

Rudolf Steiner

A Filosofia da Liberdade

Fundamentos para uma filosofia moderna

*Resultados com base na observação pensante,
segundo o método das ciências naturais*

Tradução de
Marcelo da Veiga

Sumário

<i>Prefácio à edição nova de 1918</i>	2
A ciência da liberdade	
I. A ação consciente.....	4
II. O impulso fundamental para a ciência.....	8
III. O pensar a serviço da compreensão do mundo.....	11
IV. O mundo como percepção.....	17
V. Cognição e realidade.....	25
VI. A individualidade humana.....	32
VII. Existem limites da cognição?	34
A realidade da liberdade	
VIII. Os fatores da vida.....	41
IX. A idéia da liberdade.....	43
X. Filosofia da liberdade e monismo.....	51
XI. Finalidade do mundo e da vida (Determinação do homem).	54
XII. A fantasia moral (Darwinismo e Ética).....	56
XIII. O valor da vida (Pessimismo e otimismo).....	60
XIV. Individualidade e espécie.....	69
Questões finais	
As conseqüências do monismo.....	71
Primeiro adendo.....	74
Segundo adendo.....	77
<i>Posfácio do tradutor</i>	79

Prefácio à edição nova de 1918

Tudo que pretendemos tratar neste livro está relacionado a duas perguntas fundamentais da existência humana. A primeira se refere à possibilidade de encontrar no homem um firme ponto de apoio para tudo que chega ao seu conhecimento através de vivências cotidianas e da ciência, mas que pode ser abalado por dúvidas e juízos críticos, levando-o, assim, à incerteza e à falta de segurança. A outra pergunta é a seguinte: o homem, como ser dotado de vontade, pode atribuir-se a liberdade, ou será que esta é apenas uma ilusão que nele surge, porque ele não considera os condicionamentos e mecanismos dos quais dependem a sua vontade como um acontecimento natural qualquer? Essa pergunta, apesar de teórica, não é o resultado de meros raciocínios artificiais, pois surge inevitavelmente na mente em determinado ponto de sua evolução. E podemos sentir que o homem deixaria de ser o que pode ser, caso nunca se defrontasse, com a maior serenidade, com estas duas possibilidades: liberdade ou determinismo da vontade.

Neste texto, pretendemos mostrar que a resposta para a segunda pergunta depende do ponto de vista que conseguimos adotar frente à primeira. Tentaremos mostrar que existe, sim, uma concepção, um método de observação do ser humano, capaz de lhe dar segurança e firmeza em relação aos seus conhecimentos; além disso, defenderemos também que, através desse método de observação, será possível sustentar a idéia da liberdade da vontade, porque ele leva à descoberta do âmbito mental no qual o livre querer efetivamente desponta.

O método que usaremos para tratar das duas perguntas mencionadas é tão peculiar que, uma vez conquistado, pode se tornar uma competência real da vida interna. Não nos contentaremos, pois, em fornecer apenas uma resposta teórica e abstrata que, depois de ouvida, pode ser guardada na memória. Para o método expresso neste livro, uma tal resposta seria apenas uma ilusão. Com efeito, não nos interessa dar uma resposta definitiva e hermética, queremos antes de mais nada indicar um campo de atuação da mente humana no qual a pergunta se coloca e se resolve sempre

de novo por sua atividade própria. Quem conseguir encontrar esse campo interno, no qual se desenvolvem as perguntas citadas, elaborará, a partir de sua própria observação, o que necessita para chegar às respostas dessas duas questões tão decisivas da vida humana. Continuará, então, caminhando, com o que assim conquistou, pelas extensões e profundezas da vida, segundo a medida que sua própria vontade e seu destino estabelecerem. — Parece-me assim justificado um método cognitivo validado através de sua vivacidade e de sua afinidade com toda a vida interior do homem.

Pensava assim sobre o conteúdo deste livro quando da sua redação há vinte e cinco anos. E também hoje tenho de redigir pensamentos desse gênero para assinalar as metas deste tratado. Limitei-me, na ocasião, a dizer *somente* o que está *estritamente relacionado* com as duas perguntas fundamentais acima descritas. Se alguém se surpreender que neste livro ainda não se encontrem alusões ao mundo de experiências numéricas, expostas em minhas obras posteriores, cabe ressaltar que, na ocasião, não tinha a intenção de dar uma descrição de resultados de minhas investigações noológicas.¹ Queria primeiro construir as bases filosóficas capazes de apoiar e justificar tais resultados. Esta *Filosofia da liberdade* não contém, pois, resultados desse gênero, como tampouco contém resultados especiais do âmbito das ciências naturais; porém o que ela contém será, a meu ver, imprescindível para quem procura segurança para esse gênero de conhecimentos. O que foi dito neste livro pode, inclusive, ser admissível para pessoas que, por razões que consideram válidas para si, não querem saber nada de investigações noológicas. Por outro lado, pode ser importante para quem está procurando o conhecimento dos aspectos não materiais da realidade o que aqui tentei: a saber, mostrar como uma investigação livre de preconceitos, que focaliza apenas as duas perguntas fundamentais acima descritas, pode de fato levar à conclusão de que o ser humano é membro de uma realidade essencialmente espiritual. Procuramos justificar neste livro, de modo geral, a possibilidade do conhecimento transcendente antes mesmo de se entrar no campo da experiência espiritual em particular. E essa justificativa foi realizada de tal forma que, para achar aceitável o que consta deste livro, não se faz necessário, de maneira alguma, olhar para tais experiências descritas em minhas obras posteriores.

Assim sendo, este livro me parece ter, por um lado, uma posição totalmente independente dos meus trabalhos noológicos propriamente ditos e, por outro lado, possui uma estreita relação com eles. Tudo isso me levou agora a publicar de novo, após vinte e cinco anos, o conteúdo desse trabalho *sem mudanças essenciais*. Apenas acrescentei complementos, às vezes grandes, a uma série de trechos do texto. As notícias que obtive da compreensão equivocada daquilo que escrevi, ensejaram tais ampliações explicativas do texto original. Mudei o texto apenas onde me pareceu possível aprimorar a forma de expressar o que quis dizer há vinte e cinco anos (diga-se de passagem que somente alguém mal-intencionado poderia deduzir das mudanças feitas o abandono das minhas convicções originais).

A obra já está esgotada há muitos anos. Não obstante me pareça, como se deduz do que foi dito, que ainda hoje há de se dizer sobre as duas perguntas fundamentais o que já disse sobre elas há vinte cinco anos, hesitei, por muito tempo, na conclusão desta edição nova. Perguntava-me sempre de novo se não deveria me defrontar aqui ou ali com as várias concepções filosóficas que vieram à tona desde a primeira edição. Isso não me foi possível fazer de uma forma satisfatória para mim próprio, devido à ocupação com as minhas investigações puramente noológicas. De qualquer modo, porém, após uma análise minuciosa dos trabalhos filosóficos da atualidade, convenci-me de que, por mais sedutor que fosse esse confronto, não seria necessário incluí-lo no conteúdo deste livro. O que, segundo o ponto de vista da *Filosofia da liberdade*, pareceu-me ser necessário dizer sobre as mais novas direções filosóficas, encontra-se no segundo volume do meu livro 'Enigmas da Filosofia'.²

Abril, 1918
Rudolf Steiner

A ciência da liberdade

¹ O autor descreveu, em seus livros posteriores, exemplos de um conhecimento que exige o desenvolvimento prévio de órgãos mentais específicos. Esse tipo de conhecimento é uma continuação do método científico aplicado na ciência natural, no âmbito da realidade material. Quando ampliado para o campo das questões não-materiais (mundo espiritual), pode ser chamado de noologia (*Geisteswissenschaft*). (N.T.)

² *Die Rätsel der Philosophie*.

1. A ação consciente

Será que o homem é em seu pensar e em seu agir um ser espiritualmente livre ou está ele sujeito a um inflexível determinismo natural? A poucas perguntas aplicou-se tanta atenção como a essa. A idéia da liberdade do querer humano encontrou, em grande número, tanto calorosos adeptos como persistentes adversários. Existem pessoas que, em sua ênfase moral, declaram bitolado quem negue um fato tão óbvio como o da liberdade. A estes se opõem outros, que consideram o ápice da falta de senso científico quando alguém crê interrompida a ordem da natureza no domínio do agir e pensar humanos. A mesma coisa, pois, vem sendo declarada, com igual freqüência, como o bem mais precioso da humanidade e igualmente como a pior das ilusões. Imensa argúcia foi dispensada a fim de explicar como é possível compatibilizar a liberdade humana com os processos na natureza, da qual também o homem é uma parte. No entanto, não foi menor o esforço pelo qual se tentou explicar como uma idéia tão infundada como a da liberdade pôde surgir. Sem dúvida, estamos lidando aqui com uma das mais importantes questões da vida, da religião, da práxis e da ciência. Isto sente qualquer pessoa com um mínimo de seriedade. Faz parte, contudo, dos tristes indícios de superficialidade do pensar da atualidade, o fato de um livro que se propõe preconizar uma nova fé, baseando-se nos mais recentes resultados da ciência da natureza³ (David Friedrich Strauss: 'A velha e a nova fé')⁴, não conter nada mais acerca dessa questão do que as seguintes palavras:

Não nos envolveremos aqui com a questão da liberdade. A pretensa liberdade da livre escolha sempre foi desmascarada por toda filosofia — digna deste nome — como um fantasma vazio; a avaliação do valor ético das ações e atitudes humanas não depende de modo algum dessa questão." Cito esse trecho, não por acreditar que o livro no qual se encontra seja importante, mas porque me parece expressar a opinião de muitos contemporâneos referente ao assunto em questão. Quem acredita ter superado os níveis elementares na ciência, assevera que a liberdade não pode consistir na livre escolha entre uma ou outra ação. Sempre existe, assim se afirma, uma *causa* bem determinada, em virtude da qual se escolhe justamente uma ação entre várias outras possíveis.

Isso parece óbvio. Não obstante, os principais ataques dos adversários da liberdade dirigem-se somente contra a liberdade da livre escolha. Diz, por exemplo, Herbert Spencer, defensor de idéias cada vez mais comuns (*in* 'Os princípios da psicologia'⁵):

Tanto a análise da consciência quanto o conteúdo dos últimos capítulos (da psicologia) contestam a afirmação contida no dogma da liberdade, ou seja, *que uma pessoa possa, sem motivo, querer ou não querer.*

O mesmo ponto de vista é adotado também por outros para combater a idéia da livre vontade. Em suma, toda argumentação contra a liberdade já se encontra em Spinoza. O que ele expôs de maneira clara e simples para contestar a possibilidade da liberdade foi repetido, desde então, inúmeras vezes, porém sob o disfarce de argumentações complicadas, que dificultam amiúde a compreensão do raciocínio simples e afinal importante. Spinoza escreve, numa carta de outubro ou novembro de 1674:

Chamo de *livre*, pois, a coisa que existe e age apenas segundo uma causa ordenadora situada dentro dela, e de *determinada* chamo a que é obrigada a existir e atuar de maneira precisa e fixa por uma causa fora de si. Assim, por exemplo, Deus é livre, ainda que sua existência obedeça a

³ Ciência da natureza = ciência natural. Esse conjunto de palavras, usual no Brasil, constitui uma contradição em si, visto que uma ciência nunca pode ser natural por ser sempre um produto artificial. Por conseguinte, é mais exato dizer ciência da natureza, em vez de ciência natural. (N.T.)

⁴ *Der alte and der neue Glaube*. [Livro severamente criticado por Nietzsche na primeira das 'Considerações extemporâneas. David Friedrich Strauss, o devoto e escritor. (N.T.)]

⁵ *Die Prinzipien der Psychologie*, edição alemã de Dr. B. Vetter (Stuttgart, 1882).

uma ordem pois deve sua existência somente à causa ordenadora situada em sua própria natureza. Do mesmo modo, Deus conhece e compreende a si mesmo e todas as demais coisas por liberdade, visto que caracteriza justamente a ordem de sua natureza conhecer e compreender tudo. Vós vedes, portanto, que para mim a liberdade não é uma escolha arbitrária e sem ordem, mas sim a capacidade de ter a causa ordenadora em si mesmo.

Mas desçamos às coisas criadas, que, sem exceção, são determinadas por causas externas a existir e atuar de maneira precisa e fixa. Para podermos compreender isso com mais nitidez, vamos imaginar uma coisa bem simples: uma pedra, por exemplo, que recebe de uma causa externa um impulso, continua) mesmo após o impacto, em movimento. O movimento da pedra é, pois, determinado e não livre, porque tem a sua origem no impacto externo. O que vale para a pedra vale para todas as demais coisas criadas, qualquer que seja a sua complexidade e utilidade, ou seja, todas as coisas são determinadas por uma causa externa a existir e agir de maneira fixa e precisa.

Ora, imaginai, eu vos peço, que a pedra, ao mover-se, desenvolva consciência e passe a achar que esteja esforçando-se a prosseguir no movimento. Essa pedra, ciente de seu esforço e por isso não indiferente em relação ao seu movimento, acreditará que seja livre e esteja se movimentando apenas porque quer. Esta é justamente aquela liberdade humana que todos asseguram possuir, que apenas surge porque os homens são conscientes de seus desejos, mas nada sabem das verdadeiras causas pelas quais são movidos. Assim, a criança acredita querer o leite livremente, o jovem irado a vingança, e o temeroso a fuga. Ademais, o bêbado acha que fala livremente tal ou qual coisa que mais tarde, quando de volta ao estado sóbrio, preferiria não ter falado. Esse preconceito arraigado é inato a todos os homens, e, por essa razão, não será fácil se livrar dele. E mesmo que a experiência nos ensine suficientemente a dificuldade que tem o homem de moderar os seus apetites e que ele, movido por paixões antagônicas, reconhece o melhor e não obstante faz o pior, insistimos em atribuir-nos a liberdade apenas pelo fato de querermos algumas coisas menos que as outras e por alguns apetites poderem ser facilmente reprimidos pela lembrança de outros.

Como encontramos aí uma argumentação clara e nítida, ser-nos-á fácil descobrir o seu erro básico. Com a mesma necessidade com que a pedra rola após ter recebido um impulso externo, também o homem teria de executar uma ação, quando impelido por uma causa qualquer. Somente por ter consciência de seu ato, o homem julgaria ser o livre autor de sua ação, sem se dar conta, contudo, de que está sendo impelido por uma causa à qual deve obedecer sem escolha. O erro nesse raciocínio será logo detectado. Spinoza e todos os que pensam como ele não levam em consideração que o homem não tem apenas consciência de suas ações, mas sim também das causas que o impelem. Ninguém duvidará de que a criança *não é livre* quando exige o leite, e tampouco o bêbado ao pronunciar coisas das quais mais tarde se arrepende. Ambos não sabem nada das causas que atuam nas profundezas de seus organismos e da coerção irresistível que elas exercem sobre eles. Porém é realmente lícito confundir ações desse gênero com outras nas quais o homem não é somente consciente de seu agir, mas também sabe das causas que o movem? Será que as ações dos homens são todas do mesmo gênero? Será que é válido equiparar, cientificamente, as ações do guerreiro no campo de batalha às do pesquisador científico no laboratório ou, enfim, as do político em complicados assuntos diplomáticos, à da criança que quer o leite? Com efeito, é certo que se deve procurar a solução de um problema pelo caminho mais fácil. Mas muitas vezes a falta de discernimento já produziu confusões sem fim. E trata-se de uma diferença essencial se eu sei por que faço alguma coisa ou se não o sei. Isso parece ser óbvio. Os adversários da liberdade, porém, quase nunca perguntam se a causa de uma ação que reconheço e discrimino em sua origem, significa uma coação no mesmo sentido que o processo orgânico que leva a criança a desejar o leite.

Eduard von Hartmann afirma, em sua 'Fenomenologia da consciência moral' ⁶, que o querer humano depende de dois fatores principais: das causas motoras e do caráter. Se pressupomos que os seres humanos são iguais ou, ao menos, que as diferenças entre eles são insignificantes, o querer humano parece determinado por fatores externos, a saber, pelas circunstâncias que o atingem. Se, por outro lado, levamos em consideração que diferentes pessoas transformam uma representação mental em causa motora de seu agir, apenas quando seu caráter se deixar mover por tal representação, então o homem parece ser determinado em primeiro lugar por fatores internos e não externos. O homem acredita, assim, ser livre, isto é, independente de causas motoras

⁶ *Phänomenologie des sittlichen Bewu/Btseins*, p. 451.

externas, porque uma representação, imposta por fatores externos, precisa primeiro ser transformada, conforme o caráter da pessoa, em causa motora de ação. Mas a verdade é, segundo Eduard von Hartmann, que:

Ainda que sejamos nós que transformemos as representações em motivos de ação, não o fazemos livremente, mas sim segundo as peculiaridades de nossas disposições características, por conseguinte, de modo não-livre.

Tampouco nesse caso não é levada devidamente em consideração a diferença existente entre as forças motrizes que me influenciam somente após terem sido permeadas por minha consciência e aquelas que me determinam sem que eu tenha uma noção clara delas.

Esse argumento nos conduz diretamente ao ponto de vista a ser adotado neste trabalho. Será que é lícito levantar a questão da liberdade isoladamente, por si mesma? E se não, com que outra pergunta ela deveria ser vinculada?

Se realmente existir uma diferença entre uma causa motora consciente e um impulso inconsciente de meu agir, então o primeiro caso acarretará uma ação que precisa ser avaliada diferentemente do caso de uma ação perpetrada em virtude de um impulso cego. A investigação dessa diferença constituirá, pois, o primeiro passo, e o resultado dela determinará o nosso posicionamento diante da questão da liberdade propriamente dita.

Qual é a importância de ter o conhecimento das causas do nosso agir? Não se respeitou devidamente essa pergunta, porque, infelizmente, sempre se dividiu em duas partes o que no fundo forma um todo inseparável: o homem. Distinguiu-se aquele que age daquele que sabe, e foi esquecido aquele que na verdade importa: o homem que age baseando-se em sua capacidade racional.

Alguns alegam: o homem é livre quando está exclusivamente sob o governo de sua razão e não sob o dos instintos animais. Ou também: ser livre significa direcionar a sua vida e o seu agir conforme finalidades e decisões racionais.

Com afirmações como essas, porém, não se resolve nada. Pois aí é que está o problema: não poderia ser, porventura, que a razão ou finalidades e decisões racionais obriguem e coajam o ser humano assim como os instintos animais? Se uma decisão racional se impuser igual à fome e à sede, ou seja, sem a minha participação ativa, então só me resta segui-la coagidamente, e a minha liberdade é uma ilusão.

Um outro lugar-comum consiste em dizer: ser livre não significa poder querer o que queremos, mas sim poder fazer o que queremos. Esse pensamento foi nitidamente exposto pelo poeta e filósofo Robert Hamerling, em sua 'Atomística da Vontade'⁷:

O homem pode, com efeito, *fazer* o que quer — mas não pode *querer* o que quer, porque sua vontade é determinada por *motivos!* — Não pode querer o que quer? Investiguemos essas palavras mais de perto. Encontra-se nelas, porventura, algum sentido? A liberdade da vontade consistiria, pois, em poder querer algo sem razão, sem motivo. Mas o que significa 'querer algo', senão *ter uma razão* para fazer ou almejar isto ou aquilo em lugar de outra coisa? Querer algo sem razão, sem motivo, significaria, portanto, querer algo *sem querê-lo*. O conceito de motivo está tão vinculado ao da vontade, que é *impossível separá-los*. Sem um motivo determinante, a vontade seria uma faculdade vazia, ou seja, somente através do motivo ela se torna atuante e efetiva. E, por conseguinte, completamente certo dizer que o homem não é livre, sendo que a direção de sua ação é sempre determinada pelo mais forte dentre os motivos. Por outro lado, é absurdo querer falar, em face desta falta de liberdade, de uma possível liberdade da vontade, que nos possibilitaria querer o que não queremos.⁸

Também aqui se fala de motivos somente de modo geral, sem se levar em consideração a diferença entre os motivos inconscientes e os conscientes. Se um motivo me influenciar a ponto de eu ser coagido a segui-lo porque é «o mais forte» dentre os demais, então o conceito da liberdade perde o sentido. Como é que poder ou não fazer algo poderia ter um significado para mim, se sou

⁷ *Atomistik des Willens*.

⁸ *Atomistik des Willens*, pp. 213 ss.

coagido a fazê-lo pelo motivo mais forte? O que importa, em primeiro lugar, não é se eu posso ou não executar algo após ter sido coagido pelo motivo mais forte, mas sim, se existem apenas motivos que se me impõem por força. Se sou *obrigado* a querer algo, então, pouco me importa se de fato posso realizá-lo ou não. Se, em virtude de meu caráter e das circunstâncias do meu ambiente, é-me imposto um motivo que se revela como insensato diante da minha reflexão, então eu deveria até ficar feliz se não puder fazer o que quero.

O que importa não é, pois, se posso ou não realizar uma decisão, mas unicamente como a *decisão surge em mim*.

O que distingue o ser humano de todos os demais seres baseia-se na sua capacidade racional. A atividade ele tem em comum com outros organismos. Em nada se contribui para o esclarecimento do agir humano quando se buscam analogias no reino animal. A ciência natural moderna gosta muito desse tipo de analogia. E quando, afinal, ela consegue encontrar nos animais algo que se assemelha ao comportamento humano, acredita ter resolvido os mais importantes problemas antropológicos.⁹ A que tipo de equívocos isso conduz, mostra-se, por exemplo, no livro 'A ilusão da liberdade da vontade'¹⁰, de P. Reé, que afirma o seguinte sobre a liberdade:

O fato de o movimento da pedra nos parecer determinado e o do asno não, explica-se com facilidade: as causas que movem a pedra estão fora e são visíveis; as causas, porém, em virtude das quais o asno se move, estão dentro e são invisíveis: entre nós e o local de sua atuação encontra-se a calota craniana do asno. [...] Não vemos como é determinado pelo mecanismo cerebral e, por isso, achamos que não o seja. O asno, assim se afirma, movimenta-se em função de sua vontade; a sua vontade, porém, não seria condicionada, seria um começo absoluto.

Ora, também aqui não são levadas em consideração as ações do homem nas quais ele tem consciência das causas de seu agir, pois Reé declara: "Entre nós e as causas de sua ação encontra-se a calota craniana do asno." Reé, como se pode deduzir já dessas poucas palavras, não tem a mínima idéia da existência de ações em que entre nós e a ação se encontra o motivo que se tornou *consciente*, o que obviamente não é o caso do asno, mas sim do homem. Ele nos confirma isto, aliás, algumas páginas depois ao dizer: "Não percebemos as *causas* que determinam a nossa vontade e, assim sendo, achamos que somos livres."

Mas chega de exemplos que provam que muitos combatem a liberdade sem saber o que é liberdade.¹¹

É óbvio que uma ação não pode ser *livre* se o agente não sabe por que a executa. Mas o que dizer de uma ação cujas causas são conscientes? Isso nos conduz à pergunta: qual é a origem e a importância do pensar? Pois, sem chegarmos à compreensão da atividade *pensante*, não será possível conhecer qualquer outra coisa e, portanto, tampouco o agir humano. Se compreendermos o significado do pensar em geral, ser-nos-á fácil esclarecer também o seu papel no agir humano. "O pensar transforma a alma, da qual também é dotado o animal, em espírito", diz Hegel com propriedade, e, assim sendo, será também o pensar que proporcionará ao agir humano o seu cunho peculiar.

De maneira alguma queremos afirmar que todas as nossas ações se orientem por motivos racionais. Não pretendemos tampouco declarar como *humanas* apenas as ações provenientes do intelecto. Mas tão logo o nosso agir se eleve acima da satisfação das necessidades básicas, nossos motivos sempre estarão impregnados por pensamentos. Amor, compaixão, patriotismo são forças motoras do agir que não se deixam reduzir a conceitos abstratos. O coração e a índole podem querer aqui reclamar os seus direitos. Sem dúvida, mas o coração e a índole não produzem os motivos do agir. Eles os pressupõem e os integram, em seguida, em seu âmbito. No meu coração, surge a compaixão quando em minha mente se formou a idéia de uma pessoa necessitada. O caminho para o coração passa pela cabeça. Nem o amor faz um exceção. Quando não é apenas a expressão do instinto sexual, ele se baseia nas imagens que formamos do ente amado. E, quanto mais idealistas e profundas forem essas imagens, tanto mais substancial e profundo será o amor. Também aqui o pensamento é o pai do sentimento. Diz-se: o amor produz cegueira acerca das deficiências do ser amado. A coisa também pode ser invertida e, então, dir-se-á: o amor abre

⁹ Literalmente: ciência do homem. (N.T.)

¹⁰ *Die Illusion der Willensfreiheit* (1885), p. 5.

¹¹ O autor refere-se aqui apenas à noção da liberdade que norteia os argumentos dos adversários. De forma alguma ele crê já ter demonstrado, nesta altura do texto, a possibilidade da liberdade. (N.T.)

justamente os olhos para as suas qualidades; muitos passam por elas sem ver nada. Alguém vê as qualidades e, por isso, o amor acorda em sua alma. O que ele fez, senão formar um pensamento de algo que centenas de pessoas não percebem? Elas não sentem o amor porque lhes falta a representação mental adequada.

Podemos aproximar-nos do assunto de todos os lados e ficará cada vez mais claro que uma solução para o problema do agir humano pressupõe a investigação da questão da origem do pensar. Dedicar-me-ei, por conseguinte, a essa pergunta.

II. O impulso fundamental para a ciência

*Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu deis Gefilden hoher Ahnen.*

Duas almas residem, ai!, em meu peito:
Uma quer separar-se da outra;
Uma, mediante órgãos tenazes,
Aferra-se ao mundo num rude deleite amoroso;
A outra se eleva com vigor das trevas
Aos campos de excelsos antepassados.

(Goethe, *Fausto*, 1, 1112-1117)

Com essas palavras, Goethe expressa um traço característico profundamente arraigado na natureza humana. O homem não é um ser homogêneo. Sempre deseja mais do que o mundo lhe oferece. Por natureza, possui necessidades; dentre essas, existem algumas cuja satisfação depende dele. Abundante é o que recebe da natureza; mais exuberantes ainda são, contudo, os seus desejos. O ser humano parece ter nascido para o seu próprio descontentamento. A sua constante busca pelo conhecimento pode ser vista apenas como um caso particular desse seu descontentamento geral. Olhamos, por exemplo, duas vezes para uma árvore. Na primeira vez, os galhos estão em repouso e noutra vez em movimento. Por que a árvore se apresenta uma vez em repouso e outra vez em movimento? Cada olhar para a natureza suscita inúmeras perguntas em nós. Cada fenômeno observado é ao mesmo tempo um problema. As coisas que vivenciamos se convertem assim em enigmas ou tarefas. Observamos como do ovo nasce um ente semelhante ao ser materno; podemos perguntar então pela razão dessa semelhança. Observamos num organismo crescimento e desenvolvimento até um certo grau de perfeição; podemos então analisar as condições que determinam esses fatos. Nunca é, pois, suficiente o que a natureza apresenta aos sentidos. Precisamos avançar e procurar o excedente, que chamamos de *explicação* dos fatos.

O excedente que procuramos nas coisas, em virtude de nosso descontentamento com o que é oferecido imediatamente aos sentidos, divide o nosso ser em duas partes. Tornamo-nos conscientes da diferença entre nós e o mundo, posicionando-nos como um ente distinto diante do mundo. O universo apresenta-se assim na contraposição *Eu e Mundo*.

Esse muro divisório entre o eu e o mundo surge tão logo a consciência desperta. Mas sempre permanece o sentimento de que o homem pertence ao mundo, de que existe um nexo que une o eu e o mundo e de que não somos um ente *fora*, mas sim integrados ao universo.

Esse sentimento é responsável pela busca da superação da referida contraposição. Pode-se dizer que no fundo toda e qualquer aspiração cultural da humanidade se baseia na superação dessa contraposição. A história cultural é, pois, o resultado da incessante busca pela unidade entre o eu e o mundo. Religião, Arte e Ciência procuram, cada uma a seu modo, esse mesmo fim. O religioso, por exemplo, tenta solucionar a diferença entre si e o mundo, que seu próprio eu, descontente com o mundo dos fenômenos, cria, entregando-se à revelação que Deus lhe concede. O artista procura

incorporar à matéria as idéias do seu eu, a fim de conciliar o conteúdo que vive em seu interior com o mundo externo. Também ele se sente insatisfeito com o mundo dos fenômenos e procura acrescentar-lhe aquele excedente que o seu eu abarca em si. O pensador, por sua vez, busca pensar as leis dos fenômenos observados e se empenha em penetrar com o seu pensar no âmbito dos fenômenos que experimenta por meio da observação. Somente quando consegue fazer do *conteúdo do mundo o conteúdo do seu próprio pensar* reencontra a unidade da qual ele mesmo se desligou. Veremos ainda, mais tarde, que essa meta só será atingida se compreendermos de maneira mais profunda a tarefa do pesquisador científico. O assunto aqui exposto se expressa também num fato histórico: na antítese entre a concepção unicista do mundo, ou seja, o *monismo*, e a teoria dos dois mundos, ou seja, o *dualismo*. O dualismo se fixa na divisão entre o eu e o mundo, cuja causa se encontra, como vimos, na consciência do homem. Todo o seu empenho é uma luta constante, mas impotente, para conciliar os opostos, que ora denomina de *espírito* e *matéria*, ora *sujeito* e *objeto*, ora *pensamento* e *fenômeno*. Ele nutre o sentimento de que deve existir uma ponte entre os dois mundos, mas não é capaz de encontrá-la. Visto que o homem se vivencia como um 'eu', o dualismo não pode senão pensar esse 'eu' como pertencente ao âmbito do *espírito*; e como contrapõe a esse eu o mundo, ele tem de concebê-lo como o mundo das percepções, o mundo *material*. Assim, o próprio homem se coloca na oposição entre *espírito* e *matéria*. Não consegue evitar essa dicotomia, uma vez que o seu próprio corpo pertence ao mundo material. O 'Eu' passa a pertencer ao Espírito como uma parte deste; e as coisas e processos *materiais*, que são percebidos através dos sentidos, ao 'Mundo'. O homem reencontra desse modo, forçosamente, todos os enigmas referentes ao espírito e à matéria no enigma fundamental de seu próprio ser. O *monismo*, por seu turno, dirige o olhar apenas para a unidade e procura negar ou apagar os opostos que, sem dúvida, existem. Nenhuma das duas concepções pode satisfazer, uma vez que elas não fazem jus aos fatos. O dualismo considera o espírito (eu) e a matéria (mundo) como entidades fundamentalmente diferentes e não consegue, por conseguinte, entender como ambas estão interligadas: como o espírito poderia saber o que acontece na matéria, se a natureza peculiar desta lhe é totalmente estranha? E como poderia ele, nessas circunstâncias, atuar sobre ela, de sorte que suas intenções se convertessem em ações? As hipóteses mais perspicazes e mais contraditórias foram levantadas para resolver essas questões. Mas também em relação ao monismo as coisas não andam melhor. Até agora ele procurou sustentar-se de três diferentes maneiras: ou ele nega o espírito e torna-se materialismo; ou ele nega a matéria para se render ao espiritualismo ou, afinal, afirma que no ente mais simples do mundo a matéria e o espírito já estão intimamente unidos, razão pela qual não é preciso se surpreender com o fato de essas duas instâncias se manifestarem também no homem, haja vista que em nenhum lugar existem separadamente.

O *materialismo* jamais pode oferecer uma explicação satisfatória do mundo, pois qualquer tentativa de explicação tem que começar com a formação de *pensamentos* sobre os fenômenos. O materialismo começa, portanto, com o *pensamento* acerca da matéria ou dos processos materiais. Assim, já de início, tem dois diferentes fatos diante de si: o mundo material e os pensamentos sobre ele. Procura compreender os últimos, concebendo-os como processos puramente materiais. Acredita que o pensar surge no cérebro, bem como o metabolismo nos órgãos vitais. Assim como atribui à matéria efeitos mecânicos e orgânicos, confere-lhe também a capacidade de pensar sob certas condições. Ele esquece, porém, que assim apenas deslocou o problema. Ao invés de atribuir a si próprio a capacidade de pensar, ele a atribui à matéria. Destarte, voltou de novo ao seu ponto de partida. Como é que a matéria consegue pensar sobre a sua própria essência? Por que esta não está contente consigo mesma e aceita a sua existência tal qual é? O materialismo desviou o olhar do sujeito nítido, do nosso próprio eu, para admitir uma instância indeterminada e nebulosa. E aqui se defronta de novo com o mesmo enigma. A concepção materialista do mundo não consegue solucionar o problema, visto que apenas o transfere.

E como avaliar a concepção espiritualista?¹² O *espiritualista* puro nega a matéria em sua existência autônoma e a concebe como produto do espírito. Quando se utiliza dessa concepção para solucionar o enigma da própria entidade humana, incorre num dilema. O eu, que pertence ao âmbito do espírito, defronta-se, subitamente, com o mundo dos sentidos. Para este não existe aparentemente um acesso *espiritual* direto, pois deve ser percebido pelo eu através de processos materiais. Tais processos materiais, contudo, o eu não encontra em si, ao contemplar-se apenas

¹² Cabe ressaltar que *espiritualista* não tem, neste contexto, nada em comum com a doutrina espiritista de Kardec, o espiritismo. O espiritualismo é uma concepção filosófica que considera o espírito como única e exclusiva realidade. (N.T.)

como entidade espiritual. Não se encontra o conteúdo do mundo dos sentidos naquilo que o eu elabora para si de forma espiritual. O 'eu' é, pois, obrigado a admitir que o mundo lhe seria inacessível, se não se relacionasse com ele de uma maneira não espiritual. Ademais, precisamos, quando agimos, recorrer às forças materiais para converter nossas intenções em realidade. Dependemos, portanto, do mundo externo. O espiritualista mais extremado, ou, para quem preferir, o pensador que através do idealismo absoluto se articulou como espiritualista extremado é Johann Gottlieb Fichte. Ele tenta deduzir o mundo, como um todo, do eu. O que, no entanto, ele realmente conseguiu fazer, foi construir uma *imagem conceitual* do mundo sem qualquer conteúdo de experiência. Assim como o materialismo não consegue anular o espírito, tampouco o espiritualista consegue aniquilar o mundo externo da matéria.

Existe, de fato, o perigo de o *espiritualista* identificar o espírito com o mundo das idéias, porque o homem, ao analisar o 'eu', só observa, inicialmente, o 'eu' empenhado no desdobramento do mundo das idéias. O espiritualismo torna-se, dessa maneira, idealismo extremado. Não consegue olhar para além das idéias do eu e discernir um mundo *espiritual*, identificando, portanto, o mundo das idéias com o mundo espiritual. Em consequência, ele é obrigado a permanecer com a sua cosmovisão no âmbito restrito da atuação do próprio eu.

Uma variante singular do idealismo é a concepção de Friedrich Albert Lange, defendida em seu famoso livro 'A história do materialismo'.¹³ Ele pressupõe que o materialismo tem toda a razão quando declara os fenômenos, inclusive o nosso pensar, como sendo produtos de processos puramente materiais; só que a matéria e seus processos seriam, por sua vez, também produtos de nosso pensar.

Os sentidos nos dão *efeitos* das coisas e não fiéis imagens ou as próprias coisas. Entretanto, pertencem aos meros efeitos também os sentidos, inclusive o cérebro e os movimentos moleculares nele admitidos.

Isto significa: o nosso pensar é produzido pelos processos materiais e estes pelo pensar do 'eu'. A filosofia de Lange é, portanto, apenas a versão filosófica da história do aventureiro Münchhausen que, segurando-se nos seus próprios cabelos, mantém-se suspenso no ar.

A terceira forma do monismo seria aquela que pressupõe já no ente mais simples (átomo) uma unidade inseparável de matéria e espírito. No entanto, desse jeito, nada se soluciona, pois somente se transfere para um outro palco a pergunta que, em verdade, nasce em nossa consciência. Por que o ente mais simples articula-se de uma maneira dupla, se ele é no fundo uma unidade inseparável?

Diante de todos esses posicionamentos, é preciso ressaltar que encontramos a contraposição primordial e básica primeiro em nossa própria consciência. Somos nós próprios que nos afastamos da terra-mãe, da natureza, e nos contrapomos como 'eu' ao 'mundo'. De forma clássica, Goethe expõe tal fato em seu ensaio 'A Natureza', não obstante alguns possam considerar sua maneira poética pouco científica: "Vivemos dentro dela (da natureza) e lhe somos estranhos. Ela fala constantemente conosco sem nos revelar o seu segredo". Mas Goethe conhece também o outro lado: "Os homens estão todos nela e ela em todos."

Com efeito, por mais verdadeiro que seja que nos afastamos da natureza, sentimos, todavia, que estamos dentro dela e a ela pertencemos. Só pode ser a sua própria atuação que vive também em nós.

Temos de encontrar o caminho de volta a ela. Uma reflexão simples nos poderá indicar o caminho: nós nos desligamos da natureza, mas devemos ter levado alguma coisa para o interior do nosso próprio ser. Precisamos procurar esse vestígio da natureza em nós e então encontraremos de novo o nexo entre o eu e o mundo. O dualismo se omite nesse ponto. Ele acha que o interior do homem é um ser totalmente alheio à natureza e procura posteriormente acoplá-lo a ela. Não surpreende que então não consiga encontrar o elo. Somente podemos achar a natureza externa, conhecendo-a *em* nós. O que é igual a ela em nosso interior nos guiará. Assim está traçada a nossa trajetória. Não pretendemos especular sobre a atuação recíproca entre a matéria e o espírito. Mas queremos descer às profundezas de nosso próprio ser para lá encontrarmos aqueles elementos que levamos conosco quando nos separamos da natureza.

A investigação do nosso próprio ser nos deve fornecer a solução do enigma. Temos de chegar a um ponto onde podemos constatar: aqui não sou mais apenas 'eu'; aqui existe algo que transcende o eu.

¹³ *Die Geschichte des Materialismus.*

Estou contando com uma objeção que muitos que leram até aqui farão. Certamente não acham as minhas exposições de acordo com os resultados da ciência atual. A tais objeções me resta apenas replicar que não estava interessado, por enquanto, em quaisquer resultados científicos, mas sim na simples descrição daquilo que cada qual vivencia em sua própria mente. O fato de aparecerem neste contexto algumas frases sobre tentativas de reconciliação da consciência e do mundo tem a única finalidade de esclarecer os verdadeiros fatos. Por essa razão, não dei valor a empregar certos termos como 'eu', 'espírito', 'mundo', 'natureza' na forma precisa, usual na psicologia e filosofia atuais. A consciência quotidiana não conhece as diferenças rigorosas da ciência, e o que importava era um levantamento dos fatos como se manifestam no dia-a-dia. Não me interessa como a ciência interpretou a consciência até hoje, mas como esta se expressa a cada momento.

III. O pensar a serviço da compreensão do mundo

Ao observar como uma bola de bilhar que está rolando transmite no momento do impacto o seu movimento a uma outra, não exerço, enquanto observador, qualquer influência sobre o processo observado. A direção e a velocidade do movimento da segunda bola são determinados pelo rumo e a velocidade da primeira. Como mero observador, só sei dizer algo sobre o movimento da segunda bola, quando este de fato ocorrer. A situação é diferente quando passo a refletir sobre o conteúdo de minha observação. Minha reflexão tem por objetivo formar conceitos do processo observado. Relaciono, então, o conceito de uma bola elástica a certos outros conceitos da mecânica e pondero também as circunstâncias particulares que vigoram nesse caso. Adiciono, pois, ao processo que decorre sem a minha participação, um segundo processo que se desdobra na esfera conceitual. Este último, sim, depende de mim. O fato de eu poder me contentar com a simples observação e me abster de toda busca por conceitos, caso não sinta desejo de fazê-lo, prova o que foi dito. Se, contudo, esse desejo existir, contentar-me-ei apenas quando tiver ligado os conceitos: bola, elasticidade movimento, choque, velocidade, etc., de uma maneira condizente com o processo observado. Fica claro, então, que o processo observado se desdobra independentemente de mim, e que o processo conceitual não pode desenrolar-se sem minha participação.

A indagação se a minha atividade é realmente livre, ou se os fisiólogos modernos têm razão quando afirmam que não podemos pensar como queremos, mas que somos obrigados a pensar conforme determinam os conceitos e as relações dos conceitos presentes em nossa mente (compare: Ziehen, 'Manual de orientação da psicologia fisiológica')¹⁴, será o objeto de uma investigação posterior. Por ora pretendemos apenas constatar o fato de que nos sentimos constantemente obrigados a procurar conceitos e relações conceituais para os objetos e processos que nos são dados sem a nossa participação e que aqueles se relacionam de uma determinada maneira com estes. Deixemos por enquanto em aberto se a atividade é realmente *nossa* ou se temos de executá-la segundo uma causa fora de nossa influência. Não há dúvida, porém, de que ela se nos apresenta primeiramente como sendo nossa. Sabemos exatamente que não nos são dados com os objetos também os conceitos correspondentes. Teoricamente poderia até ser que eu não seja o agente; porém os fatos assim se apresentam à observação imediata. A próxima pergunta será então: o que obtemos quando achamos um complemento conceitual para um processo observado?

Há uma diferença fundamental entre a maneira como as partes de um processo se relacionam entre si antes e após encontrarmos os conceitos correspondentes. A mera observação pode acompanhar a sucessão das fases de um processo; a relação entre elas, no entanto, permanecerá oculta enquanto não recorrermos ao auxílio dos conceitos. Vejo a primeira bola de bilhar se mover em determinado rumo e com determinada velocidade em direção à segunda; o que acontecerá após o impacto tenho de aguardar e então poderei acompanhá-lo somente com os olhos. Suponhamos que no momento do impacto alguém me encubra o campo de visão no qual o processo se desenrola; então, ficarei - como mero observador - sem conhecimento do que ocorrerá depois. Diferente seria a situação, se eu tivesse formado, antes de encobrirem minha visão, os conceitos correspondentes das circunstâncias. Nesse caso, poderia dizer o que aconteceria mesmo não tendo a oportunidade da observação. Um processo apenas observado, portanto, nada nos revela, de per si, sobre sua

¹⁴ Th. Ziehen, *Leitfaden der physio1ogischen Psychologie* (Jena, 1893), p. 171.

conexão com outros processos e objetos. Essa conexão só se mostra quando o pensar se junta à observação.

Observação e pensar são os dois pontos de partida de toda busca cognitiva consciente do ser humano. As ocupações do senso comum e as mais complicadas investigações científicas encontram-se fundamentadas nesses dois pilares de nosso espírito. Os filósofos partiram até hoje de diferentes antíteses primordiais: idéia e realidade, sujeito e objeto, aparência e coisa em si, eu e não-eu, idéia e vontade, conceito e matéria, força e matéria, consciente e inconsciente. No entanto é fácil mostrar que a todas essas antíteses sobrepõe-se a da *observação e pensar*, como a mais importantes para o ser humano.

Qualquer que seja o princípio que pretendemos estabelecer, temos que apresentá-lo ou como algo observado por nós, ou enunciá-lo em forma de um pensamento claro e capaz de ser pensado por qualquer outra pessoa. Todo filósofo que começa a falar sobre os seus princípios fundamentais recorre forçosamente à forma conceitual e, assim, utiliza-se do pensar. Ele admite, dessa forma, indiretamente, que a sua atuação pressupõe o pensar. Se o pensar ou qualquer outro elemento é o elemento principal da evolução do universo não é a nossa questão aqui. Por outro lado, ficou evidente que o filósofo não conseguirá solucionar esse problema sem o pensar. Seria possível que o pensar não tivesse importância nenhuma na evolução do universo, porém, na formação de um parecer sobre essa questão, cabe-lhe, sem dúvida, o papel principal.

No que diz respeito à observação, é devido à nossa organização que dela precisamos. Nosso pensar sobre o cavalo e o objeto cavalo são duas coisas que, para nós, se apresentam de maneira separada. O objeto só nos é acessível através de observação. Assim como somos incapazes de formar um conceito do cavalo apenas olhando para ele, tampouco somos capazes de produzir um objeto correspondente pelo mero pensar.

No que diz respeito à sucessão temporal, a observação até precede o pensar. Precisamos conhecer também o pensar primeiro através da observação. Tratou-se essencialmente da descrição de uma observação, quando, no início deste capítulo, expusemos como o pensar é despertado no contato com um processo observado e como vai além do que lhe é dado sem a sua participação. Tudo que entra no campo de nossas vivências precisamos perceber primeiro através da observação. O conteúdo de sensações, percepções, perceptos¹⁵, sentimentos, atos de vontade, imagens oníricas e fantásticas, representações mentais, conceitos e idéias, todas as ilusões e alucinações, nos são dados por meio da *observação*.

