

Tradução

A teoria do conhecimento como Filosofia Primeira

Marcelo Rosa Vieira

Doutorando em Filosofia pela UFU

Bolsista CAPES-Cofecub

marcelroust@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5168-9448>.

Tradução de HUSSERL, E. *Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie*. In: _____. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984, p. 157-216.

O período do desenvolvimento da fenomenologia posterior ao surgimento das *Investigações Lógicas*, que se estende de 1902 até *Ideias I*, de 1913, é um período dominado em particular por preocupações de caráter epistemológico. Husserl penetra então mais profundamente no horizonte de trabalho da teoria fenomenológica do conhecimento que ele havia anunciado no § 2 da introdução às *Investigações Lógicas*.

Na sua Filosofia Primeira, já em 1906-07, Husserl assume o ideal cartesiano de uma fundação absoluta do conhecimento científico sobre evidências últimas apodíticas.¹ A exigência que esse ideal impõe à fenomenologia é colocar a análise intencional ao serviço de uma crítica do conhecimento, no sentido de uma justificação crítica definitiva, ou seja, última, de sua pretensão à validade objetiva. A fenomenologia transcendental cede então à sua vocação essencial de desembocar numa crítica da razão, numa crítica do alcance e da validade do conhecimento racional. O alcance ontológico dessa crítica, por sua vez, só se revelará na mostraçãõ evidente (*Ausweisung*) e intuitiva da validade necessária de seus procedimentos.

O curso de *Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento*, de 1906-1907, marca uma etapa de transição: ele situa-se no coração de um período capital e decisivo da fenomenologia de Husserl que vê a metamorfose da fenomenologia descritiva numa fenomenologia transcendental, processo em que a psicologia eidético-descritiva

¹ São na verdade dois temas fundamentais inspirados diretamente em Descartes: o primeiro “é a exigência de fazer repousar a ciência sob uma fundamentação-justificação absoluta (*absoluter Begründung*) [...] lógica e racionalmente obrigante, universal e necessariamente válida, de modo que ela resista a toda dúvida possível. Fiel a esse imperativo, Husserl exigirá também a apoditicidade para a ciência fenomenológica enquanto ciência fundadora. Ele subscreve igualmente outra tese cartesiana (menos explícita, para dizer a verdade, nas *Meditações* que nas *Regras*), segundo a qual as ciências só recebem seu pleno valor científico na medida em que são integradas à *unidade sistemática completa do saber — universalis sapientia* — isto é, na medida em que se subordinam à crítica epistemológica da filosofia” (LAVIGNE, 2013, p. 20). Diz ainda o autor que a “mutação metodológica e ontológica que levou Husserl a abandonar a abordagem inicialmente psicológica da intencionalidade, na ‘psicologia descritiva’ das *Investigações Lógicas*, para a radicalizar através da descoberta progressiva da redução transcendental e da constituição subjetiva-transcendental de toda objetividade — até desembocar no idealismo transcendental das *Ideen* — seria em parte o efeito de sua re-meditação do percurso metafísico cartesiano” (LAVIGNE, 2013, p. 20).

metafisicamente neutra das *Investigações* converte-se pouco a pouco na filosofia idealista transcendental das *Ideias I*. Esta *Introdução*, junto às *5 Lições da Ideia da Fenomenologia*, do mesmo ano (1907), ocupam ambas uma posição-chave nessa evolução.

O contexto histórico em que o curso se inscreve, como vimos, é o da elaboração da fenomenologia pura da consciência absoluta tornada possível pela radicalização da redução fenomenológica. Aquilo que Lavigne (2013) propõe chamar de “transcendentalização” do método de redução, que conduz à interpretação da atividade da consciência como uma “constituição transcendental” e da própria fenomenologia como uma “filosofia transcendental”. Husserl tem agora uma visão retrospectiva mais acurada de sua obra inaugural: quanto mais ele avança seu projeto na direção do horizonte da filosofia transcendental, mais se lhe torna nítido o sentido da proposta de suas *Investigações Lógicas*.

O que esse sentido lhe revela é que as *Investigações* deixam a desejar no que diz respeito à questão gnosiológica e no que diz respeito à ambiguidade da relação entre fenomenologia e psicologia. Com efeito, o livro de estreia da fenomenologia deixou que ela passasse por uma psicologia descritiva, embora o interesse nela decisivo fosse o interesse teórico-cognoscitivo.² Nos anos subsequentes, Husserl está preocupado assim em superar a limitação epistemológica das *Investigações Lógicas* e faz avançar para a linha de frente do projeto fenomenológico o problema cartesiano-kantiano da possibilidade do conhecimento, então chamado “problema transcendental”. Outro grave problema que exige a atenção do filósofo é o paradoxo da relação entre os *Prolegômenos* e as seis *investigações*, acusada pelos críticos de “relação contraditória”. Para resolver esse paradoxo, era premente encetar a demarcação definitiva entre fenomenologia e psicologia.

O curso de *Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento* é em grande parte reservado ao tratamento dos problemas acima. Além de marcar uma etapa na evolução do projeto, o curso tematiza a própria questão da transformação da fenomenologia e busca justificá-la: nesse sentido, Husserl mostra que a teoria do conhecimento não pode permanecer no nível do conhecimento natural, mesmo do conhecimento lógico-matemático, se quiser, de fato, desvencilhar-se da pesada hipoteca do relativismo e do ceticismo.

A lógica, concebida num sentido largo como uma doutrina da ciência (*Wissenschaftslehre*), é submetida a uma análise no primeiro tomo, análise que visa fixar os limites da mesma e clarificar suas relações com a psicologia, a matemática e a metafísica. A partir dessa análise, Husserl chega ao conceito de lógica formal ou *Mathesis universalis*. No segundo tomo, Husserl radicaliza a questão lógica ampliando-a progressivamente, de modo a abarcar toda a pesquisa fenomenológica e envolvê-la no projeto fundamental de uma crítica da razão. O filósofo depara-se assim com a exigência de um método que lhe permita passar do conhecimento natural ao conhecimento transcendentalmente purificado. O método de redução, o único que possibilita efetuar essa passagem,

²“As *Investigações Lógicas* fazem passar a fenomenologia por psicologia descritiva (embora fosse nelas determinante o interesse teórico-cognoscitivo). Importa, porém, distinguir esta psicologia descritiva, e, claro, entendida como fenomenologia empírica, da fenomenologia transcendental” (HUSSERL *apud* BIEMEL, 2020, p. 13), “Manuscrito B II 1”, folhas 25 e seguinte, de Setembro de 1907, citado por Walter Biemel na “Introdução do Editor Alemão” escrita para *Hua II*.

deve responder, ao mesmo tempo, a uma interrogação metafísica sobre o sentido e a possibilidade de um conhecimento absoluto, capaz de atingir efetivamente um ser transcendente.

O estádio no qual se interrompe a parte I é o da apofântica, ligada de perto à lógica pura, e o estádio que se introduz na parte II é o da noética, como ciência dos vividos da consciência e suas estruturas gerais. A tarefa da noética é descobrir e estabelecer um verdadeiro *a priori* subjetivo.

Para responder à insuficiência das *Investigações* em matéria das condições de possibilidade do conhecimento, Husserl faz sobressair agora a figura epistemológica da fenomenologia, como teoria crítica do conhecimento, e esta é identificada com uma Filosofia Primeira. Assim, o quinto capítulo das preleções de 1906-07 porta o título de “Teoria do conhecimento como Filosofia Primeira”.³

Para responder à acusação dos críticos de que a passagem dos *Prolegomena* às seis investigações incorre num paradoxo ou contradição, Husserl aproveita a ocasião proporcionada por essas preleções para efetuar uma espécie de reescritura sistemática da passagem do tomo I para o tomo II das *Investigações*. Assim se repete a mesma estrutura empregada naquele livro: uma primeira parte devotada à lógica e uma segunda parte devotada à fenomenologia e à teoria do conhecimento. Essa estrutura seria ainda retomada na obra mais madura *Lógica Formal e Lógica Transcendental*. Husserl concentra seus esforços agora na tarefa, *vista então como extremamente necessária*, de distinguir a fenomenologia da psicologia descritiva, mostrando assim que o afazer da fenomenologia não é o de uma psicologia empírica, e sim a tarefa de fundar desde sua base uma radical crítica do conhecimento capaz de esclarecer os nexos entre ser e conhecer, e investigar em consideração geral e universal as correlações entre ato, significado e objeto.

O capítulo 5 do curso se divide em 5 parágrafos cujo conteúdo encontra-se organizado da seguinte forma:

§ 31. Demarcação das ciências e lugar da Teoria do conhecimento como Filosofia Primeira. A Teoria do conhecimento se dirige para a questão da essência, do sentido e da possibilidade do conhecimento objetivo por parte da subjetividade cognoscente.

§ 32. A demarcação aporética entre Teoria do conhecimento e Psicologia. Determinação negativa da Filosofia Primeira como não-psicológica.

§ 33. Consideração histórico-metodológica. O verdadeiro método da filosofia tem sua gênese no ceticismo histórico.

§ 34. Consideração metodológica. Como sair do círculo epistemológico em que se enreda toda reflexão sobre o conhecimento? Determinação da retrorreferência como pertencendo essencialmente à Teoria do conhecimento. Determinação do núcleo da meditação cartesiana fundamental como obtenção de uma esfera absoluta de dados indubitáveis.

§ 35. Solução dos problemas. Estabelecimento da distinção radical entre Teoria do conhecimento e Psicologia a partir da relação de compromisso e de não compromisso de cada uma delas com posições e pressuposições de transcendência. Determinação do método fenomenológico como *epoché* e como Redução (eliminação de toda crença

³ No original: “Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie”. O Capítulo 5 se estende do § 31 ao § 35, p. 157-216.

na transcendência e de toda apercepção empírica) sob a inspiração da evidência da *cogitatio* de Descartes, que se mostra não ser um fato natural.

Bibliografia

BIEMEL, W. Introdução do Editor Alemão. In: HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 2000.

HUSSERL, E. Die Erkenntnistheorie als Erste Philosophie. In: _____. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984, p. 157-216.

LAVIGNE, J.-F. *Les Méditations Cartésiennes de Husserl*. Paris: J. Vrin, 2013.

Edmund Husserl

{157} Capítulo 5

A teoria do conhecimento como Filosofia Primeira

§ 31. *O estatuto da teoria do conhecimento em face das disciplinas lógicas e das ciências naturais*

a) A teoria do conhecimento como chave de conclusão da teoria da ciência

As profundas dificuldades que estão relacionadas com o conhecimento dizem respeito ao caráter de ato, ao significado e à objetividade. Numa caracterização grosseira, são esses os problemas que pertencem à esfera completamente espinhosa da crítica do conhecimento num sentido pregnante do termo. Se porventura nós as distinguimos da lógica formal, da lógica real e da lógica noética, as quais representavam para nós, de acordo com a concepção presente, a ideia de uma lógica pura e universal; ou se nós as conectamos à unidade de uma disciplina; isso em si mesmo não significa grande coisa. Uma coisa, porém, é clara: que somente a crítica do conhecimento fecha o círculo das disciplinas que pertencem essencialmente à ideia de uma teoria da ciência. Pode-se apreender até aqui com direito próprio o conceito de lógica, de modo que ele inclua a crítica do conhecimento, essa disciplina ultimamente elucidativa da essência da razão teórica, enquanto que, por outro lado, os conceitos restritos que nós distinguimos também possuem direito próprio: a Lógica Formal, que é ao mesmo tempo uma Ontologia Formal; a Ontologia Real; a Noética, como doutrina das normas lógicas; e, por último, a Crítica do Conhecimento, Teoria do Conhecimento ou Teoria da Razão. Por causa de suas intenções técnico-práticas, mesmo a tecnologia do conhecimento e da ciência tem naturalmente relação com todas essas disciplinas, desde que ela defina sua meta com suficiente altitude. E, de fato, com tal altitude, que ela seja capaz

não apenas de nos orientar na delimitação e no cultivo exitoso da ciência no sentido tradicional, mas tenha como objetivo nos apoiar na finalização do conhecimento científico, nos ajudar, então, na relação filosófica, a tender para um conhecimento metafisicamente conclusivo.

Considerações adicionais são agora necessárias para caracterizar o estatuto da teoria do conhecimento em face da ciência lógica previamente descrita, assim como da metafísica e, sobretudo, da psicologia, {158} a fim de trazer suas propriedades essenciais a uma clara distinção.

A teoria do conhecimento é a disciplina que tem como objetivo auxiliar as ciências a avaliar seu conteúdo final de conhecimento, e auxiliar todo conhecimento científico a chegar a uma fundamentação e a uma conclusão definitiva. No entanto, ela se refere a todas as ciências por intermédio (*das Medium*) da ontologia formal, da ontologia real e da lógica normativa, ela está primariamente relacionada a essas disciplinas lógicas como suas subalternas. E, através dessas últimas, ela está relacionada a todas as outras disciplinas e conhecimentos científicos. Sobretudo, está ela diretamente referida à Mathesis Formal, e, simultaneamente, aos respectivos ensinamentos da Noética. Como sabemos, a lógica formal e a lógica noética estão intimamente encadeadas; no entanto, a primeira pode ser considerada independentemente da segunda, mas não o contrário; pois, na doutrina da evidência adequada [*rechtausweisend*], as condições formais para a possibilidade de evidência devem ser igualmente empregadas e tematizadas. Uma Mathesis Formal pode ser constituída independentemente de todo interesse normativo-noético, mas é particularmente difícil, no presente contexto, dar uma visão clara (*Einsicht*) desse fato. Eu dizia, há pouco, que a teoria do conhecimento está diretamente relacionada à lógica formal. Sobretudo, isso se aplica aos fundamentos principiais daquela Mathesis, em consideração aos seus conceitos e proposições fundamentais.

b) A necessidade de uma avaliação crítico-gnosiológica da matemática

A matemática, enquanto disciplina tratada objetivamente, carece de clareza final por razões semelhantes às ciências naturais. Ela opera com conceitos fundamentais não-plenamente esclarecidos, que não são aqui simples conceitos de realidades. O grau de sua univocidade, estabilidade e determinabilidade depende dos respectivos interesses técnico-matemáticos. Um matemático que estuda, por exemplo, a aritmética, tem clareza acerca da região de objetos (*Objektgebieten*) {159} aritméticos e dos limites conceituais de tal região, e essa clareza é suficiente para a investigação teórica que ele almeja aí realizar. De certa maneira, ele sabe muito bem o que quer dizer quando está falando de número, por mais que esse conceito possa flutuar. Certamente, ele não deve esse saber à construção das teorias da álgebra, da teoria dos números, da teoria das funções e afins. O matemático, quando teoriza, está em seu próprio elemento; e, se nós o imitarmos nisso, procedendo com a mesma exatidão, teremos nosso elemento teórico plenamente satisfeito. Contudo, apesar da evidência de todas as teorias matemáticas, apesar das razões que articulam suas teorias, em função das quais ela foi sempre considerada o arquétipo de ciência rigorosa, a matemática deixa em aberto dificuldades ainda não resolvidas com relação a seus fundamentos e

métodos. Sem a solução dessas dificuldades, o valor das operações matemáticas fica, em alguma medida, pairando no ar. Esses problemas, porém, não caem no quadro das teorias em si mesmas; até certo ponto, tais dificuldades não têm o caráter de lacunas teóricas. Com efeito, logo que os axiomas são formulados e começa o processo de diferenciação, construção e formação de conceito, e de rigorosa dedução, tudo está em perfeita ordem, novos resultados sempre são obtidos, novas teorias são sempre construídas, novos grupos de problemas são sempre formulados e resolvidos com exata precisão, e tudo isso feito no mais rigoroso sentido. E, no entanto, permanece uma falha. Ela diz respeito aos fundamentos e, subsequentemente, aos princípios do processo metódico.

Essa quase-clareza, com a qual o matemático apreende o sentido de seus conceitos fundamentais (por exemplo, o sentido do conceito de número), é certa o bastante para o estabelecimento de axiomas e teorias, mas não é suficiente para os propósitos de uma avaliação final da matemática em relação às suas operações de conhecimento. Assim que voltamos nosso interesse para o conteúdo e para a origem do conceito de número, e (perguntamos) pelo sentido final da objetividade numérica, isto que torna a aritmética inteligível, achamo-nos de repente em dificuldades.

Logo, diferentes conceitos numéricos entram em divergência: o conceito de número cardinal, de número ordinal, de magnitude, de magnitude linear, de número formal. A aritmética está referida a todos eles confusamente? Ou um deles é originário, e os outros são derivados? Se se toma o primeiro deles como um conceito fundamental, como esclarecer o fato de que as sentenças aritméticas são aplicáveis aos demais como um todo? Não se trata de diferenças nos {160} tipos de número que aparecem sob o título de valor absoluto, positivo, negativo, número imaginário etc., na construção teórica da aritmética. Essas diferenças não diriam respeito a nada, pois cada um desses conceitos pode ser interpretado em termos de número, ou de número ordinal, ou de magnitude linear etc. Mesmo com todos os seus conceitos técnicos, a aritmética dá margem a diferentes interpretações. Se questionarmos os matemáticos sobre isso, eles nos deixarão na mão. Mas é certo que eles notaram a dificuldade. Ocasionalmente, eles sentem também a necessidade de obter clareza sobre o sentido de sua disciplina, e não apenas de matematizar.

Em suas célebres conferências, Weierstrass começou com conceito de número cardinal como o conceito numérico original. Kronecker, por outro lado, com o conceito de número ordinal, e assim também fez Helmholtz. Outros matemáticos como Hanel favoreceram o conceito de linha reta. Outros, porém, deram prioridade à “estrutura axiomática da aritmética” e operaram com o conceito de número formal, mas sem fornecer uma informação clara sobre esse conceito e sua relação com os outros conceitos numéricos. No momento em que os matemáticos teorizam, tudo se mostra convincente e indubitável. Mas assim que se lhes pede para fornecer informações sobre os objetos (*Objekte*) próprios de sua teoria, toda unidade e toda clareza cessam. Cada um mantém suas próprias opiniões particulares, que são em geral abruptamente opostas.

