda a fundo o sistema de Fichte, esse filósofo parece ater-se com carinho especial em manter vigente o princípio de que nada possa entrar de fora no eu e de que nele nada surja que não haja originalmente sido posto pelo mesmo. Ora, não pode haver dúvida de que nenhum idealismo jamais consiga deduzir do eu aquela forma do conteúdo do mundo que chamamos de imediatamente dado. Essa forma só pode ser *dada*, e nunca construída por meio do pensar. Basta considerar que nunca conseguiríamos, mesmo se toda a escala de cores menos uma nos fosse dada, completar nem *uma* apenas por meio de uma atividade do eu. Podemos elaborar uma imagem das regiões mais longínquas e nunca vistas por nós, desde que tenhamos vivenciado individualmente uma vez no passado os vários elementos que a compõem. Fazemos então uma composição da imagem, conforme instruções recebidas, a partir de fatos isolados que já viven-

<sup>39</sup> Obras póstumas de J.G.Fichte. Editadas por I.H.Fichte, tomo 1, Bonn 1834, págs. 4 e 16.

ciamos no passado. Mas procuraremos em vão produzir espontaneamente mesmo um único elemento da percepção que antes nunca esteve no campo do nosso mundo dado. Uma coisa é apenas *conhecer* o mundo dado; outra, *inteirar-se* da sua essência. Esta última, não obstante sua ligação com o conteúdo do Universo, não se nos evidencia sem que nós próprios construamos a realidade juntando o que nos é dado e o nosso pensar. O verdadeiro “o quê” do mundo dado só é posto para o eu por este mesmo. Mas o eu não teria o menor motivo para pôr dentro de si a essência de algo dado se não o tivesse à sua frente, de início, de uma forma desprovida de qualquer estruturação. A essência do Universo posta pelo eu não é posta *sem* o eu, mas por ele.

A primeira forma com a qual a realidade aborda o eu não é verdadeira, mas o é a última, que o eu realiza por si mesmo. Aquela primeira forma não tem nenhum significado para o mundo objetivo; só tem importância como fundamento para o processo cognitivo. *Subjetiva* não é *aquela* forma do Universo que lhe é dada pela teoria, mas aquela que é imediatamente dada ao eu. Se esse mundo dado, de acordo com Volkelt e outros, é chamado de experiência, mister é acrescentar: a ciência completa a imagem do Universo que se nos apresenta de forma subjetiva, de acordo com a organização da nossa consciência, e transforma-a no que essencialmente é.

A nossa teoria do conhecimento proporciona a base para um idealismo que se compreende a si próprio, no verdadeiro sentido da palavra. Fundamenta a convicção de que o pensar transmite a essência do Universo. Nada, senão o pensar, revela a relação entre as partes do conteúdo do mundo, seja entre o calor do Sol e a pedra aquecida, ou aquela entre o eu e o mundo exterior.

O kantismo ainda poderia objetar que a referida determinação da essência do mundo dado só teria validade *para o eu*. A isso temos de responder, de acordo, com o nosso conceito básico, que também a cisão do eu e do mundo exterior só existe dentro do dado, donde resulta não ter esse “para o eu” relevância alguma diante da contemplação *pensante* que reúne todos os opostos. O eu, como algo separado do mundo exterior, deixa de existir na contemplação pensante do mundo; por isso não faz sentido falar em determinações que existiriam *simplesmente para o eu*.

