

FACULDADE DE LETRAS DO PORTO

# STVDIVM GENERALE

BOLETIM DO CENTRO DE  
ESTUDOS HUMANÍSTICOS

(ANEXO À UNIVERSIDADE DO PORTO)



---

VOLUME XI • PORTO • 1966-67

COMPOSTO E IMPRESSO NA EMPRESA INDUSTRIAL  
GRÁFICA DO PORTO, L.DA — EDIÇÕES «MARANUS»  
PRAÇA DA REPÚBLICA, 57 \* TELEFONE, 2 05 04

FACULDADE DE LETRAS DO PORTO

# STVDIVM GENERALE

BOLETIM DO CENTRO DE  
ESTUDOS HUMANÍSTICOS

(ANEXO À UNIVERSIDADE DO PORTO)



VOLUME XI • PORTO • 1966-67

**CENPA**  
BIBLIOTECA

## DIFICULDADES NO CONHECIMENTO DO *OUTRO* E SUAS CONSEQUÊNCIAS FILOSÓFICAS <sup>(1)</sup>

§ 1 — O problema do significado antropológico da Verdade e do Erro.

O mero facto da dualidade revelada na análise fenomenológica do conhecimento, da distinção entre sujeito e objecto, implica, segundo supomos, as seguintes consequências principais:

- a) leva-nos a pressupor, por um lado, uma relação de heteronomia entre os dois termos, pois, sem uma separação inicial entre sujeito e objecto não haveria lugar para o acto de conhecimento;
- b) mas obriga-nos a reconhecer, por outro lado, que esse mesmo acto de conhecimento visa uma identificação em que seja anulada aquela dualidade.

Sendo assim, — e podendo o movimento identificador do acto cognoscitivo efectuar-se, em princípio, ao correr de qualquer um de dois sentidos opostos (quer no sentido de uma *alienação* do sujeito, da sua *extroversão* no objecto, quer, inversamente, no da redução do objecto ao sujeito que o apreende) — a questão que logo se

---

(1) Comunicação lida na sessão solene de clausura da Assembleia Internacional de Estudos Filosóficos realizada em Braga de 29 a 31 de Outubro de 1967.

levanta será precisamente a de saber em qual desses sentidos o conhecimento se efectua, ou seja, será o chamado problema essencial do conhecimento (que pretende esclarecer se o objecto intencional do conhecimento é imanente ou transcendente ao sujeito) aquele que se reveste da máxima prioridade gnoseológica.

Para quem considerar o conhecimento à luz da atitude filosófica<sup>(2)</sup> — que o mesmo é dizer, da tomada de consciência da dualidade Eu-Mundo, ou ainda, se o preferirmos, à luz de uma dualidade gnoseológica que foi surpreender-se no plano, «sempre presente», da espontânea experiência externa — será essa, sem dúvida, a primeira questão a enfrentar. É certo que, se permanecermos, como é nosso intento, no plano de descrição fenomenológica assumido inicialmente — esclareça-se, desde já, em breve parêntese, que tal plano se não justifica com a mera intenção de ser mais despreconceituoso e libertador do que o plano da experiência espontânea, mas carece de ser fundamentado, de maneira positiva, com base num critério metodológico expresso<sup>(3)</sup> — poderá levantar-se uma questão ainda mais radical: a de dilucidar o próprio significado da relação gnoseológica no seu duplo aspecto de separação e de unificação. Que significado terá para o sujeito a sua ignorância? Que buscará verdadeiramente no conhecimento? Que consequências terão, para si, a Verdade e o Erro?

Pensamos todavia ser preferível, de um ponto de vista heurístico, começar pela primeira das questões que levantámos, ou seja, a de saber em qual dos sentidos da relação cognitiva o conhecimento se efectuará, e, dentro dela, considerar de início o movimento gnoseológico espontâneo que vai do sujeito para o objecto.

## § 2. — Breve análise do conhecimento entendido como visão

O conhecimento concebido como *visão*, como *contemplação*, além de corresponder à forma como espontâneamente se apresenta, —

---

(2) Para uma consideração mais demorada da estrutura e do valor gnoseológico da atitude filosófica poderá ler-se o nosso estudo «*O Método Fenomenológico*», Porto, 1965, págs. 87-93.

