

CONHECIMENTO E HISTORICIDADE

Manfredo Araújo de Oliveira

O ponto de partida — O homem ser-relação

O homem experimenta seu próprio ser como um eterno *Ad-vento*, isto é, como algo diante dele, que deve ser buscado, realizado. Sua existência se manifesta, assim, não simplesmente como um *fato*, mas como uma tarefa, como uma permanente *interpelação* a ele mesmo. Neste sentido, o homem é um ser da *passagem*, um ser em constante *fazer-se*, um *vir-a-ser*, um processo. Portanto o homem não é uma realidade fixa, definida uma vez por todas, mas essencialmente *transcendência*. É o *movimento*, o superar-se, o que o constitui como homem, e por isto ele é processo. Isto é um fato ou mesmo o "fato fundamental" da existência humana. Nós conhecemos isto tanto na vida individual como da humanidade. Há aí uma passagem, um caminho a ser percorrido talvez até longo e complicado, exigindo muito esforço humano. O fato é que o homem se experimenta não como algo já pronto, mas como algo a se fazer, em definição. Por que razão isto? A própria pergunta repõe nossa experiência fundamental, pois perguntar significa abrir perspectivas, possibilidades, alternativas. O já desde sempre determinado não pode, realmente perguntar. Portanto, a pergunta manifesta o ser do homem como indeterminado, como aberto, precisamente como pergunta. Para onde se dirigem as perguntas do homem? Para tudo o que ele experimenta nos mais diferentes campos de sua vida, mas em primeiro lugar para si mesmo, para seu próprio ser, o sentido de sua existência. O homem é, portanto, algo que sabe do sentido, pois é impossível perguntar pelo que não se sabe de modo algum. Portanto, quando o homem pergunta, ele já sabe de algum modo, isto é, já tem um conhecimento inicial daquilo pelo que ele pergunta e este saber é precisamente, a condição de possibilidade da pergunta. A pergunta é, portanto, procedida por um saber anterior atemático, horizontal. Com isto empregamos um conceito tão importante para a fenomenologia — o de *Horizonte*(1). O saber do homem não parte do zero, mas de um horizonte ou seja de um conjunto de conhecimentos implícitos que permanecem atemáticos nas di-

versas perguntas do homem. Toda ação humana se faz dentro de determinada perspectiva e é, exatamente, esta perspectiva, que constitui o que se chama o *Horizonte* do conhecimento e da ação humanas. Este horizonte, um a priori necessário, é em 1º lugar um horizonte contextual determinado, contudo enquanto *contexto* todo horizonte é uma *Totalidade*, uma totalidade parcial ou regional, porque precisamente determinada. Mas as perguntas do homem não se limitam a isto ou aquilo, o homem é capaz de se perguntar não só sobre isto ou aquilo, mas por tudo, portanto pela totalidade da realidade em seu sentido, o que significa que ele já tem sempre um saber *pre-reflexivo* do todo da realidade em seu sentido. O homem é, última palavra isto, isto é, uma pre-compreensão do sentido do todo e é precisamente isto que o constitui como homem e o distingue de tudo o mais. Exatamente por esta razão, como veremos depois mais detalhadamente, ele é movimento, passagem, transcendência uma vez que nenhuma de suas atividades, seja de conhecimento, seja de ação é adequadas a seu horizonte: toda atividade humana diz respeito a algo singular, o horizonte da vida humana, porém é totalizante, é a totalidade da realidade em seu sentido. É por isto, por exemplo, que nenhuma pergunta pode satisfazer o desejo de saber humano, pois todo e qualquer saber enquanto singular é sempre superado e por isto transcendido pelo saber implícito da Totalidade em seu sentido. Falar do homem é, portanto, falar da Totalidade e por esta razão mesma o homem é aberto a tudo, é essencialmente um ser-em-relação. Por ser presença do Sentido da Totalidade da realidade o conhecimento e ação do homem não conhecem fronteiras e, neste sentido, o homem é essencialmente *relação a tudo*. O Horizonte do Todo é o fundamento e a condição última de possibilidade de toda e qualquer relação concreta do homem em seu mundo. Por ser aberto à unidade de tudo (tudo é) unidade sem fronteiras, é que o homem pode abrir-se concretamente a si mesmo e a tudo o que não é ele, ele é essencialmente aberto, um "ser-com-outros-no-mundo". O todo é o fundamento último de seu conhecer e de seu agir, e precisamente como abertura ao todo, que homem é, um ser-em-relação. Supressas as relações, é impossível pensar o homem a não ser por um *ato supremo de abstração*, que o homem, por ser transcendente, tem o poder de realizar. Por isto só se pode pensar o homem real referindo-o essencialmente a um *Mundo*, isto é, a um complexo de coisas, de instituições, de cultura, isto é, de uma realidade transformada e trabalhada pelo homem, por uma comunidade de homens, que num imenso e complexíssimo processo de interação constrói pouco a pouco o próprio ser do homem. O ser que é capaz de dizer EU, só é capaz disto porque se pode captar distinguir-se de tudo mais o que por sua vez só é possível pela captação do

todo. Então, atingir o EU significa atingir o todo e por isto o homem é uma *constante transcendência* para o outro de si, síntese permanente de si e do outro. Por isto mesmo, compreender o ser humano significa compreender seus relacionamentos, captar a estrutura do movimento no qual o homem se gera a si mesmo, isto é, compreender a história, como a dimensão mais *radical* da vida humana. A história é a dimensão, que constitui, portanto, a concreticidade última do ser humano, onde ele se determina como homem e, portanto nada mais é do que a auto-gênese do homem. A história é o fazer-se do homem e por isto sua única epifania possível. Conhecer o homem significa por isto captar este movimento incessante do seu fazer-se, que é, porque o homem é essencialmente presença pre-reflexiva da totalidade, um *processo ilimitado de totalização*. A perspectiva, segundo a qual a filosofia tradicional do ocidente pensou o conhecimento não é suficientemente radical, por não ter partido daquele que constitui o ser do homem em sua realidade própria. Podemos contrapor nossa posição à posição da filosofia tradicional precisamente por tentarmos uma descida às raízes do humano, isto é, à história e à historicidade como a dimensão fundamental do ser do homem, onde ele se manifesta não como uma realidade para sempre definida e pre-determinada, mas como um processo de totalização através de mediações, que são suas relações dialéticas com todo o real, que constituem as situações epocais diversas nas quais o homem se faz homem. O homem é um *ser em eterna gênese* e atingí-lo é atingir o *conjunto de experiências*, nas quais se realiza esta gênese. De antemão, uma conclusão importante se faz necessária: toda ciência realmente humana tem que ser uma *ciência da história*, isto é, não ciência do passado simplesmente, nem do conjunto dos fatos acontecidos, mas de tudo isto como processo de auto-gênese do homem abrangendo todas as dimensões. Estudar pois o conhecimento fora desta perspectiva histórica é incapacitar-se de captar seu sentido como realidade propriamente humana. Isto pressupõe, portanto, que ultrapassamos uma maneira de pensar o homem, que tomava seu ponto de partida de formas mais vegetativas da vida humana, onde suas preocupações e seus interesses estão quase que exclusivamente dirigidos para o que há nele de vital, procurando atingir o que de especificamente humano, isto é, o *compromisso* com sua existência, o sentir-se não simplesmente o reflexo de uma harmonia natural (o homem inserido no cósmos), para o homem "histórico", isto é, engajando no processo de sua própria gênese numa comunidade em comunicação, mediada pelo relacionamento com a natureza. O homem aparece assim não só como um ser natural, mas como uma liberdade, que ainda que parte da natureza, se sente interpelada a assumir como sujeito, ativo e criador, como ser-com-os-outros, seu

próprio destino e, portanto, se empenha na construção histórica de seu próprio mundo, construção esta que permanece sempre inacabada, dada a presença da totalidade, que constitui o homem como homem(2). A realidade é experimentada não como um *Dado* imutável, atingível por uma contemplação intemporal, mas como essencialmente aberta à ação do homem. O homem, sobretudo, como presença pre-reflexiva do todo é, ao mesmo tempo, *Nada*(3) e por isto *exigência*, necessidade de plenificação, que se *realiza* por suas *criações históricas*. A história não é pois, um desenrolar qualquer na cena do mundo, na qual o homem se acha simplesmente envolvido, mas antes como o processo de aparecimento do mundo como *mundo do homem*, no qual o homem se empenha, com opção e responsabilidade carregadas de historicidade. O mundo perde, pois, seu caráter de "todo definitivo", fixo, para aparecer como "Expressão" de ações livres de sujeitos engajados.

