

*INSIGHT. O ESTUDO DA  
COMPREENSÃO HUMANA*

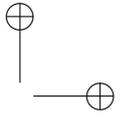
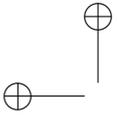
**(IIª Parte – Capítulo 11)**



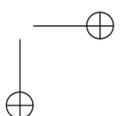
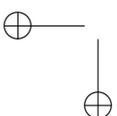
**Bernard Lonergan**

Tradutor: Artur Morão

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



Capítulo 11 publicado *in* Bernard Lonergan,  
*Insight. O Estudo da Compreensão Humana*,  
É Realizações, São Paulo, 2010,  
e publicado pela LUSOSOFIA.NET  
com autorização de Artur Morão  
e Mendo Castro Henriques





LUSOSOFIA:PRESS

Covilhã, 2010

FICHA TÉCNICA

Título: *Insight. O Estudo da Compreensão Humana*  
IIª Parte – Capítulo 11: “Auto-afirmação do cognoscente”

Autor: Bernard Lonergan

Tradutor: Artur Morão

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão

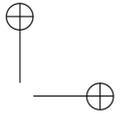
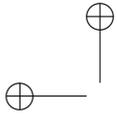
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M.S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2010



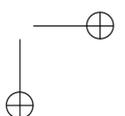
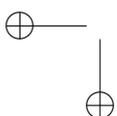


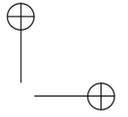
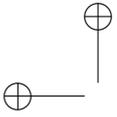
# ***INSIGHT. O ESTUDO DA COMPREENSÃO HUMANA***

Bernard Lonergan

## **Conteúdo**

1. A noção de consciência	7
2. Consciência empírica, inteligente e racional	10
3. A unidade da consciência	14
4. A unidade como dada	15
5. Auto-afirmação	19
6. Auto-afirmação como lei imanente	20
7. Descrição e explicação	25
8. A impossibilidade de revisão	29
9. Auto-afirmação na possibilidade de juízos de facto	30
10. Contraste com a análise kantiana	34
11. Contraste com a análise relativista	38





## II<sup>a</sup> PARTE

### INTELECÇÃO COMO CONHECIMENTO

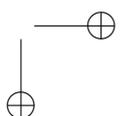
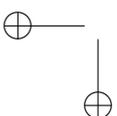
#### Capítulo 11

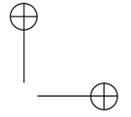
#### “Auto-afirmação do cognoscente”

É altura de passar da teoria à prática. Analisou-se o juízo. Exploraram-se os seus fundamentos na compreensão reflexiva. A questão imediata é, claramente, se haverá juízos correctos, e a resposta é já o acto de proferir um.

Visto que o nosso estudo se centrou no processo cognitivo, o juízo que, mais bem preparados, faremos é a afirmação-de-si-mesmo de um caso deste processo enquanto cognitivo. Por 'Si mesmo' entende-se uma unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível. Por 'afirmação-de-si-mesmo' quer dizer-se que o Si mesmo, ao mesmo tempo, afirma e é afirmado. Por 'afirmação-de-si-mesmo do cognoscente' quer dizer-se que o Si mesmo, enquanto afirmado, é caracterizado por ocorrências tais como sentir, perceber, imaginar, inquirir, compreender, formular, reflectir, apreender o incondicionado e afirmar.

A afirmação a fazer é um juízo de facto. Não de que eu existo necessariamente, mas tão-só de que, de facto, existo. Não de que eu sou necessariamente um cognoscente, mas tão-só de que, de





facto, o sou. Não de que um indivíduo que realiza os sobreditos actos realmente conhece, mas tão-só de que eu os realizo, e que por 'conhecer' aludo apenas a tal realização.

Como todo o juízo, a auto-afirmação apoia-se numa apreensão do incondicionado. O incondicionado é a combinação de

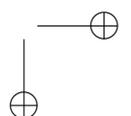
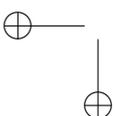
1. um condicionado
2. um elo entre o condicionado e as suas condições, e
3. o cumprimento das condições.

