

COLEÇÃO STUDIUM

TEMAS FILOSÓFICOS, JURÍDICOS E SOCIAIS

PROF. JOHANNES HESSEN

DA UNIVERSIDADE DE COLÓNIA

TEORIA
DO
CONHECIMENTO

TRADUÇÃO DE

DR. ANTÓNIO CORREIA

Licenciado em Ciências Históricas e Filosóficas

7.^a EDIÇÃO

ARMÉNIO AMADO — EDITOR, SUCESSOR
COIMBRA — PORTUGAL

1980

exposições não fazem. Finalmente, porque desenvolve a teoria especial do conhecimento, além da geral.

Oxalá o presente trabalho contribua para fomentar o interesse, hoje revivido, pelas questões filosóficas.

Colônia, Outubro de 1925

J. HESSEN

INTRODUÇÃO

1. Essência da Filosofia

A teoria do conhecimento é uma disciplina filosófica. Para definir a sua posição no todo que é a filosofia, temos necessidade de partir de uma definição essencial desta. Porém, como chegar a esta definição? Qual o *método* que devemos utilizar para definir a essência da filosofia?

Poderia, antes de mais, tentar-se obter uma definição essencial de filosofia partindo do significado da palavra. A palavra filosofia procede da língua grega e equivale a amor pela sabedoria ou, o que quer dizer o mesmo, desejo de saber, de conhecimento. É claro que este significado etimológico da palavra filosofia é demasiado geral para que dele se possa extrair uma definição essencial. É necessário, evidentemente, procurar outro método.

Poderia pensar-se em coligir as diversas definições essenciais que os filósofos têm dado da filosofia através a história e, comparando-as umas com as outras, obter uma definição exaustiva. Mas também este processo não conduz ao fim em vista. As definições essenciais que encontramos na história

da filosofia diferem tanto, muitas vezes, umas das outras, que parece completamente impossível colher delas uma definição essencial unitária da filosofia. Compare-se, por exemplo, a definição de filosofia que dão PLATÃO e ARISTÓTELES — que definem a filosofia como a ciência pura e simples — com a definição dos *estóicos* e dos *epicuristas*, para os quais a filosofia é, respectivamente, uma aspiração à virtude ou à felicidade. Ou compare-se a definição que, na Idade Moderna, dá da filosofia CRISTIAN WOLFF — que a define como *scientia possibilium, quatenus esse possunt* — com a definição que dá FREDERICO ÜBERWEG no seu conhecido *Tratado de História da Filosofia*, segundo a qual a filosofia é «a ciência dos princípios». Tais divergências tornam vão o intento de encontrar por este caminho uma definição essencial de filosofia. A essa definição somente se chegará, pois, prescindindo-se de tais definições e enfrentando-se o conteúdo histórico da própria filosofia. Foi GUILHERME DILTHEY quem pela primeira vez utilizou este método, no seu ensaio sobre *A essência da filosofia*. Aqui o seguiremos com certa liberdade, tentando naturalmente, pela nossa parte, desenvolver os seus pensamentos.

Porém, o processo que acabamos de apontar parece destinado a um fracasso, porque encontra desde logo uma dificuldade. Trata-se de extrair do conteúdo histórico da filosofia o conceito da sua essência. Mas, para poder falar de um conteúdo histórico da filosofia, necessitamos — parecem-nos — de possuir já um conceito da filosofia. Precisamos de saber o que é a filosofia para tirar

o seu conceito dos factos. Na definição essencial da filosofia, na forma em que desejamos obtê-la, parece haver, portanto, um círculo; este processo parece, pois, por esta dificuldade, condenado ao fracasso.

Não acontece no entanto assim. A dificuldade que se aponta desaparece se se atende ao facto de que não partimos de um conceito definido da filosofia, mas sim da *representação geral* que toda a pessoa culta tem dela. Como indica DILTHEY: «O que primeiramente devemos tentar é descobrir um conteúdo objectivo comum em todos aqueles sistemas à vista dos quais se forma a representação geral da filosofia».

Estes sistemas existem de facto. Acerca de muitos produtos do pensamento cabe duvidar se devem ou não considerar-se como filosofia. Porém, toda esta espécie de dúvida se apaga quando se trata de numerosos outros sistemas. Desde o seu aparecimento, a Humanidade tem-os sempre considerado como produtos filosóficos do espírito, tem visto neles a própria essência da filosofia. Esses sistemas são os de PLATÃO e ARISTÓTELES, DESCARTES e LEIBNITZ, KANT e HEGEL. Se os aprofundarmos, neles encontraremos certos traços essenciais comuns, apesar de todas as diferenças que apresentam. Encontramos em todos eles uma tendência para a universalidade, uma orientação para a totalidade dos objectos. Em contraste com a atitude dos especialistas, cuja observação se dirige sempre a um sector maior ou menor da totalidade dos objectos do conhecimento, encontramos aqui um ponto de

vista universal, que abrange a totalidade das coisas. Tais sistemas apresentam, pois, o carácter da *universalidade*. A este se junta um segundo traço essencial comum. A atitude do filósofo em frente da totalidade dos objectos é uma atitude *intelectual*, uma atitude do *pensamento*. O filósofo trata de conhecer, de saber. É essencialmente um espírito cognoscente. Como pontos essenciais de toda a filosofia temos portanto: 1.º, a orientação para a totalidade dos objectos; 2.º, o carácter racional, cognitivo, desta orientação.

Assim conseguimos um conceito essencial da filosofia, se bem que muito formal ainda. Enriqueceremos o conteúdo deste conceito considerando os diferentes sistemas, não separadamente, mas sim na sua conexão histórica. Trata-se, portanto, de abranger a *total visão histórica* da filosofia nos seus aspectos fundamentais. Debaxo deste ponto de vista hão-de aparecer compreensíveis as definições contraditórias da filosofia a que atrás nos referimos.

Tem-se designado, não sem razão, SÓCRATES como o criador da filosofia ocidental. Nele se manifesta claramente a característica atitude teórica do espírito grego. Os seus pensamentos e aspirações dirigem-se à construção da vida humana sobre a reflexão, sobre o saber. SÓCRATES procura fazer de toda a acção humana uma acção consciente, um saber. Procura elevar a vida, com todos os seus conteúdos, à consciência filosófica. Esta tendência atinge o seu pleno desenvolvimento com PLATÃO, o seu maior discípulo. Neste, a reflexão

filosófica estende-se ao conteúdo total da consciência humana. Não se dirige apenas aos objectos práticos, aos valores e às virtudes, como acontecia a maioria das vezes com SÓCRATES, mas também ao conhecimento científico. A actividade do estadista, do poeta, do homem de ciência, apresenta-se igualmente como objecto da reflexão filosófica. A filosofia aparece-nos assim, em SÓCRATES e mais em PLATÃO, como uma auto-reflexão do espírito sobre os seus supremos valores teóricos e práticos, sobre os valores do verdadeiro, do bom e do belo.

A filosofia de ARISTÓTELES apresenta um aspecto diferente. O espírito de ARISTÓTELES dirige-se de preferência para o conhecimento científico e seu objecto: o ser.

Na base da sua filosofia encontra-se uma ciência universal do ser, a «filosofia primeira» ou metafísica, como se intitulou mais tarde. Esta ciência ensina-nos acerca da essência das coisas, as conexões e o princípio último da realidade. Se a filosofia socrático-platónica pode caracterizar-se como uma *concepção do espírito*, deverá dizer-se de ARISTÓTELES que a sua filosofia se apresenta, antes de tudo, como uma *concepção do universo*.

A filosofia volta a ser reflexão do espírito sobre si mesmo na época pós-aristotélica, com os *estóicos* e os *epicuristas*. A concepção socrático-platónica sofre, sem dúvida, uma limitação, pois somente as questões práticas entram no espaço visual da consciência filosófica. A filosofia apresenta-se, segundo a frase de CICERO, como a «mestra da vida, a criadora

das leis, o guia de toda a virtude». Converteu-se, em suma, numa filosofia da vida.

No princípio da Idade Moderna voltamos a andar pelos caminhos da concepção aristotélica. Os sistemas de DESCARTES, ESPINOSA e LEIBNITZ revelam todos a mesma direcção para o conhecimento do mundo objectivo que encontrámos no Estagirita. A filosofia apresenta-se claramente como uma concepção do universo. Em KANT, ao contrário, revive o tipo platónico. A filosofia toma de novo o carácter de auto-reflexão, de auto-concepção do espírito. É verdade que se mostra primeiramente como teoria do conhecimento ou como fundamento crítico do conhecimento científico. Porém, não se limita à esfera teórica, pois prossegue até chegar a um fundamento crítico das restantes esferas do valor. Ao lado da *Crítica da razão pura* apareceu a *Crítica da razão prática*, que trata a esfera do valor moral, e a *Crítica do júzo*, que faz dos valores estéticos objecto de investigações críticas. Também com KANT se apresenta, pois, a filosofia como uma reflexão universal do espírito sobre si mesmo, como uma reflexão do homem culto sobre a sua total conduta de valores.

No século XIX ressurgiu o tipo aristotélico da filosofia nos sistemas do idealismo alemão, principalmente em SCHELLING e HEGEL. A forma exaltada e exclusivista como ele se manifesta provoca um movimento contrário igualmente exclusivista. Este movimento leva, por um lado, a uma completa desvalorização da filosofia, como a que se revela no materialismo e no positivismo; e, por

outro lado, a uma renovação do tipo kantiano, como a que teve lugar com o *neokantismo*. O exclusivismo desta renovação consiste na eliminação de todos os elementos materiais e objectivos, que existem de modo flagrante em KANT, adquirindo assim a filosofia um carácter puramente formal e metodológico. Nesta maneira de ver radica por sua vez o impulso que conduz a um novo movimento do pensamento filosófico, o qual de novo volta a dirigir-se principalmente para o material e objectivo, em oposição ao formalismo e metodismo dos neokantianos e significa, portanto, uma renovação do tipo aristotélico. Encontramo-nos ainda no meio deste movimento, que levou, por um lado, a ensaios de uma metafísica indutiva, como os empreendidos por EDUARDO DE HARTMANN, WUNDT e DRIESCH e, por outro, a uma filosofia da intuição, como a que encontramos em BERGSON e, sob outra forma, na moderna fenomenologia representada por HUSSERL e SCHELER.

Este golpe de vista histórico sobre a evolução total do pensamento filosófico levou-nos a determinar outros dois elementos no conceito essencial da filosofia. Caracterizamos um destes elementos como «concepção do eu» e o outro com a expressão «concepção do universo». Entre estes dois elementos existe um particular antagonismo, como nos mostrou a história.

Ora se salienta mais um, ora o outro; e quanto mais um se salienta mais o outro se apaga. A história da filosofia apresenta-se, em suma, como um movimento pendular entre estes dois elementos.

Mas isso prova, precisamente, que ambos os elementos pertencem àquele conceito essencial. Não se trata de uma alternativa (ou um, ou outro), mas sim de uma acumulação (tanto um como o outro). A filosofia é simultaneamente as duas coisas: uma concepção do eu e uma concepção do universo.

Trata-se agora de ligar os dois elementos materiais obtidos com as duas notas formais primeiramente apontadas e, assim, conseguir-se uma completa definição essencial. Verificámos anteriormente que os dois caracteres principais de toda a filosofia eram a direcção para a totalidade dos objectos e o carácter cognoscivo desta direcção. O primeiro destes dois caracteres experimenta agora uma diferenciação, provocada pelos elementos essenciais que ultimamente se obtiveram.

Por totalidade dos objectos pode entender-se tanto o mundo exterior como o mundo interior, tanto o macrocosmos como o microcosmos. Quando a consciência filosófica incide sobre o *macrocosmos*, teremos a filosofia no sentido de uma *concepção do universo*. Pelo contrário, quando o *microcosmos* constitui o objecto sobre que incide a filosofia, verifica-se o segundo sentido desta: a filosofia no sentido de uma *concepção do eu*. Os dois elementos essenciais ultimamente obtidos intercalam-se perfeitamente no conceito formal primeiramente estabelecido, pois que o completam e corrigem.

Podemos agora definir a essência da filosofia, dizendo: a filosofia é uma *auto-reflexão do espí-*

rito sobre o seu comportamento de valor teórico e prático e, ao mesmo tempo, uma aspiração ao conhecimento das últimas conexões entre as coisas, a uma *concepção racional do universo*. Mas podemos ainda estabelecer uma conexão mais profunda entre os dois elementos essenciais. Como o provam PLATÃO e KANT existe entre eles a relação de meio e fim. A reflexão do espírito sobre si mesmo é o meio e o caminho para chegar a uma imagem do mundo, a uma visão metafísica do universo. Podemos dizer, pois, em conclusão: *a filosofia é uma tentativa do espírito humano para chegar a uma concepção do universo por meio da auto-reflexão sobre as suas funções de valor teóricas e práticas*.

Consequimos esta definição de filosofia por um processo indutivo. Mas podemos completar este processo indutivo com um processo *dedutivo*. Este consiste em situar a filosofia no conjunto das funções superiores do espírito, em assinalar o lugar que ela ocupa no sistema total da cultura. O conjunto das funções culturais lança uma nova luz sobre o conceito essencial que obtivemos de filosofia.

Entre as funções superiores do espírito e da cultura contamos a ciência, a arte, a religião e a moral. Se colocamos em relação com elas a filosofia, esta parece distanciar-se da esfera da cultura ultimamente referida, da *moral*. Se a moral se refere ao lado prático do ser humano, pois tem por sujeito a vontade, a filosofia pertence completamente ao lado teórico do espírito humano.

Assim, a filosofia parece entrar na vizinhança da *ciência*. E, efectivamente, existe uma afinidade entre a filosofia e a ciência, na medida em que ambas assentam na mesma função do espírito humano, no pensamento. Porém, ambas se distinguem, como já dissemos, pelo seu *objecto*. Enquanto que as ciências especiais têm por *objecto* parcelas da realidade, a filosofia dirige-se ao seu conjunto. Poderia, no entanto, pensar-se em aplicar o conceito de ciência à filosofia. Bastaria distinguir entre ciência particular e ciência universal e chamar a esta última filosofia. Mas não é justo subordinar a filosofia à ciência, como a um género mais elevado, e considerá-la desta forma como uma determinada espécie de ciência. A filosofia distingue-se de toda a ciência, não só gradual mas essencialmente, pelo seu *objecto*. A totalidade do existente é mais do que uma adição das diferentes parcelas da realidade, que constituem o *objecto* das ciências especiais. É em face destas um *objecto* novo, heterogéneo. Supõe, portanto, uma nova função da parte do sujeito. O conhecimento filosófico, dirigido para a totalidade das coisas, e o científico, orientado para as parcelas da realidade, são essencialmente distintos, de maneira que entre a filosofia e a ciência predomina a diversidade, não só em sentido *objectivo* mas também no *subjectivo*.

Que relação tem agora a filosofia com as duas restantes esferas da cultura, com a *arte* e a *religião*? A resposta é: existe profunda afinidade entre estas três esferas da cultura. Todas

elas estão ligadas por um vínculo comum, que reside no seu *objecto*. Encontra-se o mesmo enigma do universo e da vida em face da poesia, da religião e da filosofia. Todas elas pretendem resolver este enigma, dar uma interpretação da realidade, forjar uma concepção do universo. O que as distingue é a origem desta concepção. Enquanto que a concepção filosófica do universo brota do conhecimento racional, a origem da concepção *religiosa* do mesmo está na fé religiosa. O princípio de que procede e que define o seu espírito é a vivência dos valores religiosos, a experiência de Deus. Por isso, enquanto que a concepção filosófica do universo pretende ter valor universal e ser susceptível de uma demonstração racional, a aceitação da concepção religiosa do universo depende, de modo decisivo, de factores *subjectivos*. O acesso a ela não está no conhecimento universalmente válido, mas sim na experiência pessoal, nas vivências religiosas. Existe, pois, uma diferença essencial entre a concepção religiosa do universo e a filosófica; e, por último, entre a religião e a filosofia.

A filosofia é também essencialmente distinta da *arte*. Tal como a concepção do universo que tem o homem religioso, a interpretação que dele dá o artista não procede do pensamento puro. Também ela deve a sua origem muito mais à vivência e à intuição.

O artista e o poeta não criam a sua obra com o intelecto, mas ela resulta, sim, da totalidade das forças espirituais. A esta diversidade de funções

subjectivas junta-se algo no sentido *objectivo*. O poeta e o artista não estão atentos directamente à totalidade do ser como o está o filósofo. O seu espírito dirige-se, em primeiro lugar, a um ser e a um processo concretos. E, ao dar representação a estes, elevam-nos à esfera da aparência, do irreal. O característico desta representação consiste no facto de neste processo irreal se manifestar o sentido do processo real; no processo particular exprime-se o sentido e o significado do processo do universo. O artista e o poeta, interpretando primordialmente um ser ou um processo particulares, dão indirectamente uma interpretação conjunta do universo e da vida.

Se desejarmos definir resumidamente a posição da filosofia no sistema da cultura, devemos dizer o seguinte: a filosofia tem duas faces; uma dirige-se à religião e à arte, a outra para a ciência. Tem de comum com aquelas o dirigir-se ao conjunto da realidade; com esta o seu carácter teórico. Portanto, a filosofia ocupa o seu posto no sistema da cultura entre a ciência, por um lado, e a religião e a arte por outro, ainda que esteja mais próximo da religião do que da arte, pois que também a religião se dirige imediatamente à totalidade do ser e procura interpretá-la.

Assim completámos o nosso processo indutivo com outro dedutivo. Colocando a filosofia dentro do conjunto da cultura, relacionando-a com as diferentes esferas da cultura, demos confirmação ao conceito essencial de filosofia que havíamos obtido e salientámos claramente os seus diversos aspectos.

2. A posição da teoria do conhecimento no sistema filosófico

A nossa definição essencial traz como consequência uma divisão da filosofia em diversas disciplinas. A filosofia é, em primeiro lugar, como vimos, uma auto-reflexão do espírito sobre o seu comportamento (*capacidade, atitude, funções*) valorativo (*valorizador*) teórico e prático. Como reflexão sobre o comportamento teórico, sobre aquilo a que chamamos ciência, a filosofia é teoria do conhecimento científico, *teoria da ciência*. Como reflexão sobre o comportamento prático do espírito, sobre o que apelidamos de valores em sentido restrito, a filosofia é *teoria dos valores*. Mas a reflexão do espírito sobre si mesmo não é um fim autónomo, mas sim um meio e um caminho para chegar a uma concepção do universo. A filosofia é, pois, em terceiro lugar, *teoria da concepção do universo*. A esfera total da filosofia divide-se, pois, em três partes: teoria da ciência, teoria dos valores, concepção do universo.

Uma maior diferenciação destas partes tem como consequência a distinção das disciplinas filosóficas fundamentais. A concepção do universo divide-se em *metafísica* (que se subdivide em metafísica da natureza e metafísica do espírito) e em *concepção ou teoria do universo* em sentido restrito, que investiga os problemas de Deus, a liberdade e a imortalidade. A teoria dos valores divide-se, em relação às diferentes classes de valores, em teoria dos valores

éticos, dos valores estéticos e dos valores religiosos. Assim obtemos as três disciplinas chamadas *ética*, *estética* e *filosofia da religião*. A teoria da ciência, por último, divide-se em formal e material. Apelidamos a primeira de *lógica*, a última de *teoria do conhecimento*.

Deste modo indicamos o lugar que a teoria do conhecimento ocupa no conjunto da filosofia. É, como vimos, uma parte da teoria da ciência. Podemos defini-la como a *teoria material da ciência*, ou, como a *teoria dos princípios materiais do conhecimento humano*. Enquanto que a lógica investiga os princípios formais do conhecimento, isto é, as formas e as leis mais gerais do pensamento humano, a teoria do conhecimento dirige-se aos pressupostos materiais mais gerais do conhecimento científico. Enquanto que a primeira prescinde da referência do pensamento aos objectos e considera aquele puramente em si mesmo, a última dirige-se justamente para a significação objectiva do pensamento, para a sua referência aos objectos. Enquanto que a lógica pergunta pela correcção formal do pensamento, isto é, pela sua concordância consigo mesmo, pelas suas próprias formas e leis, a teoria do conhecimento pergunta pela verdade do pensamento, isto é, pela sua concordância com o objecto. Portanto, pode definir-se também a teoria do conhecimento como a teoria do pensamento *verdadeiro*, em oposição à lógica, que seria a teoria do pensamento *correcto*. Isto põe a claro a importância fundamental que a teoria do conhecimento tem para a esfera total da filosofia. É por isso que

também se lhe chama, e com razão, a *ciência filosófica fundamental*, *philosophia fundamentalis*.

É comum dividir-se a teoria do conhecimento em *geral* e *especial*. A primeira investiga as referências do pensamento ao objecto em geral. A última toma por tema de investigações críticas os princípios e conceitos fundamentais em que se exprime a referência do nosso pensamento aos objectos. Principiaremos, naturalmente, pela exposição da teoria geral do conhecimento. Antes, porém, lancemos um golpe de vista sobre a história da teoria do conhecimento.

3. A história da teoria do conhecimento

Não se pode falar de uma teoria do conhecimento, no sentido de uma disciplina filosófica independente, nem na *Antiguidade* nem na *Idade Média*. Na filosofia antiga encontramos numerosas reflexões epistemológicas, especialmente em PLATÃO e ARISTÓTELES. Mas as investigações epistemológicas estão ainda englobadas nos textos metafísicos e psicológicos. A teoria do conhecimento, como disciplina autónoma, aparece pela primeira vez na *Idade Moderna*. Deve considerar-se como seu fundador o filósofo JOHN LOCKE. A sua obra fundamental, *An essay concerning human understanding* («Ensaio sobre o entendimento humano»), aparecida em 1690, trata de forma sistemática as questões da origem, essência e certeza do conhecimento

humano. LEIBNITZ tentou na sua obra *Nouveaux essais sur l'entendement humain* («Novos ensaios sobre o entendimento humano»), editada como póstuma em 1765, uma refutação do ponto de vista epistemológico defendido por LOCKE. Sobre os resultados por este obtidos edificaram novas construções, em Inglaterra, GEORGE BERKELEY, na sua obra *A treatise concerning the principles of human knowledge* («Tratado dos princípios do conhecimento humano»), em 1710, e DAVID HUME, na sua obra fundamental *A treatise on human nature* («Tratado da natureza humana»), em 1739-40, e na sua obra mais resumida *Inquiry concerning human understanding* («Investigação sobre o entendimento humano»), em 1748.

Como verdadeiro fundador da teoria do conhecimento dentro da filosofia continental apresenta-se MANUEL KANT.

Na sua obra epistemológica capital, a *Crítica da razão pura* (1781), trata essencialmente de dar uma fundamentação crítica do conhecimento científico da natureza. Ele próprio chama ao método de que se serve nela «método transcendental». Este método não investiga a origem psicológica mas sim a validade lógica do conhecimento. Não pergunta — como o método psicológico — de que maneira surge o conhecimento, mas sim como é possível o conhecimento, sobre que bases, sobre que pressupostos supremos ele assenta. Devido a este método, a filosofia de KANT chama-se, também, abreviadamente, transcendentalismo ou criticismo.