Há também uma falta de clareza metódica, e isso é demonstrado pelas discussões e controvérsias sobre o sentido dos números imaginários. Se nós nos limitarmos a teorizar matematicamente, não duvidaremos da validade do método dos imaginários. Todavia, as informações que são fornecidas sobre o sentido autêntico e as razões

últimas de tais operações, ao que parece, são *au fond* sem sentido, além de diferentes e não inteiramente adequadas, sob nenhum aspecto. Muitas dificuldades, já de longa data percebidas, como aquelas relativas aos conceitos de irracional e de continuidade, aumentaram gradativamente, mas os interesses técnicos e matemáticos também entraram em consideração aqui. Contudo, muitos conseguiram de qualquer forma operar com o número irracional, durante séculos, pelo menos dentro de amplos limites, sem serem capazes de determinar seu sentido.

Essa é, obviamente, uma situação muito estranha. A matemática, com efeito, não é um ideal de ciência angélico, nem mesmo de um ponto de vista puramente matemático. Contudo, mesmo se ela fosse um ideal absoluto, no que diz respeito a isso, persistiria ainda a falta de uma fundamentação crítico-gnosiológica {161} do conhecimento matemático. A clareza experimentada e o sentimento de obviedade, o “eu sei muito bem o que significa o conceito de número”, não são suficientes; aquilo que possui validade para os números, para as proposições, para o que é entendido matematicamente desta e daquela forma para se obter resultados confiáveis: nada disso é suficiente. Enquanto não tivermos a mais nítida distinção entre os conceitos fundamentais em questão e a clareza última e universal com relação ao sentido; em suma, enquanto não tivermos a clareza última sobre o sentido e o alcance da matemática, não saberemos o que ela opera, nem que sentido final pode lhe ser, de pleno direito, atribuído. Mill, por exemplo, diz que o conceito de número corresponde a um fato físico, as leis numéricas são leis naturais no mesmo sentido que qualquer uma das leis da física. É claro que essa visão é absurda e pode ser facilmente refutada. Outros dizem: os números cardinais são apenas expressões para formas de apreensão do pensamento, leis numéricas são meras legalidades que pertencem à natureza do pensamento. Outros reiteram que tais leis, como formas de pensamento, constituem basicamente leis psicológicas, leis que expressam a peculiaridade do pensamento humano, expressam atos humanos de agrupar e calcular; ao passo que outros estudiosos acreditam que essas leis podem ter um significado absoluto e ideal, válido para todo e qualquer pensamento possível e, ao mesmo tempo, correlativo a todo ser possível. Vocês entendem o quanto é ilusório obter uma decisão final aqui.

A matemática é o grande instrumento do conhecimento da natureza. Mas com que direito ela é aplicada no conhecimento de efetividades, se o número deve ser definido como pura forma do pensamento, e se as leis numéricas são simples leis do pensamento? De que modo aquilo que submetemos a operações aritméticas em nosso pensamento se enquadra na efetividade real, na natureza existente em si mesma? O que tem a ver a natureza com nossas operações de agrupar e contar? Se a aritmética pertence aos *a priori* da mente pensante, como deve ser entendido o direito de sua aplicação aos *a posteriori* da natureza?

c) Lógica matemática e lógica filosófica

Há muito que se sente a necessidade de pesquisas que tratem de problemas do tipo indicado; elas são feitas sob {162} o título de Filosofia da Matemática ou Teoria do Conhecimento Matemático. Mas a lógica formal, no sentido antigo, ou a matemática formal, ambas referidas a conceitos e sentenças, por exemplo, a objetos e estados de

coisas em generalidade formal, precisam igualmente de uma fundamentação e de uma avaliação crítico-gnosiológica. E esse trabalho crítico-gnosiológico tem um significado mais profundo do que o aritmético, uma vez que o campo apofântico, por sua natureza, opera numa camada de conhecimento mais profunda e mais fundamental do que a aritmética e do que as demais disciplinas matemáticas, de nível superior. As formas e os princípios fundamentais que pertencem à predicação enquanto tal devem, em primeiro lugar, ser esclarecidos. Eles remetem à possibilidade formal de cada afirmação singular e são princípios de todo procedimento dedutivo, fundamentado na essência da predicação enquanto tal. Como eles abrangem toda esfera de conhecimento, logo abrangem também cada um dos campos matemático-formais.

Agora, no entanto, deve-se observar que a lógica apofântica pode ser construída também como disciplina matemática, de modo puramente objetivo e sem clareza final sobre os princípios. Em se tratando da construção de teorias, a nova “lógica matemática” opera excelentemente. Mas o que seus representantes costumam dizer sobre o conhecimento e o sentido das proposições e dos conceitos básicos está cheio de inconsistências. Por esse motivo muitos, do ponto de vista da filosofia, opuseram-se vigorosamente à matematização da velha lógica formal e declararam que a nova disciplina matemática, praticada desde Boole, era inconsistente. Excessos críticos do tipo que encontramos em homens de grande mérito, como Lotze e Windelband, não teriam sido possíveis se tivessem uma compreensão mais profunda da natureza da metodologia matemática.

O desenvolvimento de uma teoria dedutiva e de uma disciplina que almeje ir além do começo primitivo, qualquer que seja, exige o método matemático específico, a saber, o simbólico-computacional. O manuseio engenhoso do método, sua adaptação às diferentes áreas de dedução, a exposição real e a descoberta construtiva das teorias matemáticas que dominam essas áreas, é assunto para o gênio matemático e para o constante treinamento matemático. Por conseguinte, esse campo deve ser deixado, sobretudo, para os matemáticos. {163} O mesmo vale, conseqüentemente, para a lógica formal.

A natureza das coisas exige aqui um necessário trabalho de divisão. Nós devemos sempre distinguir entre lógica matemática e lógica filosófica, ou: entre a lógica do matemático e a lógica do filósofo. Os matemáticos são, como eu busquei mostrar em minhas *Investigações Lógicas*, os técnicos da teoria dedutiva. A questão do filósofo, por outro lado, é a do fundamento crítico e a da avaliação final. Uma e outra dessas lógicas exige uma disposição de espírito essencialmente diferente da da outra.

Alguém pode ser um excelente matemático e ainda assim ser totalmente incapaz de sequer entender a problemática e a metódica crítico-gnosiológicas, e muito menos de dominá-las. E, por outro lado, alguém pode ser um excelente filósofo, mas totalmente incapaz na descoberta e no aperfeiçoamento do método especificamente matemático. O matemático, como nós já o expressamos, não é nenhum teórico puro, nenhum representante do interesse teórico no sentido último e definitivo. Pelo contrário, ele é apenas um técnico engenhoso, um projetista, que aprofunda objetivamente e irrefletidamente os múltiplos encadeamentos formais e constrói as teorias correspondentes como estruturas técnicas.

Assim como o mecânico prático constrói máquinas, sem precisar usar para isso uma visão última da essência da natureza e de suas leis, assim o matemático constrói teorias sobre produtos, estados de coisas, números, grandezas, multiplicidades, sem uma visão última da essência das teorias em geral e da essência dos conceitos e das leis constitutivas para tais elementos: mesmo que ele esteja constantemente operando com eles. Ele não precisa de claridade última quanto ao sentido, aos limites e às fontes de validade objetiva dos saberes matemáticos. Ele se volta para os objetos matemáticos como objetividades pré-dadas, não se põe a refletir sobre as fontes subjetivas e as interrogações últimas sobre o sentido e a possibilidade de objetos que se constituem subjetivamente. Fazer isso é o trabalho do filósofo. Não há necessidade de resolver essas questões e nenhuma {164} técnica matemática presta-se a isso. Nenhuma habilidade, não importa quão bem consolidada seja, com relação a diferenciais, a integrais, a logaritmos, e o que quer que seja, pode ajudá-lo de alguma forma a obter o que só pode ser obtido filosoficamente. Ele não procura nenhuma dedução ou construção matemática, e sim clareza sobre o sentido e a validade objetiva dos princípios que tornam os processos de dedução e de construção racionais e possíveis.

d) Ciência Natural e Filosofia

Naturalmente, esta discussão concerne à Mathesis formal completa. Se ela trata dos problemas de maneira puramente objetiva e numa orientação natural, então ela é matemática e pertence ao domínio dos pesquisadores matemáticos. Do mesmo modo a ciência natural, enquanto ciência objetiva da natureza, pertence ao domínio dos cientistas naturais. O processo ali é epistemologicamente ingênuo: nós nos limitamos a olhar para as coisas, a tomá-las como dadas e perguntar o que é lícito dizer sobre elas. Nós vivemos na evidência, mas não refletimos sobre a evidência. Nós nos deparamos com as coisas, temo-las como dadas, mas não refletimos e investigamos, através da reflexão, o que significa a doação, de que modo, semelhantemente, algo assim como a doação é possível.

Na experiência, coisas (*Dinge*) são dadas; no cálculo, na combinação, números e combinações são dados, e assim por diante. Numa linha ingênua de pensamento, própria da ciência no sentido familiar e natural, começa-se com o trabalho de consideração da doação dos respectivos campos científicos: o que é válido para tais objetos? Quais são suas propriedades, a que leis estão eles submetidos? Nós vamos para o trabalho, deduzimos e derivamos a forma de conceitos e frases, nós vivenciamos passo a passo a evidência, induzimos e vivemos a preferência pela probabilidade, e assim por diante. Pensa-se, reconhece-se, opera-se cientificamente, mas sem investigar os princípios dos quais dependem, acima de tudo, o sentido último, o direito, a fonte da validade objetiva.

A filosofia se estabelece agora acima de todas as ciências naturais. {165} Ela adota uma direção de pensamento completamente antinatural, desde que não tome nada como previamente dado. Nenhum objeto, nenhum campo a ser investigado, mas também nenhuma obviedade do método, nem a forma do pensamento, a subjetividade do pensamento, a relação com a objetividade, a evidência etc. De maneira jocosa e significativa, pode-se chamar a filosofia de ciência não-natural ou sobrenatural.

De qualquer modo, é importante deixar clara essa relação. E reconhecer que ela só é nociva se a filosofia estiver sobrecarregada de teorias que pertençam à esfera das ciências naturais. Essa mudança é o resultado de todo o desenvolvimento histórico-filosófico. A filosofia era originariamente ciência universal. Despertaram assim muito cedo os escrúpulos epistemológicos e as dúvidas genuinamente filosóficas, de um ponto de vista teórico. Eles emergiram em conexão com especulações científico-naturais.

A divisão não era ainda necessária, pois as ciências naturais, com exceção da geometria euclidiana, (não) haviam alcançado uma metodologia independente e frutífera, que as resguardasse por meio de tal fertilidade de serem seriamente abaladas pelas dúvidas crítico-gnosiológicas. Logo que isso acontecia em alguma esfera do conhecimento, ganhava, então, destaque um sistema mais rico, uniformemente coerente e metodologicamente garantido por teorias rigorosas, e assim surgia uma ciência natural especializada, tornada independente nesse movimento. Foi o caso das diversas ciências naturais, mais recentemente da psicologia e, finalmente, também da silogística, as quais representaram os últimos remanescentes da teoria natural, que para os filósofos mantinha-se ainda viva.

Somente depois da divisão de todas as teorias naturais, surge em sua pureza a tarefa filosófica. Torna-se claro que a filosofia, ou melhor, a “Filosofia Primeira”, no sentido autêntico, está igualmente relacionada a todos os campos do conhecimento e a todas as teorias e ciências naturais a serem neles estabelecidas. Ela é a ciência dos princípios, nomeadamente, a ciência do esclarecimento último, da conclusão última, todos entendidos no sentido da universalidade principial. Ela não intervém em campo algum do conhecimento, mas mesmo assim diz respeito à sua “crítica”, ao esclarecimento do seu sentido, de modo onibrançante, uma vez que ela concerne, em princípio, a todos {166} os fundamentos, a todas as etapas metódicas e a todos os atos de pensamento que reivindicam legitimidade conforme a essência de sua operação.

A Filosofia Primeira, ou, o que é o mesmo, a crítica da razão teórica, a “Teoria do Conhecimento”, não prova individualmente os conceitos básicos, princípios e teorias presentes na ciência atual, ela não executa *in concreto*, por assim dizer, o passo a passo do necessário esclarecimento e da determinação final do sentido. Mas, em exaustiva universalidade, ela fornece tudo o que torna essa realização possível. E ela ganha essa universalidade exaustiva com base em uma exposição completa e em um esclarecimento crítico-gnosiológico de todas as “formas de pensamento”, ou seja, de todas as categorias e axiomas formais que se desdobram em teorias matemáticas nas disciplinas naturais matemáticas, e com base, da mesma maneira, no pleno esclarecimento correspondente às formas metafísicas, isto é, às categorias reais subjacentes a toda concepção de natureza e a toda determinação natural. E, finalmente, com base no esclarecimento de todas as categorias noéticas (caso queiramos admitir esta expressão, que é inteligível sem maiores dificuldades).

Tudo o que precisa ser principialmente elucidado nas ciências naturais cai no quadro das categorias e das leis categóricas, as quais são determinadas pelas disciplinas lógicas e são desenvolvidas em teorias sistemáticas, na medida em que são passíveis de idêntica teorização. Portanto, assim que a lógica mais alta, a crítica do conhecimento, realiza o esclarecimento, a doação de sentido, o significado e o exame finais, o terreno inteiro é preparado para o esclarecimento crítico-gnosiológico correspondente às ciências

naturais, e esse esclarecimento é feito implicitamente. Confirma-se, por conseguinte, que a última avaliação das ciências naturais passa pelo crivo (*das Medium*) de avaliação das disciplinas lógicas, nomeadamente, no que tange às suas categorias e princípios.

§ 32. *O problema da relação entre Teoria do Conhecimento e Psicologia*

a) Conhecimento como um fato subjetivo

Na conclusão da última preleção, eu comecei a dizer algo sobre o método da investigação crítico-gnosiológica. Eu {167} discorri em primeiro lugar sobre certas análises preparatórias que ainda ocorrem na esfera da naturalidade. As reflexões que com isso se iniciam tornar-se-ão mais expressivas caso eu as vincule imediatamente ao grande problema da relação entre a psicologia e a crítica do conhecimento, adiantando ulteriores considerações. Eu me lembro do esquema que nós adotamos para determinar as tarefas científico-teóricas, que são agora tomadas sob novas interpretações.

Nós dissemos poder distinguir diferentes conexões nas ciências. Se nós deixarmos de ver a ciência como um fenômeno cultural pertencente ao contexto da cultura humana, bem como ao contexto gramatical empírico, então teremos que distinguir:

1) O contexto das proposições, que são combinadas de modo peculiar nas teorias explicativas. A gramática pura e a Mathesis formal se referem a proposições em geral.

2) O contexto da objetividade, sobre o qual as proposições enunciam sentenças verdadeiras. Esse encadeamento é particularmente diferente em cada ciência, ele é o campo científico teoricamente investigado. A ontologia formal (que coincide com a Mathesis formal) e a ontologia real se relacionam com a objetividade em universalidade principal.

3) Os significados e as proposições são sempre conteúdo de atos posicionais. (Nós) dissemos anteriormente, de maneira mais vaga e geral, que a ciência tem um lado subjetivo, que ocorre na investigação e na compreensão do pensamento, da percepção, do juízo, da presunção, e afins; e nós dissemos que os atos subjetivos pertencem ao contexto da psicologia, mais precisamente, da psicologia do conhecimento.

Entrementes, nós tivemos razão de dizer que a subjetividade possui um significado especial para a compreensão da ciência como uma unidade de validade que se mostra legítima. Toda fundamentação e toda refutação acontecem na esfera da subjetividade, toda distinção normativa entre o conhecimento, em um sentido pregnante do termo, a mera opinião e a falsa convicção. O pensar no sentido forte do conhecer científico, do induzir e do deduzir, possui uma {168} unidade metodológica. Atos que têm em si a base de sua própria fundamentação motivam novos atos fundamentados, e, por sua vez, novos atos, e, assim, destacam-se encadeamentos uniformes, os quais possuem certo caráter regular, e são continuamente examinados através da evidência, ou são realizados ao modo da evidência. A Noética, enquanto doutrina judicativa do conhecimento, faz referência aos princípios dessa normalidade, ao seu sentido e às suas distinções próprias, em contraste com o que é anormal ou injustificável. Segue-se, posteriormente, a crítica do conhecimento, que tem a ver igualmente com a subjetividade e, em particular, com a subjetividade corretamente demarcada e referida à inter-relação e às conexões que existem entre significado, objeto e conhecimento,

respectivamente, portanto, à Lógica formal, à Ontologia Real e à Noética, do mesmo modo.

Surge agora a pergunta: como se comporta a Noética em relação à psicologia (nós podemos dizer Noética também no sentido mais amplo e mais alto da teoria do conhecimento)? E se nós a mantivermos na psicologia do conhecimento: a psicologia será, então, em última análise, a ciência filosófica fundamental?

Mais cedo, nós já havíamos acentuado que os sistemas de fundamentação que ocorrem nas ciências, e pertencem à sua existência objetiva, dispensam qualquer relação essencial com uma subjetividade individual específica. Por exemplo, quando se diz que, com base nas observações e no atual estado do saber, isto e aquilo é provável. Há decerto uma relação aqui com a atual geração de investigadores, suas observações e conhecimentos, mas o contexto básico deixa-se elevar a uma generalidade livre de qualquer individualidade empírica. Se, em geral, houver um saber deste ou daquele conteúdo, e, além disso, nenhum saber que pertença à mesma matéria, então uma presunção do conteúdo correlativo é em alguma medida provável. Dessa forma, os princípios dizem respeito a toda fundamentação subjetiva, e são livres de referência a qualquer subjetividade específica, a qualquer ser humano em sua relação com o tempo, suas disposições acidentais de conhecimento e seus atos cognoscitivos.