O pensar como objeto de observação se distingue, contudo, essencialmente de todas as demais coisas. A observação de uma mesa ou de uma árvore começa tão logo esses objetos aparecem no horizonte de minhas vivências, mas o pensar sobre esses objetos não consigo observar sincronicamente. Observo a mesa e elaboro o pensar sobre a mesa, mas não o observo no mesmo momento. Tenho que deslocar-me para um ponto de observação fora de minha atividade, se quiser, paralelamente à observação da mesa, observar também o meu pensar sobre a mesa. Enquanto a observação de objetos e de processos e o pensar sobre eles constituem estados normais de minha vida, a observação do pensar é um estado de exceção. Esse fato tem de ser devidamente levado em consideração quando se trata de determinar a relação do pensar para com todos os outros conteúdos da observação. É preciso esclarecer-se que na observação do pensar aplicamos um método que é o normal na investigação do restante do mundo, mas que, dentro desse estado normal, não ocorre em relação ao pensar. Ora, poder-se-ia objetar que essa peculiaridade do pensar também vale para o sentir e as demais faculdades mentais. Quando sentimos, por exemplo, prazer, esse sentimento é despertado no contato com um determinado objeto e a observação estaria voltada ao objeto, mas não ao sentimento. Essa objeção baseia-se, porém, num equívoco. O sentimento de prazer não se relaciona do mesmo modo com o seu objeto, como o conceito formado pelo pensar. Sei claramente que um conceito é formado por minha atividade, ao passo que o sentimento é evocado em mim de maneira semelhante à modificação que uma pedra produz num objeto ao cair em cima dele. Para a observação, o sentimento é algo dado assim como o processo que o evoca. Para o conceito, essa característica não tem validade. É justificado perguntar por que um determinado processo produz em mim um sentimento de prazer, mas não por que um processo suscita em mim uma determinada soma de conceitos? Isto não faria nenhum sentido. No caso da reflexão, não se trata de um efeito causado em mim. Ademais, não consigo descobrir algo sobre

¹⁵ Perceptos = *Anschauungen*. Devido ao emprego específico de *Intuition*, não é possível usar *intuição* para *Anschauung*, no contexto deste livro. (N.T.)

minhas características pessoais, conhecendo os conceitos das modificações causadas por uma pedra que foi atirada numa vidraça. Mas ao perceber o sentimento despertado em mim por um determinado processo, entendo algo sobre o meu mundo interior. Ao dizer, em face de um objeto observado, *isto é uma rosa*, não estarei enunciando nada sobre mim; mas quando digo: *esse objeto me proporciona um sentimento de prazer*, então não terei apenas caracterizado a rosa, mas também minha relação para com ela.

Diante da observação, não é lícito equiparar o pensar ao sentir. Seria, aliás, possível mostrar o mesmo para as demais faculdades da mente humana. Elas pertencem à mesma categoria que os demais objetos e processos observados e diferem, nesse aspecto, do pensar. Faz parte, pois, da natureza peculiar do pensar ser uma atividade voltada ao objeto observado e não à personalidade pensante. Isso se mostra também na diferença entre a maneira como expressamos linguisticamente pensamentos sobre objetos diferente de nós e como falamos sobre os nossos sentimentos e atos volitivos. Quando vejo um objeto e o identifico como sendo uma mesa, digo sob condições normais: *isto é uma mesa* e não: *eu penso sobre uma mesa*. Quando se trata de um sentimento, digo provavelmente: *eu gosto desta mesa*. No primeiro caso, não importa dizer que eu estou me relacionando com a mesa; no segundo caso, é justamente esse relacionamento que interessa. Com o enunciado *eu penso sobre uma mesa*, já estou no mencionado estado de exceção no qual transformo em objeto de observação algo que sempre está incluído em minhas atividades mentais, porém sem ser observado.

Eis a natureza peculiar do pensar: o ser pensante se esquece do pensar enquanto pensa. Não é o pensar que o interessa, mas sim o objeto que está observando.

A primeira observação, pois, que fazemos sobre o pensar é que ele constitui o elemento inobservado de nossa vida mental comum.

A razão pela qual não observamos o pensar na vida mental comum é simplesmente que ele tem a sua origem em nossa própria atividade. O que não é produzido por mim, surge como um objeto dado em meu campo de observação. Tenho que considerá-lo algo que surgiu sem a minha participação e aceitá-lo como premissa de meu processo pensante posterior. Enquanto penso sobre o objeto, ocupo-me com ele, meu olhar está voltado para ele. Essa ocupação é, pois, a contemplação pensante. A minha atividade não se dirige à minha atenção, mas sim ao objeto com o qual está ocupada. Em outras palavras: enquanto eu penso, não olho para o pensar que produzo, mas sim para o objeto que não produzo.

Estou, aliás, na mesma situação, quando entro no referido estado de exceção no qual passo a refletir sobre o meu pensar. Nunca me será possível observar o meu pensar atual; apenas posso converter posteriormente em objeto do pensar as experiências obtidas durante o processo pensante. Para observar o meu pensar atual, seria necessário dividir-me em duas personalidades: uma que pensa e outra que se vê pensando. Isso é impossível. Só posso fazê-lo em dois atos separados. O pensar a ser observado nunca é aquele que se encontra em atividade. Se, para esse fim, usar minhas observações referentes ao meu próprio pensar já efetuado, ou se acompanhar o desdobramento da reflexão de uma outra pessoa, ou se, enfim, como no caso acima mencionado do movimento das bolas de bilhar, partir de um processo fingido de pensamentos, isso não faz diferença.

De todo modo, a produção ativa e a contemplação passiva e simultânea do mesmo ato se excluem reciprocamente. O Primeiro Livro de Moisés já diz isso. Nos primeiros seis dias, Deus cria o mundo e, só quando este está pronto, pode contemplá-lo: "E Deus olhou tudo o que fizera e viu que era muito bom." O mesmo ocorre em relação ao nosso pensar. Se queremos observá-lo, ele primeiro tem de existir.

A razão que nos impossibilita observar o pensar em ação é, contudo, a mesma que nos permite conhecê-lo com mais imediatez e intimidade que qualquer outro processo do mundo. Justamente porque nós o engendramos, conhecemos precisamente as características do seu curso, a maneira como se efetua. O que nos restantes campos de observação é apenas conhecido de forma mediata — a conexão objetiva e a relação entre as coisas —, no caso do pensar sabemos de maneira imediata. Como observador, não sei de antemão por que o trovão vem depois do relâmpago; mas, quando penso os conceitos trovão e relâmpago, eles se relacionam imediatamente de determinada maneira, apenas por seus próprios conteúdos. Não importa, nesta altura, que os meus conceitos do trovão e do relâmpago sejam corretos. A conexão entre os conceitos que eu tenho me é clara através deles mesmos.

Essa completa transparência em relação ao processo pensante independe do nosso conhecimento dos fundamentos fisiológicos do pensar. Falo aqui do pensar apenas com base na

observação de nossa atividade mental. Não interessa, neste contexto, como um processo material de meu cérebro suscita ou influencia um outro enquanto eu executo uma operação de pensamento. O que observo quando penso não é o processo cerebral que relaciona o conceito do relâmpago ao do trovão, mas apenas o conteúdo que me leva a relacionar os dois conceitos de determinada maneira. A observação me mostra que nada me orienta na conexão dos conceitos além do conteúdo dos meus pensamentos; não são os processos materiais do meu cérebro que me norteiam. Para uma época menos materialista que a nossa, esses comentários seriam completamente supérfluos. Como existem, porém, atualmente, pessoas convencidas de que, quando soubermos o que é matéria também saberemos como a matéria pensa, é necessário frisar que é bem possível falar do pensar sem entrar em colisão com a fisiologia do cérebro. Muitos terão hoje em dia grandes dificuldades de entender o conceito do pensar em sua pureza. Quem logo objetar ao parecer que desenvolvi, concernente ao pensar, o enunciado de Cabanis: “O cérebro secreta pensamentos como o fígado a biliar, as glândulas salivares saliva, etc.”, simplesmente não sabe do que estou falando. Procura encontrar o pensar por um mero processo de observação igual à observação dos outros objetos do mundo. Não pode, contudo, achá-lo, seguindo esse caminho, visto que, como acabei de demonstrar, o pensar se subtrai à observação normal. Quem não consegue superar o materialismo, carece da faculdade de realizar para si mesmo o estado de exceção, caracterizado acima, que lhe traz à consciência o que no caso de todas as outras atividades mentais permanece inconsciente. A quem falta boa vontade de se colocar na perspectiva descrita é tão impossível falar sobre o pensar como a um daltônico sobre as cores. Mas não queira essa pessoa acreditar que identificamos os processos fisiológicos com o pensar. Ela não explica o pensar, porque não o vê.

Para qualquer pessoa que possui a faculdade de observar o pensar — e com boa vontade cada homem normalmente organizado a possui —, essa é a observação mais importante que ela pode fazer, pois observa algo que ela mesmo engendra; não se vê diante de um objeto que lhe é estranho, mas sim diante de sua própria atividade. Sabe, portanto, como acontece o que observa. Discerne com clareza as relações e as conexões. Encontrou-se, assim, *um firme ponto de apoio* no qual se pode basear a compreensão e a explicação das outras coisas.

O sentimento de ter achado um tal ponto firme levou o inaugurador da filosofia moderna, Renatus Cartesius, a fundamentar todo o saber humano na proposição: *Penso, logo existo*. Todas as outras coisas e todos os outros acontecimentos existem sem mim; não sei se existem como verdade ou como fantasia enganosa, ou bem como sonho. Só de uma coisa sei com segurança incondicional, visto que eu mesmo a levo à sua existência segura: meu pensar. Mesmo que sua existência tenha ainda uma outra origem, que venha de Deus ou de outra instância, tenho certeza de que ele existe, na medida em que eu mesmo o engendo. Cartesius não tinha inicialmente justificação alguma para atribuir um outro sentido à sua proposição. Ele não podia senão afirmar que, dentro do mundo em sua totalidade, eu, pensando, me apercebo como em minha atividade genuína e própria. Muito se discutiu sobre o significado do complemento: *logo existo*. Esse complemento só pode ter sentido sob uma única condição. O enunciado mais simples que posso emitir sobre uma coisa é que ela *existe*. De imediato, não posso, porém, saber das determinações específicas de nada que aparece no horizonte de minhas experiências. Será preciso, pois, investigar cada objeto em sua relação com outros, a fim de determinar em que sentido ele existe. Um processo vivenciado pode consistir de uma soma de percepções, ou de um sonho, mas também de uma alucinação, etc. Em suma, não posso dizer em que sentido essa coisa existe. Não posso depreender esse sentido do próprio processo, mas sim apenas contemplando sua relação com outras coisas. Mesmo nesse caso não posso saber *mais* do que a relação que ele tem com outras coisas. Minha busca só encontrará alicerces firmes quando achar algo que se baseia em si mesmo. Ora, esse algo sou eu como ser pensante, visto que dou à minha existência o conteúdo concreto e fundamentado em si mesmo da atividade pensante. Agora posso partir desse ponto e perguntar se as outras coisas existem no mesmo ou noutro sentido.

Quando se faz do pensar um objeto da observação, acrescenta-se ao conteúdo do mundo algo que normalmente escapa da atenção, mas não se altera a maneira como o homem se comporta diante das demais coisas. Aumenta-se o número dos objetos da observação, mas não o método de observar. Enquanto observamos as outras coisas, mistura-se ao processo do mundo — no qual incluo agora também o observar — um processo que passa despercebido. Há algo que se distingue de todos os demais processos, que não é levado em consideração. Porém, quando contemplo o meu pensar, então não existe esse elemento despercebido. O que nesse caso paira no fundo nada mais é senão o pensar. O objeto observado é qualitativamente idêntico à atividade que a ele se dirige. E essa é outra peculiaridade do pensar. Quando fazemos dele um objeto da observação, não somos

obrigados a fazê-lo por meio de algo qualitativamente diferente, mas podemos permanecer no mesmo elemento.

Quando insiro no meu pensar um objeto dado sem minha participação, então vou além da minha observação e cabe perguntar: o que me autoriza a fazer isto? Por que não me contento com a mera impressão que recebo do objeto? De que maneira é possível que o meu pensar tenha uma relação com o objeto? Essas são perguntas que cada qual deve enfrentar quando pensa sobre os processos cognitivos. Elas desaparecem quando pensamos sobre o próprio pensar. Nesse caso, não adicionamos nada de estranho ao pensar e, portanto, não precisamos justificar um tal acréscimo.

Schelling diz: “Compreender a natureza significa criar a natureza”. Quem tomar ao pé da letra as palavras ousadas desse filósofo, terá de renunciar para sempre à cognição da natureza. A natureza já existe e para recriá-la seria preciso conhecer os princípios segundo os quais ela foi criada. Para uma natureza a ser criada, dever-se-iam depreender da natureza já existente os princípios de sua existência. Essa imitação, que precederia o criar, seria a cognição, mesmo quando, uma vez efetuada a cognição, não se prosseguisse a criação. Apenas uma natureza ainda não existente poderia ser criada sem conhecimento prévio.

O que com relação à natureza não é possível — o criar antes do conhecer —, no pensar o realizamos. Se dêssemos início ao pensar apenas quando o tivéssemos compreendido, então nunca chegaríamos a realizá-lo. Temos que produzir primeiro resolutamente os pensamentos para depois, mediante a observação do que nós produzimos, chegarmos à compreensão do pensar. Para a observação do pensar nós mesmos criamos o objeto. A existência dos demais objetos já foi providenciada sem a nossa participação.

Facilmente opor-se-á à minha proposição “temos de pensar antes de podermos contemplá-lo” a seguinte: também não podemos esperar com a digestão até conseguirmos entendê-la. Seria uma objeção semelhante àquela que Pascal levantou contra Descartes quando afirmou: *Passeio, logo existo*. Com certeza tenho de digerir resolutamente antes de estudar o processo fisiológico da digestão. Todavia, poderíamos equiparar esse fato ao que foi dito sobre o pensar apenas se eu não pretendesse depois analisar a digestão pensando sobre ela, mas sim digeri-la. Com efeito, trata-se de um dado significativo que a digestão não pode tornar-se objeto da digestão, porém o pensar pode tornar-se objeto do pensar.

Não resta dúvida, no pensar temos uma ponta do devir do universo em nossas mãos e estamos presentes quando este se realiza. E eis, justamente, o que importa. Pois a razão pela qual as coisas se apresentam diante de nós de maneira tão enigmática é que não participamos de seu vir-a-ser. Simplesmente as encontramos. Quanto ao pensar, no entanto, sabemos de onde vem. Por isto, não existe um ponto de partida mais fundamental para a compreensão do mundo que o pensar.

Quero ainda mencionar um equívoco muito difundido em relação ao pensar. Diz-se: não sabemos como o pensar é em si mesmo, visto que o pensar que tece as relações entre os dados da experiência, permeando-os com uma textura de conceitos, não é idêntico àquele que abstraímos depois dos objetos observados a fim de torná-lo objeto de nossa investigação. O pensar que introduzimos inconscientemente às coisas seria diferente daquele pensar que delas depreendemos depois com consciência.

Quem argumenta desse modo não compreende que não lhe é possível esquivar-se assim do pensar. Não posso sair do pensar quando quero contemplá-lo. Ao se distinguir o pensar pré-consciente do pensar que depois se torna consciente, não se deveria esquecer que se trata de uma distinção superficial que nada tem a ver com o assunto em si. Uma coisa não se torna algo diferente quando é sujeita à análise pensante. É provável que um ser com órgãos sensoriais diferentes e dotado de uma outra inteligência chegue a uma imagem mental dum cavalo diferente da minha, mas não me é concebível que o meu próprio pensar se torne diferente pelo fato de eu observá-lo. Eu mesmo observo o que eu mesmo efetuo. Como o meu pensar se apresentaria a uma outra inteligência não importa nesse contexto, mas unicamente como ele se manifesta para mim. De todo modo, a imagem do meu pensar não pode ser mais autêntica numa outra inteligência do que na que eu tenho. Só se eu mesmo não fosse o sujeito que pensa, poder-se-ia alegar que, embora a minha imagem mental do pensar se apresentasse de determinada maneira, não poderia saber como o pensar é em si mesmo.

Não existe, por ora, razão alguma para observar o meu pensar de um ponto fora dele, pois observo o mundo restante inteiro por meio do pensar; então por que deveria fazer uma exceção no que diz respeito ao próprio pensar?

Destarte, considero suficientemente justificada a *adoção do pensar como ponto de partida* para a minha empreitada de chegar à cognição do mundo. Quando Arquimedes descobriu a ala-

vanca, acreditou poder deslocar o cosmos inteiro, se encontrasse um ponto onde pudesse apoiar o seu instrumento. Precisava de algo que se apoiasse em si mesmo e prescindisse de outro fundamento. No pensar, nós temos um princípio que subsiste por si só. A partir daqui tentaremos compreender os outros aspectos do mundo. O pensar compreende-se por si mesmo. Resta indagar se por meio dele podemos compreender também o que está fora dele.

Falei até agora sobre o pensar sem levar em consideração o seu suporte, a consciência humana. A maior parte dos filósofos atuais objetarão: antes de haver um pensar, deve haver uma consciência. Assim sendo, deve-se partir da consciência e não do pensar, ou seja, não existe pensar sem consciência. Minha resposta é: se eu quiser obter esclarecimento sobre a relação entre pensar e consciência terei de pensar. Pressuponho assim o pensar. Ora, pode-se responder a isso: quando o filósofo quer compreender a consciência, então ele se utiliza do pensar e o pressupõe, neste sentido. No curso normal da vida, porém, o pensar surge dentro da consciência e, por conseguinte, a pressupõe. Se se desse essa resposta ao criador do mundo, que pretendeu criar o pensar, então, sem dúvida, ela seria legítima. Não se pode trazer o pensar à existência sem antes se efetuar a consciência. O filósofo, contudo, não cria o mundo, mas sim procura compreendê-lo. Por isso não há de procurar os pontos de partida para a criação, mas sim para a compreensão. Acho muito estranho quando se critica o filósofo dizendo que ele se ocupa, antes, da exatidão de seus princípios, mas não, ao mesmo tempo, dos objetos que ele pretende compreender. O criador do mundo teve de saber, antes de mais nada, como realizar um suporte para o pensar, mas o filósofo deve procurar um fundamento seguro a partir do qual pode compreender o que existe. De que nos serviria partir da consciência e sujeitá-la depois a uma análise pensante, sem antes nos certificarmos da possibilidade de se chegar a resultados seguros através do uso do pensar?

É preciso analisar primeiramente o pensar de maneira neutra e sem relação com um sujeito pensante ou um objeto pensado, pois sujeito e objeto já são conceitos formados pelo pensar. Não é possível, pois, negar que *antes de se poder compreender qualquer outra coisa, precisa-se compreender o pensar*. Quem o negar, não se apercebe de que o homem não é um elemento inicial, mas o elemento final da criação. Quem quer explicar o mundo através de conceitos não deve tentar partir dos primeiros elementos, e sim dos que nos são mais próximos e íntimos. Não podemos nos transladar com um salto ao começo do mundo para lá iniciar a nossa investigação. Temos, antes de tudo, de partir do momento atual e ver se conseguimos remontar do presente ao passado. Enquanto a geologia falava de revoluções fictícias para explicar o estado atual da terra, ela laborava nas trevas. Só quando começou a investigar os processos telúricos presentes e, a partir deles, retroceder ao que já passou, encontrou solo firme. Se a filosofia continuar pressupondo quaisquer princípios como átomo, movimento, matéria, vontade, inconsciente, ela continuará pairando no ar. Somente quando o filósofo passar a considerar o absolutamente último como o primeiro, alcançará a sua meta. E esse absolutamente último ao qual a evolução chegou é o *pensar*.

Existem pessoas que dizem: não podemos ter a certeza se o nosso pensar é correto em si ou não. Assim, ao menos, o ponto de partida permanece dúbio. Isso é tão sensato como dizer: não sei se uma árvore é em si correta ou não. O pensar é um fato e não faz sentido discutir sobre a certitude ou falsidade de um fato. Posso apenas duvidar se o pensar está sendo aplicado de maneira certa, assim como posso duvidar se uma árvore fornece a madeira adequada para uma determinada ferramenta. E mostrar em que sentido é certa ou errada a aplicação do pensar ao mundo será justamente a tarefa deste tratado. Posso entender se alguém duvida da possibilidade de conhecer o mundo através do pensar, mas me é totalmente inconcebível como alguém possa duvidar se o pensar é correto em si.

Complemento à edição do nova de 1918

As investigações deste capítulo ressaltam a importante diferença entre o pensar e todos os demais fenômenos da vida interna do homem como o resultado de uma observação imparcial. Quem deixar de realizar essa postura imparcial de observação argumentará talvez da seguinte maneira: quando penso sobre uma rosa, expressa-se também apenas a *minha relação pessoal* para com ela, bem como no caso em que sinto a beleza dela. Estabelece-se a mesma relação entre o 'eu' e o objeto como, por exemplo, no sentir e no perceber. Quem levanta essa objeção não percebe que apenas no pensar o eu está inteiramente unido em sua atividade com o conteúdo por ele produzido. Em nenhum outro caso isso acontece dessa maneira. Quando se tem um sentimento de prazer, urna observação mais atenta consegue diferenciar até que ponto o 'eu' está identificado com um

conteúdo ativo ou se está lidando com algo que surge passivamente nele de modo que o prazer se lhe apresenta como algo que simplesmente sucede interiormente. O mesmo se verifica em relação às outras atividades psíquicas. É importante não confundir *vivenciar passivamente imagens conceituais* e *elaborar ativamente idéias*. Imagens conceituais podem se manifestar na mente como sonhos vagos. Essas imagens *não* são oriundas do pensar. Assim sendo, alguém poderia dizer: se pensar é o que foi dito, então o querer está imbuído nele e, portanto, não estamos lidando apenas com o pensar, mas também com o querer. Esse argumento apenas nos autoriza a dizer que o verdadeiro pensar sempre é um ato de vontade. Porém essa característica nada tem a ver com o que aqui se ressaltou sobre o pensar. Mesmo sendo verdade que a essência do pensar exija um ato de vontade, o decisivo, neste contexto, é que nada é dado ao 'eu' que não se lhe apresente como algo inteiramente transparente. Cabe inclusive dizer que justamente *em virtude* das características realçadas do pensar, ele se apresenta ao observador como *permeado integralmente de vontade*. Quem realmente se esforça em abarcar todos os aspectos relevantes para a compreensão do pensar, não deixará de perceber que cabem a essa atividade mental justamente as características descritas.

Por uma pessoa muitíssimo estimada pelo autor lhe foi objetado que não se pode falar do pensar como foi feito neste texto, uma vez que o que se acredita observar como pensar ativo é apenas uma aparência. Na verdade, o que se observa conscientemente é somente o resultado de uma atividade inconsciente subjacente ao pensar consciente. Apenas porque não observamos a referida atividade inconsciente, surge a ilusão do pensar como uma entidade que repousa em si mesma, analogamente ao fenômeno de uma faísca que, ao se reproduzir rapidamente, evoca a impressão de um movimento. Também essa opinião se baseia numa análise pouco precisa do assunto. Quem a defende não se dá conta de que é o próprio 'eu' que observa pensando a *sua* própria atividade. O 'eu', para se iludir como no caso das faíscas, teria que estar fora do pensar. Ao contrário, até se poderia dizer que quem se utiliza da analogia citada erra profundamente — assim como alguém que dissesse de uma luz em movimento que ela é acendida sempre de novo nos diferentes lugares —. Não, quem achar que o pensar seja outra coisa que uma atividade inteiramente transparente e produzida no 'eu', precisa antes se esforçar em não ver os fatos dados à observação imparcial para depois inventar uma atividade hipotética e inconsciente como fator subjacente. Quem não dificultar artificialmente a compreensão do assunto, verá que tudo que acrescentamos ao pensar nos alienará dele. A observação livre de preconceitos mostra que nada pertence ao pensar que não é encontrado nele. Não chegaremos ao que gera o pensar abandonando o campo da atividade pensante.

IV. O mundo como percepção

Por meio do pensar nos são dados *conceitos* e *idéias*. Palavras não dizem o que é um conceito; elas apenas o indicam. Quando alguém vê uma árvore, seu pensar é estimulado pela observação. Ao objeto observado acrescenta-se, então, um complemento conceitual. O observador considera o objeto percebido e o complemento conceitual como correlatos. Quando o objeto desaparece do campo de percepção, só permanece o complemento conceitual dele. Este último é o conceito do objeto. Quanto mais o nosso horizonte se amplia, tanto maior se torna a soma de nossos conceitos. Os conceitos, porém, não são isolados. Eles se associam entre si, formando, desse modo, um todo ordenado. O conceito 'organismo', por exemplo, se relaciona com outros como: 'desenvolvimento', 'crescimento regular'. Outros conceitos, que foram formados no contato com coisas particulares, se fundem e passam a constituir um só conceito. Todos os conceitos individuais que formei de diferentes leões acabam se reunindo no conceito universal do 'leão'. Assim sendo, os conceitos particulares se correlacionam, formando um sistema coerente no qual cada conceito particular tem o seu determinado lugar. Idéias não são qualitativamente diferentes dos conceitos. Elas são apenas mais ricas de conteúdo, mais saturadas e abrangentes. Preciso salientar aqui que adotei como ponto de partida o *pensar* e não *conceitos* e *idéias*, que antes precisam ser produzidos pelo *pensar*. Estes pressupõem, por conseguinte, o pensar. Não é, portanto, possível estender para os conceitos o que eu disse sobre a natureza do pensar baseado em si mesmo e independente de qualquer outro fator. (Friso esse fato, porque aí reside minha diferença para com Hegel. Este considera o conceito como o elemento primordial.)

O conceito não pode ser extraído do mundo observado. Isso já se vê pelo fato de que o homem, no decorrer de sua vida, forma apenas paulatinamente os conceitos como complementos dos objetos a seu redor. Os conceitos precisam, pois, ser acrescentados ao mundo dado na observação.

Herbert Spencer, um filósofo contemporâneo muito lido, descreve da seguinte maneira o processo mental que executamos no confronto com as percepções oriundas da observação:

Se, ao caminharmos num dia de setembro pelo campo, ouvirmos um ruído a pouca distância a nossa frente e se, em seguida, virmos em movimento a relva de onde o ruído parece ter vindo, provavelmente nos aproximaremos do local para ver o que produziu o ruído e o movimento. Se, ao nos aproximarmos, virmos uma perdiz batendo as asas, nossa curiosidade estará satisfeita: obteremos aí o que chamamos uma explicação de um fato observado. Essa explicação tem o seguinte teor: em virtude de termos já experienciado inúmeras vezes na vida que a perturbação de corpos inertes pequenos acompanha o movimento de outros corpos que se encontram perto deles, e de termos generalizado a relação entre tais perturbações e tais movimentos, consideraremos explicada a perturbação da relva no caso citado, tão logo julgarmos que se trata de um exemplo daquela relação geral.

Se olharmos com mais precisão para a explicação oferecida por Spencer, a questão em apreço se apresentará, contudo, de maneira bem diferente. Quando ouço um ruído, procuro primeiro o conceito para essa observação. Só esse conceito pode me levar além do ruído. Quem não reflete, ouve o ruído e pronto. Através da reflexão, porém, sei que um ruído é algo decorrente, ou seja, um efeito. Por conseguinte, somente quando acrescento o conceito efeito à percepção do ruído, sinto-me obrigado a ir além da observação isolada e procurar pela *causa* do acontecimento. O conceito efeito me conduz ao conceito da *causa* e, só então, passo a procurar na percepção o objeto causador do ruído, que identifico, no caso, como sendo uma perdiz. Os conceitos *causa* e efeito, não posso recebê-los da observação, mesmo que ela se estenda a inúmeros casos. A observação desafia o pensar e só este mostra como associar uma determinada percepção a uma outra.

Quem exige de uma 'ciência rigorosamente objetiva' que ela permaneça exclusivamente no âmbito da percepção, deve exigir também que ela renuncie ao pensar, uma vez que este, por sua própria natureza, vai além do conteúdo da percepção dos sentidos.

É preciso passarmos agora do pensar para o ente pensante, pois através deste o pensar é associado à observação. A consciência humana é o palco no qual conceito e observação se encontram e se associam, o que, aliás, constitui a sua característica básica. A consciência é, portanto, a mediadora entre pensar e observação. Enquanto o homem observa um objeto, este se lhe apresenta como dado; enquanto pensa, apercebe-se a si próprio como atuante. Considera o que está diante dele como *objeto* e a si próprio como *sujeito* pensante. Pelo fato de dirigir o seu pensar para a observação, ele tem consciência dos objetos; quando dirige o seu pensar para si mesmo, obtém consciência de si próprio, ou seja, *autoconsciência*. A consciência humana tem de ser forçosamente também autoconsciência, porque é consciência pensante. Ora, quando o pensar dirige a atenção para a sua própria atividade, ele tem a si mesmo, ou seja, seu sujeito, como objeto diante de si.

Não se pode esquecer, no entanto, que apenas nos identificamos como sujeitos e nos distinguimos dos objetos graças ao pensar. Por essa razão, não é lícito classificar o pensar como atividade somente subjetiva. O pensar não pertence ao sujeito e tampouco ao objeto, porque é a instância na qual esses dois conceitos têm, como todos os demais conceitos, a sua origem. Quando relacionamos, enquanto sujeitos pensantes, o conceito ao objeto, não se trata de uma relação apenas subjetiva. Não é o sujeito que estabelece a relação, mas sim o pensar. O sujeito não pensa por ser sujeito, mas se identifica como sujeito porque é capaz de pensar. A atividade que o homem executa como ente *pensante* não é, portanto, meramente subjetiva; ela não é nem subjetiva e nem objetiva, mas uma atividade que abarca ambos os conceitos. Nunca devo, portanto, dizer que o meu sujeito individual pensa; na verdade, este só vive graças ao pensar. O pensar é, por conseguinte, um fator que me leva além do meu sujeito e me liga aos objetos, mas me separa também, ao mesmo tempo, deles, porque me distingue, como sujeito, dos objetos.

Aí reside justamente a natureza dual do homem: ele pensa e abrange assim a si mesmo e ao restante do mundo; porém, tem de se definir simultaneamente, através do pensar, como um indivíduo que está em oposição às coisas.

O próximo passo será a pergunta: como entra na consciência aquele outro elemento que até

agora chamamos apenas de objeto de percepção e que se defronta, no momento da observação, com o pensar?

Precisamos, para tal fim, eliminar do nosso campo de observação tudo o que nele foi introduzido através do pensar. Ora, o conteúdo da Consciência sempre já está permeado por conceitos das mais variadas maneiras.

Temos de imaginar um ente, com inteligência perfeitamente desenvolvida, surgindo do nada e se colocando repentinamente diante do mundo. O que esse ente então perceberia, antes de recorrer ao pensar, seria o conteúdo puro da observação. O mundo mostraria, a esse ente, só o agregado desconexo dos *objetos da percepção*: percepções de cores, sons, pressão, calor, paladar, olfato, depois sentimentos de prazer e desprazer. Esse agregado é o conteúdo da observação pura e livre de conceitos. Diante dele está o pensar, pronto para começar a sua atividade tão logo encontre um ponto de referência. O pensar é capaz de estabelecer ligações, indo de um elemento da observação para um outro. Acrescenta a esses elementos determinados conceitos e, assim, coloca-os em relação recíproca. Já vimos, no exemplo acima mencionado, como um ruído é relacionado a uma outra percepção, quando reconhecemos o primeiro como sendo o efeito de outro acontecimento.

Se não esquecermos agora que a atividade do pensar não é subjetiva, então tampouco interpretaremos as relações tecidas pelo pensar como algo com mera validade subjetiva.

Trata-se agora de procurar, me diante observação pensante, a relação entre o já mencionado conteúdo da observação e o sujeito consciente de si mesmo.

Devido às variações no uso da linguagem, parece-me indicado primeiramente definir o uso de um termo a ser empregado com frequência daqui em diante. Chamarei de *percepção* aos objetos imediatamente dados por observação ao sujeito consciente. Por conseguinte, uso esse termo não para designar o processo de observação, mas sim o *objeto* dela.

Não estou optando pelo termo *sensação*, porque na Fisiologia atual ele possui um significado mais restrito que o do meu conceito de *percepção*. Posso, por exemplo, chamar um sentimento de percepção, porém não de sensação, no sentido fisiológico. Sei dos meus sentimentos por meio da *percepção*. E, como sei do meu pensar por meio da observação, justifica-se também empregar o termo *percepção* para descrever a manifestação inicial deste no âmbito da consciência.

O homem ingênuo considera as suas percepções como coisas existentes independentemente dele. Ao ver uma árvore, acredita que ela existe de fato, assim como ele a vê, com todas as suas partes e cores. no local para onde dirigiu o seu olhar. Quando o mesmo homem se depara de manhã com o sol, aparecendo no horizonte em forma de disco, e acompanha o curso desse disco durante o dia, ele pressupõe que o fenômeno exista e se desdobre exatamente assim como ele o observa. Ele conserva essa crença, até o momento em que se defronta com outras percepções que contradizem as primeiras. A criança, que ainda não possui experiência das distâncias, tenta tocar na lua e corrige o que, segundo a primeira vista, julgava como real, quando uma segunda percepção se encontra em contradição com a primeira. Cada ampliação do círculo das nossas percepções nos obriga a corrigir a imagem que antes havíamos formado do mundo. Isso se evidencia em nossa vida cotidiana tanto quanto no desenvolvimento cultural geral da humanidade. A imagem que os antigos tinham da relação entre a Terra e o Sol e os demais corpos celestes teve de ser substituída por Copérnico, porque não se harmonizava com percepções novas antigamente desconhecidas. Quando o Dr. Franz operou um cego nato, este constatou que antes da operação tinha, através do tato, uma imagem diferente do tamanho dos objetos. Ele teve de corrigir as suas percepções táteis em virtude de suas novas impressões visuais.

Por que razão somos constantemente forçados a retificar as nossas observações?

Uma reflexão simples nos trará a resposta a essa pergunta. Se estou no início de uma alameda, as árvores mais distantes parecem menores e com menos espaço entre elas que aquelas próximas de onde estou. A imagem perceptual do objeto se modifica, quando mudo o meu local de observação. A maneira de ela se me apresentar depende de um fator que não é do objeto, mas deve ser atribuído a mim, o receptor. O lugar em que estou não tem a mínima importância para a alameda; a imagem, porém, que dela obtenho depende, sim, essencialmente, desse lugar. Igualmente, é indiferente para o sol e o sistema planetário que os homens os observem justamente da terra. A percepção que estes recebem é, no entanto, determinada por sua posição na terra. Essa interdependência entre a percepção e o local de observação é a que com maior facilidade se reconhece. A questão se torna mais difícil quando olhamos para a dependência existente entre o nosso mundo de percepções e a nossa constituição física e mental. O físico nos mostra que, quando escutamos um ruído, constatam-se, na verdade, vibrações do ar, e que os corpos em que procura-

mos a origem do ruído apresentam oscilações de suas partes. Só conseguimos perceber esses movimentos como ruído, se temos um ouvido normalmente desenvolvido. Sem ouvido, o mundo inteiro permaneceria mudo. A Fisiologia nos ensina, ademais, a existência de homens que nada percebem do maravilhoso mundo das cores que nos circundam. Suas percepções só contêm nuances de claro e escuro. Outros apenas não percebem uma determinada cor, por exemplo, o vermelho. Sua percepção do mundo, à qual falta essa tonalidade, é, portanto, efetivamente diferente da do homem normal. Pretendo denominar de matemática a dependência da minha percepção do local de observação e de qualitativa a da minha constituição. Através da primeira, são determinadas as relações de grandeza e tamanho; através das últimas, a qualidade das percepções. O fato de eu ver uma superfície vermelha como vermelha, essa determinação qualitativa depende da constituição do meu olho.

Minhas imagens perceptuais são, portanto, inicialmente subjetivas. A descoberta do caráter subjetivo de nossas percepções pode facilmente levar à dúvida generalizada de se haveria algo objetivo subjacente a elas. Quando entendemos que uma percepção, por exemplo, da cor vermelha ou de um determinado tom, não é possível sem a participação do órgão receptor, então podemos chegar à conclusão de que esta não tem nenhuma forma de existência sem o ato de percepção, cujo objeto ela é. Essa concepção encontrou em George Berkeley um representante clássico, pois este defendeu a opinião de que o homem, a partir do momento em que se torna consciente da importância do sujeito para a percepção, não pode mais acreditar num mundo existente *independente do espírito consciente*. Diz ele:

Algumas verdades são tão óbvias e claras, que basta abrir os olhos para vê-las. Uma delas me parece a importante afirmação de que todo o universo no céu e tudo que pertence à Terra, em outras palavras, todos os corpos que compõem a formidável construção do mundo, não têm nenhuma subsistência fora do espírito, ou seja, que sua existência consiste em serem percebidos ou reconhecidos e que, por conseguinte, enquanto não forem de fato percebidos por alguém ou existirem quer na minha mente, quer na mente de um outro espírito criado, não têm existência alguma ou existem apenas na mente de um ente espiritual eterno.

De acordo com essa visão, nada sobra quando se desconsidera o fato de algo ser percebido por alguém. Não existe nenhuma cor, quando esta não é vista, nenhum som quando este não é ouvido. Tampouco existem extensão, forma e movimento fora do ato de percepção. Não vemos em lugar algum extensão ou formas isoladas, mas apenas em combinação com cor e outras propriedades que incontestavelmente dependem de nossa subjetividade. Se as últimas desaparecem com a nossa percepção, isso deve acontecer também em relação às primeiras, que dependem delas.

A objeção de que devem existir coisas independentes da consciência, que se assemelhariam às imagens perceptuais conscientes, mesmo admitindo-se que figura, cor e som não têm outra existência além daquela dentro do ato de percepção, é refutada pela referida concepção da seguinte maneira: uma cor só pode se assemelhar a uma cor, uma figura a uma figura. Nossas percepções só podem ser semelhantes às nossas percepções e a nenhuma outra coisa. Também o que chamamos de objeto não passa de um conjunto de percepções inter-relacionadas de determinada maneira. Ao se subtrair a uma mesa forma, extensão, cor, enfim, tudo que é apenas dado por percepção, então não restará nada. Essa visão conduz, quando levada à sua última consequência, à seguinte afirmação: os objetos da minha percepção só existem através de mim e só na medida e enquanto eu os percebo; eles desaparecem com o ato de percepção e não fazem nenhum sentido sem este. Fora de minhas percepções, não sei de objeto nenhum e jamais poderei saber.

Contra essa afirmação, não é possível objetar nada enquanto apenas se considerar o fato em geral de a percepção ser condicionada pela organização do sujeito. A situação se modificaria essencialmente se fôssemos capazes de descrever a função do ato de perceber no vir-a-ser de uma percepção. Saberíamos, então, o que acontece com a percepção durante o ato de perceber e poderíamos determinar, nesse caso, o que já deve existir nela antes de ser percebida.

Desse modo, nossa investigação se desvia do objeto e se volta para o sujeito da percepção. Não percebo apenas as coisas diferentes de mim, mas consigo também perceber a mim próprio. A percepção de mim mesmo se caracteriza por ser constante perante as imagens perceptuais que vêm e vão. A percepção do eu pode surgir na consciência mesmo quando tenho outras percepções. Quando estou submerso na percepção de um dado objeto, tenho, primeiramente, só consciência dele. A essa percepção pode juntar-se a percepção de meu próprio sujeito. Tenho, daí, não só consciência do objeto, mas também da minha pessoa, que está diante do objeto e o observa. Não

vejo apenas uma árvore, mas sei também *que sou eu* que a vejo. Entendo também que algo se modifica em mim enquanto eu observo a árvore. Quando a árvore desaparece do horizonte da minha observação, permanece, no entanto, em minha mente, um resíduo desse processo, uma imagem da árvore. Essa imagem se uniu durante o ato de observação a meu sujeito. Meu sujeito se enriqueceu; a seu conteúdo integrou-se um elemento novo. Chamo esse elemento de *representação* da árvore. Nunca poderia falar de *representações* se não as vivenciasse no âmbito do meu sujeito. Percepções viriam e iriam e eu simplesmente as deixaria passar. Só pelo fato de eu perceber meu sujeito e me dar conta de que a cada percepção o seu conteúdo também se modifica, vejo-me obrigado a relacionar a observação do objeto a uma modificação do meu próprio estado subjetivo e falar de minha representação.

Eu percebo a representação no âmbito do meu sujeito à semelhança das percepções que tenho das cores, sons, etc., nos demais objetos. Posso agora também estabelecer uma diferença e chamar os objetos que se me contrapõem de *mundo externo*, enquanto designo por *mundo interno* o conteúdo de minha autopercepção. A confusão sobre a relação entre representação e objeto gerou os maiores equívocos na filosofia atual. A percepção da modificação que o meu sujeito experimenta foi colocada em primeiro plano e se perdeu de vista o objeto que ocasiona tal modificação. Foi dito: não experimentamos os objetos, mas apenas nossas representações. Daí se concluiu que nada podemos saber de uma mesa em si, só da modificação que ela produz em nós enquanto a percebemos. Essa concepção não deve ser confundida com a de Berkeley, mencionada acima. Berkeley afirma a subjetividade do conteúdo da percepção, mas não que podemos apenas saber das nossas representações. Ele limita o conhecimento ao âmbito das representações porque defende a opinião de que não existem objetos fora do ato de representar. Uma mesa, percebida por nós, não existiria mais, segundo Berkeley, tão logo deixássemos de dirigir-lhe a nossa atenção. Por isso, Berkeley deixa surgir as percepções a partir do poder de Deus. Vejo uma mesa porque Deus suscita em mim tais percepções. Por conseguinte, Berkeley desconhece qualquer outro ser real fora Deus e as mentes humanas, e, conseqüentemente, o que nomeamos de mundo só existe dentro das mentes. O que o senso comum chama de mundo externo ou de natureza corpórea não existe para Berkeley. A essa concepção se opõe a de Kant, atualmente dominante. Esta não reduz o conhecimento do mundo real à representação deste não por achar que não existam coisas além das representações, mas sim por acreditar que o homem, em virtude de sua organização intelectual, só pode saber das modificações da sua organização subjetiva e não das coisas em si, que são a causa dessas modificações. A visão kantiana não conclui, portanto, do fato de somente conhecermos as representações das coisas e não elas próprias, que nada existe além das representações, mas sim que o sujeito não tem acesso a elas e que “só pode imaginá-las, fingi-las, pensá-las, reconhecer ou não reconhecê-las através de seus pensamentos subjetivos” (O. Liebmann, ‘Sobre a análises da realidade’).¹⁶ Essa concepção acredita constatar algo absolutamente certo, algo que convence de maneira imediata sem qualquer prova.

A primeira proposição fundamental, da qual o filósofo deve tornar-se consciente, consiste em compreender que o nosso conhecimento não se estende *inicialmente* a nada além das nossas representações. Nossas representações são as únicas coisas que experienciamos e vivenciamos imediatamente; e, visto que as experienciamos de forma imediata, tampouco a dúvida mais radical consegue privar-nos do conhecimento delas. Por outro lado, o conhecimento que vai além das nossas representações — uso esse termo no sentido mais lato possível, de sorte que todos os processos psíquicos estejam incluídos — não está salvo da dúvida. Por isso, é preciso considerar como explicitamente duvidoso todo e qualquer conhecimento além das representações no *início do filosofar*.

Assim Volkelt começa seu livro ‘A teoria do conhecimento de Immanuel Kant’¹⁷ O que aqui é apresentado como se fosse uma verdade absoluta e incontestável, é, na realidade, o resultado de uma argumentação complexa que se desenvolve da seguinte maneira: O homem ingênuo acredita na existência de objetos fora de sua consciência e que eles são assim como ele os percebe. Porém a Física, a Fisiologia e a Psicologia parecem ensinar que a percepção depende da nossa organização e que, por conseguinte, não podemos saber de nada senão daquilo que a nossa organização nos transmite das coisas. Nossas percepções são, portanto, modificações de nossa organização e não as

¹⁶ Zur Analysis der Wirklichkeit, p. 28.

