

A DOCTRINA DO CONHECIMENTO DE
NICOLAI HARTMANN

Valério Rohden

No primeiro volume da sua *Ontologia*, Nicolai Hartmann observa que, com o fracasso da metafísica especulativa proclamado por Kant, os problemas metafísicos de modo algum desapareceram, mas se tornaram, antes, mais visíveis e inevitáveis como sempre. E acrescenta: “Êstes problemas, porém, já não jazem no além-mundo, nem tampouco para lá de toda experiência e dado, mas sim na proximidade mais imediata, tangíveis, no meio da vida. Pendem de todo experimentável, acompanham o cognoscível em todos os domínios. Pois em todos os domínios se acha o cognoscível dentro do marco do incognoscível. E porque as conexões do ser não se detêm nos limites do conhecimento, mas os transcendem por tôdas as partes, aparecem no fundo de todos os domínios as questões residuais, não resolvidas e insolúveis, e toda investigação tropeça sem querer em algum ponto com elas, seja qual fôr a direção para a qual marche por obra do seu conteúdo.”

A nossa exposição circunscrever-se-á aos problemas levantados pela obra *Princípios de uma metafísica do conhecimento* (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*), de 1921, com a qual Hartmann assinala o seu afastamento do neokantismo da escola de Marburgo e estabelece as bases para uma filosofia do ser de natureza realista. Abordaremos os seguintes aspetos: I — O ponto de partida da experiência; II — A essência metafísica do problema do conhecimento; III — A noção de problema e a aporética; IV — O nôvo sentido de objeto e o centro de gravitação do conhecimento humano; V — Os princípios do conhecer e do ser.

I — O ponto de partida da experiência

O nosso conhecimento está orientado para o real. Ele, como a metafísica, não é dedutivo. Só ao fim de um longo processo discursivo poderemos esperar dizer o que o real é, o que o ser é. A *filosofia primeira*, que tratava dos princípios primeiros do ser, é para nós uma *filosofia última*, porque não é o ser que se funda sobre o conhecer e sim êste sobre aquê-le, de tal modo que o conhecimento seja um progressivo avançar e tender ao além-objetivado, ao além-limite, a uma coincidência com o todo. O lento avançar do conhecimento tem sentido em confronto com uma paulatina revelação do ser.

A dimensão fundamental da receptividade, pela qual a verdade se impõe à consciência, atesta o mesmo ponto de partida. O conhecimento não é criação, êle é encontro, esbarramento com algo distinto, autônomo, anterior a êle. Enquanto apreender, o ato de conhecimento é receptividade e reconhecimento de uma realidade que o precede.

Uma filosofia guiada pela experiência e que evita tomadas de posição prévias, acha-se despojada da idéia de sistema. Um certo ponto de vista inicial é inevitável, mas êle deve ser mantido no mínimo e ser antes o objetivo a alcançar. A sistematização do conhecimento é uma tendência natural do nosso espírito e ela é inerente, até certo ponto, à natureza dos problemas, que formam entre si uma unidade fundamental de conteúdo. Mas ela deve realizar-se por si, pelo paulatino impor-se da verdade do ser ao conhecimento e a progressiva coincidência do ser dêste com o ser. Definindo-se como apreensão de um ente, o conhecimento humano é *a posteriori*.

Os problemas últimos *para nós* dependem todos da base primeira que os sustenta. O nosso filósofo distingue entre *primeiro em si* e *primeiro para nós*. Os princípios do ser e do conhecimento são primeiros em si, porque dêles depende o nosso conhecimento de todos os instantes. Mas são os últimos que nós apreendemos. Começamos pelo secundário no ser, pelo sensível mais próximo, e remontamos ao mais distante à nossa reflexão, que funda, no entanto, o sensível e

a própria reflexão. Por isso o ser como tal, embora em si o mais presente, é o último que vamos compreender como tal. A *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi* não coincidem, mas atuam em ordem inversa. Mais ou menos como em Hegel: O absoluto é aquêle que me está às costas, produz a atuação da minha consciência e é o último a que eu chego pela volta da consciência a si.