Todavia, poder-se-ia dizer, a princípio, que mesmo que determinados indivíduos e suas relações psíquicas e psicofísicas sejam desconectados na regressão aos princípios, uma relação com a subjetividade em geral deve, no entanto, ser necessariamente {169} mantida. Juízos desta e daquela forma fundamentam a legitimidade de juízos de forma correlativa. Se se sabe isto e aquilo, tem-se, então, na sequência o direito de assumir isto e aquilo. “Alguém” tem o direito, o conhecimento é universalmente enquanto conhecimento o pensamento de alguma pessoa, quem quer que seja, o juízo é sempre ainda juízo, que é um ato psíquico, e igualmente o presumir, o questionar etc. Por que os princípios que se referem à subjetividade em geral, aos juízos em geral, ao presumir em geral, e afins, deveriam ser abandonados à psicologia? Pelo contrário, não seria da alçada da psicologia enquanto ciência estabelecer um conhecimento universal e o mais universal possível sobre o psíquico?

Portanto, o método que parece ser exigido na solução de problemas crítico-gnosiológicos parece igualmente certificar o fato de que ele se ocupa também de investigações psicológicas. Esses problemas residem, de acordo com nossas explicações anteriores, na relação entre idealidade e objetividade, por um lado, e subjetividade, por outro. O conhecimento é um fato subjetivo, ele se efetua no sujeito cognoscente, numa multiplicidade de atos intelectivos: percepções, lembranças, expectativas, juízos, suposições, dúvidas, intelecções, justificações e afins.⁴ Esses atos subjetivos, determinados temporalmente, mudando e fluindo, devem ter um conteúdo supratemporal de significado. Proposições, provas, teorias não devem ser conteúdos no sentido real (*reellen*), não devem ser momentos dos atos subjetivos do julgar, do provar etc. E os atos, que têm tais conteúdos ideais de significado, devem estar relacionados aos

4 Não é preciso dizer que o conhecimento é um fato subjetivo, é um fato do pensar, do juízo, caso eles devam ser conhecimento e devam ser construídos numa multiplicidade de outros atos, percepções etc., que são intrinsecamente uniformes com eles? No entanto, os juízos têm, sobretudo, um conteúdo de significado (caso consideremos o significado em um sentido pregnante do termo), juízos e possíveis componentes de juízo etc.

objetos (*Gegenstände*): os objetos, suas propriedades e relações, devem ser pensados no pensamento, reconhecidos no reconhecimento evidente (*einsichtigen*). E, no entanto, isso quer dizer que os objetos são o que são, caso sejam pensados, caso sejam vistos, caso sejam presumidos e esperados com perspicácia ou não. {170}

b) A exigência de clareza reflexiva final sobre a relação entre idealidade e objetividade para a subjetividade

Como devemos nós lidar com esses problemas? Naturalmente, um filosofar e um argumentar de cima e de fora não pode nos levar à meta desejada. Em outras palavras, os problemas não serão solucionados enquanto estivermos satisfeitos com os termos naturais e geralmente bastante vagos com que pensamos sobre significado e categorias de objeto, por um lado, e sobre categorias noéticas, por outro. O trabalho dos lógicos deixou já uma certa impressão sobre tais categorias, antes mesmo das ciências naturais particulares, que encontram muitas vezes ensejos suficientes para recorrer de modo universal ao significado, ao objeto e ao ato posicional, e para nomear seus tipos principais como proposição, verdade, conclusão, percepção, juízo, evidência, probabilidade etc. Ao escolhê-los como campo de trabalho específico, o lógico faz obviamente uma delimitação mais rigorosa e aí deixa sua contribuição. Porém, enquanto ele não for um crítico do conhecimento, enquanto ele, por exemplo, estiver operando apenas com a matemática formal ou com a teoria das probabilidades, ou exibindo atos posicionais e diferenças entre evidências de modo extrinsecamente morfológico, faltar-lhe-á o esclarecimento e a determinação final do sentido, que exigem a solução dos problemas descritos.

O que é um esclarecimento e uma determinação final de sentido? Esses parecem se dissolver completamente no meio de análises psicológicas. O lógico formal pode ser muito grosseiro quando se trata de determinar o sentido de seus conceitos fundamentais. É suficiente que ele tenha em mãos os conceitos que necessita, basta que ele veja e domine as diferenças que estão em questão na utilização dos sistemas matemático-dedutivos. E o mesmo no caso das outras esferas lógicas. Nós ouvimos dizer que a univocidade e a estabilidade do conceito que a teoria matemática pressupõe não precisam ser uma singularidade e uma estabilidade efetivas. Pelo contrário: a mesma matemática, a mesma aritmética, junto com as demais disciplinas superiores, podem ser interpretadas no sentido de diferentes tipos numéricos.⁵ E se {171} tivermos o número na conta de um fato psíquico, de uma formação accidental da constituição psicológica humana, ou se ele valer como algo diverso, isso é ainda irrelevante para a teorização da aritmética. Nós chamamos a atenção também para o fato de que a construção de uma teoria dedutiva exata pode, em certa medida, permitir que conceitos equivalentes (que não precisam ser definidos com maior precisão aqui) valham como idênticos.

⁵ Mas um desenvolvimento superior da matemática como ciência exigiria que tudo aqui fosse distinguido de maneira clara. Temos que comparar e discriminar: 1) a ciência natural como ela é facticamente; 2) a ciência natural em seu perfeito fundamento e formação, a ciência lógica. A clarificação da metafísica crítico-gnosiológica requer, na verdade, a segunda, e, por essa razão, o filósofo exercer-se-á na crítica do sentido e será obrigado a fazer acréscimos que conduzam de 1) a 2), nomeadamente, em termos dos princípios fundamentais. Cf. também 143 e segs. (Cf. abaixo na p. 190 e na sequência).

Conceitos equivalentes são conceitos com sentidos diferentes, mas que podem ser substituídos um pelo outro *salve veritate*. Na dedução, portanto, eles funcionam como conceitos de igual valor. Deve ser levada em consideração também a possibilidade de que os conceitos fundamentais sejam falsamente interpretados pela reflexão teórica, mas que isso não traz nenhum dano consigo, caso o instinto e a habilidade na implementação efetiva da teoria permitirem que a interpretação correta entre em cena, e se os obstáculos perigosos que a falsa interpretação acarreta sejam contornados pela força desse instinto. A lógica matemática oferece evidências para tudo isso. É o caso, por exemplo, de Schröder, a quem caberia o mérito pela matematização da silogística, que imputou à proposição categórica universal este significado: a classe de A está incluída na classe de B. E mesmo para a proposição hipotética “se U é válido, V é válido”: a classe de segmentos de tempo (em que U vale está incluída na classe de segmentos de tempo em que V vale).

O que é suficiente no funcionamento natural da lógica formal, em relação à estável determinação e fixação de sentido das categorias lógicas, evidentemente não basta para os fins da crítica do conhecimento.⁶ Nós exigimos, pois, nada menos do que a compreensão última. Portanto, se nós quisermos chegar à claridade no modo como o ato, o conteúdo de significado e a objetividade permanecem solidários entre si, e não somente em generalidade, mas conforme todas as suas características particulares e configurações, e se por meio dessa base quisermos chegar a uma compreensão plena do que o conhecimento e a ciência constroem em última instância, e, correlativamente, o que é a natureza e o que são a objetividade real e a ideal em última análise, então toda ingenuidade, toda certeza meramente instintiva e quase-clareza, que confiam integralmente no instinto e no saber-fazer, {172} devem ser rejeitadas. De fato, deve também servir de pressuposto que todas as dificuldades abismais que nos parecem quase insondáveis à primeira reflexão, e que nos deixam à beira do desespero teórico, são dificuldades, em primeiro lugar, que decorrem do fato de que conceitos naturais e axiomas naturalmente implementados que figuram como os princípios de nosso procedimento, com sua confusão e vagueza, seguem juntos de maneira ambígua, em segundo lugar, mesmo que eles fossem inequívocos, implementá-los ingenuamente não seria suficiente, já que eles devem, pelo contrário, após um exame reflexivo, manifestar também sua verdadeira referência a nós,⁷ e de um modo que eles em nada sejam afetados por nossos preconceitos naturais, preconceitos confusos que tendem a turvá-los na bruma de falsas interpretações.

A reflexão filosófica interroga a relação entre idealidade e objetividade para a “subjetividade”, para a consciência; ela pergunta, por exemplo: como a proposição se relaciona com o juízo, a objetividade com o juízo, como a proposição universal se relaciona com o ato correspondente do juízo universal e como ela remete à objetividade, como a evidência pode universalmente ter algo a ver com o objeto? Pois bem, nós temos que entender completamente o que se entende sob o título de proposição,

⁶ Portanto, essa é a diferença a ser feita acima.

⁷ O que isso significa, referência verdadeira? Exemplo! A visão reflexiva baseia-se na relação de objetividade (ideal e real) com a consciência.

proposição universal, juízos, juízos universais, evidência e afins. O que, na prática, é suficiente para a técnica e a teoria silogísticas não é suficiente para nós.

A fim de mensurar o campo inteiro dos problemas, nós devemos distinguir o mais nitidamente possível todas as diferenças categóricas de significado e de formas de objeto, todas as categorias essencialmente diferentes de atos posicionais e todos os tipos de evidência. Não devemos nos deixar iludir por qualquer equivalência, por qualquer identidade essencialmente fundada de objeto. O fato de que atos diferentes visam a mesma objetividade em sua essência, e possivelmente até signifiquem o mesmo sentido idêntico, ou que duas formas de proposição possam na verdade ser representadas uma em relação à outra: tudo isso nunca deve nos induzir a identificar atos ou significados, mas devemos antes ser cautelosos (sobre isso) e despertar a clara consciência de que este e aquele ato são diferentes, mas que estão em uma relação tão peculiar quanto é necessária para que sejam conduzidos à identificação, que esta e aquela forma de significado são diferentes, mas que são {173} equivalentes no que diz respeito à sua validade. Logo, em que consistirá o processo final de esclarecimento da teoria do conhecimento?

O estudo dos atos que incluem significados em si mesmos e se referem a objetos, e das formas diversas em que persistem essas relações imanentes, pode bastar para nos auxiliar na tarefa. Nós temos que olhar e ver o que exatamente está diante de nós, com que a consciência se assemelha claramente, se ela significa algo ou se há nela um componente, um traço que esteja presente que pode ser chamado de significado ou objeto; e, em caso negativo, isso será esclarecido pelo fato de que se trata de um discurso sobre a imanência, por motivos intuitivamente justificáveis. O que, por exemplo, deve ser encontrado quando vários atos diferentes têm o mesmo sentido, ou vários atos diferentes não têm o mesmo sentido, e ainda assim são direcionados para os mesmos objetos. Portanto, toda a investigação se move na esfera da subjetividade, na esfera da intuição que a torna evidente, da consciência intuitiva. Nós esclarecemos os conceitos matemáticos e ontológicos através de um recuo à subjetividade, nós perguntamos o que eles propriamente significam. Eles não significam nada de psicológico. Mas nós só obtemos a resposta através da evidência e da intuitividade, nas quais o conceito está referido à clara visão correspondente e tem seu significado manifestamente preenchido.⁸ Os conceitos noéticos são, eles próprios, conceitos cuja ocorrência é psíquica, de juízos, conjecturas etc. Consequentemente, nós visamos o psíquico em si, e se quisermos investigar as relações recíprocas e a possibilidade de uma objetividade chegar à subjetividade na consciência, a possibilidade de teorias e leis objetivas serem válidas, e assim por diante, então devemos naturalmente nos instalar ainda mais dentro desta esfera de investigações subjetivas. Como a representação permanece relacionada ao objeto? O que significa dizer que um objeto é dado na percepção etc.? Tudo isso, portanto, é absolutamente psicologia.

Esse primeiro esboço do método a ser seguido na solução de problemas epistemológicos remonta a uma característica antiga e muito popular da teoria do conhecimento como ciência da essência e da origem do conhecimento. A opinião

⁸ Surge aí então o problema da constituição. Esclarecimento como evidência e esclarecimento como investigação da "origem" não são a mesma coisa.

corrente era a de que a essência do conhecimento devia ser apreendida em sua origem, e a interpretação usual parecia ser óbvia, ao ter a origem em si mesma na conta de uma {174} origem psicológica. No entanto, em oposição direta a essa interpretação, apesar de tudo o que foi dito, e dentro dos devidos limites, também pretendo assumir uma posição a ser seguida. Não devemos sucumbir à grande tentação de confundir teoria do conhecimento e psicologia. E não somos autorizados a fazer isso, basicamente, depois de termos resolvido os problemas de uma forma muito mais nítida e radical do que a filosofia tradicional o havia feito. Também não podemos cair seriamente na tentação de misturar a teoria do conhecimento com a metafísica e, como é de praxe, resolver seus problemas através de substrações metafísicas.

c) O problema da possibilidade de uma teoria do conhecimento não-psicológica

O grande problema da relação entre teoria do conhecimento e psicologia começou a nos ocupar na preleção passada. Trata-se, por assim dizer, do mais importante dos problemas que restam no pórtico de entrada para a teoria do conhecimento. A posição que se assume sobre ele é decisiva para o tipo de teoria do conhecimento que se pratica, ou seja, é decisiva para o método gnosiológico e, portanto, para o êxito ou fracasso das metas postas pela teoria do conhecimento. E como toda filosofia depende da teoria do conhecimento, você já pode estimar no momento e por completo o alcance principal desse problema.

As considerações que fizemos de início pareciam exigir um fundamento psicológico para a teoria do conhecimento. Os problemas gerais que então se colocavam eram: como a idealidade da unidade de significado e como o ser-em-si dos significados e da objetividade supostamente conhecida se manifestam na subjetividade dos atos cognoscitivos, dos atos de representar, julgar, presumir etc.? Como deve ser entendida a realização do conhecimento? Correlativamente a isso, o que significam o ser-para-si da objetividade conhecida e o valer-por-si da verdade? Eles se referem a todos os tipos e formas de atos cognoscitivos, de significados e objetividades, e se referem a todos os assim chamados princípios, sobre os quais o pensamento cognoscitivo deve se exercer em consideração formal, ontológica e noética. Se a {175} subjetividade está envolvida até o pescoço no problema, como a psicologia não deveria constituir o fundamento da teoria do conhecimento?

A primeira aproximação do método pelo qual problemas desse tipo podem ser resolvidos, de fato, parecia também já tê-lo confirmado. Não é à toa que a tradição chama a teoria do conhecimento pelo nome de ciência da essência e da origem do conhecimento. Nós devemos proceder de que outro modo, a não ser psicologicamente, caso queiramos tornar inteligível o que significa, por exemplo, um modelo formal de proposições, as quais são ainda uma unidade ideal, funcionam como conteúdo de juízo e determinam o direcionamento do juízo rumo à objetividade? Nós deveríamos proceder de que outro modo, a não ser tornando presente na intuição interna concreta um juízo em que tal proposição seja o conteúdo referido? E se quiséssemos esclarecer algo em geral sobre um objeto individual, por exemplo: como esse poderia ser dado na consciência ela mesma? Nós deveríamos proceder de que outro modo, senão presentificando a percepção de um objeto individual e sondando mais profundamente

seu sentido, uma vez que a percepção é o ato que pretende tornar o objeto diretamente presente para nós? Não só a investigação se perfaz na subjetividade, como qualquer outra investigação, mas a própria subjetividade é visada inquisidoramente. Nós buscamos naquilo que é subjetivo e na sua natureza particular, determinada de tal ou qual maneira, o que significa a presença do objeto e, por outro lado, o que significa o conteúdo imanente de sentido. Muitos concluirão aqui na verdade que ninguém é capaz de sair de sua subjetividade, e que a investigação, desse modo, só pode ser realizada subjetivamente; logo ela deve ser necessariamente uma inquirição psicológica. Nós preferimos, porém, ser cautelosos. Porque o mesmo vale para todos os gêneros de ciência. Ainda que o cientista físico observe o mundo natural, submeta as coisas à experimentação e adquira com isso o conhecimento da natureza, ele não pode ultrapassar a esfera de sua subjetividade. De acordo com esse argumento, toda investigação fisicalista seria *eo ipso* uma investigação psicológica. Uma consequência, porém, que deveria ser questionável. Essa consequência questionável, sobre a qual reservamo-nos o direito de não tomar posição, chama a atenção para o fato de que surgem aqui todos os motivos para procedermos com precaução e tomar cuidado com o chão escorregadio.

Como, porém, algo pode ser extraído do fato de que recuamos para a subjetividade na investigação gnosiológica, do fato de que convertemos o subjetivo em objeto (Objekt) de consideração, tal como a psicologia sempre o fez, e do fato de que é nosso dever proceder assim, já que os problemas se referem precisamente à subjetividade? Em suma, como a subjetividade poderia apreender a objetividade e a idealidade?

E, ademais, a despeito de todas as obviedades, eu penso que tal interpretação da teoria do conhecimento e de seu método (que a torna dependente da psicologia) deve ser marcada como um psicologismo fundamentalmente errôneo. Nós chegamos aqui numa encruzilhada. O pecado especificamente epistemológico, o pecado contra o Espírito Santo da filosofia, e infelizmente também o pecado original, com o qual se deu a queda necessária do homem, após despertar do estado de inocência epistemológica, é a confusão entre consciência e alma, entre teoria do conhecimento e psicologia. A tentação, contudo, não é tão grande para nós, que, basicamente, não aceitamos os problemas epistemológicos em seu estado historicamente confuso, mas temo-los elaborado em conexão com o esclarecimento da ideia de uma teoria pura da ciência e de uma forma totalmente diferente e incomparavelmente mais criteriosa. Isso vale, como eu gostaria imediatamente de acrescentar, para uma segunda tentação além dessa, que fundamenta a teoria do conhecimento histórica na metafísica e quer resolver os problemas radicais do esclarecimento epistemológico através de substrações metafísicas.