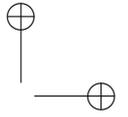
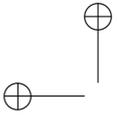
O condicionado relevante é o enunciado, Sou um cognoscente. O elo entre o condicionado e as suas condições pode moldar-se na proposição, Sou um cognoscente, se for uma unidade-identidade-totalidade concreta e inteligível, caracterizada por actos de sentir, perceber, imaginar, inquirir, compreender, formular, reflectir, apreender o incondicionado e julgar. O adimplemento das condições é dado na consciência.

O condicionado não oferece dificuldade alguma. É somente a expressão do que se há-de afirmar. De forma similar, o elo também não oferece dificuldade; o próprio elo é um asserto de significado; e as condições que ele alista tornaram-se familiares no decurso desta inquirição. O elemento problemático reside, pois, no adimplemento das condições, e iremos indicar o que se entende, ou não, por consciência e por adimplemento das condições.

## **1. A noção de consciência**

Antes de mais, a consciência não se há-de conceber como uma espécie de visão interna. As pessoas tendem a pensar o conhecimento, imaginando alguém a olhar para algo; inclinam-se, além

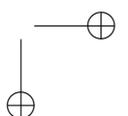
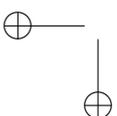


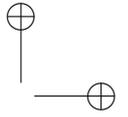


disso, a pensar a consciência, imaginando-se a olhar para si mesmas. Não só se comprazem em tais opiniões imaginativas, mas é também provável que as justifiquem com argumentos. Conhecer, dirão elas, é conhecer alguma coisa; é a estranha, misteriosa, irredutível presença de uma coisa a outra. Por conseguinte, embora conhecer não seja exclusivamente um caso de visão ocular, é todavia radicalmente algo assim. É olhar fixamente, intuir, contemplar. Sejam quais forem as palavras que se pretenda utilizar, a consciência é um conhecer e é, portanto, uma espécie de olhar interno.

Ora bem, embora a consciência seja um factor no conhecimento, embora conhecer seja uma actividade à qual está apenso um problema de objectividade, contudo, uma coisa é elucidar a actividade, e outra acometer o problema da objectividade. Por agora, preocupamo-nos apenas com uma elucidação da actividade e, por isso, definimos o cognoscente, não dizendo que ele conhece algo, mas afirmando apenas que efectua certos tipos de actos. De igual modo, não perguntámos se o cognoscente se conhece a si mesmo; inquirimos somente se ele pode consumir o acto de auto-afirmação. Por isso, embora alguns dos nossos leitores possuam porventura o assaz notável poder de introspecção e de intuir coisas de uma forma assaz clara e distinta, não iremos basear o nosso caso no seu êxito. Pois, ao fim e ao cabo, poderá haver outros leitores que, como o autor, acham que olhar para dentro de si mesmos não é lá muito gratificante.

Em segundo lugar, por consciência entenderemos que há uma apercepção imanente nos actos cognitivos. Já se delineou uma distinção entre acto e conteúdo, por exemplo entre ver e cor, ouvir e som, imaginar e imagem, intelecção e ideia. Afirmar a consciência é afirmar que o processo cognitivo não é meramente um cortejo de conteúdos, mas também uma sucessão de actos. É afirmar que os actos diferem radicalmente de tais actos inconscientes como o metabolismo das células, a manutenção dos órgãos, o processo bi-

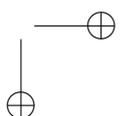
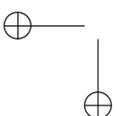


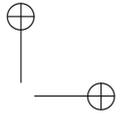
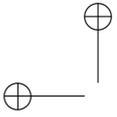


ológico muito extenso que se aprende através do estudo da ciência médica contemporânea. Ambos os tipos de actos ocorrem, mas os biológicos sobrevêm fora da consciência, e os cognitivos dentro da consciência. Ver não é simplesmente uma resposta ao estímulo da cor e do feitio; é uma resposta que consiste em se aperceber da cor e do feitio. Ouvir não é unicamente uma resposta ao estímulo do som; é uma resposta que consiste em se aperceber do som. Assim como as cores diferem dos sons, assim ver difere do ouvir. No entanto, ver e ouvir têm uma faceta comum, porque em ambas as ocorrências não há só conteúdo, mas também um acto consciente.