O êrro da antiga ontologia foi querer deduzir todo o real de alguns princípios primeiros e evidentes por si. O conteúdo da filosofia primeira não pode ser o primeiro na ordem do conhecimento. Como o primeiro na ordem do ser, é o último que nós conhecemos. A metafísica é, portanto, enquanto filosofia primeira na ordem do ser, uma filosofia última na ordem do conhecer. Da mesma maneira não coincidem o conhecimento e a exposição sobre êle. O conhecimento deve já ter-se dado para que nós reflitamos sobre êle e o captemos nos seus fundamentos.

Embora o conhecimento *a posteriori* seja o mais natural ao homem, não é por isso o mais facilmente explicável. O natural é o menos compreensível por causa da sua imediatez e da naturalidade com que a consciência aceita a sua objetividade. Por isso, embora tenham desaparecido nêle os problemas do conhecimento *a priori* e sua validade objetiva, a justificação do impírico como ponto de partida mais seguro é, na realidade, o problema mais difícil. O conhecimento *a priori*, para poder aplicar-se ao real, deve pressupor a sensação como ponto de referência fixo das suas conexões. Embora a ciência e a filosofia desconfiem da sensação ao formularem suas leis, constitui esta uma fonte sem par do saber das coisas. Ela propicia a consciência da realidade e o juízo de existência, sendo o testemunho para nós de uma realidade substancial. A margem que ela oferece ao ceticismo deve ser compensada pela investigação das condições que a fundam.

O conhecimento *a priori* e o conhecimento *a posteriori* completam-se entre si e formam o conhecimento objetivo acabado. A sua objetividade é garantida pela relação psicofísica fundamental, que une corpo e alma no homem.

De acôrdo com um pensamento de Cornélio Fabro, o ser é o único *príus* absoluto, que antecede qualquer análise e síntese. É aquêlo no qual a consciência está originalmente, mas ainda sem a plena posse de si mesma. A consciência só se move e progride de dentro do ser mesmo.

II — A essência metafísica do problema do conhecimento

A obra de Nicolai Hartmann procura estabelecer uma nova fundamentação do problema do conhecimento. Para lograr essa fundamentação, êle opõe-se, antes do mais, ao subjetivismo racionalista da filosofia moderna, que entendeu o objeto como criação do conhecimento e identificou simplesmente conhecimento e ser. Hartmann reafirma a primazia do ser e a fundamentação do conhecimento nêle: “O conhecimento não é criação, produção ou iluminação de um objeto, como quer ensinar-nos o idealismo de antigo e nôvo cunho, mas uma apreensão de algo que existe ainda antes de todo conhecimento e é independente dêste.” O conhecimento, nesta frase, é definido como apreensão. Apreensão implica presuposição de uma existência anterior ao ato de apreender, como própria condição dêste. Sem uma realidade em si, não existe conhecimento, mas pura ilusão e fantasia. O conhecimento é sempre conhecimento de um em si, sem esgotamento dêle — pois não existe coincidência total entre ambos — é apreensão sempre nova dêle, conhecimento fenomenal do em si, mas conhecimento do em si. O ser não se identifica com o fenômeno, porque transcende sempre tôdas as suas manifestações. Esta experiência fundamental vai explicar o caráter metafísico de tôda a relação de conhecimento. Como iremos ver mais adiante, o conhecimento é sempre uma relação de ser e é movido, em todos os seus atos, por um resíduo último do real que sempre lhe escapa e o leva a retomar-se incessantemente, permanecendo em constante desequilíbrio, na sua tarefa para com o objeto.