Absolutamente, é óbvio que a teoria do conhecimento, de acordo com todas as nossas considerações anteriores, precede a totalidade do conhecimento e das ciências naturais e encontra-se em uma linha⁹ completamente diferente da ciência natural. Se

⁹ Em uma linha completamente diferente: tratar-se-ia de uma falsa Metabasis querer derivar resultados crítico-gnosiológicos da ciência natural. O pensamento que busco elaborar adiante, porém, é diferente, como se a indubitabilidade que falta no conhecimento natural estivesse em questão. Mas poderia a matemática, digamos, por exemplo, os axiomas aritméticos, serem absolutamente evidentes? Algo poderia ser deduzido deles como termos principais para a crítica do conhecimento, isto é, ser em geral logicamente derivado deles? O sentido das

se tornam em geral problemáticos o conhecimento e a ciência, nomeadamente, no que concerne à possibilidade e ao sentido de sua validade e realização objetivas; e se nós em geral não entendemos a ciência, como poderíamos fazer uso de qualquer {177} uma das ciências naturais para obter esse entendimento? E toda ciência é ainda natural, desde que nós não percamos de vista esse entendimento. Enquanto estivermos no estado de inocência epistemológica e não tivermos provado da maçã fatal sob a árvore do conhecimento filosófico, a saber, a da posição do problema crítico; enfim, enquanto toda ciência permanecer certa, poderemos nos contentar com todas elas, sua evidência imanente nos deixará plenamente satisfeitos. Na medida em que nas ciências persistirem os encadeamentos teóricos, poderemos nos beneficiar dos resultados sólidos e bem fundamentados para todos. No momento, porém, em que cairmos na dúvida crítica, em que a Esfinge da crítica do conhecimento pronunciar seu enigma, então toda e qualquer ciência, não importa quão atraente seja, redundará em nada para nós. Elas já não poderão nos oferecer aquilo que nos falta. Todas as questões-enigma se resumem nesta: nós não entendemos em absoluto a ciência. No que reside: nós não entendemos nenhuma de suas realizações tão continuamente exaltadas. E isso em uma radical universalidade. Logo, o verme da dúvida ou da não-claridade infestará cada um dos conhecimentos particulares.¹⁰ Nenhum dos resultados científicos obtidos naturalmente está livre disso, portanto não poderemos usar nenhum deles para extrair, na forma de premissa, aquilo que procuramos, que é a resposta a essas perguntas.

Fica, portanto, decidido desde o início que extrair premissas da psicologia, dessa ciência natural preestabelecida, de modo a derivar dela resultados epistemológicos, significa perder desde a base o sentido dos autênticos problemas epistemológicos. E o mesmo vale para a metafísica. Aqui nós simplesmente teríamos que dizer que a metafísica pressupõe a teoria do conhecimento (se houver tal coisa), então ela não pode servir de apoio para a teoria do conhecimento. O fato de que a possibilidade e o sentido da validade objetiva do conhecimento são um mistério para nós constitui o motivo mais radical pelo qual as ciências naturais não oferecem nenhum conhecimento definitivo da efetividade física e psicológica e, por isso, exigem uma metafísica enquanto ciência do ser absoluto. Se for esse o caso, então o sentido último de toda realidade, que em relação ao conhecimento consiste apenas no que se postula como real e se determina de tal ou qual {178} maneira, é também problemático para nós. Portanto, a despeito de toda ciência natural, nós não sabemos o que é a realidade, nem em que sentido poderemos tirar vantagem dos resultados científicos como sendo definitivos para a realidade. Assim, a metafísica só se torna possível através da teoria do conhecimento e da crítica cognoscitiva exercida sobre as ciências naturais. *Nota bene*: a metafísica e não a fantasia.

proposições crítico-gnosiológicas é diferente do sentido das proposições naturalmente lógicas. Os estados-de-coisa crítico-gnosiológicos são diferentes dos estados-de-coisa naturais etc. Isso deve ser considerado com cuidado e profundidade. Porém, o que foi exposto acha igualmente sua justificativa. Se estou confuso, na verdade não tenho o direito de fazer uso do que aí supõe-se ser válido, especialmente se meu desejo é apenas remover tal confusão.

10 É claro que surge imediatamente a dúvida: então não pode haver também nenhuma crítica do conhecimento. Como ela deve começar? Se todo começo é já um passo no conhecimento, não é este questionável, não é este afetado pela mesma dúvida?

Por conseguinte, tudo isso estaria, desde o começo, assegurado. Mas nós não podemos nos satisfazer com aquilo que foi dito. Em se tratando de nossa etapa preparatória, é claro que a metafísica não apresenta qualquer dificuldade, e sim a psicologia. Sentimo-nos pressionados por um terrível dilema. Não é possível combinar teoria do conhecimento e psicologia, nem fundamentar aquela na psicologia. Isso contradiz o sentido da teoria do conhecimento. Teoria do Conhecimento sem psicologia: isso também não é possível. Aquela, como o próprio nome sugere, consiste numa certa investigação científica do conhecimento. O título conhecimento, no entanto, refere-se a atividades psíquicas. Investigando psicologia, nós nos ocupamos ainda *eo ipso* a fazer psicologia. Nós devemos indicar o resultado: não pode existir em geral nenhuma teoria do conhecimento? Principalmente, os problemas são de impossível solução? Com efeito, seria duro admitir tal coisa. As diversas ciências naturais estão bem diante de nossos olhos: elas reclamam o estatuto de ciências que discorrem sobre o existente; de acordo com sua forma, elas são regidas pelas leis lógicas. Mas a pergunta “o que isso significa?”, que é clara e isenta de qualquer perturbadora confusão, quer dizer o seguinte: o conhecimento encontra uma objetividade, ele tem um sentido, de acordo com suas formas de significado, ele é regido por leis formais e outras afins. Será que essas perguntas devem ser insolúveis? Insolúveis, na verdade, em princípio? Deve-se pensar, no entanto, que as perguntas racionais permitem uma reflexão e uma resposta racionais. Portanto, nós não queremos abrir mão da possibilidade da teoria do conhecimento tão rapidamente, sem antes considerá-la, pelo menos, com o devido cuidado.

§ 33. O ceticismo gnosiológico

A teoria do conhecimento é dirigida contra a ingenuidade das ciências naturais. Assim que seus problemas são formulados e apreendidos em toda sua extensão, sentimo-nos instalados no ponto de vista de um ceticismo peculiar. {179} Adotá-lo e mantê-lo é a exigência primeira e implacável da teoria do conhecimento. Esse ceticismo não é menos radical do que qualquer um dos ceticismos extremos: refere-se a todo conhecimento dado e à ciência em geral. Mas ele tem um sentido completamente diferente de qualquer ceticismo da tradição histórica. O sentido desse ceticismo gnosiológico já foi insinuado. Em contraste com o ceticismo histórico, queremos agora caracterizá-lo com maior precisão, a fim de vinculá-lo ao esclarecimento necessário da possibilidade de uma teoria do conhecimento e da essência do método gnosiológico.

a) O ceticismo dogmático como expressão da falta de clareza sobre o sentido e a possibilidade da ciência objetiva

Com o estabelecimento do problema da teoria do conhecimento começa a filosofia autêntica. Portanto, somos os iniciantes da verdadeira filosofia, atravessando os pórticos da teoria do conhecimento e entrando em suas dependências, nas dependências desse ceticismo. E é aí que nos ocorre uma bela palavra herbartiana: todo iniciante capaz de filosofia, diz Herbart, é cético. Mas todo cético, como tal, é também um iniciante. Aquele que jamais foi cético em sua vida jamais experimentou o choque agudo de

suas primeiras ideias e opiniões familiares, as quais permitiam por si mesmas distinguir entre acidental e necessário, entre dado e suposição. Mas aquele que permanece cético não permite que seus pensamentos amadureçam.

Essa excelente passagem mostra, por assim dizer, o significado pedagógico do ceticismo. Ela diz respeito à importância do ceticismo na educação do pensamento filosófico. Através dele, a razão individual se liberta de todas as amarras que lhe foram impostas no entrelaçamento da vida histórica e individual e luta para se tornar consciente de sua autonomia. Essa consciência é um pré-requisito para todo filosofar. {180}

Para nós, no entanto, entra em consideração um ceticismo de outro tipo, com uma função de algum modo diferente; um ceticismo muito mais radical. O ceticismo gnosiológico provoca o mais amplo choque em toda crença e em todo conhecimento; ele atinge o pensamento em suas raízes. Ele não adere às crenças e pareceres individuais do sujeito empírico, nem à totalidade das convicções nas quais o sujeito havia confiado anteriormente. Pelo contrário, ele compromete a possibilidade principal e universal do conhecimento em geral. Ele coloca em questão todas as fontes de conhecimento das quais a ciência, com o conjunto inteiro de suas teorias, deriva sua validade objetiva.

O ceticismo gnosiológico pode ser cético dogmático e cético crítico. O ceticismo histórico era dogmático. Ou seja, ele era, sob todas as formas, uma teoria, e aproximava-se de uma teoria do conhecimento. Essa queria provar com argumentos e evidências a impossibilidade do conhecimento, seja a impossibilidade do conhecimento em geral, seja a impossibilidade de qualquer tipo fundamental de conhecimento. No entanto, nós percebemos a função teleológica desse ceticismo dogmático na história da filosofia como preparação para o ceticismo crítico, ou seja, o ceticismo que constitui o necessário começo da teoria do conhecimento e que determina seu fundamento. Em todo ceticismo dogmático, o momento crítico está implícito (isso é dizer muito), mas trata-se de um momento que não chegou ainda à pureza do esclarecimento. Em contraste com o ceticismo dogmático, o crítico não é uma teoria, mas uma tomada de posição e um método.

O ceticismo dogmático surgiu imediatamente após o desenvolvimento dos primeiros estágios da filosofia e da ciência gregas. O conflito em que se enredaram reciprocamente as primeiras tentativas de teorizar em conjunto a realidade, o aparente rigor da argumentação, pela qual diferentes filósofos não conseguiram, entretanto, provar senão teses diametralmente opostas, e por último o agudo conflito do conteúdo de suas teorias com o testemunho da compreensão humana natural: esses foram os primeiros motivos da reflexão crítico-gnosiológica. A investigação foi forçada a voltar das coisas para as formas de conhecimento e para os métodos de conhecimento, e para as fontes de onde o conhecimento {181} extrai sua validade. Esse constrangimento a que foi levada a razão humana favoreceu o despertar do ceticismo, o qual chegou, diante daquele conflito, à conclusão de que uma verdade objetiva e um conhecimento objetivamente válido são impossíveis. No começo, havia uma séria dúvida sobre a alcançabilidade das metas que a ciência principiante estabeleceu. Com a tendência dos gregos a extremos, logo surgiram dúvidas radicais quanto à possibilidade da ciência em geral, especialmente porque, naquela época, faltava uma ciência que tivesse a forma de um sistema absolutamente racional e portador de conhecimento

efetivamente comprovado: isso se deixarmos fora de consideração as primeiras aquisições da geometria.

Os sofistas, esses primeiros céticos dogmáticos, não se contentavam em duvidar. Eles negavam, numa radical universalidade — e às vezes com declarações extremas — a verdade objetiva em geral e a possibilidade de qualquer conhecimento objetivamente válido. E eles não negavam simplesmente, mas fundamentavam essa negação mediante argumentos teóricos. Havia obviamente coisas absurdas em sua argumentação. Eles exigiam os fundamentos da própria alegação de validade objetiva do conhecimento e de toda justificação racional do conhecimento, que eles em tese (contestaram).

Situados na realidade atual, os sofistas agiam racionalmente como seres humanos, e assim se orientavam, estabelecendo seus propósitos de vida e os perseguindo racionalmente. Os sofistas, eu digo, como quaisquer outros seres humanos, bem acreditavam na diferença entre racional e irracional, entre verdade e erro. Eles confiavam nos cálculos aritméticos, confiavam nas previsões racionalmente práticas baseadas na percepção e na experiência. Suas teorias estavam em flagrante contradição com suas crenças efetivas, e isso quer dizer, de certa maneira, que essas teorias não poderiam cumprir propriamente, ou pelo menos não poderiam ter cumprido, a função de expressar o que elas diziam verbalmente. O que foi propriamente expresso na forma de tais teorias, o que propriamente estava escondido por trás delas, não foi tanto a séria negação do conhecimento em geral ou as sérias dúvidas sobre a validade do conhecimento em geral, mas a falta de clareza sobre o sentido e a possibilidade do conhecimento em relação à sua validade objetiva e à sua realização. O {182} conflito em que se entrava na reflexão sobre o conhecimento, a falta de clareza, cujas amarras o cético não podia romper, deviam de fato inclinar ao juízo e até mesmo à convicção de que o conhecimento efetivamente é algo impossível, de que não pode haver conhecimento no sentido pretendido pela ciência, não há validade objetiva no conhecimento. Tais convicções, porém, não podiam se sustentar nem por um segundo na vida prática, suas contradições internas não podiam permanecer ocultas. De qualquer forma, persistia nessas teorias, mesmo que elas não pudessem ser seriamente admitidas, o cumprimento de uma função essencial: a de criar a expressão mais sensível para o intelecto que se vê envolvido num grande embaraço ao fazer a primeira reflexão crítica sobre o conhecimento.

No desenvolvimento posterior da filosofia, da ciência e do ceticismo, essa função peculiar das teorias céticas tornou-se muito mais clara. As crenças nas quais se baseia a possibilidade da ação prática racional exigem sempre justificação. O ceticismo pode limitar seu alcance, mas não pode duvidar ou negar de modo realmente sério. E o mesmo vale para o conhecimento das ciências já maduras. A dúvida pode ser dirigida contra teorias individuais feitas às pressas, pode restringir ou negar a validade de teorias científicas individuais. Mas as grandes ciências, que se desenvolveram a partir do Renascimento, e ofereceram à humanidade uma abundância de teorias estabelecidas com precisão, levantam-se contra as razões céticas como ciências de valor indubitável. A transformação da realidade da vida humana, graças à técnica das ciências naturais, é usufruída por todo mundo. Todos os especialistas reconhecem a autoridade das previsões científicas, por mais céticos que sejam.

E, no entanto, sempre existirão teorias céticas, teorias dirigidas especificamente contra a racionalidade científica, mesmo depois do desenvolvimento das ciências e à revelia do seu maravilhoso e constante progresso. Eu pergunto, então: qual pode ser o verdadeiro sentido de tais teorias, uma vez pronunciadas? Certamente, só pode ser ainda a expressão mais sensível e extrema de uma desesperadora falta de clareza quanto ao sentido do conhecimento e de sua pretensão à validade objetiva. E, por conseguinte, o problema do conhecimento será tomado como sendo o problema filosoficamente {183} mais fundamental, como (aquele) decisivo para toda elucidação e avaliação definitivas da ciência.

Contudo, eu devo mencionar aqui as seguintes características do novo ceticismo em oposição ao ceticismo dos sofistas. Nós não chamamos céticas apenas as afirmações e teorias que, ao modo do ceticismo dos sofistas, negam a possibilidade de qualquer conhecimento e a possibilidade da ciência em geral; afirmações e teorias que, através da consideração da natureza geral do conhecimento, e através do exame de todas as fontes do conhecimento humano, pretendem provar que a aquisição da verdade em nenhum dos dois casos é garantida. O que nós chamamos de teorias céticas na filosofia moderna são muitas outras teorias que negam a possibilidade de uma justificação racional de qualquer um dos tipos essenciais e principais de conhecimento e de ciência, e buscam fundamentar cientificamente essa negação.

Certamente, a conexão entre as várias “fontes de conhecimento” é tal que a negação da produtividade racional de uma bloquearia todas as demais. E isso condiz com o fato de que toda teoria cética, mesmo no moderado estilo moderno, contém, em detida análise, uma contradição do mesmo tipo da que surgiu tão acentuadamente no ceticismo antigo. Trata-se em absoluto da característica essencial de todas as teorias céticas, e o critério pelo qual nós as reconhecemos: que o ceticismo, no conteúdo de suas teorias, tenta contestar e provar como sendo impossível o que ele próprio pressupõe teoricamente; ou, pelo menos, ele comete o absurdo de negar precisamente as condições essenciais de possibilidade das teorias com as quais ele mesmo forma suas argumentações céticas. A razão entra em conflito consigo mesma em todo ceticismo autêntico. O maior cético da filosofia moderna, David Hume, admite abertamente esse conflito. Ele se opõe à racionalidade de toda ciência factual, não apenas da metafísica, mas também de toda ciência natural. E, no entanto, ele declara insensato todo aquele que não se conduz na vida prática pelas crenças da ciência natural e que duvida efetivamente de sua validade. Assim, nem passa pela cabeça de Hume abandonar as novas ciências da natureza e descartá-las como ficções e tolices, junto, por exemplo, com a alquimia e a astrologia. O que seu ceticismo pode, então, significar? Na sua base mais profunda, ele não significa senão o desesperar com a possibilidade de entender a {184} realização objetiva e a validade da ciência factual.

O novo ceticismo não é propriamente dirigido contra as ciências. Ele jamais redundou em prejuízo para as ciências e jamais foi encarado por elas como inimigo. O que se levanta contra elas é a opinião (de que) a ciência nos impõe uma coerção quando nós a investigamos, ou quando nós pensamos nas teorias por ela desenvolvidas, restrição que nos induz a julgar que já possuímos uma compreensão do sentido da ciência, do sentido de suas realizações objetivas e uma compreensão dessas mesmas realizações.

