



Introdução

1. A essência da filosofia

A teoria do conhecimento é uma disciplina filosófica. Para determinar seu lugar no conjunto da filosofia, devemos partir de uma definição da essência da filosofia. Como chegar, porém, a essa definição? Que *método* devemos empregar para determinar a essência da filosofia?

Primeiramente, poderíamos tentar obter uma definição da essência da filosofia a partir do significado da palavra. A palavra “filosofia” provém da língua grega e significa amor à sabedoria ou, em outras palavras, aspiração ao saber, ao conhecimento. É evidente, porém, que esse significado etimológico da palavra “filosofia” é excessivamente genérico para que dele derivemos uma definição da essência. Por isso, devemos escolher outro método.

Para encontrar uma definição exaustiva, poderíamos pensar em reunir e comparar entre si as diferentes definições da essência da filosofia que os filósofos deram ao longo da história. Mas por si só esse procedimento também não conduz ao nosso objetivo, pois as definições da essência que encontramos na história da filosofia são tão divergentes que parece completamente impossível obter-se, a partir delas, uma definição uniforme. Compare-se, por exemplo, a definição que *Platão* e *Aristóteles* dão da filosofia, considerando-a pura e simplesmente como ciência,

com a definição dos *estóicos* e *epicuristas*, para quem a filosofia significa, respectivamente, aspiração à excelência e à felicidade. Ou compare-se a definição de filosofia dada por *Wolff*, na Idade Moderna, como *scientia possibilium, quatenus esse possunt* com a que *Überweg* nos dá em seu conhecido *Esboço da história da filosofia*, segundo a qual a filosofia é “a ciência dos princípios”. Tais divergências fazem com que a idéia de encontrar uma definição da essência da filosofia por esse caminho pareça vã. Só chegaremos a tal definição se nos voltarmos para o próprio fato histórico da filosofia. Esse nos fornece o material com que podemos obter o conceito da essência da filosofia. Foi *Dilthey*, em seu tratado sobre *A essência da filosofia*, quem empregou esse método pela primeira vez. Na seqüência, estaremos acompanhando *Dilthey* livremente e procurando, ao mesmo tempo, levar seus pensamentos mais adiante.

Aparentemente, porém, esse procedimento deve falhar devido a uma dificuldade de princípio: para que possamos falar de um fato histórico da filosofia, já devemos, assim parece, possuir um conceito de filosofia. Eu já devo saber o que é filosofia caso pretenda obter seu conceito a partir dos fatos. Portanto, na determinação da essência da filosofia, tal como queremos levá-la a efeito, parece haver um círculo, e todo o procedimento parece falhar devido a essa dificuldade.

Mas não é assim. Essa dificuldade é removida se não partimos de um conceito determinado de filosofia, mas da *representação geral* que qualquer pessoa culta tem dela. Como observa *Dilthey*, “deve-se primeiramente buscar um conteúdo comum nos sistemas em que se forma a representação geral da *filosofia*”.

E, de fato, tais sistemas existem. Quanto a muitas formas de pensamento, é duvidoso considerá-las como filo-

sofia; mas no caso de numerosos outros sistemas, cala-se toda dúvida. Desde que se tornaram conhecidos, a humanidade sempre os considerou como produtos espirituais filosóficos e enxergou neles, desde o primeiro momento, a essência da filosofia. Tais são os sistemas de *Platão* e *Aristóteles*, *Descartes* e *Leibniz*, *Kant* e *Hegel*. Quando nos aprofundamos neles, deparamos com certas características essenciais comuns, apesar de todas as diferenças que apresentam. Encontramos uma atração pelo todo, um direcionamento para a totalidade dos objetos. Contrariamente à atitude do especialista, cuja visão está sempre dirigida a um recorte na totalidade dos objetos de conhecimento, temos aqui um ponto de vista universal, abrangendo a totalidade das coisas. Esses sistemas, portanto, possuem o caráter da *universalidade*. A essa característica essencial comum soma-se outra. A atitude do filósofo com relação à totalidade dos objetos é uma atitude *intelectual*, uma atitude do *pensamento*. Cabe ao filósofo conhecer, saber. O filósofo é um conhecedor por natureza. Aparecem, portanto, as seguintes marcas da essência de toda filosofia: 1. a atitude em relação à totalidade dos objetos; 2. o caráter racional, cognoscitivo dessa atitude.

Com isso, obtivemos um conceito da essência da filosofia que ainda é, decerto, puramente formal. Alcançaremos um enriquecimento do conteúdo desse conceito considerando os diversos sistemas não mais isoladamente, mas em seu contexto histórico. Trata-se, portanto, de apreender em suas principais características a *totalidade do desenvolvimento histórico* da filosofia. A partir desse posto de observação, poderemos compreender também as definições contraditórias da essência da filosofia a que há pouco nos referimos.