O processo de auto-gênese do homem como movimento circular

O homem se manifesta, em primeiro lugar, como a presença da totalidade, porém, não uma totalidade como posse absoluta de si mesma, mas uma totalidade, que é horizonte, que é perspectiva e que por isto precisa mediar-se. O homem é exatamente este processo incessante de totalização e por isto um ser sempre histórico, pois nenhuma de suas realizações é capaz de esgotar seu horizonte ilimitado. O todo, que constitui o fundamento de sua vida, é inatingível e inexprimível, totalmente, em qualquer forma concreta, pois como todo está sempre para além de todas elas. Daí porque o homem é essencialmente uma *tarefa interminável*, um ser-intermédio, um ser-passagem. A totalidade, portanto, é algo, ao mesmo tempo *imediato*, enquanto ela precede como fundamento toda atividade humana, e *mediato*, pois ela se faz num processo infinito e inacabado(4). O homem está, sempre, engajado num *todo concreto*, que é o conjunto de realizações que constituem a forma determinada de seu ser. Mas, por outro lado, toda totalidade determinada é sempre ultrapassada por uma totalidade maior, que a envolve, e que faz justamente a vida do homem um *processo*, uma vida essencialmente *futúrica*. O futuro, como dimensão do Aberto, do Novo manifesta, precisamente, o caráter de transcendência, que envolve a vida humana. É a partir daí, que se pode dizer, ser a vida do homem essencialmente *Praxis*, auto-gênese, construção de si mesmo. Dizer que o homem é praxis é dizer que ele é *Movimento*, isto é, auto-mediação da totalidade. Ora tal movimento, que é o homem, se constitui, essencialmente, de duas direções complementares entre si(5), que exatamente em sua circularidade dialética vão constituindo por etapas o ser humano: o primeiro é o movimento do mun-

do para o homem, sua interiorização nele ou seja a elevação do mundo objetivo ao nível da subjetividade através do que começa a ser enchido o horizonte da totalidade, que constitui o homem como homem, pois através deste movimento o homem capta um conteúdo. Isto é o que podemos chamar de Teoria, *conhecimento*. Ora tal movimento se complementa precisamente através da direção contrária ou seja do movimento que parte do homem na direção do mundo, transformando-o, o que denominamos *Ação*, que, enquanto tal não consiste em receber determinações, mas antes na *substituição* das determinações existentes pelas determinações próprias, significando, portanto, transformação do contorno. É tal ação transformadora que faz passar o mundo de *natureza* à *cultura*, à *história*. Ora o importante, nesta altura de nossas reflexões, é perceber a mútua complementaridade de tais movimentos de tal modo que, onde quer que um se realize, ele subentende o outro. O homem age em função de seu conhecimento e ele conhece para agir; por outro lado, é na ação que ele descobre de uma maneira plena o que é a realidade e, assim, inspira seu pensamento, sua teoria, que é uma leitura do sentido desta realidade. Neste sentido *conhecimento* e *ação* se manifestam como dois momentos constitutivos da praxis humana e por isto num processo de mútua mediação(6). O conhecimento medeia a ação enquanto a possibilita e explicita, a ação medeia o conhecimento enquanto lhe fornece seu conteúdo, sua inspiração. A ação aparece, então, como expressão do conhecimento e o conhecimento como interiorização da ação. A ação é tradução do conhecimento, o conhecimento é tomada de consciência do que justifica a ação. Tal complementariedade dialética impede, por exemplo, de conceber o conhecimento como um fenômeno biológico, isto é, como a recepção passiva de conteúdos vindos de fora. O conhecimento exige sempre a presença do homem enquanto sujeito, uma tomada de posição, ainda que implícita diante do que é recebido. É por isto mesmo, que nunca existe um *encontro neutro* do homem com o mundo, mas um encontro sempre mediado pela gênese do mundo concreto atual, que pressupõe uma infinidade de realizações deste movimento circular, quer no indivíduo, quer na comunidade dos homens. Portanto, o encontro do homem com a realidade é sempre situado como momento de um todo, isto é, de um *conjunto de relações*. Tanto o sujeito como o objeto do conhecimento e da ação só são captáveis como momentos deste todo, que é sempre *parcial*, e por esta razão todo conhecimento e toda ação humana são essencialmente parciais, unilaterais, superáveis, perspectivísticos(7). Nosso raio de experiência é, pois, essencialmente *limitado*, histórico, tanto extensiva, como intensivamente. Ele é caminho, longo, incessante. Neste sentido, podemos dizer que a verdade não existe

feita previamente, nem é revelada previamente ao homem num momento determinado, mas fruto do esforço secular e ilimitado da humanidade empenhada em captar o sentido do real. O conhecimento, como a liberdade humana, é ao mesmo tempo *dom* e *conquista* incessante. A realidade que *hoje* atingimos comporta um limite que se estende com a cultura de que participamos. O que é conquistado é armazenado e transmitido às gerações subsequentes(8). Nossa experiência nunca é puramente nossa, mas já que somos, essencialmente, um ser-com-os-outros-no-mundo, ela provém do patrimônio comum da cultura(9). O homem é interação de indivíduos. Quanto mais ricas e complexas são nossas relações com os outros, tanto mais se desenvolve a vida individual do homem. Portanto, não há uma experiência reveladora da realidade, mas uma massa imensa de experiências *historicamente* transmitidas pela *sociedade*. O conhecimento humano é, por conseguinte, sempre histórico e social. Todo pensamento é, ao mesmo tempo, meu e dos outros, já que o homem é inteiramente eu e outro. A inter-comunicação é a nota fundamental da história, isto é, da auto-gênese do homem. Não há pensamento ou ação isolados, porque não há homem isolado e por isto o objeto do conhecimento é sempre mediação entre sujeitos, portanto mediador de comunicação(10). O homem é essencialmente con-subjetividade, e, por isto, necessariamente, *co-pensante* e co-agente. Há, pois, sempre uma co-participação dos sujeitos nos atos de conhecer e agir. O mundo humano é um *mundo de comunicação*. O homem pensa e age sobre a realidade, que lhe é caminho para os outros homens.

Noção inicial de conhecimento

O homem é um ser da praxis, isto é, da ação e da reflexão. Se assim é, o conhecimento se manifesta como uma das dimensões fundamentais da existência humana enquanto histórica. Tomar, portanto, o conhecimento como objeto de reflexão significa, então, explicitar a vida humana num de seus momentos constitutivos e é, precisamente, isto a intenção básica deste nosso trabalho. Mais adiante procuraremos, a partir do ponto de partida de nossa reflexão, justificar uma concepção diferente da *Teoria do Conhecimento* da que a faz surgir no pensamento ocidental. No momento presente, compete-nos *ler* no que foi dito acima uma *noção inicial* do que seja o fenômeno do conhecimento. Quando falamos sobre a situação fundamental do ser humano, o conhecimento se manifestou, essencialmente, como uma relação entre homem e mundo, uma das formas de encontro entre o homem e o real, ou seja, noutras palavras, o conhecimento se manifestou como *mediação* entre homem e realidade. A partir desta relação fundamental distinguimos seus *momentos*: o *cognoscente* (o homem,

sujeito) e o *conhecido* (a realidade, o objeto). Entre a relação e os relacionados há, sempre, uma mútua dependência, isto é, a relação depende da atualidade e posicionalidade dos relacionados como os relacionados, por sua vez, são condicionados por sua mediação relacional. Formalmente, podemos distinguir relação e relacionados na medida em que os relacionados se manifestam como "*um algo*" enquanto a relação simplesmente como um "para onde" ou "entre". Aqui já se manifesta algo muito importante para a superação da filosofia tradicional, como veremos depois: a relação não é uma *coisa*, mas simplesmente um "na direção de" ou "a partir de algo". A relação não é, pois, um ser a parte, mas *pura mediação*, integração entre seres. É precisamente a relação, que nos possibilita a superação da concepção do real como um "mundo de coisas fechadas" (11), pois relação implica necessariamente *passagem*, pois ela realiza, mediando, a *convergência* dos relacionados. Há aqui mais uma vez uma estrutura dialética, pois relação é essencialmente passagem, porém não passagem destruidora, mas *integrante*. A relação é, por isto, essencialmente *transcendência integradora*. Ora, se conhecimento é essencialmente relação, então significa, que não posso pensar em sujeito e objeto sem pensar numa transcendência circular. É impossível pensar num sujeito ou num objeto em si e depois pensar numa relação posterior, que fizesse os dois entrar em contato. A relação é, portanto, algo de *original*, inseparável do ser próprio do sujeito e do objeto. Qualquer separação entre os dois é fruto de uma abstração analisante, que se pode justificar metodologicamente, mas nunca como ponto de partida. Enquanto relação, conhecimento é, originalmente, transcendência. O conhecimento realiza contudo, uma outra dimensão, que a filosofia moderna chama de *transcendental*.