No sucessor imediato de KANT, FICHTE, a teoria do conhecimento aparece pela primeira vez com o título de «teoria da ciência». Mas já nele se manifesta essa confusão entre a teoria do conhecimento e a metafísica, que se acentua francamente em SCHELLING e HEGEL e que também se encontra de forma evidente em SCHOPENHAUER e EDUARDO DE HARTMANN. Em oposição a esta forma metafísica de tratar a teoria do conhecimento, o neokantismo que surgiu por volta do ano de setenta do século passado, esforçou-se por traçar uma nítida separação entre os problemas epistemológicos e metafísicos. Porém, tanto procurou colocar os problemas epistemológicos em primeiro lugar que a filosofia correu o perigo de reduzir-se à teoria do conhecimento. Além disso o neokantismo desenvolveu a teoria kantiana do conhecimento numa direcção bem determinada. O exclusivismo por ele provocado, depressa fez surgir várias correntes epistemológicas contrárias. É assim que hoje nos encontramos perante uma multidão de direcções epistemológicas, as mais importantes das quais vamos passar em revista imediatamente, em conexão sistemática.

PRIMEIRA PARTE

TEORIA GERAL DO CONHECIMENTO

Investigação fenomenológica preliminar

O FENÓMENO DO CONHECIMENTO E OS PROBLEMAS NELE CONTIDOS

A teoria do conhecimento é, como o seu nome indica, uma teoria, isto é, uma explicação ou interpretação filosófica do conhecimento humano. Mas, antes de filosofar sobre um objecto, é necessário examinar escrupulosamente esse objecto. Uma exacta observação e descrição do objecto devem preceder qualquer explicação e interpretação. É necessário, pois, no nosso caso, observar com rigor e descrever com exactidão aquilo a que chamamos conhecimento, esse peculiar fenómeno de consciência. Fazêmo-lo, procurando apreender os traços gerais essenciais deste fenómeno, por meio da auto-reflexão sobre aquilo que vivemos quando falamos do conhecimento. Este método chama-se *fenomenológico* e é distinto do psicológico. Enquanto que este último investiga os processos psíquicos concretos no seu

curso regular e a sua conexão com outros processos, o primeiro aspira a apreender a *essência geral* no fenómeno concreto. No nosso caso não descreverá um processo de conhecimento determinado, não tratará de estabelecer o que é próprio de um conhecimento determinado, mas sim o que é essencial a todo o conhecimento, em que consiste a sua estrutura geral.

Se empregamos este método, o fenómeno do conhecimento apresenta-se-nos nos seus aspectos fundamentais da maneira seguinte (1):

No conhecimento encontram-se frente a frente a consciência e o objecto, o *sujeito* e o *objecto*. O conhecimento apresenta-se como uma relação entre estes dois elementos, que nela permanecem eternamente separados um do outro. O dualismo sujeito e objecto pertence à essência do conhecimento.

A relação entre os dois elementos é ao mesmo tempo uma *correlação*. O sujeito só é sujeito para um objecto e o objecto só é objecto para um sujeito. Ambos eles só são o que são enquanto o são para o outro. Mas esta correlação não é reversível. Ser sujeito é algo completamente distinto de ser objecto. A função do sujeito consiste em apreender o objecto, a do objecto em ser apreendido pelo sujeito.

Vista pelo lado do *sujeito*, esta apreensão apresenta-se como uma saída do sujeito para fora da

(1) Cf. para o que se segue a «Análise do fenómeno do conhecimento» que dá NICOLAU HARTMANN, na sua importante obra *Fundamentos de uma Metafísica do Conhecimento*.

sua própria esfera, uma invasão da esfera do objecto e uma recolha das propriedades deste. O objecto não é arrastado, contudo, para dentro da esfera do sujeito, mas permanece, sim, transcendente a ele. Não no objecto mas sim no sujeito alguma coisa se altera em resultado da função do conhecimento. No sujeito surge algo que contém as propriedades do objecto, surge uma «imagem» do objecto.

Visto pelo lado do *objecto*, o conhecimento apresenta-se como uma transferência das propriedades do objecto para o sujeito. Ao que transcende do sujeito para a esfera do objecto corresponde o que transcende do objecto para a esfera do sujeito. São ambos somente aspectos distintos do mesmo acto. Porém, tem nele o objecto predomínio sobre o sujeito. O objecto é o determinante, o sujeito é o determinado. O conhecimento pode definir-se, por último, como uma *determinação do sujeito pelo objecto*. Mas o determinado não é o sujeito pura e simplesmente; mas apenas a imagem do objecto nele. Esta imagem é objectiva, na medida em que leva em si os traços do objecto. Sendo distinta do objecto, encontra-se de certo modo entre o sujeito e o objecto. Constitui o instrumento pelo qual a consciência cognoscente apreende o seu objecto.

Sendo o conhecimento uma determinação do sujeito pelo objecto, não há dúvida que o sujeito se conduz *receptivamente* perante o objecto. Esta receptividade não significa, contudo, passividade. Pelo contrário, pode falar-se de uma actividade

e espontaneidade do sujeito no conhecimento. Esta não se refere, naturalmente, ao objecto, mas sim à imagem do objecto, no que a consciência pode muito bem participar, contribuindo para a sua elaboração. A receptividade perante o objecto e a espontaneidade perante a imagem do objecto no sujeito são perfeitamente compatíveis.

Ao determinar o sujeito, o objecto mostra-se independente dele, *transcendente* a ele. Todo o conhecimento designa («intende») um objecto, que é independente da consciência cognoscente. O carácter transcendente é próprio, enfim, de todos os objectos do conhecimento. Dividimos os objectos em reais e ideais. Chamamos real a tudo o que nos é dado pela experiência externa ou interna, ou dela se infere. Os objectos ideais apresentam-se, pelo contrário, como irrealis, como meramente pensados. Objectos ideais são, por exemplo, os objectos da matemática, os números e as figuras geométricas. Pois bem: o interessante é que também estes objectos ideais possuem um ser em si, ou transcendência, no sentido epistemológico. As leis dos números, as relações que existem, por exemplo, entre os lados e os ângulos de um triângulo, são independentes do nosso pensamento subjectivo, no mesmo sentido em que o são os objectos reais. Apesar da sua irrealidade, fazem-lhe frente como algo em si determinado e autónomo.

Agora, vejamos: parece existir uma contradição entre a *transcendência* do objecto ao sujeito e a *correlação* do sujeito e do objecto apontada anteriormente. No entanto esta contradição é

apenas aparente. Sòmente enquanto é objecto do conhecimento é que ele, objecto, se encontra incluso na correlação. A correlação sujeito-objecto só é inseparável dentro do conhecimento; mas não em si mesma. O sujeito e o objecto não se esgotam no seu ser de um para o outro, pois têm além disso um ser em si. Este consiste, para o objecto, naquilo que ainda existe de desconhecido nele. No sujeito encontra-se naquilo que ele é além de sujeito cognoscente. Pois, além de conhecer, o sujeito sente e quer. Deste modo, o objecto deixa de o ser quando sai da correlação, ao passo que o sujeito, agora isolado, deixa de ser sujeito cognoscente.

Assim como a correlação do sujeito e objecto só é inseparável dentro do conhecimento, assim também só é irreversível como correlação de conhecimento. Em si mesma é muito possível uma inversão, a qual tem efectivamente lugar na acção. Na acção o objecto não determina o sujeito, mas sim o sujeito ao objecto. O que se altera não é o sujeito mas sim o objecto. Aquele já não se conduz receptiva, mas sim espontânea e activamente, enquanto que este se conduz passivamente. O conhecimento e a acção apresentam, pois, uma estrutura completamente oposta.

O conceito de *verdade* relaciona-se intimamente com a essência do conhecimento. Verdadeiro conhecimento é sòmente o conhecimento verdadeiro. Um «conhecimento falso» não é propriamente conhecimento, mas sim erro e ilusão. Mas, em que consiste a verdade do conhecimento?

Como dissemos, deve assentar na concordância da «imagem» com o objecto. Um conhecimento diz-se verdadeiro se o seu conteúdo concorda com o objecto designado. O conceito de verdade é, assim, o conceito de uma relação. Exprime uma relação, a relação do conteúdo do pensamento, da «imagem», com o objecto. Este objecto, por sua vez, não pode ser verdadeiro nem falso; encontra-se, de certo modo, mais além da verdade e da falsidade. Uma representação inadequada pode ser, pelo contrário, absolutamente verdadeira. Pois, ainda que seja incompleta, pode ser exacta, se os aspectos que contém existem realmente no objecto.

O conceito de verdade, obtido ao considerarmos o conhecimento debaixo do aspecto fenomenológico, pode designar-se como conceito *transcendente* da verdade. Tem efectivamente como presuposto a transcendência do objecto. É o conceito de verdade próprio da consciência ingénua e da consciência científica. Pois as duas aceitam como verdade a concordância do conteúdo do pensamento com o objecto.

Mas não basta que um conhecimento seja verdadeiro; há necessidade de poder alcançar a certeza de que é verdadeiro. Isto levanta a questão: em que é que podemos conhecer se um conhecimento é verdadeiro? É a questão do *critério da verdade*. Os dados fenomenológicos nada nos dizem sobre se existe um critério semelhante. O fenómeno do conhecimento implica apenas a sua pretensa existência; mas não a sua existência real.

Assim se esclarece o fenómeno do conhecimento humano nos seus aspectos principais. Ao mesmo tempo verificámos que este fenómeno confina com três esferas distintas. Como vimos, o conhecimento apresenta três elementos principais: o sujeito, a «imagem» e o objecto. Pelo sujeito, o fenómeno do conhecimento toca na esfera *psicológica*; pela «imagem», com a *lógica*; pelo objecto, com a *ontológica*. Como processo psicológico num sujeito, o conhecimento é objecto da psicologia. Naturalmente, verifica-se que a psicologia não pode resolver o problema da essência do conhecimento humano. Pois, na verdade, o conhecimento consiste numa apreensão de um objecto, como nos revelou a nossa investigação fenomenológica. Agora bem; a psicologia, ao investigar os processos do pensamento, prescinde por completo desta referência ao objecto. A psicologia dirige a sua atenção, como já disse, para a origem e desenvolvimento dos processos psicológicos. Pergunta como tem lugar o conhecimento mas não se é verdadeiro, isto é, se concorda com o objecto.

A questão da verdade do conhecimento está fora do seu alcance. Se, apesar de tudo, procurasse resolver esta questão, cairia numa perfeita *μετάβασις εις ἄλλο γένος*, num caminho para uma ordem de coisas completamente distinta. Nisto reside, justamente, o erro fundamental do *psicologismo*.

Pelo seu segundo elemento, o fenómeno do conhecimento penetra na esfera *lógica*. A «imagem»

do objecto no sujeito é uma entidade lógica e, como tal, objecto da lógica. Mas também se vê imediatamente que a lógica não pode resolver o problema do conhecimento. A lógica investiga as entidades lógicas como tais, a sua arquitectura íntima e as suas relações mútuas. Como se viu, ela indaga da concordância do pensamento consigo mesmo e não da sua concordância com o objecto. O problema epistemológico encontra-se igualmente fora da esfera lógica. Quando se desconhece este facto, então dizemos que se cai no *logicismo*.

Pelo seu terceiro elemento, o conhecimento humano toca a esfera *ontológica*. O objecto aparece perante a consciência cognoscente como algo que é — quer se trate de um ser ideal ou de um ser real. O ser, pelo seu lado, é objecto da ontologia. Mas também aqui se vê que a ontologia não pode resolver o problema do conhecimento. Pois, assim como não é possível eliminar-se do conhecimento o objecto, não pode tão pouco eliminar-se o sujeito. Pertencem os dois ao conteúdo essencial do conhecimento humano, tal como nos revelaram as considerações fenomenológicas. Quando isto se ignora e se vê o problema do conhecimento exclusivamente pelo lado do objecto, o resultado é cair-se no *ontologismo*.

Nem a psicologia, nem a lógica, nem a ontologia podem, assim, resolver o problema do conhecimento. Este representa um facto absolutamente peculiar e autónomo. Se desejarmos atribuir-lhe um nome especial poderemos falar, como NICOLAU

HARTMANN de um facto *gnoseológico*. Queremos com isto significar a referência do nosso pensamento aos objectos, a relação do sujeito e do objecto, que não cabe em qualquer das três disciplinas apontadas, como se viu, e que cria, portanto, uma nova disciplina: a teoria do conhecimento. Também as considerações fenomenológicas conduzem, pois, ao reconhecimento da teoria do conhecimento como uma disciplina filosófica independente.

Poderia pensar-se que a missão da teoria do conhecimento se cumpre, no essencial, com a descrição do fenómeno do conhecimento. Mas não acontece assim. A *descrição* do fenómeno não é a sua *interpretação e explicação filosófica*. O que acabamos de descrever é aquilo que a consciência natural entende por conhecimento. Vimos que, segundo a concepção da consciência natural, o conhecimento consiste em forjar «uma imagem» do objecto; e a verdade do conhecimento é a concordância desta «imagem» com o objecto. Mas averiguar se esta concepção está justificada é um problema que se encontra para além do alcance do problema fenomenológico. O método fenomenológico só pode dar uma *descrição* do fenómeno do conhecimento. Sobre a base que é esta descrição fenomenológica, tem de procurar-se uma explicação e interpretação filosóficas, uma *teoria* do conhecimento. É esta a missão peculiar da teoria do conhecimento. Este facto é muitas vezes esquecido pelos fenomenologistas, que julgam resolver o problema do conhecimento descrevendo

simplesmente o fenómeno do conhecimento. Às objecções dos filósofos de diferente orientação respondem limitando-se a considerar os dados fenomenológicos do conhecimento. Porém, isto equivale a desconhecer que a fenomenologia e a teoria do conhecimento são coisas completamente distintas. A fenomenologia apenas pode esclarecer-nos sobre a efectiva realidade da concepção natural, mas nunca decidir sobre a sua justeza e veracidade. Esta questão crítica encontra-se fora da esfera da sua competência. Também se pode exprimir esta ideia dizendo que a fenomenologia é um método mas não é uma teoria do conhecimento.

Em consequência do que se disse, a descrição do fenómeno do conhecimento tem apenas um significado preparatório. A sua missão não é resolver o problema do conhecimento mas sim conduzir-nos à presença desse problema.

A descrição fenomenológica pode e deve descobrir os problemas que se apresentam no fenómeno do conhecimento e fazer com que tomemos consciência deles.

Se aprofundarmos mais uma vez a descrição do fenómeno do conhecimento que demos anteriormente, verificamos sem dificuldade que são, antes de mais, cinco problemas principais que implicam os dados fenomenológicos. Vimos já que o conhecimento significa uma relação entre um sujeito e um objecto que entram, por assim dizer, em contacto mútuo; o sujeito apreende o objecto. O que em primeiro lugar se deve perguntar é,

finalmente, se esta concepção da consciência natural é justa, se realmente tem lugar este contacto entre o sujeito e o objecto. Pode o sujeito apreender realmente o objecto? Esta é a questão da *possibilidade do conhecimento humano*. Deparamos com outro problema quando consideramos de perto a estrutura do sujeito cognoscente. Esta é uma estrutura dualista. O homem é um ser espiritual e sensível. Por conseguinte distinguimos um conhecimento espiritual e um conhecimento sensível. A fonte do primeiro é a razão; a do último a experiência. Pergunta-se de que fonte tira principalmente os seus conteúdos a consciência cognoscente. É a razão ou é a experiência a fonte e a base do conhecimento humano? Essa é a questão da *origem do conhecimento*.

Atingimos o verdadeiro problema central da teoria do conhecimento quando nos fixamos na relação do sujeito e do objecto. Na descrição fenomenológica caracterizamos esta relação como uma determinação do sujeito pelo objecto. Porém, pode também perguntar-se se esta concepção da consciência natural é justa. Como veremos mais adiante, numerosos e importantes filósofos definiram esta relação precisamente no sentido contrário. Segundo eles, a verdadeira situação, com efeito, é justamente a inversa: não é o objecto que determina o sujeito, mas o sujeito que determina o objecto. A consciência cognoscente não se conduz receptivamente em presença do seu objecto, mas sim activa e espontaneamente. Pode perguntar-se, pois, qual das duas interpretações do fenómeno do

conhecimento é a justa. Poderemos designar resumidamente este problema como a questão da *essência do conhecimento humano*.

Até aqui, ao falar do conhecimento, temos pensado exclusivamente numa apreensão racional do objecto. É natural que se pergunte se, além deste conhecimento racional, há um conhecimento de outra espécie, um conhecimento que fosse possível designar como conhecimento intuitivo, em oposição ao racional. Esta é a questão das *formas do conhecimento humano*.

Um último problema entrou no nosso campo de observação no final da descrição fenomenológica: a questão do critério da verdade. Se há um conhecimento verdadeiro em que é que podemos conhecer esta verdade? Qual é o *critério* que nos diz, concretamente, se um conhecimento é ou não verdadeiro?

O problema do conhecimento divide-se, pois, em cinco problemas particulares. Serão adiante discutidos sucessivamente. Faremos exposição, isoladamente, das soluções mais importantes que o problema tenha encontrado através da história da filosofia, para imediatamente se fazer a sua crítica, tomar uma posição perante elas e indicar, pelo menos, a direcção em que nós próprios procuramos a solução do problema.

I

A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO

1. O dogmatismo

Entendemos por dogmatismo (de $\delta\delta\gamma\mu\alpha$ = doutrina fixada) a posição epistemológica para a qual não existe ainda o problema do conhecimento. O dogmatismo tem por supostas a possibilidade e a realidade do contacto entre o sujeito e o objecto. É para ele evidente que o sujeito, a consciência cognoscente, apreenda o objecto. Tal posição assenta numa confiança na razão humana, que ainda não está enfraquecida pela dúvida.

Este facto do conhecimento não constituir um problema para o dogmatismo assenta numa noção deficiente da essência do conhecimento. O contacto entre o sujeito e o objecto não pode parecer problemático a quem não veja que o conhecimento representa uma relação. É isto é o que acontece com o dogmático. Não vê que o conhecimento é essencialmente uma relação entre um sujeito e um objecto. Crê, pelo contrário, que

os objectos do conhecimento nos são dados absolutamente e não meramente por obra da função intermediária do conhecimento. O dogmático não vê esta função. E isto passa-se não só no terreno da percepção mas também no do pensamento. Segundo a concepção do dogmatismo, os objectos da percepção e os objectos do pensamento são-nos dados da mesma maneira: directamente na sua corporeidade. No primeiro caso passa-se por cima da própria percepção, mediante a qual unicamente nos são dados determinados objectos; no segundo, da função do pensamento. E o mesmo acontece no que se refere ao conhecimento dos valores. Também os valores existem, pura e simplesmente, para o dogmático. O facto de que todos os valores pressupõem uma consciência avaliadora, permanece tão desconhecido para ele como o de que todos os objectos do conhecimento implicam uma consciência cognoscente. O dogmático passa por cima, tanto num caso como no outro, do sujeito e da sua função.

Em relação com o que acabamos de dizer, pode então falar-se de dogmatismo *teórico*, *ético* e *religioso*. A primeira forma de dogmatismo refere-se ao conhecimento teórico; as duas últimas, ao conhecimento dos valores. No dogmatismo ético trata-se do conhecimento moral; no religioso, do conhecimento religioso.

Como atitude do homem ingénuo, o dogmatismo é a posição primeira e mais antiga, tanto *psicológica* como *históricamente*. No período originário da filosofia grega domina de um modo quase

geral. As reflexões epistemológicas não aparecem, em geral, entre os *présocráticos* (os filósofos jónios da natureza, os eleáticos, Heráclito, os pitagóricos). Estes pensadores acham-se animados ainda por uma confiança ingénuo na capacidade da razão humana. Virados totalmente para o ser, para a natureza, não sentem que o próprio conhecimento é um problema. Este problema põe-se com os *sofistas*. São estes quem coloca pela primeira vez o problema do conhecimento e fazem com que o dogmatismo, em sentido restrito, resulte impossível para sempre dentro da filosofia. A partir de então encontramos em todos os filósofos reflexões epistemológicas debaixo de uma ou de outra forma. É verdade que Kant julgou dever aplicar a denominação de «dogmatismo» aos sistemas metafísicos do século XVII (DESCARTES, LEIBNITZ, WOLFF). Mas esta palavra tem nele um significado mais estreito, como se vê pela sua definição de dogmatismo na *Crítica da razão pura* («O dogmatismo é o proceder dogmático da razão pura, sem a crítica do seu próprio poder»). O dogmatismo é para KANT a posição que cultiva a metafísica sem ter examinado antes a capacidade da razão humana para tal cultivo. Neste sentido, os sistemas prekantianos da filosofia moderna são, com efeito, dogmáticos. Mas isto não quer dizer que neles falte também toda a reflexão epistemológica e que se não sinta ainda o problema do conhecimento. As discussões epistemológicas em DESCARTES e LEIBNITZ provam que não acontece assim. Não pode falar-se portanto de um dogma-

tismo geral e fundamental, mas sim de um dogmatismo especial. Não se trata de um dogmatismo lógico, mas sim de um dogmatismo *metafísico*.

2. O cepticismo

Extrema se tangunt. Os extremos tocam-se. Esta afirmação é igualmente válida no campo epistemológico. O dogmatismo converte-se muitas vezes no seu contrário o *cepticismo* (de *σκέτεσθαι* — enganar, examinar). Enquanto que aquele considera a possibilidade de um contacto entre o sujeito e o objecto como algo compreensível por si mesmo, este nega essa possibilidade. Segundo o cepticismo, o sujeito não pode apreender o objecto. O conhecimento, no sentido de uma apreensão real do objecto, é impossível para ele. Portanto, não devemos formular qualquer juízo, mas sim abster-nos totalmente de julgar.

Enquanto que o dogmatismo desconhece de certo modo o sujeito, o cepticismo não vê o *objecto*. A sua atenção fixa-se tão exclusivamente no sujeito, na função do conhecimento, que ignora completamente a significação do objecto. A sua atenção dirige-se inteiramente aos factores subjectivos do conhecimento humano. Observa a forma como todo o conhecimento sofre a influência da índole do sujeito e dos seus órgãos do conhecimento, assim como das circunstâncias exteriores (meio, círculo cultural). Desta forma escapa à sua vista o objecto, que é, sem dúvida, necessário para

que tenha lugar o conhecimento, pois este representa uma relação entre um sujeito e um objecto.