Não sem justiça, *Sócrates* é chamado de criador da filosofia ocidental. Nele, a atitude teórica do espírito gre-

go manifesta-se claramente. Todos os seus pensamentos e energias estão voltados para a edificação da vida humana sobre a base da reflexão e do saber. Ele tenta fazer com que todo agir humano seja um agir consciente, um saber, e empenha-se em elevar a vida, com todos os seus conteúdos, ao nível da consciência filosófica. Essa tendência alcançará desenvolvimento pleno em *Platão*, seu maior discípulo. Em *Platão*, a consciência filosófica estende-se à totalidade do conteúdo da consciência humana; dirige-se não apenas aos objetos práticos, aos valores e virtudes, como ocorria quase sempre em *Sócrates*, mas também ao conhecimento científico. Tanto o agir do estadista quanto o do poeta ou do cientista tornam-se igualmente objetos da reflexão filosófica. Com isso, a filosofia aparece em *Sócrates* e mais ainda em *Platão* como auto-reflexão do espírito a respeito de seus mais altos valores teóricos e práticos, os valores do verdadeiro, do bom e do belo.

A filosofia de *Aristóteles* mostra outra fisionomia. Seu espírito está principalmente concentrado no conhecimento científico e em seu objeto, o ser. No seu núcleo há uma ciência universal do ser: a “filosofia primeira” ou, como seria chamada mais tarde, a metafísica. Ela nos informa sobre a essência das coisas, a contingência e os princípios últimos da realidade. Se a filosofia socrático-platônica pode ser caracterizada como uma *visão de si* do espírito, devemos dizer que, em *Aristóteles*, a filosofia aparece antes de mais nada como *visão de mundo*.

Na época pós-aristotélica, com os *estóicos* e *epicuristas*, a filosofia torna-se novamente auto-reflexão do espírito. Ocorre um estreitamento da concepção socrático-platônica, na medida em que apenas as questões práticas entram no campo visual da consciência filosófica. A filosofia aparece, no dizer de *Cícero*, como “mestra da vida, inventora das leis, instrutora de toda virtude”. Em poucas palavras, transforma-se em filosofia de vida.

No começo da Idade Moderna, a filosofia envereda novamente pelo caminho da concepção aristotélica. Os sistemas de *Descartes*, *Espinosa* e *Leibniz* mostram a mesma orientação no sentido do conhecimento objetivo do mundo tal como acontecera com os estagiritas. Nesses sistemas, a filosofia aparece expressamente como visão de mundo. Em *Kant*, ao contrário, é o tipo platônico que irá reviver. A filosofia assume novamente o caráter de auto-reflexão, de visão de si do espírito. Ela aparece, antes de mais nada, como teoria do conhecimento, como fundamentação crítica do conhecimento científico. Não se limita, porém, ao domínio teórico, mas avança, a partir dele, para uma fundamentação crítica dos valores em sua totalidade. Além da *Crítica da razão pura*, surgem a *Crítica da razão prática*, que trata do âmbito ético dos valores, e a *Crítica do juízo*, que toma os valores estéticos como objeto de uma investigação crítica. Também em *Kant*, portanto, a filosofia aparece como auto-reflexão universal do espírito, como reflexão da pessoa culta a respeito de todo o seu comportamento valorativo.

No século XIX, o tipo aristotélico de filosofia revive nos sistemas do idealismo alemão, particularmente em *Schelling* e *Hegel*. A forma unilateral e exaltada sob a qual esse tipo aparece ocasiona um movimento contrário igualmente unilateral. Ele conduz, por um lado, a uma desvalorização total da filosofia – como a que está presente no materialismo e no positivismo – e, por outro lado, a uma renovação do tipo kantiano, como a que ocorreu no *neokantismo*. A unilateralidade dessa renovação está em que são eliminados todos os fatores (inconfundivelmente presentes em *Kant*) relacionados ao conteúdo e à visão de mundo, e a filosofia assume um caráter puramente formal, metodológico. É latente, nesse modo de encarar as coisas, o impulso para um novo movimento do

pensamento filosófico que, contra o formalismo e o metodologismo dos neokantianos, busca os conteúdos e uma visão de mundo e representa, assim, uma renovação do tipo aristotélico. Estamos ainda em meio a esse movimento. Ele conduziu, por um lado, à busca de uma metafísica indutiva, como a empreendida por *Hartmann*, *Wundt* e *Driesch* e, por outro lado, a uma filosofia da intuição, como a que encontramos em *Bergson* e, sob uma outra forma, na moderna fenomenologia de *Husserl* e *Scheler*.

Este panorama do desenvolvimento do pensamento filosófico em seu conjunto conduziu-nos a dois outros elementos do conceito essencial de filosofia. Chamamos um dos fatores “visão de si”; ao outro, chamamos “visão de mundo”. Como a história nos mostrou, existe entre esses dois elementos uma tensão peculiar. Mal aparece um deles, o outro emerge com mais força; quanto mais um avança, mais o outro retrocede. Toda a história da filosofia aparece, enfim, como um movimento pendular entre esses dois pontos. Isso prova, porém, que esses dois elementos pertencem ao conceito essencial. Não se trata de um ou-isto-ou-aquilo, mas de um tanto-isto-quanto-aquilo. A filosofia é ambas as coisas: visão de si e visão de mundo.