Conhecimento é, como vimos, a interiorização e com isto recepção de um conteúdo, mas de tal modo que toda saída do cognoscente de si para a recepção implica uma *volta sobre si mesmo*. Assim não é só o conhecido que é constituído como conhecido, mas também, no mesmo ato, se constitui originariamente o cognoscente como cognoscente. É precisamente neste sentido, que se dizia antes não ser o conhecimento um puro reflexo, mas um ato de um sujeito, que é, a um tempo, transcendente e transcendental, consciência do outro e de si numa unidade fundamental (12). É este caráter transcendental do conhecimento, isto é, sua dimensão reflexiva de voltar-se sobre si, que possibilita o que estamos fazendo, isto é, a reflexão explícita e metódica sobre o conhecimento, a tomada de consciência de sua estrutura. Sobre isto voltaremos depois. No momento é importante aprofundar um pouco a idéia de conhecimento como relação. Em pri-

meiro lugar, sendo o conhecimento uma relação é impossível falar de sujeito puro e objeto puro, mas antes de uma mútua dependência entre sujeito e objeto. Assim o objeto não é constituído sem o sujeito, pois sem o Horizonte, sem perspectiva nada é captado. Tudo que é atingido pelo homem é atingido *como* isto ou aquilo, isto é, á luz, de, no horizonte tal ou qual. Negar isto é negar a historicidade do homem, é pressupor um homem independente de sua gênese histórica. Contudo, tal horizonte do sujeito não é, puramente, sub-jetivo, mas exatamente *histórico*, isto é, formado na complexidade imensa de interações entre sujeitos mediados pelo objeto(13). Neste sentido, podemos dizer que o objeto participa no sujeito. Assim não há um sũjeito puro (no sentido da filosofia transcendental) em frente de um mundo de objetos, mas uma mútua transformação um no outro, um *processo mútuo, circular de mediação*. O sujeito se transforma no objeto e o determina. sem dúvida o objeto é apreendido em diferentes formas de acordo com os horizontes, epocalmente diferentes, do sujeito, mas, por outro lado, também o objeto determina o sujeito. O sujeito não é uma realidade em si, sem mundo e sem história, como o Eu da filosofia transcendental, mas alguém engajado num mundo e numa história de sua auto-gênese. E é exatamente no seu horizonte concreto, condicionado pelo mundo e pela experiência, que ele capta os objetos, isto é, a si mesmo e a seu mundo. Supressa a relação mútua entre o sujeito e o objeto, relação que é a própria história, desaparece o fenômeno do conhecimento em sua totalidade, e aparece, apenas, o fruto de uma abstração. Por isto, estamos aqui muito longe da reflexão transcendental clássica (Kant, Fichte, neo-kantismo) na qual o Eu sempre permanecia ocupado consigo mesmo. Ora o sujeito se manifesta aqui essencialmente como Relação ao *outro*, mundo, natureza, história, outro este, que por sua vez, participa no sujeito e não apenas se opõe a ele como puro material e de seu conhecimento e de sua ação. Por isto é impossível atingir a gênese do sujeito (Fichte) sem captar a gênese do objeto e o contrário. Para se captar o Eu é necessário captar seu mundo, como o contrário. Qualquer mudança, num dos polos, implica uma mudança no outro e é isto, precisamente, que constitui a dialética específica que estamos considerando. Não consiste precisamente a *experiência humana* numa constante negação do outro precedente, que por sua vez produz o aparecimento de um novo saber e assim sucessivamente? Estudar o conhecimento como gênese, como história, significa estudar a mútua gênese do sujeito e do objeto, isto é, a totalidade concreta da vida humana, sua história. A história humana se constitui pela *mútua transcendência* do sujeito e do objeto; o sujeito transcende para o objeto na medida em que ele configura, transforma a realidade; O objeto trans-

cede para o sujeito na medida em que esta realidade configura, transforma o sujeito. O sujeito é condicionado e determinado por seu mundo, de experiência, pela tradição histórica que constitui seu próprio ser e ele é sujeito de seu mundo na medida mesma em que ele é objeto dele. No entanto, conhecimento não é puro reflexo, pois o homem é objeto do seu mundo como sujeito, que, livremente, transforma seu mundo e, assim, se realiza a si mesmo em seu mundo. Portanto, o sujeito só é *este* sujeito enquanto condicionado por seu mundo e o objeto só é *este* objeto enquanto captado no horizonte específico do sujeito. Ambos são momentos reciprocamente mediados do *sentido* da totalidade. O homem é condicionado, mas também condicionante, porque como presença do sentido do todo tem em si possibilidade de se elevar criticamente acima de qualquer condição para questioná-la em seu sentido. Inserido totalmente em sua história, o homem é, ao mesmo tempo, totalmente acima dela o que vai transcender toda e qualquer realização concreta de si e de seu mundo num processo incessante de totalização. Daí porque o problema fundamental a ser pensado é o da identidade e o da diferença entre sujeito e objeto. Nós não podemos negar o fenômeno da distinção entre sujeito e objeto, pois é fenômeno original da existência situada do homem no mundo. Mas não podemos considerar sujeito e objeto como compartimentos estanques em si, mas, antes, pensá-los como *momentos* constitutivos de uma relação circular. Nisto consiste a dialética do conhecimento.

A tarefa da teoria do conhecimento

O conhecimento do homem como vimos é, essencialmente, reflexivo e esta reflexividade torna possível que o próprio conhecimento humano se torne objeto de conhecimento, esforço, que, em nossa cultura, recebeu o nome de lógica, disciplina que nós, hoje, denominamos lógica formal. Como atinge tal lógica o conhecimento? É ela a única forma possível de abordagem do conhecimento? Qual sua justificação como atividade científica? Podemos compreender o sentido da lógica clássica através de uma comparação com a gramática (14). Esta se funda na distinção entre *conteúdo* e *forma da linguagem*. A gramática não se interessa pelo sentido, conteúdo, verdade ou falsidade das afirmações linguísticas, mas se preocupa, exclusivamente, com a *maneira de agrupar* palavras, ou seja, de distinguir classes de palavras e descobrir as *regras* de seu emprego. Portanto, sua finalidade última é a *correção* da linguagem, isto é, a *conformidade com as regras*. De modo análogo opera a lógica ou seja, independente do conteúdo, do sentido presente na linguagem humana, trata-se de descobrir as *regras* segundo as quais o pensamento humano tem que agir para poder ser *coerente*

consigo mesmo. A lógica é, portanto, um estudo do conhecer humano não do ponto de vista psicológico (atos cognoscitivos singulares), mas a consideração das relações formais dos conteúdos do pensamento(15). Ela busca, portanto, as condições de uma expressão racional da realidade, que aliás é condição *necessária* embora *não suficiente* para explicar o conhecimento humano. Ela busca, pois, leis necessárias, que se impõem a todo ser humano cognoscente. Esta lógica se denomina formal precisamente por se preocupar com a forma ou formas do pensamento, isto é, com sua coerência, abstraindo de sua verdade, isto é, ela não se preocupa com o sentido expresso por estas formas. Ora de acordo com o que já vimos, tal atividade deve ser vista como um esforço de abstração, ou seja, como o extremo limite do poder abstrativo do homem: o de fazer desaparecer o conteúdo do pensamento. Neste sentido a lógica formal é necessariamente um *conhecimento abstrato* do conhecimento humano e só se pode justificar como a descoberta de *um* de aspectos, como o esclarecimento de uma fase ou melhor de um *momento imanente* a todo conhecimento e não pode, pois, levantar a pretensão de esgotar a auto-reflexão do conhecimento sobre si mesmo. Com isto não queremos, evidentemente negar, o sentido e o valor da lógica formal. A lógica formal dá ao pensamento uma *ordem predeterminada*, que permite ao indivíduo pensante regularizar, com o máximo de precisão e um mínimo de esforço, suas próprias operações mentais. Portanto, haverá no pensamento, uma concatenação sistemática e metódica, que só pode ser de enorme importância no processo do conhecimento, que é, assim, canalizado nas direções adequadas e mantém seguro seu desenvolvimento. De outro lado, é precisamente a coerência do pensamento consigo mesmo a condição primeira da socialização do pensamento e, portanto da comunicação entre os homens. O caráter abstrato de tal atividade começou a se explicitar a partir do passo de Kant ou seja pela descoberta da *lógica transcendental*. Ambas as lógicas (formal e transcendental) partem do *fato* do conhecimento humano, porém têm diferentes atitudes diante de tal fato. A lógica formal toma este fato como uma pressuposição inquestionável: existem proposições, quais são as qualidades que elas devem ter para ser expressão racional do pensamento? O que é aqui atingido é a *retidão* do conhecimento, não o conhecimento mesmo. Ora o passo da lógica transcendental consistiu precisamente em problematizar tal fato na medida em que ela se pergunta por sua *origem* e com isto ela se situa na justificação não só do *pensar*, mas do *conhecer*. A lógica formal enquanto formal pergunta simplesmente pelas ligações (relações), independentemente do conteúdo, que devem existir no pensamento (em sua estrutura) para que ela seja coerente consigo mesmo, isto é, certo. Trata-se, portanto, como vi-