Do mesmo modo que o dogmatismo, também o cepticismo pode referir-se tanto à possibilidade do conhecimento em geral como à de um conhecimento determinado. No primeiro caso, estamos perante um cepticismo *lógico*. Também se lhe chama cepticismo *absoluto* ou *radical*. Quando o cepticismo se refere somente ao conhecimento metafísico, falamos de um cepticismo *metafísico*. No domínio dos valores distinguimos um cepticismo *ético* e um cepticismo *religioso*. Segundo o primeiro, é impossível o conhecimento moral; segundo o último, o religioso. Finalmente, há que distinguir o cepticismo *metódico* e o cepticismo *sistemático*. Aquele designa um método; este, uma questão de princípio. As classes de cepticismo que acabamos de enumerar não são mais do que formas distintas desta questão. O cepticismo metódico consiste em começar por pôr em dúvida tudo o que se apresenta à consciência natural como verdadeiro e certo, para eliminar deste modo todo o falso e chegar a um saber absolutamente seguro.

O cepticismo encontra-se, principalmente, na antiguidade. O seu fundador é PIRRÓN DE ELIS (360-270). Segundo ele, não se consegue chegar a um contacto do sujeito com o objecto. À consciência cognoscente é impossível apreender o seu objecto. Não há conhecimento. De dois juízos contraditórios, um é, finalmente, tão exactamente verdadeiro como o outro. Isto significa uma

negação das leis lógicas do pensamento, especialmente do princípio de contradição. Como não existem conhecimentos nem juízos verdadeiros, PIRRÓN recomenda a abstenção de todo o juízo, ἀποχή. O ceticismo intermédio ou académico, cujos principais representantes são ARCESILAO († 241) e CARNEADES († 129), não é tão radical como este ceticismo antigo ou pirrónico. Segundo o ceticismo académico, é impossível um saber rigoroso. Não temos nunca a certeza de que os nossos juízos concordem com a realidade. Nunca poderemos dizer, pois, que esta ou aquela proposição seja verdadeira; mas podemos afirmar que parece ser verdadeira, que é provável. Não existe, portanto, certeza rigorosa, mas somente probabilidade. O ceticismo intermédio distingue-se do antigo precisamente porque sustenta a possibilidade de chegar a uma opinião provável.

O ceticismo posterior, cujos principais representantes são ENESIDEMO (século I a. C.) e SEXTO EMPÍRICO (século II), segue novamente pelo caminho do ceticismo pirrónico.

Também na filosofia moderna encontramos o ceticismo. Mas o ceticismo que encontramos aqui não é, a maior parte das vezes, radical e absoluto, mas sim um ceticismo especial. No filósofo francês MONTAIGNE († 1592) apresenta-se-nos, principalmente, como um ceticismo ético; em DAVID HUME, como ceticismo metafísico. Também em BAYLE não podemos falar apenas de ceticismo, no sentido de PIRRÓN, mas sim apenas no sentido do ceticismo intermédio. Em DESCARTES, que

proclama o direito à dúvida metódica, não existe um ceticismo de princípio, mas sim justamente um ceticismo metódico.

É evidente que o ceticismo *radical* ou *absoluto* se anula a si próprio. Afirma que o conhecimento é impossível. Mas com isto exprime um conhecimento. Por consequência, considera o conhecimento como possível de facto e, no entanto, afirma simultaneamente que é impossível. O ceticismo cai, pois, numa contradição consigo próprio.

O céptico poderia, sem dúvida, recorrer a um subterfúgio. Poderia formular o juízo: «o conhecimento é impossível» por duvidoso, dizendo, por exemplo: «não há conhecimento e mesmo isto é duvidoso». Mas também da mesma forma exprime um conhecimento: o de que é duvidoso que haja conhecimento. A possibilidade do conhecimento é, enfim, afirmada e posta em dúvida ao mesmo tempo pelo céptico. Encontramo-nos, pois, no fundo, perante a mesma contradição anterior.

Como já tinham verificado os antigos cépticos, o que pretende defender o ceticismo, somente abstando-se de juízo pode fugir à contradição consigo próprio que acabamos de notar. Mas isto ainda não é tudo, se virmos as coisas em todo o seu rigor. O céptico não pode levar a cabo qualquer acto do pensamento. Logo que o faça, supõe a possibilidade do conhecimento e, portanto, envolve-se nessa contradição consigo próprio. A aspiração ao conhecimento da verdade carece de

sentido e de valor debaixo do ponto de vista de um rigoroso cepticismo. Mas a nossa *consciência dos valores morais* protesta contra esta concepção.

O cepticismo, que não é refutável lógicamente, enquanto se abstém de todo o juízo e acto do pensamento — coisa que é, sem dúvida, praticamente impossível — sofre a sua verdadeira derrota no terreno da ética. Criticamos, em última análise, o cepticismo, não porque o podemos refutar lógicamente, mas sim porque o desfaz a nossa consciência dos valores morais, que considera como um valor a aspiração à verdade.

Já tomámos também conhecimento com uma forma *mitigada* do cepticismo. Segundo ela, não há verdade nem certeza, mas apenas probabilidade. Não podemos nunca ter a pretensão de que os nossos juízos sejam verdadeiros, mas apenas de que sejam prováveis. Mas esta forma de cepticismo acrescenta à contradição, inerente em princípio à posição céptica, uma nova contradição. O conceito de probabilidade pressupõe o de verdade. Provável é aquilo que se aproxima do verdadeiro. Quem renuncia ao conceito de verdade tem, pois, de abandonar também o de probabilidade.

O cepticismo geral ou absoluto é, assim, uma posição intimamente impossível. Não se pode afirmar o mesmo do cepticismo *especial*. O cepticismo metafísico, que nega a possibilidade do conhecimento do supra-sensível, pode ser falso,

mas não encerra nenhuma íntima contradição. O mesmo se dá com o cepticismo ético e religioso. Mas talvez não seja lícito incluir esta posição no conceito de cepticismo. Por cepticismo entendemos, em primeiro lugar, efectivamente, o cepticismo geral e de princípio.

Temos, além disso, outras denominações para as posições citadas. O cepticismo metafísico é chamado habitualmente *positivismo*. Segundo esta posição, que remonta a AUGUSTO COMTE (1798-1857), devemos limitar-nos ao positivamente dado, aos factos imediatos da experiência, fugindo de toda a especulação metafísica. Só há um conhecimento e um saber, aquele que é próprio das ciências especiais, mas não um conhecimento e um saber filosófico-metafísicos. Para o cepticismo religioso usamos a maior parte das vezes a denominação de *agnosticismo*. Esta posição, fundada por HERBERT SPENCER (1820 a 1903), afirma a impossibilidade de conhecer o absoluto. O que melhor poderia dar-se-lhe era a denominação de «cepticismo ético». Mas, agora, encontramos aqui perante a teoria que vamos conhecer adiante debaixo do nome de relativismo.

Por mais errado que o cepticismo seja, não se lhe pode negar certa importância para o desenvolvimento espiritual do indivíduo e da Humanidade. É, de certo modo, um fogo purificador do nosso espírito, que o limpa de prejuízos e erros e o auxilia na contínua comprovação dos seus juízos. Quem tenha vivido intimamente o princípio fáustico «eu sei que não podemos saber

nada», procederá com a maior circunspecção e cautela nas suas indagações. Na história da filosofia, o cepticismo apresenta-se como o antípoda do dogmatismo. Enquanto que este dá aos pensadores e investigadores uma confiança tão ingénua como exagerada na capacidade da razão humana, aquele mantém desperto o sentido dos problemas. O cepticismo espeta o aguilhão da dúvida no peito do filósofo, de modo que este não se conforma com as soluções dadas aos problemas, mas luta continuamente por novas e mais satisfatórias soluções.

3. O subjectivismo e o relativismo

O cepticismo diz-nos que não há nenhuma verdade. O subjectivismo e o relativismo não vão tão longe. Segundo eles, há uma verdade; mas esta verdade tem uma validade limitada. Não há qualquer verdade *universalmente válida*. O *subjectivismo*, como o seu próprio nome indica, limita a validade da verdade ao sujeito que conhece e julga. Este pode ser tanto o sujeito individual ou o indivíduo humano como o sujeito geral ou o género humano. No primeiro caso temos um subjectivismo *individual*; no segundo, um subjectivismo *geral*. Segundo o primeiro, um juízo é válido unicamente para o sujeito individual que o formula. Se qualquer de nós julga, por exemplo, que $2 \times 2 = 4$, este juízo só é verdadeiro para o próprio segundo o ponto de vista

do subjectivismo; para os outros pode ser falso. Para o subjectivismo geral há verdades supra-individuais, mas não verdades universalmente válidas. Nenhum juízo é válido mais do que para o género humano. O juízo $2 \times 2 = 4$ é válido para todos os indivíduos humanos; mas é pelo menos duvidoso que o seja para seres organizados de modo diferente. Existe, no entanto, a possibilidade do mesmo juízo que é verdadeiro para os homens, ser falso para seres de espécie diferente. O subjectivismo geral é, assim, idêntico ao psicologismo ou antropologismo.

O *relativismo* está aparentado com o subjectivismo. Segundo ele, não há também qualquer verdade absoluta, qualquer verdade universalmente válida; toda a verdade é relativa, apenas tem uma validade limitada. Mas enquanto que o subjectivismo faz depender o conhecimento humano de factores que residem no sujeito cognoscente, o relativismo sublinha a dependência de factores externos. Como tais, considera, em primeiro lugar, a influência do meio e do espírito do tempo, o pertencer-se a determinado círculo cultural e os factores determinantes nele contidos.

Do mesmo modo que o cepticismo, o subjectivismo e o relativismo encontram-se já na antiguidade. Os representantes clássicos do subjectivismo, são, nesta época, os *sofistas*. A sua tese fundamental tem a sua expressão no conhecido princípio de PROTÁGORAS (século v a. C.): Πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου (o homem é a medida de todas as coisas). Este princípio do *homo mensura*,

como se lhe chama abreviadamente, está formulado no sentido de um subjectivismo individual com a maior probabilidade. O subjectivismo geral, que é idêntico ao psicologismo, como se disse, tem encontrado defensores mesmo na actualidade. O mesmo se pode dizer do relativismo. OSWALDO SPENGLER defendeu-o na sua *Decadência do Ocidente*. «Só há verdades — diz-se nesta obra — em relação a uma humanidade determinada». O círculo de validade das verdades coincide com o círculo cultural e temporal do qual procedem os seus defensores. As verdades filosóficas, matemáticas e das ciências naturais só são válidas dentro do círculo cultural a que pertencem. Não há uma filosofia, nem uma matemática, nem uma física universalmente válidas, mas uma filosofia fáustica e uma filosofia apolínea, uma matemática fáustica e uma matemática apolínea, etc.

O subjectivismo e o relativismo incorrem numa contradição análoga à do cepticismo. Este julga que não há nenhuma verdade e contradiz-se a si mesmo. O subjectivismo e o relativismo julgam que não há nenhuma verdade universalmente válida; mas também há uma contradição. Uma verdade que não seja universalmente válida representa um «*contra-senso*». A realidade universal da verdade funda-se na sua própria essência. A verdade significa a concordância do juízo com a realidade objectiva. Se existe essa concordância não tem sentido limitá-la a um número determinado de indivíduos. Se existe, existe para todos. O dilema é: ou o juízo é falso, e então não é válido

para ninguém, ou é verdadeiro, e então é válido para todos, é universalmente válido. Quem mantenha o *conceito de verdade* e afirme, apesar disso, que não há nenhuma verdade *universalmente válida*, contradiz-se, portanto, a si próprio.

O subjectivismo e o relativismo são, no fundo, *cepticismo*. Pois também eles negam a verdade, se não directamente, como o cepticismo, indirectamente, quando atacam a sua validade universal.

O subjectivismo contradiz-se também a si mesmo, quando pretende de facto uma validade mais do que subjectiva para o seu juízo: «toda a verdade é subjectiva». Quando formula este juízo, não pensa certamente: «só é válido para mim, para os outros não tem validade». Se alguém dissesse: «com o mesmo direito com que tu dizes que toda a verdade é subjectiva, digo eu que toda a verdade é universalmente válida», de certo que não estaria de acordo com isto. Isso prova que atribui efectivamente ao seu juízo uma validade universal. E procede assim porque está convencido de que o seu juízo reproduz uma situação objectiva. Deste modo, supõe praticamente a validade universal da verdade que nega em teoria.

O mesmo se passa com o relativismo. Quando o relativismo assenta na tese de que toda a verdade é relativa, está convencido de que esta tese reproduz uma situação objectiva e é, portanto, válida para todos os sujeitos pensantes. Quando SPENGLER, por exemplo, formula a proposição acima citada — «só há verdades em relação a uma huma-

nidade determinada» —, pretende dar expressão a uma situação objectiva, que deve reconhecer todo o homem racional. Vamos a supor que alguém respondesse: «Em relação com os teus próprios princípios, este juízo só é válido para o círculo da cultura ocidental. Mas eu pertenço a um círculo cultural completamente diferente. Seguindo o impulso invencível do meu pensamento, tenho de opor ao teu juízo estoutro: toda a verdade é absoluta. Em harmonia com os teus próprios princípios, este juízo é tão plenamente justificável como o teu. Portanto, dispenso-me, de futuro, dos teus juízos, que só são válidos para os homens do círculo da cultura ocidental».

Se alguém falasse assim, SPENGLER protestaria com todas as suas forças. Porém a coerência lógica não estaria do seu lado, mas sim do seu opositor.

4. O pragmatismo

O cepticismo é uma posição essencialmente negativa. Significa a negação da possibilidade do conhecimento. O cepticismo toma um aspecto positivo no moderno *pragmatismo* (de *πρᾶγμα* = acção). Como o cepticismo, também o pragmatismo abandona o conceito da verdade no sentido da concordância entre o pensamento e o ser. Porém, o pragmatismo não se detém nesta negação, mas substitui o conceito abandonado por um novo conceito de verdade. Segundo ele,

verdadeiro significa útil, valioso, fomentador da vida.

O pragmatismo modifica desta forma o conceito de verdade, porque parte de uma determinada concepção do ser humano. Segundo ele, o homem não é essencialmente um ser teórico ou pensante, mas sim um ser prático, um ser de vontade e de acção. O seu intelecto está integralmente ao serviço da sua vontade e da sua acção. O intelecto é dado ao homem, não para investigar e conhecer a verdade, mas sim para poder orientar-se na realidade. O conhecimento humano recebe o seu sentido e o seu valor deste seu destino prático. A sua verdade consiste na congruência dos pensamentos com os fins práticos do homem, em que aqueles resultem úteis e proveitosos para o comportamento prático deste. Segundo ele, o juízo «a vontade humana é livre» é verdadeiro porque — e enquanto — resulta útil e proveitoso para a vida humana e, em particular, para a vida social.

Como verdadeiro fundador do pragmatismo considera-se o filósofo americano WILLIAM JAMES († 1910), ao qual se deve também o termo «pragmatismo». Outro notável representante desta corrente é o filósofo inglês SCHILLER, que propôs para ela o nome de «humanismo». O pragmatismo encontrou também adeptos na Alemanha. Entre eles conta-se, em primeiro plano, FREDERICO NIETZSCHE († 1900). Partindo do seu conceito naturalista e voluntarista do ser humano, diz: «A verdade não é um valor teórico, mas apenas uma expres-

são para designar a utilidade, para designar aquela função do juízo que conserva a vida e serve a vontade do poder». De modo mais paradoxal ele exprime esta mesma ideia quando diz: «A falsidade de um juízo não é uma objecção contra esse juízo. A questão está em até que ponto estimula a vida, conserva a vida, conserva a espécie, mesmo, educa a espécie». Também a *Filosofia do como se*, de HANS VAIHINGER, pisa terreno pragmatista. VAIHINGER apropria-se da concepção de NIETZSCHE. Também, segundo ele, o homem é, antes de tudo, um ser activo. O intelecto não lhe foi dado para conhecer a verdade, mas sim para actuar. Mas, muitas vezes, serve à acção e aos seus fins, justamente porque emprega representações falsas. O nosso intelecto trabalha de preferência, segundo VAIHINGER, com pressupostos conscientemente falsos, com ficções. Estas apresentam-se como ficções preciosas, desde o momento em que se mostram úteis e vitais. A verdade é, pois, «o erro mais adequado». Finalmente, também JORGE SIMMEL defende o pragmatismo na sua *Filosofia do dinheiro*. Segundo ele, são «verdadeiras aquelas representações que resultaram em motivos de acção adequada e vital».

Agora bem; evidentemente que não é lícito identificar os conceitos de «verdadeiro» e de «útil». Basta examinar com alguma atenção o conteúdo destes conceitos para ver que ambos têm um sentido completamente diferente. A experiência revela também a cada passo que uma verdade pode actuar nocivamente. A guerra mundial foi

singularmente instrutiva sobre este aspecto. De um e outro lado se acreditava ser um dever ocultar a verdade, porque dela se temiam efeitos nocivos.

Estas objecções não atingem, sem dúvida, as posições de NIETZSCHE e de VAIHINGER, que mantêm, como se viu, a distinção entre o «verdadeiro» e o «útil». Conservam o conceito de verdade no sentido da concordância entre o pensamento e o ser. Mas, na sua opinião, não alcançamos nunca esta concordância. Não há qualquer juízo verdadeiro, a não ser que a nossa consciência cognoscente trabalha com representações conscientemente falsas. Esta posição é, evidentemente, idêntica ao *cepticismo* e anula-se, portanto, a si mesma. VAIHINGER pretende, com efeito, que a tese de que todo o conteúdo do conhecimento é uma ficção, é verdadeira. Os conhecimentos que ele expõe na sua *Filosofia do como se* pretendem ser alguma coisa mais do que ficções. Na intenção do autor, pretendem ser a única teoria exacta do conhecimento humano, e não um «presuposto conscientemente falso».

O erro fundamental do pragmatismo consiste em não ver a *esfera lógica*, em desconhecer o valor próprio, a autonomia do pensamento humano. O pensamento e o conhecimento estão certamente na mais estreita conexão com a vida, porque estão inseridos na totalidade da vida psíquica humana; o acerto e valor do pragmatismo radicam-se justamente na contínua referência a esta conexão. Mas esta estreita relação entre o conhe-

cimento e a vida não deve induzir-nos a passar por cima da autonomia do primeiro e a fazer dele uma simples função da vida. Isto só é possível, como se provou, quando se falsifica o conceito de verdade ou, como faz o cepticismo, quando se nega esse mesmo conceito. Mas a nossa consciência lógica protesta contra ambas as coisas.

5. O criticismo

O subjectivismo, o relativismo e o pragmatismo são, no fundo, cepticismo. A antítese deste é, como vimos, o dogmatismo. Mas há uma terceira posição que transformaria a antítese numa síntese. Esta posição intermédia entre o dogmatismo e o cepticismo chama-se *criticismo* (de κρινειν = examinar). O criticismo partilha com o dogmatismo a confiança fundamental na razão humana. O criticismo está convencido de que é possível o conhecimento, de que há uma verdade. Mas enquanto que esta confiança leva o dogmatismo a aceitar despreocupadamente, por assim dizer, todas as afirmações da razão humana e a não reconhecer limites ao poder do conhecimento humano, o criticismo, neste caso mais perto do cepticismo, junta à confiança no conhecimento humano, em geral, a desconfiança perante todo o conhecimento determinado. O criticismo examina todas as afirmações da razão humana e não aceita nada despreocupadamente. Onde quer que seja pergunta pelos motivos e pede contas à razão

humana. O seu comportamento não é dogmático nem céptico, mas sim reflexivo e crítico. É um meio termo entre a temeridade dogmática e o desespero céptico. Existem sinais de criticismo onde quer que apareçam reflexões epistemológicas. Assim acontece na antiguidade com PLATÃO e ARISTÓTELES e entre os *estóicos*; na Idade Moderna, em DESCARTES e LEIBNITZ e ainda mais em LOCKE e HUME. O verdadeiro fundador do criticismo é, sem dúvida, KANT, cuja filosofia se chama pura e simplesmente «criticismo». KANT chegou a esta posição depois de ter passado pelo dogmatismo e pelo cepticismo. Estas duas posições são, segundo ele, exclusivistas. Aquela tem «uma confiança cega no poder da razão humana»; esta é «a desconfiança pela razão pura, adoptada sem prévia crítica». O criticismo ultrapassa estes dois exclusivismos. O criticismo é «o método de filosofar que consiste em investigar as fontes das próprias afirmações e objecções e as razões em que as mesmas assentam, método que dá a esperança de chegar à certeza». Esta posição parece a mais aceitável em comparação com as outras. «O primeiro passo nas coisas da razão pura, aquilo que caracteriza a infância da mesma, é dogmático. O segundo passo é céptico e ajuda à circunspecção do juízo, impulsionado pela experiência. Mas é necessário um terceiro passo, o do juízo amadurecido e viril».

Na questão da possibilidade do conhecimento, o *criticismo* é a *única posição justa*. Mas isto não significa que seja necessário admitir a filo-

sofia kantiana. É mister distinguir entre o criticismo como *método* e o criticismo como *sistema*. Em KANT o criticismo significa ambas as coisas: não só o método de que o filósofo se serve e que opõe ao dogmatismo e ao cepticismo, mas também o resultado determinado a que chega com a ajuda deste método. O criticismo de KANT representa, portanto, uma forma especial do criticismo geral. Ao designar o criticismo como a única posição justa, pensamos no criticismo geral, e não na forma especial que ele encontrou em KANT. Admitir o criticismo geral não significa outra coisa, em conclusão, que não seja reconhecer a teoria do conhecimento como uma disciplina filosófica independente e fundamental.

Contra a possibilidade de uma teoria do conhecimento, tem-se objectado que esta ciência pretende fundamentar o conhecimento ao mesmo tempo que o pressupõe, pois ela própria é conhecimento. HEGEL formulou esta objecção na sua «Enciclopédia» da seguinte maneira: «A investigação do conhecimento não pode ter lugar de outro modo senão *conhecendo*; tratando-se deste pressuposto instrumento, investigá-lo não significa outra coisa que conhecê-lo. Mas querer conhecer antes de conhecer é tão absurdo como aquele prudente propósito do escolástico que queria aprender a nadar antes de aventurar-se à água».

Esta objecção estaria certa se a teoria do conhecimento tivesse a pretensão de *carecer de todo o pressuposto*, isto é, se quisesse provar a própria possibilidade do conhecimento. Seria uma con-

tradição, com efeito, que alguém pretendesse assegurar a possibilidade do conhecimento por meio de conhecimento. Ao dar o primeiro passo no conhecimento, daria como implícita tal possibilidade. Mas a teoria do conhecimento não pretende carecer de pressupostos neste sentido. Parte, pelo contrário, do pressuposto de que o conhecimento é possível. Partindo desta posição entra num exame crítico das bases do conhecimento humano, dos seus pressupostos e condições mais gerais. Nisto não há qualquer contradição e a teoria do conhecimento não sucumbe à objecção de HEGEL.

II

A. ORIGEM DO CONHECIMENTO

Se formulamos o juízo «o sol aquece a pedra», fazêmo-lo fundando-nos em determinadas percepções. Vemos como o sol ilumina a pedra e comprovamos ao tocá-la que a aquece paulatinamente. Para formular este juízo apoiamo-nos, pois, nos dados dos nossos sentidos — a vista e o tacto — ou, em suma, na experiência.