¹⁷ Immanuel Kants Erkenntnistheorie.

coisas em si. A referida argumentação levou Eduard von Hartmann de fato a aceitá-la como justificativa da proposição de que só temos conhecimento *direto* de nossas representações (compare-se o seu livro: 'Questões básicas da teoria do conhecimento'¹⁸). Como, ao ouvirmos algo, encontramos fora do nosso organismo vibrações dos corpos e do ar, deduz-se que aquilo que chamamos de som nada mais é senão a reação subjetiva de nosso organismo aos processos do mundo externo. Da mesma maneira, cor e calor são tidos como meras modificações do nosso organismo. Professa-se a opinião de que esses dois modos de percepção são evocados no homem em decorrência de processos no mundo exterior essencialmente distintos daqueles que se apresentam como experiência efetiva de calor, de cor, etc. Quando os processos do mundo externo afetassem os nervos da epiderme, então teríamos a percepção subjetiva do calor; quando atingissem o nervo ótico, perceberíamos luz e cor. Luz, cor e calor seriam as reações dos meus nervos óticos às afetações externas. Também o sentido do tato não me transmitiria os objetos do mundo externo, mas sim os estados do meu próprio organismo. De acordo com a Física moderna, poder-se-ia pensar que os corpos se compõem de elementos infinitamente pequenos, as moléculas, e que essas moléculas não se tangem diretamente dado à distância existente entre elas. Existe, portanto, entre elas, um espaço vazio e, assim, elas atuariam entre si mediante forças de atração e de repulsão. Quando aproximo minha mão de um corpo, as moléculas de minha mão não tocam imediatamente as moléculas do corpo, pois sempre resta uma certa distância entre o corpo e a mão, de sorte que o que eu sinto como resistência do corpo, nada mais é senão o efeito das forças repulsivas que as suas moléculas exercem sobre as da minha mão. Estou simplesmente fora do corpo em questão e percebo apenas seu efeito (atuação) sobre meu organismo.

De maneira complementar, acrescenta-se a essa concepção a doutrina das chamadas *energias específicas* dos sentidos, defendida por J. Müller (1801—1858). Ela consiste no fato de que todos os órgãos dos sentidos possuem a peculiaridade de responderem a todos os estímulos externos apenas de uma determinada maneira. Quando algo atua sobre o nervo ótico, surge uma percepção luminosa, independentemente se é provocada por aquilo que chamamos de luz ou por uma pressão mecânica ou por uma corrente elétrica. Por outro lado, o mesmo estímulo produz em diferentes sentidos percepções distintas. Assim, conclui-se que nossos sentidos só podem transmitir o que neles próprios acontece e, por conseguinte, nada que pertença ao mundo externo. Os sentidos determinam as percepções conforme a sua natureza.

A Fisiologia mostra que não se pode falar de um conhecimento direto daquilo que os objetos produzem em nossos sentidos. Ao acompanhar os processos em nosso corpo, o fisiólogo acha que os movimentos externos sofrem alterações constantes em nossos sentidos. Percebemos isso com maior clareza no olho e no ouvido. Ambos são órgãos assaz complicados, que modificam substancialmente o estímulo externo antes de levá-lo ao nervo correspondente. Da extremidade do nervo, o estímulo alterado é transmitido para o cérebro. Aqui devem ser estimulados os órgãos centrais. Disso se deduz que o processo externo sofre uma série de transformações antes de se tornar consciente. O que se processa no cérebro é o resultado de tantos passos intermediários, que não se pode mais falar em semelhança alguma com o processo real externo. O que o cérebro transmite à alma não são nem os processos externos e tampouco os processos nos órgãos sensorios, mas sim os que se encontram no cérebro. Mas nem estes são o que a alma percebe. O que é dado afinal à consciência não são os processos cerebrais, mas *sensações*. Minha sensação do *vermelho* não tem semelhança alguma com o processo que se desenrola no meu cérebro quando percebo o vermelho. Este último surge apenas como efeito na alma, efetuado através do processo cerebral. Por isso Hartmann diz, em 'Problemas fundamentais da teoria do conhecimento'¹⁹: "O que o sujeito percebe são, por conseguinte, apenas as modificações dos seus próprios estados psíquicos". Porém as sensações presentes na mente estão ainda longe da combinação que constitui o objeto percebido no mundo. O cérebro só pode transmitir sensações isoladas, sempre. As sensações de dureza e maciez são transmitidas pelo tato; as sensações de cor e de luz, através da visão. Contudo, estas se encontram reunidas num único objeto. Essa associação tem de ser efetuada pela própria mente. Isto quer dizer que a alma reúne as diferentes sensações que o cérebro transmite, configurando os corpos. Meu cérebro me transmite isoladamente, por caminhos bastante diversos, as sensações visuais, táteis e auditivas que a mente afinal reúne, por exemplo, na representação 'trombeta'. Esse elemento final (*representação da trombeta*) do processo é o que aparece na consciência. Nele não se encontra

¹⁸ *Grundproblem der Erkenntnistheorie*, pp. 16—40.

¹⁹ *Grundproblem der Erkenntnistheorie*, p. 37

mais nada daquilo que se encontra fora de mim e que originalmente afetou os meus sentidos. O objeto se perdeu por completo no caminho ao cérebro e do cérebro para a mente.

Será difícil encontrar, na história da filosofia, uma segunda construção teórica elaborada com tanta perspicácia e que, não obstante, desmorona completamente quando submetida a um exame minucioso. Olhemos mais de perto como se constrói essa concepção. Parte-se do que é dado à consciência ingênua: o objeto percebido. Depois mostra-se que tudo o que se acha no objeto não existiria para a mente se não tivéssemos os sentidos. Sem olho, nenhuma cor. Portanto a cor ainda não existe naquilo que atua sobre o olho. Ela surge apenas com a interação entre olho e objeto. Este é, por conseguinte, incolor. Contudo também no olho não se encontra a cor, visto que aí só existe um processo químico ou físico que é transportado através do nervo para o cérebro, onde evoca um outro processo. Este ainda não é a cor. Esta só é evocada na alma por meio do processo cerebral. Aí ela ainda não se apresenta na consciência, porque tem de ser transferida pela mente a um corpo que está no mundo externo. Nesse corpo acredito, afinal, perceber a cor. Percorremos um circuito completo. Tornamo-nos conscientes, por exemplo, de um corpo colorido. Eis o primeiro passo. Agora se raciocina da seguinte maneira: se não tivesse um olho, o corpo seria incolor para mim. Portanto não posso atribuir a cor ao corpo. Ponho-me a procurá-la: procuro-a no olho: em vão; no nervo: em vão; no cérebro: igualmente debalde; na alma: aqui a encontro, porém, desvinculada do corpo. O corpo colorido só encontro no lugar de onde eu parti. O círculo se fechou. Acredito reconhecer como produto de minha alma o que o homem ingênuo supõe como de antemão existente fora dele no espaço.

Enquanto consideramos o processo dessa maneira, tudo parece na mais bela ordem. Porém o assunto precisa ser reavaliado a partir do começo, pois estamos lidando o tempo todo com um elemento, a percepção externa, da qual se tinha antes, na perspectiva do homem ingênuo, uma aceção totalmente errônea. Partimos do pressuposto de que a percepção teria uma existência objetiva independente da percepção. Mas, pela reflexão referida, dou-me conta de que ela se perde no caminho à representação, ou seja, de que ela não passa de uma mera modificação de meus estados psíquicos subjetivos. Será que ainda tenho o direito de partir dela? Posso ainda dizer que ela exerce um efeito sobre a mente? Com base nas conclusões acima, sou agora obrigado a considerar também a mesa, que antes pressupunha como algo que exerce um efeito real sobre a mente, como mera representação. Em consequência, também os meus órgãos sensoriais e os processos que neles ocorrem devem ser vistos apenas como dados subjetivos. Não tenho mais, supondo a argumentação descrita, o direito de falar de um olho real, mas exclusivamente de minha representação do olho. O mesmo ocorre com os processos de transmissão nos nervos, com o processo cerebral e igualmente com o processos, na própria mente, que estruturam as coisas a partir do caos das mais variadas sensações. Ao percorrer de novo os membros do meu ato cognitivo, supondo a correção da primeira argumentação, este último se revela como uma seqüência de meras representações que, como tais, não podem interagir. Não posso dizer: minha representação de objeto exerce um efeito sobre minha representação do olho e dessa atuação recíproca resulta a representação da cor. Mas também não é necessário fazê-lo. Pois tão logo eu compreender que também meus órgãos sensoriais e os processos que neles ocorrem, bem como o processo nervoso e mental, só podem ser dados por percepção, a argumentação acima descrita se mostrará em sua impossibilidade total. É certo dizer: não me é dada percepção alguma sem o órgão sensório correspondente, mas é válido dizer também: não se sabe de um órgão sensório sem percepção. Posso passar da minha percepção da mesa aos processos no olho que a vêem e depois aos nervos da cútis que a tateiam, mas o que neles se processa também só posso experienciar através da percepção. E aí se entende: no processo que se realiza no olho não se encontra nenhum vestígio de semelhança com aquilo que eu percebo como cor. Não é possível eliminar a percepção imediata da cor, baseando-se no processo ótico que se desenrola no olho durante essa percepção. Tampouco é possível achar a cor nos processos nervoso e cerebral; apenas se associariam novas percepções pertencentes ao interior do organismo às primeiras, que o homem ingênuo projeta para fora do seu organismo, passando-se, portanto, de uma percepção para outra.

Além do mais, a argumentação não é coerente, pois apresenta uma lacuna. Podemos acompanhar, mediante observação, os processos no organismo até chegarmos aos processos no cérebro, mesmo que as afirmações se tornem cada vez mais hipotéticas, quanto mais nos aproximamos dos processos centrais do cérebro. O caminho da observação *externa* cessa com esses processos, isto é, com os processos que perceberíamos se dispuséssemos dos meios físicos e químicos adequados para observá-los. O caminho da observação *interna* começa, no entanto, com a sensação e se estende até a constituição do objeto a partir do material bruto da percepção. Na

transição do processo cerebral para a sensação, o caminho de observação é, pois, interrompido.

O modo de pensar que acabo de caracterizar e que se autodenomina de *idealismo crítico*, em oposição ao ponto de vista da consciência ingênua, chamado *realismo ingênuo*, comete o erro de qualificar *uma* percepção como mera representação, mas de aceitar outras justamente naquele sentido realista próprio ao realismo ingênuo aparentemente contestado por ele. Ele quer provar que as percepções são meras representações do sujeito, aceitando, porém, de maneira ingênua, as percepções referentes ao próprio organismo como fatos objetivamente válidos e, além disso, confunde dois campos de observação entre os quais não encontra qualquer mediação.

O idealismo crítico só consegue contestar o realismo ingênuo, admitindo ingenuamente o próprio organismo do homem como objetivamente existente. No momento em que ele entendesse que as percepções referentes ao próprio organismo não são, em princípio, diferentes daquelas aceitas pelo realismo ingênuo como objetivamente existentes, ele não poderia mais se apoiar nelas como numa base segura para a sua argumentação. Ele teria de admitir, então, também a organização corpórea do sujeito como um mero complexo de representações subjetivas. Assim se perderia, contudo, o fundamento para interpretar o conteúdo do mundo percebido como produzido pela organização mental. Resultaria na conclusão absurda de que a representação 'cor' é só uma modificação da representação 'olho'. O chamado idealismo crítico não pode ser, portanto, demonstrado sem se apoiar no realismo ingênuo. Ele tenta contestar os pressupostos ingênuo-realistas, fazendo uso deles para a sua própria argumentação.

Chegamos até aqui aos seguintes resultados: através da análise do processo da percepção, não é possível confirmar a hipótese fundamental do idealismo crítico e negar à percepção o seu caráter objetivo.

Menos ainda é lícito afirmar que a proposição "O mundo percebido é mera representação"²⁰ e uma verdade absoluta que dispensa qualquer exame. Schopenhauer começa a sua obra principal, 'O mundo como vontade e representação'. com as palavras:

O mundo é a minha representação: eis a verdade básica válida em relação a qualquer ente vivo e cognoscitivo, não obstante o homem seja o único ser capaz de elevá-la à consciência refletida e abstrata. E quando o faz, a serenidade filosófica se estabelece. Então, ele verá que não conhece o sol e tampouco a terra, mas somente um olho que vê o sol e uma mão que toca a terra, e que o mundo à sua volta existe apenas enquanto representação, isto é, só em relação a um outro ser, a saber, o ente que representa, ou seja, ele próprio. — Se é que existe de fato uma verdade a priori, então é essa, visto que ela enuncia a forma fundamental de qualquer experiência possível e imaginável e, por isso, é mais universal do que qualquer outra; mais do que a do tempo, a do espaço ou a da causalidade, pois todas essas a pressupõem justamente...

A afirmação de Schopenhauer fracassa por completo, quando confrontada com os argumentos acima referidos, de que o olho e a mão são percepções no mesmo sentido que o sol e a terra. Poder-se-ia objetar, então, a Schopenhauer, fazendo alusão a seu modo de expressão, o seguinte: Meu olho que vê o sol e minha mão que toca a terra são minhas representações, bem como o próprio sol e a própria terra, e daí se vê que assim se suspende a validade da referida assertiva. Apenas o olho e mão reais poderiam levar à representação do sol e da terra como modificação do organismo, mas de modo algum o olho e a mão se fossem meras representações. O idealismo crítico estaria, no entanto, autorizado a falar apenas de tais representações e não de objetos reais.

O idealismo crítico é impróprio para fornecer esclarecimentos sobre a relação entre percepção e representação. Ele não consegue levar ao discernimento, exigido neste capítulo, referente ao que acontece com a percepção durante o ato de perceber e o que já estava nela antes de ser percebida. Por conseguinte, é preciso procurar um outro caminho para solucionar essa questão.

V. Cognição e realidade

²⁰ *Die Welt als Wille and Vorstellung.*

Segue das investigações anteriores a impossibilidade de provar, através do exame do conteúdo da observação, que as percepções são meras representações. Tentou-se chegar a essa conclusão, mostrando-se que, se o processo de percepção decorresse segundo a maneira como ele costuma ser interpretado, com base nas premissas ingênuo-realistas sobre a constituição psicológica e fisiológica do homem, então não estaríamos lidando com 'coisas em si, mas apenas com nossas representações mentais das coisas. Ora, se o realismo ingênuo, levado às suas últimas consequências, nos conduz a resultados que são justamente contrários às suas premissas, é preciso chamar essas premissas de impróprias para a fundamentação de uma cosmovisão e abandoná-las, conseqüentemente. De todo modo, não é lícito rejeitar as premissas e manter os resultados, como faz o idealismo crítico, que, seguindo a demonstração acima descrita, defende a afirmação: o mundo é minha representação mental. (Eduard v. Hartmann desenvolve, em sua obra 'Problemas básicos da teoria do conhecimento'²¹, uma exposição detalhada dessa demonstração). Uma coisa é a correção do idealismo crítico e outra é a credibilidade dos argumentos usados para sustentá-lo. A primeira se mostrará mais tarde no contexto de nossas explicações. A credibilidade de suas demonstrações, no entanto, é igual a zero. Quando se constrói uma casa e o andar térreo desmorona, o andar de cima desmorona também. O realismo ingênuo se relaciona ao idealismo crítico como o andar térreo ao segundo andar.

Para quem defende a opinião de que o mundo percebido completo é apenas um mundo existente em nossa representação — resultado do efeito produzido pelas 'coisas em si' sobre a minha mente —, a questão da cognição propriamente dita não se concentrará nas representações existentes na mente, mas sim nas coisas independentes e situadas fora de nossa consciência. Ele perguntará: Quanto posso saber indiretamente das 'coisas em si', uma vez que não tenho acesso direto a elas? Quem chegar a essa questão não se contentará mais com o nexo de suas percepções conscientes. Procurará entender as causas não conscientes das coisas que têm uma existência independente dele, ao passo que — segundo sua opinião — as percepções desaparecem, tão logo desviamos os sentidos das coisas. Nossa consciência funciona, segundo esse ponto de vista, como um espelho, cujas imagens das coisas também desaparecem, quando a superfície dele não está mais voltada para elas. Quem, todavia, acredita não poder ver as próprias coisas porque se acha limitado às suas imagens espelhadas, tentará instruir-se, então, indiretamente sobre elas, inferindo as características das 'coisas em si' com base no que percebe delas. Nessa situação encontra-se a ciência natural moderna²², que só em último caso se utiliza das percepções para conseguir esclarecimentos sobre os verdadeiros processos da matéria situados fora do horizonte da percepção. Se o filósofo, sendo um idealista crítico, admitir uma realidade, então a sua busca cognitiva dirigir-se-á forçosamente a essa realidade transcendente e usará as suas percepções apenas indiretamente. Seu interesse vai além do mundo subjetivo das representações mentais para procurar o que efetua tais representações no mundo real. O idealista crítico pode, no entanto, chegar a dizer: "Estou confinado em meu mundo de representações mentais e não posso sair dele. Se admito uma coisa atrás das minhas representações, esse pensamento também não seria nada mais do que minha representação mental." Um idealista desse gênero negará por completo a coisa em si' ou dirá, ao menos, que esta não tem a menor importância para o homem, isto é, que praticamente não existe, visto que não se pode saber nada dela.

Para um idealista crítico dessa espécie, o mundo inteiro se transforma num sonho diante do qual qualquer busca por conhecimento perde o seu sentido. Para ele, só existem duas espécies de pessoas: as iludidas, que tomam por real o aglomerado de suas representações mentais, e as sábias, que discernem a nulidade do mundo percebido e que, pouco a pouco, acabam perdendo toda a vontade de se ocupar com ele. Para essa visão das coisas, a própria personalidade pode se tornar também uma mera imagem perceptiva igual a um sonho. Assim como no sonho a imagem de nós mesmos pode aparecer, também se misturam na consciência as representações das coisas e a representação do nosso eu. Teríamos, assim, na consciência, não o nosso eu real, mas apenas a representação mental do nosso eu.

Ora, quem negar que existem coisas (reais) ou, pelo menos, que podemos saber delas, terá de negar também a existência, ou seja, o conhecimento da própria personalidade. O idealista crítico chega, então, à seguinte afirmação: "Toda realidade se transforma num sonho maravilhoso, sem

²¹ *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*

²² Cabe ressaltar que o autor está se referindo à época em que escreveu este tratado, ou seja, 1892. (N.T.)

uma vida com a qual se sonha e sem uma personalidade que sonha; um sonho concatenado num sonho de si próprio.” (Compare-se: Fichte, ‘A destinação do homem’.²³ Não faz diferença se quem acredita reconhecer a vida tal qual a percebemos, como sonho, nada supõe por detrás desse sonho ou se tenta relacionar as suas representações mentais às coisas reais: a vida em si perderá todo o interesse cognitivo para ele. Se, para aquele que vê nas representações mentais o universo a nós acessível, toda e qualquer ciência perde o seu sentido, para o outro, que se acha ainda legitimado a chegar das representações mentais às coisas reais por meio de inferências, a ciência se realizará na investigação dessas ‘coisas em si’. A primeira cosmovisão pode ser intitulada de ‘*Ilusionismo Absoluto*’; a segunda, o seu representante mais conseqüente chama de ‘*Realismo Transcendental*’.²⁴

As duas concepções têm em comum com o realismo ingênuo o fato de tentar fincar pé no mundo real através do exame da percepção. Não são capazes, contudo, de encontrar dentro desse campo um ponto firme.

A questão crucial para o defensor do realismo transcendental teria que ser: “Como é que o eu consegue realizar, a partir de si mesmo, o mundo das representações?” Uma busca séria por conhecimento só poderá se interessar, de fato, pelo mundo dado como representação, se este último for o meio para investigar indiretamente o mundo do eu existente em si. Se os conteúdos de nossa experiência fossem apenas representações mentais, então a nossa vida diária equivaleria a um sonho e o reconhecimento do verdadeiro estado de coisas, ao acordar. Também as nossas imagens oníricas só nos interessam enquanto sonhamos e, por conseguinte, não discernimos a sua natureza onírica. Ao despertarmos, não indagamos mais pela sua correlação interna, mas sim pelos processos físicos, fisiológicos e psíquicos que, porventura, as evocaram. Tampouco o filósofo que identifica o mundo com as suas representações pode interessar-se pelas ligações internas das particularidades do mundo. Se, de fato, admite um eu real, ele não perguntará como uma de suas representações se relaciona com as outras e sim o que ocorre em sua alma, independente de seu mundo consciente, enquanto sua consciência contém uma determinada representação. Quando o vinho que estou bebendo num sonho me causa ardor na laringe e, em seguida, acordo tossindo (compare: Weygandt, ‘A origem dos sonhos’²⁵) então, no momento do despertar, o enredo do meu sonho perde sua importância para mim. Minha atenção se volta aos processos fisiológico e psicológico pelos quais a vontade de tossir se expressou simbolicamente no sonho. De maneira semelhante, o filósofo, quando se convence de que o mundo percebido é apenas sua representação mental, tem de se reportar à alma real por detrás das representações. O problema é, entretanto, maior, quando o ilusionista nega, por completo, o eu atrás das representações ou o considera como incognoscível. A essa conseqüência pode nos levar facilmente a observação de que, no tocante ao sonho, existe a vigília como estado oposto, mas não possuímos um estado semelhante com respeito à consciência acordada. Quem compartilha dessa opinião não se apercebe de que existe, sim, algo que se comporta em relação ao perceber como as vivências da consciência acordada em relação ao sonho. Esse algo é o *pensar*. Não se pode culpar o realismo ingênuo pela falta de discernimento que estamos apontando aqui. Ele se entrega à vida e toma as coisas por reais, assim como elas se lhe apresentam na experiência. O primeiro passo, contudo, para superar esse ponto de vista consiste na pergunta: qual é a relação entre pensar e percepção? Se digo: o mundo é a minha representação mental, pronunciei o resultado de um processo pensante e, se meu pensar não é aplicável ao mundo, esse resultado é um equívoco. Entre a percepção e qualquer tipo de enunciado sobre ela mesma, intercala-se o pensar.

Já indicamos anteriormente a razão pela qual não percebemos geralmente o pensar. Encontra-se na circunstância de dirigirmos a nossa atenção só para o objeto sobre o qual pensamos e não, ao mesmo tempo, para o próprio pensar. A consciência ingênua trata, por isso, o pensar como algo que não tem nada a ver com as coisas e que se situa em suas considerações totalmente distante delas. A imagem que o pensador elabora do mundo não pertenceria às coisas e existiria

²³ J. G. Fichte: *Die Bestimmung des Menschen*.

²⁴ De transcendental designa-se, segundo essa cosmovisão, uma forma do cognição que se vê consciente da impossibilidade de se dizer diretamente alguma coisa sobre as coisas em si e, portanto, só admite inferências indiretas do desconhecido, sito além do subjetivo (transcendente), a partir do que é subjetivamente conhecido. A coisa em si, segundo essa visão, está além do campo do mundo que é imediatamente cognoscível, isto é, transcendente. Entretanto, o nosso mundo pode ser referido de maneira transcendental ao mundo transcendente. Chama-se de realismo a concepção de Hartmann, visto que vai além do subjetivo, ideal, e visa a atingir o transcendente, o real.

²⁵ *Entstehung der Träume* (1893).

apenas em sua cabeça. O mundo seria totalmente pronto e acabado em todos os seus aspectos sem o pensar, e desse mundo pronto o homem reproduziria uma imagem em sua mente. Aos que assim pensam, temos que perguntar: com que direito vocês declaram o mundo como pronto, sem o pensar? Será que o mundo não leva o pensar à existência na cabeça do homem com a mesma necessidade como produz a flor na planta? Plantem uma semente na terra. Ela desenvolverá raízes e caule. Ponham a planta à sua frente. Ela se associa na mente de vocês a um determinado conceito. Por que esse conceito pertence menos à planta que folha e flor? Dirão, talvez: as folhas e as flores já existem sem um sujeito que as perceba; o conceito, porém, só aparece quando o homem se põe diante da planta. Certo! Mas também as flores e as folhas só brotam na planta se existe a terra na qual podemos plantar a semente, se existem luz e ar através dos quais folhas e flores podem desdobrar-se. Justamente assim surge o conceito da planta, quando uma mente pensante aborda a planta.

É completamente infundado considerar a soma de nossas percepções como uma totalidade e aquilo que resulta da abordagem pensante como algo acrescentado, que não faz parte do objeto real. Se olho para o botão de uma rosa, a imagem que se apresenta à minha percepção é apenas aparentemente concluída. Se eu colocar o botão na água, obterei no dia seguinte uma imagem dele totalmente diversa. Se não desviar o meu olho da rosa, verei como o estado atual se transformará para o estado do dia seguinte, passando por inúmeros passos intermediários. A imagem que se me apresenta num determinado momento é apenas um aspecto casual do objeto que se encontra num devir constante. Se eu não puser o botão na água, então ele não manifestará uma série de estados que, em potência, estavam contidos nele. Outrossim, posso ficar sem oportunidade de continuar a observar a rosa e obter assim uma imagem incompleta.

Trata-se de uma opinião pouco adequada e muito dependente de casualidades a que afirma: a imagem (perceptual) recebida num certo momento é o objeto real.

Não é tampouco válido dizer: a soma das peculiaridades percebidas constituem o objeto real. Seria bem possível imaginar uma mente capaz de receber junto com a percepção o conceito correspondente. A essa mente, jamais ocorreria considerar o conceito como não pertencente ao objeto. Ela teria, ao contrário, de atribuir-lhe uma existência inseparavelmente ligada ao objeto.

Um exemplo nos será útil para elucidar melhor o assunto. Se eu atirar uma pedra em direção horizontal, verei a pedra em diferentes lugares, sucessivamente. Relaciono esses lugares a ponto de formarem uma linha. Pela geometria, conheço diferentes formas que uma linha pode traçar, dentre elas a da parábola. Sei que a parábola é uma linha que surge quando um ponto se move conforme uma certa regularidade. Se investigar agora as condições sob as quais a pedra lançada se move, verei que a linha de seu movimento é idêntica àquela que conheço como parábola. O fato de a pedra mover-se, traçando uma parábola, é uma consequência das circunstâncias e segue delas como necessidade. A forma da parábola pertence ao fenômeno como um todo, assim como todos os demais fatores que nele percebemos. A mente acima descrita, que não precisaria tomar o caminho indireto da compreensão pensante, não seria dada apenas uma soma de sensações visuais em diferentes lugares, mas sim, de maneira conjunta ao fenômeno, também a forma parabólica da trajetória que *nós* precisamos acrescentar ao fenômeno através do pensar.

Não é propriedade dos objetos o fato de eles nos serem dados inicialmente sem os respectivos conceitos. É, ao contrário, uma peculiaridade da nossa organização mental. A nossa organização funciona de forma tal, que de todos os objetos da realidade lhe afluem os elementos constitutivos de dois lados: *do perceber* e *do pensar*.

Não tem nada a ver com a natureza das coisas como sou organizado para captá-las. O corte entre perceber e pensar existe apenas no momento em que eu, o observador, me ponho diante das coisas. Quais elementos pertencem às coisas e quais não, não pode depender da maneira como sou organizado para conhecê-las.

O homem é um ser limitado: em primeiro lugar ele é um ser entre outros. Sua existência pertence ao espaço e ao tempo e, por isso, sempre lhe é dada apenas uma parcela restrita do universo. Esta se relaciona, no entanto, em termos temporal e espacial, com outras ao se redor. Se a nossa existência fosse de tal modo unificada com o mundo, que todos os acontecimentos dele fossem, ao mesmo tempo, acontecimentos em nós, não existiria a diferença entre nós e as coisas. Aí tampouco existiriam as coisas particulares para nós, visto que todos os acontecimentos se interpenetrariam constantemente. O cosmo seria simplesmente uma unidade, uma totalidade que se basta a si mesma, sem que o fluxo dos acontecimentos apresentasse uma interrupção. Por causa de nossa limitação, aparece-nos como particularidade o que na verdade não é separado. Em lugar nenhum, por exemplo, existe isoladamente a cor vermelha. Ela está sempre inserida no contexto

de outras qualidades às quais pertence e sem as quais ela não poderia existir. Nós, porém, somos obrigados, em virtude de nossa organização, a destacar certas partes do mundo e observá-las como objetos isolados. Nosso sentido ótico só pode perceber cor após cor de um objeto multicolor, nosso intelecto concebe conceito por conceito de um sistema de conceitos. Essa separação é um ato subjetivo, que se deve ao fato de não sermos idênticos com o mundo, mas sim um ser entre outros seres.

Cabe-nos agora definir a relação do nosso ser para com todos os demais seres; esse ato de autodefinição tem de se distinguir da simples autoconsciência baseada em introspecção, pois esta baseia-se no perceber, assim como a conscientização de qualquer outra coisa. A introspecção me mostra um conjunto de particularidades que configura, para mim, a minha personalidade, da mesma maneira com que associo as particularidades — amarelo, metálico, duro, etc. — na unidade 'ouro'. A introspecção não me leva, pois, além de mim mesmo. Ora, é preciso distinguir o que sabemos de nós por introspecção daquilo a que chegamos por meio do pensar. Assim como integro pelo pensar uma percepção isolada do mundo externo ao universo como um todo, integro também por meio do pensar as percepções de mim mesmo, obtidas por introspecção, ao mundo como um todo. A minha autopercepção me confina a mim mesmo; o pensar, porém, nada tem a ver com esses limites. Nesse sentido, possuímos uma existência dual. Sou confinado em mim mesmo pela autopercepção, mas sou, ao mesmo tempo, o portador de uma atividade que me relaciona com o universo. O pensar não é individual como as sensações e os sentimentos, mas universal. Ele recebe uma expressão individual em cada homem particular quando associado às sensações e aos sentimentos. Os homens se distinguem entre si somente em função desses matizes individuais do pensar universal. Só há um único conceito para triângulo. Para o conteúdo desse conceito, pouco importa se é pensado por uma ou outra pessoa. Mas cada pessoa o pensará individualmente.

A visão apresentada, opõe-se um preconceito difícil de ser superado. O defensor do subjetivismo não consegue admitir que o conceito do triângulo pensado por mim é o mesmo que aquele pensado pela cabeça de qualquer outro. O homem ingênuo se considera o criador de seus conceitos. Ele acredita, pois, que todas as pessoas têm os seus próprios conceitos. É, no entanto, fundamental para o pensar filosófico superar esse preconceito subjetivista. O conceito unitário do triângulo não se torna uma multiplicidade porque é pensado por diferentes seres humanos, umavezque pensar dos diferentes seres humanos constitui uma unidade.

No pensar se nos oferece o elemento que vincula a nossa individualidade particular ao universo, integrando-a, assim, ao todo. Enquanto temos sensações ou sentimentos (e percepções), somos entes particulares; quando pensamos, somos o ser unitário que faz parte do universo. Eis a razão mais profunda de nossa natureza dual: vemos emergir em nós uma força absoluta, uma força que é universal, mas a conhecemos apenas a partir de um ponto particular na periferia e não quando emana do centro do universo. Caso contrário, seríamos oniscientes no momento em que adquiríssemos consciência. Mas, visto que nos encontramos num ponto da periferia do universo e somos seres limitados, precisamos conhecer as coisas fora de nós passo a passo por meio do pensar, que resplandece em nós como fagulha da essência universal.

Em virtude de o pensar universal que emerge em nós aspirar para além de nossa existência particular, surge em nós o *desejo pela cognição*. Seres sem pensar não sentem esse desejo. Quando se defrontam com as coisas, não desenvolvem perguntas. As coisas lhes parecem externas e insignificantes. Nos seres pensantes, porém, manifesta-se interiormente o conceito no contato com as coisas. Ele é a parte das coisas que recebemos apenas de dentro e não de fora. A conciliação, ou seja, a copulação de ambas as partes, a interna e a externa, nos leva à *cognição*.

A percepção não é, portanto, nada pronta e acabada. Ela é simplesmente um dos dois lados da realidade total. O outro lado é o conceito. O ato cognitivo é a copulação de percepção e conceito. Percepção e conceito de uma coisa constituem, por conseguinte, o objeto completo.

As reflexões anteriores mostram claramente que o único conteúdo em comum das coisas particulares é o conceito elaborado pelo pensar. São fadadas ao fracasso todas as tentativas que tentam encontrar a unidade do mundo fora do conteúdo nomológico ao qual chegamos através da investigação pensante das percepções. Nem um Deus antropomórfico, nem força e matéria e tampouco a vontade isenta de idéias (Schopenhauer) podem figurar como unidade universal do mundo. Esses entes são todos oriundos de uma parte restrita da observação. Uma personalidade com limites humanos percebemos apenas em nós mesmos; força e matéria, nas coisas externas. No que diz respeito à vontade, esta só pode ser considerada como articulação de nossa personalidade restrita. Schopenhauer quer evitar, no entanto, fazer do pensar 'abstrato' o portador da unidade do mundo e procura, em compensação, algo que se lhe apresenta imediatamente como real. Esse filósofo crê

que jamais chegaremos à compreensão do mundo se o considerarmos apenas como mundo externo.

Com efeito, não seria possível encontrar o significado do mundo que me é dado na observação, apenas como representação mental do sujeito cognoscitivo, ou a transição deste para o que porventura exista como realidade além dele, se o investigador nada mais fosse senão o sujeito puramente cognoscitivo (cabeça de anjo alada sem corpo). O próprio sujeito cognoscitivo, no entanto, é uma parte desse mundo, a saber, encontra-se nele como *indivíduo*, isto é, sua capacidade cognitiva, que é o fator determinante do mundo enquanto representação é, não obstante, mediada por um corpo, cujas afetações, como foi mostrado, são para o intelecto o ponto de partida da observação das coisas. Esse corpo é para o sujeito puramente cognoscitivo uma representação mental como qualquer outra, é simplesmente um objeto entre objetos: os movimentos, as ações deles, não lhe são conhecidas de outra maneira que as modificações de todas as outras coisas e lhe seriam tão estranhas e incompreensíveis quanto elas, se o significado dos últimos não se lhe desvendassem de sorte totalmente diversa. [...] O sujeito cognoscitivo, que pela sua identificação com o seu o corpo se manifesta como indivíduo, sabe de seu corpo de duas maneiras bem diversas: primeiro como representação na apreensão do intelecto e, assim, como mero objeto entre objetos e sujeito às suas leis; em seguida e paralelamente, de maneira totalmente diversa, a saber, como aquilo que todos conhecem e que é chamado *vontade*. Cada verdadeiro ato de vontade do sujeito é imediata e inevitavelmente também um movimento de seu corpo: não pode realmente querer o ato sem perceber simultaneamente o movimento do seu corpo. O ato de vontade e a ação do corpo não são duas coisas separadas e unidas apenas pelo nexo da causalidade; não se encontram na relação de causa e efeito, mas são, ao contrário, uma e a mesma coisa apenas dadas de diferentes maneiras: uma vez como realidade imediata e outra vez na ótica do intelecto.

Através dessas explicações, Schopenhauer crê poder ver no corpo a 'objetividade' da vontade. Ele acha justificado considerar as ações do corpo como uma realidade imediata, ou seja, como a coisa em si concretizada. Contra essas exposições, há de se objetar que sabemos das ações de nosso corpo somente através de autopercepção e, assim, estas não têm nenhuma vantagem comparadas às outras percepções. Para compreender a sua essência, precisamos recorrer ao pensar, isto é, procurar a integração delas no sistema ideal de nossos conceitos e idéias.

Mais arraigada na consciência ingênua do homem que qualquer outra coisa é a seguinte opinião: o pensar é abstrato, sem qualquer conteúdo próprio. Ele poderia oferecer, no máximo, uma imagem sem realidade concreta da unidade do mundo, mas jamais esta mesma. Quem assim pensa, nunca se deu contado que a percepção é sem o conceito. Olhemos para o mundo da percepção sem conceito: ele se nos apresenta como uma mera justaposição no espaço e uma sucessão no tempo, um agregado de detalhes desconexos. Nenhuma das coisas que aparecem e desaparecem no palco da consciência apresenta qualquer relação que possa ser percebida. O mundo é simplesmente uma multiplicidade de objetos equivalentes. Nenhum deles desempenha um papel maior no engenho do mundo. Quando queremos saber se este ou aquele fato tem uma importância maior ou menor que outro, é preciso recorrer ao pensar. Se não pensamos sobre o que percebemos, o órgão rudimentar de um animal, sem importância vital para sua vida, parece-nos ser equivalente aos órgãos mais significativo. Os fatos particulares apenas revelam o seu significado interno e externo quando o pensar estabelece relações entre eles. Essa atividade do pensar é saturada e possui um *conteúdo próprio*. Em virtude desse conteúdo determinado e concreto, posso saber por que o caracol é um organismo inferior em relação ao leão. O mero olhar, a simples percepção, não me dão nenhum conteúdo capaz de me instruir sobre o grau de perfeição da sua organização.

O pensar leva esse conteúdo, haurido do mundo de conceitos e idéias do homem, ao encontro das percepções dos sentidos. Diferente do conteúdo perceptual, que vem de fora, o conteúdo conceitual surge no interior do homem. A forma como se apresenta inicialmente queremos chamar de *intuição*. A intuição é para o pensar o que a *observação* é para a percepção. *Intuição e observação* são as fontes do conhecimento humano. Um objeto observado permanece estranho e incompreensível enquanto não descobrimos por intuição o complemento conceitual da realidade que a percepção não nos dá. Quem não tem a faculdade de intuir o complemento conceitual, não consegue ver a realidade completa das coisas. Assim como uma pessoa daltônica só distingue matizes de preto e branco, aquele que só percebe, sem desenvolver a intuição conceitual correspondente, observará apenas fragmentos da realidade sem nexo.

Explicar ou entender algo nada mais é senão recolocar o objeto percebido no nexo e na ordem conceitual dos quais foi arrancado pela propriedade descrita de nossa organização. Uma coisa

separada da totalidade das coisas, na verdade, não existe. Toda separação se deve à nossa organização e tem apenas uma validade subjetiva. Somente para nós, o universo se divide em categorias como: em cima e embaixo, antes e depois, matéria e força, objeto e sujeito, etc. O que na observação se nos apresenta como particularidade isolada, relaciona-se de novo, membro por membro, através do coerente e unitário mundo das intuições conceituais; reintegramos, pois, pelo pensar, o que antes é separado pelos sentidos.

O caráter enigmático de um objeto reside na sua existência particular, separada. Essa separação é provocada por nós e pode ser superada dentro do nosso mundo de conceitos.

O pensar e o perceber são as únicas fontes diretas do conhecimento. É preciso, então, perguntar-se de novo: qual é, segundo as nossas explicações, o significado da percepção? Ora, nós vimos que a prova que o idealismo crítico oferece para demonstrar a natureza subjetiva da percepção não é consistente; por outro lado, pela comprovação da falsidade não se resolve automaticamente o assunto como tal. O idealismo crítico não supõe, em sua demonstração, a natureza absoluta do pensar. Ele tenta mostrar que o realismo ingênuo, quando levado às suas últimas conseqüências, 'suspende-se' a si mesmo. Como essa questão se apresenta, no entanto, após compreendido o caráter absoluto do pensar?

Suponhamos que tenhamos uma determinada percepção, por exemplo, a do vermelho. Essa percepção se revela, à medida que a reflexão progride, em correlação com outras percepções, por exemplo, com uma determinada figura e certas percepções de temperatura e de tato. A esse conjunto de percepções correlacionadas chamo de objeto do mundo sensorio. Posso me perguntar agora: o que se encontra, além dos fatores assinalados, nessa parcela do espaço? Encontrarei, então, processos mecânicos, químicos e outros. Prossigo e investigo os processos que encontro no caminho do objeto para os meus órgãos sensoriais. Posso encontrar aí processos de movimentos num meio elástico que, segundo a sua própria natureza, não têm absolutamente nada em comum com as percepções originárias. Obtenho o mesmo resultado examinando a transmissão do órgão sensorio para o cérebro. Em cada um desses campos, obtenho novas percepções, mas o que abarca todas essas parcelas, concatenando essas percepções separadas no tempo e no espaço, é o pensar. As vibrações do ar que transmitem o som são percepções como o próprio som. Apenas o pensar concatena as diferentes percepções e as mostra em suas mútuas relações. Só é lícito constatar que, fora as percepções imediatas, existem apenas as suas correlações conceituais (a serem descobertas pelo pensar). A relação entre o sujeito e o objeto da percepção é uma relação pensada, isto é, exprimível somente por conceitos. Somente se eu pudesse perceber como o objeto da percepção afeta o sujeito da percepção, ou ao contrário, se eu pudesse observar a constituição da imagem perceptual através do sujeito, seria possível falar como o faz a Fisiologia moderna e o idealismo crítico que nela se baseia. Essa opinião confunde uma relação pensada (do objeto para o sujeito) com um processo do qual apenas se poderia falar se ele fosse percebido. A frase: "Não existe cor sem um olho que a percebe", não significa que o olho produz a cor, mas sim que existe uma relação inteligível entre a percepção cor e a percepção olho. A ciência empírica deverá investigar como as qualidades do olho e as da cor interagem e quais são as estruturas do órgão visual responsáveis pela transmissão da percepção da cor. Posso acompanhar como uma percepção sucede a outra, como ela se relaciona no espaço com outras, e depois expressar essa relação através de conceitos; mas não é possível observar como uma percepção emerge do imperceptível. Todas as tentativas de estabelecer relações não conceituais entre as percepções fracassarão necessariamente.

O que é, pois, a percepção? Essa pergunta, quando colocada de maneira geral, não faz sentido. A percepção sempre surge como um conteúdo específico e concreto. Esse conteúdo é um simples dado e se esgota no que é dado. Somente podemos indagar, acerca desse dado, o que ele, porventura, significa além da percepção, isto é, para o pensar. A pergunta relativa ao 'o quê' de uma percepção sempre se refere exclusivamente à intuição conceitual que lhe corresponde. Assim sendo, não se pode levantar a pergunta sobre a subjetividade da percepção, no sentido do idealismo crítico, pois subjetivo só pode ser o que se percebe como pertencente ao âmbito do sujeito. O nexa entre o sujeito e o objeto não se deve a um processo real, no sentido do realismo ingênuo, isto é, a um processo perceptível, mas unicamente ao pensar. Para nós, é objetivo o que se apresenta como situado fora do sujeito da percepção. Meu sujeito de percepção permanece perceptível para mim, mesmo quando a mesa, que instantes atrás constituía meu objeto de observação, desaparece do horizonte da minha observação. Ademais, a observação de mesa produziu em mim também uma modificação permanente, pois conservo a faculdade de reproduzir, doravante, uma imagem da mesa. Essa faculdade de produção de uma imagem permanece em mim. A psicologia designa essa imagem de *representação recordativa*. Trata-se, no entanto, daquilo que

com exclusivo direito podemos denominar *representação* mental da mesa, uma vez que é a modificação realmente perceptível de meu estado subjetivo pela presença objetiva da mesa no meu horizonte visual. De modo algum significa a modificação de um 'eu em si' hipotético, que se encontraria por detrás do sujeito de percepção, mas sim a modificação do sujeito real e perceptível. A *representação mental* é, portanto, uma percepção subjetiva diferente da percepção objetiva dada na presença do objeto no horizonte da percepção.

A confusão entre a percepção subjetiva e a objetiva leva ao equívoco do idealismo: o mundo é a minha representação mental.

Precisamos agora definir o conceito da representação mental ainda com mais exatidão. O que apresentamos até agora sobre ela não é o conceito dela mesma, pois indica só o caminho onde ela pode ser encontrada no campo da observação, O conceito exato da representação nos possibilitará também fornecer uma elucidação mais satisfatória da relação entre representação mental e objeto. Assim o nosso tratado chegará ao ponto no qual a investigação da relação entre sujeito humano e objeto real sairá do campo puramente conceitual e entrará no campo da *vicia* individual e concreta. Se entendermos melhor o mundo, ser-nos-á mais fácil a ele corresponder melhor. Só podemos atuar com todas as forças se conhecemos adequadamente o objeto ao qual dedicamos a nossa atividade.

Complemento à edição nova de 1918

Quando o homem começar a refletir com seriedade sobre a relação entre cognição e realidade, dificilmente escapará das conseqüências das concepções tratadas nas páginas anteriores. Ele fatalmente incorrerá num emaranhado de conceitos que se lhe dissolve à medida que ele o produz. Não basta, porém, contestar apenas teoricamente a referida concepção. É preciso *vivenciá-la* e procurar a saída a partir do confronto com a confusão à qual conduz. Foi necessário apresentá-la em nosso tratado dedicado à relação entre homem e mundo não para simplesmente provar a falsidade de opiniões alheias, mas sim porque é preciso conhecer a confusão em que toda reflexão inicial sobre essa questão obrigatoriamente incorre. É preciso conquistar a clareza sobre o assunto, entendendo como contestar a *si mesmo* em relação às confusões da reflexão inicial. Eis como as explicações anteriores querem ser lidas.