mos de uma constatação das leis, de uma descrição das formas do pensamento certo. O que está em jogo, é a realização do pensamento enquanto tal ou seja de sua retidão, sem que se leve em consideração, que o pensar é expressão de algo. É a partir de tais considerações que Kant distingue *pensar* e *conhecer*. O pensar exige apenas retidão, coerência, enquanto conhecer implica realmente a captação do pensado. Assim, a lógica formal examina as condições do pensar, que são condições necessárias, também, para o conhecer. A retidão do pensamento se situa no plano da possibilidade da *verdade*, isto é, da captação do real. Ora, neste sentido, é condição necessária da verdade, mas não é ainda a verdade. Pode-se pensar retamente sem "nada" conhecer. A lógica formal, neste caso, pergunta pelas condições de possibilidade da *verdade possível*. Daí porque a retidão diz respeito ao pensamento como o lugar da possível verdade. Conhecimento, como vimos, é transcendência e por isto não possibilidade, mas atualidade. A nova lógica, para Kant, a lógica transcendental, não permanece no plano da possibilidade da verdade, mas considera a própria verdade, isto é, o conhecimento, daí porque ela se chama transcendental. Não trata simplesmente de algo imanente ao pensamento, mas do pensamento enquanto transcendência para o mundo. Porém, ainda num outro sentido, e de uma maneira mais própria, a lógica de Kant é chamada transcendental. Ela toma não simplesmente o conhecimento como um fato, mas quer saber de sua gênese, isto é, ela transcende do conhecimento pronto e feito para *suas condições de possibilidade*, isto é, para suas pressuposições. A auto-reflexão se volta agora às próprias fontes, que tornam o conhecimento possível: isto exige, pois, um retorno do objeto do conhecimento para o conhecimento mesmo ou como Kant mesmo expressa "por nossa maneira de conhecimento de objeto, na medida em que esta deve ser possível a priori(16)". Com isto estava realizada a reviravolta transcendental, antropológica do pensamento ocidental. Realiza-se, pois, uma superação, transcendência do conhecimento empírico, fático de objetos para as condições prévias de sua possibilidade. É uma volta ao sujeito finito como condição de possibilidade do conhecimento objeto humano(17). A teoria do conhecimento é, aqui, entendida, então, como a busca crítica das condições a priori do conhecimento humano, isto é, ela é uma reflexão metódica sobre a *estrutura da subjetividade humana* na medida em que ela é a fonte de constituição do conhecimento objetivo. A unilateralidade da filosofia transcendental consiste no fato de ela ser incapaz de exprimir o fenômeno original da vida humana. Como vimos, no princípio de nossas reflexões, o movimento, a indeterminação constante, a suspensão permanente de tudo e a crítica universal, que caracteriza o homem como homem só se explica pelo fato do

homem ser aberto à totalidade, por ele ser a presença do sentido do todo, porque o objeto de sua experiência é o *ser total*, a realidade em todas as suas dimensões e seus planos. Neste sentido é que se pode dizer ser o homem, essencialmente, transcendência, ultrapassagem, em nada preso, sem fronteiras. Ele é essencialmente indeterminado, por ser essencialmente *abertura* a todas as regiões da realidade, a todos os momentos e planos, que integram uma experiência total. Daí ser o homem a presença do *Absoluto englobante* do sentido, que engloba todas as essências, todas as regiões, todos os modelos, os momentos, as partes, os planos etc. e portanto subjetividade e objetividade, que, portanto, não são atingidos em sua realidade própria, simplesmente numa perspectiva de contra-posição como as deixa a filosofia transcendental, mas somente quando são vistas como englobadas, isto é, quanto se atinge o *idêntico*, que as engloba. Se assim é, então, a subjetividade finita não pode ser enquanto tal a instância última responsável pela objetividade do conhecimento humano, pois ela mesma já se encontra num *todo de sentido*, que a precede. O sujeito do conhecimento, como vimos é sempre inserido num mundo determinado, numa tradição histórica determinada, que constitui um todo de sentido, o qual é sempre, o *Donde* implícito de seu conhecimento e de sua ação no mundo. Ora tal todo é o resultado do dever histórico do homem até o presente, onde se acumulam, implicitamente, as experiências do homem no mundo, no esforço de se gerar a si mesmo como homem (18). Isto manifesta, que o homem é, enquanto aberto à totalidade, uma tarefa infinita de auto-mediação, isto é, História, daí porque a gênese do conhecimento é, essencialmente, História. O homem está sempre *num todo* determinado, mas nenhum todo é capaz de prendê-lo, pois ele, sendo aberto à totalidade enquanto tal, relativiza radicalmente qualquer *todo parcial* encontrado. Neste sentido se pode falar numa certa *necessidade de ultrapassagem* presente sempre a qualquer realização do homem. O homem é um processo infinito de totalização, porque presença da totalidade englobante, que se explicita historicamente, nas totalidades parciais, que ele atinge. Como a totalidade última está, sempre, presente em qualquer fase da existência processual do homem, então toda fase é, em princípio superável, pois inadequada para exprimir o sentido do *Absoluto englobante* (19). A história é, pois, o processo de auto-mediação da infinitude, que, contudo, permanece sempre para além de suas mediações, revelando o caráter de ab-solutidade, presente no cerne da existência humana. o conhecimento humano é, pois, um perpétuo devir, formando-se como história, obra do homem e geradora do homem. A história, como auto-gênese do homem é gênese do seu *conhecimento*, portanto, um conhecimento em permanente elaboração, que parte de um

todo de horizonte, que é, ao mesmo tempo, *Nada de determinação*, e, que, aos poucos, se determina, adquire conteúdo. No princípio, o homem, qualquer homem, a Humanidade já tem *tudo*, porque o homem é presença do todo, mas ao mesmo tempo, não tem nada pois este todo permanece indeterminado, inexpresso. Este todo vazio, abstrato é nada, pois pura indeterminação. Tal estado é o começo do pensamento e da ação humana, que aparecem, então, como *processo de determinação*. Ora, por ser tudo e nada ao mesmo tempo é uma *necessidade histórica*, isto é, uma exigência de preenchimento deste horizonte total e, portanto, ultrapassagem constante. É esta presença e esta consciência do Nada presente em todo ato humano, que o impulsiona a ir sempre para frente e faz do conhecimento humano, essencialmente, um Movimento. O movimento se manifesta assim como um *movimento de contradições*: é uma contradição inicial entre o todo (o ser) e o nada, que põe o pensamento em movimento(20) e, por outro lado, em cada momento deste movimento, a consciência entre o alcançado e sua inadequação ao horizonte ilimitado da existência do homem refaz o movimento. É esta consciência da inadequação, que leva o homem a tomar consciência, que parar o processo significa auto-destruir-se. Ora sujeito e objeto são os dois polos constitutivos deste movimento englobante; eles agem e reagem continuamente um sobre o outro, isto é, estão em *perpétua interação*. A teoria do conhecimento não pode, pois, continuar a ser a teoria da subjetividade finita, contraposta à objetividade e instância última do saber, mas tomada de consciência do movimento do pensar, entendido como foi exposto, em sua estrutura fundamental. Sua parcialidade consiste, exatamente, na colocação demasiado estreita do "problema do conhecimento", pois, partindo da contraposição radical entre sujeito e objeto, se torna incapaz de captar sua mútua e permanente interação, ou seja, a inserção prévia do *Eu num Mundo*, que antecede qualquer estreitamento da problemática, que desemboca num Eu sem mundo e sem história. Se a lógica transcendental pretendia superar a ingenuidade da lógica formal, problematizando o fato mesmo do conhecimento, na medida em que se propôs pesquisar sua gênese subjetiva, a perspectiva dialética, por sua vez, pretende problematizar o ponto de vista da filosofia transcendental, que consiste em fixar como definitiva a contraposição sujeito e objeto e não ser capaz de descer até à *raiz última* de sua identidade e por conseguinte captar o processo infinito de interação entre sujeito e objeto e, conseqüentemente, o conhecimento como História. Teoria do conhecimento é, pois, auto-consciência em uma das dimensões fundamentais da história humana, isto é, do conhecimento. É, pois, a auto-reflexão do movimento cognoscitivo, na intenção de metodicamente captar sua estrutura. O que

é fato na vida do homem se torna, assim, objeto de pesquisa. Nosso ponto de partida foi, portanto, não contraposição sujeito e objeto, mas sua *raiz última*, o sentido da totalidade ou seja do ser, sempre implicitamente presente na vida do homem como o absoluto abrangente, o mais conhecido, pois fonte de todo conhecimento e, ao mesmo tempo, o mais desconhecido, pois, como fonte e luz esquecido em função do que é visto e captado pelo homem. O homem, normalmente, vive voltado para o que é iluminado, esquecendo-se da luz mesma, que é, contudo, o *espaço último* possibilitante de sua vida concreta de conhecimento e ação. Ora tal luz, contudo, tanto mais se exprime, se determina, quanto mais ilumina. Daí, porque, denominamos o conhecimento um processo de determinação, ou seja, de mediação do próprio sentido da totalidade implicitamente percebido. A teoria do conhecimento é a consciência da estrutura deste movimento de mediação e, na perspectiva dialética em que nos colocamos, ela significa a superação do objetivismo e do subjetivismo, ou seja, a superação da unilateralidade de ambos, por um pensamento, que é capaz de fazê-los manifestar no seu ser próprio, na medida em que desce até seu fundamento e, por isto, a *teoria de reconciliação* entre objetividade e subjetividade.