## VII. OBSERVAÇÃO GNOSIOLÓGICA FINAL

Fundamentamos a Teoria do Conhecimento como ciência da significação de todo saber humano. É ela que nos faculta o discernimento da relação que reina entre o conteúdo das ciências e o mundo. É ela que possibilita chegar a uma cosmovisão, com o auxílio das ciências. A ciência positiva é adquirida pelos diversos conhecimentos; o valor da ciência, em relação à realidade, nós o apresentamos por meio da Teoria do Conhecimento. Atendo-nos rigidamente a esse princípio e recusando utilizar em nossas considerações qualquer conhecimento tirado de uma ciência particular, superamos todas as cosmovisões unilaterais. A unilateralidade surge em geral quando a investigatório, em vez de atacar o próprio processo cognitivo, aborda quaisquer objetos desse processo. De acordo com as nossas conclusões, o *dogmatismo* tem de abandonar seu “objeto em si” e o *idealismo subjetivo* o seu “eu” como princípios primordiais, pois estes são essencialmente determinados, quanto à sua relação recíproca, apenas pelo pensar. O “objeto em si e o “eu” não podem ser determinados deduzindo-se um do outro; ambos devem ser definidos, quanto ao seu caráter e à sua relação recíproca, pelo pensar. O *ceticismo* deve deixar de pôr em dúvida a cognoscibilidade do mundo, pois não se pode duvidar do que é “dado”, já que este ainda não é atingido por nenhum predicado conferido pela cognição. Mas se o ceticismo pretendesse afirmar que a cognição pensante nunca conseguiria chegar até as coisas, só poderia fazer tal afirmação por meio de uma reflexão pensante —refutando-se, portanto, a si mesmo. Pois quem quer fundamentar a dúvida por meio do pensar reconhece implicitamente no pensar uma força suficiente para alicerçar uma opinião. Finalmente, a nossa Teoria do Conhecimento supera o *empirismo* unilateral e o *raciocínio* unilateral, unindo-os *num nível superior*. Dessa forma faz jus a ambos. Fazemos jus ao empirista demonstrando que todos os conhecimentos relativos ao *conteúdo* do que é dado só podem ser obtidos em contato direto com o mesmo, O *racionalista* também se achará satisfeito, pois reconhecemos no pensar o *único* e *necessário* mediador da cognição.

A nossa cosmovisão, tal como a fundamentamos gnosiologicamente, aproxima-se mais daquela

representada por A.E.Biedermann<sup>40</sup>. Mas esse autor recorre, para fundamentar seu ponto de vista, a constatações que, de maneira alguma, cabem na Teoria do Conhecimento. Ele opera, por exemplo, com conceitos de existência, substância, espaço, tempo, etc., sem antes ter analisado o processo cognitivo como tal. Em vez de constatar que só existem no processo cognitivo os dois elementos, o dado e o pensar, fala em *modos de existência* da realidade. Diz, por exemplo, no parágr. 15: “Em todo conteúdo da consciência são contidos dois fatos básicos: 1) são-nos dadas *duas formas de existência*, sendo que denominamos esse *contraste existencial* como existência *sensual e espiritual, real e imaterial*.” E no parágr. 19: “O que possui existência temporo-espacial existe como algo material; o que constitui o fundamento de todo processo existencial e o sujeito da vida existe imaterialmente, possuindo a realidade de algo existente não-fisicamente.” Tais ponderações não cabem na Teoria do Conhecimento, mas na Metafísica, a qual só pode ser fundamentada com o auxílio da Gnosiológia. Temos de admitir, porém, que as afirmações se parecem com as nossas em muitos aspectos; mas o nosso *método* nada tem em comum com o seu. Por esse motivo não sentimos, em nenhuma situação, a conveniência de entrar diretamente numa discussão com ele. Biedermann procura obter um ponto de vista gnosiológico recorrendo a alguns axiomas metafísicos, enquanto nós procuramos chegar a uma opinião acerca da realidade pela análise do processo cognitivo.

Acreditamos de fato termos mostrado que toda discussão das cosmovisões se deve ao fato de se pretender adquirir um conhecimento de algo objetivo (coisa, eu, consciência, etc.) sem previamente conhecer exatamente a única coisa que pode esclarecer qualquer outra forma de conhecer: *a própria natureza do conhecimento*.