Mas o nosso juízo apresenta um elemento que não está contido na experiência. O nosso juízo não diz somente que o sol ilumina a pedra e que esta se aquece mas também afirma que entre estes dois processos existe uma relação íntima, uma relação causal. A experiência revela-nos que um processo *segue* o outro. Nós acrescentamos a ideia de que um processo *resulta* de outro, é causado por outro. O juízo «o sol aquece a pedra» apresenta deste modo dois elementos, dos quais um procede da experiência e o outro do pensamento. Agora cabe perguntar: qual destes dois factores é decisivo? A consciência cognoscente apoia-se de preferência, ou mesmo exclusivamente, na experiência ou no pensamento? De qual das duas fontes de conhecimento tira ela os seus conteúdos? Onde reside a origem do conhecimento?

A questão da origem do conhecimento humano pode ter tanto um sentido *psicológico* como um sentido *lógico*. No primeiro caso diz-se: como tem lugar psicologicamente o conhecimento no sujeito pensante? No segundo caso: em que se funda a validade do conhecimento? Quais são as suas bases lógicas? Estas duas questões não têm sido separadas a maior parte das vezes na história da filosofia. Existe com efeito uma íntima conexão entre elas. A solução da questão da validade supõe uma concepção psicológica determinada. Quem, por exemplo, veja no pensamento humano, na razão, a única base do conhecimento, estará convencido da especificidade e autonomia psicológicas dos processos do pensamento. Inversamente, aquele que fundamente todo o conhecimento na experiência, negará a autonomia do pensamento, inclusivamente no sentido psicológico.

1. O racionalismo

A posição epistemológica que vê no pensamento, na razão, a fonte principal do conhecimento humano, chama-se *racionalismo* (de *ratio* = razão). Segundo ele, um conhecimento só merece na realidade este nome quando é logicamente necessário e universalmente válido. Quando a nossa razão julga que uma coisa tem que ser assim e que não pode ser de outro modo, que tem de ser assim, portanto, sempre e em todas as partes, então, e só então, nos encontramos ante um

verdadeiro conhecimento, na opinião do racionalismo. Um conhecimento desse tipo apresenta-se-nos, por exemplo, quando formulamos o juízo «o todo é maior do que a parte», ou o juízo «todos os corpos são extensos». Em ambos os casos vemos com evidência que tem de ser assim e que a razão se contradizia a si mesma se quisesse sustentar o contrário. E porque tem de ser assim, é também sempre e em todas as partes assim. Estes juízos possuem, pois, uma *necessidade lógica* e uma *validade universal* rigorosa.

Pelo contrário, sucede uma coisa muito diferente com o juízo «todos os corpos são pesados», ou no juízo «a água ferve a 100 graus». Neste caso só podemos ajuizar que é assim, mas não que tem de ser assim. É perfeitamente concebível que a água ferva a uma temperatura inferior ou superior; e também não significa uma contradição interna representar-se um corpo que não possua peso, pois a nota do peso não está contida no conceito do corpo. Estes juízos não têm, pois, necessidade lógica. E mesmo assim falta-lhes a rigorosa validade universal. Podemos julgar unicamente que a água ferve a 100 graus e que os corpos são pesados, até onde podemos comprová-lo. Estes juízos só são válidos, pois, dentro de limites determinados. A razão disto é que, nestes juízos, encontramos-nos limitados à experiência. Isto não acontece nos juízos primeiramente citados. Formulamos o juízo «todos os corpos são extensos» representando o conceito de corpo e descobrindo

nele a nota da extensão. Este juízo não se funda, pois, em qualquer experiência mas sim no pensamento. Daqui resulta, portanto, que os juízos fundados no pensamento, os juízos que procedem da razão, possuem necessidade lógica e validade universal; os outros, pelo contrário, não a possuem. Todo o verdadeiro conhecimento se funda deste modo — assim conclui o racionalismo —, no pensamento. Este é, por conseguinte, a verdadeira fonte e base do conhecimento humano.

Uma forma determinada do conhecimento serviu evidentemente de modelo à interpretação racionalista do conhecimento. Não é difícil dizer qual é: é o conhecimento *matemático*. Este é, com efeito, um conhecimento predominantemente conceptual e dedutivo. Na geometria, por exemplo, todos os conhecimentos derivam de alguns conceitos e axiomas supremos. O pensamento impera com absoluta independência de toda a experiência, seguindo somente as suas próprias leis. Todos os juízos que formula, distinguem-se, além disso, pelas características da necessidade lógica e da validade universal. Pois bem; quando se interpreta e concebe todo o conhecimento humano em relação a esta forma de conhecimento, chega-se ao racionalismo. É esta, com efeito, uma importante razão explicativa da origem do racionalismo, como veremos logo que considerarmos de perto a história do mesmo. Ela mostra que quase todos os representantes do racionalismo procedem da matemática.

A forma mais antiga do racionalismo encontra-se em PLATÃO. Este está convencido de que todo o verdadeiro saber se distingue pelas notas da necessidade lógica e da validade universal. Pois bem; o mundo da experiência encontra-se em contínua alteração e mudança. Por conseguinte, não pode procurar-se um verdadeiro saber. Como os eleáticos, PLATÃO está profundamente penetrado da ideia de que os sentidos não podem nunca conduzir-nos a um verdadeiro saber. O que lhes devemos não é uma *επιστημη*, mas uma *δόξα*; não é um saber mas sim uma simples opinião. Por conseguinte, se não devemos desesperar da possibilidade de conhecimento, tem que haver, além do mundo sensível, outro supra-sensível, do qual tire a nossa consciência cognoscente os seus conteúdos. PLATÃO chama a este mundo supra-sensível o mundo das Ideias. Este mundo não é simplesmente uma ordem lógica, mas ao mesmo tempo uma ordem metafísica, um reino de essências ideais, metafísicas. Este reino encontra-se, em primeiro lugar, em relação com a realidade empírica. As Ideias são os modelos das coisas empíricas, as quais devem a sua maneira de ser, a sua essência peculiar, à sua «participação» nas ideias. Mas o mundo das Ideias encontra-se, em segundo lugar, em relação com a consciência cognoscente. Não só as coisas mas também os conceitos por meio dos quais conhecemos coisas, são cópia das Ideias, procedem do mundo das Ideias. Mas como é isto possível? PLATÃO responde com a sua teoria da *anamnésis*. Esta teoria diz que todo

o conhecimento é uma reminiscência. A alma contemplou as Ideias numa existência pré-terrena e recorda-se delas na ocasião da percepção sensível. Esta não tem, pois, a significação de um fundamento do conhecimento espiritual, mas somente a significação de um estímulo. A medula deste racionalismo é a teoria da contemplação das Ideias. Podemos chamar a esta forma de racionalismo *racionalismo transcendente*.

Uma forma um pouco diferente encontra-se em PLOTINO e SANTO AGOSTINHO. O primeiro coloca o mundo das ideias no *Nus* cósmico, ou seja Espírito do universo. As ideias já não são um reino de essências existentes por si mas a viva auto-manifestação do *Nus*. O nosso espírito é uma emanção deste Espírito cósmico. Entre ambos existe, por conseguinte, a mais íntima conexão metafísica; e, por consequência, a hipótese de uma contemplação pré-terrena das Ideias é agora supérflua. O conhecimento tem lugar simplesmente recebendo o espírito humano as Ideias do *Nus*, origem metafísica daquele. Esta recepção é caracterizada por PLOTINO como uma iluminação. «A parte racional da nossa alma é alimentada e iluminada continuamente de cima». Esta ideia é recolhida e modificada no sentido cristão por SANTO AGOSTINHO. O Deus pessoal do cristianismo ocupa o lugar do *Nus*. As Ideias convertem-se nas ideias criadoras de Deus. O conhecimento tem lugar sendo o espírito humano iluminado por Deus. As verdades e os conceitos supremos são irradiados por Deus para o nosso

espírito. Mas deve observar-se que SANTO AGOSTINHO, sobretudo nas suas últimas obras, reconhece, junto a este saber fundado na iluminação divina, outro campo do saber, cuja fonte é a experiência. Sem dúvida, esta é uma zona inferior do saber e SANTO AGOSTINHO é da opinião que todo o saber, no sentido próprio e rigoroso, procede da razão humana ou da iluminação divina. A medula deste racionalismo é, deste modo, a teoria da iluminação divina. Podemos caracterizar com razão esta forma plotino-agostiniana do racionalismo como racionalismo *teológico*.

Este racionalismo intensifica-se na Idade Moderna. Verifica-se no filósofo francês do século XVII MALEBRANCHE. A sua tese fundamental diz: *Nous voyons toutes choses en Dieu*. Por *choses*, entende MALEBRANCHE as coisas do mundo exterior. O filósofo italiano GIOBERTI renovou esta ideia no século XIX. Segundo ele, nós conhecemos as coisas contemplando imediatamente o absoluto na sua actividade criadora. GIOBERTI chama ao seu sistema ontologismo, porque parte do Ser real absoluto. A partir de então aplica-se também esta denominação a MALEBRANCHE e outras teorias afins, de modo que agora entende-se por ontologismo, em geral, a teoria da intuição racional do absoluto como fonte única, ou pelo menos principal, do conhecimento humano. Esta concepção representa igualmente um racionalismo teológico. Para distingui-lo da forma de racionalismo anteriormente exposta e caracterizá-lo como uma intensificação da mesma, podemos chamar-lhe *teognosticismo*.

Alcançou muito maior importância na Idade Moderna uma outra forma de racionalismo. Encontramo-la no fundador da filosofia moderna, DESCARTES, e no seu continuador LEIBNITZ. É a teoria das ideias inatas (*ideae innatae*), de que se descobrem já os primeiros vestígios na última época do Pórtico (Cícero) e que havia de representar um papel tão importante na Idade Moderna. Segundo ela, são-nos inatos certo número de conceitos, justamente os mais importantes, os conceitos fundamentais do conhecimento. Estes conceitos não procedem da experiência, mas representam um património originário da razão. Segundo DESCARTES, trata-se de conceitos mais ou menos acabados. LEIBNITZ é da opinião que só existem em nós em germen, potencialmente. Segundo ele, há ideias inatas enquanto é inata do nosso espírito a faculdade de formar certos conceitos independentes da experiência. LEIBNITZ completa o axioma escolástico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* com a importante adição *nisi intellectus ipse*. Pode-se designar esta forma do racionalismo com o nome de racionalismo imanente, em oposição ao teológico e ao transcendente.

Uma última forma de racionalismo apresenta-se-nos no século XIX. As formas citadas até aqui confundem o problema psicológico e o lógico. O que é válido independentemente da experiência não pode, segundo elas, deixar de ter surgido também independentemente da experiência. Mas a forma de racionalismo a que nos estamos

a referir distingue, pelo contrário, rigorosamente a questão da origem psicológica e a do valor lógico e limita-se estritamente a investigar o fundamento deste último. Encontra-o com a ajuda da ideia da «consciência em geral». Esta é tão distinta da consciência concreta e individual, a que o racionalismo moderno atribui as ideias inatas, como do sujeito absoluto, de que o racionalismo antigo deriva os conteúdos do conhecimento. É qualquer coisa de puramente lógico, uma abstracção, e não significa mais do que o conjunto dos pressupostos ou princípios supremos do conhecimento. O pensamento continua sendo, pois, a única fonte do conhecimento. O conteúdo total do conhecimento humano deduz-se desses princípios supremos de forma rigorosamente lógica. Os conteúdos da experiência não dão qualquer ponto de apoio ao sujeito pensante para a sua actividade conceptual. Assemelham-se mais ao x das questões matemáticas; são as grandezas que se trata de determinar. Pode caracterizar-se esta forma de racionalismo como um racionalismo lógico, no sentido estrito.

O mérito do racionalismo consiste em ter visto e feito sobressair com energia o significado do factor racional no conhecimento humano. Mas é exclusivista ao fazer do pensamento a fonte única ou própria do conhecimento. Como vimos, isto harmoniza-se com o seu ideal de conhecimento, segundo o qual todo o verdadeiro conhecimento possui necessidade lógica e validade universal. Mas justamente este ideal é exclusivista, pois é tirado

de uma forma determinada do conhecimento, do conhecimento matemático. Outro defeito do racionalismo (com excepção da forma ultimamente citada) consiste em respirar o espírito do dogmatismo. Julga poder penetrar na esfera metafísica pelo caminho do pensamento puramente conceptual. Deriva de princípios formais, proposições materiais; deduz, de meros conceitos, conhecimentos. (Pense-se na intenção de derivar do conceito de Deus a sua existência; ou de definir, partindo do conceito de substância, a essência da alma). Justamente este espírito dogmático do racionalismo provocou mais do que uma vez o seu antípoda, o empirismo.

2. O empirismo

O empirismo (de *ἐμπειρία* = experiência) opõe à tese do racionalismo (segundo a qual o pensamento, a razão, é a verdadeira fonte de conhecimento), a antítese que diz: a única fonte do conhecimento humano é a experiência. Na opinião do empirismo, não há qualquer património *a priori* da razão. A consciência cognoscente não tira os seus conteúdos da razão; tira-os exclusivamente da experiência. O espírito humano está por natureza vazio; é uma *tábua rasa*, uma folha em branco onde a experiência escreve. Todos os nossos conceitos, incluindo os mais gerais e abstractos, procedem da experiência.

Enquanto que o racionalismo se deixa levar por uma ideia determinada, por uma ideia de conhecimento, o empirismo parte dos factos concretos. Para justificar a sua posição, recorre à evolução do pensamento e do conhecimento humanos. Esta evolução prova, na opinião do empirismo, a alta importância da experiência na produção do conhecimento. A criança começa por ter percepções concretas. Com base nessas percepções chega, paulatinamente, a formar representações gerais e conceitos. Estes nascem, por conseguinte, orgânicamente da experiência. Não se encontra nada semelhante a esses conceitos que existem completos no espírito ou se formam com total independência da experiência. A experiência apresenta-se, pois, como a única fonte do conhecimento.

Enquanto que os racionalistas procedem da matemática a maior parte das vezes, a história do empirismo revela que os seus defensores procedem quase sempre das *ciências naturais*. Isto é compreensível. Nas ciências naturais a experiência representa o papel decisivo. Nelas trata-se sobretudo de comprovar exactamente os factos mediante uma cuidadosa observação. O investigador está completamente entregue à experiência. É muito natural que quem trabalha de preferência ou exclusivamente com este método das ciências naturais, tenha tendência para de antemão colocar o factor empírico sobre o racional. Enquanto que o filósofo de orientação matemática chega facilmente a considerar o pensamento como a fonte única

do conhecimento, o filósofo que vem das ciências naturais tenderá para considerar a experiência como fonte e base de todo o conhecimento humano.

É uso distinguir-se uma dupla experiência: a interna e a externa. Aquela consiste na percepção de si próprio, esta na percepção dos sentidos. Há uma forma de empirismo que só admite esta última. Esta forma de empirismo chama-se *sensualismo* (de *sensus* = sentido).

Já na antiguidade encontramos ideias empiristas. Encontram-se, primeiro, nos sofistas e, mais tarde, especialmente entre os estóicos e os epicuristas. Nos estóicos encontramos pela primeira vez a comparação da alma com uma tábua por escrever, imagem que desde então se repete continuamente. Mas o desenvolvimento sistemático do empirismo é obra da Idade Moderna, e em especial da filosofia inglesa dos séculos XVII e XVIII. O seu verdadeiro fundador é JOHN LOCKE (1632-1704). LOCKE combate com toda a decisão a teoria das ideias inatas. A alma é um «papel em branco», que a experiência cobre pouco a pouco com os traços da sua escrita. Há uma experiência externa (*sensação*) e uma experiência interna (*reflexão*). Os conteúdos da experiência são ideias ou representações, umas vezes simples e outras complexas. Estas últimas compõem-se de ideias simples. As qualidades sensíveis primárias e secundárias pertencem a estas ideias simples. Uma ideia complexa é, por exemplo, a ideia de coisa ou de substância, que é o conjunto das proprie-

dades sensíveis de uma coisa. O pensamento não agrega um novo elemento, pois limita-se a unir uns com os outros os diferentes dados da experiência. Por isso é que não existe nada nos nossos conceitos que não proceda da experiência interna ou externa. Na questão da origem psicológica do conhecimento, LOCKE adopta, por conseguinte, uma posição rigorosamente empirista. Outra coisa é a questão do valor *lógico*. Se bem que todos os conteúdos do conhecimento procedam da experiência — ensina LOCKE —, o seu valor lógico não se limita de modo algum à experiência. Há, pelo contrário, verdades que são completamente independentes da experiência e, portanto, universalmente válidas. A elas pertencem, antes de tudo, as verdades da matemática. O fundamento da sua validade não reside na experiência mas sim no pensamento. LOCKE infringe, pois, o princípio empirista, admitindo verdades *a priori*.

O empirismo de LOCKE foi desenvolvido por DAVID HUME (1711-1776). Hume divide as «ideias» (*perceptions*) de LOCKE em impressões e ideias. Por impressões ele entende as vivas sensações que temos quando vemos, ouvimos, tocamos, etc.. Há, pois, impressões da sensação e da reflexão. Por ideias, ele entende as representações da memória e da fantasia, menos vivas do que as impressões e que surgem em nós baseadas nestas. Pois bem; HUME baseia-se neste princípio: todas as ideias procedem das impressões e não são nada mais do que cópias destas impressões. Este princípio serve-lhe de critério para apreciar a validade objectiva

das ideias. É mister poder assinalar a cada ideia a impressão correspondente. Dito de outra maneira: todos os nossos conceitos têm de poder reduzir-se a qualquer coisa dada intuitivamente. Só então eles estão justificados. Isto conduz HUME a abandonar os conceitos de substância e de causalidade. Em ambos deixa de fora a base intuitiva, a impressão correspondente. Deste modo, também ele defende o princípio fundamental do empirismo, segundo o qual a consciência cognoscente tira os seus conteúdos, sem excepção, da experiência. Mas, assim como LOCKE, também HUME reconhece na esfera matemática um conhecimento válido. Todos os conceitos deste conhecimento procedem também da experiência, mas as relações existentes entre eles são válidas independentemente de toda a experiência. As proposições que expressam estas relações, como por exemplo o teorema de Pitágoras, «podem ser descobertas pela pura actividade do pensamento, e não dependem de coisa alguma existente no mundo. Ainda que não tivesse existido nunca um triângulo, as verdades demonstradas por EUCLIDES conservariam sempre a sua certeza e evidência».

Um contemporâneo de HUME, o filósofo francês CONDILLAC (1715-1780), transformou o empirismo no sensualismo. CONDILLAC critica LOCKE por ter admitido uma dupla fonte de conhecimento; a experiência externa e a experiência interna. A sua tese defende, pelo contrário, que só há uma fonte de conhecimento: a sensação. A alma só tem origi-

nariamente uma faculdade: a de experimentar sensações. Todas as outras saíram desta. O pensamento não é mais do que uma faculdade apurada de experimentar sensações. Deste modo fica instituído um rigoroso sensualismo.

No século XIX encontramos o empirismo no filósofo inglês JOHN STUART MILL (1806-1873). Este ultrapassa LOCKE e HUME, reduzindo também o conhecimento matemático à experiência, como única base do conhecimento. Não há proposições *a priori*, válidas independentemente da experiência. Até as leis lógicas do pensamento têm a base da sua validade na experiência. Também elas não são mais do que generalizações da experiência passada.

Assim como os racionalistas tendem para um dogmatismo metafísico, os empiristas tendem para um *cepticismo* metafísico. Isto tem uma relação imediata com a essência do empirismo. Se todos os conteúdos do conhecimento procedem da experiência, o conhecimento humano fica encerrado de antemão dentro dos limites do mundo empírico. A superação da experiência, o conhecimento do supra-sensível, é uma coisa impossível. Compreende-se, pois, a atitude céptica dos empiristas perante todas as especulações metafísicas.

O significado do empirismo para a história do problema do conhecimento consiste em ter assinalado com energia a importância da experiência perante o desdém do racionalismo por este factor do conhecimento. Mas o empirismo substitui um extremo pelo outro, fazendo da experiência a única fonte do conhecimento. Pois

bem; isto não pode fazer-se, como o reconhecem indirectamente os próprios chefes do empirismo, LOCKE e HUME, ao aceitarem um saber independente de toda a experiência junto ao saber fundado nesta. Com isto fica abandonado, em princípio, o empirismo. Pois o decisivo não é a questão da origem psicológica do conhecimento, mas sim a do seu valor lógico.

3. O intelectualismo

O racionalismo e o empirismo são antagónicos. Mas onde existem antagonistas, não falta, geralmente, quem tente entre eles a mediação. Um destes intentos de mediação entre o racionalismo e o empirismo é a direcção epistemológica que pode denominar-se *intelectualismo*. Enquanto que o racionalismo considera o pensamento como a fonte e a base do conhecimento e o empirismo a experiência, o intelectualismo é da opinião que ambos os factores tomam parte na produção do conhecimento. O intelectualismo sustenta com o racionalismo que há juízos logicamente necessários e universalmente válidos, e não apenas sobre os objectos ideais — isto é também admitido pelos principais representantes do empirismo —, mas também sobre os objectos reais. Mas enquanto que o racionalismo considerava os elementos destes juízos, os conceitos, como um património *a priori*

da nossa razão, o intelectualismo deriva-os da experiência. Como indica o seu nome (*intelligere*, de *intus legere* = ler no interior), a consciência cognoscente lê na experiência, tira os seus conceitos da experiência. O seu axioma fundamental é a frase já citada: *nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*. É certo que também o empirismo invocou repetidamente este axioma. Mas, para ele, significa alguma coisa completamente distinta. O empirismo quer dizer com ele que no intelecto, no pensamento, não existe nada distinto dos dados da experiência, nada novo. Mas o intelectualismo afirma justamente o contrário. Além das representações intuitivas sensíveis há, segundo ele, os conceitos. Estes, enquanto conteúdos da consciência não intuitivos, são essencialmente distintos daquelas, mas estão numa relação genética com elas, supondo que se obtêm dos conteúdos da experiência. Deste modo, a experiência e o pensamento formam justamente a base do conhecimento humano.

Este ponto de vista epistemológico tinha já sido desenvolvido na antiguidade. O seu fundador é ARISTÓTELES. O racionalismo e o empirismo sintetizam-se de certo modo nele. Como discípulo de PLATÃO, ARISTÓTELES encontra-se sob a influência do racionalismo. Como naturalista, inclina-se, pelo contrário, para o empirismo. Desta maneira, sentiu-se fatalmente impellido a tentar uma síntese do racionalismo e do empirismo, que levou a cabo da seguinte maneira: Segundo a sua tendência empirista, coloca o mundo platónico

das Ideias dentro da realidade empírica. As Ideias já não formam um mundo que flutua livremente; já não se encontram *por cima*, mas *dentro* das coisas concretas. As Ideias são as formas essenciais das coisas. Representam o núcleo essencial e racional da coisa, núcleo que as propriedades empíricas encobrem como um véu. Partindo deste princípio metafísico, procura ARISTÓTELES resolver o problema do conhecimento. Se as Ideias se encontram incluídas nas coisas empíricas, já não tem razão de ser uma contemplação pré-terrena daquelas, no sentido platónico. A experiência alcança, pelo contrário, uma importância fundamental. Converte-se na base de todo o conhecimento. Por meio dos sentidos obtemos imagens perceptivas dos objectos concretos. Nestas imagens sensíveis encontra-se incluída a essência geral, a ideia da coisa. Só é preciso extraí-la. Isto tem lugar por obra de uma faculdade especial da razão humana, o νοῦς ποιητικός, o entendimento real ou activo. ARISTÓTELES diz dele que «trabalha como a luz». Ilumina, torna de certo modo transparentes as imagens sensíveis, de modo que ilumina no fundo delas a essência geral, a ideia da coisa. Esta é recebida logo por νοῦς παθητικός, o entendimento virtual ou passivo, e assim se realiza o conhecimento.