A ESTRUTURA DO MOVIMENTO COGNOSCITIVO

Vimos, que o conhecimento não é algo estático, mas *dinâmico*, isto é, um movimento, o movimento de auto-realização do homem em uma de suas dimensões fundamentais. Por outro lado, a teoria do conhecimento é a consciência reflexa da estrutura deste movimento. O esforço, que, ora, empreendemos, constitui o cerne mesmo da teoria do conhecimento. Mais uma vez, é preciso lembrar que a teoria do conhecimento não interpreta a priori o conhecimento, mas eleva o fato do conhecimento ao nível da reflexão. Por isto é este fato mesmo o ponto de partida e o ponto de chegada, isto é, de constante referência da reflexão. Trata-se, portanto, em última análise, de interpretar a experiência humana cognoscitiva(21). A experiência cognoscitiva humana não se apresenta como um puro caos sem direção, nem rumo, mas se apresenta como um certo direcionamento, mais ou menos claro, para certos pontos de referência. Há sempre certas direções, que a orientam, porque o conhecimento, como vimos, não parte do zero, mas de um *Horizonte* historicamente mediado. Ora, dentro deste Horizonte, de si ilimitado, é possível uma orientação diversa para esta ou aquela direção. O primeiro momento deste direcionamento é a captação, não reflexa, de um certo todo, que, neste sentido, já nos leva a fazer uma determinada opção limitativa dentro do campo ilimitado da consciência humana. Esta opção por um determinado todo

não significa ainda seu conhecimento pleno, mas seu início, pois ele impulsiona o pensar e todo o processo de conhecimento, como movimento, nada mais é do que o processo de determinação deste todo pre-reflexivamente antecipado. Portanto, conhecer é retomar **compreensivamente** os todos, que a experiência humana nos sugere. Portanto, o começo do conhecimento humano, em qualquer nível em que nos encontremos, pode sempre ser considerado algo de **imediat**o no sentido de que se trata sempre de um certo todo ainda não analisado, no qual seus momentos ainda não são conscientes. Quando paramos nesta fase, então corremos o perigo de não ver o caráter processual do conhecimento humano e queremos sempre reduzi-lo a uma **intuição** ou captação imediata da significação do real. Cada todo reproduz o processo geral do conhecimento. Vimos, que, no princípio, o homem tem tudo e nada. A mesma coisa se passa, com cada totalidade parcial, que o homem conhece. No princípio há um certo **vazio**, pois ainda indeterminação. Por isto conhecer vai consistir, precisamente, no processo de análise dos momentos constitutivos deste todo. E este é o 2º momento do processo que poderia ser chamado de reflexivo ou, como Hegel o faz, de propriamente **dialético**(22). que é precisamente o processo de explicitação do todo inicialmente percebido, como algo **abstrato**. Por outro lado, tal tarefa só se pode cumprir na medida mesma em que um outro tipo de abstração entra em cena: a abstração da análise, da reflexão, que consiste no isolamento de determinações, sem que se veja logo uma referência ao todo inicial e sem, que, por isto, se perceba reflexamente, que tais determinações são momentos deste todo. Tal reflexão é, neste sentido, um processo de **parcialização** do todo antes percebido como uma unidade, ou seja, é um processo de **destotalização** na medida em que o todo como unidade é destruído na medida em que vêem á tona suas determinações internas, que, porém, neste momento do processo, ainda não são vistas como **internas**. Tal momento, isto é, o processo do conhecimento através da análise das determinações pode ser considerado, como Hegel o faz, como analítico e sintético, ao mesmo tempo (WL II 491): **Analítico**, pois o processo reflexivo faz vir à tona somente o que já estava presente implicitamente no primeiro momento e **sintético**, porque não estava presente deste modo. Se o pensamento em sua primeira fase é puro intuir, aqui ele se manifesta precisamente como um **processo de mediação**, pois pela determinação, o todo inicial se manifesta não como algo imediato, mas mediatizado, de tal maneira, que o processo reflexivo pode perder de vista o processo de totalização ou de unidade, que constitui o conhecimento, e, assim, se fixar nas determinações da reflexão como vai ser uma das dimensões constantes tanto da metafísica clássica, como da filoso-

fia transcendental. Ora tal posição significa um parar o processo mesmo do conhecer e, por isto, de antemão, se torna incapaz de exprimí-lo. O conhecimento, contudo, não permanece aí, a não ser por uma intervenção voluntarista, que o impeça de progredir em seu dinamismo. O todo, que no princípio se manifestou, não desaparece do horizonte e é, precisamente, sua presença, que obriga o homem a recuperar, na fase seguinte, a unidade inicial, que agora não é mais imediata, mas mediatizada e, portanto, enriquecida por suas determinações próprias. A presença constante do todo, que é horizonte, é que vai permitir, que as determinações se manifestem como determinações deste todo isto é, como seus momentos. Assim o processo de *decomposição*, ou seja, de *análise* do todo se manifesta como, de fato, um momento do processo do todo, abstrativo sem dúvida, mas enriquecido, pois é através dele, que se realiza a determinação do objeto do conhecimento. Daí porque é necessário que tal decomposição se faça sempre em função do ponto de partida, que comanda e deve comandar todo o processo. Ora isto se faz concretamente pelo constante vai-e-vem entre o ponto de partida e as novas determinações. E é precisamente através deste retorno das determinações ao ponto de partida, que estas se manifestam como *suas* determinações. A terceira fase do processo significa, portanto, a redescoberta do processo como processo de totalização, isto é, o retorno ao ponto de partida, que, agora, não mais se manifesta abstrato, mas *engordado* e *carregado* pelas determinações alcançadas pelo processo descrito. Ele não é mais como no princípio, um simples "ponto", um átomo na imensidão horizontal do conhecimento humano, mas, apesar de sua parcialidade, ele já se manifesta como um "conjunto", uma *"síntese de uma multiplicidade de determinações"*. O conhecimento se manifesta, assim, em última análise, como a síntese de determinações múltiplas, como unidade da diferença. É por isto que o objeto do conhecimento é o concreto, isto é, a síntese de determinações diversas, a unidade da multiplicidade. Porém, se na realidade se pode falar de um concreto imediato, no pensamento, ele é mediato, isto é, resultado do processo abstrato de reflexão e de sua superação pela redescoberta do todo. Por isto o todo no pensamento é princípio e resultado do processo. Daí porque Jolif pode afirmar com muita razão "Neste processo se resume a tarefa de um pensamento dialético, que vai do concreto ao concreto, passando pelo abstrato, da síntese à síntese, passando pela análise das determinações, do todo global ao todo global, passando pelos todos parciais." Daí porque o movimento do pensamento é, essencialmente, circular ou melhor espiral, pois o círculo nunca é definitivamente fechado, pois o todo, que constitui o horizonte último do conhecimento humano, rompe o fechamento de todo e qualquer círculo.