Toda teoria cética é uma expressão dessa situação excruciante em que nos enredamos assim que começamos a refletir sobre a essência da ciência. De modo que, em vez de refletir sobre áreas específicas de pesquisa e sobre o que vale para elas em termos de fatos e leis, nós levantamos as questões aqui caracterizadas como gnosiológicas: o que é validade objetiva e como ela se manifesta em atos subjetivos? Como, nas múltiplas formas do conhecimento, a teoria objetivamente válida pode se tornar aquisição subjetiva e, assim, ser capaz de atingir as coisas em si mesmas? Como deve ser entendido o fato de que somos capazes, por exemplo, de representar teorias em ciências naturais que se estendem para além da percepção imediata e da experiência factual e abrangem todo o universo com seu passado e com seu futuro infinitos? E o que seria essa efetividade em si mesma conhecida pela ciência? E que sentido o significado entendido e esclarecido da ciência da efetividade prescreve para a ideia da efetividade em si mesma?¹¹

b) A crítica cética como tomada de posição crítico-gnosiológica

Eu demonstrei que as teorias do ceticismo dogmático expressam o conflito interior da razão consigo mesma. A razão dá-se por plenamente satisfeita no estado natural, no teorizar das ciências naturais, {185} mas fica imediatamente embaraçada assim que começa a refletir sobre o sentido¹² e a possibilidade do conhecimento: um embaraço que termina com o desespero de nunca (*je*) ser capaz de entender a possibilidade do conhecimento ou a possibilidade das principais esferas do conhecimento conforme a validade e o sentido da objetividade. Mas a palavra corrente, quando não expressa necessariamente a opinião efetiva, expressa um ceticismo dogmático em vez do desespero factual, a incapacidade factual de compreender a impossibilidade objetiva dos tipos de conhecimento que lhe concernem, e oferece para isso razões teóricas com a aparência de seriedade científica (por trás das quais, é claro, surge logo a contradição).

O ceticismo crítico, que é inseparável da ideia de uma crítica do conhecimento, deixa-se distinguir do ceticismo dogmático na medida em que, nessa situação de absoluta confusão e perplexidade, abandona toda teorização e negação dogmáticas com respeito ao conhecimento. O ceticismo gnosiológico não nega, portanto, o conhecimento, não nega nenhuma das ciências existentes, e sob nenhum aspecto ele as rejeita, nem em termos de validade prática nem em termos de racionalidade. Mas ele deixa aberta a questão universal do conhecimento e da ciência; ele faz de todo conhecimento e de toda ciência um problema. Nós podemos dizer também que ele “põe toda a ciência em questão”, mas não no sentido do ceticismo dogmático, como se ele declarasse a ciência injustificada ou infundada. Sua posição é marcada pela total perplexidade em relação ao sentido e à possibilidade do conhecimento. Ele diz para si mesmo: a reflexão sobre a essência e as fontes de validade do conhecimento, sobre o sentido de sua objetividade e coisas afins, expulsou-me do Paraíso da inocência epistemológica. Se me instalo no ponto de vista da ingenuidade, no hábito do pensar natural e do teorizar

11 O que “sentido” quer dizer aqui? O que, afinal de contas, diz respeito à ciência lógica última da efetividade, ou ao sistema de tais ciências, em conformidade com a efetividade de fato, e o que é realmente a ciência da efetividade? Mas a crítica do conhecimento tem algum efeito sobre isso? E que efeito?

12 O que significa “sentido”?

natural, então eu vivencio a racionalidade em todas as ciências autênticas. Se levanto as questões críticas da reflexão gnosiológica, então eu vivencio a irracionalidade por toda parte. Eu não compreendo nada. Tudo para mim é questionável. Não posso mais dispor das glórias do Paraíso {186} das ciências, sou expulso desse paraíso. Talvez eu possa recuperá-lo em um sentido mais eminente através da crítica do conhecimento.

Em outras palavras, já que no começo da crítica do conhecimento em particular, nós não compreendemos o conhecimento e a ciência, não devemos aceitar nenhuma das ciências vigentes. Não podemos reconhecê-las; mas também não podemos rejeitá-las. Subjetivamente, podemos estar firmemente convencidos de que as ciências dadas merecem o nome de ciências autênticas e rigorosas. E podemos ter adquirido essa convicção estudando-as seriamente. Seguindo, por exemplo, os fundamentos da matemática, encontramos-nos persuadidos, vemos que as provas foram obtidas para além de qualquer dúvida. Mas isso não ajuda em nada, tão logo começamos a refletir gnosiologicamente. Surgem, então, abismos de dificuldade e chegamos à conclusão de que a reivindicação de legitimidade do conhecimento em geral é um enigma. E enquanto o enigma não tiver sido decifrado, enquanto a essência, a possibilidade e a objetividade do conhecimento não tiverem sido esclarecidas, não teremos clareza quanto ao sentido da objetividade inteligível e conhecida; enquanto restar a impressão de que todo conhecimento dado e determinado está sujeito a esse enorme ponto de interrogação. É enigmático o sentido em que a alegação de conhecimento deve ser aceita, o sentido em que deve ser interpretado o ser nela apreendido. Essa é, portanto, a tomada de posição crítico-gnosiológica (Tudo está em questão, tudo constitui um problema. Nenhum saber, por mais óbvio que seja, pode ser admitido, mas também não pode ser recusado. Cada um é igualmente problemático, isto é, pertence ao problema da teoria do conhecimento). No curso histórico sobre Kant (cf. 132 e seg.),¹³

eu disse: uma vez que o sentido do conhecimento se tornou incerto para nós, e nós nos encontramos em completo embaraço sobre o que é o conhecimento, o que ele realiza e o que significa, não podemos, então, apoiar-nos em nenhum conhecimento preestabelecido. Uma vez que estamos em total perplexidade diante das perguntas: “o que é a ciência?”; “o que é objetividade?”; “por que a estabilidade científica depende da forma lógica?” etc., não somos autorizados, é óbvio, a derivar teoremas de qualquer ciência que seja. Para nós, teóricos do conhecimento, as ciências não podem ser {187} de nenhuma utilidade, elas não podem nos oferecer nenhum fundamento possível, nenhuma intelecção, sobre os quais deveríamos nos apoiar. Pelo contrário, elas constituem um problema para nós, são definitivamente nossos objetos de investigação. Assim, o ceticismo absoluto como método filosófico não significa nada mais do que isto: o caminho que leva do conhecimento natural para o filosófico (metafísico) coincide com o questionamento de todo conhecimento natural.

Que eu seja, que as coisas que estão fora de mim existam, que haja um mundo com sol, lua e estrelas: são questões que estão em aberto. O conhecimento mais sólido da matemática, os axiomas assim como os teoremas, as surpreendentes teorias da física, da biologia, da psicologia e de qualquer outra ciência: tudo isso fica em aberto, tudo

¹³ É provável que esse curso seja a palestra “Kant e a filosofia pós-kantiana” do semestre de inverno de 1905/06 (cf. Husserl Chronicle, p. 93). Para o documento manuscrito dessa palestra, cf. acima p. XVII nota 4 — nota do ed.

está em questão. O conjunto de tudo isso é posto fora de ação do ponto de vista da teoria do conhecimento, e nada, por mais valorizado que seja no interior das ciências naturais, deve agora ser admitido como um dado preestabelecido, algo em tese absolutamente indiscutível. A questão em geral diz respeito à possibilidade, ao sentido e à realização do conhecimento objetivamente válido. Enquanto essa questão não tiver sido resolvida, ou melhor, não tiver sido elaborada, a totalidade do conhecimento será abrangida pela suspensão, ela tornar-se-á problemática em seu sentido último e em seu direito. Portanto, nada disso poderá ser admitido de antemão como inquestionável.

Essa tomada de posição cética, essa *Epoché* absoluta, que não reconhece nenhum dado preestabelecido e impõe seu *non liquet* como pura abstenção de juízo antes de todo conhecimento natural, é o elemento primeiro e fundamental do método gnosiológico. Uma teoria do conhecimento que não começasse seriamente com essa *Epoché* pecaria contra o sentido dos problemas genuinamente gnosiológicos. Quem recorresse à construção das ciências estabelecidas, seja à metafísica, à psicologia ou à biologia, terminaria no contrassenso, assim como teria começado no contrassenso. Como eu gostaria de assinalar, não importa se uma teoria do conhecimento leva o honorável nome de crítica e se ela própria se orgulha de combater o psicologismo, o empirismo ou o biologismo. O que importa é em que sentido ela o faz e o que exatamente ela entende como crítica. Aqueles que recorressem a pressupostos naturais em um tópico que fosse, que extraíssem das ciências naturais um único ponto, ou que se baseassem nos dados da apercepção natural, {188} pagariam através disso a penalidade do contrassenso e da absurdidade. O Moloque do dogmatismo devora todos aqueles que já lhe ofereceram sacrifício, nem que fosse uma única vez e mesmo em estado de inconsciência. De fato, o sentido genuíno e radical do dogmatismo, em contraste com o ceticismo, reside nomeadamente aqui: em elucidar a essência da possibilidade do conhecimento partindo de um saber especial que ainda não experimentou a determinação de sua possibilidade por meio da crítica do conhecimento, mas que foi tomado como pressuposto; e assim, logo no começo da teoria do conhecimento, tratar ciências inteiras como psicologia, fisiologia e biologia, como previamente estabelecidas.

c) A diferença entre perfeição lógico-matemática e esclarecimento gnosiológico

O ceticismo, com o qual a crítica do conhecimento deve por sua natureza começar, difere essencialmente do ceticismo cartesiano, embora seja igualmente diferente do ceticismo histórico e tenha o caráter de um método e de uma tomada de posição. O objetivo metodológico do ceticismo cartesiano (em relação à teoria do conhecimento) é nos ajudar a encontrar uma base radical e absolutamente segura, e eliminar radicalmente toda dúvida, a pedra de tropeço básica da ciência. Todas as coisas estão sujeitas à dúvida. A existência do mundo externo tal como ele aparece aos sentidos; o testemunho da memória; a estabilidade da distinção entre percepção normal e ilusão; o poder da experiência; em suma, toda e qualquer ciência, inclusive a matemática e a ciência matemática da natureza. Após a derrubada de todas as opiniões acriticamente assumidas ou sistematicamente desenvolvidas na forma de supostas ciências, deve ser feita uma renovação completa de todas as ciências sob um terreno absolutamente firme, a saber, aquele que se mostrou absolutamente resistente a todas as tentativas

de ceticismo. Uma vez assegurados disso, toda e qualquer dúvida sucumbe como desprovida de sentido. Para Descartes, a intelecção do *cogito ergo sum* é desse tipo. Mesmo que eu queira estender minhas dúvidas a todas as coisas, uma coisa eu não posso negar racionalmente, uma coisa é absolutamente certa, a saber, que quando eu duvido, eu efetivamente duvido, que quando eu penso, eu sou. E, a partir desse conhecimento fundamental, desse ponto arquimediano, eu devo prosseguir agora (com) {189} passos absolutamente seguros, que oferecem a todas as dúvidas uma resistência tão certa quanto aquela do *cogito*, indo de conhecimento a conhecimento, de ciência à ciência. O conjunto do conhecimento criticamente assegurado não cessa agora de crescer como uma matemática única, ideal e universal, uma única ciência universal de rigor absolutamente ideal.

No entanto, esse ceticismo não é aquele que a posição crítica dos problemas exige de nós, logo ele não concorda em sentido e intenção com aquilo que nós próprios descrevemos. Nós não queremos negar que possa ser fecundo para a crítica do conhecimento o método de rejeitar todo saber a fim de trazer o conhecimento à tona, método que, devido à sua natureza especial, faz qualquer dúvida parecer obviamente contraditória. É também indiscutível que a dúvida universal cartesiana, ou melhor, a tentativa universal da dúvida, implica ao mesmo tempo o questionamento universal que exigimos. Mas a meta que nós estabelecemos é outra. Não estamos pensando em fazer com que as intuições claras recebam os fundamentos de uma matemática universal, de uma ciência absolutamente rigorosa. Eu sinto na verdade que Descartes tinha já diante dos olhos o objetivo crítico, mas é indiscutível que ele o confundira com uma meta diferente.

Os conhecimentos básicos que a nossa *Epoché* visa metodologicamente não são de modo algum do tipo a que possa servir de auxílio a aquisição de uma matemática universal cartesiana. Eles não oferecem às ciências naturalmente desenvolvidas novas proposições fundamentais, a saber, proposições primeiras e supremas, nem oferecem métodos essencialmente novos para poder obter tais proposições supremas ou para construir ciências de tipo mais rigoroso. Apenas secretamente (o que pode ser concedido) deveria um aprofundamento da intuição crítica do conhecimento ser também de utilidade no aperfeiçoamento sistemático das ciências. Essencialmente, as ciências existentes não são nem aumentadas nem diminuídas pelas verdades crítico-gnosiológicas. De qualquer modo, elas não precisam sê-lo. Somente uma coisa mudou. Elas se tornaram completamente inteligíveis. Nós compreendemos isso que faz delas ciências, o sentido último de suas realizações, o sentido último da objetividade, que elas reconhecem e determinam.¹⁴ {190}

Por exemplo, a matemática não ganha pela teoria do conhecimento matemático novas teorias, proposições superiores e tampouco algum método matemático. Seria naturalmente concebível, pelo menos, independentemente de todas as críticas epistemológicas, um desenvolvimento tão perfeito da matemática ao qual não restaria a menor lacuna, nem a menor deficiência, no que diz respeito ao rigor da teorização e dos fundamentos matemáticos. Os problemas crítico-gnosiológicos seriam, no entanto, exatamente os mesmos. Aquele rigor seria um fato e nada mais. Ele seria um problema

¹⁴ Isso precisa ainda ser esclarecido.

a partir da reflexão. Ao proceder matematicamente, nós perceberíamos (*empfinden*) a evidência (*Evidenz*) do processo; ao refletir sobre ele, não o compreenderíamos. As interpretações empíricas, psicologistas, idealistas e outras da matemática estariam ainda em disputa entre si. E valeria o mesmo no caso de uma ciência da natureza ideal rigorosamente justificada. Logo, nós não caímos também no erro básico do racionalismo, que já se mostrou assim ser uma espécie de dogmatismo, ao tomar uma das ciências naturais metodologicamente mais valorizada, a matemática, como modelo arquetípico para a filosofia. Antes da crítica do conhecimento nenhuma avaliação ascendente e descendente se aplica, e, do ponto de vista da *Epoché*, todas as ciências naturais valem o mesmo. Todas estão seladas com o mesmo grande ponto de interrogação. E nenhuma das ciências naturais pode nos ajudar no progresso da crítica do conhecimento. Porque a crítica do conhecimento não quer teorizar; o que ela quer não reside em nenhum procedimento matemático ou científico, inclusive psicológico. Ela quer “esclarecer”, não deduzir, não regredir às leis como razões explicativas, mas simplesmente entender aquilo que repousa no sentido do conhecimento e de sua objetividade.

Por um lado, a tendência para a perfeição lógica e metódica das ciências e sua extensa ampliação, e, por outro lado, a tendência para uma elucidação crítica do conhecimento (ou uma elucidação da essência do conhecimento em geral na forma de uma crítica geral do conhecimento): essas tendências devem de fato ser distinguidas entre si. A primeira se esforça para completar e aperfeiçoar o conhecimento natural; todo conceito deve ser delimitado e constatado {191} em sua identidade; todo princípio deve ser autoevidente; todo juízo feito imediatamente no caráter da certeza ou da probabilidade deve comportar sua legitimidade. E cada etapa adicional deve ser realizada com consciência de sua bem ponderada justificação. O ideal é uma totalidade científica de conhecimento, que pode ser percorrida de cabo a rabo na consciência das evidências imanentes e ser conscientemente reconhecida como legitimamente justificada. Mas as únicas reflexões que são exigidas para os fins dessa justificação são as reflexões lógicas no sentido mais rigoroso, no sentido da lógica objetiva como lógica formal e lógica real, e no sentido da noética. O esclarecimento crítico-gnosiológico é uma segunda e diferente tendência, voltada para a compreensão do sentido do conhecimento e da sua pretensão objetiva de validade.¹⁵ A tarefa crítico-gnosiológica consiste numa consideração das ciências completas e absolutamente rigorosas, que podem ser reconhecidas na consciência da justificação e da evidência, bem como no que diz respeito àquelas ciências menos perfeitas e menos rigorosas. Na verdade, o ideal de rigor deve primeiro ser buscado e realizado por uma diversidade de maneiras, e depois deve ser buscada a repleção e a interpretação crítica do conhecimento. O que essa realiza é, como nós sabemos, uma metafísica.

Seria talvez uma boa ideia estender o termo metafísica de tal maneira que ele seja capaz de falar não apenas de uma metafísica da natureza, mas também de uma metafísica em relação às ciências ideais, por exemplo, a Mathesis formal. (Afinal de contas, os nomes metafísica do cálculo e metafísica da matemática são comuns na França, parcialmente, pelo menos, num sentido semelhante). O termo kantiano metafísica dos costumes é também pertinente aqui por razões que discutirei mais tarde.

¹⁵ Isso deve ser explicado ainda com mais detalhes.

Nós poderíamos, portanto, dizer: depois que as ciências ganharam rigor imanente e perfeição lógica, ou, pelo menos, nas partes sistemáticas que tangem seus fundamentos e teorias, cresceu a tarefa de sua avaliação metafísica. Como a lógica no sentido mais restrito da {192} perfeição lógica, a lógica superior, a crítica do conhecimento, serve para a avaliação metafísica.

Descartes não viu essa diferença, nele as duas tendências se cruzaram e se confundiram. Pela primeira vez na história da filosofia moderna, a tendência a uma crítica do conhecimento teve um forte impulso a partir das eternas e memoráveis *Meditações* e *Regras para Direção do Espírito*. Mas Descartes não é apenas um filósofo, ele é de alma inteira um cientista e um matemático natural, e, enquanto tal, é dominado pelo ideal da matemática universal idealmente rigorosa. São duas coisas diferentes ser um cientista e ser um filósofo, quer dizer, a ciência no sentido pregnante do termo e a filosofia devem ser distinguidas. Talvez se possa dizer: não é boa coisa alguém ser ao mesmo tempo um cientista e um filósofo. E talvez seja esta a razão do declínio da filosofia autêntica em nosso tempo: que uma ciência natural (uma ciência no sentido pregnante do termo), que ainda é tradicionalmente contada como parte da filosofia, seja o principal campo de atividade dos chamados filósofos, a saber, a psicologia, uma circunstância que contribui com sua parte para o fato de que a essência da filosofia autêntica e seus problemas próprios são negligenciados ou não compreendidos.