Quem quer chegar ao esclarecimento sobre a relação cognitiva entre homem e mundo, logo perceberá que estabelece pelo menos uma parte dessa relação, formando representações mentais sobre o mundo e seus processos. Assim, a sua atenção é desviada daquilo que está lá *fora* no mundo e se volta para o seu mundo interno, ou seja, para as suas representações mentais. Começa a achar, então, que não pode entrar em nenhuma relação com qualquer coisa ou processo do mundo a não ser formando representações. Pouco falta daí para chegar à conclusão: somente vivencio minhas representações mentais e sei de um mundo fora de mim apenas mediante elas. Assim se abandona definitivamente a *atitude ingênua* na qual o homem se encontra *antes* de refletir sobre a relação entre cognição e realidade. De acordo com a atitude ingênua, ele acreditava estar lidando simplesmente com as coisas *reais*. A reflexão voltada para a própria mente desfaz essa atitude, não permitindo mais que o homem acredite numa realidade no sentido da consciência ingênua. A auto-reflexão o obriga a focalizar as suas imagens mentais, que passam a intercalar-se entre ele e o mundo supostamente real, o qual antes admitia ingenuamente. O homem acredita, então, não poder atravessar as representações intercaladas para chegar à realidade e passa a supor que esta não lhe é acessível. Daí nasce a noção de uma 'coisa em si', situada além do alcance das faculdades cognitivas do homem. — Enquanto se encara apenas dessa maneira a relação entre homem e mundo, não é possível se esquivar das referidas conseqüências. Por outro lado, não podemos nos obrigar artificialmente a permanecer numa atitude ingênua e sem reflexão, sem abolir concomitantemente a busca pela cognição. A existência do impulso que nos leva a buscar o desenvolvimento cognitivo mostra claramente que a atitude ingênua tem de ser abandonada. Se ela nos desse algo que pudéssemos reconhecer como verdade, não sentiríamos o anseio por essa busca. — Não chegamos, porém, a uma atitude mais verdadeira, refutando simplesmente a atitude ingênua, mas conservando, no fundo, a sua maneira de pensar. Esse erro ocorre a quem diz: somente vivencio minhas representações mentais e, enquanto penso que estou lidando com realidades, só tenho, em verdade, consciência das minhas representações mentais da realidade. Tenho de supor, portanto, fora do horizonte de minha consciência, as verdadeiras realidades, ou seja, as 'coisas em si' das quais, porém, nada posso saber imediatamente; 'coisas em si' que me abordam não sei como, gerando em mim o meu mundo de representações mentais. Quem assim pensa, apenas

acrescenta em pensamentos ao mundo percebido um outro mundo; mas, em relação a esse mundo, teria de começar de novo com o seu trabalho pensante. Pois a 'coisa em si' não é concebida de outra maneira em sua relação ao homem que a coisa conhecida no ponto de vista ingênuo-realista. Para não incorrerem nessa confusão, à qual a reflexão crítica pode levar com facilidade, é preciso descobrir que no âmbito das nossas vivências internas e externas existe algo que não corre o perigo de se apresentar como mera representação apartada da realidade: *o pensar*. Diante do pensar, o homem *pode* permanecer na atitude ingênua. Se ele não o faz, é porque reconheceu a necessidade de abandonar esse ponto de vista com respeito a outras partes do mundo, porém sem se dar conta de que essa necessidade não se aplica ao pensar. Entendendo isso, compreenderá também que *no e através do* pensar encontra a realidade que aparentemente perde de vista, intercalando entre si e o mundo a vida em representações mentais. Uma pessoa, a quem o autor deste livro tem em alta estima, objetou que este tratado permanece indevidamente num realismo ingênuo frente ao pensar, semelhante àquele que toma por idênticos o mundo real e o mundo representado. Acreditamos, porém, ter demonstrado suficientemente pelas explicações presentes que a validade desse realismo ingênuo para o pensar se justifica plenamente com base na observação despreconcebida dele, e que o realismo ingênuo, inválido para outras partes do mundo, é justamente superado através do discernimento da verdadeira essência do pensar.

VI. A individualidade humana

Os filósofos acreditam que o problema principal em relação às representações mentais reside no fato de que nós não somos idênticos com os objetos exteriores, e que ainda assim as nossas representações devem ter um aspecto correspondente a eles. Olhando mais de perto, porém, fica evidente que essa dificuldade, em verdade, não existe. Com efeito, não somos as coisas externas, mas pertencemos, juntamente com elas, ao mesmo mundo: o meu sujeito é uma parte do mundo e é permeado por seu constante devir. Para o meu perceber, estou inicialmente confinado aos limites da derme do meu corpo, mas o que está dentro dessa derme pertence ao universo como um todo. Para que exista uma relação entre o meu organismo e um objeto fora dele, não é necessário que alguma parte do objeto me penetre e cause uma impressão em minha mente, como um sinete na cera. A pergunta *como obtenho informações sobre a árvore que se encontra a dez passos de distância?* é totalmente mal colocada. Ela provém da opinião de que os meus limites corpóreos constituem uma cisão absoluta e que as notícias sobre as coisas precisam atravessar essa fronteira e migrar para dentro de mim. As forças que atuam dentro da minha derme corpórea são as mesmas que existem fora. Portanto, sou realmente as coisas, porém não eu enquanto sujeito da percepção, mas eu enquanto parte do devir geral do mundo. A percepção da árvore e o meu eu pertencem ao mesmo todo. Esse devir geral do mundo suscita lá a percepção da árvore e aqui a percepção do meu eu. Se eu não fosse *cognitor* do mundo e sim o seu criador, então objeto e sujeito (percepção e eu) surgiriam no mesmo ato, visto que se condicionam mutuamente. Como *cognitor* do mundo, só posso encontrar o elo entre essas partes através do pensar, que as correlaciona por meio do conceito.

A dificuldade maior será eliminar as chamadas provas fisiológicas da subjetividade da percepção. Quando exerço uma pressão sobre a derme do meu corpo, então a percebo como sensação de pressão (tato). A mesma pressão posso perceber através do olho como luz, através do ouvido como tom. Um choque elétrico percebo mediante o olho como luz, pelo ouvido como tom, através dos nervos da pele como impacto e através do órgão de olfato como cheiro de fósforo. O que segue desse fato? Só isso: percebo um choque elétrico (e respectivamente uma pressão) e em seguida uma qualidade luminosa ou um tom ou também um certo cheiro, etc. Sem a existência do olho, não se juntaria à percepção do impacto mecânico no ambiente a percepção de uma qualidade luminosa; sem a presença de um órgão auditivo, a percepção auditiva, etc. Com que direito se pode afirmar que sem órgão perceptivo todo o processo não existiria? Quem deduz, do fato de que um processo elétrico evoca luz no olho, que a luz é apenas um processo mecânico de movimento fora do nosso organismo, esquece que somente está passando de uma percepção para outra e de jeito nenhum está passando para algo fora do âmbito da percepção. Da mesma maneira como se pode dizer: o olho percebe um processo mecânico em seu ambiente como luz, assim também se pode afirmar: uma modificação ordenada de um objeto é percebida por nós como processo de movimento. Se eu pintar num disco doze vezes um cavalo nas diferentes posições que seu corpo

adota quando está a galope, então poderei suscitar, através da rotação do disco, a ilusão de movimento. Apenas preciso olhar através de um orifício as diferentes posições do cavalo, respeitando os respectivos intervalos. Não vejo doze imagens do cavalo, e sim a imagem do cavalo galopando.

O mencionado fato fisiológico não pode, portanto, esclarecer a relação entre percepção e representação. Precisamos nos orientar de outra maneira.

No momento em que surge uma percepção no horizonte da observação, aciona-se através de mim também o pensar. Um membro do meu sistema de pensamentos, uma determinada intuição, um conceito associa-se à percepção. Quando a percepção mais tarde desaparece do horizonte da minha vista, o que sobra? Minha intuição associada às percepções dadas pelo meu ato de perceber. O grau de vivacidade com que conseguirei mais tarde tornar presente de novo essa relação, depende da maneira como funciona minha organização mental e corporal. A *representação*, contudo, nada mais é senão uma intuição relacionada a uma determinada percepção, ou seja, um conceito, que já esteve ligado a uma percepção e que depois conservou tal relação. Meu conceito de leão não tem a sua origem *nas* percepções de leões. Mas certamente minha representação mental do leão é formada *com base na* percepção. Posso ensinar, a alguém que nunca viu um leão, o conceito de leão. Ensinar-lhe uma representação viva não conseguirei sem que recorra à sua própria percepção.

A *representação mental* é, portanto, um conceito individualizado. E assim se nos torna compreensível por que as coisas reais podem ser representadas através de representações. A realidade completa de uma coisa resulta para nós da confluência de conceito e percepção no momento da observação. O conceito universal adquire, no contato com a percepção, uma forma individual, uma referência a uma percepção particular. Nessa forma individual, que conserva em si a referência à percepção como peculiaridade, ele passa a viver em nós, constituindo a representação do objeto observado. Quando nos deparamos com outro objeto similar, então o identificamos como pertencente ao mesmo gênero; e, quando observamos o mesmo objeto de novo, não encontramos apenas em nosso sistema conceitual o conceito universal correspondente, mas o conceito individualizado com uma referência específica ao mesmo objeto, isto é, a sua representação e, por isso, conseguimos reconhecer o objeto.

A *representação mental* se situa, portanto, entre percepção e conceito. Ela é o conceito com uma determinada referência à percepção.

À soma daquilo sobre o qual posso formar representações posso chamar de minha experiência. Terá uma experiência mais rica aquele que dispuser de um número maior de conceitos individualizados. Uma pessoa sem qualquer faculdade de intuição conceitual não é capaz de adquirir experiência. Perde os objetos do seu horizonte, dado à falta de conceitos para estruturar os objetos. Uma pessoa com capacidade de pensar bem desenvolvida mas dotada de uma capacidade perceptiva atrofiada, em virtude da falta de sensibilidade, tampouco poderá se tornar experiente. Ela adquirirá de uma ou outra maneira conceitos, mas estes carecerão de vivacidade por falta do contato com percepções concretas. Tanto o viajante distraído quanto o erudito mergulhado em sistemas abstratos de pensamentos são incapazes de adquirir uma rica experiência.

A realidade se nos revela por meio da percepção e do conceito. A manifestação da realidade no sujeito é a representação mental.

Se a personalidade humana se articulasse apenas na dimensão cognitiva, então tudo que nos é objetivamente dado se resolveria em percepção, conceito e representação mental.

Não nos basta, porém, relacionar percepções e conceitos por meio do pensar. Relacionamos o que percebemos também ao nosso sujeito particular, ao nosso eu individual. A expressão dessa referência individual é o sentimento, que se manifesta como prazer e desprazer.

Pensar e *sentir* correspondem à natureza dúlica de nossa entidade, já mencionada anteriormente. O *pensar* é o elemento através do qual participamos do universo geral; o *sentir* é o meio pelo qual nos retraímos em nosso mundo próprio.

Nosso pensar nos une ao mundo, nosso sentir nos reconduz a nós próprios, fazendo de nós um ser individual. Se fôssemos apenas seres pensantes e dotados de percepção, a nossa vida transcorreria numa indiferença total. Se apenas nos *reconhecêssemos* como eu, nosso eu nos seria completamente indiferente. Apenas porque, além de reconhecer a nós mesmos, sentimos também o nosso ser, somos entes individuais, cuja existência não se esgota em estabelecer relações conceituais entre as coisas, mas possui também um valor particular em si mesma.

Alguém poderia achar que o sentimento é um elemento mais rico e saturado de realidade que a abordagem pensante das coisas. É preciso replicar, no entanto, que o sentimento tem essa

riqueza maior só para o meu indivíduo. Dentro do universo como um todo, o meu sentimento somente terá valor quando o que dele percebo na autopercepção, é integrado mediante um conceito ao cosmo.

Nossa vida é uma constante oscilação entre a convivência com o devir universal e o nosso ser individual. Quanto mais ascendemos à natureza universal do pensar, em que o que é individual só interessa como exemplo do conceito geral, tanto mais se perde em nós o caráter do ser especial, da personalidade determinada e particular. E quanto mais descemos às profundezas de nossa vida pessoal, vibrando em sentimentos com as coisas externas, tanto mais nos separamos do ser universal. Uma verdadeira individualidade será aquela que com seus sentimentos se elevará o máximo possível à região das idéias. Existem pessoas cujas idéias mais gerais ainda apresentam aquele timbre especial que mostra que são a expressão de uma personalidade. Existem outras cujos conceitos são tão desprovidos de um timbre peculiar, que parecem ser de alguém sem vida própria.

O representar já confere à nossa vida conceitual um cunho individual. Cada pessoa tem o seu ponto de vista a partir do qual contempla o mundo. As suas percepções se associam seus conceitos. Pensará de uma maneira particular os conceitos universais. Essa especificação do nosso ser é o resultado de nossa localização na vida, a saber, do horizonte de percepção que o lugar no qual vivemos nos oferece.

A essa especificação se junta uma outra, dependente de nossa organização particular. Nossa organização é, com efeito, uma singularidade especial e bem determinada. Cada pessoa relaciona sentimentos, diferentes em qualidade e intensidade, com as suas percepções. Eis o fator individual da nossa personalidade particular. É o que sobra após termos contabilizado todas as determinações do palco de nossa vida.

Uma vida sentimental esvaziada de pensamentos perderia aos poucos toda a relação com o mundo. O desenvolvimento da vida cognitiva ocorrerá no homem em busca da personalidade equilibrada, juntamente com a formação e o desenvolvimento da vida dos sentimentos.

O sentimento é o meio pelo qual o conceito obtém inicialmente *vida* concreta.

VII. Existem limites da cognição?

Constatamos que os elementos para a explicação da realidade devem ser tirados de dois campos: do perceber e do pensar. É devido à nossa organização, como vimos, que a realidade, inclusive o nosso próprio sujeito, se divide para nós em dois aspectos. O ato cognitivo supera essa dualidade, recompondo o objeto total com base na percepção e no conceito elaborado pelo pensar. Se chamamos de *mundo fenomênico* o mundo dividido em percepção e conceito, anterior ao ato cognitivo que reunifica esses componentes, então podemos dizer: o mundo nos é dado primeiramente como dualidade e no ato cognitivo se transforma em unidade. Uma filosofia que parte desse princípio pode ser considerada uma filosofia monística ou simplesmente *monismo*. Ao monismo se contrapõe a teoria dos dois mundos, ou seja, o *dualismo*. Este fala não de dois aspectos da realidade total, separados apenas em virtude de nossa organização, mas sim de dois mundos efetivamente distintos. Ele procura explicar, então, um mundo, recorrendo a elementos que atribui ao outro.

O dualismo resulta de uma visão errônea do que chamamos de *ato cognitivo*. Ele divide a realidade em dois domínios opostos, com regularidades próprias e distintas e sem mediação.

De um dualismo desse gênero. provém a distinção, introduzida na ciência por Kant, e que se conservou até hoje, a saber, o *objeto da percepção* e a *coisa em si*. Segundo nossas explicações, a razão pela qual um objeto particular nos é dado como percepção reside unicamente na maneira como funciona a nossa organização mental. O pensar supera essa singularização inicial, indicando a cada percepção o seu lugar específico dentro da ordem do todo. Enquanto tomamos as partes separadas do todo como percepções, submetemo-nos, na separação, a uma lei de nossa subjetividade. Se, entretanto, consideramos a soma de todas as percepções como uma parte do mundo e se distinguimos dela uma segunda parte que constitui o mundo das *coisas em si*, então passamos a filosofar a bel prazer, lidando com um mero jogo de conceitos. Construímos artificialmente uma dualidade, sem possibilidade de achar um conteúdo para o segundo membro dela, uma vez que o conteúdo para um objeto particular só pode ser encontrado na percepção. Qualquer hipótese sobre uma realidade fora dos domínios da percepção e do conceito é

meramente especulativa e infundada. A *coisa em si* nada mais é senão um exemplo desse tipo de hipótese infundada e, por isso, não é de se surpreender que o pensador dualístico não encontre o nexos entre o seu princípio ontológico hipoteticamente presumido e o mundo empírico. Para o referido princípio ontológico hipotético, só é possível encontrar um conteúdo quando este é tacitamente emprestado do mundo empírico. Sem esse empréstimo, ele permanece um conceito sem conteúdo, um *não-conceito* que apenas possui a forma do conceito. O pensador dualístico tenta uma saída alegando: o conteúdo desse conceito é inacessível para a nossa cognição; só podemos saber *que um tal conteúdo existe*, mas não *em que consiste*. Em ambos os casos, a superação do dualismo é impossível. Mesmo atribuindo-se ao conceito da *coisa em si* alguns elementos especulativos, fica impossível reduzir a rica e concreta vida da experiência a essas poucas características que foram antes extraídas das percepções. Du Bois-Reymond acha que os átomos imperceptíveis subjacentes à matéria produzem, através de posição e movimento, a sensação e o sentimento, e afinal conclui que nunca chegaremos a uma explicação satisfatória de como matéria e movimento conseguem gerar sensação e sentimento, “pois nos é para sempre vedado saber por que para os átomos de carbono hidrogênio e potássio não seria indiferente como se posicionam e se movem, como se posicionaram e se moveram, como se posicionarão e se moverão. Simplesmente não é inteligível como se produz a consciência através de sua interação.” A referida dedução é característica desse tipo de pensamentos. Do rico e saturado mundo das percepções se extrai: posição e movimento. Estes são atribuídos ao hipotético mundo dos átomos, para depois se manifestar surpresa sobre a impossibilidade de se deduzir a vida em todos os seus aspectos, desse princípio artificial antes emprestado do mundo das percepções. Segue, da definição do princípio acima mencionada, que o dualista, dado a seu conceito totalmente vazio da *coisa em si*, não consegue chegar a explicação alguma do mundo.

De todo modo, o dualista se vê obrigado a instituir limites intransponíveis para a nossa capacidade cognitiva. O seguidor da cosmovisão monística sabe, no entanto, que tudo o que precisa para a explicação de um dado fenômeno é imanente ao próprio fenômeno. O que pode impedi-lo de chegar à explicação, são apenas limites e defeitos casuais ou específicos de sua organização subjetiva. De modo algum se trata da organização humana em geral, mas sim de sua própria organização individual.

Segue, do conceito de cognição acima descrito, que não é possível falar de limites definitivos da cognição. O ato cognitivo não é um assunto pertencente ao mundo em geral, mas sim algo que o homem deve tratar consigo mesmo. As coisas não exigem nenhuma explicação. Elas existem e se influenciam mutuamente, segundo leis a serem encontradas pelo pensar. Essas leis lhes são inerentes. Ao observarmos, então, os objetos, o sujeito (eu) a eles se opõe e percebe inicialmente somente a parcela da realidade que denominamos de *percepção*. Mas, no interior da mente humana, encontra-se a força capaz de encontrar também a outra parte da realidade. Quando, afinal, a mente tiver reunido os dois elementos da realidade, que no mundo estão inseparavelmente unidos, atinge-se a satisfação cognitiva: o eu voltou à realidade.

As condições para o surgimento do ato cognitivo são geradas, portanto, *através e para* o eu. O eu suscita as perguntas que exigem respostas na cognição. As perguntas têm a sua origem no transparente e lúcido mundo do pensar. Perguntas que não conseguimos responder, resultam de sua própria falta de transparência parcial ou total. Não é o mundo que nos faz perguntas, somos nós mesmos.

É possível que não tenha condições de responder uma pergunta que encontro anotada numa folha de papel em algum lugar, sem conhecer o contexto do qual foi tirado o conteúdo da pergunta.

No caso da cognição humana, trata-se de perguntas que surgem em virtude de um mundo universal de conceitos que se defronta com um campo de percepção, limitado no espaço e no tempo, e por uma organização subjetiva. Nossa tarefa consiste, então, em conciliar essas duas esferas bem conhecidas por nós. Não é lícito falar aqui de limites da cognição. Pode acontecer que em determinado momento não consigamos esclarecer e entender este ou aquele fenômeno, visto que o lugar em que estamos não nos permite observar os fatores decisivos para a questão, mas o que não conseguimos observar hoje podemos consegui-lo amanhã. Os limites com os quais nos deparamos são apenas transitórios e serão superados com o progresso da percepção e do pensar.

O filósofo dualista comete o erro de projetar a diferença entre objeto e sujeito, que só tem importância dentro do campo da percepção, para entidades que se situam fora deste. Dado que as coisas separadas dentro do horizonte da percepção só permanecem separadas enquanto o perceptor se abstém do pensar, que é capaz de superar toda separação e revelá-la como mera condição subjetiva, o dualista atribui características a entidades atrás das percepções que para estas

somente possuem validade relativa e não absoluta. Destarte, ele divide os dois fatores participantes do processo cognitivo em quatro: 1) o objeto em si; 2) a percepção que o sujeito tem do objeto; 3) o sujeito; 4) o conceito, que relaciona a percepção com o objeto em si. A relação entre o objeto e o sujeito é real; o sujeito é realmente (dinamicamente) condicionado pelo objeto. Esse processo real não se manifestaria na consciência não obstante supor-se que ele evoca no sujeito uma reação que seria o efeito do estímulo proveniente do objeto. O resultado dessa modificação seria a percepção. O objeto teria uma realidade objetiva (independente do sujeito); a percepção, uma realidade subjetiva. Essa realidade subjetiva o sujeito reportaria ao objeto. Essa última relação seria apenas *ideativa*. O dualismo desagrega assim o processo cognitivo em duas partes: uma delas, a geração do objeto de percepção a partir da *coisa em si*, ele deixa acontecer fora da consciência; a outra, a conexão da percepção com o conceito e a relação desse último com o objeto, dentro da consciência. O processo *efetivo-real* no sujeito através do qual a percepção surge e, mais ainda, a relação objetiva das *coisas em si* permanecem, portanto, completamente incognoscíveis para um dualista desse gênero. Segundo sua opinião, o homem só é capaz de formar representações mentais da realidade objetiva, O nexos das coisas, que conecta as coisas entre si e objetivamente com nossa mente individual (enquanto *coisa em si*), encontra-se fora da consciência num ente transcendente 'em si', do qual nós podemos formar somente uma imagem conceitual.

O dualismo acredita diluir o mundo num conjunto de conceitos especulativos, se ele não estabelece, além do nexos conceitual dos objetos, também um nexos real. Com outras palavras: para o dualista, os princípios ideais, que podem ser achados pelo pensar, parecem aéreos demais e por isso ele procura princípios reais para apoiá-los.

Analisaremos com mais atenção esses princípios reais. O homem ingênuo (realista ingênuo) considera os objetos da percepção como realidades. O fato de ele poder pegar as coisas com as mãos e vê-las com os seus olhos lhe vale como testemunho da realidade. "Nada existe que não possa ser percebido" é o axioma fundamental do homem ingênuo, valendo também em sua forma invertida: "Tudo que pode ser percebido, existe". O que melhor prova essa afirmação é a sua crença na imortalidade e em fantasmas. Ele imagina a alma sob forma de matéria sublime, que sob certas condições pode até ser vista com os olhos (crença ingênua nos fantasmas).

Comparado com esse seu mundo real, qualquer outra coisa, em particular as idéias, são irreais, ou meras idéias. O que acrescentamos, pensando, às coisas, são somente pensamentos *sobre* as coisas. O pensamento não acrescenta nada real à percepção. Não é somente em relação à existência das coisas que o homem ingênuo confia nas percepções sensoriais como único testemunho da realidade, mas também com respeito aos processos. Conforme o realismo ingênuo, um objeto só atua sobre um outro quando uma força visível se transmite de um objeto para outro. A Física antiga acreditava que substâncias muito sublimes irradiam dos corpos e penetram a alma, atravessando os nossos órgãos sensoriais. Não enxergamos essas substâncias porque são tênues demais para nossos órgãos. Em princípio, atribuía-se o estatuto de realidade a essas substâncias, pela mesma razão que se concede realidade aos objetos do mundo sensorial, ou seja, por se imaginá-las análogas à realidade dada aos sentidos.

A essência independente do que se experimenta nas idéias não possui para a consciência ingênua o mesmo grau de realidade que a experiência sensorial. Um objeto apenas concebido como idéia vale como mera ilusão, até se chegar por meio da percepção à prova de sua realidade. O homem ingênuo exige, em suma, o testemunho dos sentidos para fundamentar a realidade das idéias. Nessa necessidade do homem ingênuo, reside a razão para o surgimento das formas primitivas de crenças baseadas em revelação. O 'Deus' dado ao pensar permanece sempre para a consciência ingênua somente um Deus *pensado*. A consciência ingênua exige provas através de meios acessíveis à percepção sensorial. O 'Deus' precisa se manifestar fisicamente. Por não se confiar no testemunho do pensar, procura-se, em compensação, a prova de sua realidade, por exemplo, na transformação da água em vinho.

Também o processo cognitivo é para o homem ingênuo algo análogo aos processos dos sentidos: as coisas produziram uma *impressão* na alma, ou elas emitiriam imagens que a penetram através dos sentidos, etc.

Aquilo que o homem ingênuo percebe com os sentidos ele considera como real e do que não tem percepção (Deus, alma, a cognição, etc.) ele concebe como se fosse análogo ao mundo sensível.

Quando o realista ingênuo se propõe a fundar uma ciência só pode fazê-lo almejando a *descrição* exata do conteúdo da percepção. Os conceitos lhe são apenas instrumentos para alcançar seus fins. Sua função consiste em reproduzir imagens das percepções. Eles não têm a menor importância

para as próprias coisas. Para o realista ingênuo, são reais apenas os exemplares individuais de uma tulipa, que podem ser vistos com os olhos; a idéia unitária da tulipa, porém, lhe vale como algo abstrato, como mera imagem conceitual, que a alma extraiu das particularidades comuns às tulipas perceptíveis.

O realismo ingênuo e seu princípio, que reza a realidade de tudo que é percebido, é contestado pela experiência, que nos ensina que o conteúdo da percepção é de natureza transitória. A tulipa que vejo, é real hoje; no decorrer do ano, ela terá desaparecido. O que se conservou foi a *espécie* tulipa. Essa espécie, porém, é, para o realismo ingênuo, *apenas* uma *idéia* e não uma realidade. Assim a realidade aparece e desaparece para o realista ingênuo, ao passo que o que ele considera irreal se conserva perante o real. O realismo ingênuo precisa, pois, admitir, ao lado das percepções, também um fator *ideativo*. Ele tem de incluir em sua concepção também entidades que não consegue perceber com os sentidos. Ele se conforma consigo mesmo, admitindo a manifestação dessas entidades análogas às dos objetos sensoriais. Tais realidades hipoteticamente supostas são as forças invisíveis, através das quais as coisas sensorialmente perceptíveis atuam entre si. Tal coisa é, por exemplo, a hereditariedade, que se projeta para além do indivíduo e que é a razão pela qual se desenvolve a partir de um indivíduo um exemplar novo e semelhante, conservando-se, assim, a espécie. Tal coisa é também o princípio de vitalidade que permeia o corpo orgânico, ou seja, a alma, para o qual a consciência ingênua cria um conceito análogo às realidades dos sentidos e é, por último, o Deus do homem ingênuo. Esse deus, ele concebe de uma maneira que corresponde totalmente ao modo de ser e agir do próprio homem e por isso manifesta-se antropomorficamente.

A Física moderna reduz as sensações sensíveis a processos de caráter molecular ou a uma substância infinitamente pequena, o éter, ou a algo semelhante. O que nós percebemos, por exemplo, como calor, seria, dentro do espaço que o corpo ocupa, um movimento de suas partes. Também aqui se pressupõe algo imperceptível em analogia ao que é perceptível. O análogo sensorial do conceito *corpo* seria nesse sentido o interior de um espaço fechado por todos os lados, no qual se movimentam em todas as direções esferas elásticas que se chocam entre si e com as paredes, etc.

Sem suposições como essas, o mundo desagregar-se-ia para o realismo ingênuo, tornando-se um conglomerado de percepções sem relações mútuas e sem unidade alguma. É claro que ele só chega a essa suposição por incoerência. Se fosse fiel a seu princípio de que somente o que é perceptível é real, então ele não poderia admitir realidades onde nada percebe. As forças imperceptíveis, que atuam a partir das coisas perceptíveis, são, em verdade, hipóteses injustificadas do ponto de vista do realismo ingênuo. E, dado que não conhece outras realidades, atribui às suas forças hipotéticas um conteúdo perceptível. Ele recorre, portanto, a uma forma de existência (a existência perceptível) para caracterizar um domínio do qual justamente nada percebe e sobre o qual, portanto, não tem legitimidade de afirmar algo.

Essa inconsistente e contraditória cosmovisão leva ao realismo metafísico. Este constrói, ao lado da realidade perceptível, uma outra imperceptível, que representa, porém, como se fosse análoga à primeira. O realismo metafísico é, pois, necessariamente, um dualismo.

Onde o realismo metafísico percebe uma relação entre as coisas perceptíveis (aproximação através de movimento, consciência de um objeto), ali ele coloca uma realidade. A relação que ele observa não pode ser percebida, apenas pode ser articulada através do pensar. A relação *ideativa* é concebida arbitrariamente conforme o mundo perceptível. Assim, o mundo se compõe, para essa cosmovisão, de objetos de percepção num constante devir, que ora aparecem, ora desaparecem, e de forças imperceptíveis permanentes, engendradoras dos referidos objetos da percepção.

O realismo metafísico é uma mistura incoerente do realismo ingênuo e do idealismo. Suas forças hipotéticas são entidades imperceptíveis com qualidades perceptíveis. Ele se decide a admitir, ao lado daquela parte do mundo para cuja forma de existência ele possui na percepção um meio adequado de cognição, mais um outro domínio no qual esse meio fracassa e que só pode ser investigado pelo pensar. Porém ele não quer admitir, ao mesmo tempo, na forma de existência transmitida pelo pensar, ou seja, no conceito (na idéia), um fator da realidade equipolente à percepção. A fim de se evitar o conceito contraditório da *percepção imperceptível*, é preciso admitir que, para as relações entre as percepções, detectadas pelo pensar, não existe para nós outra forma de existência a não ser a do conceito. O mundo se nos apresenta como a soma das percepções e suas respectivas correlações conceituais (ideativas), quando eliminamos do realismo metafísico os seus componentes injustificados. Destarte, o realismo metafísico desemboca numa cosmovisão que exige, para a percepção, o princípio da *perceptibilidade* e, para as correlações, a

cogitabilidade. Essa cosmovisão não pode admitir um terceiro domínio ontológico ao lado dos mundos da percepção e do conceito, para o qual valeriam ao mesmo tempo os dois princípios, os chamados princípio real e princípio ideal.

Quando o realismo metafísico alega que, além da relação ideativa entre o objeto da percepção e seu sujeito de percepção, existe ainda uma relação real entre a *coisa em si* da percepção e a *coisa em si* do sujeito perceptor (o chamado espírito individual), ele se baseia numa suposição errônea de um processo ontológico imperceptível análogo aos processos do mundo sensorio. Quando, além disso, o realismo metafísico diz: com o meu mundo de percepção eu me relaciono conscientemente por meio das idéias; com o mundo real, porém, posso apenas entrar num contato dinâmico de forças — ele comete de novo o erro já criticado. Só se pode falar de uma relação de forças dentro de determinado campo da percepção (no âmbito do sentido do tato), mas não fora dele.

Queremos chamar de *monismo* a cosmovisão acima caracterizada, na qual o realismo metafísico desemboca quando se livra dos seus elementos contraditórios, visto que une o realismo unilateral e o idealismo numa harmonia superior.

Para o realismo ingênuo, o mundo real é a soma dos objetos perceptíveis; o realismo metafísico atribui realidade não só às percepções, mas também às forças imperceptíveis; o monismo coloca no lugar das forças as relações ideativas às quais ele chega através do pensar. Tais relações ideativas são, pois, as *leis da natureza*. Uma lei da natureza nada mais é senão a expressão conceitual para o nexos entre determinadas percepções.

O monismo não vê nenhuma necessidade para procurar outros princípios de explicação da realidade além da percepção e do conceito. Ele sabe que em nenhum lugar da realidade se encontra uma razão para fazer isto. Ele vê no mundo da percepção, como é dado aos sentidos, apenas uma metade da realidade; na junção da percepção com o conceito, a realidade total. O realista metafísico pode, obviamente, objetar ao defensor do monismo: "Pode bem ser que, dentro dos limites de tua organização, tua cognição seja perfeita e não lhe falte nenhum elemento; contudo tu não sabes como o mundo espelhar-se-ia numa inteligência organizada diferentemente da tua." A resposta do monismo será: "Se existissem outras inteligências além da humana e se as suas percepções tivessem uma forma diferente da do homem, só teria importância para mim o que delas sei através da percepção e do conceito. Em função da minha capacidade de percepção, isto é, através dessa percepção específica humana, encontro-me como sujeito diante de objetos." O nexos das coisas é, assim, interrompido. O sujeito restabelece através do pensar esse nexos. Destarte, ele se integra de novo à totalidade do mundo. Dado que a realidade total aparece dividida em percepção e conceito, em função de nossa organização subjetiva, então a união desses dois elementos nos dá também uma verdadeira cognição. Para seres com um outro mundo de percepções (por exemplo, em virtude de um número duplo de órgãos sensorios), o nexos da realidade seria interrompido diferentemente, e a recomposição teria, por conseguinte, também uma forma específica. Somente para o realismo ingênuo e para o realismo metafísico, que vêem no conteúdo da mente apenas uma representação do mundo, surge a pergunta dos limites da cognição. Para eles, aquilo que se situa fora do sujeito é algo absoluto, algo que se basta a si mesmo, e o conteúdo na mente do sujeito, somente uma imagem fora da realidade. A perfeição da cognição se baseia na maior ou menor semelhança da imagem com o objeto externo. Um ente que possui um número menor de sentidos que os homens, perceberá menos, e aquele que possui maior quantidade de sentidos perceberá mais do mundo. O primeiro terá, portanto, uma cognição menos perfeita que o último.

Para o *monismo*, a questão é diferente. A organização do ente perceptor determina a forma como o nexos do mundo aparece dividido em sujeito e objeto. O objeto não possui uma realidade independente, mas sim relativa a cada sujeito. A conciliação dos dois opostos só pode, pois, acontecer de maneira específica e particular para o sujeito humano. Tão logo o eu, que no ato de perceber está separado do mundo, se reintegra ao nexos das coisas pela abordagem pensante, todas as perguntas acabam, visto que eram apenas consequência da separação.

Um ser diferentemente organizado teria também uma outra forma de cognição. A nossa capacidade cognitiva é suficiente para responder às perguntas provocadas por nossa organização.

O realista metafísico precisa perguntar-se: como é dado aquilo que é dado na percepção? como o sujeito é afetado pelo objeto?

Para o monismo, a percepção é determinada pelo sujeito. Este possui no pensar o meio adequado para superar essa determinação.

O realismo metafísico se encontra diante de outra dificuldade, quando deve explicar a

semelhança da visão do mundo de diferentes indivíduos humanos. Ele tem de perguntar: “Como é que a imagem do mundo que eu construo, a partir da minha percepção subjetivamente determinada e dos meus conceitos, se assemelha à que um outro indivíduo humano edifica, baseado em dois fatores subjetivos? Como é que eu posso transpor a minha imagem subjetiva do mundo e chegar à de outrem?” Visto que os homens se entendem na vida prática relativamente bem, o realista metafísico acredita poder deduzir a semelhança de suas cosmovisões subjetivas. A partir da semelhança das imagens do mundo, ele prossegue deduzindo a semelhança dos espíritos individuais que subjazem aos diferentes sujeitos perceptores humanos, ou seja, aos *eu em si* que subjazem aos sujeitos.

Essa inferência se baseia em determinado número de efeitos e pretende alcançar o caráter das causas subjacentes. Acreditamos que, a partir de um número suficientemente grande de casos, podemos conhecer o assunto de forma tal, que sabemos como as coisas inferidas se comportarão em outros casos. A uma tal inferência, chamemos de inferência indutiva. Seremos impelidos a modificar os resultados quando em outras observações aparecer algo inesperado, dado que o caráter dos resultados é determinado pela forma individual das observações. Essa cognição parcial das causas seria, no entanto, suficiente para a vida prática, afirma o realista metafísico.

A inferência indutiva é o fundamento metodológico do realismo metafísico moderno. Houve uma época em que se acreditava poder tirar dos conceitos, por dedução, algo que não é mais conceito. Acreditava-se na possibilidade de reconhecer, a partir de conceitos, as entidades metafísicas das quais o realismo metafísico precisa. Essa concepção de filosofia é hoje superada. Em compensação, acredita-se poder inferir o conceito da *coisa em si* subjacente aos fatos observados, a partir de um número suficientemente grande de fatos perceptíveis. Como antes se procurava desdobrar o fator metafísico de conceitos, procura-se hoje deduzi-lo a partir das percepções. Como os conceitos estão diante de nós em claridade diáfana, crê-se na possibilidade de inferir deles algo metafísico com segurança absoluta. As percepções não nos são dadas com a mesma clareza. Cada percepção posterior se apresenta diferentemente às anteriores. Por isso, o que é inferido a partir de percepções anteriores sempre, em verdade, se modifica um pouco a cada percepção subsequente. A imagem que assim se obtém do fator metafísico é, pois, somente relativamente correta; está sujeita à correção por casos futuros. A metafísica de Eduard von Hartmann possui um caráter determinado por esse princípio metodológico. Ele adotou, para a sua primeira obra principal, o lema: *Resultados especulativos segundo o método indutivo da ciência natural*.

A feição que o realista metafísico atualmente confere às suas *coisas em si* é construída por inferências indutivas. Com base em reflexões sobre o processo cognitivo, ele se convenceu da existência de um nexos objetivamente real do mundo ao lado do mundo *subjetivo*, reconhecível por percepção e conceito. Ele acredita, outrossim, poder alcançar essa realidade objetiva recorrendo a inferências indutivas a partir de suas percepções.

Complemento à edição nova de 1918

Algumas concepções provenientes da ciência natural obstruirão sempre de novo a abordagem da realidade livre de preconceitos, baseada em percepção e pensar. Alega-se nesse contexto, por exemplo, que o olho consegue perceber, dentro da gama dos raios luminosos possíveis, as cores entre vermelho e azul. Mas além do azul existem raios que não produzem uma impressão luminosa, apenas uma modificação química, e igualmente existem, aquém do vermelho, frequências que não são vistas, mas que podem ser sentidas como calor. Considerações como essas levam à opinião de que o horizonte da percepção humana é determinado pelo número e pelo caráter de seus sentidos e que ele se defrontaria com outra realidade se tivesse outros sentidos. Quem se sente inclinado para esse tipo de especulação, muitas vezes sustentada por brilhantes e sedutoras pesquisas no campo das ciências naturais, pode chegar até à seguinte conclusão: os sentidos do homem somente percebem o que é conforme à configuração de seus órgãos e, portanto, não se tem direito nenhum de achar que aquilo que o homem percebe tenha importância para a realidade. Com cada sentido novo, a imagem da realidade mudaria.

Essas conclusões são, pensadas dentro de certos limites, justificadas. Mas se alguém se deixa perturbar por considerações como essas e não pondera sem preconceito o que foi dito nesta obra sobre a relação entre percepção e pensar, priva-se facilmente do acesso a uma visão do mundo e

do homem fundamentada na realidade. A experiência da essência do pensar, ou seja, a elaboração ativa do mundo dos conceitos é algo completamente diferente da experiência de um objeto dado por percepção aos sentidos. Qualquer que seja o sentido que o homem ainda possa adquirir, nenhum deles lhe fornece uma realidade se não permeamos o que ele transmite como percepção com conceitos elaborados pelo pensar; e qualquer desses sentidos nos proporciona a possibilidade de viver na realidade quando permeado com os conceitos correspondentes. As especulações sobre possíveis outros sentidos e sobre um eventual outro horizonte perceptual não tem nada a ver com a questão de como o homem se situa na realidade. É preciso entender que qualquer percepção recebe a sua feição da organização do homem que a transmite, mas que, por outro lado, a imagem perceptual permeada com os respectivos conceitos reconduz o homem à realidade. Não são as fantasias de quão diferente o mundo seria para outros sentidos de percepção que geram no homem a busca pelo conhecimento sobre a sua relação com a realidade, mas sim a compreensão de que *toda e qualquer* percepção apenas fornece uma parte da realidade nela contida, ou seja, que ela no fundo o afasta da *própria realidade*. A esse esclarecimento se acrescenta, então, o outro, que nos mostra como o pensar nos introduz aquela parte da realidade que o perceber oculta. A questão aqui tratada sofre também complicações, quando no campo da física se chega à necessidade de se falar de fatores não mais diretamente perceptíveis, como eletricidade e magnetismo, etc. Pode *parecer* que os elementos da realidade dos quais fala a física estejam fora do alcance do pensar e do perceber. Mas ilude a si mesmo quem assim pensa. Primeiramente cabe ressaltar que tudo que faz parte da física e que não pertence ao campo de hipóteses infundadas é dado através de percepção e conceito. O que aparentemente é uma realidade não perceptível é apenas projetado por corretos instintos cognitivos do físico para o campo de percepção e recorre-se aqui aos conceitos que são praticáveis nesse domínio da realidade. As forças e as energias no campo da física são dadas, *em princípio*, como toda realidade que se desdobra em percepção e pensar.

O aumento do número dos órgãos de percepção ou a sua ampliação resultaria numa imagem perceptual diferente, mas uma verdadeira compreensão teria que ser adquirida também nesse caso pela interação de percepção e conceito. O *aprofundamento* cognitivo depende das forças que se articulam na intuição. A intuição pode, na experiência que se desdobra no pensar, imergir mais ou menos nas profundezas da realidade. Pela ampliação da imagem perceptual, essa imersão pode ser estimulada e propiciada. *Nunca* se deve, no entanto, confundir a imersão nas profundezas com um horizonte de percepção maior ou menor, no qual *sempre* é dada apenas a metade da realidade dependente do funcionamento da nossa organização cogitiiva. Quem não quer se perder em *abstrações*, entenderá que é preciso levar em consideração que no campo da física precisam ser incluídos elementos para os quais não existem, já prefigurados, órgãos de percepção como para cor e som. A essência concreta do homem não é apenas determinada por aquilo lhe é dado por percepção imediata, mas também pelo fato de ele excluir outros fatores dessa percepção imediata. Como a vida acordada e consciente necessita do estado inconsciente, assim a experiência do homem precisa também, ao lado das percepções conscientes, de um campo ainda bem maior de elementos não sensoriais. Tudo isso já foi dito na entrelinhas na versão original deste texto. O autor acrescenta aqui este complemento porque teve de constatar que alguns não lêem com a exatidão necessária. É preciso ressaltar também que a idéia da percepção desenvolvida neste livro não deve ser confundida com a da percepção externa, que é apenas um caso especial daquela. É possível depreender, das partes anteriores do texto, mas também das explanações seguintes, que tudo o que aborda o homem — física ou *espiritualmente* — e que é anterior à elaboração pensante, é chamado de *percepção*. Para se obter percepções mentais ou espirituais, não bastam órgãos de percepção comuns. Poder-se-ia objetar que tal ampliação do uso comum da linguagem não é lícito. Mas ela é *imprescindível* para não se restringir o horizonte do conhecimento pelo uso comum da linguagem. Quem apenas fala de percepção no sentido de percepção sensorial, não consegue chegar a outro conceito da cognição além daquele que serve para a realidade material. Às vezes é necessário ampliar um conceito para ele receber num determinado campo seu significado correto. Às vezes é também preciso acrescentar algo a um conceito, para que este se torne justificável ou seja corrigido. Nesse sentido, usei a expressão: “A representação é um conceito individualizado”. Foi-me objetado que se trata de uma maneira pouco comum de usar certos termos. Esse uso se faz, porém, necessário, quando se pretende descobrir o que é a representação. O que será do progresso da ciência se, sempre que alguém precisar ampliar o uso de um termo, ouvir-se a objeção: “Isso é um uso incomum dos termos”?

A realidade da liberdade

VIII. Os fatores da vida

Recapitulemos os resultados que obtivemos nos capítulos anteriores. O mundo se apresenta ao homem como uma multiplicidade, como uma soma de singularidades. Uma delas, um ente dentre outros, é ele próprio. Essa forma sob a qual o mundo se manifesta inicialmente, nós a identificamos como *dada* e a chamamos de *percepção*, enquanto não a elaboramos através de atividade consciente, mas a encontramos diante de nós. Dentro do mundo das percepções, percebemos também a nós mesmos. Essa autopercepção permaneceria simplesmente uma entre muitas outras percepções, se não encontrássemos algo, no meio do seu campo, capaz de associar as percepções entre si e também a soma de todas as percepções externas com a nossa própria personalidade. Esse algo que emerge no campo da autopercepção não é simplesmente percepção, pois não nos deparamos com ele passivamente como no caso das outras percepções. É produzido por atividade e, por isso, parece inicialmente depender da nossa própria personalidade. Em relação a seu significado intrínseco, porém, independe dela, pois acrescenta ao múltiplo das percepções relações ideativas logicamente relacionadas entre si e baseadas num todo coerente. E, além disso, também o conteúdo da autopercepção é definido por esse fator da mesma maneira como todas as demais percepções. O que é dado à autopercepção é assim posto como *sujeito* ou *'eu'* diante dos objetos. Esse algo que define as coisas é o pensar, e as relações ideativas que ele produz são os *conceitos* e as *idéias*. Em suma, o pensar expressa-se, pois, inicialmente no âmbito da autopercepção, mas ele não é subjetivo, porque a personalidade apenas se define como sujeito com base no pensar.