(3) Vd. nosso estudo já citado, págs. 34-36. Adiante voltaremos a este ponto.

(noutro lugar deixámos esboçada uma explicação para o facto de ser o sentido da vista, e não qualquer outro, o tacto ou o ouvido, por exemplo, que nos surge investido da dignidade de paradigma do próprio conhecimento <sup>(4)</sup> — tem ainda a seu favor a circunstância de a estrutura da consciência ser intencional. E este é, sem dúvida, um argumento impressionante, pois, a consciência se nos revela assim como se fora mais adjectiva do que substantiva, permanentemente aberta ao objecto e presa do seu fascínio. Esta *apetência* de ser, contudo, esta predisposição para aderir ao que lhe é dado, logo é defraudada nos seus movimentos espontâneos pela multiplicidade, contingência e pobreza dos objectos que se oferecem.

É tal decepção, ou, pelo menos, tal perplexidade, que desdobra em dois momentos, e em dois planos distintos, a identificação visada no movimento gnoseológico espontâneo. Tratar-se-á, primeiro, de ir em busca do Ser para lá das aparências; Ser naturalmente antevisto como adequado ao sujeito, ou seja, se não antevisto logo como absoluto (depois veremos as razões pelas quais o homem não poderá considerar-se como um sujeito absoluto), pelo menos antevisto como unitário — o sujeito é uma unidade — e como fonte suficientemente rica e generosa para não defraudar a intencionalidade da consciência, mesmo quando no uso da sua máxima ambição. Tratar-se-á seguidamente de lidar com um Ser que não chega a desprender-se das aparências por inteiro, que permanece equívoco e esquivo, ora revelando-se ora ocultando-se, num jogo em que Verdade e Erro podem alternar mudando de posição e de nome. Jogo dramático portanto, ainda que jogado muita vez levemente, pois é o Erro que pode abrir ao sujeito as mil portas que dão para o Nada.

### § 3. — O Erro e a Verdade como medianeiros entre o Sujeito, o Nada e o Ser.

E aqui uma paragem muito breve para meditarmos uns momentos sobre o significado da possibilidade de Erro na relação cognoscitiva, ainda que para tanto tenhamos de saltar para a segunda das questões levantadas no início desta comunicação.

---

<sup>(4)</sup> Vd. nosso estudo já citado, págs. 175-77.

Se bem observarmos, é precisamente o facto de o Erro ser possível que esclarece, com um novo e mais profundo significado, aquela separação que vimos existir entre sujeito e objecto, no conhecimento; portanto, relação de heteronomia entre os dois termos exactamente porque, mais do que uma «distância» destinada a ser anulada, entre ambos se levanta um *risco*, se entrepõe a possibilidade de ser vão o movimento unificador que anima a relação cognitiva. Ora esse risco só terá sentido se a alternativa que se abre ao conhecimento for — não direi propriamente a do Ser ou do Não-Ser — mas a estabelecida entre os caminhos que conduzem ao Ser e os caminhos que conduzem ao Nada. Repare-se que falámos em caminhos para o Ser e para o Nada e não, directamente, em Ser e em Nada, e interessará que vejamos claramente o alcance dessa distinção. Começemos, para isso, por uma brevíssima reflexão sobre as relações do sujeito com o Nada: a mera observação fenomenológica nos revela que é *in-experimentável* e inconcebível uma adesão da consciência ao Nada. Todavia, o sujeito tem a noção de Nada e esta possui um significado próprio. A dificuldade vencer-se-á, como veremos, se insistirmos um pouco mais na dilucidação do significado gnoseológico do Erro. É que este, começando, como acabámos de ver, por sublinhar a separação inicial entre sujeito e objecto ao atribui-lhe um significado de risco, revela-se-nos agora, em consequência, como sendo a máscara do Nada como ilusão, como caminho que conduz a parte nenhuma.