Para chegarmos a uma completa definição da essência, devemos estabelecer agora uma ligação entre os dois elementos que acabamos de obter e os dois elementos formais anteriormente apresentados. O enfoque da totalidade dos objetos e o caráter cognoscitivo desse enfoque revelaram-se há pouco como as duas principais características da filosofia. Devido aos dois novos elementos que acabamos de obter, a primeira dessas duas marcas experimenta agora uma diferenciação. A totalidade dos objetos pode referir-se tanto ao mundo exterior quanto ao mundo interior, tanto ao macrocosmo quanto ao microcosmo. Se a consciência filosófica dirige-se ao *macrocosmo*, trata-

mos de filosofia como visão de mundo. Se é o microcosmo que constitui o objeto do enfoque filosófico, surge o segundo tipo de filosofia: a filosofia como visão de si do espírito. Os dois elementos essenciais que acabamos de obter ajustam-se, assim, perfeitamente, ao conceito essencial formal anteriormente apresentado, na medida em que vêm completá-lo e corrigi-lo.

Podemos agora determinar a essência da filosofia dizendo: a filosofia é auto-reflexão do espírito sobre seu comportamento valorativo teórico e prático e, igualmente, aspiração a uma inteligência das conexões últimas das coisas, a uma visão racional de mundo. Podemos, porém, estabelecer uma ligação mais profunda entre esses dois elementos essenciais. Como *Platão* e *Kant* nos mostram, existe entre ambos uma relação de meio e fim. A auto-reflexão do espírito é meio para se atingir uma imagem de mundo, uma visão metafísica de mundo. Em conclusão, portanto, podemos dizer que a filosofia é a tentativa do espírito humano de atingir uma visão de mundo, mediante a auto-reflexão sobre suas funções valorativas teóricas e práticas.

Obtivemos essa definição da essência da filosofia mediante um procedimento indutivo. Agora, porém, podemos completar esse procedimento indutivo com um dedutivo. Este consiste em situar a filosofia no contexto das funções superiores do espírito, indicar o lugar que ela ocupa no sistema da cultura como um todo. O conjunto das funções culturais lança uma nova luz sobre o conceito essencial de filosofia que obtivemos.

Entre as funções superiores do espírito e da cultura incluem-se a ciência, a arte, a religião e a moral. Quando relacionamos a filosofia a essas funções, é da *moral* que ela mais parece distanciar-se. A moral diz respeito ao lado prático da existência humana, pois seu sujeito é a vonta-

de. A filosofia, por sua vez, pertence completamente ao lado teórico do espírito humano. Por isso, ela parece estar nas cercanias da *ciência*. E, de fato, existe uma afinidade entre filosofia e ciência, na medida em que estão baseadas na mesma função do espírito humano – o pensamento. Conforme já assinalamos, porém, ambas distinguem-se por seu *objeto*. Enquanto as ciências particulares tomam por objeto uma parte da realidade, a filosofia dirige-se à totalidade do real. Não obstante, poderíamos pensar em aplicar o conceito de ciência à filosofia. Distinguiríamos, então, entre ciência particular e universal, chamando a última de filosofia. Não é correto, porém, subordinar a filosofia à ciência, tratando-a como se fosse um tipo determinado de ciência, pois em virtude de seu objeto a filosofia não se distingue da ciência por graus, mas essencialmente. A totalidade do ente é mais do que uma soma dos diferentes domínios parciais da realidade que constituem o objeto das ciências particulares. Frente a esses domínios parciais, a totalidade é um objeto novo, de outro tipo. Por isso, ela pressupõe também uma nova função por parte do sujeito. O conhecimento filosófico, dirigido à totalidade das coisas, é essencialmente distinto do conhecimento das ciências particulares, que vai ao encontro de domínios parciais da realidade. Entre filosofia e ciência, portanto, há diferença não apenas sob o aspecto objetivo, mas também sob o aspecto *subjetivo*.

E como se dá a relação da filosofia com os dois domínios restantes da cultura, a *arte* e a *religião*? A resposta deve ser: existe uma profunda afinidade entre esses três domínios culturais. Eles estão ligados por uma amarra comum, que é seu objeto. Com efeito, são os mesmos enigmas do mundo e da vida que estão colocados diante da poesia, da religião e da filosofia. No fundo, as três querem solucionar esses enigmas, querem fornecer uma interpre-

tação da realidade, uma visão de mundo. O que as diferencia é a origem dessa visão de mundo. Enquanto a visão filosófica de mundo brota do conhecimento racional, a origem da visão *religiosa* de mundo está na fé religiosa. O princípio do qual ela procede e que determina seu espírito é a vivência religiosa dos valores, a experiência de Deus. Enquanto a visão religiosa de mundo depende decisivamente de fatores subjetivos, a visão filosófica de mundo reclama validade universal, demonstrabilidade racional. O que dá acesso à primeira não é o conhecimento universalmente válido, mas a experiência pessoal, a vivência religiosa. Existe pois uma diferença essencial entre a visão de mundo religiosa e a filosófica e, conseqüentemente, entre religião e filosofia.