Este todo último que engloba todos os concretos é que, em última análise, é verdadeiramente, concreto e por isto, o conhecimento é, essencialmente, como diz Hegel um *círculo de círculos*(24). Precisamente. por esta razão, este todo é imediato e mediato, isto é essencialmente *dialético*. Pre-reflexivamente ele é imediato, enquanto a reflexão se manifesta como o processo de sua mediação. Dialética significa, pois, passagem de todo a todo através do processo infinito das mediações, processo este que se manifesta como um aprofundamento e enriquecimento *determinante*. Daí porque, no processo que é o conhecimento humano, não há uma separação definitiva entre sujeito e objeto, abstrato e concreto, absoluto e relativo, imediato e mediato, mas uma mútua mediação. O mediato, por exemplo, é o próprio imediato enriquecido pela mediação. É por esta razão, que a consciência comum se atrapalha e é levada a trocar as coisas. Assim lhe parece concreto o imediato, o que se percebe em primeiro lugar. No entanto, tal imediato na realidade é abstrato, porque, contém, indiferenciadamente ainda, as determinações. Ele já significa, sem dúvida, uma apreensão do real, mas ainda vaga, confusa, não analisada, indiferenciada pois. Penetrar realmente no real significa superar o imediato e portanto entrar no *plano da diferenciação*, atingindo um campo de relações, de detalhes, de particularidades, de momentos, de dimensões tudo isto captado num horizonte de totalidades. Se assim é, concreto e abstrato são dois momentos constitutivos do movimento cognoscitivo e por isto “convertem-se” incessantemente um no outro. Assim tal totalidade é, no caso, concreta, mas também abstrata, pois ela não pode exprimir a totalidade do real. Ora é na medida mesma, em que, por um ato do homem, tal objeto abstraído é *mantido* em sua abstração, que ele se torna abstrato num sentido pejorativo, por que assim se perde de vista o movimento incessante de totalização. Esta tarefa de abstração, da separação é, segundo Hegel(25), o específico do *entendimento humano*, que é superado pela *razão*, no sentido em que esta recompõe o movimento totalizador, considerando tal abstração não um fim, mas um *meio*, uma etapa apenas, na penetração da realidade. Uma etapa *necessária*, como vimos, porque determinante, mas uma etapa na direção da penetração do realmente concreto. A verdade do abstrato é, pois, o concreto: a abstração é caminho para, a passagem da ignorância para o saber. O entendimento tende a considerar incompatíveis as determinações que ele descobre, ou seja, para ele uma afirmação exclui a outra, pois ele pensa na perspectiva da separação. Como diz Hegel, as diferenças são consideradas como exclusivas, sem que o entendimento humano seja capaz de perceber, que elas formam um concreto. Ora a tarefa específica da razão é de restabelecer as relações(26), a unidade e por isto de retornar ao concreto. Por isto ela

é a captação do 2º imediato, isto é, do imediato enriquecido pela mediação. Daí porque é sua tarefa a captação do *processo do todo*, enquanto movimento de determinação. O entendimento fixa as determinações sendo incapaz de perceber seu parentesco, sua unidade última. A razão é a *dimensão da integração universal*, pois a capacidade de tudo relacionar, pois é essencialmente captação do todo. No entanto, não se pode deixar de lado o entendimento: ele nos dá uma das dimensões fundamentais do real, embora não a última, a *dimensão da separação*: o mundo é inegavelmente um mundo de objetos separados. Só que para atingir a verdade mais radical destes objetos é necessário superar o ponto de vista particular de cada um deles e elevar-se a sua integração última, que não nega sua separação, mas precisamente a situa na unidade fundamental. Por isto, de certo modo, a razão significa o abandono da experiência na medida em que ela significa a superação do ponto de vista da separação, precisamente para mergulhar nas raízes mesmas da experiência humana, tomando consciência de seu cerne, de sua *unidade fontal*. Tal unidade não é puramente formal, uma unidade vazia, precisamente porque a razão é a verdade do entendimento. Então a unidade é dialética, concreta, unidade de uma multiplicidade. Daí porque é a razão, que se torna, por ser dialética, capaz de superar a contra posição entre *singularidade e universalidade* atingindo o *universal concreto*. Um indivíduo, de nossa experiência, qualquer que seja ele, só pode ser compreendido na medida em que são captadas suas particularidades, singularidades sob pena de não sermos capaz de especificá-lo. Mas, para fazer isto é necessário que ele seja atingido em seus traços gerais. Por isto o universal, que a razão atinge, não é simplesmente o universal abstrato, a síntese imediata, mas o universal concreto, a síntese mediata através de um longo processo genético. O puro singular e o puro universal não passam, pois, de abstração, frutos da capacidade humana de reduzir conteúdos. A razão dialética capta o singular, o indivíduo na totalidade e através da totalidade, pois ela o situa no todo. Com isto se supera, pela raiz, o dilema do *racionalismo* (universal) e do *empirismo* (singular). A necessidade da mediação se explicita, então, agora: por que não nos basta o todo imediato? Por que temos de passar pelo processo de análise? Por que não atingir o concreto diretamente? Precisamente, porque o concreto não é uma síntese vazia, mas a riqueza de determinações e estas só são atingíveis através do trabalho paciente de decomposição, que constitui a história da humanidade. O homem não se pode contentar com o vazio da *abstração*, de tal modo que a riqueza de um pensamento pode ser equacionada pelas etapas por ele percorridas para a determinação de seu objeto. Uma satisfação apressada, imediata do desejo de conhecer é o que constitui a *superficiali-*

dade. Daí a palavra de Hegel: o verdadeiro se manifesta ao pensamento como **resultado**(27), pois se posso intuir o todo, não posso pensá-lo sem o processo de determinação, a não ser que me restrinja à universalidade vazia. Daí, também, porque é impossível separar de uma maneira definitiva, como faz a filosofia transcendental entendimento e razão. O **Entendimento** (a inteligência) capta os objetos distintos, como vimos, e, também, seus elementos. Daí suas atividades específicas: analisar, dissecar, destruir. Sua função é, pois, o detalhe, tomado fora do conjunto. Ora a razão tem a função de **recuperar o conjunto**, o movimento total, o todo. O entendimento destrói o todo por se especializar no detalhe. A razão por sua vez, nega as determinações do entendimento; sem dúvida admite seu momento de verdade, pois a separação é real, mas não pode admitir a falta de percepção por parte do entendimento da integração de tudo, da relação fundamental que liga as diferentes determinações e, por isto, o torna incapaz de perceber o conjunto, o todo. A razão é, neste sentido, essencialmente **relacional**. A razão supera o entendimento em sua parcialidade precisamente por **tematizar as relações** e, neste sentido, ele é função de unidade, de totalidade. Captar um objeto, conhecê-lo significa, de fato, ver o detalhe no conjunto, o elemento no todo. Daí se tornar impossível uma contraposição definitiva de entendimento e razão. O pensamento humano possui um **poder negativo** capaz de destruir a unidade imediata, pela fragmentação detalhante. Mas possui também um poder de unidade capaz de reconduzir a fragmentariedade da experiência à unidade original. São dois poderes, que constituem dois momentos do movimento cognoscitivo. Depois de tudo o que dissemos é possível, em poucas palavras, exprimir a estrutura de tal movimento: ele parte do concreto, apreendido confusa e indeterminadamente(28) e que por isto ainda é abstrato; no 2º momento se realiza a análise, a diferenciação, a separação e aspectos e elementos; num terceiro momento se faz o aprofundamento da compreensão através da redescoberta da totalidade, totalidade esta, que, nesta fase, surge enriquecida pelas determinações alcançadas na fase anterior. Com isto se retorna ao concreto, mas ao verdadeiro concreto, unidade da multiplicidade. O conhecimento é, portanto, a tomada de consciência do conteúdo infinito da vida concreta do homem, isto é, é auto-reflexão deste conteúdo. Neste conteúdo há, sempre, uma integração necessária de todos os elementos, de todas as dimensões de todos os aspectos e por isto sempre uma unidade concreta e por isto mesmo também uma diferenciação imanente ao processo. O movimento se faz sempre numa dupla direção que não pode ser contraposta: uma vai do todo aos elementos, outra que parte dos elementos ao todo. **Análise e síntese** são, portanto, momentos constitutivos do

próprio processo cognoscitivo. Através deste duplo movimento, o conhecimento reencontra e apreende o real, em seu movimento, em sua história, no processo mesmo de seu desenvolvimento. Por ser o desenvolvimento do real um processo, um movimento, então, também, não se podem opor de uma maneira definitiva o absoluto e o relativo no conhecimento, mas ambos se apresentam como momentos constitutivos do movimento cognoscitivo. Infelizmente, o termo "relativismo" está ligado ao ceticismo, que é posição contraposta ao dogmatismo, enquanto afirmação da absolutidade do conhecimento humano e por isto mesmo insustentável. Preferimos por isto o termo *perspectivismo* para exprimir o caráter essencialmente histórico do conhecimento humano. Perspectivismo significa precisamente a admissão da relatividade de nossos conhecimentos não no sentido da negação da verdade objetiva, pois tal negação é insustentável, e enquanto tal prova seu contrário, mas no sentido da *superação necessária e constante* de todo e qualquer conhecimento atingido por sua inadequação ao horizonte ilimitado da experiência humana. Cada verdade atingida é sempre relativa, pois não é o todo e, em virtude da integração universal, ela abre, necessariamente, perspectivas nas mais diversas direções. Tudo o que é atingido tem um lugar no movimento e tal movimento só pode ser realmente de aprofundamento se a fase subsequente for capaz de conter o momento precedente em sua dimensão de verdade, isto é, se sua superação for uma superação conservante. Portanto toda a verdade é relativa, no sentido de que é sempre parcial e enquanto destinada a se aprofundar, a aparecer sob novos aspectos, mas por outro lado é absoluta, pois é real captação da realidade e enquanto tal não pode ser supressa, mas situada numa dimensão mais profunda. Toda verdade é, ao mesmo tempo, em sentidos diversos, absoluta e relativa, infalível e falha pois imperfeita, parcial. Ora tal contradição é a mola que impulsiona o pensamento em seu progresso ilimitado. Por outro lado, tal perspectiva nos vai obrigar a repensar o problema da verdade(29). Em todo caso já a esta altura se pode ver que o movimento do pensamento implica uma interação entre absoluto e relativo, que fazem do dogmatismo e do ceticismo posições essencialmente unilaterais, cuja verdade só pode ser recuperada e conservada numa perspectiva dialética. O conhecimento em todo caso, não é uma revelação simultânea do sentido da realidade, mas um longo caminho, cheio de dificuldades, onde há perfeitamente lugar para as mais humildes conquistas.