E como a ocasião é azada para considerarmos o mesmo problema relativamente ao Absoluto, aproveitemo-la desde já perguntando-nos se o sujeito poderá, ainda que confinado à sua modesta função de receptáculo, ter dimensão para o abarcar. Com vista a uma resposta anotemos primeiro que, tal como acontece com o Nada, o sujeito tem a noção de Absoluto, oferecendo-lhe essa noção um sentido positivo. Reparemos todavia que apresentam figura bem diversa, no plano da descrição fenomenológica, os factos da impossibilidade de experiência directa do Nada e do Absoluto: a ausência da experiência do Nada denuncia uma impossibilidade de estrutura, ao passo que a ausência da experiência do Absoluto se relaciona com uma imperfeição ou insucesso do conhecimento humano que, pela simples circunstância de ser experimentado ou avaliado como imperfeito e ineficaz, autoriza a hipótes de que

se trata de limitações de facto. Parece-nos, na verdade — e aqui uma reserva a fazer à posição de Bergson (5) — que o sujeito não

---

(5) É certo que a filosofia de Bergson é considerada, em última análise, como uma *experiência integral*. (Assim o afirma expressamente o filósofo no final da «*Introdução à Metafísica*» e assim o confirmam também os seus expositores mais lúcidos — veja-se, por exemplo X. Zubiri, «*Cinco Lecciones de Filosofia*», Madrid, 1963, pág. 211). É certo também entender-se que a «*durée*» se liga, sem quebra de continuidade, à «*eternidade viva*», ou seja, ao Absoluto (Bergson, H. — «*La Pensée et le Mouvant*», P. U. F., 1960, pág. 210).

Entendemos contudo que a gnoseologia bergsoniana, por ter pago um tributo demasiadamente pesado ao seu motivo inspirador (repensar o evolucionismo spenceriano à luz de uma concepção de tempo que, devendo ser a dimensão de um movimento vital, não podia ser entendido em termos mecanicistas; daí uma espontaneidade que se identifica com a liberdade, daí uma evolução *criadora*), se desenvolveu no interior de perspectivas limitadoras, com admirável virtuosismo muito embora, e esbarrou com dificuldades tais que pensamos poderá contestar-se a legitimidade daquela noção de experiência integral e manter a reserva que fizemos a Bergson. Tentaremos explicar-nos com a brevidade possível.

Os dois elementos fundamentais dessa gnoseologia são, a nosso ser, os seguintes:

a) a dualidade cognoscitiva só se verifica e poderá aceitar-se ao nível de um conhecimento espontaneamente pragmático, quer empírico quer científico (onde verdadeiramente não interessa conhecer as coisas, mas usá-las) e o autêntico conhecimento (só possível mediante uma intuição esforçada e difícil que nos liberte dessa espontânea atitude prática) tem lugar unicamente quando conseguimos deixar de ver as coisas como exteriores, e, penetrando na sua intimidade, velas «con-vivermos»;

b) sendo as coisas (os «dados imediatos») «*durées*», o conhecimento é possível porque o sujeito é igualmente «*durée*», e dura enquanto durar a sua convivência.

Ora bem. Estas posições gnoseológicas só têm sentido dentro de uma concepção evolucionista que considere as coisas existentes como «*durées*» que participam num mesmo «clan» vital, e cujo movimento se encontra por isso orientado entre uma forma inferior de mera repetição, que poderíamos dizer infra-temporal, e uma «*eternidade viva*» que está para além do tempo. Daqui, pois, uma primeira objecção de princípio, muito séria: as posições gnoseológicas, para terem valor filosófico e se não confinarem ao âmbito limitado das metodologias científicas, não devem partir de concepções ou pontos de vista incorporados em conhecimentos já constituídos e tidos por verdadeiros (o reparo poderia dirigir-se também ao Autor da 2.ª edição da «*Crítica da Razão Pura*»), mas da atitude filosófica e da estrutura essencial do conhecimento. E duas objecções mais, derivadas do facto de ter sido, concretamente, o evolucionismo, a doutrina aceite sem as necessárias cautelas críticas. A primeira situa-se no interior do próprio sistema e foi aliás vista por Bergson que procurou resolvê-la atenuando a distinção entre conhecimento científico e metafísico e forçando a intuição a ser entendida em termos que muito se afastam do seu sentido inicial — na verdade, visto à luz de um conhecimento entendido, como convivência entre «*durées*», o conhecimento das coisas materiais, ou seja, das coisas cuja duração se processa num plano quantitativo e consiste na mera repetição