Esta teoria foi desenvolvida na Idade Média por SÃO TOMÁS DE AQUINO. A tese fundamental deste diz: *cognitio intellectus nostri tota derivatur a sensu*. Começamos recebendo das coisas concretas imagens sensíveis, *species sensibiles*. O *intellectus*

agens extrai delas as imagens essenciais gerais, as *species intelligibiles*. O *intellectus possibilis* recebe em si estas e julga assim sobre as coisas. Dos conceitos essenciais assim formados obtêm-se logo, por meio de outras operações do pensamento, os conceitos supremos e mais gerais, como os que estão contidos nas leis lógicas do pensamento (por exemplo, os conceitos de ser e de não ser, que figuram no princípio de contradição). Também os princípios supremos do conhecimento se radicam, pois, em última análise, na experiência; representam relações que existem entre conceitos procedentes da experiência. SÃO TOMÁS declara, finalmente, seguindo ARISTÓTELES: *Cognitio principiorum provenit nobis ex sensu*.

4. O apriorismo

A história da filosofia apresenta uma segunda tentativa de mediação entre o racionalismo e o empirismo: o *apriorismo*. Também este considera a experiência e o pensamento como fontes do conhecimento. Mas o apriorismo define a relação entre a experiência e o pensamento num sentido directamente oposto ao intelectualismo. Como o próprio nome do apriorismo indica, o nosso conhecimento apresenta, no sentido desta corrente, elementos *a priori*, independentes da experiência. Esta era também a opinião do racionalismo. Mas enquanto que este considerava os factores *a priori*

como completos, como conceitos perfeitos, para o apriorismo estes factores são de natureza formal. Não são *conteúdos* mas *formas* do conhecimento. Estas formas recebem o seu conteúdo da experiência e é nisto que o apriorismo se afasta do racionalismo e se aproxima do empirismo. Os factores *a priori* assemelham-se, em certo sentido, a recipientes vazios, que a experiência enche com conteúdos concretos. O princípio do apriorismo diz: «Os conceitos sem as intuições são vazios, as intuições sem os conceitos são cegas». Este princípio parece à primeira vista coincidir com o axioma fundamental do intelectualismo aristotélico-escolástico. E, com efeito, ambos concordam em admitir um factor racional e um factor empírico no conhecimento humano. Mas, por outro lado, definem a relação mútua de ambos os factores num sentido totalmente distinto. O intelectualismo deriva o factor racional do empírico; todos os conceitos procedem, segundo ele, da experiência. O apriorismo nega, do modo mais categórico, semelhante derivação. O factor *a priori* não procede, segundo ele, da experiência mas sim do pensamento, da razão. Esta imprime de certo modo as formas *a priori* na matéria empírica e constitui assim os objectos do conhecimento. No apriorismo, o pensamento não se conduz receptiva e passivamente perante a experiência, como no intelectualismo, mas sim espontânea e activamente.

O fundador deste apriorismo foi KANT. Toda a sua filosofia está dominada pela intenção de

mediar entre o racionalismo de LEIBNITZ e WOLFF e o empirismo de LOCKE e HUME. Assim actua declarando que a matéria do conhecimento procede da experiência e que a forma procede do pensamento. Por matéria entendem-se as sensações. Estas carecem de toda a regra e ordem e representam um verdadeiro caos. O nosso pensamento cria a ordem neste caos, enlaçando-as umas com as outras e relacionando entre si os conteúdos das sensações. Isto verifica-se mediante as formas da intuição e do pensamento. As formas da intuição são o espaço e o tempo. A consciência cognoscente começa por introduzir a ordem no tumulto das sensações, ordenando-as no espaço e no tempo, numa justaposição e numa sucessão. Introduce logo uma nova conexão entre os conteúdos da percepção com a ajuda das formas do pensamento que, segundo KANT, são doze. Enlaça, por exemplo, dois conteúdos da percepção por intermédio da forma intelectual (categoria) da causalidade, considerando um como causa e o outro como efeito, estabelecendo assim entre eles uma relação causal. Deste modo edifica a consciência cognoscente o mundo dos seus objectos. Como se viu já, ela toma as rédeas da experiência. Mas o modo e a maneira de erigir o edifício, a estrutura completa da construção, está determinada pelas leis imanescentes ao pensamento, pelas formas e pelas funções *a priori* da consciência.

Se colocamos o intelectualismo e o apriorismo em relação com as duas posições antagónicas entre as quais pretendem mediar, descobrimos

logo que o intelectualismo se aproxima do empirismo; o apriorismo, pelo contrário, aproxima-se do racionalismo. O intelectualismo deriva os conceitos da experiência, enquanto que o apriorismo nega esta derivação e firma o factor racional não na experiência mas sim na razão.

5. Crítica e posição própria

Para completar as observações críticas feitas ao expor o racionalismo e o empirismo, para tomar em princípio uma posição entre ambas as correntes, temos de separar rigorosamente o problema *psicológico* e o problema *lógico*. Principiemos por atender ao primeiro considerando o racionalismo e o empirismo como duas respostas à questão da *origem psicológica* do conhecimento humano. E, então, ambos resultam falsos. O empirismo, que deriva da experiência o conteúdo total do conhecimento e que só conhece, portanto, conteúdos de consciência intuitivos, é refutado pelos resultados da moderna psicologia do pensamento. Esta, com efeito, demonstrou que além dos conteúdos da consciência intuitivos e sensíveis há outros não intuitivos e intelectuais. Provou que os conteúdos do pensamento, os conceitos, são algo especificamente distinto das percepções e das representações: são um tipo especial de conteúdos da consciência. Demonstrou, além disso, que até nas mais simples percepções está

contido um pensamento; que, portanto, não só a experiência mas também o pensamento tem parte na sua produção. Com isto fica eliminado o empirismo (apreciado psicológicamente). Mas também o racionalismo não resiste à psicologia. Esta não sabe nada de conceitos inatos, nem tão poucos de conceitos dimanados de fontes transcendentes. A psicologia demonstra, pelo contrário, que a formação dos nossos conceitos sofre a influência da experiência; que, por conseguinte, na génese dos nossos conceitos tem lugar, não só o pensamento, mas também a experiência. Por isso, quando o racionalismo faz derivar tudo do pensamento e o empirismo tudo da experiência, deve recorrer-se aos resultados da psicologia, que demonstrou que o conhecimento humano é um cruzamento de conteúdos de consciência intuitivos e não intuitivos; um produto do factor racional e do factor empírico.

Se considerarmos agora o racionalismo e o empirismo sob o ponto de vista do problema *lógico* e virmos neles duas soluções para a questão da validade do conhecimento humano, chegamos a um resultado semelhante. Também agora não poderemos dar razão nem ao racionalismo nem ao empirismo. Devemos fazer, pelo contrário, uma distinção entre o conhecimento próprio das ciências ideais e o que é próprio das ciências reais. Já a história destas duas posições nos conduz a esta distinção. Vimos, com efeito, que os racionalistas procediam, a maior parte das vezes, da matemática, uma ciência ideal; os

empiristas, pelo contrário, provinham das ciências naturais, ciências reais. Uns e outros teriam também inteira razão se limitassem as suas teorias epistemológicas àquela esfera de conhecimento que têm à vista. Quando o racionalista ensina que o nosso conhecimento tem a base da sua validade na razão, que a validade dos nossos juízos funda-se no pensamento, o que ensina está absolutamente certo, tratando-se das *ciências ideais*. Quando consideramos, por exemplo, uma proposição lógica (verbi gratia o princípio da contradição) ou matemática (verbi gratia a proposição «o todo é maior do que a parte»), não necessitamos de perguntar nada à experiência para conhecer a sua verdade. Basta comparar entre si os conceitos contidos nelas para ver com evidência a verdade destas proposições. Estas proposições são, pois, válidas com completa independência da experiência, ou *a priori*, como diz a expressão técnica. LEIBNITZ chama-lhes *vérités de raison*, verdades de razão.

O caso tem aspecto muito diferente na esfera das *ciências reais*, das ciências da natureza e do espírito. Dentro desta esfera é válida, com efeito, a tese do empirismo; o nosso conhecimento descansa na experiência, os nossos juízos têm na experiência a base da sua validade. Tomemos, por exemplo, o juízo «a água ferve a 100 graus» ou o juízo «KANT nasceu no ano de 1724». O pensamento puro não pode dizer nada sobre se estes juízos são ou não verdadeiros. Estes juízos assentam na experiência. Não são váli-

dos *a priori*, mas sim *a posteriori*. São, para dizer como LEIBNITZ, *vérités de fait*, verdades de facto.

Se considerarmos, por último, as duas *posições intermédias*, teremos de julgar que se ajustam aos factos psicológicos. Estes mostram, como vimos, que na produção do conhecimento tomam parte tanto a experiência como a razão. Mas esta é justamente a doutrina do intelectualismo e do apriorismo. O nosso conhecimento tem, segundo ambas, um factor racional e um factor empírico.

Mais difícil é tomar posição perante ambas as teorias segundo o ponto de vista do problema *lógico*. As duas são neste ponto de opinião que não só há juízos de rigorosa necessidade lógica e validade universal sobre os objectos ideais, mas também sobre os reais. Nisto, estão de acordo com o racionalismo. Mas o fundamento é em ambos os casos completamente distinto. O racionalismo necessita de apoiar a validade real dos juízos referentes a objectos reais, admitindo uma espécie de harmonia pré-estabelecida entre as ideias inatas ou dimanadas do transcendente e a realidade. O intelectualismo consegue resolver este problema mais facilmente, pois coloca a realidade empírica em íntima relação genética com a consciência cognoscente, fazendo com que os conceitos se obtenham do material empírico. É verdade que também o intelectualismo apresenta neste ponto uma hipótese metafísica, que consiste em supor que a realidade apresenta uma estrutura

racional; que em todas as coisas está escondido, de certo modo, um núcleo essencial e racional, núcleo que no acto do conhecimento emigra, por assim dizer, para a consciência.

Falemos de outra hipótese metafísica, que reside na teoria do *intellectus agens*. Este último é uma construção metafísica, determinada pelo esquema da potência e do acto, que domina toda a metafísica aristotélico-tomista; mas esta construção não tem qualquer apoio nos dados psicológicos do conhecimento. O apriorismo evita ambas as dificuldades. Nem faz aquela suposição metafísico-cosmológica nem realiza esta construção metafísico-psicológica. Mas, com isto não se provou ainda que a sua teoria seja exacta. A esta questão só poderá responder-se quando estiver resolvido o verdadeiro problema central da teoria do conhecimento, o problema da essência do conhecimento. Sem dúvida que poderemos dar já razão ao apriorismo no sentido de que também o conhecimento próprio das ciências reais apresenta factores *a priori*. Não se trata de proposições logicamente necessárias, das que podíamos apontar na lógica e na matemática; mas sim de princípios muito gerais, que constituem a base de todo o conhecimento científico. *A priori* não significa neste caso o que é logicamente necessário; mas somente o que torna possível a experiência, isto é, o conhecimento da realidade empírica ou o conhecimento próprio das ciências reais. Um destes princípios gerais de todo o conhecimento próprio das ciências reais é, por exemplo, o *princípio da causalidade*. Este prin-

cípio diz que todo o processo tem uma causa. Só partindo desta suposição podemos chegar a obter conhecimentos na esfera das ciências reais. Seria impossível, por exemplo, estabelecer leis gerais nas ciências da natureza se não supusessemos que na natureza reinam a regularidade, a ordem e a conexão. Encontramo-nos neste ponto com uma «condição da experiência possível», para falar como KANT.

III

A ESSÊNCIA DO CONHECIMENTO

O conhecimento representa uma relação entre um sujeito e um objecto. O verdadeiro problema do conhecimento consiste, portanto, no problema da relação entre o sujeito e o objecto. Vimos já que o conhecimento apresenta-se à consciência natural como uma determinação do sujeito pelo objecto. Mas será justa esta concepção? Não deveríamos antes falar, inversamente, de uma determinação do objecto pelo sujeito no conhecimento? Qual é o factor determinante no conhecimento humano? Tem este o seu centro de gravidade no sujeito ou no objecto?

Pode-se responder a estas questões sem dizer nada sobre o carácter ontológico do sujeito e do objecto. Neste caso encontramos-nos perante uma solução *pré-metafísica* do problema. Esta solução pode resultar favorável tanto ao objecto como ao sujeito. No primeiro caso tem-se o *objectivismo*; no segundo caso, o *subjectivismo*. Mas note-se que esta última expressão significa uma coisa completamente diferente do que até aqui.

Se se faz intervir na questão o carácter ontológico do objecto, é possível dar-se uma dupla

solução. Ou se admite que todos os objectos possuem um ser ideal, mental — esta é a tese do *idealismo* —, ou se afirma que além dos objectos ideais há objectos reais, independentes do pensamento. Esta última é a tese do *realismo*. Dentro destas duas concepções fundamentais, são possíveis, por sua vez, distintas posições.

Finalmente, pode resolver-se o problema do sujeito e do objecto remontando-se ao último princípio das coisas, ao absoluto, e definindo a partir dele a relação do pensamento e do ser. Neste caso tem-se uma solução *teológica* do problema. Esta solução pode dar-se tanto num sentido monista e panteísta como num sentido dualista e teísta.

1. Soluções pré-metafísicas

a) O objectivismo

Segundo o objectivismo, o objecto é o elemento decisivo entre os dois membros da relação cognitiva. O *objecto determina o sujeito*. Este tem de reger-se por aquele. O sujeito toma sobre si, de certo modo, as propriedades do objecto, reproduzindo-as. Isto supõe que o objecto enfrenta como algo já acabado, algo já definido, a consciência cognoscente. É nisto que reside justamente a ideia central do objectivismo. Segundo ele, os objectos são algo dado, algo que representa uma estrutura totalmente definida, estrutura que

é reconstruída, digamos assim, pela consciência cognoscente.

PLATÃO foi o primeiro que defendeu o objectivismo no sentido que acabamos de descrever. A sua teoria das Ideias é a primeira formulação clássica da ideia fundamental do objectivismo. As ideias são, segundo PLATÃO, realidades objectivas. Formam uma ordem substantiva, um reino objectivo. O mundo sensível tem em frente o supra-sensível. E assim como descobrimos os objectos do primeiro na intuição sensível, na percepção, descobrimos os objectos do segundo numa intuição não sensível: a intuição das Ideias.

O pensamento básico da teoria platónica das ideias revive hoje na fenomenologia fundada por EDMUNDO HUSSERL. Como PLATÃO, HUSSERL distingue também rigorosamente a intuição sensível da intuição não sensível. Aquela tem por objecto as coisas concretas, individuais; esta, pelo contrário, as essências gerais das coisas.

O que PLATÃO denomina ideia chama-se em HUSSERL essência. E assim como as ideias representam em PLATÃO um mundo existente por si, as essências *quidditates* formam em HUSSERL uma esfera própria, um reino independente. O acesso a este reino reside, repetimos, numa intuição não sensível. Se esta foi caracterizada por PLATÃO como a intuição das ideias, é designada por HUSSERL como uma «intuição das essências». HUSSERL emprega também o termo «ideação», que faz ressaltar mais claramente ainda o parentesco com a teoria platónica.

A coincidência entre a teoria platónica das ideias e a teoria de HUSSERL só se refere, porém, ao pensamento fundamental, e não ao desenvolvimento particular deste. Enquanto HUSSERL se detém no reino das essências ideais e o considera como alvo último, PLATÃO avança até atribuir uma realidade metafísica a estas essências. O característico da teoria platónica das Ideias está em definir as ideias como realidades supra-sensíveis, como entidades metafísicas. HUSSERL distingue-se também de PLATÃO na substituição da mitológica contemplação das ideias, que supõe a pré-existência da alma, pela intuição das essências dependentes do fenómeno concreto, apoiando-se no qual se realiza. Nisto há uma certa aproximação com a teoria aristotélica do conhecimento.

O objectivismo fenomenológico alia-se em HUSSERL com o idealismo epistemológico. HUSSERL nega, com efeito, o carácter de realidade aos sustentáculos concretos das essências *quidditates*. O objecto, por exemplo, que sustenta a essência «vermelho», não possui um ser real, independente do pensamento; em SCHELER, pelo contrário, o objectivismo fenomenológico alia-se com o realismo epistemológico. Isto prova que a solução objectivista é uma solução pré-metafísica.

b) O subjectivismo

Para o objectivismo, o centro de gravidade do conhecimento reside no objecto; o reino objectivo das Ideias ou essências é, por assim dizer, o fundamento sobre que assenta o edifício do conhecimento. O subjectivismo, pelo contrário, procura fundamentar o conhecimento humano no *sujeito*. Para isso, coloca o mundo das Ideias, o conjunto dos princípios do conhecimento, no sujeito. Este apresenta-se como o ponto de que depende, por assim dizer, a verdade do conhecimento humano. Mas tenha-se em conta que com o sujeito não se pretende significar o sujeito concreto, individual, do pensamento, mas sim um sujeito superior, transcendente.

Uma passagem do objectivismo para o subjectivismo, no sentido que acabamos de descrever, teve lugar quando SANTO AGOSTINHO, seguindo o precedente de PLOTINO, colocou o mundo flutuante das Ideias platónicas no Espírito divino, fazendo das essências ideais, existentes por si, conteúdos lógicos da razão divina, pensamento de Deus. Desde então a verdade já não está fundada num reino de realidades supra-sensíveis, num mundo espiritual objectivo, mas numa consciência, num sujeito. O peculiar do conhecimento já não consiste em enfrentar-se com um mundo objectivo, mas em voltar-se para aquele sujeito supremo. Dele, e não do objecto, recebe a consciência cognoscente os seus conteúdos. Por meio destes supremos conteúdos, destes princípios e conceitos gerais,

levanta a razão o edifício do conhecimento. Este acha-se fundado, por conseguinte, no absoluto, em Deus.

Também encontramos a ideia central desta concepção na filosofia moderna. Desta vez, porém, não é na fenomenologia mas justamente no seu antípoda, o neokantismo, onde encontramos a dita concepção. A *escola de Marburgo* é, mais concretamente, quem defende este subjectivismo. A ideia central do subjectivismo apresenta-se aqui despojada de todos os acessórios metafísicos e psicológicos. O sujeito, em quem o conhecimento aparece fundado, em última análise, não é um sujeito metafísico, mas puramente lógico. É caracterizado, como já vimos, por uma «consciência em geral». Com isto pretende-se significar o conjunto das leis e dos conceitos supremos do nosso conhecimento. Estes são os meios por meio dos quais a consciência cognoscente define os objectos. Esta definição é concebida como uma *produção* do objecto. Não há objectos independentes da consciência, pois todos os objectos são parte desta, produtos do pensamento. Enquanto que em SANTO AGOSTINHO corresponde algo real, um objecto, ao produto do conhecimento, obtido segundo as normas e conceitos supremos, numa palavra, ao conceito, segundo a teoria da *escola de Marburgo*, coincidem o conceito e a realidade, o pensamento e o ser. Segundo ela, só há um ser conceptual, mental, e não um ser real, independente do pensamento. Também pelo lado do objecto se nega, pois, toda a posição de reali-

dade. Enquanto que o subjectivismo descrito chega no «platónico cristão» a uma síntese com o realismo, nos modernos kantianos aparece marcado de um rigoroso idealismo. Isto prova mais uma vez que esta posição não implica por si uma decisão metafísica, mas que representa uma solução pré-metafísica.

2. Soluções metafísicas

a) O realismo

Entendemos por realismo a posição epistemológica segundo a qual há coisas reais, independentes da consciência. Esta posição admite diversas modalidades. A primeira, tanto histórica como psicológicamente, é o realismo *ingénuo*. Este realismo não se acha ainda influenciado por nenhuma reflexão crítica acerca do conhecimento. O problema do sujeito e do objecto ainda não existe para ele. Não distingue em absoluto entre a percepção, que é um conteúdo da consciência e o objecto apercebido. Não vê que as coisas não nos são dadas em si mesmas, imediatamente, na sua corporeidade, mas somente como conteúdos da percepção. E como identifica os conteúdos da percepção com os objectos, atribui a estes todas as propriedades incluídas naqueles. As coisas são, segundo ele, exactamente tais como as percebemos. As cores que vemos nelas pertencem-lhes como qualidades objectivas. O mesmo se

passa com o seu sabor e odor, com a sua dureza ou brandura, etc.. Todas estas propriedades pertencem às coisas objectivas e independentemente da consciência perceptiva.

Diferente do realismo ingénuo é o realismo *natural*. Este já não é ingénuo, mas está influenciado por reflexões críticas sobre o conhecimento. Isto revela-se no facto de que já não identifica o conteúdo da percepção e o objecto, mas sim distingue um do outro. Não obstante sustenta que os objectos correspondem exactamente aos conteúdos da percepção. Para o defensor do realismo natural é tão absurdo como para o realista ingénuo que o sangue não seja vermelho, ou que o açúcar não seja doce, mas sim que o vermelho e o doce só existam na nossa consciência. Também para ele estas são propriedades objectivas das coisas. Por ser esta a opinião da consciência natural, chamamos a este realismo «realismo natural».

A terceira forma de realismo é o realismo *crítico*, que se chama crítico porque assenta em considerações de crítica do conhecimento. O realismo crítico não acredita que convenham às coisas todas as propriedades inseridas nos conteúdos da percepção, mas é, pelo contrário, da opinião que todas as propriedades ou qualidades das coisas que apreendemos só por *um* sentido, como as cores, os sons, os odores, os sabores, etc., existem unicamente na nossa consciência. Estas qualidades surgem quando determinados estímulos externos actuam sobre os nossos órgãos dos sentidos. Repre-

sentam, por conseguinte, reacções da nossa consciência, cuja índole depende, naturalmente, da organização desta. Não têm, pois, carácter objectivo, mas sim subjectivo. É no entanto necessário supor nas coisas certos elementos objectivos e causais para explicar o aparecimento destas qualidades. O facto do sangue nos parecer vermelho e o açúcar doce tem de estar fundado na natureza destes objectos.