NOTAS

- (1) O conceito de *horizonte* é empregado na fenomenologia e a partir daqui na hermenêutica para exprimir o *caráter paradoxal* do conhecimento humano. Em primeiro lugar, para exprimir sua condicionalidade histórica: o mundo histórico da experiência e da compreensão penetra na maneira de ver do sujeito e forma seu horizonte, abrindo-lhe certas possibilidades de compreensão e fechando-lhe outras. Portanto, ele é expressão da *finitude*, da situacionalidade de todo conhecimento humano. Por outro lado, um horizonte nunca é uma fronteira definitivamente determinada, mas algo suscetível a mudanças e fundamentalmente aberto a mudanças. Vj. a respeito: E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, seg. ed. Hamburg, 1954, sobretudo pg. 26 e ss; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (Huserliana VI), Den Haag, 1954. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dec. ed. Tübingen, 1963, sobretudo pg. 52 e ss. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, seg. ed., Tübingen, 1965, sobretudo pg. 232 e ss. E. Coreth, *Questões fundamentais de Hermenêutica*, São Paulo, 1973. W. Marx, *Vernunft und Lebenswelt. Bemerkungen zu Husserls "Wissenschaft von der Lebenswelt"* em: *Hermeneutik und Dialektik*, ed. por Bubner, K. Cramer e R. Wiehl, vol. 1, Tübingen, 1970, pg. 217-23.
- (2) Vj. a respeito: E. Stein, *A era da hermenêutica em: História e Ideologia*, Porto Alegre, 1972, pg. 11-19. Stein explicita, aqui, a antropologia emergente da filosofia hermenêutica.
- (3) Na ordem do conhecimento isto significa dizer que a categoria inicial do conhecimento humano é o ser, que tudo abrange, mas precisamente enquanto é indeterminação plena, a destituição de qualquer determinação. Enquanto este ser é a pura abstração, o absolutamente negativo, o nada. Vj. G. W. H. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. por G. Lasson, vol. 1, Hamburg, 1967, pg. 67: "Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der Tat Nichts, und nicht mehr noch weniger Nichts".
- (4) Esta totalidade é exprimível, categoricamente, enquanto *idéia absoluta* segundo Hegel e ela constitui o único objeto da filosofia, pois enquanto contém em si toda determinação e sua essência é isto — retornar a si através do movimento de sua auto-determinação, então ela tem muitas e diferentes formas e a tarefa da filosofia consiste, precisamente, em reconhecê-la nestas formas. Há, assim, em Hegel uma dialética entre Ser e Idéia absoluta enquanto conceito adequado. O ser já é o conceito, embora ainda não explicitado. Por esta razão, qualquer determinidade é uma determinidade posta pelo processo de autodeterminação do conceito. Na idéia absoluta, de um lado, se recuperam todas as determinidades; por outro lado, todas as determinidades emergem como determinidades postas pelo conceito, que, assim, se auto-determina. Por isto, o processo de auto-determinação é, ao mesmo tempo, analítico e sintético (Enz. § 239 A): analítico, enquanto através da dialética imanente só é posto, aquilo que é contido no conceito imediato; sintético, porque esta

diferença ainda não estava posta enquanto tal no conceito. Assim, toda determinidade implica a totalidade da Idéia, que se exprime, sempre, de modos diferentes. Exatamente a totalidade destas determinidades constitui o sistema do "lógico". Portanto, a "idéia absoluta" é presente em qualquer determinidade, já que ela, ao mesmo tempo, se identifica com cada uma das determinidades e as supera todas, uma vez que nenhuma delas é capaz de esgotá-la. Por esta razão, ela emerge como a "mobilidade" interna de todas as determinidades. O processo de conhecimento é, assim, essencialmente, circular. Vj. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, op. cit., vol. II, pg. 483 e ss. L. B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, 1973, pg. 225 e ss. E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin 1977, pg. 86 e ss. A filosofia hermenêutica, também, concebe o conhecimento como um movimento circular sem contudo, compreender o papel da *negação determinada* como motor do processo. Para Hegel este é o momento, propriamente, dialético do método. Enquanto o universal imediato se determina, revela-se como mediato, como relacionado ao outro e, assim, enquanto outro de si, enquanto o negativo do primeiro (WL II 494). Por isto Hegel considera o negativo o "momento de crise" do movimento do conceito (WL II 496). A respeito da circularidade na filosofia hermenêutica vj. E. Coreth, op. cit., pag. 81 e ss.

- (5) Retomamos, aqui, num outro contexto, uma problemática fundamental na tradição do pensamento ocidental. A este respeito lembramos, aqui, apenas Tomás de Aquino e Hegel. Sobre esta problemática no pensamento de Tomás de Aquino vj. L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg, 1969, pg. 242 e ss. Hegel tratou desta questão na lógica do conceito. Vj. G. W. F. Hegel, op. cit., vol. II, pg. 439 e ss.
- (6) Bornheim repensa esta problemática no horizonte aberto pelo pensamento heideggeriano da *crise da metafísica*. Vj. J. A. Bornheim, *Dialética, Teoria e Práxis. Ensaio para uma fundamentação ontológica da Dialética*, Porto Alegre, 1977, pg. 322 e ss.
- (7) A grandeza da hermenêutica consiste no reconhecimento das condições históricas a que todo conhecimento humano está submetido enquanto conhecimento finito. Seu tema fundamental é, pois, a consciência da condicionalidade essencial do saber humano, o que se explicitou, sobretudo, na polêmica com a "crítica das ideologias" de J. Habermas, Vj. a respeito a obra coletiva: *Hermeneutik und Dialektik*, Frankfurt am Main, 1971. P. Ricoeur, *Crítica das ideologias em: Interpretação e ideologias*, Rio de Janeiro, 1977, pg. 97 e ss. E. Stein, *Dialética e Hermenêutica em: Síntese* 29 (1983) pg. 21-48. T. R. Giles, *Ideologia e realidade política*, em: *Estado, poder, ideologia*, São Paulo, 1985, pg. 67 e ss.
- (8) Isto foi trabalhado hermeneuticamente através da categoria gadameriana de "história da atuação". Vj. H. G. Gadamer, op. cit., pg. 324 e ss.