pode aderir aos objectos contingentes e múltiplos da experiência espontânea, pois a intencionalidade da sua consciência é muito mais ampla, e não se vê, no caso mesmo de ser possível, razão para resignar-se o sujeito a limitações sem contrapartida compensadora. Por outro lado, olhada da perspectiva em que nos encontramos, a hipótese da existência exclusiva dos seres relativos parece insustentável. De qualquer modo contudo, *se*, ou *enquanto* o Absoluto se não revelar, e paralelamente ao que se passa com o Erro e o Nada, — a Verdade apresenta-se-nos como mediadora, como caminho que conduz ao Ser.

§ 4. — O conhecimento entendido como consistindo na redução do objecto ao sujeito.

E eis-nos assim chegados — muito em especial depois das observações sobre a natureza do Erro, das suas consequências para o sujeito, e ainda sobre a dimensão transfinita da intencionalidade da consciência — a uma situação em que poderemos mais claramente analisar o outro sentido possível do movimento gnoseológico; nele haveria pois, em vez de uma relação de heteronomia, de uma aderência do sujeito a algo que não é ele, uma aproximação e redução do objecto ao sujeito, do *outro* ao *mesmo*.

Estes opostos sentidos do movimento gnoseológico têm inspirado, como se compreende, distintas famílias de teorias gnoseo-

---

do mesmo, não poderá deixar de ser «exterior» e «conceptual». (Por isso o sistema bergsoniano nos surge como um anti-kantismo — enquanto Kant tem a intuição metafísica por impossível, Bergson entende que não pode haver intuições propriamente ditas no campo das ciências da matéria). A segunda objecção consiste, como vimos, no facto de este filósofo ter entendido o tempo como dimensão do «elan» vital e não em si mesmo, como dimensão imanente da consciência transcendental, o que, além do mais, o revelaria como sendo constituído por uma sucessão de «presentes» que incessantemente caem no passado e devoram o futuro, e impediria, em consequência, que a intencionalidade da consciência pudesse anular-se num conhecimento que se continuaria e ampliaria indefinidamente no futuro, pois tal conhecimento seria impossível.

E como esta última objecção nos parece suficiente para justificar, contra Bergson, a tese de que o homem não pode ter consciência de um Absoluto que não seja actual e de que, portanto, a transfinita apetência de Ser da sua consciência não poderá ser satisfeita, por aqui nos ficamos.

lógicas, ganhando o diferendo que as separa a sua máxima acuidade ao aparecer o problema essencial do conhecimento no horizonte da História da Filosofia. E isso verificou-se precisamente quando o pensamento filosófico se deixou dominar pelo receio do Erro, (6), e simultaneamente verificou que é mais fácil evitar o Erro do que atingir a Verdade, ou, pelo menos, que estando ao alcance do homem evitar o Erro, deverá ser esse, prudentemente, o primeiro momento na marcha para a Verdade. Convirá todavia avaliar-se bem o preço dessa segurança, e eu penso que a sua contrapartida mais pesada será a redução do sujeito à estremada configuração de *cogito puro*, feita abstracção de dimensões activas que, a estarem ligadas essencialmente à própria natureza da relação cognoscente — este o preciso ponto a esclarecer — não poderão ser anuladas, em nome que seja dos mais justificados imperativos metódicos. Esta, repetimos, uma questão muito importante, assim como a questão correlativa de nos surgir, deste modo, um objecto inteira e exclusivamente determinado pelo sujeito.

É óbvio que não ambicionamos tratar aqui esses temas de maneira exaustiva e nos limitaremos a sugerir algumas vias de solução. Pensamos que, para tanto, haverá de proceder-se a uma análise do conhecimento reflexivo que o sujeito tem de si mesmo. Antes, porém, não virá fora de propósito deixar sublinhada a importância da passagem da fase inicial da Fenomenologia, caracterizada pelo chamado «regresso às coisas», em que se praticava só uma redução das reduções feitas inadvertidamente, e em que unicamente se visava uma purificação da experiência espontânea, para uma nova fase iniciada pela redução transcendental, pois é ela precisamente que marca, no seio da mais fecunda corrente filosófica contemporânea, o ponto de rotação do movimento cognoscitivo, primeiro do sujeito para o objecto, depois do objecto para o sujeito.