§ 34. Sobre a possibilidade da teoria do conhecimento após a efetuação da *Epoché*

a) A autorreferencialidade da teoria do conhecimento

Depois de termos esclarecido o sentido do ceticismo gnosiológico como pré-requisito metodológico para uma inicial teoria do conhecimento, surge a questão: como a teoria do conhecimento ainda é possível posteriormente e como ela pode se desenvolver como disciplina científica em uma série de descobertas progressivas, sem cair no desaprovado psicologismo? Se adotarmos a exigida tomada de posição da absoluta *Epoché*, sem fazer uso de nenhum conhecimento, se deixarmos tudo de lado, certamente não sentiremos falta de nada, mas também não teremos conservado nada. Nós não dispomos sequer de um único conhecimento. E por acaso teremos um, teremos conquistado {193} um que seja? A *Epoché* em si mesma não é um método, na melhor das hipóteses, ela é o componente de um método. De que maneira um efetivo e perfeito método de conhecimento deve ser estabelecido aqui? Nós precisamos ser claros quanto a isso. A possibilidade de um método garante apenas a possibilidade da disciplina. A situação parece um pouco desesperadora a princípio. Todo o conhecimento deve ser problemático. Mas o conhecimento gnosiológico que procuramos é também conhecimento. Logo parece que a teoria do conhecimento é necessária para se obter a teoria do conhecimento. O que parece demonstrar que a teoria do conhecimento é em princípio impossível.

Convido a refletir sobre isso. Ainda uma vez, o precioso núcleo da meditação cartesiana da dúvida talvez possa nos dar uma mão. Mas antes de nele penetrarmos, nós deveremos dizer o seguinte: a teoria do conhecimento não quer ser nada mais do que uma autocompreensão do conhecimento.

É óbvio a essa altura que não podemos assumir uma posição exterior ao conhecimento para lançar luz sobre os domínios obscuros do conhecimento e para resolver problemas que ele próprio nos impõe. Somente conhecendo podemos lançar luz sobre o conhecimento. Se todo o conhecimento agora se torna problemático para nós, ou se o conhecimento se transforma para nós num enigma, então existe um conhecimento e um fato absolutamente indubitável: a saber, que o conhecimento é em geral problemático ou que o conhecimento tem certas ambiguidades e, portanto, converte-se num problema. Além disso, surge também a evidência de que o problema só pode ser resolvido no ato de conhecer, de que somente nesse ato o sentido do conhecimento se desvela. Com isso é inquestionável e, de novo, suficientemente evidente, que uma pergunta que incide sobre todo conhecimento afeta igualmente as coisas nele conhecidas, nas quais, como já foi efetuado, persiste essa reflexão sobre o conhecimento em si mesmo. Ora, pois, com isso não é dito que tais reflexões sobre o sentido e a possibilidade do conhecimento sejam um *nonsense* e devam permanecer estéreis, que de algum modo as evidências com as quais as reflexões começam e nas quais elas progredem não sejam evidências, nem representem conhecimento, e sejam algo de duvidoso.

A retroreferência necessária da elucidação gnosiológica a si mesma é manifestamente algo que pertence à essência do conhecimento enquanto tal. Seria superficial e {194} fundamentalmente errôneo evocar aqui a lembrança de algum lamentável embotamento do conhecimento humano. Se nós apelarmos para a ideia que apresenta um conceito limítrofe significativo para a teoria do conhecimento, para a ideia de um conhecimento absolutamente perfeito, de um conhecimento “divino”, para a ideia — o que não quer dizer que estamos a pressupor aqui que Deus exista — então é evidentemente claro que mesmo para um conhecimento absolutamente perfeito, isto é, para um Deus, a interrogação sobre o sentido do conhecimento teria um sentido racional e que, mesmo para um Deus, a solução do problema do conhecimento só seria alcançada mediante uma crítica gnosiológica retroreferente, portanto só se efetuaria em uma série de cognições também inicialmente afligidas por suas próprias dúvidas.

Ademais, deve ser observado que o seu ponto de vista não é aquele do ceticismo no sentido dogmático, o qual nega de antemão o conhecimento; seu ponto de vista não é aquele da *Epoché*, que em princípio se abstém de todo juízo, mas o da *Epoché* em relação aos conhecimentos preestabelecidos e que ainda não foram examinados, ou seja, conhecimentos que se mostram problemáticos. Sua perspectiva é aquela do interrogar, o qual confessa que não compreende o conhecimento. E assim o teórico gnosiológico começa com esta afirmação: eu não compreendo o conhecimento, eu devo, portanto, abster-me de qualquer pressuposição, nada admitir como preestabelecido e nada reclamar (efetivamente, não devo ter permissão para fazê-lo em nenhuma ciência), eu preciso em primeiro lugar ser claro para mim mesmo. E ele ainda pergunta: acaso há no domínio completo do saber algum tipo de conhecimento que, a princípio, não abrigue nada da obscuridade que me atormenta, cujo sentido seja totalmente claro, que indubitavelmente não contenha nada questionável, sobre o qual, portanto, alegações possam ser feitas gnosiologicamente?

Certamente, nós começamos por declarar que todo conhecimento é questionável de modo vago e geral, porque nós, enredados em contradições e na evidente inadequação

na interpretação dos conhecimentos preestabelecidos, tomamos consciência de que o conhecimento não é uma coisa facilmente compreensível, ele constitui, portanto, um problema. Mas prossigamos então. Nós queremos nos orientar no campo do conhecimento (dentro da esfera geral do conhecimento, que é uniforme, mas indefinidamente questionável antes da crítica). Nós queremos ver se não encontramos casos de conhecimento que, num exame determinado e direto, se apresentem como dados absolutos e incontestáveis. Eles devem ser de tal tipo que sobre eles não haja mais dúvida, {195} que todas as questões possíveis sobre seu “sentido” e sua possibilidade tenham sido *eo ipso* respondidas assim que colocadas; que nada possa ser dito de modo inteligível sobre alguma falta de clareza no que lhes diz respeito. Na esfera de tais casos, pode-se esperar e ver, então, o que corresponde aos conceitos cognoscitivos como ser, verdade e afins; o que se aplica a eles; qual é o seu sentido óbvio e absolutamente claro; em seguida, seu sentido pode ser estabilizado, apenas sob a condição de que seja talvez um sentido mais restrito que, com a ampliação da esfera de exemplos de clareza elucidativa, apresentar-se-á como um simples tipo. Caso dermos um passo adiante, ganharemos, então, um terreno cada vez mais firme, que abraçará finalmente a esfera geral da absoluta clareza e da inquestionabilidade. E aqui, sob esse terreno, o sentido de todos os conceitos cognoscitivos pode finalmente ser verificado e devem ser dali extraídas a plenitude da clareza e a rigorosa adequação.

b) O mundo do fenômeno como esfera absoluta de dados indubitáveis

Nós levantamos na última conferência a seguinte questão: como a teoria do conhecimento é em geral possível, se a questão gnosiológica exige imediatamente de nossa parte uma *Epoché*? A suspensão do juízo não é ainda nenhum método de obtenção de conhecimento, ela é o componente superior de um método. A suspensão do juízo só pode ser algo temporário e provisório, ou melhor, ela não é algo ilimitado sob todos os aspectos. Caso contrário, não será possível obter um único conhecimento, muito menos uma teoria do conhecimento inteira. Mas a situação na teoria do conhecimento parece tão desesperadora que requer de nossa parte um ceticismo absoluto ou uma abstenção absoluta. De fato: o conhecimento em geral deve ser problemático. Mas o conhecimento gnosiológico que nós buscamos também é conhecimento. Logo, a teoria do conhecimento é necessária para obter a teoria do conhecimento. Logo, a teoria do conhecimento é principalmente impossível (como poderemos escapar disso?). Mas se a teoria do conhecimento é impossível em princípio, alguém poderia {196} prontamente argumentar que o conhecimento permanece problemático; não pode haver conhecimento no sentido rigoroso e pregnante do termo; um conhecimento que seja inquestionável e indubitável da verdade não pode ser dado para nós; logo tudo é duvidoso, a absoluta suspensão do juízo é a única consequência prática sensata.

Mas a que ponto chegamos? Isso nada mais é do que o ceticismo dogmático, com todos os seus absurdos! Trata-se ainda da pura contradição! Como nós podemos apresentar a dubitabilidade do conhecimento em geral como indubitável e certa, e supostamente justificá-la de maneira incontestável? Se tudo é duvidoso, e nada pode ser alegado com razão e seriedade, então também essa teoria que acabamos de expor não é capaz de fazer nenhuma alegação séria.

Nós não podemos concluir assim. Devemos observar que a frase “todo conhecimento é problemático para nós” é ambígua, ou seja, o “problemático”, o discurso sobre “estar em questão”, é ambíguo. Não se deve dizer que o conhecimento — o conhecimento verdadeiro e genuíno — jamais é dado, que a teoria do conhecimento deve primeiro decidir se cada um dos conhecimentos é válido ou não, e que isso dispensa de antemão toda justificação interna. Uma teoria do conhecimento que começasse dessa maneira seria obviamente absurda, uma vez que a própria teoria do conhecimento exigiria uma teoria do conhecimento para ser capaz de estabelecer uma asserção válida. É em geral absurdo tornar a legitimidade de cada conhecimento, antes de mais nada, dependente das determinações de alguma doutrina judicativa do conhecimento e de alguma ciência, como se, antes de consultá-la, já que a ciência é ainda o próprio conhecimento, nenhuma asserção poderia ser declarada legitimamente. Certamente é verdade que a lógica estabelece leis sob as quais todo conhecimento se baseia, que a crítica do conhecimento fornece esclarecimentos, sob cuja universalidade todo conhecimento tomba; mas isso não significa que, antes que a lógica e o conhecimento sejam constituídos e tomados como norma, nenhum conhecimento é conhecimento, nenhum traz em si sua marca de legitimidade.

Todo conhecimento é problemático para nós, o que significa que ficamos confusos ao refletir sobre o conhecimento e a ciência, no que diz respeito à subjetividade do conhecimento, por um lado, e à idealidade e objetividade do conteúdo do conhecimento, por outro. Nós não entendemos como objetos enquanto tais podem pretender {197} existir por si mesmos, e como o conhecimento enquanto tal, na sua subjetividade, pode pretender fazer de um ser que existe para si mesmo um ser que existe para mim, para alcançar o objeto cognoscitivamente. Nós não entendemos como o conteúdo de significado do ato de conhecimento, enquanto proposição, deve ser uma unidade ideal (e a alegação de unidade ideal é suscitada pela proposição enquanto tal) e como essa unidade ideal deve ser imanente ao ato subjetivo. Pela reflexão sobre o conhecimento, nesse sentido, nós nos enredamos em teorias aparentes, como as do psicologismo, do biologismo, do relativismo, que, por um lado, parecem muito plausíveis, até bem fundamentadas, mas, por outro lado, incidem em manifesta contradição.

Queremos nos socorrer de tal embrulhada. Nós nos sentimos inclinados a efetuar uma certa *Epoché*. As dificuldades dizem respeito a todos os princípios da possibilidade da ciência, a toda sua estrutura lógica (de acordo com o significado e a forma do significado), ao seu fundamento ontológico, à sua avaliação noética. Logo, não devemos tomar nenhuma ciência como fundamento, não admitir nenhum fato ou lei cientificamente fundamentados como preestabelecidos, conhecidos, como utilizáveis para os fins da crítica do conhecimento. Isso não significa que tudo está errado, que toda ciência é inútil. E ainda menos significa que, em geral, não podemos afirmar mais nada. Ora, se nem mesmo enunciados científicos são autorizados, então enunciados extra ou pré-científicos ainda menos. Portanto, podemos enunciar como certo, como absolutamente certo, que nos achamos nessa confusão, que o conhecimento oferece à reflexão cada vez mais problemas; uma proposição que nenhuma ciência já dada precisa justificar e que nenhuma estabelece.

Nós tornamos o conhecimento um problema, o conhecimento no sentido mais amplo do pensamento em geral e no sentido mais restrito do pensamento cognoscitivo.

Nós buscamos adquirir conhecimento que se refira aos conhecimentos que permitam tornar inteligível a possibilidade de conhecimento de uma objetividade e o sentido da objetividade do conhecimento. Trata-se de uma pesquisa completamente legítima, dita primeiramente no sentido natural e à margem das dúvidas céticas sobre a possibilidade do conhecimento. Nós não apenas realizamos conhecimentos, mas também podemos refletir sobre os conhecimentos realizados, transformá-los em objetos na reflexão, emitir sentenças sobre eles, compará-los entre si, classificá-los {198} etc. Nós podemos nos ocupar cognoscitivamente com os conhecimentos da mesma maneira que com outros objetos. Os conhecimentos podem ser objetos de pesquisa cognoscitiva sob diferentes pontos de vista. Por que não também no que concerne às dificuldades que estão agora a nos atormentar? Se essas dificuldades, as mais excruciantes de todas as dificuldades gnosiológicas, despertam em nós tendências ao ceticismo, a saber, se podemos agora em geral nos aventurar a obter qualquer conhecimento e reivindicar algum fato como sendo verdadeiro, então recorreremos à consideração cartesiana fundamental que, na verdade, pertence ao início da teoria do conhecimento: uma dúvida absolutamente universal é absurda, eu posso colocar todas as ciências em dúvida, eu posso colocar em dúvida a existência da natureza (a existência do meu eu), eu posso duvidar sempre de alguma coisa, mas não posso colocar em dúvida que eu duvido. A isso pertence aquilo que foi utilizado anteriormente: ao experimentar a confusão sobre o conhecimento, não posso duvidar que a confusão é alguma coisa, que existam tais obscuridades.

Por mais triviais que esses conhecimentos possam parecer, eles são conhecimentos e neles as objetividades são certas, e certas de uma maneira absolutamente indubitável: e justamente as objetividades que devem ser absolutamente certas para mim, caso eu seja capaz de conduzir com sentido uma investigação gnosiológica. Se existe uma natureza, se existem homens, se eu próprio sou real, se existo como uma pessoa idêntica no fluxo do tempo e no entrelaçamento das coisas no mundo, tudo isso está sujeito à dúvida gnosiológica, tudo isso deve permanecer fora de circuito. Para a teoria do conhecimento, não importa que duvidemos seriamente a esse respeito. Mas, para os propósitos da investigação gnosiológica, não podemos alegar nada. A existência da natureza é problemática na medida em que o ser-em-si de uma natureza é o que ele é, seja reconhecido na subjetividade ou não, o problema está no sentido e na possibilidade.

Porém, mesmo que duvidemos de fato, uma coisa é certa: que agora que eu duvido ou ponho em questão, estas e aquelas percepções (a saber, as que estão sendo efetuadas atualmente) existem, que nelas estes e aqueles objetos me aparecem, semelhantemente, que a pensada "ciência natural" exista, que a ciência natural exista como um fenômeno, e se acabei de presentificar estas ou aquelas teorias, elas não {199} passarão de fenômenos teóricos. Ciências arbitrárias, teorias arbitrárias, conhecimento arbitrário, não são válidos a não ser como pretensões de validade, como fenômenos de validade, tantas vezes quanto eu, como teórico do conhecimento, execute as correspondentes percepções, pensamentos, representações teóricas e afins. Empréstado a todas as ciências e a todos os objetos correlatos, como natureza, alma, Deus, a caracterização da questionabilidade, eu mantenho todos eles como fenômenos. Eu posso dispor

livremente desse mundo dos fenômenos, o fenômeno existe enquanto fenômeno, e pode ser examinado em termos de seu conteúdo e sentido.

Se eu não entendo como a percepção subjetiva pode atingir, de fato, um objeto real, apreendê-lo cognoscitivamente à sua maneira; se eu duvido do sentido em que ela pode fazê-lo; se, com efeito, na minha perplexidade, eu duvido ao menos que lhe seja possível fazê-lo: não obstante, eu tenho ainda a percepção. Ela é um absoluto isto-aí, algo do qual não faz sentido algum duvidar.

Naturalmente, eu continuo realizando descobertas nessa investigação. É uma obviedade, aliás, e fundada na essência do conhecimento, o fato de que é necessário conhecer para lançar luz sobre a essência do conhecimento. Havíamos dito, ainda há pouco, que seria absurdo enxergar aqui uma barreira ao conhecimento humano, uma vez que todo conhecimento, inclusive o divino, só pode determinar a essência geral do conhecimento mediante atos de conhecimento, e que toda epistemologia, incluindo o conhecimento (do) Espírito Absoluto, encontra-se referida a si mesma. Os atos cognoscitivos da investigação epistemológica se destacam como casos individuais entre as explicações gerais do conhecimento, que ela determina objetivamente. Esse estado de coisa, porém, não precisa nos perturbar. Os conhecimentos efetuados não fazem uso de nenhum dado pertencente à esfera das questões transcendentais que não foram gnosiologicamente verificadas em termos de sua admissibilidade. Cada passo é realizado em uma esfera a princípio experimentada e constantemente verificada no que diz respeito a tal. A meditação cartesiana fundamental oferece o campo indubitável, aquele dos fenômenos, para sermos mais precisos, dos fenômenos do conhecimento. E agora é o momento de colocar as perguntas, de nos engajar nas análises e clarificar a partir delas. Nelas, as ciências não figuram absolutamente como um dado puro e simples, mas como um fenômeno, não como validade, mas como uma aparência de validade, uma pretensão {200} aparente de validade. Essa aparência pode ser analisada como qualquer outra. Certamente, os atos cognitivos, os atos de representar, de julgar, de fixar e determinar conceitualmente, nos quais a investigação ela própria se move, nos quais ela se constitui, mas que não são objetos para ela, são atos completos de conhecimento, mas não analisados e provados criticamente.

Após a conclusão da investigação, também é exigida certamente uma reflexão sobre a investigação recém-realizada. Além da elucidação do conhecimento natural, também é necessário elucidar o conhecimento crítico-cognoscitivo, considerar se ele oferece por si mesmo novas ocorrências cognoscitivas e se a elucidação da primeira etapa contém já tudo o que permite que os eventos da segunda etapa sejam clarificados.