Por acto consciente não se entende um acto deliberado; estamos conscientes de actos, sem debater se os iremos realizar. Por acto consciente não se entende um acto a que se assiste; a consciência pode intensificar-se, deslocando a atenção do conteúdo para o acto; mas a consciência não é constituída por esta mudança da atenção, pois ela é uma qualidade imanente em actos de certos tipos e, sem ela, os actos seriam inconscientes, como o crescimento da barba. Por acto consciente não se quer dizer que o acto está, de uma maneira ou de outra, isolado da inspecção, nem que se apreende a sua função no processo cognitivo, nem que se lhe pode atribuir um nome, nem que é possível distingui-lo de outros actos, nem que se está certo da sua ocorrência.

Será que, então, o 'acto consciente' significa tão-só o 'acto cognitivo'? Há que fazer uma distinção. Primeiro, não penso que só os actos cognitivos sejam conscientes. Em segundo lugar, há quem defina o 'ver' como 'apercepção da cor' e, em seguida, chegue a argumentar que, ao vermos, nos apercebemos da cor e de nada mais, que a 'apercepção da cor' tem lugar, mas que a concomitante 'apercepção da apercepção' é uma ficção. Isto, penso eu, não reflecte adequadamente os factos. Se ver é uma apercepção tão-só da cor, e o ouvir uma apercepção tão-só do som, porque é que ambos são designados como 'apercepção'? Porque há alguma semelhança entre a cor e o som? Ou porque a cor e o som são díspares e todavia

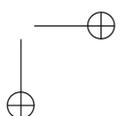
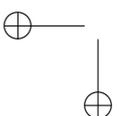


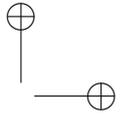
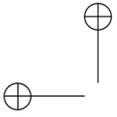


existem, quanto a ambos, actos que são similares? No último caso, qual a similaridade? Será que ambos os actos são ocorrências, da mesma maneira que o metabolismo é uma ocorrência? Ou é porque ambos são conscientes? Poderá discordar-se da frase 'apercepção da apercepção', sobretudo se alguém imaginar a apercepção como um olhar e achar absurdo falar-se de olhar para um olhar. Mas não se pode negar que, no acto cognitivo tal como ocorre, há um factor ou elemento ou componente para lá e acima do seu conteúdo, e que este factor é o que diferencia os actos cognitivos das ocorrências inconscientes.

## 2. Consciência empírica, inteligente e racional

Por consciência entende-se uma apercepção imanente nos actos cognitivos. Mas tais actos diferem no género e, por isso, a apercepção difere no género juntamente com os actos. Há uma consciência empírica característica do sentir, do perceber, do imaginar. Assim como o conteúdo destes actos é meramente apresentado ou representado, assim a apercepção imanente nos actos é o simples ser-dado dos actos. Mas há uma consciência inteligente característica da inquirição, da intelecção e da formulação. Neste nível, o processo cognitivo não só anseia e alcança o inteligível, mas, ao fazê-lo, exhibe a sua inteligência; actua de modo inteligente. A apercepção está presente, mas é a apercepção da inteligência, do que ela se esforça por compreender, do que se satisfaz pela compreensão, do que formula o que foi compreendido, não como um estudante que repete maquinalmente uma definição, mas como alguém que define em virtude de compreender porque é que essa definição concorda com as coisas. Por último, no terceiro nível da reflexão, na apreensão do incondicionado e no juízo, há uma consciência racional. É a emergência e a operação efectiva de uma