---

(6) Referimo-nos a Descartes e à sua *dúvida metódica*; deixando de lado, por não virem a propósito, outros aspectos muito importantes dessa dúvida, diremos só que ela propõe, como meio infalível para evitar o erro, a suspensão de todo o juízo que não seja evidente.

## § 5. — O papel da reflexão no conhecimento.

E a primeira interrogação a fazer, ao abordarmos este novo ponto, consistirá em perguntar se o conhecimento de si mesmo é possível dentro do esquema da dualidade sujeito objecto. Sem dúvida que essa dualidade se atenua na medida em que o conhecimento se reduz à simples e espontânea consciência actual; repararemos contudo em como a experiência interna, ou seja, a zona em que o sujeito se experimenta a si mesmo, não goza de qualquer privilégio relativamente à experiência exterior, isto é, ao campo de experiência determinado pela percepção, dado que aí também, designadamente no acto perceptivo, o sujeito se distrai de si próprio. Num caso como no outro, é a *reflexão* que torna nítida a dualidade gnoseológica, e este facto origina uma nova linha de investigação, que não seguiremos por falta de tempo, mas não queremos deixar de apontar: a que leve a esclarecer o papel da reflexão no conhecimento. Tanto mais que esse papel é ambíguo, à primeira vista, pois a reflexão parece, por um lado, reforçar a concepção de conhecimento como contemplação, mas justificar, por outro, uma configuração estreitamente gnoseológica do *cogito*, ou seja, parece justificar um *cogito* cuja liberdade se confine ao exercício de uma função crítica e fique separado, por isso, do curso do tempo e das exigências da vida activa. Nós entendemos que a reflexão abre realmente ao sujeito *espaço* para o exercício da sua liberdade crítica, e que esta é de alguma forma, a contrapartida da irresistível força de presença da experiência empírica, mas entendemos não reduzirá necessariamente o papel dessa liberdade à mera prevenção do Erro. Todavia, este meu entendimento dependerá, como se compreende, do que venha a concluir-se quanto a saber se é a estrutura do próprio conhecimento que exige do sujeito mais ampla liberdade (?).

---

(?) Afigura-se-nos que o ponto nuclear dessa investigação consistirá numa análise da diversa maneira como o conhecimento e a acção se articulam ao tempo (o primeiro não pode desligar-se do presente, a segunda ordena-se em função do futuro) com vista a esclarecer se essa diversidade apoia ou não tal redução da liberdade do sujeito do conhecimento.

Poderia objectar-se que a reflexão, no caso da experiência externa, se limita a trazer à luz uma dualidade já existente, ao passo que, na consciência de si, é ela que produz essa mesma dualidade. A objecção levantaria sem dúvida, problemas delicados ainda que a possibilidade de redução da experiência externa a interna diminua, a nosso ver, a importância da distinção. Mais séria nos parece ser a contestação da própria possibilidade da consciência de si, com base na verificação de que a consciência se não experimenta nunca exclusivamente a si mesma, mas sempre ligada a um conteúdo heterónimo, ao menos intencionalmente, ou, se preferirmos, que o sujeito não pode nunca conhecer-se directamente a si próprio, mas unicamente aos seus estados ou actos depois de objectivados; e, neste caso, não se trataria já de saber se o conhecimento de si contraria ou não o esquema dicotómico do conhecimento, mas de saber se o conhecimento de si é ou não possível.