Essa reflexão de si mesmo é um fator da nossa existência pessoal. Através dela, somos seres pensantes e vivemos no campo das idéias. A nossa vida seria puramente conceitual (lógica) se não abrangêssemos outras dimensões em nossa personalidade. Seríamos, nesse caso, entes cuja existência se limitaria a tecer relações ideais entre as percepções e nós mesmos. Se denominarmos a efetuação dessa relação conceitual de *ato cognitivo* e o estado obtido através dela de *conhecimento*, então, partindo do pressuposto acima referido, teremos que considerar-nos como entes meramente pensantes ou cognoscitivos.

Essa suposição, porém, é evidentemente falsa, pois não relacionamos as percepções conosco apenas através do conceito, e sim também através do sentimento, como já vimos [cap.VI]. O realismo ingênuo considera inclusive a vida dos sentimentos como mais real para a personalidade que o elemento pensante e ideal do conhecimento. E ele tem toda a razão, olhando de seu ponto de vista, de fazer essa alegação. O sentimento é, inicialmente, no âmbito do sujeito, a mesma coisa que a percepção no âmbito do objeto. Segundo a máxima do realista ingênuo, "somente é real o que pode ser percebido", o sentimento é a garantia da realidade da própria personalidade. Mas a visão monista aqui defendida tem de salientar que o sentimento também revela a sua realidade completa apenas por meio da mesma complementação conceitual que ele considera necessária para as percepções em geral. Para a nossa visão monista, o sentimento não deixa de ser uma realidade incompleta que, em sua primeira forma de manifestação, ainda não contém o seu segundo fator, o conceito ou a idéia. Por isso, o sentimento, bem como a percepção, apresentam-se na vida antes da cognição. Primeiramente nós nos sentimos como entes existentes; e, somente no decorrer de uma evolução gradativa, chegamos, através de esforço interno, ao ponto onde a sensação vaga de nossa própria existência se transforma em conceito claro do nosso eu. O que, pois, para nós se manifesta apenas posteriormente, está originalmente atrelado de maneira inseparável ao sentimento. A consciência ingênuo é compelida por essas circunstâncias à crença de que, no sentir, a realidade se lhe manifesta diretamente e, no pensar, apenas indiretamente. O cultivo da vida afetiva lhe parecerá, portanto, ser o mais importante. O homem ingênuo acredita que só conseguirá compreender o nexo inerente ao mundo quando o abordar com seu sentir. Ele procura fazer do sentir e não do pensar o meio da cognição. Mas, visto que o sentimento é algo bem individual, algo correspondente à percepção, o filósofo do sentimento converte em princípio ontológico algo que somente possui validade no âmbito de sua personalidade. Ele tenta abarcar o mundo inteiro com o seu eu. Destarte, aquilo que o monismo aqui descrito procura compreender através do conceito, o filósofo do sentimento tenciona alcançar com o sentimento, considerando

essa comunhão com os objetos como a mais autêntica.

A postura acima descrita, a que chamamos de *filosofia do sentimento*, muitas vezes é intitulada de *mística*. O erro de uma concepção mística baseada apenas no sentimento é que ela quer *substituir o conhecimento pela vivência*, transformando algo individual, o sentimento, em algo universal.

O *sentir* é um ato totalmente individual, é a relação do mundo externo para com o nosso sujeito, na medida em que essa relação se expressa numa vivência meramente subjetiva.

Existe ainda uma outra expressão da personalidade humana. Pensando, o eu participa da vida universal; ele relaciona, através do *pensar*, de maneira puramente *ideal* (conceitual), as percepções consigo, e a si mesmo com as percepções. No *sentir*, ele vivencia uma relação dos objetos para com o seu sujeito; no *querer*, acontece o contrário. No querer, também temos uma percepção diante de nós, a saber, a referência de nosso eu ao mundo objetivo. O que no querer não é um fator puramente ideal é apenas objeto da percepção como qualquer outro objeto do mundo externo.

Não obstante, o realismo ingênuo acredita ter algo mais real diante de si que aquilo que pode ser alcançado através do pensar. Ele acredita poder ver no querer um elemento no qual se apercebe imediatamente de um processo, de uma causalidade efetiva, diferentemente do pensar, que antes precisa transformar o processo em conceitos. O que o eu realiza através do seu querer significa para tal concepção um processo que é vivenciado sem mediação. O adepto dessa filosofia crê, por isso, que no querer ele tem em mãos uma ponta da realidade em si. Enquanto que pode acompanhar os demais processos do mundo somente através de percepção, ele acredita vivenciar no querer um processo real sem mediação. O modo de ser no qual lhe aparece o querer no âmbito do seu eu é para ele um caso excepcional no mundo, ou seja, o mundo se manifesta no homem como querer universal. O querer se torna assim princípio do mundo, assim como, no caso do misticismo sentimental, o sentimento é princípio de cognição. Essa concepção é a *filosofia do querer* (telismo). O que é apenas uma vivência individual é para ela um fator constitutivo do mundo.

Assim como o *misticismo do sentimento* não pode ser chamado de ciência, tampouco o pode a *filosofia do querer*, pois tais cosmovisões alegam que não lhes basta permear o mundo com conceitos. Ambas reivindicam, ao lado do princípio ontológico *ideal*, ainda um princípio *real*. Isso é, em parte, justificado. Mas como nós apenas temos a percepção como meio para observar o chamado princípio real, então a afirmação da mística do sentimento e da filosofia do querer equivale à opinião: temos duas fontes de cognição, isto é, a do pensar e a da percepção; a última se expressa no sentimento e no querer (vontade) como vivência individual. Como o conteúdo de uma dessas fontes, as vivências, não pode ser integrado pelas referidas concepções no âmbito da outra fonte, a do pensar, então as duas partes da cognição, percepção e pensar, permanecem separadas sem conciliação superior. Além do princípio *ideal* alcançado pelo pensar, presume-se ainda a existência de um outro, não acessível ao pensar, a ser vivenciado como processo real do mundo. Em outras palavras: a mística do sentimento e a filosofia do querer são concepções ingênuo-realistas, pois defendem a proposição: real é o que é percebido. Confrontadas com a forma originária do realismo ingênuo, elas cometem ainda a inconseqüência de fazerem de um determinado campo especial da percepção (o sentir ou o querer) o meio exclusivo da cognição, sendo isso só possível admitindo o princípio: o percebido é real. Portanto, elas teriam de atribuir ao perceber externo o mesmo valor cognitivo.

A filosofia da vontade torna-se realismo metafísico quando transfere o querer a domínios onde este não é diretamente vivenciável tal como o é no âmbito do sujeito. Ela supõe então hipoteticamente um princípio fora do sujeito, para o qual a vivência subjetiva é o critério exclusivo de realidade. Como realismo metafísico, a filosofia da vontade está sujeita à crítica levantada no capítulo anterior, a de que toda forma de realismo metafísico precisa superar o seu ponto contraditório, reconhecendo que o querer só é processo universal do mundo quando relacionado com os outros aspectos do mundo através das idéias.

Complemento à edição nova de 1918

A dificuldade de compreender o pensar em sua essência, por meio de observação, reside no fato de que essa essência escapa facilmente à mente quando esta a ele pretende voltar a atenção. Então lhe resta algo abstrato, os cadáveres do pensar vivo. Quando olhamos apenas para esse lado abstrato, facilmente nos sentimos compelidos a favorecer o elemento *pleno de vida* do misticismo

sentimental e igualmente da metafísica da vontade. Parece muito estranho quando alguém pretende apreender a essência da realidade em *meros pensamentos*. Mas quem chegar verdadeiramente à vida no pensar, compreenderá que a sua riqueza interna e a experiência baseada em si mesma e simultaneamente ativa não pode ser nem sequer comparada às vivências em meros sentimentos ou à percepção da vontade. Seria realmente absurdo querer rebaixar o pensar diante do sentir e do querer. É justamente devido a essa riqueza e plenitude interna do pensar que a sua imagem aparece morta e abstrata na consciência comum. Nenhuma outra atividade mental do homem está sujeita a ser tão facilmente mal entendida como o pensar. O querer e o sentir aquecem a alma humana ainda depois do evento que os originou. O pensar, no entanto, facilmente causará uma impressão posterior de frieza; parece até ressecar a alma. Mas trata-se aqui apenas da forte sombra de sua essência, que é interiormente permeada de luz e que com calor submerge nas coisas que nos rodeiam. Essa submersão acontece com uma força inerente à própria atividade pensante, e que pode ser chamada de *amor espiritual*. Não se deveria objetar que, quem vê assim o amor no pensar, projeta um sentimento, o amor, para o pensar, pois essa objeção é, em verdade, uma confirmação do que foi dito. Quem investigar o pensar em suas profundezas descobrirá nele também o sentimento e o querer em sua manifestação essencial. E, por outro lado, quem menospreza o pensar para se voltar ao *mero* sentir e querer, perderá a verdadeira essência deles. Quem se elevar à experiência intuitiva no pensar, corresponderá também a seus lados emotivo e volitivo. O *sentimentalismo* e o *volitismo* não conseguem entender devidamente o significado e a importância da submersão do pensar intuitivo na essência da realidade. Eles facilmente sucumbirão ao preconceito de que eles mesmos estariam com os dois pés no chão da realidade, ao passo que o pensador intuitivo estaria perdido num devaneio vazio e frio distante da realidade.

IX. A idéia da liberdade

No momento da cognição, o conceito árvore é determinado pela percepção da árvore. Em face das percepções, somente é possível ativar um determinado conceito do conjunto geral de meus conceitos. A associação de conceito e percepção é determinada objetivamente pelo pensar, mas exige o contato com a percepção. A correspondência da percepção e de seu conceito é, portanto, reconhecida após o ato de percepção, porém está fundamentada no objeto.

A situação é diferente ao olharmos para o processo cognitivo, ou seja, quando observamos a relação entre ser humano e mundo, que nesse processo se estabelece. Na primeira parte deste livro, tentamos mostrar como a elucidação da relação em questão é possível com base na observação objetiva. Ora, uma abordagem adequada mostra que o pensar pode ser intuitivamente compreendido, sem mediação de outra instância, como uma essência fundamentada em si mesma. Quem julga necessário, para entender o pensar, recorrer a fatores externos como, por exemplo, processos cerebrais e físicos, ou admitir processos inconscientes situados por trás do pensar consciente, não vê o que a observação objetiva do pensar lhe fornece. Pois, ao observarmos o pensar, vivemos durante a observação numa realidade numérica que sustenta a si mesma. E mais: poder-se-ia dizer que, observando o pensar, podemos chegar à compreensão dos aspectos espirituais da realidade como estes inicialmente se apresentam ao homem.

O que na observação de qualquer outro objeto sempre se apresenta separadamente — conceito e percepção — coincide no caso da observação do pensar. Quem não entender isso, verá, nos conceitos elaborados no contato com os percepções, somente reproduções destas, sem realidade própria, sendo que as percepções constituirão para ele a verdadeira realidade. Construirá, então, também um mundo metafísico segundo o modelo do mundo perceptivo e o chamará de mundo de átomos, mundo volitivo ou de mundo espiritual inconsciente, etc., dependendo de sua tendência filosófica. E assim não se dará conta de que apenas fabricou um mundo hipotético e metafísico de acordo com o modelo do seu mundo de percepções. Quem, em contrapartida, compreender a natureza do pensar, reconhecerá que a percepção é apenas um lado da realidade e que seu lado complementar se encontra no aprofundamento pensante das percepções. Conseqüentemente, quem assim se aproximar do problema, tampouco verá nos produtos do pensar uma mera imagem sem realidade, mas sim algo real, ou seja, uma realidade espiritual fundamentada em si mesma. E sobre essa realidade poderá afirmar que ela se lhe apresenta por *intuição*. *Intuição* é a experiência consciente de um conteúdo puramente espiritual, que transcorre na esfera puramente numérica. Somente através de uma intuição é

possível entender a essência do pensar.

É preciso chegar com toda a imparcialidade possível ao reconhecimento dessa verdade sobre a natureza intuitiva do pensar, a fim de se preparar para a compreensão da organização psicofísica do homem. Entender-se-á, então, que a referida organização não influi na essência do pensar. Parece, no entanto, que fatos óbvios contradizem essa afirmação, uma vez que o pensar humano se apresenta para a experiência comum apenas através da organização. Esse modo pelo qual o pensar surge é tão marcante que só pode ser avaliado devidamente quando se reconhece que na essência do pensar nada da organização interfere. Aí se mostra quão peculiar é esta relação entre a organização humana e o pensar. A organização não influi na essência do pensar, porque, ao contrário, recua tão logo a atividade pensante se manifesta. Ela suspende, portanto, a própria atividade, cedendo espaço, e, nesse espaço surge, então, o pensar. Cabe assim à essência do pensar uma dupla tarefa: primeiro fazer recuar a interferência da organização e depois ocupar esse espaço com seu próprio conteúdo. Pois também a primeira tarefa, a de fazer recuar a organização somática, é efeito da atividade do pensar e, aliás, da parte que prepara a *manifestação* do pensar. Destarte, evidencia-se em que sentido o pensar produz na organização somática uma contra-imagem. E, uma vez esclarecido esse fato, não haverá mais confusão sobre o significado dessa contra-imagem. Quem caminha sobre solo maciço imprimirá neste suas pisadas. Ninguém interpretará as pisadas como decorrentes da atuação de forças do próprio solo. Não faz sentido atribuir às forças do solo a causa do aparecimento das pisadas. Igualmente, quem observar corretamente o pensar, não atribuirá aos vestígios na organização somática uma participação na essência dele, uma vez que os referidos vestígios surgem apenas pelo fato de o pensar preparar sua manifestação através do corpo.²⁶

Por outro lado, impõe-se aqui uma questão significativa: se a organização humana não influi na essência do pensar, qual é a função dela para a vida do homem? Ora, o que acontece na organização através do pensar não tem nada a ver com a essência do pensar, mas é decisivo para a manifestação *da consciência de si mesmo* a partir do pensar. O pensar abarca em sua totalidade também a realidade do *eu*, mas não a consciência dele. Isso é óbvio para quem observa sem preconceitos o pensar. O *eu* se encontra no pensar; a *consciência do eu*, porém, surge de tal forma, que os vestígios do pensar se imprimem na consciência universal da maneira acima caracterizada. (Através da organização física surge, portanto, a *consciência do eu*, porém não se confunda isso com a afirmação de que a *consciência do eu*, uma vez nascida, permanecerá dependente da organização. Quando despertada, ela é incluída no pensar e compartilha, doravante, de sua essência espiritual.)

A consciência se baseia na organização humana. Desta provêm os atos de vontade. Para entendermos a relação entre pensar, eu consciente e ato de vontade, no sentido das exposições precedentes, é preciso observar como o ato de vontade emana da organização humana.

Para a compreensão dos atos de vontade, temos de levar em consideração dois fatores: o *motivo* e a *força motriz*. O *motivo* é um fator conceitual ou figurativo, o *força motriz* é o fator da vontade localizado na organização humana. O fator conceitual ou o *motivo* é a causa determinante momentânea do agir; a *força motriz*, a causa determinante permanente no indivíduo. Pode converter-se em motivo do querer um conceito puro ou um conceito com referência determinada ao perceber, isto é, uma *representação mental*. Conceitos gerais e individuais (representações mentais) tornam-se motivos do querer pelo fato de exercerem uma influência sobre o indivíduo e o levarem a agir em certa direção. O mesmo conceito, ou seja, a mesma representação mental influi diferentemente em diferentes indivíduos, ou seja, motivam diferentes pessoas para ações diversas. O querer não é, portanto, apenas o resultado do conceito ou da representação, mas sim também da constituição particular do ser humano. Chamaremos essa constituição particular — podemos seguir aqui Eduard von Hartmann — de *disposição caracterológica*. A maneira como conceitos e representações influem na *disposição caracterológica* do ser humano proporciona à sua vida um determinado cunho moral ou ético.

A *disposição caracterológica* se configura pelo conteúdo mais ou menos estável de nossa vida pessoal, isto é, das representações mentais e de sentimentos costumeiros. Se um objetivo me leva ou não à ação, depende de *como* e se ele se relaciona com o meu mundo intelectual e com minhas particularidades emocionais. O horizonte das minhas representações depende, no entanto, da soma

²⁶ O autor expôs, em textos posteriores a este livro, como a mencionada concepção é tratada na Psicologia, na Fisiologia, etc., atuais. Aqui interessa somente assinalar o que se mostra à observação despreconceituosa do pensar.

dos conceitos universais que no curso de minha vida entraram em contato com percepções concretas, ou seja, que se converteram em representações mentais. Estas dependem, por sua vez, da minha capacidade de desenvolver intuições e do perímetro de minhas observações, isto é, do fator subjetivo e objetivo da experiência, da determinação interna e do campo externo de vida. Minha disposição caracterológica é particularmente determinada por meus sentimentos. Dependerá do sentimento de agrado ou desagradado em relação a uma determinada representação ou um conceito, se dela ou dele farei o motivo de meu querer ou não.

Eis os elementos a serem levados em consideração para a compreensão dos atos de vontade: a representação ou o conceito que, em determinado momento, viram motivo e constituem a meta, a finalidade de meu agir, e a minha disposição caracterológica que me leva a dirigir a minha vontade para tal fim. A idéia de dar uma volta daqui a meia hora constitui uma finalidade possível de meu agir. Esse objetivo somente se tornará motivo do querer se atingir uma disposição caracterológica adequada, isto é, se em virtude de minha vida já transcorrida existir em mim a idéia da utilidade de dar passeios, do valor da saúde e, ademais, se se associar à representação do passeio o sentimento de prazer.

Precisamos, pois, distinguir: primeiro, as possíveis disposições subjetivas, capazes de converter determinadas representações e conceitos em motivos; e, segundo, as possíveis representações e conceitos, capazes de influenciar minha disposição caracterológica de tal forma que disso resulte um ato de vontade. No primeiro caso, trata-se das *forças motrizes* e, no segundo, das *metas* da moralidade.

Podemos discriminar as *forças motrizes* das nossas ações, investigando de quais elementos se compõe a vida individual.

O primeiro degrau da vida individual é o *perceber*, isto é, o perceber dos sentidos. Lidamos aqui com uma região de nossa vida individual onde o perceber se converte em vontade sem qualquer interferência do sentimento ou do conceito. Essa força motriz pode ser designada simplesmente de *impulso*. A satisfação de nossas necessidades inferiores e puramente animais (alimentação, relação sexual, etc.) acontece por esse caminho. O característico da ação movida por *impulso* consiste na imediatez com que a percepção desperta o querer. Essa característica existe também em relação às percepções de nossos sentidos mais sutis. Fazemos algo em determinada situação simplesmente em virtude do que percebemos, sem mediação de sentimentos ou outras forças, o que acontece em particular no contato social habitual. A força motriz desse tipo de comportamento pode ser chamada de *tato* ou *gosto moral*. Quanto mais freqüente é a repetição de ações despertadas por mera percepção, tanto mais uma pessoa adquire a capacidade de agir seguindo o seu *tato moral*, ou seja, o *tato moral* se transforma assim em disposição caracterológica.

O segundo aspecto da vida humana individual é o *sentir*. As percepções do mundo externo podem despertar determinados sentimentos. Esses sentimentos podem, por sua vez, transformar-se em forças motrizes. Quando vejo um homem faminto, minha compaixão para com ele pode tornar-se a força motriz da minha ação. Tais sentimentos são, por exemplo: a vergonha, o orgulho, o sentimento de honra, a devoção, o arrependimento, a compaixão, a vingança, a piedade, a fidelidade, o sentimento de amor ou de obrigação.²⁷

O terceiro degrau são o *pensar* e o *intelecto* (*capacidade de formar representações*). Por meio de reflexão, um conceito ou uma representação mental podem virar objetivo ou motivo de minha ação. Representações se transformam em motivos pelo fato de nós associarmos sempre de novo certas metas de nossas ações com determinadas percepções variadas. Por isso, pessoas com experiência de vida relacionam imediatamente com determinada situação também possíveis ações que em casos semelhantes já viram ou executaram no passado. Essas ações se tornam modelos para decisões futuras e se incorporam assim à disposição caracterológica. Podemos chamá-las de experiência prática. A experiência prática se funde aos poucos com o *tato moral*, o que é o caso quando certos modelos de ações se associaram em nossa mente de tal maneira com certas situações, que no momento da ação passamos a agir sem mediação da reflexão.

O supremo grau da vida individual é a capacidade de pensarmos conceitos universais livres da influência do mundo dos sentidos. Chegamos ao conteúdo de um conceito por pura *intuição conceitual*, a partir da esfera das idéias. Tal conceito inicialmente não possui relação nenhuma com o campo das percepções. Quando agimos sob a influência de um conceito determinado por

²⁷ Uma lista completa, de acordo com a teoria do realismo metafísico, encontra-se em Eduard von Hartmann, 'Fenomenologia da consciência moral' [v. nota 6].

percepções, isto é, uma representação mental, somos influenciados indiretamente pela percepção. Quando agimos seguindo apenas a intuição conceitual, é exclusivamente o *pensar puro* que constitui a força motriz do agir.

Como é habitual na filosofia chamar de razão a capacidade de pensar, parece-nos lícito aplicar o nome de *razão prática* para esse tipo de força motriz. O filósofo Kreyenbühl ('Cadernos filosóficos mensais', volume XVIII, caderno 3) foi quem melhor descreveu recentemente esta força motriz. Seu ensaio é para mim a publicação mais notável da filosofia atual. Kreyenbühl designa a força motriz em questão, isto é, a força que impulsiona a ação diretamente a partir da intuição conceitual, de *apriori prático*.

É claro que essa força motriz não pertence em sentido estrito à disposição caracterológica, pois o que aqui funciona como móbil da ação não é apenas algo individual em mim, mas o conteúdo ideal e, conseqüentemente, universal da minha intuição conceitual. Assim que eu reconheço tal conteúdo como base e ponto de partida do meu agir, entro em ação, independentemente de o conceito já ser meu antes, ou de ele se me tornar consciente no momento da minha ação, ou seja, independentemente de ele já fazer parte da minha disposição caracterológica ou não.

Um ato de vontade real somente se concretiza se um móbil momentâneo, sob a forma de um conceito ou uma representação mental, exercer uma influência sobre a disposição caracterológica. Tal móbil se converte então em motivo do querer.

Os motivos da Ética são representação e conceitos gerais. Existem teóricos da Ética que alegam que também o sentimento pode servir como motivo da ação. Dizem, por exemplo, que o motivo das nossas ações é o aumento de prazer no indivíduo que age. Afirmando, porém, que o *prazer* não pode ser o motivo do querer, e sim apenas o *prazer imaginado*. A representação do prazer futuro, mas não o próprio prazer, pode influenciar minha disposição caracterológica, pois o prazer ainda não existe no momento da ação, ao contrário, deve ser produzido por ela.

A meta do *bem-estar pessoal ou alheio* figura, no entanto, com razão, dentre os possíveis motivos da ação. O objetivo de produzir o máximo de prazer para si mesmo chama-se de *egoísmo*. Quando se aspira ao bem-estar próprio sem o menor respeito pelo outro ou até contando com o prejuízo alheio, trata-se do *egoísmo radical*. O fomento do bem-estar alheio, tendo em vista o bem-estar da própria pessoa, ou seja, quando se apóia outra pessoa porque se espera uma recompensa ou quando se protege outros porque se teme o prejuízo para si mesmo, é oportunismo ou *moralidade por motivos de prudência*. O conteúdo concreto dos objetivos egoístas dependerá da idéia que se tem do que é bem-estar. O que para alguém constitui um bem, a saber, mordomias, felicidade futura, superação de diferentes males, etc., direcionará o seu empenho egoísta.

Um outro motivo se encontra no conteúdo puramente conceitual de uma ação.

Esse conteúdo não se refere, como a ação egoísta, a uma ação particular, mas sim à fundamentação do agir num *sistema de princípios morais*. Esses princípios podem regular abstratamente a vida moral sem que o indivíduo se preocupe com a origem deles. Sentimos, então, a necessidade de obedecer ao princípio moral que paira sobre nós como um mandamento. A justificação do princípio fica por parte de quem exige obediência e a quem nos submetemos, ou seja, o cabeça da família (patriarca), o Estado, convenções sociais, autoridade da Igreja, revelação divina. Um caso especial desse tipo de motivo é aquele em que o princípio moral não é externo, mas sim interno (autonomia moral). Percebemos em nós uma voz interna e nos submetemos a ela. A expressão dessa voz é a *consciência moral*.

Trata-se de um progresso ético quando alguém não executa mais cegamente um mandamento externo ou interno, mas deseja entender a razão pela qual deve fazer isto ou aquilo. Esse progresso é o passo da *moral autoritária* para a *moral baseada em entendimento ético*. O homem tentará, a essa altura, analisar e entender as necessidades éticas da vida e agir conforme a sua compreensão daquilo que é eticamente necessário. Tais necessidades são: primeiro, o bem-estar da humanidade por si mesmo segundo, o progresso cultural e moral, tendo em vista o crescimento e o aprimoramento da humanidade; terceiro, a realização de fins morais com base em intuições puras.

O *bem-estar da humanidade* será interpretado por diferentes pessoas de modo diferente. Essa máxima não se refere a uma determinada interpretação desse bem-estar. O que importa é que quem adota esse princípio tratará simplesmente de fazer o possível para o bem-estar geral segundo a sua interpretação.

O *progresso cultural* é, para aquele que sente prazer em face de bens culturais, um caso especial do princípio anterior. Ele terá que aceitar também o fim e a destruição de certas instituições como às vezes inevitáveis para tal progresso. É possível que alguém veja no progresso cultural, além do aumento do prazer, uma exigência ética. Nesse caso, tal princípio se torna um

princípio à parte, com valor particular.

Tanto a máxima do bem-estar geral como aquela do progresso cultural baseiam-se nas representações que formamos, vale dizer, depende da relação do conteúdo das idéias com determinadas vivências, ou seja, com percepções concretas. O supremo princípio moral é, no entanto, aquele que não possui de antemão tal relação com as percepções dos sentidos, mas se origina na *intuição pura* e desenvolve a relação com a vida apenas posteriormente. A conclusão acerca do que é para ser feito não resulta da vida transcorrida, mas acontece com base em outra instância. Quem abraçou o princípio do bem-estar geral perguntará sempre no que seus ideais podem contribuir para atingi-lo. Do mesmo jeito o fará quem adotou o princípio do progresso cultural. Existe, porém, um ponto de vista superior que não se prende, de antemão, a um determinado princípio, mas atribui a cada um deles um certo valor e se indaga de novo, em cada situação, qual deles é mais importante. Assim sendo, pode acontecer que alguém julgue como mais importante em determinada situação o bem geral; em outra, o progresso cultural ou o próprio bem-estar. Quando todas outras possíveis determinações do agir vão para o segundo plano, o que decide em cada caso é a *intuição conceitual*, ou seja, o conteúdo ideal figura como motivo.

Quando tratamos dos degraus da *disposição caracterológica*, designamos o pensar puro ou a *razão prática* como a suprema força motriz. No caso dos motivos, encontramos a *intuição conceitual* como a mais alta. Olhando mais de perto, percebe-se que, nesse nível da moral, motivo e força motriz passam a coincidir, isto é, nenhuma disposição precedente e nenhum princípio moral externo normativo determinam o nosso agir. A ação não segue um padrão e tampouco é a mera consequência de um estímulo externo, pois se determina por seu conteúdo ideal.

O pré-requisito desse agir é a capacidade para *intuições morais*. Quem carece dessa faculdade não alcançará um agir verdadeiramente individual.

O oposto desse princípio é a visão kantiana: “Aja de tal forma que possas querer que os princípios de tuas ações valham para todos.” Essa frase é a morte de todo ímpeto individual para a ação. Não me interessa o que todos fazem, mas sim o que eu devo fazer em determinada situação.

Um juízo superficial poderia objetar às explanações precedentes: como o agir pode ser individual e se adaptar a uma situação e caso específicos e ainda assim se basear unicamente em intuição conceitual? Essa objeção provém de uma confusão entre motivo ético e conteúdo perceptível de uma ação. O último *pode* ser motivo — e o é — no caso das ações em prol do progresso cultural, nas ações egoístas, etc., mas não no caso de ações baseadas em intuições morais. Obviamente o eu dirige o seu olhar para o lado perceptivo da realidade, porém sem deixar se determinar por ele. Tal conteúdo somente serve para compreender a situação; o conceito moral ele não recebe do objeto. O conceito cognitivo de uma situação é também conceito moral, quando estou atrelado a um determinado princípio moral. Quando me baseio exclusivamente no princípio do progresso cultural, ando de mãos atadas pelo mundo, pois toda e qualquer situação me obriga a contribuir com a minha parte para tal progresso. Além do conceito cognitivo que me revela do que se trata, as coisas me impõem determinado conceito moral, ditando-me assim o meu comportamento. Tal conceito moral dado pelas coisas e situações tem a sua validade, mas num nível superior ele coincide com a idéia à qual chego por intuição.

Os homens são diferentes no que diz respeito à sua capacidade moral. Para um, existem idéias em abundância; outro precisa se esforçar muito para elaborar apenas uma. Também as circunstâncias e as situações de vida são muito diversas. Como um humano age dependerá de como a sua capacidade intuitiva funcionará diante de determinada situação. A soma das idéias relevantes para nós, o conteúdo real de nossas intuições conceituais, constitui o que diferencia, apesar de toda universalidade das idéias, um homem do outro. Na medida em que tal conteúdo determina as ações, ele constitui o teor moral do indivíduo. A articulação desse teor é a suprema força motriz e igualmente o supremo motivo para quem entende que todos os outros princípios morais convergem em última instância para esse teor. Podemos chamar essa postura de *individualismo ético*.

Decisiva para uma ação intuitiva é a descoberta da intuição totalmente particular e individual. Nesse nível da Ética, podemos falar de regras gerais (normas, leis), apenas se elas são generalizações das ações particulares. Normas gerais sempre pressupõem fatos concretos dos quais podem ser deduzidas. O agir humano, no entanto, tem que *criar* primeiramente esses fatos.

Ao analisarmos as normas (aspecto racional no agir dos indivíduos, povos e épocas da História), chegamos a uma Ética, mas não como ciência das normas morais, e sim como ciência descritiva da moralidade. Apenas essas leis se relacionam às ações humanas como as leis da natureza a determinados fenômenos. Por outro lado, elas não são idênticas às forças que impulsionam, na realidade, nossas ações. Se quisermos entender como uma ação homem se origina

de sua vontade ética, é preciso olhar para a relação entre a ação e a vontade. Precisamos focalizar ações nas quais tal relação é determinante. Se alguém pensar mais tarde sobre tal ação, pode ficar claro qual máxima moral foi decisiva no caso em questão. Enquanto atuo, sou interiormente movido pela máxima de minha ação; ela está vinculada ao amor pelo objetivo que pretendo realizar. Não consulto uma outra pessoa ou uma regra sobre se devo ou não agir. Ajo tão logo capto a idéia dessa ação. Somente assim ela é minha ação. Quem apenas age porque reconhece certos princípios morais, age em virtude de um código moral, é apenas um executor ou um autômato. Apresentem-lhe um ensejo para ele agir, e em seguida a engrenagem de seus princípios morais começa a trabalhar para realizar uma ação cristã, humana ou altruísta ou ainda uma ação de progresso cultural. Apenas seguindo o meu amor à ação sou eu quem age. Nesse nível da moralidade, não ajo por obediência a uma autoridade e tampouco em decorrência de uma voz interna. Não reconheço nenhum princípio externo para meu agir, porque achei em mim mesmo a razão para minhas ações, o amor à ação. Não analiso racionalmente se minha ação é *boa* ou *má*; eu a realizo porque a amo. Ela será *boa* se a minha intuição mergulhada em amor estiver devidamente contextualizada no ambiente a ser por sua vez entendido intuitivamente; *má*, se não for o caso. Tampouco me pergunto como outra pessoa agiria no meu caso. Faço o que eu, esta pessoa individual, acha que deve fazer nessa situação. Não me interesso pelo que todo mundo faz, pelo que se costuma fazer ou por uma norma; sou guiado simplesmente por meu amor à ação. Não me sinto coagido por meus instintos naturais e tampouco pelos mandamentos morais, quero fazer o que está em mim.

Os defensores das normas gerais do agir poderiam facilmente objetar: se todo mundo se preocupar somente em fazer o que quer, então não haverá mais diferença entre qualquer 'picaretagem' e o objetivo de servir ao bem geral. O que importa para ponderar o valor moral de uma ação não é se eu a idealizei, mas sim a análise criteriosa sobre se ela é boa ou má. Apenas se a julgar boa, eu a executarei.

Minha objeção a essa dúvida compreensível mas, não obstante, infundada, é a seguinte: quem entende a essência do agir humano precisa diferenciar o caminho que conduz o querer até determinado ponto de sua evolução das peculiaridades que o agir adquire ao aproximar-se de sua meta. Normas possuem, sem dúvida, seu valor ao longo do caminho, para tal objetivo. A meta consiste, no entanto, na realização de objetivos morais intuitivos. O ser humano alcança tais objetivos à medida que consegue elevar-se ao conteúdo intuitivo da realidade. Nas ações particulares, sempre existirá uma mistura de motivos e forças motrizes. Intuições podem, porém, determinar ou pelo menos influenciar as ações. O que é *dever* se faz por exigência; uma ação pessoal é aquela que emana da própria personalidade. A força motriz só pode ser individual. Na verdade, somente pode ser individual a ação que tem o seu fundamento na *intuição conceitual*. Quem alega que o ato criminoso ou o mal é uma expressão da individualidade no mesmo sentido das intuições puras, supõe que os instintos cegos fazem parte da individualidade. Mas o impulso cego que leva ao crime não vem da intuição e não pertence à individualidade do ser humano. Faz parte do mais geral, daquilo que todo mundo tem e que precisa ser superado para se tornar uma individualidade. A minha individualidade não é o meu organismo com seus instintos e impulsos, mas sim o mundo das idéias que resplandece nele. Em função dos meus instintos e impulsos, somente pertenço à *espécie* homem; o fato de se expressar na minha organização uma força ideativa é o que possibilita a minha *individualidade*. Por meus instintos e impulsos, sou um homem igual aos outros; pela força ideativa, que me capacita a ser um *eu* no meio dos outros, sou uma individualidade. Pelas diferenças do meu organismo, somente outra pessoa me distingue de outros; por minha força pensante, isto é, pela elaboração ativa de idéias que se expressam no meu organismo, eu me distingo dos outros. Não é possível dizer que o ato criminoso se origina na idéia. Ao contrário, aí está o característico da ação do criminoso: ela tem sua origem em fatores extra-ideais.

Temos a sensação de liberdade quando uma ação provém da parte ideativa do nosso ser. As outras partes de uma ação, independentemente se têm origem em necessidades naturais ou em normas morais, proporcionam-nos a sensação contrária.

O homem é livre se consegue seguir em todos os momentos de sua vida apenas a si mesmo. Uma ação moral é *minha* ação, apenas se pode ser chamada de livre no sentido acima descrito. Aqui se trata de indicar apenas sob quais condições uma ação nos proporciona o sentimento de liberdade. Como essa idéia da liberdade concebida como conceito ético se concretiza na entidade humana tentaremos mostrar em seguida.

A ação livre não exclui, mas inclui, as leis morais. Ela é, no entanto, superior à ação que apenas obedece às leis. Por que uma ação teria menos valor para a comunidade se é realizada por amor e não por dever? O *conceito de dever* não permite a liberdade, pois não reconhece a

individualidade e exige apenas submissão a normas gerais. A liberdade do agir só é pensável do ponto de vista do *individualismo ético*.

Como é possível uma vida em comunidade se cada um quer realizar apenas a sua individualidade? Essa é a objeção do moralismo equivocados. Este acredita que uma comunidade ou sociedade somente é possível se seus membros estão sujeitos a um código comum de comportamento. Tal moralismo não entende a *unicidade* do mundo das idéias. Ele não vê que o mundo das idéias que está em mim é o mesmo das outras pessoas. Essa unicidade é, porém, o resultado da vida real e precisa ser assim, porque se não fosse resultado da observação, então não haveria vivência individual, apenas normas gerais. Individualidade somente é possível se cada individualidade sabe da outra por meio da observação individual. A diferença entre mim e outra pessoa não reside no fato de nós vivermos em mundos de idéias totalmente distintos, mas no fato de ela receber outras intuições do mundo das idéias que nos é comum. Ela quer realizar suas intuições e eu as minhas. Se nós dois realmente agirmos a partir de idéias, então nos encontraremos e nos harmonizaremos necessariamente em nosso empenho e em nossas intenções. Um desentendimento moral, uma hostilidade ética, não é possível entre pessoas eticamente livres. O não-livre rejeita o outro quando este não age conforme o mesmo impulso ou de acordo com as mesmas normas. *Viver em amor com as próprias ações e deixar viver em plena compreensão da vontade alheia é a máxima dos homens livres*. Eles não conhecem outro dever a não ser aquele com o qual estão em sintonia intuitiva; o que farão em determinada situação, isso lhes dirá a sua capacidade de intuir idéias.

Se não existisse no homem a base para o entendimento, não seria possível inculcá-la por meio nenhum. Somente porque vivem no mesmo mundo espiritual, os homens podem existir um ao lado do outro. O homem livre vive na confiança de que o outro homem livre pertence ao mesmo mundo numérico e, por isso, se encontrará com ele em suas intenções. Ele tampouco exige concordância do outro, mas a espera, porque ela pertence à natureza humana. Não estamos falando aqui de eventuais necessidades para esta ou aquela instituição, mas sim de uma postura, de uma atitude interna fundamental para se fazer jus à dignidade humana em relação a si mesmo e aos outros.

Muitos dirão com certeza: a tua idéia do homem livre não passa de uma ilusão. Na vida lidamos com pessoas reais que somente cumprirão sua missão se obedecerem a seus deveres e não seguirem suas inclinações e seu amor. Não ponho em dúvida essa questão, seria tolice! Mas se essa é a conclusão final em termos de Ética, então deveríamos acabar com a hipocrisia chamada moralidade. Daí seria melhor dizer: o homem precisa ser obrigado a agir enquanto não é livre. Não importa se combatemos essa falta de liberdade por meios físicos ou por normas morais. Não faz muita diferença se o homem é dependente porque segue sem restrição a seus apetites sexuais ou se é pressionado por convenções morais. Não podemos mais dizer, nesse caso, que a ação seja individual, pois ela é simplesmente o resultado de uma pressão ou obrigação externa. Os espíritos livres, porém, não se conformam com tal escravidão. Eles se levantam a partir do momento em que encontram a si mesmos para seguirem os seus caminhos em meio ao caos das convenções, obrigações e exercícios religiosos. Eles são livres quando seguem apenas a si mesmos, não-livres quando se submetem. Quem pode dizer que é livre em todas as suas ações? Mas em cada um existe uma essência profunda na qual se expressa o homem livre.

Nossa vida se compõe de ações livres e não-livres. Não é possível formar por completo a idéia do homem sem pensar no *espírito livre* como a expressão mais pura do homem. Verdaderamente homens somos apenas como seres livres.

Muitos dirão que isso é um ideal. Sem dúvida! Mas é um ideal com fundamento em nossa essência e que está vindo à tona. Não é um ideal abstrato ou sonhado, mas um ideal que possui vida própria e se anuncia claramente mesmo em suas manifestações pouco perfeitas. Se o homem fosse um mero ser natural, a tentativa de elaborar idéias a serem realizadas no futuro seria completamente vã. No que diz respeito às coisas do mundo externo a idéia é determinada pela percepção. Fizemos a nossa parte quando reconhecemos a ligação entre conceito e percepção. Em relação ao homem, a situação é diferente. A sua existência não se conclui sem a sua participação; seu verdadeiro conceito como homem ético (*espírito livre*) não coincide de antemão com o objeto de percepção homem. O homem precisa unir, mediante atividade própria, seu conceito com o objeto de percepção homem. Conceito e percepção apenas coincidem se essa coincidência é efetuada pelo próprio homem. Ele alcança se elaborar de fato o conceito do espírito livre, ou seja, o conceito de sua personalidade. No mundo objetivo, existe uma linha divisória entre percepção e conceito; o ato cognitivo supera essa linha. Na organização subjetiva, essa linha também existe; o homem a supera no decorrer de sua evolução, transformando a sua existência

natural de acordo com o ideal. Assim se confirma, tanto no lado teórico quanto no lado moral, a natureza dupla do homem: a percepção (vivência imediata) e o pensar. *O processo cognitivo supera a duplicidade pelo conhecimento; a vida moral, pela realização do espírito livre.* Todo ser possui seu conceito inato (a sua lei de ser e de evoluir); nos objetos do mundo, ela é inerente ao que percebemos das coisas; apenas para a nossa organização mental ela aparece separada. No caso do homem, conceito e percepção são de fato separados para serem efetivamente unidos no decorrer da vida. É possível objetar: em cada momento da vida corresponde ao objeto de percepção homem um conceito, como no caso de qualquer outro objeto. Posso imaginar o conceito de um homem-padrão e encontrá-lo realmente na observação; se eu pensar agora também no espírito livre, chegarei a dois conceitos para o mesmo objeto.

A referida objeção não procede. Enquanto objeto de percepção, estou sujeito a transformações contínuas. Como criança era um, como adolescente outro, e como adulto também. Em qualquer momento da vida, o aspecto perceptual muda. Essas mudanças podem indicar a manifestação do homem-padrão ou podem ser a expressão do espírito livre. O agente, enquanto objeto de percepção, está sujeito a essas modificações.

Existe no objeto de percepção homem a possibilidade de se transformar, assim como a semente da planta contém em si a possibilidade de evoluir para uma planta completa. A planta se desenvolverá em função da lei que lhe é inerente; o homem permanece em seu estado imperfeito, a menos que assuma a si mesmo como uma matéria a ser transformada por força própria. A natureza faz do homem um mero ser natural; a sociedade, um ser que age conforme leis; um ser livre somente *ele* pode fazer de si mesmo. A natureza abandona o homem em determinado estado de sua evolução; a sociedade o conduz alguns passos adiante; o último aperfeiçoamento somente ele pode dar a si mesmo.

A concepção da ética da liberdade não alega, pois, que o espírito livre é a única forma de existência do homem. Ela vê na liberdade a *derradeira meta da evolução do homem.* Assim não se nega que a ação em conformidade a normas possua valor no caminho para tal meta. A ação conforme normas somente não pode ser aceita como auge da evolução ética humana. O espírito livre supera as normas na medida em que ele não aceita como motivo apenas o que deve fazer, mas age conforme as suas intuições.

Quando Kant diz do *dever*: “Dever! Nome excelso e grande, que não aceita nada que é apenas subjetivo e agradável, porque exige submissão (...) e que estabelece uma lei diante da qual todas as inclinações e desejos se calam, embora continuem se rebelando”, o homem ciente da *liberdade* responde: “Liberdade! Nome querido e humano, que abarca tudo o que é bom para a humanidade e que me conferes plena dignidade. Tu não admites que eu seja o escravo de ninguém, tu não estabelece simplesmente uma norma, tu esperas o que meu amor à ação descobrirá como eticamente correto, protegendo assim minha autonomia.”

Eis a diferença entre moral normativa e ética da liberdade.

O filisteu que identifica a moralidade com instituições pode até achar que o *espírito livre* seja perigoso. A razão para tal opinião reside, no entanto, no fato de ele não conseguir olhar além dos limites do seu tempo. Se ele o fizesse, logo entenderia que o espírito livre não tem, igual ao filisteu, razão alguma de transgredir as leis ou de se colocar em oposição a elas. Porque as leis dos Estados têm, todas elas, a sua origem nas intuições conceituais humanas, assim como todas as normas morais. Nenhuma autoridade de família exerce uma norma ética que não tenha sido intuída por alguém; também as convenções morais e as leis do Estado nascem na cabeça de alguém. Essas pessoas impuseram as leis aos outros, e perde a sua liberdade apenas quem não vê a origem delas, o que acontece quando são tratadas como mandamentos meta-humanos, como deveres independentes do homem ou como voz interna mística que manda fazer isto ou aquilo. Quem olha, porém, para a referida origem, aceita-as como um membro do mesmo mundo das idéias do qual ele mesmo capta as suas intuições. Se acredita ter intuições melhores, tenta substituir as velhas; se as reconhece em sua validade, age em conformidade com elas como se fossem as suas próprias.