Se alguém quiser se preocupar com isso, visto que a reflexão pode, em princípio, ser começada indefinidamente, é, então, matéria para investigação mais aprofundada se não resultam intuições universais que excluam o *regressus*.¹⁶ Mas, de qualquer modo, a investigação sempre tem de novo seu sentido e seu direito imanente. Ela não quer em primeiro lugar justificar o conhecimento sem ter o conhecimento, mas quer, desde o início, nada mais do que tornar o conhecimento em si um objeto do conhecimento e esclarecê-lo nos termos em que a perplexidade o colocou. Contudo, emergiu claramente de nossas considerações que tal investigação é possível, à margem

16 Hegel

de todas as presunções naturalistas e de todas as contradições por estas causadas. A reflexão é um dos fatos fundamentais absolutamente evidentes do conhecimento, e a absoluta certeza da existência do fenômeno atual da reflexão oferece o campo de investigação e tudo aquilo de que necessitamos para solucionar os problemas.¹⁷ Reside na natureza dos problemas que eles devem ser realizados puramente na esfera de dados absolutamente indubitáveis, de dados que devem aí ser mostrados e aí vistos como absolutos. Reside na natureza dessa investigação que ela não pode operar com hipóteses e substruções transcendentais sem perder seu sentido; não pode admitir nem mesmo a hipótese legítima da “autoconfiança da Razão”. O puro ver e a análise na pura visão não precisam recorrer a qualquer hipótese de que a autoconfiança {201} da Razão seja absolutamente confiável. A investigação não precisa de um conceito mítico como Razão, ela opera apenas com os fenômenos e com os conceitos típicos de fenômenos, que ela possui imediatamente em suas mãos e que analisa diretamente.

§ 35. A diferença radical entre pesquisa gnosiológica e psicológica

a) A psicologia como ciência natural está comprometida com o problema da transcendência

E agora nós voltamos à questão sobre a relação entre teoria do conhecimento e psicologia. Não é coisa óbvia, poder-se-ia dizer, que a investigação gnosiológica se efetiva como investigação psicológica: por acaso o método não é, com total obviedade, psicológico? Na meditação cartesiana da dúvida, o teórico do conhecimento remonta aos fenômenos que ele é capaz de oferecer por meio da evidência da percepção interna. Ele abandona os objetos da natureza externa, mas os atos, ou seja, seus atos subjetivos de pensar, de perceber, de julgar, de presumir sobre os objetos da natureza, são-lhe dados na percepção interna. Nessa reflexão interna, ele os converte em objetos de pesquisa, ele analisa, por conseguinte, suas percepções, suas representações, seus juízos, em uma palavra, ele realiza análises psicológicas.¹⁸ Neokantianos e neoficteanos, que usam argumentações kant-fichteanas para combater todo e qualquer envolvimento da psicologia na teoria do conhecimento como psicologismo, e juram praticar o método transcendental, não deixaram de estigmatizar também como psicologismo minhas análises gnosiológicas abrangentes e minha exigência por uma teoria do conhecimento capaz de retornar aos fenômenos atuais. E, por outro lado, os empiristas psicologistas disseram maliciosamente: veja que contradição, o primeiro volume das *Investigações Lógicas* é um verdadeiro breviário do anti-psicologismo, o fundamento da teoria do conhecimento pela psicologia é refutado em todos os aspectos, o psicologismo é espancado até a morte com mil argumentos. Mas, no segundo volume, {202} assim que a verdadeira investigação gnosiológica começa, ele revive alegremente. O que este volume oferece é nada mais do que psicologia.

É mais fácil criticar do que estudar. É mais fácil folhear os livros e censurá-los desse ponto de vista (baseado em preconceitos arraigados) do que mergulhar profundo no sentido e na exigência interna das coisas. Os kantianos são cegos para

17 Reflexão: Por que preciso da existência dos fenômenos para isso?

18 Não

o fenomenológico, os empiristas são cegos para o gnosiológico. Pode-se escrever os mais grossos volumes sobre a teoria do conhecimento sem precisar nem mesmo ver a autêntica problemática e o autêntico método da teoria do conhecimento. Permitamos, portanto, discorrer sobre o assunto.

A psicologia é uma ciência natural, ela é a ciência dos fatos da vida espiritual. Ela é a ciência dos indivíduos psiquicamente animados, das pessoas humanas, dos animais, e afins. Ela trata das coisas da natureza que exibem a propriedade de não apenas ter atributos físicos como os assim chamados corpos (*Körper*), mas também de experimentar, representar, perceber, julgar, sentir, querer, desejar e, portanto, agir como corpos (*Leiber*). Assim como os acontecimentos físicos são acontecimentos da natureza real espaço-temporal, o mesmo ocorre com os eventos psíquicos; eles têm seu tempo objetivo e sua duração objetiva, que podem ser determinados objetivamente por cronômetros e por outros instrumentos de medição. Estando vinculados a um corpo físico, eles também se referem indiretamente ao espaço objetivo, referem-se indiretamente à sua posição no espaço, embora não haja extensão espacial.

Como a ciência física estuda as ocorrências físicas na natureza de acordo com seus ciclos, de acordo com suas leis de coexistência e sucessão, de acordo com seus tipos individuais e empírico-genéricos, de acordo com suas universalidades morfológicas, de acordo com seus desenvolvimentos morfológicos particulares, como a ciência fisicalista, em outras palavras, considera o físico estabelecido como cosmografia (fisiografia), como história natural, como física experimental e teórica, o mesmo vale para a ciência natural psicológica. Ela é uma biografia (num sentido mais amplo), uma história natural do psíquico, enquanto caracterologia e sociologia, por exemplo, e ela é uma psicologia experimental e teórica e uma psicofísica. Enquanto tal, ela não se concentra {203} em configurações morfológicas e concretas da vida individual e social, mas em leis elementares abstratas, as quais fornecem um “esclarecimento” causal-genético e teórico das configurações complexas da vida psíquica, e de sua dependência dos fatos da natureza psíquica.

Isso é o que a psicologia sempre foi e o que ela sempre será. Se esse conceito de psicologia ainda não tivesse sido formado, ele teria, então, que ser inventado. Mas, acima de tudo, nenhuma psicologia jamais foi diferente nem quis ser algo diferente. Nós temos que nos manter nesse conceito e não, ao nosso bel prazer, transferir a palavra psicologia para outra coisa totalmente diversa.

Portanto, a psicologia é uma ciência natural. Ela se desenvolveu como uma ciência natural e, como toda ciência natural e objetiva, ela é uma ciência transcendente. Ela não é nada menos do que parte da ciência natural fisicalista, com a qual, além disso, está entremesclada por todos os lados. O mundo é uma unidade e abarca em sua unidade modos inorgânicos e orgânicos, animados e inanimados.

Tão logo surge, o problema da transcendência torna toda a natureza problemática, essa deve permanecer fora de circuito. Toda a natureza: a natureza física e psicofísica, inclusive a psicológica. Seria fundamentalmente errado querer dizer, e isso já foi dito o suficiente, que “a natureza física é transcendente” é uma substrução. Por outro lado, o objeto da psicologia é dado diretamente na experiência interior. A psicologia é a ciência dos fenômenos (*Erscheinungen*) psíquicos, os fenômenos psicológicos são dados diretamente ao psicólogo, pelo menos, na sua própria mente. Aqui se mostra

já a confusão de princípio entre o epistemológico e o psicológico. Se os psicólogos não tivessem sido filósofos de profissão, ao mesmo tempo e por razões históricas acidentais, não teria sequer lhes ocorrido semelhante avaliação.

Quais são os “fenômenos psíquicos” dos quais a psicologia trata e no sentido pelo qual as proposições e as leis são buscadas ou estabelecidas para eles? Não são fenômenos que pertencem a homens, pessoas, animais e afins? Não são fenômenos que têm seu tempo objetivo, seus ciclos no tempo objetivo? Conhecimentos não são buscados e não são feitas afirmações sobre suas relações causais no tempo objetivo e na sua {204} conexão com a natureza? As pessoas pretendem banir o cronoscópio de Hipp, o relógio de complicações e outros dispositivos esplêndidos dos laboratórios de psicologia e barrar o acesso a esses últimos? Agora pergunto: o tempo objetivo, a duração objetiva, a personalidade, o ego idêntico enquanto portador do fenômeno: eles não são dados na assim chamada consciência interna? Eles não são transcendentais e não transformam os fenômenos psíquicos que são estudados como estados objetivos do ego, da pessoa empírica, precisamente como estados objetivos de algo real, eles próprios em transcendentais?

Da teoria do conhecimento, no entanto, nós sabemos que ela deve praticar a *Epoché* absoluta em relação a toda transcendência. Por conseguinte, a sua análise da consciência não deve lidar com tudo aquilo que a psicologia lida, e ela pode se ocupar da psicologia e tratar de atos psíquicos, percepções, representações, pensamentos, intuições, mas não no sentido em que a psicologia o faz, a saber, no sentido comprometido por toda parte com pressuposições transcendentais.

b) A contraditória confusão entre análise psicológica da origem e esclarecimento gnosiológico

Psicólogos e epistemólogos psicologistas costumam apreender os problemas gnosiológicos sob o título “Problemas da essência e da origem do conhecimento”. Um título trata de problemas descritivos, o outro de problemas genéticos. Caso sejamos obscuros sobre o sentido e a realização do conhecimento, então temos que observar mais de perto o conhecimento e sondá-lo analiticamente. Temos que discriminar os diversos tipos de vivências de pensamento, analisá-los um após o outro no que diz respeito a seus momentos essenciais e às suas formas de combinação. Nós queremos na consideração reflexiva aceder ao fundamento dos conceitos vagos e flutuantes da lógica, nós queremos saber o que eles verdadeiramente significam no pensamento e no reconhecimento lógicos, nós queremos esclarecê-los: ou seja, queremos aceder à sua origem. O conceito é de início (uma) palavra com significado flutuante; as palavras são signos que progressivamente adquiriram seu significado em campos práticos e científicos e foram-no modificando {205} gradativamente. Os signos têm originalmente relação com certas intuições, com certas ocorrências da vida intelectual. Nós temos que rastreá-los e mostrar como os símbolos adquirem relação com elas, e como, sendo modificados, eles adquirem relação, ora com esse tipo de ocorrência psíquica, ora com outra.

A psicologia descritiva precisa caracterizar essas ocorrências, e, enquanto são ocorrências, dizer se elas têm uma função lógica, ou, no caso de terem-na adquirido,

nós precisamos ir além da descrição para explicar geneticamente como elas chegaram a essa função. Uma função intelectual, que é própria dos seres vivos inteligentes, encontra seu lugar na variedade de funções biológicas, todas as quais têm sua relação teleológica com a conservação dos gêneros com base na adaptação e na hereditariedade.

Epistemólogos, por exemplo, perguntam: o que é uma necessidade lógica? Para respondê-lo, nós teríamos, por um lado, que investigar a origem do significado da palavra “necessidade”, por outro (uma vez tendo chegado a uma certa diferenciação dos juízos, precisamente, daqueles que se caracterizam como apodícticos e daqueles que não), para investigar a origem dessa distinção. De onde vem a consciência da necessidade de um pensamento, da apoditicidade? O que confere a ela sua dignidade lógica?

O sábio inglês Herbert Spencer, considerado em todo mundo um dos maiores filósofos de nosso tempo, responde: na consciência da necessidade repousa um sedimento de inúmeras experiências reunidas de gerações anteriores.¹⁹ Essas experiências são armazenadas em nosso organismo através da hereditariedade corporal como predisposição para certas visões sobre as coisas. São precisamente as visões que sentimos serem pensamentos necessários que manifestam o acúmulo das gerações anteriores preservado desse modo, e, por essa razão, elas contêm a certeza de modo completamente diferente, têm um valor inteiramente diferente para o nosso conhecimento do que aquelas simplesmente estabelecidas e autenticadas por nossa própria experiência. Só elas podem reivindicar a certeza apodítica.

Quem quer que tenha nos acompanhado não pode dar muita importância a tais ruminações e deve se sentir inclinado a cair no riso aqui. A origem psicológico-biológica deve trazer clareza sobre a dignidade do conhecimento? Essa teoria recorda vividamente as invenções do movimento *perpetuum*. Cada um desses inventores nos diz com um sorriso que tudo está pronto agora, a máquina está perfeita, e que agora só uma coisinha está faltando num único lugar, justamente aquilo que sempre está ausente. Mas Spencer nem percebe o que falta. De onde ele sabe algo sobre hereditariedade e sobre experiência acumulada das gerações, que teriam sempre de novo experimentado o conteúdo dos respectivos princípios em questão, que agora são claros para nós como sendo a priori e apoditicamente certos?²⁰ É esse pequeno detalhe que falta no *perpetuum* epistemológico. Certamente, essa teoria da hereditariedade, caso seja em geral verdadeira, só poderia ser fundamentada mediante o pensamento lógico em conformidade com princípios apodícticos. E nós só poderíamos experimentar o mérito dessa teoria gradativamente, na consciência de sua apoditicidade. Ela pressupõe, portanto, o bem fundado mérito da necessidade apodítica, que ela quer desde o início fundamentar. Todavia, não vem a propósito criticar Spencer nem deliberar se aquela é a sua única contradição a respeito. De qualquer modo, é fácil notar que não apenas

19 (A.) Spir (*Pensamento e Realidade, Tentativa de renovação da Filosofia Crítica*, Volume 1, Das Unbedingte, Leipzig 1877) I (p. 230).

20 Nietzsche, vol. 14, p. 13: (*F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Unveröffentlichtes aus der Umwertzeit (1882/83-1888). Nietzsches Werke Zweite Ableitung*, vol. XIV, 1904). “É claro que nossos juízos mais rigorosos e usuais têm a história mais longa, portanto, se originaram e se estabeleceram em eras mal informadas - que tudo o que acreditamos melhor provavelmente foi acreditado então precisamente pelos piores motivos. As pessoas sempre aceitaram facilmente as provas da experiência, assim como ainda há pessoas que pretendem ‘provar’ a bondade de Deus por experiência”.

essa teoria, mas toda a absurda confusão entre problemas de origem psicológica e problemas de elucidação gnosiológica são más. Essa teoria deve ser ridicularizada, porque sua absurdidade é transparente demais para ter sido concebida por um filósofo sério.

A confusão geral entre gênese psicológica e esclarecimento epistemológico é diferente. Os motivos de tal confusão são aqui historicamente óbvios. Já haviam caído nela os primeiros grandes filósofos críticos da modernidade: Descartes, com sua doutrina das ideias inatas, e Locke, o patriarca {207} do psicologismo moderno. Basta abrir o famoso e verdadeiramente grande trabalho de Locke e examiná-lo com um olhar aguçado pela compreensão do verdadeiro sentido da problemática gnosiológica para perceber por toda parte a mistura das duas camadas de problemas que são essencialmente diferentes: por um lado, o psíquico-genético, dirigido para o desenvolvimento psicológico e biológico das várias funções psicológicas de humanos e animais, e, mais especificamente, das funções intelectivas; por outro lado, o problema gnosiológico, que tem como foco os conceitos fundamentais da teoria da ciência, ou em tornar inteligível a validade objetiva do conhecimento e o sentido da objetividade prescrita pela essência do conhecimento. Desse último ponto de vista, a história evolutiva do intelecto humano e a explicação causal dos encadeamentos nessa evolução são completamente irrelevantes. Elas tampouco dizem respeito à teoria do conhecimento. Elas pertencem à alçada da psicologia, enquanto ciência natural, que, sem exceção, pertence à esfera das questões gnosiológicas e significa para o teórico do conhecimento um absoluto *non liquet*. Nós temos que nos manter numa rigorosa *Epoché*, pois os transcendentais, com os quais operamos aqui, são sempre e, acima de tudo, o nosso problema. O erro capital, cuja contradição deve ter se tornado inteiramente clara, consiste em querer realizar a teoria do conhecimento através da ciência causal-explicativa e, em geral, através da ciência natural e transcendente.

c) A Teoria do conhecimento também não é uma psicologia descritiva

Mas você irá objetar agora que a psicologia genética, que explica a partir das causas, pode obviamente não ter utilidade alguma para a teoria do conhecimento. O surgimento dos fenômenos intelectivos em um encadeamento psicológico, psicofísico e biológico é evidentemente algo diferente da elucidação do sentido e da estabilidade objetiva do conhecimento. Por exemplo, a origem causal da percepção pelo processo psicofísico, e a eficácia das disposições ulteriores deixadas por sensações anteriores que surtiram efeito tardio: manifestamente, nada disso pode nos instruir quanto à questão de saber se e como a percepção {208} ocorre tal qual um dar-se-conta (*Innesein*) imediato de um pretense objeto existente em si mesmo, como ela pode fazer essa reivindicação e eventualmente defendê-la. Na verdade, se eu sei de antemão como um fato preestabelecido que há coisas fora de mim que me afetam através dos meus órgãos dos sentidos, então é claro que posso perguntar que tipo de processos psicofísicos estão envolvidos e como posso atingir essas coisas externas exatamente com as determinações que nelas percebo e não com as determinações que são atribuídas a elas independentemente desse encadeamento causal psicofísico. Contudo, se eu não tenho nenhum fato preestabelecido, se eu deixo claro para mim

mesmo que este dado reside em outras determinadas representações e juízos, em suma, que o sentido de todos os fenômenos subjetivos está em questão tanto quanto o sentido de qualquer percepção, então não me é de utilidade alguma o conhecimento psicofísico dos processos de excitação, sensação e associação. O mesmo pertence às ciências naturais, à psicologia e à fisiologia, e pertence com todas essas ciências à esfera daquilo que é questionável. É, portanto, evidente que a psicologia causal-explicativa e seus ensinamentos sobre a origem dos atos cognoscitivos não se alçam suficientemente ao nível da investigação gnosiológica.