## VIII. CONSIDERAÇÃO FINAL PRÁTICA

A posição da nossa personalidade em processo de conhecimento diante do Universo objetivo — eis o problema sobre o qual procurávamos esclarecimentos em nossas considerações anteriores. Que significa para nós o fato de possuímos conhecimentos e ciência? Era essa a questão para a qual buscávamos uma resposta.

Vimos que o cerne mais íntimo do Universo se realiza em nosso saber. A harmonia ordenada que domina o mundo manifesta-se na cognição humana.

Cabe, pois, ao homem levar para a realidade *manifesta* as leis fundamentais do mundo, as quais determinam toda existência sem jamais revelar-se existentes. A essência do conhecimento torna manifesto o fundamento existencial que não pode ser encontrado na realidade objetiva. Falando em imagens, podemos dizer que a nossa cognição é uma constante penetração nesse fundamento do Universo.

Tal opinião há de esclarecer também as nossas idéias acerca de problemas da vida prática.

Nossa maneira de agir é determinada, em seu caráter geral, pelos nossos ideais éticos. São as idéias que concebemos a respeito das nossas tarefas ou, em outras palavras, que nutrimos quanto ao que devemos realizar através de nossas ações.

O nosso agir é uma parte dos eventos que ocorrem no mundo. Está, portanto, sujeito às leis desse suceder.

Ora, quando um evento ocorre em qualquer parte do Universo, temos de distinguir entre sua realização *exterior* no tempo e no espaço e sua regularidade *interior*.

O conhecimento desta última em relação ao agir humano é apenas um caso particular da cognição. As idéias por nós deduzidas com referência à natureza do conhecimento devem, portanto, encontrar sua aplicação também aqui. Conhecer a si próprio como personalidade que atua significa, portanto: possuir, *sabendo*, as leis que determinam o agir, isto é, os conceitos e ideais morais. Conhecendo essa conformidade com tais leis o nosso agir é, também, obra *nossa*. A regularidade não é, nesse caso, dada como algo exterior ao objeto no qual constata a atuação, mas sim como o próprio conteúdo do objeto empenhado numa atividade viva. O objeto, nesse caso, é nosso próprio eu. Se este compreendeu, pela cognição, a própria essência do seu agir, também se sente como dono do mesmo. Enquanto tal não se der, as leis das nossas ações nos aparecerão como algo alheio: são *elas* que *nos* dominam; o que realizamos está sob a coação que exercem sobre nós.

---

<sup>40</sup> *Christliche Dogmatik* (Dogmática cristã) Berlim, 1 884-85. “As investigações gnosiológicas”, no tomo 1. Eduard von Hartmann conduziu uma criativa polêmica sobre esse ponto de vista — veja-se *Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart* (Transformações críticas pela filosofia da atualidade). Leipzig 1889, pdgs. 200 e ss.



Se dessa essência estranha transformam-se em atuação do nosso próprio eu, tal coação cessa. O que coagia passou a ser nossa própria natureza. A lei não nos domina mais de *fora*, mas de *dentro*, por intermédio dos atos que emanam do nosso eu. A realização de uma ação em consequência de uma regularidade exterior a quem a realiza é um ato sem liberdade; quando emana do realizador é um ato livre. *Conhecer as leis das próprias ações significa estar cômescio da própria liberdade*. O processo cognitivo é, de acordo com nossas considerações, o processo que evolui em direção à liberdade.

Nem todo agir humano possui esse caráter. Em muitos casos, não conhecemos as leis que regem as nossas ações. A essa parte do nosso agir falta a liberdade. A ela se opõe a parte em cujas leis nos integramos. Este é o domínio *livre*. Nossa vida só pode ser qualificada de *moral* na medida em que *Ihe* pertence. Transformar a primeira área até que tenha o caráter da segunda — eis a tarefa da evolução de todo indivíduo, como também da Humanidade em geral.

O problema mais importante de todo pensar humano consiste, portanto, em *compreender o homem como personalidade livre que tem seu fundamento em si mesmo*.