Estas três formas de realismo encontram-se já na filosofia antiga. O realismo ingénuo é a posição geral no primeiro período do pensamento grego. Mas já em DEMÓCRITO (470-370) encontramos o realismo crítico. Segundo DEMÓCRITO, só existem átomos com propriedades quantitativas. Disto se conclui que todo o qualitativo deve considerar-se como acção dos nossos sentidos. A cor, o sabor e tudo o mais que os conteúdos da percepção apresentam além dos elementos quantitativos de tamanho, forma, etc., deve atribuir-se ao sujeito. Esta doutrina de DEMÓCRITO não conseguiu, no entanto, impor-se na filosofia grega. Uma das principais causas disso deve encontrar-se na grande influência exercida por ARISTÓTELES. Este defende, ao contrário de DEMÓCRITO, o realismo natural. ARISTÓTELES é de opinião que as propriedades percebidas pertencem também às coisas, independentemente da consciência cognoscente. Esta doutrina manteve o seu predomínio até à Idade Moderna. Só então reviveu a teoria de DEMÓCRITO. A ciência da natureza foi quem favoreceu esta ressurreição. GALILEU foi o pri-

meiro que defendeu novamente a tese de que a matéria só apresenta propriedades espaciais-temporais e quantitativas, enquanto que todas as outras propriedades devem considerar-se como subjectivas. DESCARTES e HOBBS deram a esta teoria um fundamento mais exacto. JOHN LOCKE foi quem mais contribuiu para a difundir com a sua divisão das qualidades sensíveis em primárias e secundárias. As primeiras são aquelas que percebemos por meio de vários sentidos, como o tamanho, a forma, o movimento, o espaço, o número. Estas qualidades possuem carácter objectivo, são propriedade das coisas. As qualidades secundárias, isto é, aquelas que só apercebemos por um sentido, como as cores, os sons, os odores, os sabores, a brandura, a dureza, etc., têm, pelo contrário, carácter subjectivo, existem somente na nossa consciência, ainda que devam supor-se nas coisas elementos objectivos correspondentes a elas.

Como nos revela esta síntese histórica, o realismo crítico fundamenta principalmente toda a sua concepção das qualidades secundárias (1) em razões tiradas da ciência da natureza. A física é quem as oferece em primeiro lugar. A física concebe o mundo como um sistema de substâncias definidas de um modo puramente quantitativo. Nada qualitativo tem direitos de cidadania no mundo físico, sendo todo o qualitativo expulso dele; e também as qualidades secundárias. O físico, porém, não as elimina simplesmente. Ainda que

(1) Cf. AUGUSTO MESSER, *Introdução à teoria do conhecimento*.

considere que só surgem na consciência, concebe-as causadas por processos objectivos, reais. Assim, por exemplo, as vibrações do éter constituem o estímulo objectivo para o aparecimento das sensações de cor e claridade. A física moderna considera as qualidades secundárias, deste modo, como reacções da consciência a determinados estímulos, os quais não são as próprias coisas, mas sim certas acções causais das coisas sobre os órgãos dos sentidos.

A *fisiologia* proporciona ao realismo crítico novas razões. A fisiologia mostra que também não apercebemos imediatamente as acções das coisas sobre os nossos órgãos dos sentidos. O facto de que os estímulos alcancem os órgãos dos sentidos não significa que sejam já conscientes. Necessitam de passar primeiro por estes órgãos ou pela pele para chegar aos nervos transmissores propriamente da sensação. Estes nervos transmitem-nos ao cérebro. Se nos lembrarmos da estrutura extremamente complicada do cérebro, é pouco provável que o processo que surge finalmente no córtex cerebral, como resposta a um estímulo físico, tenha ainda alguma analogia com este estímulo.

Por último, também a *psicologia* proporciona ao realismo crítico importantes argumentos. A análise psicológica do processo da percepção revela que as sensações não constituem por si só as percepções. Em toda a percepção existem certos elementos que não devem considerar-se simplesmente como reacções a estímulos objectivos, isto é, como sensações, mas como adições da consciência percep-

tiva. Se tomarmos, por exemplo, um bocado de gesso, não temos somente a sensação de branco e a sensação de peso e suavidade determinadas, mas notamos também no objecto gesso uma forma e extensão determinadas e aplicamos-lhe determinados conceitos, como os de coisa e propriedade. Estes elementos do conteúdo da nossa percepção não podem reduzir-se pura e simplesmente a estímulos objectivos, pois representam adições da nossa consciência. Ainda que isto não prove, no entanto, que estas adições devam considerar-se como produtos puramente espontâneos da nossa consciência e que não existe nenhum nexos entre elas e os estímulos objectivos, semelhantes descobrimentos psicológicos tornam, em todo o caso, absolutamente inverosímil a tese do realismo ingénuo, segundo a qual a nossa consciência reflectiria simplesmente, como um espelho, as coisas exteriores.

O realismo crítico serve-se, pois, de razões físicas, fisiológicas e psicológicas contra o realismo ingénuo e contra o realismo natural. É certo que estas razões não possuem um carácter absolutamente convincente, mas apenas um carácter de probabilidade. Fazem parecer a concepção do realismo ingénuo e natural inverosímil, mas não impossível. Com efeito, deve dizer-se que o realismo natural encontrou recentemente uma defesa, que se funda em todos os conhecimentos da fisiologia e psicologia modernas (1).

(1) Cf. GRETT, *Nuestro mundo exterior*, 1920.

Muito mais importante do que a forma pela qual o realismo crítico defende a sua opinião sobre as qualidades secundárias (na qual discorda do realismo ingénuo e natural) é a defesa que faz da sua *tese fundamental*, comum ao realismo ingénuo e ao natural, de que há objectos independentes da consciência. Os três argumentos seguintes podem considerar-se como os mais importantes de que o realismo crítico se serve a favor desta tese.

Em primeiro lugar, o realismo crítico serve-se de uma diferença elementar entre as *percepções* e as *representações*. Esta diferença consiste em que nas percepções trata-se de objectos que podem ser apercebidos por vários sujeitos, enquanto que os conteúdos das representações só são perceptíveis para o sujeito que os possui. Se alguém mostra a outros a pena que leva na mão, esta é apercebida por uma pluralidade de sujeitos; mas se alguém recorda uma paisagem que viu, ou se representa na sua imaginação uma paisagem qualquer, o conteúdo dessas representações só existe para ele. Os objectos da percepção são perceptíveis, pois, para *muitos* indivíduos; os conteúdos da representação somente o são para *um*. Esta *inter-individualidade* dos objectos da percepção só pode explicar-se, na opinião do realismo crítico, por meio da hipótese da existência de objectos reais, que actuam sobre os diversos sujeitos e provocam neles as percepções.

Outra razão usada pelo realismo crítico é a *independência das percepções relativamente à vontade*. Enquanto que podemos evocar, modificar e fazer desa-

parecer à vontade as representações, isto não é possível nas percepções. A sua chegada e a sua partida, o seu conteúdo e o seu vigor são independentes da nossa vontade. Esta independência tem a sua única explicação possível, segundo o realismo crítico, no facto de que as percepções são causadas por objectos que existem independentemente do sujeito perceptivo, isto é, que existem na realidade.

Mas a razão de mais peso que o realismo crítico faz valer é a *independência dos objectos da percepção relativamente às nossas percepções*. Os objectos da percepção continuam a existir, ainda que tenhamos subtraído os nossos sentidos à sua influência e, conseqüentemente, já não os percebemos. Pela manhã encontramos no mesmo sítio a mesa de trabalho que abandonámos na véspera. A consciência da independência dos objectos da nossa percepção em relação a esta, torna-se mais clara, porém, quando os objectos se transformaram durante o tempo em que não os apercebemos. Vemos na primavera uma paisagem que admirámos pela última vez no inverno e encontrámo-la totalmente modificada. Esta mudança produziu-se sem contar para nada com a nossa cooperação. A independência dos objectos da percepção perante a consciência perceptiva ressalta neste caso claramente. O realismo crítico conclui daqui que na percepção encontramos-nos com objectos que existem fora de nós, que possuem um ser real.

O realismo crítico trata, como se vê, de assegurar a realidade por um caminho racional. Esta

forma de a defender parece, contudo, insuficiente a outros representantes do realismo. A realidade não pode, segundo eles, ser provada, mas somente *experimentada e vivida*. As experiências da vontade são, mais concretamente, as que nos dão a certeza da existência de objectos exteriores à consciência. Assim como com o nosso intellecto estamos em presença do modo de ser das coisas, a sua *essência*, existe uma coordenação análoga entre a nossa vontade e a realidade das coisas, a sua *existência*. Se fôssemos puros seres intellectuais, não teríamos consciência alguma da realidade. Devemos esta exclusivamente à nossa vontade. As coisas opõem resistência às nossas volições e desejos, e nestas resistências vivemos a realidade das coisas. Estas apresentam-se à nossa consciência como reais, justamente porque se fazem sentir como factores adversos na nossa vida volitiva. A esta forma de realismo é costume chamar-se *realismo volitivo*.

O realismo volitivo é um produto da filosofia moderna. Encontramo-lo pela primeira vez no século XIX. Pode-se considerar como seu primeiro representante o filósofo francês MAINE DE BIRAN. O que depois mais se esforçou por o fundamentar e desenvolver foi GUILHERME DILTHEY. O seu discípulo FRISCHEISEN KÖHLER continuou a dissertar sobre os seus resultados, procurando superar, desta posição, o idealismo lógico dos neokantianos. O realismo volitivo aparece também, ultimamente, na fenomenologia de direcção realista, em especial em MAX SCHLER.

Vimos as diversas formas do realismo. Todas elas têm por base a mesma tese: que há objectos reais, independentes da consciência. Só poderemos decidir sobre se esta tese tem ou não razão de ser, depois de termos tido conhecimento da antítese do realismo. Esta antítese é o idealismo.

b) O idealismo

A palavra idealismo usa-se em sentidos muito diferentes. Temos de distinguir principalmente entre idealismo no sentido *metafísico* e idealismo no sentido *epistemológico*. Chamamos idealismo metafísico à convicção de que a realidade tem por fundamento forças espirituais, potências ideais. Aqui só temos de tratar, naturalmente, do idealismo epistemológico. Este sustenta a tese de que não há coisas reais, independentes da consciência. Agora bem; como, suprimidas as coisas reais, só ficam duas classes de objectos, os de consciência (as representações, os sentimentos, etc.), e os ideais (os objectos da lógica e da matemática), o idealismo tem de considerar necessariamente os pretensos objectos reais como objectos de consciência ou como objectos ideais. Resultam daqui duas formas de idealismo: o subjectivo ou psicológico e o objectivo ou lógico. Aquele afirma o primeiro membro da alternativa anterior e este o segundo.

Consideremos primeiro o idealismo *subjectivo* ou *psicológico*. Toda a realidade está encerrada,

segundo ele, na consciência do sujeito. As coisas não são mais do que conteúdos da consciência. Todo o seu ser consiste em serem apercebidas por nós, em serem conteúdos da nossa consciência. A nossa consciência, com os seus vários conteúdos, é a única coisa real. Por isso se chama também a esta corrente *consciencialismo* (de *conscientia* = consciência).

O representante clássico desta corrente é o filósofo inglês BERKELEY. Ele encontrou a fórmula exacta para este ponto de vista: *esse = percipi*, o ser das coisas consiste em ser apercebidas. A pena que tenho agora na mão não é, deste modo, outra coisa que um complexo de sensações visuais e tácteis. Por detrás destas não se encontra nenhuma coisa que as provoque na minha consciência, se não que o ser da pena se esgota no seu ser apercebido. BERKELEY, sem dúvida, só applicava o seu princípio às coisas materiais, e não às almas, às quais reconhecia uma existência independente. O mesmo acontecia em relação a Deus, a quem considerava como a causa do aparecimento das percepções sensíveis em nós. Queria deste modo explicar a independência das últimas relativamente aos nossos desejos e volições. O idealismo de BERKELEY tem, pois, uma base metafísica e teológica. Esta base desaparece nas novas e novíssimas formas do idealismo subjectivo. Como tais são de citar as seguintes: o *empírio-criticismo*, defendido por AVENARIUS e MACH, cuja tese diz que não há senão sensações; a *filosofia da imanência*, de SCHUPPE e de SCHUBERT-SOLDERN, segundo

a qual todo o ser é imanente à consciência. No filósofo ultimamente apontado, o idealismo subjectivo converte-se em *solipsismo*, que considera a consciência do sujeito cognoscente como a única existente.

O idealismo *objectivo* ou *lógico* é essencialmente distinto do subjectivo ou psicológico. Enquanto que este parte da consciência do sujeito individual, aquele toma por ponto de partida a consciência objectiva da ciência, tal como se exprime nas obras científicas. O conteúdo desta consciência não é um complexo de processos psicológicos, mas sim um conjunto de pensamentos, de juízos. Por outras palavras, não há nada psicologicamente real, mas sim logicamente ideal; é um sistema de juízo. Se se experimenta explicar a realidade por esta consciência ideal, por esta «consciência geral», isto não significa fazer das coisas dados psicológicos, conteúdos da consciência, mas reduzi-las a algo ideal, a elementos lógicos. O idealista lógico não reduz o ser das coisas a serem apercebidas, como o idealista subjectivo, mas distingue entre o dado da percepção e a própria percepção. Mas no dado da percepção também não vê uma referência a um objecto real, como faz o realismo crítico; considera antes como uma *incógnita*, isto é, considera como o problema do conhecimento definir logicamente o dado da percepção e convertê-lo, deste modo, em objecto do conhecimento. Em oposição ao realismo, segundo o qual os objectos do conhecimento existem independentemente do pensamento, o idealismo lógico considera os objectos como concebidos pelo pensa-

mento. Enquanto, pois, o idealismo subjectivo vê no objecto do conhecimento algo de psicológico, um conteúdo da consciência, e o realismo o considera como algo real, como um conteúdo parcial do mundo exterior, o idealismo lógico tem-no por algo lógico, por um produto do pensamento.

Tentemos tornar mais clara a diferença entre estas concepções com um *exemplo*. Tome-mos um bocado de gesso. Para o realista o gesso existe fora e independentemente da nossa consciência. Para o idealista subjectivo o gesso existe só na nossa consciência. O seu inteiro ser consiste em que o apercebemos. Para o idealista lógico o objecto gesso não existe nem em nós nem fora de nós; não existe pura e simplesmente, necessita de ser concebido. Mas isto tem lugar devido ao nosso pensamento. Formando o conceito de gesso, o nosso pensamento concebe o objecto gesso. Para o idealista lógico o gesso não é, portanto, nem uma coisa real nem um conteúdo da consciência; é um conceito. O ser do gesso não é, segundo ele, nem um ser real nem um ser consciente, mas um ser lógico-ideal.

O idealismo lógico é chamado *panlogismo*, pois reduz toda a realidade a algo lógico. Hoje é defendido pelo neokantismo, especialmente pela *escola de Marburgo*. No fundador desta escola, HERMANN COHEN, lemos esta frase, que encerra a tese fundamental de toda esta teoria do conhecimento: «O ser não descansa em si mesmo; o pensamento é quem o faz surgir». O neokan-

tismo pretende encontrar esta concepção em KANT. Mas, como veremos mais concretamente, não poderemos falar a sério disso. Foi antes um sucessor de KANT, FICHTE, quem deu o passo decisivo para o aparecimento do idealismo lógico, elevando o eu cognoscente à dignidade do eu absoluto e procurando derivar deste toda a realidade. Mas, nele como em SCHELLING, o lógico não está, contudo, absolutamente diferenciado, mas sim confundido com o psicológico e com o metafísico. Sòmente HEGEL definiu o princípio da realidade como uma Ideia lógica, fazendo, portanto, do ser das coisas um ser puramente lógico e chegando assim a um panlogismo consequente. Este panlogismo apresenta ainda, contudo, um elemento dinâmico-irracional, existente no método dialéctico. Nisto se distingue o panlogismo hegeliano do neokantismo, que eliminou este elemento e instituiu assim um puro panlogismo.

O idealismo apresenta-se, assim, em duas formas principais: como idealismo subjectivo ou psicológico e como idealismo objectivo ou lógico. Entre ambas existe como já vimos uma diferença essencial. Mas estas diversidades movimentam-se dentro de uma comum *concepção* fundamental. Esta é justamente a tese idealista de que o objecto do conhecimento não é nada real, mas algo ideal. Pois bem; o idealismo não se contenta em assentar nesta tese mas trata até de demonstrá-la. Para isso argumenta da seguinte maneira: A ideia de um objecto independente da consciência é contraditória, pois, no momento em

que pensamos num objecto fazemos dele um conteúdo da nossa consciência: se afirmamos simultaneamente que o objecto existe fora da nossa consciência, contradizemo-nos com isso a nós próprios; portanto não há objectos reais extra-conscientes, mas toda a realidade acha-se contida na consciência.

Este argumento, que é o verdadeiro argumento capital do idealismo, encontra-se já em BERKELEY. Este diz: «O que eu sublinho é que as palavras *existência absoluta das coisas sem o pensamento*, não têm sentido ou são contraditórias». De um modo inteiramente análogo lê-se em SCHUPPE: «Um ser dotado da propriedade de não ser (ou de ainda não ser) conteúdo da consciência, é uma *contradictio in se*, é uma ideia inconcebível». Com este *argumento da imanência*, como se lhe chama, procura o idealismo provar que a tese do realismo é logicamente absurda e que a sua própria tese é, em rigor lógico, necessária. Mas esta tirada arrogante do idealismo deve fazer desconfiar o filósofo crítico. E, com efeito, o argumento do idealismo não tem consistência. Sem dúvida que podemos dizer, em certo sentido, que fazemos do objecto em que pensamos um conteúdo da nossa consciência. Mas isto não significa que o objecto seja idêntico ao conteúdo da consciência, mas apenas que o conteúdo da consciência, quer seja uma representação ou um conceito, me faz presente o objecto, ainda que este continue sendo independente da consciência. Quando afirmamos, pois, que há objectos independentes da

consciência, esta independência relativa à consciência é considerada como uma nota do *objecto*, ao passo que a imanência à consciência refere-se ao *conteúdo do pensamento* que é, com efeito, um elemento da nossa consciência. A ideia de um *objecto* independente do pensamento não encerra, pois, nenhuma contradição, porque o pensamento, o ser pensado, refere-se ao conteúdo, ao passo que a independência relativa ao pensamento, o não ser pensado, ao *objecto*. A tentativa feita pelo idealismo para demonstrar que a posição contrária é impossível, deve considerar-se, portanto, como frustrada.

c) O fenomenalismo

Na questão da origem do conhecimento encontram-se frente a frente, com todo o rigor, o racionalismo e o empirismo; na questão da essência do conhecimento, o realismo e o idealismo. Mas tanto neste como naquele problema, se fizeram tentativas para reconciliar os dois adversários. O mais importante destes intentos de reconciliação tem de novo KANT por autor. KANT procurou conciliar o realismo com o idealismo, igualmente como o fez entre o racionalismo e o empirismo. A sua filosofia apresenta-se-nos, sob o ponto de vista desta antítese, como um apriorismo ou transcendentalismo; na perspectiva daquela manifesta-se como um fenomenalismo.

O fenomenalismo (de $\Psi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ *phaenomenon* = fenómeno, aparência) é a teoria segundo

a qual não conhecemos as coisas como são em si, mas como se nos apresentam. Para o fenomenalismo há coisas reais, mas não podemos conhecer a sua essência. Só podemos saber «que» as coisas são, mas não «o que» são. O fenomenalismo coincide com o realismo quando admite coisas reais; mas coincide com o idealismo quando limita o conhecimento à consciência, ao mundo da aparência, do que resulta imediatamente a impossibilidade de conhecer as coisas em si.

Para esclarecer esta teoria do conhecimento, façamos uma comparação entre o fenomenalismo e o realismo crítico. Também este ensina, como vimos, que as coisas não estão constituídas da maneira como as vimos. As qualidades *secundárias*, como as cores, os odores, o sabor, etc., não pertencem às próprias coisas, segundo a doutrina do realismo crítico, pois surgem somente na nossa consciência. Mas o fenomenalismo vai ainda mais longe. Nega também às coisas as qualidades *primárias*, como a forma, a extensão, o movimento e, por conseguinte, todas as propriedades espaciais e temporais, e tira-as da consciência. O espaço e o tempo são, para KANT, unicamente formas da nossa intuição, funções da nossa sensibilidade, que dispõem as sensações numa justaposição e numa sucessão, ou as ordenam no espaço e no tempo de uma forma inconsciente e involuntária. Mas o fenomenalismo não se limita a isso. Também as propriedades *conceptuais* das coisas e não somente intuitivas, procedem, segundo ele, da consciência. Quando concebemos o mundo como

composto de coisas dotadas de propriedades, ou seja, quando aplicamos aos fenómenos o conceito de substância; ou quando consideramos certos processos como produzidos por uma causa, isto é, quando empregamos o conceito de causalidade; ou quando falamos da realidade, da possibilidade, da necessidade, tudo isto se funda, na opinião do fenomenalismo, em certas formas e funções *a priori* do entendimento, as quais, excitadas pelas sensações, entram em acção independentemente da nossa vontade. Os conceitos supremos ou as categorias que aplicamos aos fenómenos, não representam, por conseguinte, propriedades objectivas das coisas, pois são formas lógicas subjectivas do nosso entendimento, o qual ordena com a sua ajuda os fenómenos e faz surgir deste modo esse mundo objectivo que, na opinião do homem ingénuo, existe sem a nossa cooperação e com prioridade de todo o conhecimento. Assim, na opinião do fenomenalismo, nós têmo-las sempre com o *mundo fenoménico*, isto é, com o mundo tal como nos aparece devido à organização *a priori* da consciência, e nunca com a coisa em si. O mundo em que vivemos é, dito por outras palavras, um mundo formado pela nossa consciência. Nunca podemos conhecer como o mundo está constituído em si, isto é, prescindindo da nossa consciência e das suas formas *a priori*. Pois, logo que tratamos de conhecer as coisas, introduzimo-las, por assim dizer, nas formas da consciência. Desta maneira, não temos já perante nós a coisa *em si*, mas a coisa como se nos apresenta, ou seja o fenómeno.

Isto é, em breves palavras, a teoria do fenomenalismo, na forma como foi desenvolvida por KANT. O seu conteúdo essencial pode resumir-se a três proposições: 1. A coisa em si é incognoscível. 2. O nosso conhecimento permanece limitado ao mundo fenoménico. 3. Este surge na nossa consciência porque ordenamos e elaboramos o material sensível em relação às formas *a priori* da intuição e do entendimento.

d) Crítica e posição própria

Estamos agora em situação de poder fazer a crítica do realismo e do idealismo e de tomar posição na disputa entre ambos. Como vimos anteriormente, o idealismo não consegue demonstrar que a posição realista seja contraditória e, por conseguinte, impossível. Mas, por outro lado, também o realismo não consegue abater definitivamente o seu adversário. As razões que podia fazer valer não eram, como se viu, logicamente convincentes, mas simplesmente prováveis. Parece, pois, que não pode terminar-se a disputa entre o realismo e o idealismo. Isto é o que parece, com efeito, se empregarmos só um *método racional*. Nem o realismo nem o idealismo podem provar-se ou refutar-se por meios puramente racionais. Sòmente parece ser possível uma decisão por um caminho *irracional*. O realismo volitivo foi quem nos ensinou este caminho. Frente ao idealismo, que pretendia fazer do

homem um puro ser intelectual, o realismo volitivo chama a atenção sobre o lado volitivo do homem e sublinha que o homem é, em primeiro lugar, um ser de vontade e acção. Quando o homem, no seu querer e desejar, tropeça com resistências, vive nestas, de um modo imediato, a realidade. A nossa convicção da realidade do mundo exterior não descansa, pois, num raciocínio lógico, mas sim numa vivência imediata, numa experiência da vontade. Com isto fica, com efeito, superado o idealismo.