A filosofia é também essencialmente distinta da *arte*. A interpretação do mundo feita pelo artista provém tão pouco do pensamento puro quanto a concepção de mundo do homem religioso. Também ela deve sua origem muito mais à vivência e à intuição. O verdadeiro artista não produz sua obra com o intelecto, mas a partir da totalidade das forças espirituais. A essa diferença nas funções *subjetivas* acresce uma distinção no aspecto *objetivo*. O verdadeiro artista não está, como o filósofo, diretamente voltado à totalidade do ser. Seu espírito dirige-se, antes de mais nada, a um ser e a um acontecer concretos. À medida que os representa, eleva este ser e este acontecer concretos ao nível do mundo da aparência, do irreal. O estranho é que, nesse acontecer irreal, o sentido do acontecer real se manifesta; no acontecer particular apresentam-se o sentido e o valor do acontecer do mundo. Assim, na medida em que interpreta um ser ou acontecer particular, o verdadeiro artista nos dá indiretamente uma interpretação da totalidade do mundo e da vida.

Se tentarmos agora determinar o lugar da filosofia no sistema da cultura, deveremos dizer o seguinte. A filo-

sofia tem uma face voltada para a religião e para a arte e outra face voltada para a ciência. Com a religião e a arte, tem em comum o olhar dirigido à totalidade do real; com a ciência, tem em comum o caráter teórico. No sistema da cultura, portanto, a filosofia tem seu lugar entre a ciência, de um lado, e a religião e a arte, de outro. Dentre as últimas, é da religião que a filosofia está mais próxima, na medida em que também a religião dirige-se à totalidade do ser e tenta interpretar essa totalidade.

Com isso, completamos nosso procedimento indutivo com um dedutivo. Inserindo a filosofia na totalidade da cultura, relacionando-a a domínios culturais particulares, o conceito essencial de filosofia que obtivemos indutivamente foi confirmado e as características particulares foram ressaltadas de modo ainda mais nítido.

2. A posição da teoria do conhecimento no sistema da filosofia

Com essa definição, surge imediatamente uma divisão da filosofia em suas diferentes disciplinas. Como vimos, a filosofia é antes de mais nada auto-reflexão do espírito sobre seu comportamento valorativo teórico e prático. Enquanto reflexão sobre o comportamento teórico, sobre aquilo que chamamos de ciência, a filosofia é teoria do conhecimento científico, *teoria da ciência*. Enquanto reflexão sobre o comportamento prático do espírito, sobre o que chamamos de valor no sentido estrito, a filosofia é *teoria do valor*. A auto-reflexão do espírito, porém, não é fim em si, mas meio para atingir uma visão de mundo. Assim, em terceiro lugar, a filosofia é *teoria da visão de mundo*. O campo da filosofia divide-se portanto em três partes: teoria da ciência, teoria do valor e teoria da visão de mundo.

Uma ulterior divisão dessas partes fornece as principais disciplinas da filosofia. A teoria da visão de mundo é decomposta em *metafísica* (que, por sua vez, divide-se em metafísica da natureza e metafísica do espírito) e em *teoria da visão de mundo* em sentido estrito, que investiga as questões referentes a Deus, à liberdade e à imortalidade. A teoria do valor divide-se, segundo os diferentes tipos de valor, nas teorias dos valores éticos, estéticos e religiosos. Obtemos, assim, três disciplinas: *ética*, *estética* e *filosofia da religião*. A teoria da ciência, finalmente, é decomposta em teoria formal e doutrina material da ciência. A primeira, chamamos de *lógica*; a última, de *teoria do conhecimento*.

Assinalamos, assim, o lugar que a teoria do conhecimento ocupa no conjunto da filosofia. Segundo o que foi dito, ela é uma parte da teoria da ciência. Podemos defini-la como *teoria material da ciência* ou como teoria dos *princípios materiais do conhecimento humano*. Enquanto a lógica investiga os princípios formais do conhecimento, as formas e leis gerais do pensamento humano, a teoria do conhecimento dirige-se aos pressupostos materiais mais gerais do conhecimento científico. Enquanto a primeira prescinde da referência do pensamento aos objetos e considera o pensamento puramente em si, a segunda tem os olhos fixos justamente na referência objetiva do pensamento, na sua relação com os objetos. Enquanto a lógica pergunta a respeito da correção formal do pensamento, sobre sua concordância consigo mesmo, com suas próprias formas e leis, a teoria do conhecimento pergunta sobre a verdade do pensamento, sobre sua concordância com o objeto. Também podemos, por isso, definir a teoria do conhecimento como a teoria do pensamento *verdadeiro*, por oposição à lógica, definida como a teoria do pensamento *correto*. Torna-se claro, assim, o significado fundamental

da teoria do conhecimento para todo o campo da filosofia. É com todo o direito que ela será chamada de *philosophia fundamentalis*, ciência filosófica fundamental.

Costuma-se dividir a teoria do conhecimento em *geral* e *especial*. A primeira investiga a relação do pensamento com o objeto em geral. A segunda toma como objeto de uma investigação crítica os axiomas e conceitos fundamentais em que se exprime a referência de nosso pensamento aos objetos. Começaremos, naturalmente, com a apresentação da teoria geral do conhecimento. Antes, detenhamos brevemente nosso olhar sobre a história da teoria do conhecimento.