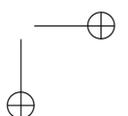
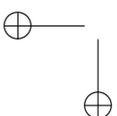


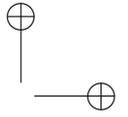
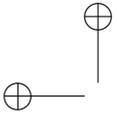


única lei de extrema generalidade, a lei da razão suficiente, onde a razão suficiente é o incondicionado. Emerge como uma exigência do incondicionado e uma recusa a assentir sem reservas a um fundamento menor. Avança para captar o incondicionado. Termina na compulsão racional, pela qual a apreensão do incondicionado impõe o assentimento.

A consciência empírica não necessita, quiçá, de mais comentários, porque por ela ilustrámos a diferença entre actos conscientes e inconscientes. A consciência inteligente e a consciência racional, por outro lado, podem clarificar-se por meio de um contraste. Nas suas feições diferentes, o senso comum e a ciência positiva vêem o mundo material como sujeito a padrões inteligíveis e governado por alguma lei de causalidade. Para confinar a nossa atenção ao que melhor se conhece, a saber, os seus artefactos, há neles, bem discernível, um desígnio inteligente, e a sua existência tem o seu fundamento no trabalho da produção. Mas, antes de o desígnio se realizar nas coisas, ele foi inventado pela inteligência; antes de se empreender a sequência das operações produtivas, ela foi caucionada como válida por uma razão suficiente ou aparentemente suficiente. Na coisa existe o desígnio inteligível; mas, no inventor, houve não só a inteligibilidade por parte do objecto, mas também a consciência inteligente por parte do sujeito. Na coisa, existe o fundamento que consiste em a sua existência ser elucidada por uma sequência de operações; mas, no empreendedor, havia não só o fundamento do seu juízo nas razões que o levaram a ela, mas também a consciência racional que requeria razões para alcançar o juízo.

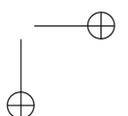
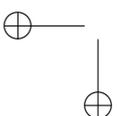
Inteligência e inteligibilidade são o anverso e reverso do segundo nível do conhecer: a inteligência busca padrões inteligíveis nas apresentações e representações; apreende tais padrões nos seus momentos de intelecção; explora essa apreensão nas suas formulações e em operações subsequentes igualmente guiadas por intelecções. De forma semelhante, a razoabilidade e o fundamento

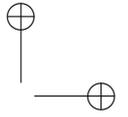




são o anverso e o reverso do terceiro nível do conhecer. A razoabilidade é reflexão, porquanto busca o fundamento para os objectos do pensamento; a razoabilidade descobre o fundamento na sua apreensão reflexiva do incondicionado; a razoabilidade explora o fundamento quando afirma os objectos, porque estes estão fundamentados. Nos artefactos humanos, existem os elementos da inteligibilidade e da fundamentação – o reverso; mas não são os elementos da inteligência e da razoabilidade – o anverso. Os elementos do anverso pertencem ao processo cognitivo, nos seus segundo e terceiro níveis; não pertencem aos conteúdos emergentes nesses níveis, à ideia ou ao conceito, ao incondicionado ou afirmado; pelo contrário, caracterizam os actos com que esses conteúdos são empareirados e, por isso, são diferenciações específicas da apercepção da consciência. A concepção clara e distinta não só revela a inteligibilidade do objecto, mas também manifesta a inteligência do sujeito. O juízo exacto e equilibrado não só afirma as coisas como elas são, mas também atesta o domínio da razoabilidade no sujeito.