Por isso o problema do conhecimento é metafísico e uma teoria do conhecimento não pode deixar de ser metafísica. A teoria do conhecimento não deve constituir um prolegô-

meno à metafísica, mas ela deve já ser metafísica. Aqui há uma oposição a tôda a concepção da filosofia desde Kant, que instaurava uma crítica do conhecimento como ponto de partida da metafísica. Kant afirmou que não há metafísica sem crítica. Para Hartmann isso é inteiramente verdadeiro, desde que se admita também o inverso — de que não há crítica sem metafísica. Kant, efetivamente, realizou uma crítica da razão à maneira de metafísica do conhecimento. Tôda a sua determinação das formas e conceitos *a priori*, como o problema da sua validade objetiva, são metafísicos; com a diferença que Kant fundou tudo na consciência transcendental e Hartmann fundou essa mesma consciência no ser. Uma metafísica crítica é prolegômeno indispensável da teoria do conhecimento. Trata-se de esclarecer em que consiste essa metafísica crítica.

“Metafísica do conhecimento — assim iniciou êle o prefácio à primeira edição da sua obra — pretende ser uma denominação da gnosiologia, melhor do que crítica do conhecimento: não uma nova metafísica cuja base seja o conhecimento, mas pura e simplesmente uma gnosiologia cuja base é metafísica.” Mais adequadamente dito, gnosiologia e metafísica são interdependentes e se fundam reciprocamente.

A essência do conhecimento é metafísica. Isto significa duas coisas: que o conhecimento é sempre uma apreensão de ser e que o conhecimento possui os seus princípios no ser mesmo. Por isso, vencendo tôdas as interpretações psicologistas anteriores, temos que dizer que “o problema do conhecimento não é psicológico, nem lógico, mas, no fundo, metafísico. Os elementos lógicos e psicológicos estão presentes em todo conhecimento, mas não constituem de modo algum a sua essência. Se o conhecimento é uma apreensão de ser, o fenômeno gnosiológico da apreensão está implicado com o ser que apreende. Por isso o problema do conhecimento figura entre as questões últimas relativas ao ser e seu sentido. É mesmo um dos problemas de mais difícil explicação...”

Esta nova colocação do problema do conhecimento não difere das outras apenas metodologicamente. Ela encerra uma concepção nova tanto do conhecimento como da metafísica.

Para que esta nova concepção do conhecimento se torne mais evidente, cumpre esclarecer o que Hartmann entende por metafísica: 1) Uma metafísica chamada *metafísica de setôres*, que tinha na ontologia o seu núcleo fundamental e na cosmologia, psicologia e teologia os seus setôres especiais. Se se quisesse manter êsse tipo de metafísica, a sua divisão precisaria ser refeita. 2) Uma *metafísica especulativa*, ou seja, a mesma metafísica anterior, criticada por Kant, não por se dividir em setôres, mas por oferecer dogmáticamente uma série de soluções sôbre uma série de problemas. 3) Daqui decorre um terceiro tipo de metafísica, inspirada na crítica kantiana e chamada por Hartmann *metafísica de problemas*. Esta metafísica, que Hartmann pessoalmente assume, entende que certos problemas nunca podem resolver-se totalmente e conservam, portanto, um resíduo impenetrável, irracional. Os problemas dessa índole são chamados metafísicos (problemas da vida, do ser, como o próprio problema do conhecimento em seu fundo). Todos os problemas filosóficos são, em sua essência, problemas metafísicos. Possuem todos um interesse central para a teoria do conhecimento, enquanto dizem respeito aos limites de cognoscibilidade. São chamados de problemas perenes, porque nenhuma filosofia os resolveu.

O lado objetivo do ser é constituído pela ontologia. A metafísica lida com problemas insolúveis. Como entender uma tese tão paradoxal? Que razão de ser teria ainda um tal tipo de metafísica? Como entender que a realidade se apóie sôbre um fundo irracional e eternamente problemático? Vem em auxílio desta questão a noção de problema, que se acha entre as noções mais ricas da obra que estamos examinando.