Depois das análises feitas por Kant, na *«Crítica da Razão Pura»*, orientadas no sentido de mostrar que o conhecimento do *eu* não é possível, <sup>(8)</sup>, e das extraordinárias investigações de Husserl na *5.ª meditação cartesiana* <sup>(9)</sup> orientadas no sentido contrário, — afigura-se-nos, que será possível entrever uma solução, se para tanto nos atrevermos a interpretar as observações kantianas em sentido inverso ao que lhe deu o seu Autor, ou seja, a entender que elas conduzem a um conhecimento do sujeito, ainda que num plano meramente transcendental. Quer dizer: o sujeito seria cognoscível, não a título de objecto, mas, precisamente, a título de sujeito do conhecimento, ou, se preferirmos, a objectividade gnoseológica do sujeito só poderia operar-se pelas seguintes e exclusivas vias: *a)* por virtude do acto de reflexão; *b)* como correlato dos objectos que conhece; *c)* e como autor, ou co-autor, da própria objectividade que enfrenta. Repare-se, ainda, que nenhuma destas últimas formas de objectivação gnoseológica do sujeito poderia efectuar-se sem a reflexão.

---

<sup>(8)</sup> Vd. KANT, E. — *«Critique de la Raison Pure»*, trad. A. Tremesaynes e B. Fataud, P. U. F., 1965, págs. 278-327.

<sup>(9)</sup> Vd. HUSSERL, E. — *«Cartesian Meditations»*, trad. Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, Haia, 1960, págs. 89-151.

§ 6. — Dificuldades no conhecimento do outro e suas consequências filosóficas.

Chegámos finalmente ao centro do tema que nos propusemos abordar, depois de um percurso bem mais longo do que era nosso desejo, mas inevitável. Mais não poderemos agora do que apontar em breve traço os problemas e soluções, ou hipóteses de solução, que o mesmo tema envolve.

Primeira interrogação: poderá o sujeito do conhecimento reduzir-se a mero contemplador de um real heterónimo, ou a contemplador de si mesmo?

Pensamos que as investigações que acabam de ser feitas, particularmente as que incidiram sobre a possibilidade e consequências do Erro e sobre a dimensão, pelo menos *transmundana*, da apetência de Ser do sujeito, apontam para uma resposta negativa. E se o conhecimento se revelar, de facto, como a forma mais elevada de realização do sujeito (já nos planos do conhecimento vulgar, e até científico, a eficácia e a economia são a marca da verdade) não poderá fazer-se abstracção da liberdade desse mesmo sujeito, ao nível da filosofia, sob pena de ela se transformar na mais exigente e requintada das futilidades. Mas, em contrapartida, se a liberdade for considerada como uma dimensão essencial do *cogito*, talvez a sua dimensão substantiva, levantar-se-ão à Gnoseologia toda uma série de problemas que, possivelmente, só uma análise fenomenológica da vontade e do sentimento radical de si poderão esclarecer.

Segunda interrogação: quais as consequências, para o problema do conhecimento do *outro*, de quanto acabava de ser exposto, designadamente, do que se disse sobre as dificuldades do conhecimento do *eu*, e se observou a respeito da estrutura activa do *cogito*?

Entendemos que esse problema, tão difícil já, (recorde-se o infrutífero virtuosismo de Husserl na 5.<sup>o</sup> *meditação cartesiana*) — mais se complicará e agravará, se for abordado — e parece não poder deixar de sê-lo — através de uma *reflexão*, que é pessoal, por essência, e se a liberdade for introduzida na esfera do *cogito*. Não serão mais possíveis ou, pelo menos, tão significativas, as analogias baseadas numa idêntica correlação ao mundo, ou numa

co-autoria monadológica do mesmo. E isso, porque, vendo bem, é a concepção de uma liberdade alheia que mais sugestivamente nos dá a noção do que é *outro*, do que é transcendente, do que é *incognoscível*.

Interroguem-nos finalmente, para terminar, sobre quais poderão ser as consequências filosóficas desse alargamento do *cogito* e da correspondente dificuldade e *perigosidade* do problema do conhecimento do *Outro*.

Seríamos tentados a responder, em síntese e no seguimento das considerações feitas, dizendo que por sua causa se poderá alterar a ordem das disciplinas filosóficas geralmente seguida de forma a que — sem cairmos na posição extrema de um Levinas, de um Jankélévitch ou de um Ricoeur, que partem de uma Ética — se considerasse a Gnoseologia como propedêutica não de uma Ontologia, ou mesmo de uma Antropologia, mas, precisamente, como propedêutica de uma Ética.

EDUARDO ABRANCHES DE SOUZA