Mas como posso eu evitar a psicologia descritiva, aquela que se reduz simplesmente à descrição? Nós falamos até mesmo em regressar dos conceitos cognoscitivos que são confundidos no estado de reflexão, por exemplo, dos conceitos puramente lógicos ou dos noéticos, até as experiências, até os fenômenos dados na evidência da consciência interna, na qual eles têm seu fundamento original de abstração. Analisando os fenômenos e rastreando seus encadeamentos teleológicos, exercendo devidamente a abstração apropriada em vista do que é dado aqui de maneira completamente intuitiva, nós obtemos o sentido “autêntico” de significado, de proposição, de juízo, de evidência etc. Como no mundo inteiro as vivências, os atos (fala-se até mesmo em “atos psíquicos” e dificilmente podemos evitar de dizê-lo), não deveriam ser psicológicos? E a consciência interna em que eles são apreendidos é seguramente também algo de psíquico. Os psicólogos fazem uso disso, como percepção interna, sempre que nas pesquisas submetem seus fenômenos à observação, inclusive os fenômenos intelectivos. Eles também precisam descrever, classificar, analisar {209} etc.; esses fenômenos, que são exatamente idênticos àqueles que pertencem à crítica do conhecimento. Em certa medida, portanto, elas dividem o mesmo campo de trabalho, e se o campo fosse elaborado pela psicologia e pertencesse como domínio originário à psicologia, a teoria do conhecimento certamente receberia seu fundamento da psicologia, mais precisamente, da psicologia descritiva.

Pode-se, é claro, entender diferentemente a psicologia descritiva. Quando a psicologia delinea uma morfologia dos caracteres, dos diferentes temperamentos, dos diversos tipos de associação (eu me recordo do tipo visual, do tipo auditivo etc.), ela está descrevendo. Isso não é chamado de genética, mas de psicologia descritiva. Naturalmente, essas descrições precisam ser eliminadas. A esfera psicológica epistemologicamente significativa e fundamental é a esfera dos meros fenômenos, dos fenômenos como imanências puras, exatamente como são visualizados na consciência interna com as evidências cartesianas. Pessoas e seus caracteres, suas particularidades disposicionais e outras semelhantes, não são fenômenos nesse sentido. A pessoa que aparece é um fenômeno, mas não a pessoa, muito menos sua disposição habitual, que se manifesta em múltiplos atos e modos de atividade, mas não existe em si mesma. Um fenômeno de coisa como uma vivência fluente pode ser compreendido na consciência interna. Mas não um estado habitual, uma disposição, um caráter. Portanto, essa consideração mostra que precisamos de um conceito mais rigoroso de psicologia descritiva. Uma descrição que permaneça na esfera dos fenômenos atuais, *nota bene*: dos fenômenos

no sentido rigoroso da *cogitatio* cartesiana²¹, só pode ser decisiva. Mas como essa definição pode mudar o fato de que estamos em psicologia?

Em contraste, o ponto cardinal deve ser enfatizado novamente. Enquanto a psicologia descritiva for a psicologia no sentido genuíno, por mais limitada que seja nossa definição dela, ela permanecerá completamente idêntica à psicologia causal-genética. Como essa última, nenhuma pretensão de validade pode ser admitida em seu favor, desde que ela implique transcendências. E ela, de fato, implica transcendências, enquanto for ainda, de algum modo, psicologia. {210}

Certamente, a psicologia também deve descrever, classificar e analisar as vivências da percepção interna, e, certamente, essa é a primeira coisa que ela deveria fazer, por mais que os psicólogos tenham pecado a esse respeito. Na experiência interna, a psicologia tem diretamente o psíquico diante de seus olhos e repara somente nele. Assim como o físico parte da experiência externa e, sobretudo, da percepção externa, o psicólogo, que tem diretamente o psíquico diante de seus olhos, parte da experiência interna. Mas, enquanto o psicólogo exercer ainda a psicologia, o dado da experiência interna é para ele um Ego-dado, e isso significa que é o vivido de uma pessoa que vive, um fato natural que tem seu lugar na natureza, sua temporalidade objetiva, sua duração objetiva, sua existência objetiva, nascimento e morte. Ele nem sempre precisa determinar com um cronômetro e com outros instrumentos a temporalidade objetiva. A saber, nem o cientista natural faz isso quando engendra conceitos universais, emite juízos gerais, quando classifica, quando elabora a morfologia etc. Mas isso não muda o fato de que seus objetos valem como objetos naturais, como objetos no espaço objetivo e no tempo objetivo, porém, algo semelhante também pode ser pensado mais frequentemente em generalidade indefinida. E assim os fenômenos são pensados como experiências de indivíduos orgânicos viventes, caso o psicólogo se ocupe com eles e colete conhecimento sobre eles, são pensados como ocorrências na esfera da natureza em parte física, em parte psicofísica. Como tais ocorrências, como estados de vida pessoais, como fatos da experiência pessoal, a assim chamada experiência interna, elas absolutamente não dizem respeito ao teórico do conhecimento, da mesma maneira como outros fatos naturais, por exemplo, os fatos físicos, também não. Não esses, com efeito, e sim os fenômenos factuais, a consciência factual, enquanto consciência de percepção, consciência de fantasia, consciência de juízo e semelhantes,²² pertencem ao domínio do teórico do conhecimento. E exatamente o mesmo vale para os fatos psíquicos. Não são eles mesmos com seu conteúdo transcendente que podem pretender ser válidos, mas apenas a consciência na qual a relação com a transcendência é constituída, apenas o fenômeno absoluto que não comporta nada de transcendente {211} e, por isso, não contém nada em si mesmo que o caracterize como um fato da psicologia.

Podemos expressar o mesmo também assim: o psicólogo efetua a objetivação empírica ou a apercepção empírica e efetua juízos empíricos, e sua pesquisa, então, move-se na esfera da objetividade empírica. Isso vale para ele no mesmo sentido que para todo cientista natural. O teórico do conhecimento, pelo contrário, para quem

21 No duplo sentido do ato e do que é referido como tal.

22 Mas também o fenômeno factual no sentido do percebido como tal, o pensamento como tal.

a percepção empírica é problemática como qualquer outra posição transcendente, estabelece contra todo juízo empírico seu *non liquet*. Em vez de apercepção ou objetivação empíricas, ele efetua o fenomenológico, no qual a apercepção empírica e o juízo empírico nele realizados se degradam em puros fenômenos e, com isso, toda posição judicativa de transcendências é eliminada. Com relação a essa eliminação e a essa fenomenalização, eu costumo falar também de Redução Fenomenológica.

d) A Redução Fenomenológica como exclusão de toda apercepção empírica e toda crença na transcendência

As distinções que pretendo clarificar aqui para vocês entre pesquisa epistemológica e pesquisa fenomenológica, por um lado, e pesquisa psicológica e pesquisa empírico-científica, por outro, são de alguma dificuldade. Nelas transparece num primeiro momento uma fina sutileza. Aqui reside, no entanto, o ponto verdadeiramente arquimediano da filosofia. Trata-se de uma nuance, mas daquelas que são decisivas para a constituição de uma possível teoria do conhecimento, da única possível, e, portanto, de uma verdadeira filosofia. Ela, aliás, não se acha referida simplesmente à crítica da razão teórica, mas também à crítica da razão integralmente considerada, portanto, à razão valorativa e ética. Sua importância é maior do que podemos imaginar. Peço, então, aos senhores a mais aplicada atenção. Nós queremos repensar as coisas agora de forma sistemática e ordenada. {212}

O ponto de partida metódico natural, a partir do qual o ponto de vista da apercepção fenomenológica pode ser obtido, é o da psicologia, ou, o que dá no mesmo, é o da apercepção empírico-natural. O *πρότερος πρὸς ἡμᾶς* é a consciência natural. A teoria do conhecimento, que nisto é primeira, deve nos elevar da consciência natural para a consciência filosófica, da empírica para a fenomenológica.

Nós falamos em primeiro lugar, portanto, de “vivências”, uma expressão, portanto, que supõe um ego vivente, um indivíduo vivente, um indivíduo espiritual. Eu quero saber o que significa a relação do conhecimento com uma objetividade, e como tal relação entre eles é possível. Eu tomo agora o conhecimento, eu medito sobre ele, eu o examino. Eu recuo até minhas vivências cognoscitivas, eu discrimino percepções, lembranças, antecipações etc. Eu as vivencio. Quando medito sobre elas, eu tenho, nessa meditação, a meditação sobre a experiência interna, a consciência de que são minhas vivências, eu as capto em relação a mim como meus atos ou estados psíquicos. Elas permanecem diante de mim como tais em termos de experiência, ou seja, na crença, nas convicções, no sentido mais amplo da palavra, no juízo. Como eu posso, então, expressar convictamente: eu vivencio esta percepção. Acontece exatamente o mesmo quando se medita sobre uma coisa externa ou sobre seu estado de movimento, eu tenho exatamente isto em vista ao acreditar. Na experiência externa, eu percebo a coisa, as modificações coisais, e no juízo as posiciono como verdadeiramente existentes. Na experiência interna, eu percebo meus vividos, por exemplo, meu perceber, e os posiciono como verdadeiramente existentes. Ao mesmo tempo, porém, esse perceber, enquanto meu perceber, equivale àquilo que cada um postula como ego, a pessoa que nasceu neste ou naquele momento, que tem esses pais etc.

Permita-nos agora efetuar passo a passo a Redução Fenomenológica. Esse ego pertence à esfera do que é questionável, à esfera da transcendência. Eu o tiro de circuito, eu transformo a posição de juízo recém-realizada em um fenômeno de posição. Eu me posiciono em relação a ele como uma crença na qual imagino a mim mesmo (como quando falo de uma crença errônea de outra pessoa) e que não compartilho. Eu suspendo a crença sem qualquer decisão, seja afirmativa, seja negativa. Eu tenho, então, o fenômeno-ego. Evidentemente, a suspensão continua referida a {213} toda a natureza do ego, ao meu nascimento, aos meus pais, ao meu ambiente físico, ao mundo inteiro com o tempo objetivo e o espaço objetivo. Enquanto tais coisas me acodem à consciência, eu me mantenho efetuando a Redução, ou suspensão. Em vez de uma suspensão efetiva, porém, basta o seguinte: eu posso acreditar, mas no interior da consideração crítica, no interior de toda a teoria do conhecimento, nenhuma crença na transcendência será utilizada. Ela pode servir apenas como objeto (*Objekt*) e como objeto (*Gegenstand*) de esclarecimento (ou como exemplo de uma classe de esclarecimento). Jamais aquilo em que se acredita na crença, a consistência dos estados-de-coisa, a existência da coisa, podem pretender ser válidas e, a partir disso, estabelecidas.

Agora, eu tenho a percepção que figurou para mim em referência ao ego empiricamente apercebido e empiricamente definido apenas como componente de um fenômeno abrangente: o fenômeno da “percepção do ego”. Eu removi do lado do ego-referência toda e qualquer posição empírica. No que diz respeito à percepção, seja, por exemplo, a percepção deste auditório, essa percepção, desde que seja a percepção natural atual, é uma crença que posiciona o auditório aparente na percepção como efetivamente existente e presente para mim. Mais uma vez, eu reduzi fenomenologicamente essa crença na transcendência. A existência efetiva da mesa permanece fora de circuito. *Non liquet*, eu excluo a crença. Não faço nenhum uso dela, a percepção se torna um fenômeno “percepção”. O que resta ainda? Eu tenho falado constantemente agora sobre meus atos, minhas crenças, sobre suspender as crenças, etc. Diante dos senhores, eu falei deste ato aqui como meu ato (*Tun*). Naturalmente tudo isso *in suspensio*! Seu ser, o ser do meu ego e dos meus atos (*Tuns*): todos são meros fenômenos. E se eu agora examinar esses fenômenos, seja por eles mesmos, seja em sua interdependência uns com os outros, e me manter constantemente na esfera fenomenológica, nunca, em parte alguma, será permitida uma suposição de transcendência, mas antes, sem hesitação, será afixado em cada uma o sinal fenomenalizante. Logo, eu me encontro, então, na psicologia?²³ Vocês podem talvez dizer que esses são ainda *de facto* meus, são fenômenos do teórico do conhecimento. E todo {214} teórico do conhecimento é um sujeito psíquico. A investigação acontece apenas no sujeito psíquico individual, sem ultrapassá-lo e depositar a crença para além de si. Mas mesmo que o investigador em questão execute suas reduções fenomenológicas, tudo o que ele vê é ainda *de facto* sua vivência individual e ele mesmo é ainda *de facto* um homem. Portanto, tudo isso é psíquico e psicofísico.

23 Cf. um periódico sobre a pré-descoberta fenomenológica e a pré-descoberta em diferentes sentidos nos “Anexos e Modificações” (cf. Apêndice A XI, p. 371 segs.).

e) A evidência da *cogitatio* não é a evidência de um fato natural

Na última lição, eu descrevi a redução gnosiológica. Nós eliminamos passo a passo, rigorosamente, toda transcendência, daí nenhuma crença, nenhuma posição judicativa que se aplique a alguma coisa como efetiva pode continuar a valer. Nós falamos de uma suspensão de juízo. A esse respeito, no entanto, deve-se acrescentar imediatamente (o que já foi ressaltado) que a questão em pauta não é se o juízo é seriamente anulado, se ele efetivamente está suspenso no sentido familiar corrente, mas apenas se ele foi desativado da esfera geral da pesquisa crítico-gnosiológica e se não é mais utilizado consoante aquilo que declara verdadeiro em relação a uma transcendência. Nós não precisamos desistir da efetividade psíquica e física que percebemos e sobre a qual possuímos um variado repertório de saberes empíricos e científicos; nós não precisamos, afinal de contas, duvidar seriamente se coisas deste tipo existem ou não. O sentido deste existir e o conhecimento deste existir estão em questão, e é por isso que nós, no conhecimento, suspendemos nosso juízo, ou seja, excluímos-lo, nele imprimimos o selo do que é questionável, o índice que nos resguarda de afirmar sua existência como efetiva, e de fazer qualquer uso teórico de estados-de-coisa ou de objetos estabelecidos. Todos os nossos juízos sobre transcendência podem atuar apenas como objetos de nossa investigação, mas não podem funcionar como premissas judicativas. Assim, toda percepção atual, todo juízo atual, tais como eles são em si mesmos, pertencem à esfera dos fenômenos no sentido da fenomenologia, mas nada do que neles é percebido, julgado, definido em um sentido transcendente ou implicitamente co-posicionado. {215}

Nós acabamos de fechar a última preleção com a pergunta: se nossa investigação se move na esfera puramente imanente da redução, permanecemos nós, então, na psicologia? Poder-se-ia aqui talvez levantar-se a objeção: como, *de facto*, esses fenômenos são diferentes dos meus, enquanto teórico do conhecimento? O pesquisador gnosiológico é um sujeito psíquico, a investigação é encetada em sua consciência, é sua consciência que fornece o material, portanto trata-se de um material psicológico. E se tudo o que ele vê é *de facto* sua experiência psíquica, o conhecimento geral a que ele se refere não passa de conhecimento psicológico geral.

Vocês poderiam alegar igualmente: *de facto* nós existimos, nós que andamos a fazer pesquisa epistemológica, que nos achamos em Göttingen e, *de facto*, Göttingen encontra-se sobre a Terra, e *de facto* toda natureza existe e tudo o que as ciências naturais ensinam sobre ela existe. Se não é bem assim, é ligeiramente diferente, como o progresso das ciências naturais mostrará no futuro. "*De facto!*". Esse, com efeito, é todo o problema! Sobre esse fato eu não sei absolutamente nada; é sobre a possibilidade de que haja algo assim como "um fato" que estou a queimar os miolos. Fazer de algo um problema é "colocá-lo em questão", ou deixar para mais tarde todo juízo que lhe seja prejudicial até segunda ordem, quando uma decisão legítima possa ser tomada. Portanto, não disponho efetivamente de nenhum "*de facto*". Isso é o que eu tenho antes da teoria do conhecimento, no estado de inocência epistemológica; isso é o que eu tenho depois da teoria do conhecimento, no estado de conhecimento da natureza, que foi ressuscitado pela questão crucial da teoria do conhecimento e conduzido ao seu valor ontológico final, ou seja, ao estado da metafísica. Eu não tenho nenhum

de facto na teoria do conhecimento. Nela não há nenhum dado transcendente, mas apenas o puro fenômeno da doação.

É certo, por conseguinte, que naturalistas incorrigíveis, que não entendem a colocação gnosiológica dos problemas e não apreendem os enigmas mais profundos do conhecimento, têm total razão quando lembram que os fenomenólogos são seres humanos e os fenômenos que eles têm em mãos são seus fenômenos, logo são fenômenos psíquicos. Conseqüentemente, tudo o que eles têm em mãos pertence à psicologia. Sim, certamente pertence à psicologia quando é visto e investigado na forma de alguma experiência psíquica de algum indivíduo empírico. {216} Isso, porém, simplesmente não é investigado como na esfera da Redução Fenomenológica. Não é assumido como um fato da natureza, como um processo natural. Isso é o que não conta do ponto de vista da meditação fenomenológico-gnosiológica. O fato, como qualquer fato, deve ser mantido em suspenso. Não é pressuposto e posto como verdadeiro nem pode ser assim.

Implícita ao mesmo tempo nas reflexões realizadas está a necessária correção da meditação cartesiana sobre a evidência, ou seja, aquela determinação de seu significado que estabelece como deve ser entendida epistemologicamente e não pode ser entendida. Portanto, não é sobre a evidência da *cogitatio* como minha *cogitatio*, da experiência como minha experiência, que as afirmações podem ser feitas, não é sobre a evidência do *sum* que se estabelece minha existência no sentido natural, psicológico. E, evidência de percepção interna, de experiência interna, não podem ser faladas (no caso de evidência significar uma certeza absoluta, claramente indubitável, não sujeita a qualquer dúvida epistemológica), mas sobre a evidência do que foi diretamente mostrado na Redução Fenomenológica mais rigorosa e é pura e imanentemente reconhecível sob esse fundamento. Nunca pode haver confusão entre percepção interna e percepção fenomenológica, nem entre generalização imanente e transcendente, não mais do que entre objetividade psicológica e fenomenológica.

Recebido em: 27 nov. 2021 — **Aceito em:** 21 mar. 2022.