Não podemos aceitar o lema de que o homem existe para cumprir uma ordem moral independente dele. Quem assim pensa está, em relação ao homem, no mesmo patamar da ciência natural antiga, que alegava que o touro tem chifres para dar chifradas. Os cientistas superaram com proveito esse conceito equivocado de finalidade; a reflexão sobre a Ética ainda não conseguiu se livrar de tais preconceitos. Como os chifres não existem para aplicar chifradas, mas, ao contrário, o touro pode dar chifradas porque tem chifres, tampouco o homem existe para cumprir uma ordem moral, mas a moralidade existe em virtude do homem. O homem ético age porque tem uma idéia ética, mas ele não age para que a moralidade exista. Os indivíduos humanos e suas idéias

morais são o pressuposto da ordem moral do mundo.

O indivíduo humano é a fonte da moralidade e o centro do mundo. O Estado e a sociedade existem apenas como consequência da vida individual. O fato de Estado e sociedade, uma vez criados, exercerem também uma influência sobre o indivíduo é tão compreensível como o fato de as chifradas do touro influenciarem o crescimento dos chifres, que atrofiariam se não fossem usados. Igualmente o indivíduo atrofiaria se tivesse que viver fora da comunidade humana. Para isso existe uma ordem social: ela deve propiciar o desenvolvimento do indivíduo.

X. Filosofia da liberdade e monismo

O homem ingênuo, que só aceita como real o que pode ver com os olhos e apalpar com as mãos, exige também para a sua vida moral forças motrizes perceptíveis para os sentidos. Ele exige um ente que lhe comunique essas forças motrizes de uma maneira compreensível a seus sentidos. Precisa que os seus motivos sejam ditados como mandamento por um ser humano que considere mais sábio e potente ou, por um motivo qualquer, uma potência acima de si. Destarte, resultam os princípios morais já antes denominados: a autoridade do Estado, da sociedade, da Igreja ou de Deus. O homem pouco esclarecido ainda crê na autoridade de outra pessoa; aquele um pouco mais adiantado se submete em seu comportamento moral a uma maioria abstrata (Estado, sociedade). Sempre se trata de instâncias perceptíveis aquilo no qual ele se apóia.

Quem afinal se dá conta de que os outros são simplesmente homens, tão sujeitos a fraquezas como ele mesmo, procurará se refugiar numa potência superior, isto é, num ente divino ao qual confere, porém, qualidades sensoriais. Ele imagina a transmissão do conteúdo conceitual de sua vida moral como proveniente de um ser superior, contudo de maneira perceptível, por exemplo, sob forma do deus aparecendo na sarça ardente ou caminhando fisicamente entre os homens, dizendo-lhes o que devem e o que não devem fazer.

O grau mais elevado do realismo ingênuo no domínio da Ética é aquele no qual o mandamento moral (idéia moral) é concebido como independente de qualquer instância externa e passa a ser uma força absoluta no próprio interior. O que o homem inicialmente imaginava como voz externa de Deus, converte-se agora em potência autônoma no seu próprio interior. Ele se refere a essa voz interna como a sua consciência moral.

Assim abandonamos a postura ingênua e adentramos o campo onde as leis morais são vistas como normas independentes. Elas não têm, de acordo com essa visão, suporte algum e são interpretadas como entidades metafísicas existentes por si só. São análogas às forças *visíveis-invisíveis* do realismo metafísico, que não procura a realidade naquilo que provém da participação pensante do homem na realidade, mas acrescenta algo hipoteticamente ao que pode ser observado. Os mandamentos morais extra-humanos sempre acompanharão como efeito colateral o realismo metafísico. Esse realismo metafísico tem de procurar também a origem da moralidade em realidades extra-humanas. Existem aí diferentes possibilidades: se o ente hipotético é visto como sendo privado de conceitos e atuando segundo leis totalmente mecânicas, como o concebe o materialismo, então também o indivíduo humano em todos os seus aspectos será para ele um ser meramente mecânico. A consciência da liberdade só pode ser, nessa hipótese, uma ilusão, pois, enquanto acredito ser eu o criador de minhas ações, atuam em mim os processos e movimentos da matéria que me compõe. Acredito ser livre, mas, em verdade, todas as minhas ações resultam de processos materiais do meu organismo físico e mental. Somente por não conhecermos os motivos coercitivos temos a falsa sensação de liberdade, diz essa opinião. "Temos de ressaltar aqui, de novo, que o sentimento da liberdade se deve apenas à ausência de motivos que coagem exteriormente." (Ziehen, 'Manual da Psicologia Fisiológica'.)²⁸

Uma outra possibilidade é quando alguém alega a existência de um ente espiritual por trás dos fenômenos como sendo o ser absoluto extra-humano. Procurará, então, também as forças motrizes para suas ações em tal força espiritual. Considerará os princípios morais que encontra pelo uso de sua razão como emanção desse ente absoluto, que quer instrumentalizar o homem. As leis morais são para o tal dualista ditadas pelo ser absoluto e ao homem cabe investigar e realizar essas resoluções. A ordem moral do mundo equivale, para o dualista em questão, ao reflexo perceptível da ordem superior por detrás dos fenômenos visíveis. A moralidade terrena é para ele a

²⁸ *Leifaden der physiologischen Psychologie*, p. 207.

manifestação da ordem moral extra-humana. Não é o homem que importa dentro dessa ordem moral, mas sim o ser em si, ou seja, a essência extra-humana. O homem deve apenas fazer o que esse ser absoluto quer. Eduard v. Hartmann, que concebe esse ente em si como divindade para a qual a própria existência é sofrimento, acredita que esse ente divino tenha criado o mundo para se redimir, através dele, de seu sofrimento infinitamente grande. Esse filósofo considera a evolução moral da humanidade como um processo de redenção de Deus.

Só pela construção de uma ordem moral a partir de indivíduos sensatos e autoconscientes, o mundo pode chegar a seu objetivo. [...] A existência real é a encarnação de Deus, e a evolução é a história da redenção de Deus crucificado na carne; a moralidade humana é a contribuição para encurtar o caminho de sofrimento e redenção. [Hartmann, 'Fenomenologia da consciência moral'.]²⁹

Aqui o homem não age porque ele quer, mas ele *deve* agir, porque Deus quer ser redimido. Como o dualista materialista transforma o homem num autômato cujo agir é apenas o resultado de uma ordem puramente mecânica, assim o dualista espiritualista (aquele que vê o absoluto, o ser em si, como um ente espiritual do qual o homem não participa com suas vivências conscientes) converte o homem num escravo da vontade do ser absoluto. Impossível é admitir a liberdade, tanto no *materialismo* quanto no *espiritualismo* descrito, ou seja, dentro do realismo metafísico que supõe entidades extra-humanas não vivenciadas como verdadeira realidade.

Tanto o realista ingênuo quanto o metafísico têm de negar a liberdade pela mesma razão, visto que consideram o homem o mero executor de princípios compulsivos. O realista ingênuo destrói a liberdade pela submissão à autoridade de um ser perceptível ou concebido em analogia ao mundo perceptível ou mesmo à abstrata voz interna, que interpreta como *consciência moral*. O metafísico, que pressupõe hipoteticamente uma realidade extra-humana, não pode aceitar a liberdade, porque o homem se torna para ele uma decorrência do *ser em si* que o condiciona mecânica ou moralmente.

O *monismo* defendido neste livro reconhece a validade parcial do realismo ingênuo, porque reconhece a validade do mundo dos sentidos. Quem não consegue produzir as idéias morais por intuição precisa recebê-las de outrem. Enquanto o homem precisa receber os seus princípios morais de uma instância externa, ele de fato não é livre. Mas o monismo considera a idéia tão importante quanto a percepção dos sentidos; e a idéia pode se manifestar no indivíduo humano. Ao seguir em suas ações os impulsos oriundos da região das idéias, o homem se sente livre. O monismo nega, porém, qualquer validade da metafísica especulativa e conseqüentemente dos impulsos do agir provenientes dos chamados 'entes em si'. Segundo o monismo, o homem pode agir de forma não-livre quando segue uma coação externa perceptível; ele pode agir livremente ao obedecer apenas a si mesmo. A idéia de uma coação inconsciente, situada por detrás do campo da percepção e do conceito, é rejeitada pelo monismo. Quando alguém alega que uma ação de outra pessoa foi praticada de maneira não-livre, então ele tem de mostrar a coisa, o homem ou a instituição dentro do mundo perceptível que condicionou a ação; qualquer alusão a causas do agir situadas fora do mundo real, sensorial ou espiritualmente, é inadmissível para o monismo.

Conforme a convicção monista, o homem age parcialmente condicionado e parcialmente livre. Na vida real, ele se encontra inicialmente condicionado e, evoluindo, realiza o espírito *livre*.

Os mandamentos morais, que o metafísico especulativo considera como expressão de uma potência superior, são, para o monista, simplesmente pensamentos dos homens; a ordem moral do universo não é para ele nem o efeito de um mecanismo natural nem a emanação de uma ordem universal extra-humana, mas sim obra livre dos homens. O homem não tem de realizar a vontade de um ser que se encontra fora de si mesmo, mas a sua própria vontade. Ele não realiza as decisões e intenções de outro ser, mas as suas próprias. O monismo não vê atrás do homem as finalidades de uma decisão cósmica estranha que determina os homens segundo a sua vontade. Os homens perseguem, enquanto realizam idéias intuitivas, apenas as suas próprias finalidades *humanas*. E cada indivíduo persegue suas próprias finalidades. Pois o mundo das idéias não se expressa numa comunidade de homens, mas somente nos indivíduos humanos. O que resulta como meta conjunta de diferentes homens é a conseqüência dos atos de vontade individuais e, muitas vezes, de alguns poucos distintos a quem os outros seguem, aceitando-os como autoridade. Todos nós temos a

²⁹ *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, p. 871.

vocação para sermos espíritos livres, como cada semente de rosa tem a vocação de vir a ser uma rosa.

O monismo é, portanto, no âmbito da verdadeira ação moral, *filosofia da liberdade*. Por ser também *filosofia da realidade*, ele rejeita tanto as limitações metafísicas e irreais do espírito livre como reconhece, por outro lado, as limitações físicas e históricas (ingênuo-realistas) do homem ingênuo. Dado que não considera o homem como produto acabado, que expressa sua essência completa em cada momento de sua vida, a disputa sobre se o homem como tal é livre ou não, parece-lhe vã. Considera o homem como um ser em evolução e pergunta se nesse processo evolutivo pode ser alcançado também o grau do *espírito livre*.

O monismo sabe que a natureza não entrega o homem como espírito pronto e acabado. Ela apenas o conduz até determinado grau de evolução, a partir do qual ele mesmo continua se desenvolvendo ainda como ente não-livre, até chegar ao ponto onde encontra a si mesmo.

Para o monismo, é totalmente claro que um ente que age sob uma pressão física ou moral não pode ser verdadeiramente ético. O monista considera a passagem pelo agir automático (seguindo os impulsos e instintos naturais) e através do agir obediente (seguindo normas morais) como passos preliminares da moralidade. Ele compreende, porém, a possibilidade de superar esses estados de transição, alcançando o estado do *espírito livre*. O monismo liberta a concepção verdadeiramente ética do homem das amarras imanentes às máximas morais ingênuas e às máximas morais transcendentais da metafísica especulativa. A primeira ele não consegue eliminar, como tampouco a própria percepção; a segunda ele rejeita porque procura todos os princípios para o esclarecimento dos fenômenos dentro e não fora do mundo. Assim como o monismo se recusa a pensar em outros princípios cognitivos senão aqueles do homem, ele igualmente rejeita decididamente qualquer máxima moral além das humanas. A moralidade humana é, como a cognição humana, condicionada pela natureza do homem. E, assim como outros seres terão da cognição um conceito diferente do que o do homem, assim terão também uma outra forma de moralidade. A moralidade é para o monismo uma propriedade especificamente humana, e a *liberdade* é a forma humana de ser ético.

Primeiro complemento à edição nova de 1918

É possível que surja uma dificuldade na avaliação do conteúdo das páginas anteriores. Parece existir uma contradição. Por um lado, fala-se do pensar vivenciado, que tem validade igual para qualquer mente humana; por outro lado, aponta-se para o fato de que as idéias morais, que são do mesmo gênero das idéias cognitivas, expressam-se de forma individual no homem. Quem se sentir obrigado a ver nessa polaridade uma contradição e não reconhecer que, para uma análise profunda, revela-se *aqui de fato um aspecto da essência do homem*, não compreenderá devidamente nem o que é cognição e nem o que é liberdade. Ademais, quem considerar os seus conceitos como extraídos (abstraídos) do mundo sensório e a intuição sem valor e realidade, a referida questão permanecerá uma mera contradição. *Para o discernimento* que compreende que idéias são vivências intuitivas que possuem essência e realidade próprias, fica claro como o homem se movimenta aqui num ambiente com validade universal. Ao extrair do mundo das idéias as intuições, fazendo delas os *impulsos para suas ações individuais*, ele individualiza um membro desse mundo de idéias, recorrendo à *mesma atividade* que no caso da cognição se desdobrou em algo universal. O que parece ser uma contradição lógica, o caráter universal das idéias cognitivas e o caráter individual das idéias morais, é, na realidade, um *conceito vivo*. Aqui reside de fato uma característica da constituição humana. O que faz parte da essência intuitiva do homem oscila constantemente entre o conteúdo universal da cognição e a vivência individual desta. Para quem não consegue ver o primeiro lado, o pensar se torna uma atividade subjetiva humana; para quem não consegue ver o outro, a vida individual parece se extinguir no pensar. Para um pensador do primeiro gênero, a cognição acaba sendo um fenômeno incompreensível; para o segundo, é incompreensível o fenômeno da vida moral. Ambos aduzirão todo tipo de argumentos, que são, no entanto, incorretos, porque negam ou não reconhecem o pensar vivenciado.

Segundo complemento à edição nova de 1918

Nas páginas anteriores falou-se do materialismo. Sei que existem pensadores — como o já

mencionado Theodor Ziehen —que não se consideram materialistas, mas que, não obstante, devem ser designados assim, segundo o ponto de vista deste livro. Não importa se alguém diz que o mundo não é apenas matéria, para não ser materialista. O que importa é, sobretudo, se é somente capaz de formar conceitos aplicáveis aos aspectos materiais da realidade. Quem diz: “nosso agir é coagido como nosso pensar”, recorreu a um conceito que se serve apenas para explicar processos materiais, mas que não se aplica nem ao agir humano, nem ao ser em geral. Se essa pessoa pensasse seu conceito até o fim, perceberia que pensou de maneira materialista. O fato de não fazê-lo é somente fruto da inconseqüência comum.

Hoje podemos ouvir com freqüência que o materialismo do século XIX foi cientificamente superado. Em verdade, ele não o foi. Não se percebe que continuamos operando com conceitos que somente servem para o mundo material. Assim o materialismo se disfarça, enquanto no século XIX se revelava abertamente. O materialismo disfarçado é tão intolerante contra uma cosmovisão espiritual quanto o materialismo explícito do século passado. Ele apenas ilude a muitos, que acreditam dever recusar uma cosmovisão espiritualmente ampliada, porque a ciência natural já abandonou o materialismo há muito tempo.

XI. Finalidade do mundo e da vida

(Determinação do homem)

Dentre as múltiplas tendências na ciência e filosofia, podemos destacar a importância de se superar o conceito de *finalidade* em domínios onde ele não se aplica. A *conformidade com uma finalidade* é uma determinada forma de sucessão de fenômenos. Ela existe realmente quando — ao contrário da relação de *causa e efeito*, em que um acontecimento anterior determina um acontecimento posterior — o acontecimento posterior determina o acontecimento anterior. Isso ocorre somente nas *ações humanas*. O homem realiza uma ação que ele antes projeta numa representação mental e orienta sua ação por tal imagem antecipada. O evento posterior, a ação, conduz o homem em ação, o evento anterior, via a representação mental. O caminho via a representação é essencial para que se possa falar de uma *relação finalística*.

Num processo que se desdobra em *causa e efeito*, precisamos distinguir a percepção do conceito. A percepção da causa precede a percepção do efeito; causa e efeito permaneceriam separados em nossa mente, se não pudéssemos correlacioná-los através de seus respectivos conceitos. A percepção do efeito obrigatoriamente segue a percepção da causa. Para que o efeito possa obter uma influência real sobre a causa, é preciso o já mencionado fator conceitual, pois o fator perceptual do efeito simplesmente inexistente antes do da causa. Quem alega que a flor é a finalidade da raiz, isto é, a primeira tem influência sobre a última, só pode fazê-lo com respeito ao fator da flor que ele constata por meio do pensar. O fator perceptual da flor não tem nenhuma existência no momento em que a raiz nasce. Para que haja um *nexo finalístico* real, não basta apenas falar do nexo ideal. É preciso mostrar como o conceito (a ordem inerente ao objeto) influencia efetivamente a causa através de um processo observável. Uma influência observável de um conceito só existe nas ações humanas. Este é o único campo no qual se pode aplicar o conceito de *finalidade*. A consciência ingênua, que acredita apenas no palpável, tem a tendência — como já foi observado repetidas vezes — de projetar algo perceptível onde só há algo conceitual. Tenta ver nos processos perceptíveis também correlações perceptíveis e onde não as encontra as *inventa*. O conceito de finalidade, válido apenas no campo do agir subjetivo, é um elemento propício para tais projeções. O homem ingênuo sabe como ele próprio realiza suas ações e deduz que a natureza o faz do mesmo jeito. Nas relações puramente ideais da natureza, ele não vê apenas forças invisíveis, mas também reais finalidades. O homem manufatura suas ferramentas conforme finalidades. A consciência ingênua acredita que o Criador procede da mesma maneira ao fazer os organismos. Esse conceito falso de finalidade demora para desaparecer do campo das ciências. Na filosofia, ainda hoje, ele continua atuando perniciosamente. Ainda existem filósofos que perguntam pela finalidade metafísica do mundo, pela tarefa meta-humana (e, conseqüentemente, pela finalidade) do homem e assim por diante.

O monismo rejeita o conceito de *finalidade* em todos os domínios, exceto no do agir humano. Ele procura encontrar leis da natureza mas não finalidades da natureza. *Finalidades da natureza* são hipóteses infundadas iguais às forças imperceptíveis do realismo metafísico. Mas também as

finalidades da vida humana que não provêm do próprio homem são, segundo o monismo, hipóteses injustificadas. Em conformidade com uma finalidade somente pode ser o que o homem fez, visto que apenas mediante a realização de uma idéia surge algo com característica finalística. Uma idéia atua de modo real somente no homem. Por isso, a vida humana tem a finalidade e a destinação que o homem lhe confere. Se alguém perguntar: qual é a meta do homem na vida? A resposta do monismo é: aquela que ele dá a si mesmo. Minha missão na vida não é previamente determinada, mas é aquela que eu escolho. Não entro na vida com um caminho já traçado.

Idéias são realizadas pelo homem. Não é lícito falar da materialização de idéias através da História. Frases como “A História é a evolução do homem rumo à liberdade” ou “a realização da ordem moral universal” são insustentáveis segundo a visão do monismo.

Os defensores do conceito de finalidade acham que, com a rejeição desta, acabariam também com toda a ordem e a coerência do mundo. Veja-se, por exemplo, Robert Hamerling (‘Atomística da vontade’ [v. nota 7], vol. II, p. 201):

Enquanto existem *impulsos* na natureza é tolice negar *finalidades*. Assim como a estruturação de um *membro* do corpo humano não é determinado por uma *idéia* que paira no ar, mas sim por sua correlação com o todo maior ao qual pertence como membro, ou seja, o corpo, assim a estruturação de qualquer ente natural, seja planta, animal ou homem, não é determinada e condicionada por uma idéia que paira no ar, mas sim pelo princípio formativo do todo maior e da natureza que nele se articula e se expressa finalisticamente.

E na página 191 do mesmo volume:

A teoria da finalidade só afirma que apesar dos mil incômodos e sofrimentos da vida da criatura, é impossível não admitir uma alta *conformidade com finalidades* e um plano nas configurações e na evolução da natureza. Trata-se, porém, de uma conformidade com um plano e com uma finalidade que se realiza somente no âmbito das leis naturais e que não deve ser confundida com um mundo paradisíaco, no qual a morte não se opõe à vida e a decomposição ao devir, com todos os degraus intermediários mais ou menos agradáveis. [...] Quando os adversários do conceito de finalidade conseguem juntar com muito esforço um montinho ridículo de exemplos parcial ou integralmente contrários, para usá-lo então como objeção a um mundo maravilhosamente repleto de finalidades, só posso achar isso muito divertido.

O que aqui é chamado de conformidade com uma finalidade? É simplesmente a sintonia das percepções com um todo. Dado que às percepções subjazem leis (idéias), que descobrimos ao pensarmos sobre elas, então a sintonia das partes (membros de um todo perceptual) é apenas a sintonia ideativa das partes contidas na idéia do todo. Quando Hamerling diz: “O animal ou o homem não são determinados por uma idéia que paira no ar”, ele encara mal a questão. A visão criticada perde por si própria o caráter absurdo, quando devidamente retificada. O animal não é, com efeito, determinado por uma idéia que paira no ar, mas sim por uma idéia inata que constitui a sua essência ordenadora. Justamente porque essa idéia não se encontra fora dele, mas atua dentro dele mesmo, não se pode alegar conformidade com uma finalidade. Quem nega que os entes da natureza são determinados por fora (por uma idéia que paira no ar ou por uma idéia existente fora da criatura, no espírito de um criador, isto não faz diferença nesse contexto) tem de admitir que esses entes não são determinados de acordo com uma finalidade e um plano, mas sim de maneira causal e conforme leis que pertencem a esses entes. Uma máquina, por exemplo, é finalisticamente estruturada, porque suas partes são colocadas numa correlação conforme leis que elas não possuem por natureza. A conformidade com uma finalidade consiste na conformidade com a idéia do funcionamento segundo o qual projetei a máquina. A máquina se tornou, assim, um objeto de percepção com uma idéia correspondente. Os entes naturais são também seres desse gênero. Quem alegar sobre um objeto conformidade com uma finalidade porque ele é estruturado de acordo com uma lei, poderá, se quiser, também atribuir aos seres naturais esse caráter. *Ele só não deveria confundir essa conformidade a uma lei com a finalidade do agir subjetivo do ser humano.* Para que haja uma relação finalística é, efetivamente, necessário que a causa esteja no conceito, a saber, o conceito do efeito ao qual se pretende chegar. Na natureza, não observamos em lugar nenhum conceitos como causas atuantes. O conceito somente se revela como correlação ideal entre causa e efeito observados. Causas existem na natureza apenas como dados da percepção.

O dualismo pode falar de finalidade do mundo e da natureza. Onde, para a nossa percepção, existe apenas uma relação de causa e efeito, o dualista tende a pressupor o reflexo duma relação na qual o ser absoluto materializa suas finalidades. Para o monismo, desaparece, com a pressuposição de um ser absoluto metafísico, também a conjectura de finalidades da natureza.

Complemento à edição nova de 1918

Quem acompanhar objetivamente os pensamentos aqui expostos certamente não concluirá que o autor, em virtude de sua rejeição do conceito de finalidade para fenômenos fora do agir humano, esteja também defendendo uma visão reducionista que nega qualquer realidade além do homem e que considera também o homem apenas num sentido materialista. O fato de o processo pensante ter sido descrito como processo espiritual já pode desfazer esse equívoco. A rejeição do conceito de finalidade em relação ao mundo *espiritual* fora do agir humano acontece porque nesse mundo se expressa uma finalidade *superior* à finalidade que se realiza na humanidade. E, quando se recusa também a idéia de uma destinação finalística da espécie humana segundo o modelo de finalidade que se aplica às ações humanas individuais, isso significa que o homem individual se propõe finalidades e dessas se compõe como resultado a atuação total da humanidade. Esse resultado é superior a seus membros, ou seja, às finalidades individuais dos homens.

XII. A fantasia moral (Darwinismo e Ética)

O espírito *livre* age de acordo com os seus impulsos, isto é, suas intuições conceituais que são extraídas, por sua capacidade pensante, das idéias que lhe são acessíveis. Para o espírito *não-livre*, a razão para escolher uma idéia está no mundo de suas percepções, ou seja, no que ele vivenciou até hoje. Ele se lembra, antes de se decidir e de agir, do que outra pessoa em caso semelhante já fez ou recomendou, ou bem quais são os mandamentos de Deus para esse caso, etc. Para o espírito livre, tais pressupostos não são os únicos impulsos para uma ação. Ele toma decisões *genuínas*. Ele não se interessa por aquilo que outros já fizeram ou mandaram fazer. Segue critérios puramente *ideativos* para escolher determinado conceito e nele basear sua ação. Esta pertencerá, no entanto, ao mundo visível. O que ele fizer será idêntico a uma realidade observável. O conceito terá de ser realizado no contexto de uma situação concreta. O conceito universal não contém em si o caso especial da ação particular. Ele se relacionará com um campo de percepções do mesmo modo como conceitos gerais se associam com percepções como, por exemplo, o conceito geral do leão com o leão particular. O elo mediador entre conceito e percepção é a *representação mental*. O homem não-livre já tem sempre em mente a representação. Os motivos de suas ações já são de antemão representações. Quando quer fazer alguma coisa, faz o que ele viu ou o que lhe foi imposto. A autoridade funciona, por isso, da melhor maneira, quando fornece ao homem não-livre exemplos concretos, pela descrição de ações já prontas. O cristão age melhor seguindo os exemplos do que os ensinamentos do Redentor. Regras são mais eficazes para a proibição do que para a produção de ações. Leis adquirem uma forma universal quando proíbem, mas não quando mandam fazer alguma coisa. Leis sobre o que se deve fazer precisam ser dadas ao espírito não-livre por exemplos concretos: "Limpe a rua na frente de sua casa!", "Pague os impostos na prefeitura tal!", etc. A forma conceitual universal é característica para leis proibitivas: "Não roubes! Não cometas adultério!" Essas leis somente influenciam o espírito não-livre porque estão atreladas a representações concretas de castigos temporários, remorsos ou danação eterna, etc.

Quando o impulso para uma ação é dado sob forma de conceito geral ("Propicie o bem estar de outros!" "Viva de modo que seu bem-estar seja promovido!"), é preciso que se encontre para cada caso a representação específica da ação (relação do conceito geral com o lado perceptual da situação).

A fantasia é a força pela qual o homem produz representações concretas a partir de suas idéias gerais. O que o espírito livre precisa para realizar suas idéias é de *fantasia moral*. Ela é a fonte das ações do espírito livre. Por isso, somente homens com fantasia moral são eticamente produtivos. Os moralistas, que inventam regras morais gerais sem serem capazes de transformá-las

em representações concretas, são moralmente improdutivos. São semelhantes aos críticos da arte que se põem a analisar minuciosamente uma obra, mas são incapazes de realizar a menor obra artística.

A fantasia moral precisa relacionar-se com um determinado campo de percepções para realizar seus objetivos. As ações humanas não produzem percepções novas, e sim transformam as percepções já existentes e conferem-lhes uma manifestação nova. Para se conseguir transformar um objeto de percepção conforme uma representação moral, é preciso conhecer a ordem interna, as características intrínsecas do objeto que se pretende mudar. E preciso também entender o procedimento que possibilita transformar o estado antigo do objeto para a feição nova. Essa parte da atuação ética tem a ver com o conhecimento das coisas à nossa volta. Equivale, portanto, ao conhecimento científico em geral. A ação moral pressupõe, assim, ao lado da intuição e da fantasia morais, também a capacidade de transformar o mundo real sem violar a ordem interna dos objetos aos quais as ações se dirigem. Tal capacidade chama-se *técnica moral*. Ela pode ser aprendida, como a ciência em geral pode ser aprendida. De modo geral, os homens são mais capazes de encontrar os conceitos para uma situação existente do que desenvolver com fantasia as ações futuras. Por isso é também possível que pessoas sem fantasia moral recebam as representações morais de outras pessoas para depois realizá-las com habilidade técnica. O caso inverso também existe: uma pessoa pode ter fantasia moral, mas ser, quanto à técnica, totalmente incapaz. Então ela precisa recorrer a outros para realizar seus projetos.

Na medida em que precisamos de conhecimento dos objetos para realizar nossas ações, o agir se baseia em tal conhecimento. O que aqui importa é a *ordem das coisas*. Trata-se de ciência natural e não de Ética.

A fantasia moral e a intuição moral somente podem ser analisadas depois que produzidas pelo indivíduo. Nessa altura, não regulam a vida, mas já a regularam. Passam a ser agentes no mundo como qualquer outra coisa (finalidade, elas são apenas para o sujeito). Seu estudo configura-se como uma ciência descritiva das *idéias morais*.

Uma ética como ciência normativa não faz sentido ao lado dela.

Tentou-se salvar o caráter normativo da Ética, concebendo-a como uma *dietética* que deduz, das condições gerais da vida do organismo, regras para manipular em particular o comportamento em relação ao corpo (Paulsen: 'Sistema da Ética'³⁰). A analogia é errada, pois nossa vida moral não pode ser comparada à vida do organismo. A atuação do organismo existe sem a nossa contribuição. Deparamo-nos com a sua ordem como algo já existente no mundo. Podemos procurá-la e depois utilizá-la. As leis morais são, no entanto, criadas por nós. Não podemos utilizá-las antes de sua criação. O equívoco surge pelo fato de que os costumes não são criados a cada momento de novo. Aqueles que herdamos das gerações anteriores parecem estar simplesmente aí. Mas eles não podem ser encarados como regras dietéticas por uma geração posterior, porque se referem a indivíduos e não a exemplares de uma espécie. Enquanto organismo, sou um exemplar da espécie e vivo conforme a natureza, se aplico as leis naturais da espécie a meu caso especial. Como ser moral, sou um indivíduo e sigo as minhas regras particulares.³¹

Nossa opinião parece contradizer a idéia básica da ciência natural, a *Teoria da Evolução*. Parece, apenas. Por evolução, entende-se a *descendência* natural de um ente posterior de um ente anterior. Evolução no mundo orgânico é a descendência natural de organismos mais perfeitos de organismos anteriores menos perfeitos. Os defensores da Teoria da Evolução precisam admitir que um observador, se vivesse tanto tempo, poderia ter acompanhado com os seus olhos a transformação paulatina dos amniotas originais em répteis. Do mesmo modo, precisam admitir que um observador, se dispusesse de vida para se manter no éter vazio do universo, poderia ter observado o nascimento do sistema solar a partir da nebulosa de Kant-Laplace. Não vamos falar aqui da necessidade de se pensar essas teorias *diferentemente* dos pensadores materialistas. Nenhum pensador deveria alegar, no entanto, que consegue desdobrar a imagem um réptil, com todas as suas características, a partir do seu conceito do amniota primordial, sem ter visto antes um réptil concreto. Tampouco se deveria querer desenvolver o sistema solar a partir do conceito da

³⁰ *System der Ethik*.

³¹ Quando Paulsen alega no livro referido: "Diferentes condições de vida exigem, como uma dieta do corpo, também uma dieta do espírito", ele está próximo do ponto de vista essencial, mas, não obstante, não o atinge. Enquanto indivíduo, não preciso de dieta. Dietética é arte de harmonizar o exemplar particular com as leis gerais da espécie. Como indivíduo, não sou exemplar de uma espécie.

nebulosa de Kant-Laplace, se esse conceito é pensado como determinado pela percepção. Em suma: o teórico da evolução deveria apenas alegar, se pensasse de modo consistente, que estados posteriores mais perfeitos se desenvolvem de estados anteriores menos perfeitos e que podemos entender tal relação, mas não que o conceito adquirido a partir da observação de um estado menos perfeito é suficiente para se desenvolver a partir dele o estado posterior e mais perfeito. Daí resulta para a Ética: é possível entender a relação de uma ação moral anterior e uma posterior, mas não deduzir a posterior da anterior. Enquanto ser moral, o indivíduo produz o seu conteúdo moral. Esse conteúdo produzido é, para o teórico da Ética, algo dado no mesmo sentido que são os répteis para o biólogo. Os répteis se desenvolveram a partir dos amniotas, mas o cientista não consegue deduzir o conceito dos répteis a partir do conceito do seu antecedente menos evoluído. Idéias morais posteriores se desenvolvem a partir de anteriores; o filósofo não é capaz de deduzir de uma época cultural anterior os conceitos morais posteriores. A confusão surge porque, como cientistas, temos os fatos prontos diante da observação; nas ações morais, precisamos criar primeiro tais fatos e depois entendê-los. Na evolução moral, realizamos o que a natureza realiza em nível inferior: modificamos o mundo das percepções. A norma ética não pode ser inicialmente reconhecida, como no caso das leis da natureza, pois ela precisa ser inventada. Somente quando existente pode se tornar objeto da cognição.

Mas será que não podemos avaliar o novo pelo velho? Será que o homem não é obrigado a avaliar o que produz através da fantasia moral a partir daquilo que já existe? Para a inovação moral, tal postura é tão refutável como aquela que rejeitasse o réptil porque não corresponde ao amniota.

O individualismo ético não contradiz, portanto, uma verdadeira teoria da evolução. Ao contrário, ele deriva dela. A árvore genealógica de Haeckel, começando com os amniotas e indo até o homem enquanto ser orgânico, pode ser acompanhada sem intervalos na sucessão natural, até o indivíduo como ser moral original. Em nenhum momento seria possível deduzir a essência do descendente da essência do ascendente. Por mais verdadeiro que seja que as idéias morais do indivíduo nascem perceptivelmente dos seus ascendentes, é verdade também que o indivíduo é moralmente improdutivo se não produzir a suas próprias idéias morais.

O mesmo individualismo ético que desenvolvi a partir das reflexões dos capítulos anteriores poderia ser deduzido também da Teoria da Evolução. A convicção final seria a mesma, apenas o caminho se distinguiria.

O surgimento de idéias morais novas a partir da fantasia moral é tão livre de mistérios como o aparecimento de uma nova espécie de animal a partir de uma outra. Como monista, o filósofo tem apenas que refutar todos os elementos metafísicos que recorrem a instâncias não vivenciáveis no âmbito das idéias. Ele segue aqui o mesmo princípio que o impele quando procura novas formas orgânicas, sem admitir que sejam criadas por influência sobrenatural a partir de conceitos *criacionistas*. Como o monismo não aceita conceitos *criacionistas* sobrenaturais, ele também se recusa a deduzir a ordem moral a partir de princípios fora da experiência. Ele não se contenta em definir a sua vontade moral como oriunda de uma influência natural permanente (reinado de deus metafísico) ou de uma proclamação única (dez mandamentos) ou da aparição de Deus na terra (cristianismo). O que acontece, mediante essas influências, no homem, adquire um valor ético somente quando se transforma, através da vivência humana, em algo próprio. Os processos morais são produtos do mundo como todas as outras coisas, para o monismo. As suas forças motoras precisam ser procuradas no mundo e, como o homem é o portador da moralidade no mundo, elas precisam ser encontradas nele.

O individualismo ético é o coroamento do edifício que Darwin e Haeckel tentaram construir nas ciências naturais. É evolucionismo espiritualizado transferido para o campo da ação moral.

Quem de antemão limitar o conceito do que é *natural*, não terá lugar nele para as ações livres e individuais, O teórico da evolução que pensa rigorosamente não tem razão para tal limitação. Não pode concluir a evolução natural com o macaco, para depois atribuir ao homem uma origem *sobrenatural*. Ele precisa, quando investiga os ascendentes naturais do homem, procurar também o espírito na natureza. Tampouco deve parar na análise dos processos orgânicos do homem e considerar só estes naturais. Cumpre-lhe entender que a vida moral do indivíduo livre é uma continuação espiritual da vida orgânica.

O teórico evolucionista, se está conforme a seu próprio princípio, só pode alegar que as ações morais atuais têm a sua origem em outros aspectos da realidade. A característica da ação, isto é, sua determinação como ação livre, tem que ser tirada da *observação direta* do agir. O evolucionista apenas afirma que os homens se desenvolveram com base em seres ainda não humanos. As ca-

racterísticas do homem não podem ser deduzidas e precisam ser observadas no homem tal qual existe. Os resultados dessa observação não serão contrários a uma teoria evolucionista devidamente aplicada. Apenas a afirmação de que os resultados excluem uma ordem natural poderia entrar em conflito com a direção inovadora da ciência atual.³²

O individualismo ético não precisa temer uma ciência natural coerente. A observação leva à liberdade como forma mais perfeita da ação. A liberdade tem que ser atribuída ao agir humano desde que ele realize puras intuições ideais, pois estas não são o resultado de uma influência externa, mas algo baseado em si mesmo. Sendo uma ação a imagem de uma intuição ideal, ela é sentida como livre. Eis o que caracteriza a ação livre.

Como devemos avaliar, a essa altura, a distinção de Hamerling citada anteriormente: “Liberdade existe quando podemos fazer o que queremos” ou “O dogma do livre arbítrio reside na convicção de ser possível desejar ou não desejar a bel prazer”? Hamerling defende a sua idéia do agir livre, aceitando a primeira premissa e recusando a segunda. Ele diz: “posso fazer o que eu quero, mas dizer eu posso querer o que eu quero é uma tautologia vazia.” Se consigo fazer o que eu quero, ou seja, se consigo realizar a minha idéia de ação, depende das circunstâncias externas e de minhas habilidades técnicas (vide início do capítulo).

Ser livre significa poder determinar de maneira autônoma as representações que subjazem às ações (forças motrizes) a partir da fantasia moral. Liberdade é impossível se algo exterior a mim (processos mecânicos ou um deus situado fora da experiência) condiciona minhas representações morais. Sou livre se eu mesmo *produzo* o móbil da minha ação e não se *executo* apenas o que outro ser me inculcou. Livre é quem consegue *querer* o que ele mesmo intui como verdadeiro. Quem faz algo diferente daquilo que quer, precisa ser impelido para tal ações por motivos que não são dele. Ele é, portanto, não-livre. Querer ou não querer a bel-prazer o que é verdadeiro significa ser livre ou não a bel-prazer. Isso é tão absurdo quanto a afirmação de que a liberdade consiste em executar o que nos foi imposto. Hamerling afirma justamente isso quando diz: “É correto dizer que o querer sempre é condicionado por motivos, mas é absurdo dizer que o homem não seja livre por essa razão, haja vista que uma liberdade maior que a de realizar seus motivos com força e decisão não é nem pensável nem desejável.” É possível, sim, pensar uma liberdade maior e esta seria a verdadeira liberdade: definir as forças motrizes de suas ações por si mesmo.

É bem possível convencer alguém de não executar as suas intenções. Deixar que alguém dite o que *devo* fazer, isto é, querer o que outra pessoa e não eu considera correto, isso acontece quando não me sinto livre.

As circunstâncias externas podem impedir que eu faça o que quero. Nesse caso, elas me condenam à não-ação ou à não-liberdade. Apenas quando começam a manipular meu espírito, tentando tirar os meus próprios motivos, elas atacam a minha liberdade. Por essa razão, a Igreja não se volta apenas contra as ações, mas sim em primeiro lugar contra os pensamentos *não puros*, ou seja, contra as forças motoras do meu agir. Ela impede a liberdade quando condena como impróprios todos os motivos que não estão de acordo com ela. Uma igreja ou outra comunidade de pessoas produz escravidão quando seus pastores ou professores se comportam como instâncias moralizantes e os seus seguidores são obrigados a pedir autorização deles para as forças motrizes de suas ações.

Complemento à edição nova de 1918

Nestas explanações sobre o querer humano, foi exposto o que o homem pode vivenciar no seu agir para despertar a consciência de que seu agir é livre. E de especial importância que a justificativa para se chamar uma ação de livre seja dada pela vivência: *no querer se realiza uma intuição ideal*. Tal vivência somente *pode* ser resultado de observação — e o é de fato — a medida que o homem se observe com partícipe de um processo evolutivo cuja meta é alcançar a possibilidade de agir com base em intuições ideais. Ela pode ser alcançada porque na intuição ideal não atua nada além de sua própria essência. Uma intuição ideal presente na mente humana não tem a sua origem nos processos orgânicos, uma vez que estes cederam espaço àquela. Ao

³² É justificado que chamemos pensamentos de objetos de observação. Porque se de um lado as estruturas do pensar não entram durante o ato pensante no campo de observação, elas podem se tornar depois objetos dela mesma. Foi seguindo esse método que chegamos à característica do agir.

observarmos uma ação como consequência de uma intuição, a influência do organismo também se retirou dela. O querer é livre. Essa liberdade não será observada por quem não vê como o fator intuitivo no querer livre suspende e faz recuar a atuação do organismo, sendo esse espaço então preenchido pela atividade espiritual do querer baseado em idéia. Somente quem não consegue acompanhar tal duplicidade do querer livre acreditará na não-liberdade de *qualquer* ato de vontade. Quem a percebe, entende também que de fato é não-livre enquanto não consegue fazer recuar as influências de seu organismo, mas que essa não-liberdade está a caminho da liberdade, porque a liberdade não é um ideal abstrato mas sim um norte que tem suas raízes na essência do homem. O homem é livre quando consegue realizar em seus atos de vontade o mesmo estado mental que atinge na elaboração de intuições puramente ideais (numéricas).

XIII. O valor da vida (Pessimismo e otimismo)

Um outro aspecto da pergunta pela finalidade ou pela destinação da vida (compare cap.XI) é a *questão do valor da vida*. Existem a esse respeito duas opiniões opostas e, entre os dois extremos, inúmeras tentativas de mediação. Um dos extremos é: o mundo existente é o melhor possível, e a vida e a atividade nele, um bem de valor inestimável. Tudo constitui uma grande harmonia que merece a nossa admiração. Também o aparentemente mau e ruim pode se revelar, para um ponto de vista superior, como um bem. Serve inclusive como antítese benfazeja diante do bem no mundo; podemos apreciar melhor o bem quando este se destaca do mal. Ademais, o mal não é verdadeiramente um mal; apenas sentimos um grau menor do bem como mal. O mal é ausência do bem e nada real por si próprio.

O outro extremo alega: a vida está repleta de sofrimento e de miséria, o desprazer prevalece em relação ao prazer, a dor em relação à alegria. A existência é um ônus e a não-existência é preferível à existência.

Os mais importantes representantes da primeira postura, o *otimismo*, são Shaftesbury e Leibniz; da segunda corrente, o *pessimismo*, Schopenhauer e Eduard von Hartmann.

Leibniz acha que o mundo é o melhor possível. Um mundo melhor seria impossível, visto que Deus é bom e sábio. Um Deus bom *quer* criar o melhor dentre os mundos possíveis; um *sábio* o conhece e consegue distingui-lo de possíveis mundos piores. Só um Deus ruim e ignorante poderia criar um mundo pior que o melhor possível.

Para quem parte desse critério, será fácil traçar o caminho correto para o agir humano, de sorte que consiga contribuir com seu quinhão para o bem do mundo. O homem apenas terá de desvendar as resoluções divinas e se comportar de acordo com elas. Sabendo quais são as intenções de Deus para com o homem, saberá também o que deve fazer. E ele se sentirá feliz em acrescentar ao bem já existente a sua parte. Do ponto de vista otimista, a vida merece ser vivida. Ela nos estimula a participar dela ativamente.

Schopenhauer vê diferentemente essa questão. Para ele, o universo não é, em seus fundamentos, sábio e bom, mas sim uma força ou vontade cega. Sofrimento e aspiração incessante por satisfação inalcançável é tendência geral de toda vontade. Assim que se atinge uma determinada meta, logo surgirá um desejo novo e assim por diante. A satisfação é sempre de pequeníssima duração. O resto da vida é desejo sem satisfação, isto é, descontentamento e sofrimento. Quando os desejos se acalmam, finalmente, um tédio interminável sobrevém e preenche a nossa existência. Por conseguinte, a melhor solução é sufocar desejos e necessidades, erradicar a vontade. O pessimismo de Schopenhauer conduz à *indolência universal*.