Mas o idealismo fracassa também no problema da existência do nosso eu, da qual estamos certos por uma auto-intuição imediata. Já SANTO AGOSTINHO fez referência a este ponto. Posteriormente DESCARTES, desenvolvendo as suas ideias, formulou o seu célebre *cogito ergo sum*. No nosso pensamento, nos nossos actos mentais — esta é a sua ideia —, nós vivemos como uma realidade, estamos certos da nossa existência. Paralelamente ao princípio *cartesiano* formulou mais tarde MAINE DE BIRAN o princípio *voló ergo sum*. Ambos os princípios procuram exprimir, sem dúvida, a mesma ideia fundamental: que possuímos uma certeza imediata da existência do nosso próprio eu. Mas, um parte dos processos do pensamento e, o outro, dos processos da vontade. Todo o idealismo fracassa, necessariamente, contra esta auto-certeza imediata do eu.

Com isto fica resolvida a questão da existência dos objectos reais. Mas que pensar da cognoscibilidade destes objectos? Podemos conhecer

a essência das coisas ou — falando a linguagem de KANT — a coisa em si? Podemos afirmar alguma coisa sobre as propriedades objectivas dos objectos ou temos de contentar-nos em poder conhecer a *existência*, mas não a *essência* das coisas no sentido do fenomenalismo? A resposta a esta importante questão depende acima de tudo da concepção que se tenha da essência do conhecimento humano. A concepção aristotélica e a concepção kantiana são as mais opostas neste ponto. Segundo aquela, os objectos do conhecimento estão já preparados, têm uma essência determinada e são reproduzidos pela consciência cognoscente. Segundo esta, não há objectos do conhecimento feitos, mas os objectos do conhecimento são produzidos pela nossa consciência. Naquela, a consciência cognoscente reflecte a ordem objectiva das coisas; nesta, cria ela própria essa ordem. Naquela, o conhecimento é considerado como uma função *receptiva* e *passiva*; nesta, como uma função *activa* e *produtiva*.

Qual das duas concepções é a justa? Consideremos primeiro a aristotélica. Ela está, com toda a evidência, em estreita conexão com a *estrutura do espírito grego*. Com razão fala WINDELBAND no seu *Platão* de uma «peculiar limitação de todo o pensamento antigo, que não concebeu a representação de uma energia criadora da consciência, pois queria limitar todo o conhecimento a uma reprodução do recebido e descoberto». Este aspecto peculiar deve atribuir-se ao sentido estético-plástico dos gregos. Este sentido vê em todas as partes a forma e a figura. O uine

verso apresenta-se-lhes como um todo harmónico, como um cosmos. Esta atitude estética perante o universo influi também na concepção do conhecimento humano. Este é concebido como a contemplação de uma forma objectiva, como o reflexo do cosmos exterior. A teoria aristotélica do conhecimento encontra-se determinada, em último extremo, pela estrutura espiritual peculiar do mundo grego.

Devemos assinalar ainda um outro ponto. Quando o conhecimento é concebido como uma reprodução do objecto, representa uma *duplicação* da realidade. Esta, de certo modo, existe duas vezes: primeiro, objectivamente, fora da consciência; depois, subjectivamente, na consciência cognoscente. Não se vê bem, contudo, que sentido teria semelhante repetição e duplicação. Em todo o caso, uma teoria do conhecimento que não implique semelhante duplicação, representa uma explicação mais simples e, portanto, mais provável do fenómeno do conhecimento.

Outra deficiência da teoria aristotélica do conhecimento reside, finalmente, em que assenta numa *hipótese metafísica* não demonstrada. Esta hipótese consiste em supor que a realidade possui uma estrutura racional. A teoria aristotélica do conhecimento, que trabalha com esta hipótese não demonstrada, está de antemão em desvantagem perante outras teorias do conhecimento, que passam sem uma hipótese semelhante. Vemos também que KANT considera como vantagem fundamental da sua teoria do conhecimento sobre

a racionalista justamente o facto de que a sua não parte, como esta, de uma opinião preconcebida sobre a estrutura metafísica da realidade, pois que se abstém de toda a hipótese metafísica.

Mas, por outro lado, temos de fazer uma objecção importante à teoria kantiana do conhecimento. As sensações representam, segundo KANT, um puro caos. Não oferecem nenhuma ordem; toda a ordem procede da consciência. Pensar não significa para KANT outra coisa que ordenar. Mas esta posição é impossível. Se o material das sensações carece de toda a determinação, como utilizamos, ora a categoria de substância, ora a de causalidade, ora outra qualquer, para ordenar o dito material? No que é dado deve existir um fundamento objectivo que condicione o emprego de uma categoria determinada. Portanto, o que é dado não pode carecer de toda a determinação. Mas se apresenta certas determinações, há nele uma indicação acerca das propriedades objectivas dos objectos. Sem dúvida, estas não necessitam de corresponder exactamente às nossas formas mentais, facto muitas vezes ignorado pelo realismo e pelo objectivismo; porém, o princípio da incognoscibilidade das coisas continua fraco.

Com o que dissemos fica pelo menos indicada a direcção que se deve tomar para encontrar, no nosso entender, a solução do problema de que estamos falando. Não nos parece possível fazer mais. Trata-se, com efeito, de um problema que se encontra nos limites do poder do conhe-

cimento humano, como revelam as soluções antagónicas, nas quais há dos dois lados pensadores profundos. Trata-se, portanto, de um problema que se escapa a uma solução simples e absolutamente segura por parte do nosso limitado pensamento. Esta posição pode, no entanto, justificar-se de uma forma mais profunda. Como seres de vontade e acção estamos sujeitos à antítese do eu e do não eu, do sujeito e do objecto; por isso, não nos é possível superar teoricamente este dualismo, ou seja, resolver de um modo definitivo o problema do sujeito e do objecto. Devemos resignar-nos e considerar como última palavra da sabedoria a frase de LOTZE, quando fala de um «abrir-se a realidade como uma flor no nosso espírito».

3. Soluções teológicas

a) A solução monista e panteísta

Para a solução do problema do sujeito e do objecto deve remontar-se ao último princípio da realidade, o absoluto, e tratar de resolver o problema partindo dele. Segundo se concebe o absoluto como imanente ou como transcendente ao mundo, assim se chega a uma solução monista e panteísta ou a uma solução dualista e teísta. Enquanto que o dualismo nega de certo modo um dos dois membros da relação do conhecimento,

negando-lhe o carácter de real, e o realismo deixa que ambos coexistam, o monismo trata de os absorver todos numa última unidade. O sujeito e o objecto, o pensamento e o ser, a consciência e as coisas, só aparentemente são uma dualidade; realmente, são uma *unidade*. São os dois aspectos de uma mesma realidade. O que se apresenta ao ponto de vista empírico como uma dualidade é para o conhecimento metafísico, que chega à essência, uma unidade.

Onde encontramos desenvolvida mais claramente esta posição é em SPINOZA. No centro do seu sistema está a ideia da substância. Esta tem dois atributos: o pensamento (*cogitatio*) e a extensão (*extensio*). Esta representa o mundo material, aquele o mundo ideal ou da consciência. Cada atributo tem, por sua vez, vários modos. Como ambos os atributos são uma mesma coisa na substância universal, pois que representam dois aspectos da mesma, por assim dizer, o sujeito e o objecto, o pensamento e o ser, têm de concordar plena e necessariamente. SPINOZA exprime esta consequência com esta frase: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. «A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas».

Numa forma um tanto diferente encontramos esta solução monista e panteísta do problema do conhecimento em SCHELLING. A sua filosofia da identidade define o absoluto como a unidade da Natureza e do Espírito, do objecto e do sujeito. Enquanto que SPINOZA ainda reconhecia uma certa

independência aos atributos, considerando-os como dois reinos que têm um sustentáculo comum, para SCHELLING constituem, no fundo, um único reino. Segundo a situação de quem olha, um único e mesmo ser se apresenta, umas vezes como objecto e outras vezes como sujeito. A unidade do sujeito e do objecto é concebida de um modo ainda mais rigoroso do que em SPINOZA. Com ele fica dada definitivamente a solução do problema do conhecimento. Se o sujeito e o objecto são absolutamente idênticos, já não existe o problema do sujeito e do objecto. A teoria do conhecimento fica, pois, completamente absorvida pela metafísica. Mas isto significa renunciar a uma solução científica do problema do conhecimento, pois as especulações de SCHELLING sobre o absoluto não podem pretender de modo algum ter um carácter científico, por mais agudas e profundas que sejam.

b) A solução dualista e teísta

Segundo a concepção dualista e teísta do universo, o dualismo empírico do sujeito e do objecto tem por base um dualismo metafísico. Esta concepção do universo mantém a diversidade metafísica essencial do pensamento e do ser, a consciência e a realidade. Esta dualidade não é de qualquer modo para ela algo de definitivo. O sujeito e o objecto, o pensamento e o ser, vão parar finalmente a um último princípio comum.

Este reside na Divindade, que é a fonte comum do ideal e da realidade, do pensamento e do ser. Como causa criadora do universo, Deus coordenou de tal maneira o reino ideal e o real que ambos concordam e existe uma harmonia entre o pensamento e o ser. A solução do problema do conhecimento está, pois, na ideia da Divindade como origem comum do sujeito e do objecto, da ordem do pensamento e da ordem do ser.

Esta é a posição do teísmo cristão. Vestígios mais ou menos importantes dela encontram-se já na antiguidade em PLATÃO e ARISTÓTELES. Também existe em PLOTINO, pelo menos em substância, ainda que apareça modificada pela teoria da emanção. Mas onde alcançou a sua verdadeira fundamentação e desenvolvimento foi na Idade Média. SANTO AGOSTINHO e SÃO TOMÁS DE AQUINO apresentam-se com os seus principais representantes. Mas também na Idade Moderna encontrou notáveis defensores. O fundador da filosofia moderna, DESCARTES, acha-se no terreno do teísmo cristão. O mesmo deve dizer-se de LEIBNITZ. Este resolve o problema da conexão das coisas, como se sabe, mediante a ideia da harmonia pré-estabelecida. O universo compõe-se, segundo ele, de infinitas mónadas, que representam mundos completamente fechados. Por conseguinte, não é possível uma acção recíproca entre elas. A conexão e a ordem do universo descansam numa harmonia estabelecida originariamente por Deus. Nela descansa também a concordância do pensamento e do ser, do sujeito e do objecto.

Está claro que esta metafísica teísta não pode considerar-se como base, mas apenas como coroação e fecho da teoria do conhecimento. Quando se resolve o problema do conhecimento no sentido do realismo, está-se autorizado e também compelido a dar à teoria do conhecimento uma conclusão metafísica. O que não é permitido é proceder ao contrário e utilizar a metafísica teísta como pressuposto e base para a resolução do problema do conhecimento. Quando se faz isto, todo o método vem parar a uma *petitio principii*, a uma confusão do fundamento da prova com o seu objectivo.

IV

AS ESPÉCIES DO CONHECIMENTO

1. O problema da intuição e a sua história

Conhecer significa apreender espiritualmente um objecto. Esta apreensão não é, normalmente, um acto simples mas representa uma pluralidade de actos. A consciência cognoscente necessita, por assim dizer, de dar voltas em torno do seu objecto, para o apreender realmente. Põe o seu objecto em relação com outros, compara-o com outros, tira conclusões, etc.. Assim procede o especialista quando quer definir o seu objecto debaixo de todos os pontos de vista; assim faz também o metafísico quando quer conhecer, por exemplo, a essência da alma. A consciência cognoscente serve-se em ambos os casos das mais diversas operações intelectuais. Trata-se sempre de um conhecimento mediato, *discursivo*. Esta última expressão é singularmente exacta, porque a consciência cognoscente move-se, com efeito, daqui para ali.

Pois bem; cabe agora perguntar se há um conhecimento imediato além do mediato, um conhecimento intuitivo além do discursivo. O conhe-

cimento intuitivo consiste, como o seu nome indica, em conhecer vendo. A sua índole peculiar consiste em que nele apreende-se imediatamente o objecto, como acontece sobretudo na visão. Ninguém poderá negar que haja um conhecimento semelhante. Apreendemos imediatamente, com efeito, todo o dado da experiência externa ou interna. Imediatamente percebemos o vermelho ou o verde que vemos, a dor ou a alegria que experimentamos. Mas quando se fala da intuição não se pensa nesta intuição sensível, mas numa intuição não sensível, *espiritual*. Esta também não se pode negar. Quando, por exemplo, comparamos o vermelho e o verde e pronunciamos o juízo «o vermelho e o verde são distintos», este juízo assenta numa intuição espiritual imediata. Numa intuição semelhante assentam também aqueles juízos em que exprimimos as leis lógicas do pensamento. O princípio de contradição, por exemplo, afirma que entre o ser e o não ser existe a relação da mútua exclusão, relação que nos é intuitiva igualmente de um modo espiritual. No ponto inicial e no ponto final do nosso conhecimento acha-se, pois, uma apreensão intuitiva. Aprendemos de um modo imediato, intuitivo, tanto o imediatamente dado de que parte o nosso conhecimento, como os últimos princípios, que constituem a base do mesmo.

Como ficou dito, costuma aplicar-se a denominação de «intuição» e a de «conhecimento intuitivo» somente à intuição espiritual. Mas devemos ainda fazer outra restrição. Não devemos

também chamar intuição, no sentido rigoroso, à apreensão imediata da relação entre os conteúdos sensíveis ou intelectuais a que acabamos de nos referir. No caso de querermos conservar a palavra, devemos falar de uma intuição *formal*. Essencialmente distinta desta é a intuição *material*, na qual se não trata de uma mera apreensão de relações, mas sim do conhecimento de uma realidade «material», de um objecto ou de um facto supra-sensível. A esta intuição material é que chamamos intuição, no sentido próprio e rigoroso.

Esta intuição material pode ser de índole diversa. A sua diversidade está fundada no mais profundo da *estrutura psíquica do homem*. O ser espiritual do homem apresenta três forças fundamentais: o pensamento, o sentimento e a vontade. Advirta-se que isto não significa, de modo algum, três faculdades da alma independentes, mas sim três diversas tendências ou direcções da vida psíquica humana. E, assim, devemos distinguir uma intuição *racional*, outra *emocional* e outra *volitiva*. O órgão cognoscente é, na primeira, a razão; na segunda, o sentimento; na terceira, a vontade. Nos três casos há uma apreensão imediata de um objecto, e isto é justamente o que se pretende exprimir com a palavra «intuição». Tendo-se isto presente, não se experimentará nenhuma dificuldade perante a expressão «intuição volitiva», que parece paradoxal em princípio.

Chegamos à mesma divisão se partirmos da *estrutura do objecto*. Todo o objecto apresenta três

aspectos ou elementos: essência, existência e valor. Por conseguinte, podemos falar de uma *intuição de essência*, uma *intuição da existência* e uma *intuição do valor*. A primeira, coincide com a racional; a segunda, com a volitiva; a terceira, com a emocional.

Para dar às nossas considerações abstractas e esquemáticas um conteúdo mais concreto, façamos passar resumidamente ante os olhos do nosso espírito a *história do problema da intuição*. PLATÃO foi o primeiro que falou de uma intuição espiritual, de uma intuição no sentido estrito. Segundo ele, as Ideias são apercebidas imediatamente, apercebidas espiritualmente pela razão. Trata-se de uma intuição material, pois o que vemos são determinados conteúdos espirituais, realidades «materiais». Esta intuição deve caracterizar-se, porém, como uma intuição estritamente racional, pois é uma função do intellecto, representa uma actividade rigorosamente teórica, intelectual.

Em PLOTINO, o renovador do platonismo, a intuição do *Nus* substitui a intuição das Ideias, como já vimos. Esta intuição do *Nus* é uma actividade puramente intelectual, como a intuição platónica das Ideias. Mas PLOTINO conhece, além da intuição do *Nus*, uma intuição imediata do princípio supremo da realidade, do Uno. No seu tratado «Da contemplação», que se encontra nas *Enéadas*, descreve PLOTINO com palavras entusiastas a sublime contemplação do Divino. Esta mesma descrição revela que a contemplação de Deus não é em PLOTINO algo puramente racional,

pois está fortemente embebida de elementos emocionais. É uma contemplação mística, em que não só toma parte o intellecto como também as forças activas do homem.

Coisa análoga se passa com SANTO AGOSTINHO, que justamente na teoria do conhecimento está fortemente influenciado por PLOTINO. Para o padre da Igreja, o *Nus* coincide com o Deus pessoal do cristianismo, como já dissemos. O *Κόσμος νοητός*, o *mundus intelligibilis*, converte-se deste modo no conteúdo do pensamento divino. Visto nesta perspectiva, Deus apresenta-se ao «platónico cristão» como *veritas aeterna et incommutabilis*, que encerra no seu seio todas as coisas *incommutabiliter vera*. Em consequência disso SANTO AGOSTINHO fala de uma visão do inteligível na verdade imutável ou, ainda, de uma visão desta mesma verdade. Também para ele se trata de uma intuição puramente racional. Mas, como PLOTINO, também reconhece um grau superior da visão divina: na experiência religiosa, nas vivências religiosas, entramos em contacto imediato com Deus, vemo-lo de um modo imediato, místico. Esta visão mística de Deus apresenta-se em SANTO AGOSTINHO — que, neste ponto, se acha também influenciado pela Bíblia — como um processo essencialmente emocional, de maneira ainda mais forte que em PLOTINO, que ainda está demasiadamente ligado ao intelectualismo grego.

O pensamento de uma visão mística de Deus passou das obras de SANTO AGOSTINHO para a *mística da Idade Média*. Esta apresenta-se como a adver-

sária da escolástica intelectualista. Enquanto que esta só admite um conhecimento discursivo racional, a mística defende o direito da intuição, em especial da intuição religiosa. «O método frio, abstracto e impessoal da silogística, com as suas formas rígidas, regras e argumentos, não é para a mística o ideal ou o único e exclusivo meio de alcançar a verdade. A mística vê uma fonte de verdade tão segura, se não superior, nas vivências e experiências subjectivas, na intuição subjectiva, no *videre*, *sentire* e *experiri* espiritual, e nos sentimentos e desejos — em certas ocasiões extraordinariamente intensos — que acompanham as vivências e as intuições íntimas». (UEBERWEG-BAUMGARTNER, *Traçado de História da Filosofia*).

Ambas estas concepções se encontram frente a frente na alta escolástica. A contenda entre o agostinismo e o aristotelismo, que domina o século XIII, não é no fundo outra coisa que uma contenda em volta dos direitos da intuição, em especial da intuição religiosa. Os partidários do agostinismo, com SÃO BOAVENTURA à cabeça, fazem frente aos defensores do aristotelismo, com SÃO TOMÁS DE AQUINO como chefe. Aqueles proclamam uma visão imediata mística de Deus; estes só admitem um conhecimento mediato, *discursivo*, racional, do mesmo. Segundo aqueles, Deus pode ser experimentado e vivido imediatamente, pode ser visto espiritualmente; segundo estes, necessita de ser demonstrado.

Se passarmos à Idade Moderna, o *cogito ergo sum*, de DESCARTES, significa o reconhecimento

da intuição como um meio autónomo de conhecimento. O princípio cartesiano não encerra, com efeito, uma inferência, mas uma auto-intuição imediata. Nos nossos actos do pensamento vivemo-nos imediatamente como reais, como existentes. Este é o seu sentido. Há, pois, aqui, uma intuição material, que se refere a um facto metafísico.

O reconhecimento da intuição como uma fonte autónoma de conhecimento encontra-se também em PASCAL, que com a sua afirmação *le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*, põe ao lado do conhecimento pelo intelecto um conhecimento pelo coração; ao lado do conhecimento racional um conhecimento emocional. Encontra-se também assim em MALEBRANCHE, cuja tese epistemológica fundamental, *nous voyons toutes choses en Dieu*, já anteriormente mencionámos. Em SPINOZA e em LEIBNITZ, pelo contrário, a intuição não representa nenhum papel notável na teoria do conhecimento. O mesmo se passa com KANT. Este só reconhece *uma* experiência, que consiste na elaboração conceptual do material empírico. Outra espécie de experiência, no sentido de uma apreensão imediata do objecto, de uma intuição espiritual, não é conhecida dele. Assim como para o intelectualismo medieval e para o racionalismo moderno, também para KANT há só um conhecimento discursivo-racional.

Concepções muito diferentes são as que encontramos na *filosofia inglesa* anterior a KANT. O seu mais ilustre representante, DAVID HUME, tem a

convicção de que a nossa razão não pode conhecer a existência de coisas, nem tão pouco qual é a sua essência. Tudo o que ultrapassa o conteúdo da nossa consciência escapa, segundo ele, ao conhecimento racional. Chamou-se muitas vezes céptico a HUME por causa disto. Mas o cepticismo de HUME refere-se exclusivamente ao conhecimento teórico-racional. Segundo HUME, o centro de gravidade do ser humano não reside no lado teórico, mas no prático. Assim, HUME põe ao lado do órgão do conhecimento teórico e racional outro órgão prático e irracional. É o que denomina «fé» (*belief*), e entende por tal uma apreensão e assentimento intuitivo e emotivo. «A fé — adverte ele — é muito mais um acto da parte afectiva da nossa natureza do que da sua parte pensante». Graças a esta fé, que se radica num instinto psíquico, alcançamos, segundo HUME, a certeza da realidade do mundo exterior, que origina um problema insolúvel para a razão teórica.

Assim como HUME sustenta que conhecemos de um modo imediato a realidade, outros filósofos ingleses do século XVIII admitem um conhecimento intuitivo no terreno dos valores. O principal representante desta doutrina é um discípulo de SHAFTESBURY, HUTCHESON. Segundo a sua teoria apreendemos imediata e emotivamente, tanto os valores do belo como os do bom. O órgão cognitivo no primeiro caso é o «sentido estético» e, no segundo, o «sentido moral».

HUTCHESON esforça-se por introduzir na ética o conceito de *moral sense*. Os nossos juízos de

valor ético não descansam na reflexão — diz ele — mas sim na intuição. O valor ou não valor ético de uma acção não se conhece aplicando à acção uma unidade de medida geral, uma forma ética suprema, e medindo-a com ela, mas sim de uma maneira imediata, intuitiva. Assim como o nosso sentido visual se apercebe imediatamente das cores, o sentido moral apercebe-se das qualidades valiosas de uma acção ou de uma intenção.