- (9) É nesta perspectiva, que se situa a categoria hermenêutica de "Mundo da vida" como "o reservatório cultural, no qual são conservados os resultados das elaborações históricas realizadas pelos processos de ação. Neste sentido, o mundo da vida armazena o trabalho de interpretações feito previamente pelas gerações anteriores. Esta provisão de saber fornece a seus membros convicções de fundo admitidas e compartilhadas sem problemas". Vj. X. *Herrero*, Racionalidade comunicativa e modernidade em: Síntese 37 (1986) pg. 13-32, aqui pg. 21. Daí a importância deste conceito para uma teoria adequada da sociedade. Vj. a respeito: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. II, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main, 1981, pg. 171 e ss.
- (10) Isto se revela com clareza, quando se leva em consideração a *mediação universal da linguagem* na expressão de Gadamer (*Wahrheit und Methode*, pg. 361 e ss) ou seu *caráter transcendental* na expressão de K.O. Apel (Art. "Sprache" em: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. V, München 1974, pg. 1385-1402). Assim, conhecimento se entende, de antemão, como uma ação *linguisticamente mediada* e, portanto, como uma *relação intersubjetiva*, como uma práxis comunicativa. Aqui se revela a sociabilidade essencial do processo cognoscitivo. As filosofias da consciência da modernidade foram, assim, como Hegel viu muito bem, filosofias da subjetividade, mas não filosofias da sociabilidade, da práxis comunicativa como dizemos nós hoje. Substituir o paradigma da "consciência" pelo paradigma da "linguagem" para pensar o conhecimento significa passar da subjetividade para a sociabilidade. Nisto há uma coincidência de fundo entre a *hermenêutica* e a *filosofia analítica* a partir do segundo Wittgenstein. É a partir daqui, que se deve entender a "*reviravolta linguística*" da filosofia transcendental como a articulou K. O. Apel em seu livro: *Transformation der Philosophie*, dois vol., Frankfurt em Main, 1976. A linguagem deixa de ser um "instrumento" secundário para comunicação aos outros daquilo que já fora antes conhecido sem ela para emergir como a *mediação necessária* de nosso acesso ao real. Ela é, assim, condição de possibilidade e de validade da compreensão e, com isto, de nosso pensamento conceitual, do conhecimento objetivo e de nossa ação portadora de sentido.
- (11) O que para Hegel consiste na consideração própria ao *entendimento* dos objetos da razão e que caracterizou a metafísica tradicional. Vj. G. W. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss (1830)*, ed, por F. Nicolin e O. Pöggeler, Hamburg 1959, & 27, pg. 60.
- (12) É esta a significação formal do conceito "transcendental". Vj. a respeito: H. Krings, *Transzendente Logik*, München 1964, sobretudo pg. 51 e ss. Em contraposição à filosofia transcendental, o *estruturalismo* de nossos dias põe, no centro de sua inteligibilidade, uma "estrutura inconsciente" um sistema, que antecede à "reflexão". Poderíamos dizer, com Hegel, que ele retorna à ordem do "em-si", na qual o pensamento é exterior a si mesmo, não-reflexivo. E, precisamente, neste sentido, que o estruturalismo manifesta uma tendência clara ao "descentramento" do homem, que culmina com o anúncio da morte do homem por M. Foucault.

- (13) É neste sentido, que o conhecimento não é para Gadamer *uma atividade do sujeito*, mas, antes, *um penetrar no acontecer da tradição*, na qual passado e presente se medeiam constantemente. Vj. H. G. Gadamer, *op. cit.* pg. 274. Daí porque para ele, o caminho da hermenêutica é refazer o caminho da Fenomenologia do Espírito de Hegel para trás até mostrar em toda subjetividade a “substancialidade”, que a determina. Vj. H. G. Gadamer, *op. cit.* 285. O que, contudo, não deveria levar a uma contraposição entre historicidade e criticidade, pois são dois momentos constitutivos e mutuamente imbricados da reflexão humana. Vj.: E. Stein, *Dialética e hermenêutica em: Síntese* 29 (1983) pg. 21-48.
- (14) A respeito da relação entre gramática e lógica vj.: T. M. Seebohn *Philosophie der Logik*, München 1984, pg. 21 e ss Y. Bar-Hillel, *Aspects of language*, Amsterdam, 1970, pg. 89 e ss.
- (15) Um dos principais méritos do pensamento de Husserl foi contribuir para distinguir com clareza entre psicologia e lógica. Vj. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Huserliana XVII, Den Haag 1974. S. Bachelard, *La logique de Husserl: études sur logique formelle et logique transcendente* Paris 1957.
- (16) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt 1966, B 26/A 13.
- (17) Vj. a respeito de toda esta problemática os trabalhos do autor: *Lógica transcendental e lógica especulativa em: Kant*, Cadernos da UNB, Brasília 1981, pg. 7-21; “A reviravolta transcendental do pensar em Kant” em: *Filosofia transcendental e religião. Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*, São Paulo 1984, pg. 63-74.
- (18) Isto significa a *superação* da postura da filosofia transcendental no sentido de que a subjetividade perde a primazia, como instância doadora de sentido a tudo e a história emerge como a dimensão mais profunda de possibilitação da própria subjetividade. Aqui convergem, numa mesma convicção de fundo, por um lado, a *dialética* através da “superação” hegeliana da filosofia da subjetividade e, por outro lado, a *hermenêutica*, precedida que foi pela fenomenologia do “mundo de vida” na obra tardia de M. Husserl, e, sobretudo, pela filosofia da “ex-istência” de M. Heidegger. Em ambas as tradições se trata de uma superação da filosofia da subjetividade na direção de uma *reviravolta historicêntrica* do pensar, embora a concepção desta reviravolta seja distinta em cada uma das tradições de pensamento.
- (19) Na *lógica do conceito*, Hegel procura mostrar, que o *conceito total*, sempre, se expõe em todos os degraus ou momentos, embora não de modo total, ou seja, dentro do respectivo degrau ocorre, sempre, a total auto-expressão do conceito de tal modo que, na imanência do degrau, não se pode falar de parcialidade ou incompletude. O que é ainda parcial, inadequado ao conceito total é o degrau enquanto degrau: este é sempre uma auto-expressão limitada do conceito.
- (20) É neste sentido que se pode dizer ser o *dever* a primeira categoria lógica, o momento inaugural do discurso enquanto revelação da verdade e, assim, o verdadeiro começo da lógica hegeliana. Vj.: J. Biard, e outros, *Intro-*

duction à la lecture de la Science de la logique de Hegel, Livre I: L'être, Paris 1981, pg. 51.

- (21) Deixamo-nos guiar, aqui, por aquilo que Hegel chama a determinidade do método enquanto *determinidade do movimento do conceito* Vj. a respeito: M. F. Aquino, *Analogia e Dialética: propósito de Tomás de Aquino e de Hegel* (II) em: Síntese 35 (1985) pg. 41-51.
- (22) Enquanto o universal imediato se determina, ele se mostra como mediato, enquanto relacionado a outro e com isto enquanto outro de si mesmo: "Das Zweite, das hierdurch entstanden, ist somit das Negative des Ersten und, indem wir auf den weitem Verlauf zum voraus Bedacht nehmen, das erste Negative" (WL, II pg. 494). Hegel, portanto, concebe a mediação como *Negação*. O primeiro momento contém, sempre, uma certa determinação. O tornar-se outro desta determinação é, de certa forma, sempre, um não desta determinação. Daí para Hegel condição de possibilidade de avançar no processo de determinação é levar a sério a negação determinada.
- (23) Vj.: J. Y. Jolif, *Compreender o homem. Introdução a uma antropologia filosófica*, São Paulo 1970, pg. 245.
- (24) Vj.: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, op. cit. & 15: "...das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint". Vj. WL II pg. 504.
- (25) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, op. cit. II, pg. 308.
- (26) Superar as limitações do entendimento e dissolvê-las diz Hegel. Vj. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, op. cit. I, pg. 27.
- (27) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. por J. Hoffmeister, Hamburg 1952; "pg. 21: "Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein".
- (28) Este primeiro concreto é *o momento do empírico*, do recebido, que é, diz Hegel, o ponto de partida da filosofia (Vj. Enz. § 12). É a partir deste estímulo, que o pensamento se eleva a si, isto é, à forma da universalidade e da necessidade. O que a filosofia, exatamente, faz é *expressar o dado em conceitos*. No entanto, Hegel pensa esta conceitualização como um movimento recíproco do receber e do desenvolver-se do pensamento a partir de si. Sem dúvida, o dado, o imediato é, em primeiro lugar, o recebido, acolhido. Porém como o acolher é uma ação do pensamento, aquilo que, num primeiro momento, é dado se transforma num momento do conceito. O imediato emerge, então, como o conceito em-si, o conceito ainda não desenvolvido, ainda não explicitado em todos os seus momentos. Isto não quer significar que ele já não traga determinações. O recebido é já sempre determinado a partir de seu contexto histórico, porém, em relação ao trabalho

posterior do conceito ele é o imediato, o conceito na forma da imediatidade. Com isto se revela, com clareza, por um lado, a verdade de todo e qualquer empirismo, mas, por outro lado, sua extrema pobreza por permanecer no nível do imediato, do conceito em si e não entender sua necessária "superação". Vj. a respeito desta problemática: *L. B. Puntel, Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bonn 1973.

- (29) Vj. a respeito: *L. B. Puntel, Wahrheit em: Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. III, München 1974; *Idee und Problematik einer formalen Semantik em: Zeits.f.phil.Forschung*", 1977; *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1978. *H. D. Heckmann, Was ist Wahrheit? Eine systematisch-kritische Untersuchung philosophischer Wahrheitsmodelle*, Heidelberg 1981.

RESUMO

O artigo pretende investigar as relações entre conhecimento e historicidade, inspirando-se sobretudo no pensamento de G. W. F. Hegel. O tema é examinado sob quatro aspectos: a natureza relacional do ser humano, a circularidade do processo de autoformação do homem, a tarefa da teoria do conhecimento e a estrutura circular do processo cognoscitivo.

SUMMARY

The paper intends to investigate the relationship between human knowledge and the historicity of human being, inspired by the thought of G. W. F. Hegel. The theme is discussed under four aspects: the relational nature of the human individual, the circularity of the process of man's formation, the task of the theory of knowledge and the circular structure of the process of knowledge.