3. A história da teoria do conhecimento

Como disciplina filosófica independente, não se pode falar de uma teoria do conhecimento nem na Antiguidade nem na Idade Média. Certamente, encontraremos numerosas reflexões epistemológicas na filosofia antiga, especialmente em *Platão* e em *Aristóteles*. São, porém, investigações epistemológicas que ainda estão completamente embutidas em contextos psicológicos e metafísicos. É só na *Idade Moderna* que a teoria do conhecimento aparece como disciplina independente. O filósofo inglês *John Locke* deve ser considerado seu fundador. Sua principal obra, *An Essay concerning Human Understanding*, publicada em 1690, trata de modo sistemático as questões referentes à origem, à essência e à certeza do conhecimento humano. No livro *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, publicado postumamente em 1765, *Leibniz* tentou refutar o ponto de vista epistemológico de *Locke*. Na Inglaterra, *George Berkeley*, em sua obra *A Treatise concerning the*

Principles of Human Knowledge (1710), e *David Hume*, em sua obra principal, *A Treatise on Human Nature* (1739/40) e em outra de menor dimensão, o *Enquiry concerning Human Understanding* (1748), continuaram edificando sobre a base dos resultados obtidos por *Locke*.

Na filosofia continental, *Immanuel Kant* aparece como o verdadeiro fundador da teoria do conhecimento. Em sua principal obra epistemológica, a *Crítica da razão pura* (1781), tentou fornecer uma fundamentação crítica ao conhecimento das ciências naturais. O método que usou foi chamado por ele próprio de “método transcendental”. Esse método não investiga a gênese psicológica do conhecimento, mas sua validade lógica. Não pergunta, à maneira do método psicológico, como surge o conhecimento, mas sim como é possível o conhecimento, sobre quais fundamentos, sobre quais pressupostos ele repousa. Em virtude desse método, a filosofia de *Kant* também é chamada abreviadamente de transcendentalismo ou, ainda, de criticismo.

Em *Fichte*, o sucessor imediato de *Kant*, a teoria do conhecimento aparece pela primeira vez intitulada “teoria da ciência”. Mas já apresenta aquele amálgama de teoria do conhecimento e metafísica que ganhará livre curso em *Schelling* e *Hegel* e que também estará inconfundivelmente presente em *Schopenhauer* e em *Hartmann*. Em contraposição a esses tratamentos metafísicos da teoria do conhecimento, o neokantismo, surgido na década de 1860, esforça-se por separar nitidamente o questionamento metafísico do epistemológico. No entanto, o problema epistemológico foi tão vigorosamente empurrado para o primeiro plano que a filosofia corria o perigo de reduzir-se à teoria do conhecimento. O neokantismo desenvolveu a teoria kantiana do conhecimento numa direção

muito bem determinada. A unilateralidade de questionamento que isso provocou fez logo surgirem numerosas correntes epistemológicas contrárias. Vem daí estarmos hoje ante uma enorme quantidade de direcionamentos epistemológicos, de que os mais importantes serão apresentados a seguir em conexão sistemática.

Teoria geral do conhecimento

***Investigação fenomenológica preliminar:
O fenômeno do conhecimento e os problemas
nele contidos***

A teoria do conhecimento, como o nome já diz, é uma teoria, isto é, uma interpretação e uma explicação filosóficas do conhecimento humano. Antes, porém, de filosofar sobre um objeto, é necessário examiná-lo com exatidão. Qualquer explicação ou interpretação deve ser precedida de uma observação e de uma descrição exatas do objeto. Isso vale também para o nosso caso. Devemos pois apreender com um olhar penetrante e descrever com exatidão esse fenômeno peculiar de consciência que chamamos de conhecimento. Fazemos isso na medida em que tentamos apreender as características essenciais desse fenômeno mediante a auto-reflexão sobre o que experimentamos quando falamos em conhecimento. Para diferenciá-lo do método psicológico, chamamos esse método de *fenomenológico*. O primeiro investiga os processos mentais concretos em seu curso regular e em suas relações com outros processos, ao passo que o último procura apreender a *essência geral* no fenômeno concreto. Em nosso caso, o método não descreve um processo de conhecimento determinado, não procura estabelecer o que é característico de um determinado conhecimento, mas aquilo que é essencial a todo conhecimento, aquilo em que consiste sua estrutura geral.

Se aplicamos esse método, o fenômeno do conhecimento se nos apresenta, nas suas características fundamentais, do seguinte modo¹.

No conhecimento defrontam-se consciência e objeto, *sujeito* e *objeto*. O conhecimento aparece como uma relação entre esses dois elementos. Nessa relação, sujeito e objeto permanecem eternamente separados. O dualismo do sujeito e do objeto pertence à essência do conhecimento.

Ao mesmo tempo, a relação entre os dois elementos é uma *relação recíproca* (correlação). O sujeito só é sujeito para um objeto e o objeto só é objeto para um sujeito. Ambos são o que são apenas na medida em que o são um para o outro. Essa correlação, porém, não é reversível. Ser sujeito é algo completamente diverso de ser objeto. A função do sujeito é apreender o objeto; a função do objeto é ser apreensível e ser apreendido pelo sujeito.

Vista a partir do sujeito, essa apreensão aparece como uma saída do sujeito para além de sua esfera própria, como uma invasão da esfera do objeto e como uma apreensão das determinações do objeto. Com isso, no entanto, o objeto não é arrastado para a esfera do sujeito, mas permanece transcendente a ele. Não é no objeto, mas no sujeito que algo foi alterado pela função cognoscitiva. Surge no sujeito uma “figura” que contém as determinações do objeto, uma “imagem” do objeto.