De maneira essencialmente diferente, Hartmann procura fundamentar o pessimismo e defendê-lo como Ética. Hartmann tenta, seguindo a aspiração predileta de nosso tempo, fundamentar a sua cosmovisão na *experiência*. Com base na *observação*, ele pretende chegar empiricamente ao esclarecimento da questão sobre se predomina na vida o prazer ou o desprazer. Ele submete ao exame da razão o que para o homem parece ser bem, para mostrar, então, que toda pretensa satisfação é, na verdade, uma ilusão, quando devidamente analisada. Trata-se de ilusões quando acreditamos ter fontes de felicidade e satisfação em: saúde, juventude, liberdade, existência abastada, amor (prazer sexual), compaixão, amizade e vida familiar, honra, celebridade, religião, ciência e arte, esperança por uma vida após a morte, participação no progresso cultural. Diante de

uma ponderação fria, qualquer tipo de gozo nos traz mais mal-estar do que bem-estar. *O incômodo da ressaca é sempre maior que o encanto da embriaguez*. O desagrado prepondera claramente no mundo. Nenhum ser humano, tampouco o relativamente feliz, aceitaria, se inquerido, viver uma segunda vez esta vida miserável. Entretanto, dado que Hartmann não nega a realidade de ideais (da sabedoria) no mundo e atribui-lhes, ao contrário, um valor igual ao ímpeto cego (vontade), ele admite a criação do mundo por um ente sábio, somente supondo que a dor do mundo desembocará numa finalidade sábia. A dor do mundo é para ele a dor da própria divindade, pois que a vida do mundo como um todo é a vida de Deus. Um ente todo-sapiente só pode ver a sua meta na libertação do sofrimento e, visto que toda existência é sofrimento, na libertação da existência. A transformação da existência em não-existência é a finalidade da criação do universo. A evolução é a luta constante contra a dor divina e finalmente terminará com a extinção de toda e qualquer existência. A vida moral dos homens será, por conseguinte: participação na destruição da existência. Deus criou o mundo para através dele se livrar de sua dor infinita. O mundo é “qual um eczema do absoluto, que causa comichão”. Através de sua força curativa profunda, ele serve a Deus para se livrar de uma doença interna. Outra metáfora é a de “um emplastro cáustico que o ser absoluto aplica a si mesmo, para dirigir uma dor interna para fora e extingui-la, conseqüentemente. “Os homens são membros do mundo. Neles Deus sofre. Ele os criou para dispersar a sua dor infinita. A dor que cada um de nós sofre é apenas uma gota no mar infinito da dor divina.” (Hartmann. ‘Fenomenologia da consciência moral’ [v. nota 6], p. 866).

O homem precisa entender que a caça por satisfação individual (egoísmo) é uma tolice e que ele precisa dedicar-se altruisticamente à tarefa da redenção de Deus. Em contraposição ao pessimismo de Schopenhauer, o de Hartmann nos conduz a uma dedicação calorosa em prol de uma causa nobre.

Mas o que pensar do fundamento empírico dessa visão?

A procura por satisfação significa que a função vital se estende para além de si, em busca de um conteúdo. Um ente sente fome, quer dizer, ele aspira a saciar-se quando suas funções vitais precisam, para seu funcionamento sadio, de novo conteúdo vital em forma de gêneros alimentícios. A aspiração à honra significa que o homem só atribui valor às suas ações quando estas são reconhecidas pelos outros. A aspiração ao conhecimento surge quando o homem não se contenta com o que vê, ouve, etc. no mundo, e exige a compreensão. A satisfação da aspiração ou do desejo gera no indivíduo o prazer; a não-satisfação, o desprazer. É importante observar que prazer e desprazer dependem da satisfação ou não-satisfação de minha aspiração ou desejos. A aspiração por si só não é de forma alguma desprazerosa. Por isso, quando se mostra que, no momento da satisfação de um apetite, em seguida surge um desejo novo, não é lícito dizer: o prazer me rendeu desprazer, dado que o gozo gerou a vontade de repeti-lo, ou seja, de renovar o prazer. Somente quando o apetite se depara com a impossibilidade de sua satisfação posso falar de desprazer. Mesmo no caso em que um prazer vivenciado gera em mim o apetite por um prazer maior, só posso alegar que o prazer produzirá desprazer quando estiver privado dos meios de alcançar o prazer maior ou mais requintado. Somente quando o desprazer surge como conseqüência necessária do prazer, como, no caso do prazer sexual, os sofrimentos subseqüentes ao parto e os incômodos da educação dos filhos, posso aduzir o gozo como causa da dor. Se o apetite ou a aspiração causassem por si só desprazer, então a eliminação destes resultaria forçosamente em prazer. Porém o contrário é o caso: a falta de aspiração em nossa vida produz tédio e este é acompanhado de desprazer. Contudo, visto que a aspiração, por sua própria natureza, pode precisar muito tempo para ser satisfeita e, por conseguinte, é obrigada a contentar-se com a esperança, há de se admitir que o desprazer não tem nada a ver com a aspiração em si, mas sim apenas com a sua não-satisfação. Schopenhauer de forma alguma tem razão quando acha que a aspiração, o apetite (a vontade) seja a fonte da dor.

Em verdade, o contrário é certo. Aspiração (apetite) por si só gera prazer. Quem não conhece o prazer que acompanha a esperança de alcançar uma meta distante, mas fortemente cobiçada? Esse prazer acompanha o trabalho cujos frutos gozaremos só no futuro. Esse prazer é completamente independente de se alcançar a meta. Quando se alcança finalmente a meta, então, ao prazer da aspiração, acrescenta-se o da satisfação de ter logrado êxito. Alguém pode objetar: ao desprazer da não-satisfação de uma aspiração acrescenta-se o desprazer da esperança enganada, tornando, assim, o desprazer da insatisfação maior que o eventual prazer da satisfação. Nesse caso, temos que replicar: pode ocorrer também o contrário: a lembrança do prazer nos tempos de apetite ainda não satisfeito tem um efeito amenizador sobre o desprazer do malogro. Quem exclama, no momento de esperança fracassada: “Fiz o que me foi possível fazer”, comprova essa afirmação. O sentimento consolador de ter procurado com todas as forças o melhor resultado

possível não é levado em consideração por aqueles que afirmam que, com o desprazer da não-satisfação, destrói-se também o gozo da aspiração.

Satisfação de um apetite produz prazer; a não-satisfação, desprazer! Não se pode inferir: prazer é satisfação do apetite (desejo), desprazer a não-satisfação. Tanto o prazer quanto o desprazer podem realizar-se num ente sem ser a conseqüência de um desejo. Doença é um desprazer não precedido por um desejo. Quem afirmasse que a doença seria um desejo insatisfeito por saúde, cometeria o erro de confundir o desejo óbvio e inconsciente de não adoecer com uma vontade explícita. Quando alguém obtém de um parente rico, cuja existência ele ignorava, uma herança, esta lhe dará, sem desejo antecedente, prazer.

Quem pretende examinar se existe um superavit de prazer ou de desprazer, tem de levar em consideração: o prazer do próprio desejo, o da satisfação deste e aquele prazer que obtemos inesperadamente. No outro lado do livro contábil, ele terá de anotar: o desprazer por tédio, o da não-satisfação das aspirações e, afinal, aquele que nos é proporcionado sem desejo antecedente. O desprazer em virtude de trabalhos que nos foram impostos e que não escolhemos livremente é um exemplo para o último caso.

Surge agora a pergunta: como obter desses *débitos* e *créditos* o balancete? Para Eduard v. Hartmann, é ponderação racional. Ele diz, por um lado ('Filosofia do inconsciente'³³): "Dor e prazer só o são enquanto realmente sentidos." Resulta disso que para o prazer não existe nenhum outro padrão senão o subjetivo do sentimento. Tenho que sentir se a soma de meus sentimentos de desprazer comparada com a dos sentimentos de prazer produz em mim um excesso de prazer ou de dor. A despeito desse fato, Hartmann alega, porém:

Se [...] por um lado o valor de vida de alguém só é medido através de seu parâmetro subjetivo, [...] isso não significa por outro lado que todos saibam calcular adequadamente a soma algébrica *correta* das afeições de sua vida, ou seja, que ajuízo sobre a sua vida particular seja adequado em relação às suas vivências subjetivas.

Assim, é a *ponderação racional* que volta a avaliar o sentimento.³⁴

Quem adere a pensamentos como os de Eduard v. Hartmann, chega facilmente à conclusão de que, para uma correta avaliação da vida, é preciso eliminar os fatores que falsificam nosso juízo sobre o balancete do prazer e do desprazer. Pode tentar chegar a esse fim seguindo dois caminhos. *Primeiramente*, demonstrando que os nossos apetites (impulso, vontade) interferem em nossa ponderação sóbria do valor dos sentimentos. Quando teríamos que admitir, por exemplo, que o prazer sexual é uma fonte para diversos males, somos seduzidos, em virtude da força do instinto sexual, a imaginar uma quantidade de prazer que na realidade inexistente. Queremos gozar e por isso não admitimos que sofremos com tal gozo. *Em segundo lugar*, submetendo os sentimentos a uma crítica racional, para demonstrar que os objetos aos quais os sentimentos se prendem são ilusões que *serão destruídas à medida que a nossa inteligência descobrir as ilusões*.

Pode imaginar-se a coisa da seguinte maneira: quando uma pessoa ambiciosa pretende avaliar se até o seu momento atual de vida preponderou o prazer ou o desprazer, ela tem de livrar-se de duas fontes de erros possíveis. Visto que é ambiciosa, a ambição ampliará, qual uma lupa, as alegrias sobre o reconhecimento de suas ações. As ofensas provocadas pelas recusas lhe aparecerão, entretanto, reduzidas. No momento em que sofria as recusas, sentia a ofensa precisamente por causa da sua ambição orgulhosa; na recordação, porém, elas aparecem sob uma luz amenizadora, ao passo que as alegrias do reconhecimento se imprimem com mais profundidade. Ora, para o ambicioso, trata-se, de fato, de algo muito agradável. A ilusão reduz seu desprazer no momento da auto-observação. Todavia a sua avaliação é errônea. Os sofrimentos, disfarçados por um véu, foram realmente vivenciados e, portanto, são colocado no lugar errado no balancete de sua vida. Para chegar a um juízo adequado, o ambicioso teria que livrar-se de sua ambição no momento da observação. Teria que contemplar sem filtros a sua vida decorrida. Senão seria igual ao comerciante que, na conclusão da contabilidade, registrasse também como crédito o seu empenho.

O adepto de Hartmann pode ir ainda além desse ponto de vista e dizer: o ambicioso entenderá

³³ *Philosophie des Unbewussten* (7. ed.), vol. II, p. 290.

³⁴ Quem quer calcular se é a soma total de prazer ou de desprazer o que predomina, não se apercebe de que faz um cálculo de algo que em lugar algum é vivenciado. O sentimento não calcula e, para a avaliação real da vida, o que importa é a experiência real e não o resultado de um cálculo ilusório.

que os reconhecimentos que procura são coisas sem valor. Chegará ele mesmo à conclusão ou será convencido por outros de que, em não se tratando de perguntas existenciais, da evolução ou de perguntas já resolvidas uma vez por todas pela ciência, “sempre as maiorias erram e as minorias têm razão”. “A tal juízo entrega a felicidade de sua vida quem escolhe a ambição como guia de sua vida” (op. cit., vol. II, p. 332). Quando o ambicioso chega a tais conclusões, deve confessar o caráter ilusório daquilo que seu caráter lhe representa como realidade e, por conseguinte, também os sentimentos que se acoplam às respectivas ilusões de sua ambição. Por esse motivo, poder-se-ia dizer: é preciso extinguir da conta dos créditos dos valores vitais o que resulta como sentimento de prazer das ilusões. O restante constitui a soma de prazeres da vida livre de ilusões e esta é tão pequena, em comparação à soma de desprazeres, que a vida resulta não-prazerosa e, por isso, a não-existência preferível à existência.

Se por um lado é necessário admitir que a interferência da ambição leva a um resultado errôneo no balancete dos prazeres, por outro lado tem de ser negado o que foi dito sobre o caráter ilusório dos objetos do prazer. Uma exclusão de todos os sentimentos de prazer do balancete dos prazeres despertados por objetos reais ou ilusórios falsifica a conta. Pois o ambicioso realmente sente o prazer do reconhecimento pela multidão, mesmo se mais tarde reconhecer a ilusão. O gozo da sensação agradável não se reduz de forma alguma. A extinção dos sentimentos pretensamente *ilusórios* do balancete dos prazeres não retifica o nosso juízo, visto que elimina sentimentos realmente existentes.

E por que, afinal, excluir esses sentimentos? Quem os tem, sente realmente prazer; quem os superou vivencia o prazer da superação que confere um gozo espiritualizado, porém não menos significativo (não se trata da sensação soberba que diz: “que homem formidável eu sou!”, mas da fonte objetiva de prazer que reside na superação). Quando se eliminam sentimentos do balancete do prazer, dado que se revelam como ilusões, então não se está medindo o valor da vida pela quantidade de prazer, mas pela qualidade do prazer e esta, por sua vez, pelo valor das coisas que o ocasionam. Se o projeto consiste, porém, em determinar o valor da vida segundo a quantidade de prazer ou desprazer que esta me proporciona, não é lícito mudar o parâmetro no meio do caminho. Ao dizer: quero comparar a quantidade de prazer e de desprazer para ver qual delas é maior, então tenho de levar em consideração todos os prazeres e todos os desprazeres em sua quantidade real, independentemente se são originados por ilusões ou não. Quem atribui a um prazer que se baseia numa ilusão um valor menor para a vida que a um prazer que se justifica diante da razão, mede o valor da vida ainda com outros fatores além do prazer.

Quem menospreza o prazer porque se prende a um objeto vazio, assemelha-se ao comerciante que reduz um quarto da soma real do ganho de uma fábrica de brinquedos, visto que nela se produzem brinquedos para a distração inútil de crianças.

Quando se trata de apreciar apenas a quantidade de prazer e desprazer, não é necessário levar em consideração o caráter ilusório dos objetos de certos sentimentos de prazer.

O caminho proposto por Hartmann para avaliar racionalmente as quantidades de prazer e desprazer na vida nos levou ao ponto de saber como encaminhar o cálculo, ou seja, o que temos de colocar num e noutro lado de nosso livro contábil. Porém como devemos efetuar o cálculo? Será que a razão é capaz de fazer o balancete?

O comerciante, sem dúvida, cometeu um erro quando o ganho *calculado* não corresponde aos bens efetivamente consumidos ou a serem consumidos pela empresa. Igualmente o filósofo cometeu um erro quando o excesso de prazer ou desprazer calculado não corresponde ao excesso de prazer ou desprazer efetivamente vivenciado.

Por enquanto, não pretendo verificar o cálculo dos pessimistas que se baseiam na avaliação racional do mundo; porém, quem quiser decidir se deve ou não continuar com o empreendimento de sua vida, exigirá primeiro a prova que demonstra de fato onde se encontra o excedente calculado dos desprazeres.

Assim atingimos o ponto em que a razão *não* consegue por si só determinar o excedente do prazer ou do desprazer, sendo que esse excedente tem que se mostrar efetivamente na vida como percepção. A realidade não é apenas conceitual, mas consiste, sim, na inter-relação mediada pelo pensar entre conceito e percepção (e o sentimento é percepção). É assim que o homem pode alcançar a realidade (compare cap. V). O comerciante só abandonará a sua empresa quando a perda de bens calculado por seu contador se comprovar através dos fatos. Se isso não acontecer, ele exigirá que o contador refaça os cálculos. Precisamente dessa maneira procederá o homem que está na vida. Quando o filósofo procurar mostrar-lhe que o desprazer é bem maior que o prazer e ele não o sentir, então dirá: você errou em suas cogitações, pense a questão de novo. Por outro

lado, quando numa empresa as perdas são tão elevadas que nenhum empréstimo é suficiente para satisfazer os credores, sobrevirá a falência, mesmo que o contador evite esclarecer esse fato através de sua contabilidade. Da mesma maneira, quando a quantidade de desprazer de um homem em um dado momento de sua vida supera todas as esperanças (empréstimos) por prazeres futuros, de sorte que não possa agüentar as dores, a falência de sua existência é certa.

No entanto, o número de suicidas é relativamente pequeno comparado com a quantidade de pessoas que corajosamente continuam vivendo. A minoria deixa de viver em virtude da quantidade de desprazer existente. O que segue disso? Ou que a quantidade de desprazer não é maior que a do prazer, ou que nós, em nossa decisão de viver, não nos apoiamos na quantidade de prazer ou desprazer vivenciada.

De uma maneira realmente estranha, o pessimismo de Eduard von Hartmann declara a vida como isenta de valor, visto que nela predomina a dor, mas, não obstante, exige que a suportemos. A obrigação de persistir na vida reside no fato de que a finalidade do mundo acima mencionada (início do capítulo) só pode ser atingida pela atividade incessante e dedicada do ser humano. Porém, enquanto os homens viverem as suas vontades egoístas, não prestarão para tal trabalho altruísta. Só após se convencerem, através de experiência e raciocínio, que os prazeres almejados pelo egoísmo não podem ser alcançados, eles se dedicam à sua verdadeira tarefa. Dessa maneira, a convicção pessimista deve tornar-se a fonte do altruísmo. Uma educação baseada em pessimismo deveria erradicar o egoísmo, demonstrando a sua inviabilidade.

Segundo essa visão, a aspiração ao prazer reside originariamente na natureza do homem. Só quando compreende a impossibilidade de sua realização, a aspiração abdica em prol de metas superiores da existência humana.

A concepção moral que espera da aceitação do pessimismo uma dedicação maior a metas altruístas não supera, de fato, o egoísmo. Segundo ela, os ideais morais seriam suficientemente fortes para direcionar a vontade, apenas quando o homem reconhecesse que a aspiração egoísta ao prazer não leva a satisfação alguma. O homem que cobiça os prazeres, renuncia somente porque não consegue alcançá-los. Ele os abandona para se dedicar então a uma vida altruísta. Os ideais morais são, segundo o pessimismo, por si só fracos demais para superar o egoísmo. Eles edificam, porém, o seu império, no solo preparado pelo reconhecimento da inviabilidade do egoísmo.

Se os homens realmente aspirassem, conforme sua natureza, ao prazer, porém não o conseguissem alcançar sob hipótese alguma, a eliminação da existência e a redenção através da não-existência seriam de fato os únicos objetivos sensatos. E, ao se pressupor que o verdadeiro portador da dor do mundo é Deus, os homens deveriam almejar a redenção de Deus. Através do suicídio dos indivíduos, essa meta não será alcançada. Deus só pode ter criado os homens para propiciar, através de suas ações, a sua própria redenção. Senão a criação seria sem sentido. E essa cosmovisão pensa efetivamente em finalidades extra-humanas. Todos devem contribuir com seu trabalho para o plano geral da redenção. Quem se subtrai da dor e da vida por meio do suicídio, obriga outros a cumprir o trabalho que deveria ser feito por ele. Os outros devem, então, suportar em seu lugar a pena da existência. E como em cada homem individual se encontra Deus como portador da dor, o suicida não diminui em nada a quantidade da dor divina; ao contrário, suscita novas dificuldades, obrigando Deus a criar um substituto.

Essa argumentação inteira pressupõe que o prazer é realmente um parâmetro para medir o valor da vida. A vida expressa-se através de uma série de impulsos (necessidades). Se o valor da vida depende do excedente de prazer, o impulso que proporciona ao seu portador um excedente de desprazer deve ser visto como desprovido de valor. Investiguemos, ora, se impulso e prazer podem ser avaliados um pelo outro. Para não levantarmos a suspeita de que restringimos a vida às esferas da 'aristocracia espiritual', comecemos com um impulso puramente físico, a fome.

A fome surge quando os nossos órgãos não conseguem continuar funcionando de acordo com a sua natureza sem acréscimo de matéria alimentícia nova. O faminto aspira à satisfação de sua fome. Assim que a alimentação acontece e a fome é saciada, o impulso da alimentação se acalma. O prazer que se acopla à satisfação da fome, é inicialmente a eliminação da dor em virtude da fome. Ao mero impulso da alimentação, ajunta-se ainda um outro desejo. Ingerindo os alimentos, o homem não quer apenas restabelecer o funcionamento de seus órgãos ou eliminar a dor da fome, mas ter paralelamente sensações agradáveis ao paladar. Ele inclusive consegue, quando está com fome, evitar comer algo de menos valor para aguardar uma refeição mais saborosa que poderá ter em trinta minutos. Precisa da fome para poder sentir o prazer integral no ato da refeição. Destarte, a fome torna-se-lhe a fonte do prazer. Se fosse possível saciar toda a fome no mundo, então se adquiriria a quantidade total possível de prazer que se deve à existência da necessidade

da alimentação. Deve-se somar a essa quantidade de prazer o prazer especial que os *gourmets* conseguem, dedicando-se além do normal ao cultivo dos nervos do paladar.

Essa quantidade de prazer teria o maior valor imaginável se nenhum dos desejos afins permanecesse insatisfeito e se com o gozo não se precisasse admitir também uma certa quantidade de desprazer.

A ciência natural moderna defende a opinião de que a natureza produz mais vida do que consegue sustentar, isto é, que produz mais fome do que consegue saciar. O excedente de vida tem de sucumbir necessariamente na luta pela sobrevivência. Admitamos que as necessidades orgânicas sejam sempre maiores que os meios existentes para a satisfação e que, portanto, o gozo da vida seja prejudicado. O gozo individual existente, no entanto, não sofre a menor redução. Onde a satisfação do desejo acontece, existe realmente uma certa quantidade de gozo, mesmo se sobra nesse indivíduo ou em outros um número alto de impulsos insatisfeitos. O que de fato sofre uma redução é, no entanto, o *valor* do gozo para a vida. Quando apenas uma parte dos desejos de um ser vivo é satisfeito, o gozo é correspondente. O valor do prazer se reduz quanto mais desejos afins insatisfeitos sobram. Podemos representar esse valor como uma fração cujo numerador é o prazer realmente existente e cujo denominador equivale à soma dos apetites. Ora, a fração tem o valor 1 quando numerador e denominador são iguais, a saber, quando todas as necessidades são satisfeitas. Ela será maior que 1, quando num ser vivo existir mais prazer do que os apetites exigem; e será menor que 1, quando o prazer for menor que a quantidade de apetites. A fração, no entanto, nunca será igual a *zero* enquanto o numerador tiver o menor valor.

Se um homem fizesse, antes de sua morte, uma ponderação final e se imaginasse a quantidade de prazer obtido em relação a um determinado impulso (por exemplo, a fome) repartido entre todas as exigências desse impulso durante a sua vida, o prazer vivenciado teria apenas um valor reduzido, porém nunca seria sem valor. No caso de uma quantidade de gozo constante, o valor do prazer para a vida se reduz quando as necessidades aumentam. A mesma coisa vale para a soma de toda a vida na natureza. Quanto maior for o número de entes vivos em relação ao número daqueles que encontram plena satisfação de seus apetites, tanto menor será a média do valor do gozo da vida. As letras de câmbio sobre o gozo da vida baseado em nossos desejos tornam-se mais baratas quando não é possível trocá-las por seu valor total. Se tenho o suficiente para comer para três dias e, em compensação, teria de passar fome em seguida durante outros três dias, o gozo dos três dias de comida não se reduz. Tenho, porém, de dividi-lo por seis dias, e assim o seu *valor* para o meu impulso de alimentação se reduz pela metade. A mesma relação existe entre o tamanho do prazer e o *grau* de minhas necessidades. Se tenho fome para comer duas fatias de pão e contudo só disponho de uma, o gozo obtido por aquela fatia tem a metade do valor que teria, se estivesse satisfeito após o consumo. Assim a vida real mede o *valor* do prazer. Ele é medido pelas reais necessidades da vida. Nossos apetites são o *parâmetro* da medição; o prazer é o fator medido. O prazer de saciar a fome só possui valor se precedido da necessidade correspondente, e o seu valor depende da relação que tem para com a quantidade da fome.

Exigências insatisfeitas da nossa vida lançam as suas sombras também sobre as necessidades satisfeitas e prejudicam o *valor* dos momentos de gozo. Pode-se, porém, falar também do *valor presente* de um sentimento de prazer. Esse valor se reduzirá quanto menor for o prazer em relação à duração e à intensidade de nossos apetites.

Pleno valor tem para nós uma quantidade de prazer que coincide exatamente, em duração e grau, com os nossos apetites. Uma quantidade menor de satisfação em relação ao apetite reduz o valor do prazer; uma quantidade maior gera um excedente não desejado, que só é sentido como prazer na medida em que conseguimos aumentar o nosso apetite durante o gozo. Quando não somos capazes de aumentar nosso desejo, acompanhando o crescimento do prazer, o prazer transforma-se em desprazer. O objeto que sob condições normais nos satisfaria, agora nos invade sem que o queiramos e, assim, passamos a sofrer. Isso é uma prova de que o prazer só tem valor para nós enquanto podemos medi-lo perante os nossos apetites. Um excesso de sentimento agradável torna-se dor. Podemos observar isso especialmente em pessoas cujo apetite por qualquer tipo de prazer é muito pequeno. Pessoas que sentem pouca fome facilmente sentirão nojo diante da comida. Ora, também assim fica claro que o apetite é o parâmetro de medida do prazer.

No entanto, o pessimismo pode ainda objetar: o instinto da fome não traz apenas o desprazer do gozo não alcançado, mas também dores reais, como sofrimento e miséria para o mundo. Pode apontar, nesse contexto, para a miséria incrível das pessoas atormentadas pela fome, para a soma de desprazer que essas pessoas sofrem em virtude da falta de alimentos. E, quando quer estender a

sua afirmação para outros campos da natureza, pode indicar os tormentos dos animais que, em certas estações, morrem de fome. O pessimismo alega, pois, que esses males superam em muito a quantidade de prazer resultante do desejo de comer.

Não resta dúvida de que podemos comparar *prazer* e *desprazer* para determinar o *superavit* de um ou de outro, como acontece no cálculo de *lucro e perda*. Porém, se o pessimismo acredita que no lado do desprazer há um excedente e que, por isso, a vida não tem valor, ele se *engana já* pelo fato de fazer uma conta que na vida real ninguém faz.

Nosso apetite dirige-se em cada caso particular a um determinado objeto. O valor do prazer da satisfação será, como vimos, tanto maior quanto maior for a quantidade de prazer em relação ao tamanho do nosso apetite.³⁵ Do tamanho do nosso apetite dependerá também quanto desprazer conseguimos agüentar até alcançarmos o prazer. Com efeito, comparamos a quantidade de desprazer não com a quantidade de prazer, mas com o tamanho do apetite. Quem gosta de comer, terá menos dificuldades de agüentar a fome do que quem não gosta, tendo em vista o gozo possível em tempos melhores. A mulher que deseja um filho não compara o prazer que resultará da posse do filho com a quantidade de desprazer resultante da gestação, parto e educação dos filhos, e sim com a sua vontade de querer ter um filho.

Nunca aspiramos a um prazer abstrato de determinado tamanho, mas à satisfação concreta de determinada maneira. Quando aspiramos a um prazer que tem de ser satisfeito por um determinado objeto ou por uma determinada sensação, não chegamos à satisfação por meio de outro objeto ou outra sensação que nos proporcione um prazer de intensidade (tamanho) igual. Quem exige saciar a sua fome, não pode ser satisfeito por um sentimento de prazer de tamanho igual gerado por um passeio. Se o nosso apetite aspirasse de forma geral a uma quantidade abstrata de prazer, ele teria de cessar imediatamente se esse prazer somente pudesse ser alcançado enfrentando uma quantidade de desprazer superior ao prazer. Porém, dado que aspiramos a uma forma específica de satisfação, o prazer com a sua realização acontece mesmo que se tenha que enfrentar uma quantidade de desprazer superior ao prazer. Visto que os impulsos dos seres vivos se dirigem sempre a uma determinada direção e a uma meta concreta, não podemos dar o mesmo valor à quantidade de desprazer que a eles se contrapõe. Sendo o apetite suficientemente forte para, após ter superado o desprazer, mesmo que este seja grande, ainda existir de alguma forma, o gozo poderá ser saboreado integralmente. O apetite não relaciona o desprazer diretamente com o prazer alcançado, mas sim indiretamente, comparando a própria intensidade com o desprazer. Não é importante se é maior o prazer ou o desprazer a serem alcançados, mas sim se é maior o desejo pelo fim almejado ou o obstáculo do desprazer. Se o obstáculo é maior, o desejo se resigna, perde a sua força e se desfaz. Pelo fato de exigirmos sempre a satisfação de uma determinada maneira, o prazer a ela relacionado recebe uma importância que possibilita contabilizar o desprazer que surgiu ao longo do caminho só na proporção em que diminuiu o nosso desejo. Se sou um aficionado de vistas panorâmicas, jamais calcularei quanto prazer a vista do cume do monte vai me causar, comparando diretamente com o desprazer da subida e descida fatigantes. Vou pensar, no entanto, se o meu desejo pela visão panorâmica, após a superação das dificuldades, ainda será suficientemente forte. Prazer e o desprazer podem ser avaliados apenas indiretamente em relação ao tamanho do apetite. Não perguntamos, portanto, pelo excedente de prazer ou desprazer, mas se a vontade é suficientemente forte para superar o desprazer.

Um argumento que comprova essa afirmação é o fato de que o prazer, quando teve de ser conquistado arduamente ao invés de ser recebido qual um presente sem esforço algum, é mais valioso para nós. Quando sofrimentos e tormento reduziram o nosso desejo e, não obstante, a meta é alcançada, o prazer é *maior em relação* à porção de desejo que sobrou. Essa relação constitui, no entanto, como já demonstrei anteriormente, o *valor* do prazer. Uma outra prova encontra-se no fato de que os seres vivos (inclusive o homem) continuam manifestando os seus apetites enquanto conseguem agüentar as dores e os tormentos adversos. A luta pela sobrevivência é apenas a consequência desse fato. A vida existente aspira a manifestar-se e só se rende aquela parte da vida cujos apetites são sufocados pelas dificuldades encontradas. Os seres vivos procuram alimentos, até a falta de alimentos destruir a sua vida. E também o homem só decide suicidar-se quando (com razão ou sem razão) acredita não poder atingir os objetivos que lhe são valiosos. Enquanto, porém, acreditar na possibilidade de alcançar o que considera de valor, ele lutará contra todos os tormentos e dores. A filosofia teria de inculcar no homem a opinião de que a vontade só tem

³⁵ Não consideremos agora o caso no qual o prazer se converte em desprazer por uma intensificação exagerada dele mesmo.

sentido quando o prazer é maior que o desprazer. Conforme a sua natureza, o homem quer alcançar os objetos de seus desejos, contanto que consiga agüentar o desprazer necessário, por maior que ele seja. Uma tal filosofia seria, contudo, equivocada, porque atrela o querer humano a um fato (excedente de prazer ou desprazer) originalmente alheio ao homem. O parâmetro de medida original do querer é o apetite, e este persiste enquanto puder. Pode-se comparar o cálculo que a vida real e não uma filosofia cerebral faz em relação a prazer ou desprazer com o seguinte: se sou obrigado, para poder comprar uma determinada quantia de maçãs, a levar também o dobro dessa quantia de maçãs podres, visto que o vendedor quer livrar-se do estoque, não hesito em levar as maçãs podres, se considero a quantia de maçãs boas tão valiosa para mim, que me disponho a despende, além do dinheiro da compra, os gastos com o transporte e a eliminação das mercadorias ruins. Esse exemplo ilustra a relação entre a quantidade de prazer e a de desprazer proporcionadas por um impulso. Não defino o valor das maçãs boas subtraindo o seu valor das frutas estragadas, mas avaliando se as primeiras possuem valor, não obstante a existência das segundas.

Assim como pouco me importam as maçãs ruins ao fruir das maçãs boas, entrego-me à satisfação de um desejo após me livrar dos tormentos inevitáveis.

Mesmo que o pessimismo tivesse razão com a sua afirmação, a de que existiria mais desprazer que prazer no mundo, isso não teria a menor influência sobre o querer, uma vez que os seres vivos aspiram sempre ao prazer que sobra. A demonstração empírica de que a dor supera o prazer seria apropriada para mostrar a falsidade daquela direção filosófica que vê o valor da vida no excedente de prazer (eudemonismo). Ela, porém, não serviria para assegurar que o querer em si não faz sentido, uma vez que este não procura o excedente de prazer, e sim a quantidade de prazer que sobra após a subtração do desprazer. Essa quantidade ainda se apresenta como uma meta digna de aspiração.

Alguns tentaram contestar o pessimismo, alegando que seria impossível calcular o excedente de prazer ou desprazer no mundo. A viabilidade de qualquer cálculo baseia-se no fato de que as coisas a serem consideradas podem ser comparadas quantitativamente. Ora, qualquer desprazer e qualquer prazer têm uma determinada grandeza (intensidade e duração). Também os diversos sentimentos de prazer podemos comparar em termos quantitativos. Sabemos se um bom charuto nos diverte mais que uma boa piada. Por conseguinte, nada se pode objetar, em princípio, contra a comparabilidade de várias espécies de prazer ou desprazer segundo a sua grandeza. E o cientista que se propõe a avaliar o excedente de prazer ou desprazer parte, sem dúvida, de pressupostos válidos. Pode-se afirmar que os resultados do pessimismo são equivocados, porém não se deve negar a possibilidade de ponderar cientificamente as quantidades de prazer e desprazer. Contudo é errado alegar que desses cálculos resulte alguma coisa para o querer humano. O valor de nossas ações depende realmente de um eventual excedente de prazer ou desprazer nos casos em que os objetos nos são indiferentes. Quando se trata de relaxar, após o meu expediente de trabalho, através de um jogo ou de um entretenimento superficial, sendo que essas atividades me são completamente indiferentes, então me perguntarei de fato: o que me proporcionará a maior quantidade de prazer? Desisto da atividade quando a balança se inclina para o lado do desprazer. Ao comprarmos um brinquedo para uma criança, refletimos sobre o que lhe dará o maior prazer. Em todos os outros casos, não nos orientamos pelo balancete do prazer e do desprazer.

As Éticas pessimistas acham que preparam o solo para a dedicação altruísta cultural, mostrando que o desprazer é maior que o prazer; elas não levam em consideração que o querer humano, por sua própria natureza, não se deixa influenciar por tal resultado. A aspiração do homem mede-se pela satisfação possível após a superação de todas as dificuldades. A esperança por essa satisfação é a razão da atuação humana. O trabalho de cada indivíduo e o trabalho cultural em geral têm a sua origem nessa esperança. A Ética pessimista acredita precisar demonstrar ao homem a impossibilidade da busca pela felicidade para que ele se dedique, então, às suas verdadeiras tarefas morais. Porém essas tarefas morais não são senão os concretos impulsos naturais e espirituais e a sua satisfação, não obstante todos os desprazeres. A caça pela felicidade, que o pessimismo pretende extirpar, portanto, não existe. As tarefas, contudo, que o homem tem de realizar, ele realiza, uma vez bem entendidas quanto à sua essência, porque as *quer* realizar em virtude de sua própria natureza. A Ética pessimista alega que o homem só pode dedicar-se às tarefas morais de sua vida quando abandonou a busca pelo prazer. No entanto, nenhuma Ética é capaz de excogitar outras metas para a vida, fora a satisfação dos apetites humanos e a realização de seus ideais morais. Nenhuma Ética pode privá-lo do prazer que ele sente na realização daquilo que cobiça. Quando o pessimismo diz: "não aspirarás ao prazer, pois não o alcançarás", deve-se replicar que essa é a maneira de ser do homem, e trata-se da invenção de uma filosofia que se

desencaminhou quando se alega que o homem aspira meramente à felicidade. Ele procura satisfazer aquilo que sua própria entidade exige e, assim sendo, sempre tem em mira os objetos concretos de seus apetites e nunca uma felicidade abstrata. A satisfação destes significa, para ele, prazer. Quando a Ética pessimista exige: “não aspire ao prazer, mas sim à realização daquilo que compreendes como tua tarefa de vida”, ela atinge precisamente o que o homem *quer* segundo a sua própria essência. O homem não precisa ser completamente alterado, não precisa livrar-se da sua natureza para se tornar ético. Moralidade encontra-se na busca pela realização de uma meta que foi compreendida como justificada. Seguir essa busca, enquanto não for paralisada por um sentimento de desprazer, faz parte da essência humana. E essa é a essência do verdadeiro querer. A Ética não se baseia na extirpação da aspiração ao prazer, para que pálidas idéias abstratas estabeleçam o seu governo onde são contrariadas por uma forte vontade pelo gozo da vida, mas sim no querer forte sustentado por intuições ideativas, mesmo o caminho sendo espinhoso.

Os ideais morais têm sua origem na fantasia moral do homem. Sua realização depende de eles serem desejados com força suficiente para superarem as dores e os tormentos. Eles são *suas* intuições, as forças motrizes que geram a tensão em seu espírito; ele os quer, pois sua realização é a sua suprema felicidade. O homem não precisa da proibição do prazer pela Ética, para depois se deixar ditar o que *deve* querer. Ele aspirará a ideais morais, se a sua fantasia moral é suficientemente ativa para proporcionar-lhe intuições que conferem à sua vontade a força para vencer os obstáculos de sua organização, o que invariavelmente suscita também desprazer.

Quem aspira a elevados ideais morais o faz, porque estes constituem o conteúdo de seu ser, e a sua realização lhe dará uma felicidade diante da qual o prazer conseguido pela satisfação dos impulsos cotidianos é uma pobre ninharia. Os idealistas se deleitam espiritualmente ao realizarem os seus ideais.

Quem quiser extinguir o prazer pela satisfação do apetecer humano, tem de converter o homem primeiro num escravo, que não age porque quer, mas sim porque deve, pois alcançar o objeto de seu apetite gera prazer. O que se chama *bem* não é aquilo que o homem deve, mas o que ele *quer* quando desenvolve a plena e verdadeira natureza humana. Quem não reconhece isso, tem de eliminar no homem o que ele quer, para prescrever-lhe depois o que ele tem de querer.

O homem confere valor à realização de um desejo, porque este resulta de sua essência. O objeto alcançado tem o seu valor porque é querido. Quando se nega o valor às metas do querer humano, deve-se emprestar, de algo que o homem não quer, as metas consideradas valiosas.

A Ética baseada no pessimismo resulta da não consideração da fantasia moral. Só quem acha o espírito individual do homem incapaz de dar a si mesmo o conteúdo do seu querer, pode alegar que o querer como um todo é aspiração ao prazer. O homem sem fantasia não produz ideal moral algum. Precisa recebê-los. O fato de ele aspirar à satisfação de seus desejos inferiores, porém, é obra da natureza física. A realização do homem *integral* pertencem também impulsos provenientes do espírito. Só quem acha que o homem não possui tais impulsos afirma também que ele deve recebê-los de fora. No entanto, estaríamos nesse caso legitimados a dizer que ele é obrigado a querer algo que ele próprio não quer. Qualquer Ética que exige do homem que ele renuncie à sua vontade para cumprir tarefas não conta com o homem *integral*. Só conhece o homem que carece da faculdade de ter anseios espirituais. Para o homem inteiramente desenvolvido, as chamadas idéias do *bem* não se encontram *fora*, mas sim *dentro* de sua natureza. A evolução moral não reside na anulação unilateral da vontade própria. Ela se encontra no desenvolvimento integral do ser humano. Quem acredita que os ideais morais só podem ser alcançados se o homem matar a sua vontade própria, não sabe que os ideais fazem parte do querer, no mesmo sentido que os chamados instintos animais.

Não resta dúvida de que a concepção aqui caracterizada está sujeita a ser facilmente mal entendida. Homens imaturos, sem fantasia moral, gostam de considerar os instintos de sua natureza parcialmente desenvolvida como o conteúdo integral do homem e rejeitam, conseqüentemente, todos os ideais morais que não são produzidos por eles, para poderem se realizar sem serem incomodados por outros. É claro que não vale para a natureza humana parcialmente desenvolvida o que vale para o homem integral. Quem ainda precisa ser levado através da educação ao ponto onde a sua natureza moral ultrapasse as limitações de suas paixões inferiores, não pode reclamar para si o que vale para o homem amadurecido. Ora, aqui não se tratava de descrever o que precisa ser transformado no homem não-desenvolvido, mas sim de ressaltar o que se encontra na essência do homem amadurecido. Tentou-se demonstrar a possibilidade da liberdade. No entanto, a liberdade não se encontra em ações executadas por coação física ou psíquica. Ela se mostra tão somente em ações sustentadas por intuição moral.

O homem amadurecido dá a si mesmo o seu valor. Ele não aspira ao prazer que recebe como dádiva da natureza ou do Criador; mas tampouco cumpre um dever abstrato que reconhece após se livrar da aspiração ao prazer. Ele age como ele quer, isto é, de acordo com suas intuições éticas, e vivencia a realização de seu querer como a verdadeira felicidade da vida. O valor da vida ele determina na relação entre aquilo que deveria ser alcançado e o que queria alcançar. A Ética que coloca no lugar do querer o mero dever e no lugar da paixão a mera obrigação, define coerentemente o valor do homem conforme o que ele consegue cumprir em relação ao dever. Avalia o homem segundo um princípio situado fora de sua própria entidade.

A concepção aqui desenvolvida entrega o homem a si mesmo e só considera como verdadeiro valor da vida o que é de acordo com o seu querer individual. Ela ignora tanto um valor da vida não reconhecido pelo indivíduo quanto uma finalidade extra-humana. Ela considera, na individualidade esclarecida em todos os seus aspectos, a sua própria dona e sua própria apreciadora.

Complemento à edição nova de 1918

É possível entender mal o que foi exposto nesta parte, quando se insiste na objeção: o querer do homem como tal é insensato; é preciso demonstrar-lhe essa falta de sensatez para ele compreender que a meta de sua realização ética está na derradeira anulação de sua vontade própria. Justamente essa objeção me foi apresentada por pessoas instruídas, com o seguinte argumento aparente: é precisamente a tarefa do filósofo resgatar o que a falta de raciocínio dos animais e da maioria das pessoas deixou de fazer: um verdadeiro balancete da vida. Porém quem levantar essa objeção, não verá o ponto principal. Para que a liberdade possa se realizar, o querer na natureza humana tem que basear-se no pensar intuitivo. Por outro lado, é claro que o querer humano também pode ser determinado por outros fatores além da intuição. Mas é só da livre realização da intuição que resulta a Ética e seu valor. O individualismo ético é apto para demonstrar a moralidade em sua plena dignidade. Ele não acha que a verdadeira moralidade se encontra na concordância da vontade humana com uma norma externa. A verdadeira moralidade, ao contrário, só surge a partir do homem quando este compreende o agir moral como membro de sua entidade integral. Cometer algo imoral lhe aparecerá, por isso, como mutilação e atrofiamento de sua própria natureza.

XIV. Individualidade e espécie

A idéia de que o homem é destinado a constituir uma individualidade livre e auto-suficiente é aparentemente contestada pelo fato de que ele vive como parte de instâncias genéricas naturais como: raça, tribo, povo, família, sexo masculino e feminino, etc. Além disso, ele vive inserido em Estado, Igreja, etc. Assim ele é portador de características gerais da sociedade e seu agir é determinado pelo lugar que ocupa dentro de uma maioria.

Tais realidades não impossibilitam, porventura, a sua individualidade? É possível encarar o ser humano individual como um ser autônomo, tendo em vista a sua inserção num coletivo?

O membro de um todo é determinado em suas propriedades e funções pelo todo ao qual pertence. Uma tribo, por exemplo, é um todo e os seus membros compartilham as propriedades típicas da tribo da qual fazem parte. As características da vida do indivíduo e o modo de ele agir são, pois, influenciados pelo caráter da tribo. Destarte, a fisionomia e o agir do indivíduo recebem algo genérico. Ao perguntarmos pelo porquê de certas peculiaridades de um indivíduo, somos remetidos à sua espécie. Esta nos dá a explicação de sua características.

O homem se liberta, porém, desses fatores genéricos. Os fatores genéricos humanos não limitam, quando corretamente encarados, a sua liberdade, e tampouco é necessário querer ver neles obstáculos artificiais. O homem é capaz de desenvolver, em si, propriedades e funções cuja origem estão nele mesmo. Os seus atributos genéricos lhe servem, então, como meio para exprimir a sua entidade individual. Ele se utiliza das propriedades recebidas pela natureza e lhes proporciona uma forma de acordo com a sua própria essência. Para tal homem, procuramos em vão a razão de seu modo de ser nas leis da espécie, porque estamos lidando com um indivíduo explicável apenas por si mesmo. Quando um ser humano evolui até o ponto de libertar-se do

genérico, não podemos mais explicar as suas peculiaridades a partir de características genéricas.