Se passarmos ao século XIX, verificamos que a intuição representa um importante papel no idealismo alemão. Enquanto que KANT só tinha reconhecido uma intuição sensível, negando expressamente, pelo contrário, uma intuição não sensível, intelectual, o seu sucessor FICHTE é de outra opinião. Segundo ele, há uma intuição espiritual, intelectual. É o órgão mediante o qual o eu absoluto se conhece a si mesmo e conhece as suas acções. Em FICHTE trata-se, pois, de uma intuição metafísico-racional. Passa-se o mesmo com SCHELLING. A sua filosofia da identidade define o absoluto como a unidade da Natureza e do Espírito. Este absoluto é apreendido por nós mediante uma intuição intelectual. Nem outra coisa ensina SCHOPENHAUER. Este começa por coincidir com KANT na doutrina de que o nosso entendimento, o nosso conhecimento discursivo-racional, está encerrado nos limites do mundo fenoménico. Se não houvesse outro meio de conhecimento, a essência das coisas permaneceria eternamente oculta para nós. Mas há outra espécie de conhecimento, e é nisto que SCHOPENHAUER se afasta

de KANT. É a intuição espiritual. Por meio dela apreendemos a essência das coisas e encontramos a chave da metafísica.

Um conhecimento intuitivo no terreno religioso é apresentado no século XIX, sobretudo por FRIES e SCHLEIERMACHER. O primeiro distingue três fontes de conhecimento: o saber, a fé e o pressentimento. «Sabemos dos fenómenos, cremos na verdadeira essência das coisas, pressentimos esta naqueles». FRIES define o pressentimento como «um conhecimento por puro sentimento». Por meio dele apreendemos no temporal o eterno, no terreno o divino. O pressentimento é, assim, o órgão do conhecimento religioso. SCHLEIERMACHER pensa de modo análogo. Perante o racionalismo e o moralismo insiste em que a religião não é saber nem fazer. Não tem a sua sede nem no intelecto nem na vontade, mas no sentimento. Consiste, por essência, numa apreensão emotiva, intuitiva, da unidade e do princípio do universo. A religião, declara SCHLEIERMACHER nos seus conhecidos *Discursos* sobre a religião, é «um sentimento e uma intuição do universo».

Lancemos ainda um breve golpe de vista sobre a posição da filosofia contemporânea perante o problema da intuição. O neokantismo toma uma atitude de severa crítica. Isto dá-se muito especialmente na *escola de Marburgo*. O seu fundador, HERMANN COHEN, volta-se com inegável animosidade contra os «paladinos da intuição». Segundo ele, esta é uma ilusão e, por consequência, a viva contradição do pensamento científico. E, por con-

seguinte, nunca se pode tomar em consideração como meio metódico do conhecimento. Há que manter, pelo contrário, a exigência de «um método para um conhecimento». Ou, por outras palavras: só há um conhecimento racional discursivo e um método racional dedutivo fundado nele. Esta é também a posição da *escola de Baden*, ainda que não se exprima de uma maneira tão crua. Também para ela se não pode considerar a intuição como meio legítimo de conhecimento. Opõe-se também ao intuicionismo, negando-o em todas as suas formas, como mostra especialmente o livro de RICKERT sobre «a filosofia da vida».

A atitude do realismo crítico perante a intuição é também predominantemente negativa. Assim declara, por exemplo, JOSE GEYSER: «No que se refere à intuição como fonte do conhecimento, devo fazer as maiores reservas; pois este conceito é sumamente equívoco e os que o têm sempre na boca e vêem na intuição a verdadeira fonte de luz e de conhecimento do nosso espírito não o definem clara e distintamente. Tal como eu concebo o nosso conhecimento humano, os únicos objectos que podemos apreender no seu ser objectivo, por intuição, isto é, por uma percepção imediata, consistem nas realidades individuais da nossa percepção externa e interna e nas formas (ou essências), as relações essenciais e os outros objectos singulares e gerais análogos, claramente intuíveis naquelas realidades por meio de uma série de determinados actos do pensamento. Não admito como fonte do conhecimento uma

intuição de objectos metafísicos, por exemplo, de Deus e da substância psíquica; ou de objectos éticos, estéticos, religiosos e outros análogos, *em lugar* de inferi-los dos conceitos e juízos obtidos com base nas distintas realidades conhecidas intuitivamente». GEYSER só admite, assim, uma intuição racional, que é, portanto, principalmente de natureza formal. Outros representantes do realismo crítico fazem à intuição maiores concessões. Assim procede AUGUSTO MESSER. Este reconhece a intuição principalmente no terreno dos valores. Segundo ele, apreendemos de um modo imediato, intuitivo, não só os valores estéticos, mas também os éticos. A intuição é o único órgão do seu conhecimento. Também no terreno metafísico há, segundo MESSER, um conhecimento intuitivo. «Vivemos e temos a intuição imediata, especialmente da existência do nosso eu e da nossa liberdade. Temos uma espécie de saber imediato do nosso eu espiritual e da natureza dos seus actos, e fundando-nos neste saber atribuímos ao nosso eu uma liberdade indeterminada». A posição de JUAN VOLKELT perante a intuição, é ainda mais positiva. VOLKELT entende por intuição ou certeza intuitiva a vivência imediata de algo que não se pode experimentar, a certeza imediata de algo transsubjectivo ou transcendente à consciência. Os objectos que nos são conhecidos pelo caminho da certeza intuitiva são, principalmente, o próprio eu, o mundo exterior e as outras pessoas. Além disso apreendemos intuitivamente os valores. Há intuição estética, ética

e religiosa. VOLKELT sublinha que a certeza intuitiva é essencialmente diferente, tanto da auto-certeza imediata da consciência, como da necessidade lógica do pensamento. Representa «uma modalidade da certeza, absolutamente peculiar, irreduzível e primitiva». Tem de comum com a auto-certeza da consciência o ser imediata; com a necessidade lógica do pensamento, a validade transsubjectiva. «A certeza intuitiva é uma fé que se sente identificada com a coisa. Com fundamento nesta garantia objectiva, certeza intuitiva e necessidade lógica devem equivaler-se e ter, até certo ponto, direitos iguais».

Um intuicionismo expresso encontra-se hoje em BERGSON, DILTHEY e na *fenomenologia*. Segundo BERGSON, o intelecto é incapaz de penetrar na essência das coisas. Só pode apreender a forma matemático-mecânica da realidade, não o seu núcleo e íntimo conteúdo. Só a intuição pode apreender este. A intuição é o «instinto desinteressado e consciente de si mesmo». Mediante a intuição, alcançamos a realidade por dentro, penetramos no interior da vida. Mediante ela entramos em contacto, por assim dizer, com o núcleo e centro de todas as coisas e «respiramos alguma coisa deste oceano da vida». A intuição é assim a chave da metafísica.

A intuição apresenta-se em DILTHEY da mesma maneira que em BERGSON, como algo absolutamente irracional, como um entrar em contacto com a realidade de um modo emotivo e volitivo. Como já vimos, a nossa convicção da realidade do mundo exterior assenta, segundo DILTHEY,

numa experiência imediata da nossa vontade. Da mesma forma imediata e irracional apreendemos a existência do nosso próximo. A intuição representa além disso um grande papel, segundo DILTHEY, na esfera histórica. Em sua opinião, as totalidades psíquicas tal como nos são reveladas nas personalidades históricas, só as podemos compreender emotivamente; só por intuição podem ser conhecidas. A intuição é, por conseguinte, o verdadeiro órgão de conhecimento do historiador.

A intuição tem na *fenomenologia* um sentido muito diferente do que tem em BERGSON e DILTHEY. O objecto da intuição imediata não é já a realidade como tal, não é a existência, mas sim a essência. O factor existencial, a *existentia*, é eliminado, «posto entre parêntesis», pelo fenomenologista. O olhar deste dirige-se ao modo de ser, à essência, ao *eidos* das coisas. O fenomenologista julga apreendê-lo numa intuição essencial imediata. HUSSERL procura esclarecer com exemplos como esta se deve conceber. «Quando nos representamos intuitivamente com plena clareza o que quer dizer «cor», o presente é uma essência, e quando, igualmente numa pura intuição e talvez relanciando a vista por esta e aquela percepção, nos representamos o que é a percepção em si mesma, teremos então apreendido intuitivamente a essência «percepção». A intuição, a consciência intuitiva, chega até onde chegue a possibilidade da ideação ou intuição essencial correspondente».

Enquanto que HUSSERL só conhece uma intuição racional, a que ele chama intuição essencial,

SCHELER admite além dessa uma intuição emocional e vê nela o órgão do conhecimento dos valores. Estes acham-se, segundo ele, completamente vedados ao intelecto. O intelecto é tão cego para eles como o ouvido para as cores. Os valores são apreendidos imediatamente pelo nosso espírito, de um modo análogo àquele em que as cores o são pelos nossos olhos. SCHELER caracteriza este modo de conhecer como um «sentir intencional». Nele vislumbramos, por assim dizer, os valores. O mesmo acontece na esfera religiosa. Também Deus é, segundo SCHELER, conhecido intuitivamente. Pelo caminho metafísico-racional chegamos a um princípio absoluto do universo, mas nunca a um Deus, no sentido da religião. O dedo da personalidade é, com efeito, de uma importância essencial para a ideia religiosa de Deus. Mas só há um meio de poder conhecer uma pessoa: revelando-se-nos ela. A experiência religiosa é o que corresponde no sujeito humano a esta auto-revelação de Deus. Deste modo, o Deus da religião só está presente, segundo SCHELER, na experiência religiosa, numa vivência e intuição imediatas.

2. Razão e sem razão do intuicionismo

O admitir ou não admitir um conhecimento intuitivo paralelamente ao discursivo-racional, depende antes de tudo do que se pense sobre a essência

do homem. Quem veja no homem exclusiva ou preponderantemente um ser teórico, cuja principal função é o pensamento, só admitirá um conhecimento racional. Quem, pelo contrário, ponha o centro de gravidade do ser humano no lado emocional e volitivo, tenderá de antemão para reconhecer no homem, juntamente com a forma discursivo-racional do conhecimento, outros tipos de apreensão dos objectos. Estará convencido de que a uma multidão de aspectos da realidade corresponde uma pluralidade de funções cognitivas.

A primeira concepção representa evidentemente um exclusivismo. Procede a maior parte das vezes de uma atitude distanciada do mundo e da vida, como a que se costuma encontrar justamente entre os filósofos. O filósofo, cuja função própria na vida é conhecer, conclui com demasiada facilidade «julgando por si mesmo os outros» — como se costuma dizer — e concebendo o homem, em geral, como um ser predominantemente cognitivo. Quem está, pelo contrário, em contacto com as realidades concretas da vida, cedo se convence de que o verdadeiro centro de gravidade do ser humano não reside nas forças intelectuais, mas nas emocionais e volitivas. Vê que o intelecto humano se acha incluído, de uma ponta à outra, na totalidade das forças do espírito humano e que, portanto, necessita e depende delas na sua função. Não é o intelecto, mas sim as forças emotivas e volitivas do homem que lhe parecem dominantes nesse jogo de forças a que chamamos vida.

Entre o filósofos modernos foi DILTHEY quem primeiro chamou a atenção para este facto. Na sua *Introdução às ciências do espírito* ataca com energia esse racionalismo e intelectualismo segundo o qual «nas veias do sujeito cognoscente não corre verdadeiro sangue, mas o humor rarefeito da razão, considerada como mera actividade intelectual». «A preocupação histórica e filosófica com o homem conduziu-me — declara ele — a tomar este na variedade das suas forças, a tomar este ser que quer, sente e representa, também por base na explicação do conhecimento e dos seus conceitos». Deste modo chega a pôr ao lado do conhecimento discursivo-racional outro intuitivo-racional.

Mas o reconhecimento da intuição, não significa o fim de todo o conhecimento científico? Não significa abandonar a *validade universal* e a *demonstrabilidade*, que constituem alma de todo o conhecimento científico?

Perante esta objecção devemos fazer uma distinção. É a distinção entre a actividade teórica e actividade prática. Na esfera *teórica*, a intuição não pode pretender ser um meio de conhecimento autónomo, com os mesmos direitos que o conhecimento racional-discursivo. A razão tem neste terreno a última palavra. Toda a intuição tem de legitimar-se perante o tribunal da razão. Quando os adversários do intuicionismo exigem isto, estão no seu pleno direito. Mas a questão é diferente na esfera *prática*. A intuição tem neste um significado autónomo. Como seres que sentimos e

queremos, a intuição é para nós o verdadeiro órgão do conhecimento. Enquanto o intuicionismo não ensina outra coisa que isto, a razão está do seu lado.

Do que ficou dito conclui-se que devemos combater a intuição *metafísica* no sentido de BERGSON. Não é porque não haja uma intuição metafísica. A história da metafísica prova a cada passo o contrário. Revela, com efeito, que todos os grandes sistemas metafísicos radicam, em última análise, em certas intuições. Não se pode duvidar, portanto, do facto psicológico de uma intuição metafísica. Mas a questão do valor lógico da intuição é uma coisa muito diferente. E, a este respeito, devemos sustentar, como consequência do já dito, que a intuição não pode ser nunca a base última da validade de nenhum juízo na esfera teórica nem, por conseguinte, na metafísica. A última instância nesta esfera é a razão, e toda a intuição tem de submeter-se ao seu exame.

Como consequência das afirmações anteriores devemos também negar a adesão à *intuição essencial* de HUSSERL. Além desta intuição não ser um acto tão perfeitamente simples e autónomo como HUSSERL pretende, mas antes uma pluralidade de actos do pensamento, como demonstrou principalmente a crítica de VOLKELT e GEYSER, nunca poderá também arvorar-se em última instância. Pois, quando fazemos teoria do conhecimento, exercitamos uma actividade teórica, como o próprio nome o diz, e, portanto, devemos deixar à razão

a última palavra. Significaria o fim de toda a filosofia científica querer alguém, por exemplo, justificar o princípio de causalidade — segundo o qual todo o processo tem uma causa — dizendo: «entre os conceitos de processo e de causa existe uma conexão essencial que eu apreendo imediatamente». Haveria que opor a um tal filósofo o facto de que quase nenhum dos outros filósofos consegue apreender esta conexão. O reconhecimento desta intuição essencial privaria a filosofia da sua validade universal e, portanto, do seu carácter racional e científico. Também por esta razão não é admissível justificar as leis supremas do pensamento recorrendo à sua «imediate evidência». Voltaremos mais tarde a tratar deste assunto mais pormenorizadamente.

Devemos tomar uma posição muito diferente perante a *intuição existencial* de DILTHEY. Esta não se radica na esfera teórica mas sim na prática. Como seres de vontade e acção entramos em contacto com a realidade, vivemos a realidade nas resistências que nos opõem. A imediata e inalterável certeza que acompanha a nossa convicção da existência do mundo exterior diz-nos, com efeito, que esta convicção assenta numa experiência íntima, numa vivência imediata. Esta certeza não é explicável debaixo do ponto de vista do realismo crítico. Como concedem os próprios defensores desta posição, as provas da existência do mundo exterior não possuem um carácter absolutamente convincente. Portanto, se a nossa convicção da existência de um mundo

exterior real assentasse em demonstrações e inferências racionais, não possuiria essa certeza imediata e irresistível que na verdade possui. Já SCHOPENHAUER observou uma vez que meteríamos simplesmente no manicómio quem ousasse negar a existência do mundo exterior.

O filósofo MAX FRISCHEISEN-KÖHLER, discípulo de DILTHEY, procurou fundamentar a concepção que expomos nas discussões muito claras e profundas da sua obra *O problema da realidade*. Segundo ele, ficamos inertes perante o problema da realidade se só admitimos, como KANT, duas fontes do conhecimento: a sensação e o pensamento. Deste modo não é possível superar o idealismo. Em suma, pode-se substituir a construção idealista por outra construção. Mas então está-se decididamente em desvantagem perante o idealismo, debaixo do ponto de vista metódico, pois o idealismo dá uma teoria do conhecimento muito mais simples e unitária, visto que procura explicar o fenómeno do conhecimento sem a hipótese de uma realidade extra-consciente. Uma verdadeira solução do problema só é possível se se admitir, além da sensação e do pensamento, outra fonte de conhecimento: a experiência interna e a intuição. A importância desta fonte é evidente quando se considera a história da cultura humana. A índole das grandes obras religiosas, filosóficas e artísticas prova que na sua formação tomaram parte outras funções da consciência além da sensação e do pensamento. Estas forças cognitivas irracionais constituem o órgão do conhe-

cimento do mundo exterior. Este é experimentado e vivido imediatamente por nós. E o mesmo se passa com a existência do nosso próximo. Nem sequer «a intimidade estranha do nosso próximo é inferida, mas sim vivida de modo original».

Muito menos discutido que o conhecimento do mundo exterior é o conhecimento da existência do nosso *eu*. A grande maioria dos filósofos sustenta a opinião que DESCARTES formulou claramente pela primeira vez. Vivemos e apreendemos imediatamente a nossa própria existência. No nosso pensamento e vontade nós vivemos como seres realmente existentes. Não nos é preciso qualquer raciocínio: basta-nos uma simples auto-intuição para nos apercebermos da nossa própria existência. BERGSON observa exactamente a este respeito: «Há pelo menos uma realidade que todos nós compreendemos intimamente, por intuição e não por simples análise. É o nosso eu, que existe. Não podemos co-experimentar intelectualmente nenhuma outra coisa. Mas é certo que nos experimentamos a nós próprios». (*Introdução à Metafísica*, 1912).

Se passarmos agora às esferas do valor, vemos que onde a intuição é menos discutida é na esfera *estética*. Quase nunca se discutiu a sério que o valor estético de uma imagem, de uma obra de arte, de uma paisagem, seja apreendido por nós de um modo imediato, emocional, ou seja, que haja uma intuição estética. Basta, com efeito, uma simples reflexão para vermos que assim é.

Se quando vivemos, por exemplo, a beleza de uma paisagem, tentássemos comunicá-la e revelá-la mediante operações intelectuais a outra pessoa que não sentisse a beleza, veríamos logo que era uma tentativa empreendida com meios inadequados. Os valores estéticos não podem aperceber-se nem intelectual nem discursivamente, mas só emocional e intuitivamente. É certa a frase do poeta: «Se não o sentes é inútil queres alcançá-lo».

Já a coisa não é tão simples na esfera *ética*. Quando valorizamos as intenções e as acções humanas, dando a um facto o predicado de «bom» e a outro o de «mau», este juízo de valor tem lugar, segundo uma concepção muito generalizada, aplicando uma unidade de medida, uma norma moral, às acções correspondentes, que são medidas de certo modo com ela. Os nossos juízos morais e de valor assentam, assim, num conhecimento discursivo-racional. Não se pode negar que há, com efeito, juízos de valor obtidos desta maneira. Mas não são os primeiros nem os fundamentais. Estes baseiam-se antes numa experiência e apreensão imediata, emocional dos valores. Isto revela-se também no facto de que não nos é possível tornar acessíveis esses valores a outras pessoas por via intelectual. Como observa exactamente MESSER, «quem, ao comparar um egoísta com uma pessoa moralmente pura, não veja com íntima convicção, com imediata evidência, o valor objectivo mais elevado desta última, também não poderá compreendê-lo com provas

intelectuais». (*Ética*, 1918). E ainda que se conceda que o valor moral de determinadas formas de conduta (por exemplo: a justiça, a temperança, a pureza) pode provar-se, pelo menos até certo modo, mediante uma consideração racional da essência e do fim do homem, teremos de concordar, por outro lado, que o íntimo valor, a verdadeira qualidade valiosa de sentimentos como a justiça, a temperança e a pureza, só pode experimentar-se e viver-se imediatamente, só pode conhecer-se intuitivamente.

Consideremos finalmente, em breves palavras, a esfera do valor *religioso*. Também há nela uma concepção muito generalizada que sustenta que o valor objecto da vida religiosa, o objecto da religião, só pode conhecer-se por via discursivo-racional. Mas a história e a psicologia da religião demonstram, pelo contrário, que a vivência e a intuição também representam um papel preponderante na esfera religiosa. Na sua obra sobre *A experiência religiosa como problema filosófico*, observa o psicólogo da religião OESTERREICH: «Onde existir uma intensa vida religiosa, encontramos a crença de estar em imediato contacto de consciência com Deus. O divino deixa de ser transcendente, entra na esfera do imanente, é *experimentado* e *vivido imediatamente*». O mesmo diz VOLKELT no seu opúsculo, tão valioso, *Que é a religião?*, quando vê o peculiar da vida religiosa em que «criamos intimidade de modo imediato, isto é, não por meio do pensamento, nem do raciocínio, nem da demonstração, com um objecto que se estende

até à esfera do inexperimentável». «De mil maneiras — diz ele — se tem atestado o facto de que existe uma certeza intuitiva absolutamente peculiar, ali onde o homem estiver imediatamente certo de sentir-se em união com o Infinito, com o Absoluto, com o princípio mais profundo de todo o ser, com o eternamento uno».

Ao expor a história do problema da intuição, vimos o papel importante que a teoria do conhecimento intuitivo-místico de Deus representou na história da filosofia e da teologia. Desde SANTO AGOSTINHO, que consolidou a teoria, continuando PLOTINO, que a introduziu na mística cristã da Idade Média, corre uma linha quase contínua até ao presente, em que SCHELER, na sua obra *Do eterno no homem*, considera justamente como o fim dos seus esforços na filosofia da religião «apresentar de um modo cada vez mais claro esse contacto imediato da alma com Deus, contacto que SANTO AGOSTINHO se esforçava por seguir sempre, na experiência do seu grande coração e exprimir em palavras por meio do pensamento neo-platónico»⁽¹⁾.

Os defensores do intelectualismo religioso, que só admitem um conhecimento discursivo-racional na esfera religiosa, como GEYSER, MESSER e outros, partem de um pressuposto falso. Confundem a religião com a metafísica. Na esfera metafísica só há, como vimos, um conhecimento racional. A razão

(1) Mais pormenores sobre este assunto na minha obra *Santo Agostinho e o seu significado na actualidade*, Stuttgart, 1924.

tem a última palavra. Mas os aludidos filósofos não vêem que Deus não é objecto da metafísica, mas sim da religião. A metafísica trata exclusivamente do absoluto, do princípio do universo. Mas este absoluto da metafísica é *toto coelo* distinto do Deus da religião. Aquele é um ser, este é, em primeiro lugar, um valor. E como todos os valores, também o valor de Deus nos é dado exclusivamente pela experiência interna. Deus não chega à nossa presença na atitude metafísico-racional, mas só na experiência religiosa.

Devemos opor ao intelectualismo religioso o facto de que a certeza que o homem religioso possui acerca de Deus é de índole completamente distinta da que se obtém mediante complicados raciocínios metafísicos. Se a fé religiosa em Deus assentasse em semelhantes bases, não possuiria essa absoluta invencibilidade que tem, efectivamente, no homem religioso. Ninguém até hoje se deixou martirizar por uma hipótese metafísica; mas milhões de homens, dentro e fora do cristianismo, derramaram a última gota do seu sangue pela sua fé em Deus. Este facto fala uma linguagem suficientemente clara para todo aquele que não for parcial.