Visto a partir do objeto, o conhecimento aparece como um alastramento, no sujeito, das determinações do objeto. Há uma transcendência do objeto na esfera do sujeito correspondendo à transcendência do sujeito na esfera do objeto. Ambas são apenas aspectos diferentes do mes-

1. Cf., com relação ao que vem a seguir, a “Análise do fenômeno do conhecimento” feita por *Nicolai Hartmann* em sua importante obra *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Principais características de uma metafísica do conhecimento), pp. 36-48.

mo ato. Nesse ato, porém, o objeto tem preponderância sobre o sujeito. O objeto é o determinante, o sujeito é o determinado. É por isso que o conhecimento pode ser definido como uma *determinação do sujeito pelo objeto*. Não é porém o sujeito que é pura e simplesmente determinado, mas apenas a imagem, nele, do objeto. A imagem é objetiva na medida em que carrega consigo as características do objeto. Diferente do objeto, ela está, de um certo modo, entre o sujeito e o objeto. Ela é o meio com o qual a consciência cognoscente apreende seu objeto.

Dizer que o conhecimento é uma determinação do sujeito pelo objeto é dizer que o sujeito comporta-se *receptivamente* com respeito ao objeto. Essa receptividade, contudo, não significa passividade. Pelo contrário, pode-se falar de uma atividade e de uma espontaneidade do sujeito no conhecimento. Certamente, a espontaneidade não está relacionada ao objeto, mas à imagem do objeto, na qual a consciência pode muito bem ter uma participação criadora. Receptividade com respeito ao objeto e espontaneidade com respeito à imagem do objeto no sujeito podem perfeitamente coexistir.

Na medida em que determina o sujeito, o objeto mostra-se independente do sujeito, para além dele, *transcendente*. Todo conhecimento visa (“intenciona”) um objeto independente da consciência cognoscente. Por isso o caráter transcendente é adequado a todos os objetos de conhecimento. Dividimos os objetos em reais e ideais. Chamamos de reais ou efetivos todos que nos são dados na experiência externa ou interna ou são inferidos a partir dela. Comparados a eles, os objetos ideais aparecem como irrealis, meramente pensados. Esses objetos ideais são, por exemplo, as estruturas da matemática, os números e as figuras geométricas. O estranho é que também esses objetos ideais possuem um ser em si, uma transcendência

no sentido epistemológico. As leis numéricas, as relações existentes, por exemplo, entre os lados e ângulos de um triângulo têm uma independência de nosso pensamento subjetivo semelhante à dos objetos reais. Apesar de sua irrealidade, defrontam-se com nosso pensamento como algo em si mesmo determinado e independente.

Parece existir uma contradição entre a *transcendência* do objeto em face do sujeito e a *correlação* constatada há pouco entre sujeito e objeto. Essa contradição, porém, é apenas aparente. O objeto só não é separável da correlação na medida em que é um objeto de conhecimento. A correlação entre sujeito e objeto não é em si mesma indissolúvel; só o é no interior do conhecimento. Sujeito e objeto não se esgotam em seu ser um para o outro, mas têm, além disso, um ser em si. No objeto, este ser em si consiste naquilo que ainda é desconhecido. No sujeito, consiste naquilo que ele é além de sujeito que conhece. Além de conhecer, ele também está apto a sentir e a querer. Assim, enquanto o objeto cessa de ser objeto quando se separa da correlação, o sujeito apenas deixa de ser sujeito cognoscente.

Assim como a correlação entre sujeito e objeto só não é dissolúvel no interior do conhecimento, ela também só não é reversível enquanto relação de conhecimento. Em si mesma, uma reversão é perfeitamente possível. Ela ocorre, de fato, na ação, pois nesse caso não é o objeto que determina o sujeito, mas o sujeito que determina o objeto. Não é o sujeito que muda, mas o objeto. O sujeito não mais se comporta receptivamente, mas espontânea e ativamente, ao passo que o objeto comporta-se passivamente. Desse modo, conhecimento e ação apresentam estruturas completamente opostas.

A essência do conhecimento está estreitamente ligada ao conceito de *verdade*. Só o conhecimento verdadeiro

é conhecimento efetivo. “Conhecimento não-verdadeiro” não é propriamente conhecimento, mas erro e engano. Em que consiste, então, a verdade do conhecimento? Segundo o que foi dito, a verdade deve consistir na concordância da “figura” com o objeto. Um conhecimento é verdadeiro na medida em que seu conteúdo concorda com o objeto intencionado. Conseqüentemente, o conceito de verdade é um conceito relacional. Ele expressa um relacionamento, a saber, o relacionamento do conteúdo do pensamento, da “figura”, com o objeto. O próprio objeto, ao contrário, não pode ser nem verdadeiro nem falso. De certo modo, ele está para além da verdade e da inverdade. Uma representação inadequada, por sua vez, pode ser verdadeira, pois apesar de incompleta pode ser correta, se as características que contém existirem efetivamente no objeto.