III — A noção de problema e a aporética

Não quer Hartmann dizer com isso que a filosofia se limite a levantar problemas. O que se tem de ter presente, porém, é que a boa colocação dos problemas é condição indispensável da sua solução. Aristóteles era um homem que não se apressava à busca de soluções, mas sua arte era discutir bem os problemas. A análise dos problemas, mesmo de pro-

blemas insolúveis, faz surgir uma série de outros e também novas soluções. O homem, como ser limitado diante do ilimitado, só entende os fenômenos até certo ponto. Tudo o que passe dêsse limite é-lhe dado sob forma de problema. O que se acha aquém dêsse limite é o que nós chamamos simplesmente conhecimento. Êsse limite, porém, é móvel. Retrocede à medida que os problemas vão sendo resolvidos. Cada solução muda a situação dos problemas e permite ao homem penetrar mais profundamente no desconhecido. O próprio conteúdo dos problemas, que se apresenta sempre mais determinadamente com cada avanço do saber, é que guia o homem nesse caminho.

É o homem quem levanta os problemas, mas o seu conteúdo não é obra do homem. "O homem é de modo algum dono do conteúdo do problema. No conteúdo do problema não existe nada que seja obra do homem. Está dado com a estrutura do mundo em geral e com a posição do homem nêle; só pode alterar-se, modificar-se algo dêsse conteúdo, se se modificarem em suas bases o próprio mundo e o homem nêle." A história dos problemas diz respeito não ao seu conteúdo, mas à sua colocação. Com um conteúdo dado com a estrutura da realidade, êsses problemas são metafísicos por natureza. Nem tudo, porém, é metafísico nêles; apenas os seus resíduos últimos. Neste sentido, "a metafísica é o trabalho filosófico que se faz nesse fundo que nunca é totalmente penetrável. Não se deve pensar que êsse trabalho seja vão. É a visão do limite que torna as coisas aquém dêste limite realmente visíveis e compreensíveis. Neste sentido também se deve entender o título de metafísica do conhecimento, como aquêle trabalho filosófico que se exerce sôbre o eterno conteúdo do próprio problema do conhecimento.

O problema específico da gnosiologia é o da apreensão do objeto, em que a gnosiologia se distingue da lógica e da psicologia. O problema do conhecimento em sentido estrito está implicado com a questão ontológica do modo de ser do objeto que se apreende. O fato de que o problema do ser está indissolúvelmente ligado ao do conhecer em sentido estrito torna o problema do conhecimento problema metafísico.

Caber-nos-ia perguntar de nôvo que é êsse irracional que forma o conteúdo irreduzível dos problemas metafísicos? Não se trata de um modo de ser diferente do racional e nem constitui tampouco um limite fixo. Não se nega que êle não seja racional em si mesmo, apenas é irracional *para nós*. "O irracional não é um fantasma teórico nem um *asylum ignorantiae* metafísico, mas a expressão simples forjada *prós hemás* para o *ser em geral*, sempre que êste não se dissolva nos limites do cognoscível. Em si não é mais metafísico que o racional, do qual é continuação homogênea." O conhecimento possui um caráter essencialmente transcendente. O que o move a progredir sempre é o próprio enigma essencial da realidade com a qual êle aspira coincidir.

A relação ontológica do conhecer ao ser deve ser elaborada criticamente. Esta tarefa é a que cabe a uma metafísica crítica realizar. Na concepção de uma metafísica crítica ou ontologia crítica fundando o conhecimento, crítico significa ter de retroceder para antes de qualquer tomada de posição prévia, seja ela realista ou idealista, deixando guiar-se apenas pelo que o dado do fenômeno do conhecimento oferecer. Crítico significa que o ponto de partida será determinado desde o conteúdo dos problemas. Na obra de Hartmann, encontramos uma complementação sucessiva e rigorosa de fenomenologia, crítica e metafísica. A fenomenologia far-nos-á ver o dado em todos os seus aspetos. A crítica problematizá-lo-á e a metafísica consistirá na tomada de posição ante o conteúdo de ser dado nesses problemas. Essas três formas conjuntas de determinação do dado permitem apreender a verdadeira natureza de um objeto, no caso o conhecimento mesmo.

Os problemas são iniciamente *aporias* (do grego *a-poria*: ausência de caminho), quer dizer, caminhos fechados, que não apresentam inicialmente uma solução. A aporética é a ciência da boa colocação dos problemas, da qual Aristóteles foi o modelo clássico. Ela consiste sobretudo num método de exame dos problemas como tais, sem se ocupar com a sua solução, discernindo o compreendido do incompreendido e pon-do à luz dificuldades e contradições nos fenômenos presentes. O saber colocar as questões é já um certo saber, inclusive

do objeto, que na colocação se antecipa como para dar a direção, indicar o rumo.