É impossível compreender um ser humano em toda sua abrangência, com base no conceito de espécie. Os mais arraigados preconceitos são os referentes ao sexo. O homem vê na mulher e a mulher no homem, quase sempre, demais do caráter genérico do sexo e muito pouco da individualidade. Na vida prática, isso prejudica menos os homens que as mulheres. A posição social da mulher é geralmente tão indigna, porque depende demais de preconceitos referente às pretensas tarefas e necessidades naturais da mulher e muito pouco do caráter individual. As atividades do homem baseiam-se em suas faculdades e inclinações individuais, as da mulher devem ser exclusivamente julgadas pelo fato de ela ser mulher. A mulher deve ser, segundo essa visão, escrava do caráter genérico, ou do feminino em geral. Enquanto os homens continuarem debatendo se a mulher serve ou não, em função de sua *disposição natural*, para esta ou aquela profissão, o problema da igualdade da mulher não vai progredir. O que a mulher pode querer de acordo com a sua disposição natural, tem de ser decidido por ela. Se fosse verdade que as mulheres só servem para as profissões atualmente exercidas por elas, então dificilmente conseguiriam exercer outras por força própria. Porém elas devem poder decidir livremente o que lhes convém, segundo a sua natureza. Quem teme o abalo da ordem social em virtude de se atribuir à mulher direitos individuais, não entende que uma ordem social na qual a metade leva uma vida indigna precisa, sim, e muito, de melhoramentos.³⁶

Quem insistir em julgar os homens baseando-se apenas nas características da espécie, só chega até o ponto onde começam as características de um ser individual. O genérico pode ser, naturalmente, objeto da análise científica: as propriedades das raças, das tribos, dos povos e do sexo formam o conteúdo dessas ciências. A imagem geral do homem serve, no entanto, apenas para identificar pessoas de acordo com as características da espécie a que pertencem. Mas esses conhecimentos são impróprios para a compreensão do que é específico de uma pessoa. Onde começa o domínio da liberdade (do pensar e do agir), acaba a possibilidade de determinar o indivíduo conforme leis da espécie. O conteúdo conceitual que o homem tem que relacionar às percepções a fim de chegar à realidade completa (comp. cap. V) ninguém consegue estipular definitivamente para todos e legá-lo depois à posteridade. O indivíduo tem que chegar a seus conceitos por meio de intuição própria. Como deve pensar o homem em particular não se pode deduzir de um conceito geral da espécie. Trata-se de um processo que depende exclusivamente do indivíduo. Tampouco não faz sentido querer deduzir, de características gerais do homem, as metas concretas das ações de um indivíduo. Para entender o indivíduo, é preciso dedicar-se à sua entidade especial e não adianta deter-se em propriedades típicas. Nesse sentido, cada homem é um *problema*. A ciência, que se ocupa com aspectos abstratos e com conceitos genéricos, é anterior à compreensão de uma individualidade humana à qual chegamos quando esta nos comunica a sua maneira de ver as coisas e agir no mundo. Quando temos a sensação de que aqui há algo que não se encaixa em pensamentos típicos e num querer genérico, temos de deixar de recorrer a conceitos cuja origem se encontra em nossa mente. O ato cognitivo consiste na associação pensante do conceito e das percepções. Para a compreensão dos objetos comuns, o observador precisa descobrir os conceitos correspondentes por meio de sua intuição própria. Quando se trata de compreender uma individualidade livre, precisamos acolher em nossa mente os conceitos pelos quais ela mesma se expressa (sem interferência dos nossos conceitos). Homens que sempre interferem com seus conceitos no julgamento dos outros, nunca chegarão à compreensão de uma individualidade. Assim como a individualidade livre se liberta das propriedades da espécie, também o discernimento precisa se libertar dos modelos genéricos.

O homem, à medida que se liberta do genérico da maneira descrita, passa a desempenhar um papel como espírito livre dentro de uma comunidade. Ninguém é completamente espécie e ninguém é totalmente individualidade. Mas uma parcela maior ou menor de qualquer homem supera aos poucos a influência genérica dos impulsos animais e dos mandamentos autoritários.

A parte do seu ser para qual o homem não consegue conquistar tal liberdade constitui simplesmente um membro dentro do organismo natural e espiritual. Ele vive, em relação a esses as-

³⁶ Imediatamente após a publicação do presente livro (1894), foi-me objetado que a mulher já pode atualmente, dentro dos limites genéricos, realizar-se como deseja. O homem, ao contrário, está muito mais condicionado, pois sofre um processo de *des-individualização*, começando com a escola e, mais tarde, pela serviço militar ou na profissão. Sei que levantarão hoje mais ainda essa objeção. Porém continuo sustentando o que foi dito e espero que haja também leitores que compreendam o quanto uma tal objeção contradiz o conceito de liberdade desenvolvido neste livro e que consigam avaliar as frases acima sob outros critérios que não o da *des-individualização* do homem pela escola e pela profissão.

pectos de seu ser, imitando outros ou executando as suas ordens. Um valor realmente ético, porém, só possui aquela parte de seu agir que se origina de suas intuições. O que ele possui de impulsos morais em função de instintos sociais herdados, torna-se ético assim que acolhido em suas intuições. A atuação ética da humanidade resulta de intuições éticas individuais e de seu acolhimento em comunidades humanas. Pode-se dizer também: a vida moral da humanidade é a soma das produções da fantasia moral dos seres humanos individuais e livres. Eis o resultado do monismo.

Questões finais

As conseqüências do monismo

A forma unicista de visão do mundo, ou seja, o monismo aqui exposto, empresta da experiência os princípios dos quais necessita para a explicação do mundo. As fontes do agir ele também procura dentro do mundo da observação: na natureza do homem acessível à nossa autocognição, a saber, na fantasia moral. O monismo se recusa a procurar *fora* do mundo, através de deduções abstratas, as causas últimas da realidade dada à percepção e ao pensar. Para o monismo, a unidade que a observação pensante vivenciada acrescenta à multiplicidade das percepções é também aquela que o desejo humano por conhecimento exige e aquela por meio da qual procura a entrada para as regiões físicas e espirituais do mundo. Quem procura ainda, por trás dessa unidade a ser buscada conforme o modo descrito, uma outra, apenas comprova que não compreende a concordância daquilo que o pensar encontra com aquilo que o impulso cognitivo exige. O indivíduo humano particular não é realmente separado do mundo. Ele é uma parte do mundo. Existe uma conexão dele com o todo do cosmo, interrompida só para a percepção dos sentidos e não na realidade. Enxergamos, primeiramente, só essa parte como realidade independente, porque não vemos as cordas e os fios através dos quais as forças fundamentais do cosmo movem a roda de nossa vida. Quem permanecer nesse ponto de vista, interpretará a parte do todo como uma entidade realmente independente, uma mônada que, de alguma forma, recebe as mensagens do mundo restante de fora. O monismo aqui exposto mostra que essa existência independente das percepções só pode ser presumida enquanto elas não forem incluídas, por meio do pensar, no conjunto do mundo dos conceitos. Quando isso acontece, a existência parcial se revela como uma mera *aparência da percepção*. O homem encontra a sua inclusão total no universo somente pela *vivência intuitiva dopensar*. O pensar destrói a ilusão da separação e reintegra o nosso ser na *totalidade do universo*. A unicidade do mundo conceitual, que contém em si também as percepções objetivas, acolhe também o conteúdo da personalidade subjetiva. O pensar nos fornece a visão real da realidade como uma unidade baseada em si mesma, enquanto que a multiplicidade da percepção é apenas uma ilusão provocada por nossa organização (vide cap. X). *A compreensão da realidade e a distinção entre esta e as aparências sempre constituíram a meta do pensar humano*. As ciências procuram entender as percepções em sua realidade, descobrindo as relações conceituais correspondentes. Os pensadores que acharam que as conexões descobertas pelo pensar humano têm apenas validade subjetiva, tentaram encontrar a unidade do mundo em objetos não empíricos e metafísicos (deus deduzido, vontade, espírito absoluto, etc.).

Com base nessa opinião, procuram acrescentar, ao conhecimento do nexos das coisas empíricas, um outro conhecimento que ultrapassaria a experiência e que visa a chegar ao nexos dos objetos das experiência como instâncias metafísicas não vivenciáveis. A razão para se admitir que a especulação lógica consegue alcançar tais instâncias metafísicas estaria na criação do universo, segundo leis lógicas, por um ser primordial, e a razão para as ações dos homens estaria conseqüentemente na vontade desse ser. Mas quem defende essa visão, não entende que o pensar abarca em si o sujeito e o objeto e que, na união de percepção e conceito, encontra-se a realidade total. Somente ao considerarmos a ordem lógica que permeia as percepções, em sua forma abstraída do conceito, estaremos de fato lidando com algo meramente subjetivo. O conteúdo do conceito que o pensar acrescenta à percepção não é, no entanto, subjetivo. Esse conteúdo é tirado da realidade e não do sujeito. É a parte da realidade que o perceber não alcança. Ele é experiência, mas não uma experiência dada à percepção. Quem não consegue admitir que o conceito é algo real, somente vê a sua manifestação isolada em sua própria mente. Nesse isolamento, tanto o conceito como a percepção existem de fato apenas em virtude da nossa organização. Tampouco a

árvore que vemos, existe separada das outras coisas. Ela é um membro dentro da grande engrenagem da natureza e somente existe como um membro inserido nela. Um conceito abstrato não real, visto isoladamente, existe tão pouco como a percepção. A percepção é a parte da realidade que é dada objetivamente; o conceito, a parte que é dada subjetivamente, por meio da intuição. Nossa organização mental divide esses dois aspectos da realidade em duas partes. Uma parte é a percepção, outra o conceito. *A realidade total consiste na integração das percepções na ordem do universo por meio do pensar.* Olhando para a percepção isoladamente, estamos lidando com um caos sem nexos; ao olharmos isoladamente para a ordem lógica das percepções dada ao pensar, estamos lidando com conceitos abstratos. O conceito abstrato não abarca a realidade, mas sim a observação pensante, que olha para a relação existente entre conceito e percepção, evitando, assim, enfocar apenas um dos dois aspectos.

Nem o idealista mais subjetivo negará o fato de nós vivermos na realidade (de fazermos parte dela com a nossa existência real). Ele só questionará se atingimos conceitualmente o que vivemos na realidade. O monismo mostra, em contrapartida, que o pensar não é nem subjetivo e nem objetivo, mas abrange esses dois lados. Quando observamos e pensamos, executamos um processo que, por sua vez, faz parte da realidade. Pensando, superamos efetivamente a visão parcial da percepção. Através de mera especulação conceitual, tampouco conseguimos chegar à realidade. Mas, achando as idéias correspondentes às percepções, *vivemos* na realidade. O monismo não tenta achar algo metafísico situado além da realidade, porque encontra a realidade no conceito e na percepção. Não tenta construir uma realidade transcendente a partir de meros conceitos, porque o conceito é para ele apenas o lado da realidade inacessível à percepção e que faz sentido somente em conjunto com a percepção. Ele suscita no homem, porém, a convicção de que ele, de fato, mora na realidade e não precisa partir em busca de um mundo fora do campo da experiência. O monismo elimina a vontade de buscar a realidade absoluta num mundo além, porque reconhece o conteúdo da experiência como realidade. E ele se sente satisfeito por tal realidade, porque sabe que o pensar tem a força de testemunhá-la. A realidade que o dualismo procura por detrás do mundo empírico, o monismo encontra dentro deste. O monismo mostra que no ato cognitivo nos unimos à realidade e que não vivemos apartados dela, num mundo de representações mentais subjetivas. Para ele, o conteúdo conceitual do mundo é o mesmo para todos os indivíduos. Segundo a convicção do monismo, um homem considera o outro seu semelhante, porque é o mesmo conteúdo ideal que se expressa nele. Não existem no mundo das idéias tantos conceitos do leão quanto indivíduos pensantes, mas sim apenas um único. O conceito que A acrescenta à percepção é o mesmo de B, com a única diferença de ser captado por um outro sujeito de percepção (vide cap. V). O pensar conduz todos os sujeitos da percepção à unidade ideativa da variedade dos sentidos. O mundo ideativo unitário se expressa na multiplicidade dos indivíduos. Enquanto o homem apenas se conhece por meio de autopercepção, ele constitui um ente diferente dos outros. Quando, porém percebe o mundo das idéias que tudo abarca resplandecer em si, ele se depara com a manifestação da realidade absoluta. O dualismo define a essência divina como aquilo que vive em todos os homens e os permeia. O monismo encontra tal vida divina comum na própria realidade. O conteúdo ideativo do outro é também o que vive em mim. Somente na percepção ele me parece diferente, mas não no pensar. Todo indivíduo abarca apenas um determinado aspecto do mundo das idéias e, nesse sentido, ele se diferencia efetivamente do outro. Esses conteúdos que ele abarca, porém, fazem parte de um todo que abrange o conteúdo ideativo de todos os homens. O homem se apodera, com seu pensar, do ser absoluto que tudo permeia. A vida plena de pensamentos é a vida na realidade e, ao mesmo tempo, a vida em Deus. O pretenso mundo além, acessível à especulação e inacessível à real vivência, é um mero equívoco resultante da crença de que a realidade não contém em si a causa de sua existência. Essa crença não quer ver que no pensar se encontra de fato o que é preciso para a explicação das percepções. Por isso, nenhuma especulação conseguiu produzir até hoje alguma coisa que não tivesse sido tirada do mundo empírico. O deus hipotético construído por especulações é apenas uma projeção metafísica e antropomórfica; a vontade de Schopenhauer, apenas a vontade do homem tida como realidade absoluta; o ser primordial composto de idéias e vontade de Hartmann, uma compilação de componentes tirados da realidade empírica. O mesmo vale para todos os outros elementos que não se baseiam em princípios tirados do pensar vivenciado.

A mente humana jamais consegue ultrapassar a realidade na qual vivemos e também não precisa disso, porque encontra nela tudo o que precisamos para a sua compreensão. Se os filósofos se satisfazem com princípios que emprestam da experiência, mas projetam para um mundo além, então deve ser possível se satisfazer também com uma explicação tirada do mundo das experiências e acessível ao pensar vivenciado. Toda tentativa de alcançar um além é ilusória, e os

princípios metafísicos não explicam o mundo mais satisfatoriamente que os princípios imanentes. O pensar esclarecido também não exige essa transcendência, uma vez que o conteúdo de pensamentos apenas precisa de um complemento no mundo das percepções para formar uma realidade completa. Também os objetos da fantasia somente se justificam quando constituem representações que se referem a elementos perceptivos. Através desse complemento perceptivo, integram-se na realidade. Um conceito que precisa de um conteúdo metafísico é uma abstração à qual não corresponde realidade alguma. Conseguimos pensar apenas conceitos que fazem parte da realidade. Para encontrar a realidade, precisamos também da percepção. Um ser primordial, cujo teor é apenas resultado de *especulação*, é, para o pensar esclarecido, uma hipótese vazia. O monismo não nega o mundo das idéias; ele inclusive considera a realidade perceptiva sem o complemento conceitual como incompleta. Por outro lado, ele não encontra nada no mundo do pensar que o obrigue a negar e transcender a realidade numênica do pensar. Para o monismo, uma ciência que se limita a descrever a percepção sem chegar aos respectivos complementos conceituais é insatisfatória. Mas insatisfatórios são também os conceitos abstratos que não correspondem a complementos perceptivos e que não se integram no sistema de conceitos que abarca o mundo das percepções. O monismo desconsidera, portanto, idéias que se referem a pretensas realidades transcendentais e que constituem o teor de uma ciência metafísica hipotética. Todas as concepções desse gênero são meramente construções hipotéticas, plagiadas da experiência, sem que seus autores se dêem conta disso.

Igualmente impossível é, segundo os princípios do monismo, querer deduzir as metas do agir humano a partir de instâncias metafísicas. Enquanto pensadas, elas originam-se nas intuições humanas. O homem não segue as metas de um ser primordial metafísico, mas apenas as suas próprias, oriundas de sua fantasia moral. A idéia que norteia a ação humana é tirada do mundo coeso das idéias. Não se trata de mandamentos provenientes de um mundo além, mas sim da realização de intuições humanas que fazem parte deste mundo. O monismo desconhece um regente do mundo que determina as nossas ações de fora. O homem não encontra uma realidade metafísica cujas resoluções precisa investigar para receber delas as metas de suas ações. Ele precisa recorrer a si mesmo. Ele mesmo precisa produzir o conteúdo de suas ações. Se procurar metas do agir fora do mundo, ele as procurará em vão. Ele precisa se basear na sua fantasia moral quando se trata de ir além da satisfação das necessidades naturais das quais a natureza cuida, a não ser que prefira, por comodidade, seguir os ditames de outrem, isto é, ou deixa de agir, ou segue as metas que ele mesmo se dá a partir do mundo das idéias, ou segue as instruções de outros. Quando consegue ir além da satisfação das necessidades ou da execução de instruções de outros, ele segue apenas a si mesmo. Precisa então agir a partir de um impulso que ele mesmo produz independentemente de qualquer outra instância. Tal impulso é tirado do mundo ideativo. No entanto, ele só pode ser extraído e realizado pelo homem. A razão para a realização de tal idéia está, para o monismo, exclusivamente no homem. Para que uma idéia se torne ação, é preciso da *vontade* do homem. Tal ação tem o seu fundamento somente no homem. Ele é a última instância determinante do agir. Ele é livre.

Primeiro complemento à edição nova de 1918

Na segunda parte deste livro, tentou-se mostrar que liberdade pode ser encontrada na vida real das ações humanas. Para isso, foi necessário dissecar aquelas partes do agir humano que permitem, para uma avaliação despreconceituosa, a atribuição da liberdade. São as ações que se revelam como realizações de *intuições conceituais*. Outras ações não podem ser consideradas realmente livres. O homem pode, mediante uma auto-observação imparcial, achar-se capaz de progredir no caminho da realização de intuições éticas. Tal observação da essência ética do ser humano é, em si, insuficiente para a conclusão definitiva sobre o caráter livre das ações humanas, pois, se o pensar intuitivo tivesse a sua origem em outra instância, se ele não constituísse uma essência baseada em si mesma, então a consciência da liberdade seria uma mera ilusão. A segunda parte deste livro tem, no entanto, *seu fundamento na primeira parte* dele mesmo. Nela se descreve o pensar intuitivo como atividade espiritual *vivenciada* do homem. A compreensão *vivenciada* da essência do pensar equivale ao entendimento da *liberdade* do pensar intuitivo. E, quando se reconhece esse modo de pensar como sendo livre, percebe-se também o perimetro das ações que podem ser consideradas livres. Considerará o homem livre em suas ações aquele que con-

segue atribuir, com base na experiência, à vivência do pensar intuitivo o estatuto de uma essência baseada em si mesma. Quem não chegar a essa conclusão não encontrará uma base para atribuir ao homem, de modo irrefutável, a liberdade. A experiência aqui em questão encontra *na mente* humana o pensar intuitivo, cuja realidade não se restringe ao âmbito da mente, e chega assim à idéia da liberdade como característica das ações que emanam das intuições.

Segundo complemento à edição nova de 1918

A exposição feita neste livro baseia-se na *vivência espiritual* do pensar intuitivo, que integra qualquer percepção no todo da realidade. Nada se apresentou que não possa ser entendido por meio do pensar intuitivo. Tentou-se enfatizar também que tipo de atuação o pensar vivenciado exige. Ela exige que o pensar, como elemento do processo cognitivo, seja reconhecido como vivência baseada em si mesma e que não lhe seja negada a capacidade de vivenciar junto com a percepção a realidade, para então se presumir um mundo além, diante do qual a atividade pensante seria vista como meramente subjetiva.

Assim se caracterizou o pensar como elemento pelo qual o homem *se integra espiritualmente na realidade* (ninguém deveria confundir tal concepção baseada no pensar vivenciado com um mero racionalismo). Por outro lado, ficou claro que a percepção adquire o estatuto de realidade para o processo cognitivo apenas quando permeada pelo pensar. Fora do âmbito do pensar, não é possível a identificação de algo como realidade. Por isso, não é lícito opinar que a percepção dos sentidos seja a única realidade. O que se apresenta ao homem como percepção, ele precisa *aguardar*, simplesmente, no decorrer de sua vida. Pode-se perguntar, porém, se é justificável, de acordo com o pensar intuitivo, que o homem possa também obter percepções espirituais. A nossa resposta é sim. Pois, se por um lado o pensar intuitivo é um processo ativo que se desenrola na mente humana, ele é, por outro lado, uma percepção espiritual que se dá sem a participação de órgãos físicos. Trata-se de uma percepção na qual o perceptor exerce uma atividade e de uma atividade que é, ao mesmo tempo, percebida. No pensar intuitivo, o homem se encontra como perceptor no mundo espiritual. O que, nesse âmbito, se lhe apresenta tal como o mundo espiritual de seus próprios pensamentos, ele reconhece como mundo de percepções espirituais. O mundo espiritual não é nada estranho para o homem que conheceu antes a experiência do pensar intuitivo. Os meus livros publicados após esta obra falam de tal mundo de percepções espirituais. Esta *filosofia da liberdade* é a fundamentação filosófica das minhas obras posteriores, pois tentou-se mostrar neste livro que o pensar devidamente vivenciado já é uma experiência espiritual. O autor acredita que quem adotar realmente o ponto de vista da filosofia da liberdade não hesitará em entrar também no âmbito das percepções espirituais. Não se chega aos resultados das minhas obras noológicas através de especulações e deduções lógicas. A partir da compreensão viva do teor deste livro, abrir-se-á, porém, um caminho natural para a experiência espiritual.

Primeiro adendo (Complemento à edição nova de 1918)

Certas objeções que me foram feitas após a publicação do presente livro, induziram-me a acrescentar as seguintes explicações. Posso bem imaginar que existam leitores que, embora interessados no que foi tratado neste livro, achem completamente supérfluo o que será dito a seguir. Podem tranquilamente ignorar esta passagem do texto. Existem, porém, no terreno da filosofia acadêmica, questões que não resultam do desdobramento natural do raciocínio sobre as questões aqui tratadas, mas sim de certos preconceitos de certos filósofos. O que foi tratado neste livro me parece ser uma questão que tem a ver com todo e qualquer ser humano em busca de clareza com respeito à essência do homem e a sua relação com a realidade. O que vem seguir é, no entanto, mais uma questão cuja análise é exigida por certos filósofos em virtude de problemas que surgiram dentro de seu modo de encarar as perguntas aqui tratadas. Se ignorássemos por completo tais objeções, facilmente seríamos tratados como diletantes que não se ocuparam antes de contrapor os próprios resultados com a discussão já existente sobre o assunto.

O problema que tenho em mira é o seguinte: existem pensadores que acreditam que surge um

problema considerável quando tentamos compreender como a vida mental de outra pessoa se comunica com a nossa própria mente. Eles alegam: "O meu mundo mental consciente é isolado dos outros e conseqüentemente o dos outros também. Não posso ver a vida interior de outra pessoa. Como posso admitir que vivemos no mesmo mundo?" A cosmovisão que tenta conhecer por inferência o mundo alheio inconsciente a partir do próprio mundo consciente procede da seguinte maneira: o mundo presente em minha consciência é a representação do mundo em si real inacessível para mim. Nesse mundo, encontram-se os estímulos inconscientes para as minhas representações. Nesse mundo, encontra-se também a minha verdadeira essência, da qual possuo apenas uma mera representação e, igualmente, a essência das outras pessoas. O que o outro vivencia em si, possui uma realidade independente da consciência em seu ser real. Essa realidade influi na minha essência real, inconsciente para mim, e assim surge em minha consciência uma representação daquilo que possui realidade independente de minha consciência. Deparamo-nos aqui com a necessidade de se pressupor um mundo hipotético além do mundo real, porque, sem ele, surgiria o absurdo de se dizer que toda realidade e, conseqüentemente, também a outra pessoa, são apenas realidades de minha consciência.

É possível chegar à clareza sobre essa e outras questões semelhantes, suscitadas pelas correntes filosóficas atuais, adotando-se um ponto de vista de acordo com a observação espiritual praticada neste livro. O que está diante de mim quando estou lidando com outra pessoa? Olhemos por ora para o mais próximo. Primeiramente se trata do aspecto corpóreo da outra pessoa presente à percepção sensorial, depois percepções acústicas daquilo que ela fala, etc. Não apenas olho para esses aspectos, mas me ocupo também pensando sobre eles. A medida que *penso* a aparência sensorial da pessoa, ela se torna mentalmente transparente. Sou obrigado a admitir, então, que a pessoa não é, diante do pensamento, o que ela aparenta ser inicialmente para a mera percepção. A manifestação para os sentidos revela algo diferente do que para a ótica conceitual. O *estar-diante-de-mim* mental da outra pessoa acontece paralelamente à sua anulação como mera aparência sensorial, e o que ela expressa no momento dessa anulação me obriga a suspender o *meu* pensar enquanto ela se expressa, cedendo assim o espaço da minha atenção para a articulação do pensar *dela*. O pensar *da outra pessoa* se torna vivência para mim no âmbito do meu pensar, como se fosse o meu próprio pensar. Aí, eu efetivamente percebi o pensar alheio, pois a manifestação aos sentidos, que se anula diante da minha observação, é permeada por meu pensar no âmbito da *minha* mente. Nesse processo, o pensar do outro se coloca no lugar do meu próprio pensar. Pela referida anulação da percepção sensorial, a diferença entre as duas consciências é realmente suspensa. Isso se manifesta de forma tal que, ao vivenciar o conteúdo da consciência alheia, deixo de vivenciar a minha própria consciência, de modo semelhante ao processo do sono profundo. Assim como no sono a minha consciência diurna dorme, durante a percepção da consciência alheia, dorme também a autoconsciência. O equívoco surge apenas porque, ao invés de dormir, vivencio a consciência alheia e porque existe, entre consciência própria e consciência alheia, uma oscilação rápida demais para ser percebida.

O problema aqui tratado não pode ser resolvido por especulações conceituais sobre elementos externos à consciência, mas pela vivência daquilo que se revela na interação entre pensar e percepção. O que foi dito vale para muitas questões da filosofia acadêmica. Ao invés de procurarem observar sem preconceitos o processo real, os filósofos colocam um tecido artificial de construções conceituais diante da realidade.

Num tratado de Eduard von Hartmann, 'As últimas questões da teoria do conhecimento e da metafísica'³⁷, a minha *Filosofia da liberdade* é tratada como uma concepção que pretende se apoiar num monismo gnosiológico. Esse ponto de vista é rejeitado por Eduard von Hartmann, que o considera insustentável. Sua argumentação se fundamenta da seguinte maneira: segundo Hartmann, existem apenas três posicionamentos gnosiológicos sustentáveis. O primeiro consiste em tomar a realidade sensorial como realidade independente da consciência humana, o que resulta numa aceitação ingênua da questão e indica uma falta de raciocínio crítico. Nesse caso, não entenderíamos que o que vivenciamos se restringe à consciência subjetiva, sendo que não experimentaríamos, por exemplo, a mesa *em si*, mas sim apenas a representação dela em nossa mente. Quem permanece nesse ponto de vista ou por uma razão qualquer retorna a ele, é definitivamente um realista ingênuo. Essa visão seria, no entanto, insustentável, por não entender que a mente sempre lida apenas com o seu próprio conteúdo. Segundo, quem compreende a

³⁷ *Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik*

argumentação referida se converte em idealista transcendental. É preciso aceitar, nesse caso, que jamais algo pertencente à coisa em si penetraria a nossa consciência, o que desemboca num ilusionismo absoluto para quem pensa até o fim a questão aqui tratada. A realidade com a qual nos defrontamos se transforma em mero mundo da consciência subjetiva. Também as outras pessoas se reduziriam, assim, a meros conteúdos da nossa consciência subjetiva. O ponto de vista sustentável é somente o terceiro, ou seja, o do realismo transcendental. Este acredita que existem de fato *coisas em si* sem que a consciência tenha a possibilidade de saber delas. Elas são as causas externas que atuam sobre a mente e provocam nela, de modo inconsciente, o surgimento das representações dos objetos. Podemos nos referir às *coisas em si* apenas por inferência, a partir das representações mentais que constituem o conteúdo da consciência. Eduard von Hartmann alega, porém, em seu ensaio acima mencionado, que um *monismo gnosiológico* como o meu precisa se encaixar numa das três concepções. Se não o faz, é porque não é devidamente conseqüente em seu modo de pensar. Ele prossegue dizendo: “Se queremos descobrir a qual postura gnosiológica um monista pertence, precisamos confrontá-lo com três perguntas e obrigá-lo a responder. Sem ser obrigado, ele jamais se disporia a responder, porque, qualquer que fosse a resposta, ela mostraria a impossibilidade de se adotar uma postura diferente das três mencionadas e anularia, por conseguinte, a possibilidade do chamado monismo gnosiológico. As perguntas são as seguintes:

1ª) Os objetos do mundo real são *contínuos* ou *intermitentes*, no que diz respeito a sua existência? Se a resposta é *contínuos*, então se trata de algum tipo de realismo ingênuo. Se a resposta é *intermitentes*, então se trata de idealismo transcendental. Se a resposta é: eles são, por um lado, *contínuos* (como conteúdo da consciência absoluta ou como representações inconscientes ou bem como possibilidades de percepção) e, por outro, *intermitentes* (enquanto conteúdo da consciência factual), trata-se de realismo transcendental.

2ª) Se três pessoas estão sentadas em volta de uma mesa quantos exemplares da mesa existem? Quem responder um, é realista ingênuo; quem responder três, é idealista transcendental; quem responder quatro, é realista transcendental. Pressupõe-se aqui que é lícito considerar a mesa enquanto coisa em si e mesa enquanto objeto das três consciências subjetivas, como *exemplares da mesma mesa*. Quem não aceitar tal identificação, terá que responder um ou três, ao invés de quatro.

3ª) Se duas pessoas estão sozinhas num quarto, quantos exemplares de pessoas existem? Quem responder duas, é realista ingênuo; quem responder quatro (a saber, em cada consciência um eu e um outro), é idealista transcendental; quem, no entanto, responder seis, (duas pessoas enquanto coisas em si, quatro enquanto objeto da representação em duas consciências), é realista transcendental. Quem quiser tentar mostrar que o monismo gnosiológico é diferente desses três pontos de vista, terá que responder diferentemente às questões referidas, porém eu não sei qual seria a resposta.” As respostas da *Filosofia da liberdade* seriam as seguintes:

1ª) Quem considera real apenas o aspecto perceptual das coisas, é o realista ingênuo, que não entende que tal manifestação das coisas existe somente durante o ato da percepção e que, conseqüentemente, precisa pensar as coisas como *intermitentes* enquanto objetos de percepção. Ao entender que a realidade se encontra apenas na percepção permeada por conceitos, compreenderá também que o que para a percepção é intermitente, revela-se como sendo *contínuo* na ótica do pensar. Contínua é a percepção permeada por conceitos, enquanto que a percepção, se existisse isoladamente, seria apenas intermitente.

2ª) Se três pessoas estão sentadas em volta de uma mesa, quantos exemplares da mesa existem? Existe apenas *um* exemplar da mesa, mas se as pessoas apenas levassem em consideração o aspecto perceptual da mesa, teriam que dizer: tais manifestações aos sentidos não são por si só reais. A partir do momento que olham para a mesa tal qual se mostra ao pensar, elas se deparam com a realidade da mesa e nesta se acham unidas com as suas três consciências diferentes.

3ª) Se duas pessoas estão sozinhas numa sala, quantos exemplares de pessoas existem? De forma alguma existem seis exemplares — nem mesmo de acordo com o realismo transcendental —, mas apenas dois. Primeiramente cada uma das pessoas apenas possui da outra a imagem perceptual irreal. Existem quatro dessa imagem. Na presença delas, a atividade pensante capta a realidade. Na atividade pensante, cada uma das pessoas transcende a esfera de sua consciência subjetiva, e então a própria personalidade e a da outra pessoa revelam a sua essência. No decorrer da atividade pensante, as pessoas não estão apenas em si, pois igualmente ao que ocorre no sono profundo, a consciência ultrapassa os limites pessoais. Nos outros momentos, a consciência dessa comunhão com o outro ressurge, de sorte que a consciência de cada uma das duas pessoas abarca a si mesma e a outra no decorrer do vivenciar pensante. Eu sei que o realismo transcendental considera isso

uma recaída para o realismo ingênuo. Mas já mostrei neste livro que o realismo ingênuo é de fato válido para o pensar vivenciado. O realista transcendental não enxerga o ponto central do processo cognitivo. Ele se isola da realidade, perdendo-se em especulações artificiais.

Não me parece, aliás, bem sucedido chamar a concepção aqui apresentada de *monismo gnosiológico*. Mais adequada é a denominação *monismo conceitual*. Tudo isso Eduard von Hartmann não entendeu. Ele não enxergou o enfoque específico da *Filosofia da liberdade* e alegou, ao contrário, que tentei combinar o panlogismo universal de Hegel com fenomenalismo individualista de Hume ('Jornal de Filosofia')³⁸, enquanto a *Filosofia da liberdade* não tem nada a ver com essas duas concepções que supostamente pretende reunir. (Aqui se encontra também a razão pela qual não me confrontei com o monismo gnosiológico de Johannes Rehmke. O ponto de vista da *Filosofia da liberdade* é, com efeito, diferente do que Eduard von Hartmann e outros chamam de monismo gnosiológico.)

Segundo adendo

A seguir, reproduziremos uma parte do livro, que foi o prefácio da primeira edição. Como descreve mais a atmosfera mental em que me encontrava quando escrevi o livro há mais de 25 anos do que o conteúdo propriamente dito, ela aparece aqui, nesta segunda edição, no final da obra. Não quero eliminar este trecho porque sempre de novo me defronto com a crítica de que, em virtude de minhas obras psicológicas posteriores, teria que esconder o que publiquei no início da minha vida.

Nossa época somente pode encontrar a verdade nas profundezas da essência humana.³⁹ Dos dois caminhos traçados por Friedrich Schiller — citados a seguir —, o segundo é certamente mais adequado à nossa época:

Ambos procuramos verdade. Tu lá fora na vida, eu dentro
no coração e, assim, com certeza, podemos achá-la.
Se o olho é sadio, ele encontra lá fora o criador.
Se o é o coração, ele espelha em si o universo.

Uma verdade que nos é dada de fora sempre nos parecerá incerta. Apenas conseguimos acreditar naquilo que se revela no interior de cada um de nós.

Apenas a verdade nos pode proporcionar a segurança no desenvolvimento de nossas forças individuais. Quem é atormentado por dúvidas, sente-se também paralisado em suas ações. Num mundo que lhe é estranho, não consegue definir as metas de seu agir.

Não queremos mais apenas crer, queremos saber. A crença exige a aceitação de verdades que não entendemos realmente, e o que não entendemos é contrário ao indivíduo que pretende permear todas as coisas com a sua essência interna. Apenas nos satisfaz o saber que não se subordina a qualquer instância externa e que emana da vida interna da personalidade.

Tampouco queremos um tipo de conhecimento que se cristalizou em fórmulas acadêmicas e é conservado como algo válido para sempre. Achamos justificado quando cada um de nós parte de sua experiência pessoal e tenta ascender assim aos poucos à compreensão do universo. Procuramos um conhecimento seguro, mas cada qual seguindo o seu caminho.

Tampouco admitimos que os ensinamentos científicos se apresentem de forma tal que o seu reconhecimento seja uma questão de aceitação obrigatória. Ninguém aceitaria mais como título de um livro o que J. G. Fichte deu a uma de suas publicações: "*Exposição clara como o sol sobre a verdadeira essência da mais recente filosofia. Uma tentativa de forçar o leitor à compreensão.*" Hoje ninguém deve ser obrigado a compreender. Não exigimos aceitação de quem não sente uma necessidade pessoal para adotar uma determinada convicção. Igualmente não queremos inculcar conhecimentos à criança, mas queremos desenvolver suas faculdades para que ela queira compreender por conta própria e não precise ser obrigada a compreender.

³⁸ *Zeitschrift für Philosophie*, vol. 108, p. 71, observação final.

³⁹ Aqui foram omitidas apenas as sentenças iniciais (da primeira edição) dessas explicações, as quais me parecem hoje totalmente desnecessárias. Contudo, o que é dito a seguir me parece ainda hoje, apesar da mentalidade científica de nossos contemporâneos — aliás, justamente por causa dela —, necessário dizer.

Não me iludo, no entanto, no que diz respeito a essa característica da nossa época. Sei muito bem como prepondera justamente a tendência à massificação sem individualidade nenhuma. Mas sei, por outro lado, que existem contemporâneos que aspiram a organizar suas vidas no sentido acima referido. A essas pessoas dedico a presente obra. Ela não pretende falar do único caminho para a verdade, mas contar de um caminho que alguém que está à procura dela encetou.

O texto nos conduz primeiro a domínios que exigem abstração, onde o pensamento precisa traçar contornos nítidos para chegar a certezas. Depois o leitor é conduzido das abstrações conceituais à vida concreta. Acredito seriamente que é preciso elevar-se ao reino etérico dos conceitos para se poder viver com plenitude. Quem apenas consegue usufruir com os sentidos, não conhece os prazeres da vida. Os sábios orientais exigem de seus alunos que passem anos de vida ascética antes de comunicar-lhes o que sabem. O Ocidente não exige mais tais exercícios ascéticos para a ciência, mas exige a boa vontade para se distanciar por alguns instantes da vida diária para imergir no reino dos pensamentos.

Os domínios da vida são variados. Para cada um deles se estabeleceram diferentes ciências. A vida como tal é, porém, uma unidade, e quanto mais as ciências se dedicam a diferentes aspectos da realidade, tanto mais se distanciam da vida como um todo. É preciso desenvolver um tipo de conhecimento que procura nas diferentes ciências os elementos que reconduzem à vida plena. O especialista científico almeja chegar, através de sua ciência, ao conhecimento de determinadas causalidades no mundo. Nesta obra, a meta é filosófica. A ciência deve se transformar num organismo vivo. As ciências particulares são formas preliminares da ciência que aqui se procura. Uma situação semelhante existe nas artes. O compositor trabalha com base nos princípios da composição. Estes constituem uma soma de conhecimentos que servem de base para o processo da composição. Ao se compor, as leis da composição servem à vida real. Nesse mesmo sentido, a filosofia é uma *arte*. Todos os verdadeiros filósofos foram *artistas dos conceitos*. Para eles, as idéias científicas se tornam a matéria artística, e o método científico a técnica artística. O pensamento abstrato adquire, assim, vida individual e concreta. As idéias se tornam potências da vida. Não temos, então, apenas um conhecimento sobre as coisas, porque transformamos o conhecimento num organismo que governa a si mesmo. Nossa mente real e ativa supera, desse modo, a recepção passiva de verdades.

A relação entre filosofia e liberdade humana, o que esta última é e se podemos adquiri-la realmente são as questões principais deste livro. Todas as referências a conhecimentos científicos encontram-se neste contexto, apenas porque ajudam a esclarecer as questões que, a meu ver, são as mais íntimas do homem. Destarte, queremos apresentar nesta obra uma *filosofia da liberdade*.

A ciência seria mera satisfação da curiosidade se não atinasse à elevação do *valor da personalidade* humana. As ciências adquirem seu valor real somente pela exposição do significado de seus resultados para a vida humana. Não podemos considerar o aprimoramento de uma única faculdade como meta da existência humana, mas sim o desenvolvimento de todas as suas faculdades latentes. O conhecimento possui valor quando contribui para o desenvolvimento integral do homem.

O presente texto não vê a relação entre vida e ciência no sentido de que o homem precisa se curvar diante das idéias para pôr a sua vida a serviço delas, mas, ao contrário, de que ele se apodera do mundo das idéias, para utilizá-las a serviço de suas metas humanas, que vão além das metas meramente científicas.

É preciso aprender a colocar-se diante das idéias para não se tornar um escravo delas.

Posfácio⁴⁰ do tradutor

⁴⁰ Uma reflexão mais aprofundada sobre esse tema encontra-se em: Marcelo da Veiga, *Experiência, pensar e intuição* (São Paulo: Cone Sul, 1998).

A modernidade substituiu a crença em conteúdos revelados em tempos passados e garantidos por tradição e autoridades eclesiásticas, pela aspiração ao saber autônomo. O saber é fruto do empenho individual, ao passo que a mera crença expressa uma postura ainda amarrada a instâncias externas ao ato cognitivo. O presente livro de Rudolf Steiner, publicado pela primeira vez em 1894, tenta traçar um caminho para converter em realidade o ideal de autonomia cognitiva da modernidade, ideal que acompanha o homem como possibilidade desde o século XV.

Para o autor, que, em suas obras posteriores ao presente livro, se dedicou a uma ciência que consiste em investigar e descrever também os aspectos não materiais da realidade, foi preciso primeiramente edificar as bases filosóficas para tal noociência. O seu ponto de partida está no pensar que supera a passividade do intelecto comum e que passa a se articular e vivenciar como atividade genuína. A partir dessa vivência central, consegue, então, impulsionar com calor e clareza os sentimentos e, com metas éticas e autenticamente individuais, a vontade.

O mundo atual, no entanto, conhece geralmente o pensar ou em sua dimensão como racionalidade a serviço do progresso tecnológico ou como intelecto crítico, capaz de desmistificar e destruir, mas inca paz de construir. Quando se trata de encontrar novos caminhos, tende, portanto, a fugir do labor pensante. Acha que a vida intelectual desemboca necessariamente num reducionismo, materialismo ou ateísmo, que aniquila o entusiasmo e os valores éticos. Mas quem abdica do pensar, abdica também da individualidade e da autonomia humanas e se entrega aos ditames dos cegos instintos e emoções ou de autoridades dogmáticas.

Na consciência individual, pode ser cultivada, porém, uma outra dimensão do pensar: o *pensar intuitivo*. O pensar intuitivo é capaz de mergulhar nas profundezas da realidade e unir o homem de novo com a natureza. Ele é, por um lado, um ato individual, mas, por outro, um órgão para perceber o vínculo espiritual entre o homem e as coisas, porque descobre que a ordem lógica e a ordem inerente às coisas são idênticas.

Tal experiência meditativa no âmbito do pensar intuitivo nos ensina também que a realidade não é algo disponível aos meros sentidos. Para a compreensão da realidade, é preciso que as percepções passivamente recebidas pelos sentidos sejam permeadas com conceitos e idéias (fatores nomológicos) a serem ativamente apreendidos pelo pensar. Vivemos na realidade que somos capazes de compreender. A realidade possui, portanto, uma característica plástica e artística, porque precisa ser constantemente reconstruída pela interação entre pensar e percepção. Capacidade artística (criadora) e científica colaboram e confluem na apreensão da realidade. A visão realmente artística da realidade não é menos objetiva que a visão verdadeiramente científica.

Essa dimensão do pensar, que a racionalidade amarrada aos interesses materiais desconhece, abre o caminho para um horizonte novo. A individualidade que se cultiva com base no pensar intuitivo vivenciado reconfirma a dignidade humana, que se baseia justamente na capacidade de fazer confluir a autonomia da consciência acordada com a integração espiritual nas profundezas da realidade.

O caminho de reflexão filosófica traçado por Rudolf Steiner tenta mostrar que o pensar humano é mais do que aparenta ser à primeira vista. A racionalidade intelectual que somente disseca e explora, constitui apenas sua superfície. A essência profunda do pensar é ordenadora e integradora. Seu poder ordenador e integrador mostra-se ao pensar interiormente vivenciado como atividade mental. Esse pensar intuitivo é um órgão que capta de modo ativo as idéias e conceitos, que são as forças formativas da natureza. Nesse sentido, ele é o início de uma espiritualidade moderna que não rejeita a individuação do homem atual, mas a eleva a uma forma sob a qual ela entra em sintonia com as forças constitutivas do universo.

O individualismo que assim se constrói é ético, porque ética é a capacidade de agir em sintonia com a essência das coisas.

A *filosofia da liberdade* é um livro para exercitar o pensar vivenciado. Somente essa vivência, e não a doutrina filosófica que dela se pode deduzir, abre o horizonte para uma noociência, semelhante à atual ciência natural no campo material da realidade. Essa noociência é capaz de investigar objetivamente também os aspectos não-materiais da realidade e ampliar assim as artes técnicas a partir de uma visão pluridimensional do universo.

A noociência é, apesar da teimosia de muitos intelectuais contemporâneos, que não querem admitir uma realidade mais profunda e complexa que aquela que eles mesmos conseguem imaginar, um passo necessário para a evolução do homem atual, porque somente uma ampliação espiritual objetiva do horizonte cognitivo pode dar, de novo, conteúdo, sentido e dignidade ao homem. Sem

ela, continuamos certamente no caminho do esvaziamento interno e da banalização da vida em geral. Rudolf Steiner lançou, no início do nosso século, uma semente para um caminho *antidogmático* em direção a uma espiritualidade moderna. A partir dela, o conhecimento iniciático pode voltar a nortear a civilização externa.