O conceito de verdade que obtivemos a partir da consideração fenomenológica do conhecimento pode ser chamado conceito *transcendente* de verdade, vale dizer, ele tem a transcendência do objeto como pressuposto. É esse o conceito de verdade da consciência ingênua e também o da consciência científica. Ambos visam, com a verdade, a concordância do conteúdo do pensamento com o objeto.

Não basta, porém, que um conhecimento seja verdadeiro. Devemos chegar também à certeza de que ele é verdadeiro. Surge assim a seguinte questão: em que posso reconhecer um conhecimento como verdadeiro? Essa é a questão acerca do *critério da verdade*. Os achados fenomenológicos nada dizem sobre a existência de tal critério. Apenas a exigência desse critério pertence ao fenômeno do conhecimento, não a satisfação dessa exigência.

O fenômeno do conhecimento humano fica, assim, esclarecido no que diz respeito a suas características principais. Ficou claro, ao mesmo tempo, que esse fenômeno faz fronteira com três esferas distintas. Como dissemos, o

conhecimento possui três elementos principais: sujeito, “imagem” e objeto. Pelo sujeito, o fenômeno do conhecimento confina com a esfera *psicológica*; pela “imagem”, com a esfera *lógica*; pelo objeto, com a *ontológica*. Enquanto processo psicológico num sujeito, o conhecimento é objeto da psicologia. Vê-se de imediato que a psicologia não pode solucionar as questões referentes à essência do conhecimento humano. Como nossa investigação fenomenológica mostrou, o conhecimento consiste na apreensão espiritual de um objeto. Ora, a psicologia se abstém, em sua investigação dos processos de pensamento, dessa referência objetual. Como já foi dito, ela dirige sua atenção para a gênese e para o curso dos processos psicológicos. Ela pergunta como o pensamento se dá e não se o pensamento é verdadeiro, isto é, se concorda com seu objeto. A pergunta sobre o conteúdo de verdade do conhecimento está fora, portanto, de seu domínio. Se, não obstante, ela tentasse responder a essa questão, ocorreria uma rematada *metábasis eis állo génos*, uma passagem para outra ordem. É aqui exatamente que reside o erro de base do *psicologismo*.

Com seu segundo elemento, o conhecimento ascende à esfera *lógica*. A “imagem” do objeto no sujeito é uma estrutura lógica e, enquanto tal, objeto da lógica. Mas, também aqui, imediatamente se vê que a lógica não é capaz de resolver o problema do conhecimento. Ela investiga as estruturas lógicas enquanto tais, sua constituição interna e suas relações mútuas. Ela pergunta sobre a concordância do pensamento consigo mesmo, não sobre sua concordância com o objeto. O questionamento epistemológico também se situa, portanto, fora da esfera lógica. Desconhecer esse fato é cair no *logicismo*.

Com seu terceiro elemento, o conhecimento humano toca a *esfera ontológica*. O objeto defronta-se com a cons-

ciência cognoscente enquanto algo que é, quer se trate de um ser real ou ideal. O ser, porém, é objeto da ontologia. Também aqui, deve-se reconhecer que a ontologia não pode resolver o problema do conhecimento, pois, assim como não podemos eliminar o objeto no conhecimento, também não podemos eliminar o sujeito. Conforme o exame fenomenológico já mostrou, ambos pertencem ao conteúdo essencial do conhecimento humano. Quando se ignora isso e se encara o problema do conhecimento, de forma unilateral, a partir do objeto, o resultado é o ponto de vista do *ontologismo*.

Nem a psicologia, nem a lógica, nem a ontologia são capazes, portanto, de resolver o problema do conhecimento, que é algo completamente peculiar e independente. Se quisermos rotulá-lo com um nome específico, poderemos falar, com *N. Hartmann*, de um fato *gnoseológico*. O que queremos dizer com isso é que a referência objetual de nosso pensamento, a relação entre sujeito e objeto, não cabe em nenhuma das três disciplinas mencionadas e funda, portanto, uma nova disciplina, a teoria do conhecimento. Sendo assim, o exame fenomenológico também conduz ao reconhecimento da teoria do conhecimento como uma disciplina filosófica autônoma.

Poder-se-ia pensar que a tarefa da teoria do conhecimento estaria cumprida, no essencial, com a descrição do fenômeno do conhecimento. Mas não é assim. A *descrição* do fenômeno ainda não é uma *interpretação* e uma *explicação* filosóficas. O que acabamos de descrever é aquilo que a consciência natural entende por conhecimento. Vimos que, segundo a concepção da consciência natural, o conhecimento é uma afiguração do objeto e a verdade do conhecimento consiste numa concordância da “imagem” com o objeto. Está fora do alcance do questionamento fenomenológico, porém, perguntar se essa concepção é jus-

tificada. O método fenomenológico só pode oferecer uma *descrição* do fenômeno do conhecimento. Com base nessa descrição fenomenológica, deve-se buscar uma explicação e uma interpretação filosóficas, uma *teoria* do conhecimento. Essa é a verdadeira tarefa da teoria do conhecimento.