A aporética acha-se indissolúvelmente ligada à fenomenologia, da qual recebe os materiais que irá problematizar. Ela não constitui nenhuma tomada de posição. É o seu trabalho que vai permitir desvendar a natureza do conhecido como a natureza metafísica do conteúdo dos problemas. Quanto maior a problematização e quanto maiores dificuldades se puserem à luz, maiores serão as perspectivas de se chegar a uma solução. De modo que, se aporia significa ausência de caminho, a ulterior elaboração do problema implica precisamente em voltar a abrir caminho.

Que extensão deve ter o dado que escolhemos como ponto de partida? Uma solução adequada requer um ponto de partida adequado. Os positivistas dizem que "tudo é dado", enquanto para os idealistas "nada é dado". Ambas as posições desvirtuam a essência do conhecimento: A primeira cimento como apreensão. Não é justo dizermos que nada seja nega o conhecimento como tarefa, a segunda nega o conhecimento como apreensão. Não é justo dizermos que nada seja dado e tampouco que tudo seja dado. Entre o dado e os seus resultados situa-se todo o trabalho da filosofia. Só o que antecede a êsse trabalho é dado efetivamente como ponto de partida. Apenas uma parte do todo é dada. Quanto mais dados, porém, tivermos, maiores possibilidades existem de êxito. E, inversamente, a solução será tanto mais difícil quanto mais reduzido fôr o campo de que eu parto, onde se torna impossível o confronto e se corre o risco da solução unilateral, passando por cima de elementos essenciais.

Essa concepção deixa subentendido que além do dado, do questionado e do buscado, há algo não dado, não questionado ou não buscado neste momento, como condição da própria emergência do objeto. O objeto afunda suas raízes no ser que o transcende. Sem esta certa antecipação do ser no conteúdo dos problemas, correríamos o risco de identificar, cada vez, o objeto parcial com o ser em geral.

A problematização crítica do conhecimento revela algumas aporias fundamentais, que são as seguintes:

1) Se sujeito e objeto possuem cada qual um ser em si, como pode a relação de conhecimento ser-lhes essencial?

2) Sujeito e objeto são transcendententes entre si. O mesmo se diz da relação entre ambos. Como se produz, então, por ela, a unidade do ato do conhecimento?

3) Como pode a consciência manter a sua interioridade própria, se o conhecer é um sair de si?

4) Por outro lado, a transferência das determinações do objeto para o sujeito é tão enigmática como o sair do sujeito fora de si. Que é que se transfere do objeto, se o objeto é constituído a partir de um ente que se opõe à consciência como existente em si? Ou o conhecimento se anula ante a transcendência do objeto ou se anula a transcendência do objeto face à consciência.