Esse fato é muitas vezes desconsiderado pelos fenomenólogos. Eles crêem poder solucionar o problema do conhecimento por meio da mera descrição do fenômeno do conhecimento. Às objeções vindas de epistemólogos de diferentes orientações, reagem apontando os dados fenomenológicos do conhecimento. Mas se esquecem de que fenomenologia do conhecimento e teoria do conhecimento são coisas muito distintas. A fenomenologia tem a capacidade unicamente de trazer à luz a fatualidade da concepção natural, jamais de decidir a respeito de seu direito, de sua verdade. Essa questão crítica permanece fora de sua esfera de competência. Esse pensamento também pode ser expresso dizendo-se que a fenomenologia é um método, mas não é uma teoria do conhecimento.

De acordo com o que foi dito, a descrição do fenômeno do conhecimento tem uma significação apenas preparatória. Sua tarefa não é resolver o problema do conhecimento, mas conduzir-nos até o problema. A descrição fenomenológica pode e deve descobrir e trazer à nossa consciência os problemas que se apresentam no fenômeno do conhecimento.

Se nos aprofundarmos ainda uma vez na descrição do fenômeno do conhecimento, veremos sem dificuldade que há sobretudo *cinco problemas principais* contidos nos achados fenomenológicos. Vimos que o conhecimento significa uma relação entre sujeito e objeto. Por assim dizer, ambos entram em contato um com o outro: o sujeito apreende o objeto. A pergunta que imediatamente se faz é

se essa concepção da consciência natural é justificada, se ocorre realmente esse contato entre sujeito e objeto. Será o sujeito realmente capaz de apreender o objeto? Essa é a questão sobre a *possibilidade do conhecimento humano*.

Deparamos com outro problema quando consideramos mais de perto a estrutura do sujeito cognoscente. Essa estrutura é dualista. O homem é um ser espiritual e sensível. Distinguimos correspondentemente um conhecimento espiritual e um conhecimento sensível. A fonte do primeiro é a razão; a do segundo, a experiência. Pergunta-se, então, qual é a principal fonte em que a consciência cognoscente vai buscar seus conteúdos. A fonte e o fundamento do conhecimento humano é a razão ou a experiência? Essa é a questão sobre a *origem do conhecimento*.

Somos conduzidos ao problema verdadeiramente central da teoria do conhecimento quando fixamos o olhar sobre a relação entre sujeito e objeto. Na descrição fenomenológica caracterizamos essa relação como uma determinação do sujeito pelo objeto. Agora, porém, também perguntamos se essa concepção da consciência natural é a correta. Como veremos mais tarde, numerosos e importantes teóricos do conhecimento definiram a relação num sentido diametralmente oposto. Segundo eles, a situação real é exatamente inversa: não é o objeto que determina o sujeito, mas o sujeito que determina o objeto. A consciência cognoscente não se comporta receptivamente frente a seu objeto, mas ativa e espontaneamente. Pergunta-se qual das duas interpretações do conhecimento humano é a correta. De forma abreviada, podemos chamar esse problema de questão sobre a *essência do conhecimento humano*.

Até agora, quando falamos em conhecimento, sempre pensamos apenas numa apreensão racional do objeto. O que se pergunta é se, além desse conhecimento racio-

nal, existe um outro, de outro tipo, um conhecimento que, por oposição ao conhecimento racional-discursivo, poderíamos chamar de intuitivo. Essa é a questão sobre os *tipos de conhecimento humano*.

Existe ainda um último problema que entrou em nosso campo visual ao término da descrição fenomenológica: a questão sobre o critério da verdade. Se existe conhecimento verdadeiro, como posso reconhecer sua verdade? Qual é o *critério* que me diz em cada caso se um conhecimento é verdadeiro ou não?

O problema do conhecimento divide-se, assim, em cinco problemas parciais. No restante do livro, eles serão discutidos um após o outro. Mostraremos, em cada caso, as principais soluções dadas ao problema no curso da história da filosofia, e assumindo então uma posição crítica, indicaremos a direção na qual nós mesmos buscamos uma solução.

I. A possibilidade do conhecimento

1. O dogmatismo

Por *dogmatismo* (do grego *dóigma*, doutrina estabelecida) entendemos a posição epistemológica para a qual o problema do conhecimento não chega a ser levantado. A possibilidade e a realidade do contato entre sujeito e objeto são pura e simplesmente pressupostas. É auto-evidente que o sujeito apreende seu objeto, que a consciência cognoscente apreende aquilo que está diante dela. Esse ponto de vista é sustentado por uma confiança na razão humana que ainda não foi acometida por nenhuma dúvida.

O fato de que, para o dogmatismo, o conhecimento não chega a ser um problema, repousa sobre uma visão errônea da essência do conhecimento. O contato entre sujeito e objeto não pode parecer questionável se não se vê que o conhecimento apresenta-se numa relação. É o que ocorre com o dogmático. Ele não vê que o conhecimento é, essencialmente, uma relação entre sujeito e objeto. Ao contrário, acredita que os objetos de conhecimento nos são dados como tais, e não pela função mediadora do conhecimento (e apenas por ela). Ele desconsidera esta última. E isso vale não apenas para o campo da percepção, mas também para o do pensamento. Segundo a concepção do dogmatismo, os objetos da percepção nos seriam dados diretamente, corporeamente, e assim também os objetos