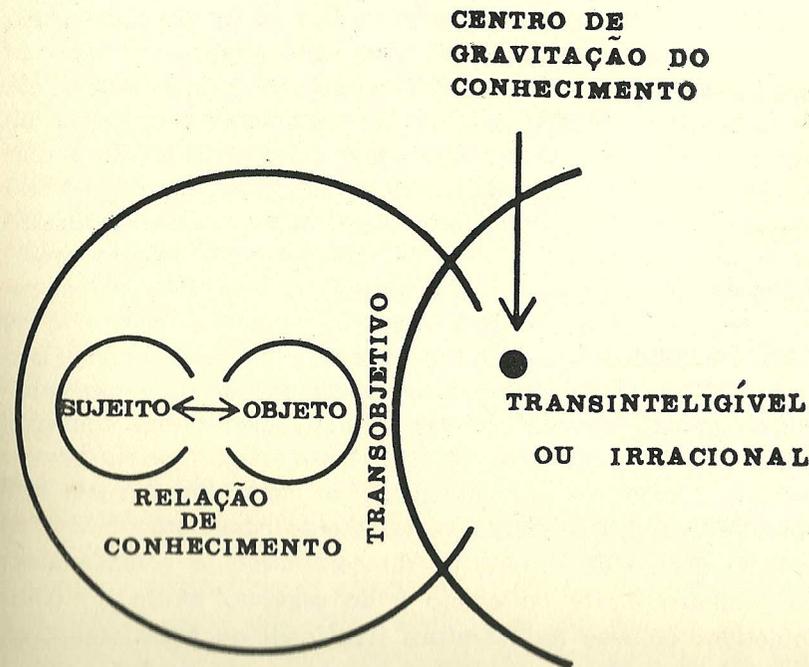
Ao lado dessas aporias gerais, surgem as outras da percepção, do ser dado, do conhecimento *a priori*, do critério da verdade, da consciência do problema, do progresso do conhecimento. Como pode haver, por exemplo, um saber de um não-saber? Como é possível apreender, mesmo sob a forma de problema, aquilo que permanece mais propriamente inapreendido? "Quem pergunta por algo não pode saber já o que pergunta; do contrário não necessitaria perguntar. E, não obstante, tem de saber o que pergunta; senão nem poderia perguntar por tal."

A última aporia do conhecimento é a aporia ontológica, escondida atrás da aporia gnosiológica: Como resolveremos o problema do conhecimento como tal, se a apreensão que constitui a sua essência se dá sobre o ser, que é um problema mais complicado ainda? Em que consiste essa relação de ser? Por isso podemos dizer com Hartmann que, "no problema do conhecimento, há determinados pontos em que o problema gnosiológico passa em linha reta ao ontológico."

Essas aporias foram resolvidas de diversas maneiras, segundo os diferentes sistemas da História da Filosofia. Determinamos apenas na solução do próprio Hartmann, particularmente na que diz respeito ao problema do dualismo gnosiológico.

IV — O novo sentido de objeto e o centro de gravitação do conhecimento

Para Hartmann "o objeto não se esgota em ser objeto para a consciência". Ele possui um ser supra-objetivo, que lhe permite tanto tornar-se objeto como não se reduzir a objeto para uma consciência. O seu ser supra-objetivo torna a característica de objeto algo secundária para ele mesmo. "Não existe nenhum ente a cuja essência pertença ser objeto de uma consciência. Apenas com o aparecimento do sujeito cognoscente diante d'ele, abandona ele a sua existência indiferenciada. O torná-lo objeto é o próprio do conhecimento. "Conhecimento existe apenas daquilo que uma vez é e que é independentemente que se conheça ou não". Isso faz-nos entender por que o ente não se esgota na relação de objeto.



Segundo Kant, só se conhece o fenômeno, enquanto a coisa em si fica desconhecida. "Exatamente o contrário é o

justo, observa Hartmann. Conhecido é só, se é que há conhecimento, o ente em si. O fazer-se fenômeno, em troca, não é nada mais do que o conhecimento mesmo, apenas visto desde o objeto." O conhecimento define-se como conversão de um ente em objeto.

O objeto aparece sempre como o contrapêso da estrutura do conhecimento, mantendo sobre ela a preponderância. E a tendência permanente ao conhecimento faz supor uma infinitude sobre a qual êle assente. Que é que me move, nesta tendência permanente ao conhecimento? Não só o ser diante de mim, que se torna problemático em tôda objetivação particular, mas também, por assim dizer, o ser atrás de mim. Este ser mesmo, sobre o qual a minha razão se apóia, me abraça.

A consciência apreende sinteticamente, no dado efetivo do objeto, a diferença entre a imagem e o objeto, entre objeto intencional e objeto real. A imagem coincide em conteúdo com o objeto, embora ambos difiram quanto ao modo de ser. Da minha consciência de tendência resulta a consciência do além e da entidade do objeto, revelando-se a estrutura de conhecimento como o aquém e como secundária frente à realidade a conhecer. A consciência manifesta-se em movimento contínuo para um permanente, que sempre é. O ser, enquanto se dá a nós desta e daquela maneira, é o próprio limite do conhecimento e o seu princípio. Oculta-se enquanto se revela, insere em si o objeto e nêle o conhecimento funda as suas possibilidades. Achando-se inserida no ser, a razão não é, portanto, algo obstrato, mas aquela que, dado o seu caráter próprio de abertura, talvez possua mais íntimas conexões prévias com a totalidade do real. Esta relação prévia com o todo, que longe está de constituir um conhecimento, é a que possibilita o conhecimento de cada ente como tal.

O centro de gravitação do conhecimento acha-se além do primeiro limite do objeto e do segundo limite do transubjetivo: acha-se na estrutura irracional ou transinteligível, que é êste fundo do ser que nunca se revela de todo. Sobre êle se exerce a tensão última da relação de conhecimento. A superação desse último resíduo satisfaria a almejada visão

humana de totalidade, com a qual o homem compreenderia cabalmente o ser e renunciaria à sua finitude. Êste último resíduo presente em todos os conteúdos de problemas, move, em última instância, todo o conhecimento, permitindo-lhe um progresso contínuo.

V — Os princípios do conhecer e do ser

O conhecimento encontra o seu principal problema no dualismo que o constitui. Tôda consciência requer um certo distanciamento do seu objeto. Por outro lado, a relação de conhecimento implica a necessidade de ter algo em comum com aquilo que conhece. Se o dualismo é essencial, como o é a unidade, como se supera o dualismo e se elimina a distância para o encontro de consciência e coisa?

A solução da aporia reside na afirmação de uma identidade entre princípios do conhecimento e princípios do ser. O comum dos princípios permitirá a passagem ao diferente na relação de consciência e objeto. Esta solução de Hartmann encontra inspiração no princípio supremo dos juízos sintéticos estabelecido por Kant: "As condições da possibilidade da experiência em geral são a um tempo condições da possibilidade dos objetos da experiência, e possuem por isso valor objetivo em um juízo sintético *a priori*."

Kant limitou seu princípio aos fenômenos. Êle não vale para a metafísica, que fica assim definitivamente descartada. Revela, simultaneamente, o racionalismo de Kant, que, identificando absolutamente os princípios do conhecimento e do objeto, torna êste translúcido e resolve o conhecimento no conhecimento *a priori*. Êsse racionalismo, apesar de não se identificar com o idealismo, reduz, no entanto, o real a essências gerais, em que o particular se perde e já não é captado na sua riqueza, como acontece, em vez, no conhecimento *a posteriori*. O conhecimento *a priori* fornece as condições gerais dos objetos, daí a sua objetividade, mas não nos diz se e como êles de fato se dão. Deixa-nos por conseguinte, *in abstracto*.

Tentativas históricas de identificar pensamento e ser encontramos em Parmênides, Fichte, Schelling e Hegel. Po-

sições mais moderadas, neste sentido, foram assumidas por Heráclito, Platão, Aristóteles, Espinosa e Leibniz.

O princípio de Kant possui uma significação para além de todo realismo e idealismo. E expressa-se na solução de Hartmann, segundo a qual o conhecimento possui princípios que em parte coincidem com os do ser real. E tanto o conhecimento como o ser real possuem princípios que não coincidem entre si (esfera irracional do ser real e do ser ideal.) A tese da identidade parcial pode ser assumida nos seguintes termos: "Havendo um conhecimento *a priori* de objetos reais, pelo menos uma parte das categorias de ser coincidem com as de conhecimento." Só essa coincidência torna possível um conhecimento *a priori* com validade objetiva.

O conhecimento *a priori*, que é geral, refere-se ao conhecimento *a posteriori*, que é particular, e diz respeito, portanto, ao conhecimento deste objeto aqui e agora e de todos os conhecimentos *a posteriori* futuros. O conhecimento *a posteriori*, é, no entanto, um problema a parte, nada mais fácil de explicar que o conhecimento *a priori*.

O conhecimento é êle próprio um modo de ser, "visto que a consciência é também um existente e está inserida na esfera total do existente. Por conseguinte, as condições do conhecimento têm de estar de algum modo incorporadas ao sistema de condições do ser." Quer dizer, se o conhecimento pertence de algum modo ao ser, deve haver algumas condições que valham a um tempo tanto para o ser como para o conhecer. Em uma palavra, o ser é princípio de si mesmo e do conhecimento.

"A possibilidade do apreender cabalmente, do ser dado, da intuição *a priori*, do critério, do problema e do progresso, estriba cabalmente na essência da coisa existente, do sujeito existente e da relação básica que abarca a ambos. O problema marginal último *prós hemás* afeta a base primeira em si, que sustenta tudo".

Conclusão

Também Husserl e Heidegger superam, à sua maneira, o problema do dualismo gnosiológico. Para Husserl, a cons-

ciência pertence sempre a um *eu* que já é parte do mundo. Ela é dada, desde o seu primeiro momento de consciência, como em relação com um objetivo, de sorte que não poderíamos determinar um primeiro movimento dela neste sentido. O sujeito é sempre apreendido como pensando já um objeto. Concebendo a consciência como consciência de, Husserl diz que o mundo está já desde sempre presente à consciência, que a consciência, enquanto se constitui como consciência do mundo, se constitui como mundo mesmo. O mundo não é projeção da consciência, nem a consciência um retrato do mundo. Mundo e consciência são uma coisa só, antes do dualismo.

Para Heidegger, a relação sujeito-objeto é sempre posterior sobre algo já dado. O *Dasein* já está sempre no mundo. Antes do conhecimento existe o já-estar-no-mundo.

É o que significa ser-no-mundo: que o *Dasein* não pode ser apreendido como um certo sujeito sem mundo, mas confiado já a um mundo. Um e outro não se acham isolados, porque existe desde sempre um comércio entre eles, cooriginário ao ser de ambos. De modo que o pôr-se em relação sujeito e objeto para conhecer o mundo é algo que vem muito tarde, porque ambos já estão em relação. O *Dasein* é-no-mundo, isto significa exatamente que o ser do *Dasein* é assumido a partir do mundo, que é o mundo que estrutura o ser do *Dasein*. O mesmo poderia dizer-se, num plano mais radical, da relação homem-ser.

Com isso não se afirma que o homem como tal se dissolva no mundo. Como ser-no-mundo, êle distingue-se dos entes intramundanos pela sua transcendência peculiar. "Nós não dizemos simplesmente, observa Cornélio Fabro, que o homem depende do mundo enquanto mundo. Mas o homem depende do mundo enquanto no mundo se apresenta o ser. Porque quanto à forma de ser o homem é superior ao mundo. E é precisamente enquanto o homem é superior ao mundo, enquanto o homem é espírito que ao homem se apresenta o ser".

Nicolai Hartmann acentua que depois da *Crítica da razão pura* se perdeu a fé na solução dos problemas metafísicos tradicionais e assumiu-se, em substância, uma atitude crí-

tica que significasse a máxima ausência de tomada de posição possível, porque qualquer tomada de posição significaria um transcendimento metafísico da crítica. Essa tendência converteu-se no vício do criticismo.

O criticismo não era, porém, a intenção pessoal de Kant, o qual, embora negando a solubilidade dos problemas metafísicos, defendeu sempre a sua realidade inelutável.

A posição de Hartmann apresenta-se, no fim, muito semelhante à de Kant, com a diferença que êle faz uma confissão mais coerente de realismo, ao proclamar a realidade do em si, independente e anterior à consciência, como condição absoluta do conhecimento, se bem que êste conhecimento não se complete e se frustre naquilo que êle revela como sua natureza fundamental — a sua tendência metafísica. Porque o metafísico para êle é o fundo irracional da realidade e o eterno problema do fundo dos problemas, que nunca conseguimos resolver de todo.

Esta frustração da metafísica em Hartmann pode abrir margem a um certo ceticismo. Em verdade, encarado o problema sob outro aspeto, não há motivo para ceticismo. A realidade do ser tem de tornar-se experiência final de cada um e a própria inexauribilidade do real talvez ofereça a chave para a sua justa compreensão.