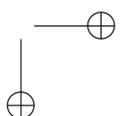
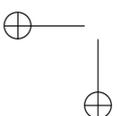
No entanto, poderá perguntar-se, Estou realmente consciente da inteligência e da razoabilidade? A pergunta é, penso eu, enganadora. Sugere que há um tipo de conhecimento em que a inteligência e a razoabilidade se propõem a um exame. Mas o que se asserir não é que podemos descobrir a inteligência pela introspecção, como podemos apontar Calcutá num mapa. A asserção é que temos estados conscientes e actos conscientes, que são inteligentes e razoáveis. A consciência inteligente e a racional denotam características do processo cognitivo, e as características que denotam pertencem, não aos conteúdos, mas ao procedimento. Recuso-me a pôr em pé de igualdade a astrologia e a astronomia, a alquimia e a química, a lenda e a história, a hipótese e o facto. Não me contento com teorias, por brilhantemente coerentes que sejam, mas insisto em levantar a questão subsequente, São verdadeiras? Que é esta relutância, este descontentamento, esta insistência? Há

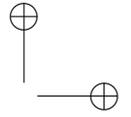
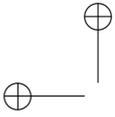




tantas variações acerca da expressão mais básica de que eu sou racionalmente consciente, que exijo uma razão suficiente, que a encontro no incondicionado, que a nada mais dou um assentimento sem reservas, que tal exigência, descoberta e auto-empenhamento têm lugar, não como o crescimento do meu cabelo, mas dentro de um campo de consciência ou apercepção.

Além disso, embora, por momentos, possa evadir-me para uma região idílica em que as meras apresentações e representações se justapõem ou sucedem umas às outras, não é esse, todavia, o meu estado normal. O mundo humeano das simples impressões surge-me como um quebra-cabeças que deve ser estruturado. Quero compreender, apreender unidades e relações inteligíveis; saber o que há a fazer e onde me encontro. O encómio do espírito científico que indaga, que domina, que controla, não deixa de ter em mim um eco, uma profunda ressonância, porque, ao meu jeito mais modesto, também inquiri, compreendo, vejo o que há por fazer e vejo que se fez de modo correcto. Mas tratar-se-á tão-só de variações acerca da expressão mais básica de que eu sou inteligentemente consciente, de que a apercepção característica dos actos cognitivos no segundo nível é um contributo activo para a inteligibilidade dos seus produtos? Quando ouço a história de Arquimedes e quando leio a descrição de uma experiência mística, há uma diferença notável. Não sei o que o místico experiencia. Mas, embora eu nunca tenha fruído de uma intelecção tão exímia como a de Arquimedes, sei todavia o que é, ou não, compreender o essencial, não ter uma pista e, depois, entender, ver as coisas a uma nova luz, captar o modo como estão interconexas, chegar a saber o porquê, a razão, a explicação, a causa. Depois de Arquimedes ter gritado 'Descobri', poderia ele decerto ficar perplexo com a pergunta de se estaria consciente de uma intelecção. No entanto, é indubitável que estava consciente de um incremento de conhecimento, de um incremento que muito desejara. Almejava o favor do rei? Pretendia melhorar a sua reputação? Talvez, mas a um nível mais profundo e espon-

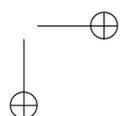
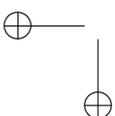


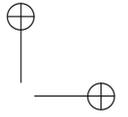


tâneo, queria saber como fazer algo; queria resolver um problema; queria compreender; a sua consciência estava no segundo nível, onde ela demanda o inteligível e segue intelecções parciais com questões subsequentes, até surgir a intelecção final e culminante, que faz cessar a interrogação e satisfaz a consciência inteligente.

### 3. A unidade da consciência

Em quarto lugar, há unidades de consciência. Além de conteúdos cognitivos, há actos cognitivos; diferentes tipos de actos têm diferentes tipos de apercepção, empírica, inteligente e racional. Mas os conteúdos acumulam-se em unidades; percebe-se o que foi esquadrinhado; compreende-se o que foi formulado; formula-se o que foi objecto de reflexão; reflecte-se sobre o que foi apreendido como incondicionado; apreende-se como incondicionado o que foi afirmado. Ora bem, assim como há unidades por parte do objecto, assim também há unidades por parte do sujeito. Os actos conscientes não são outros tantos átomos isolados, aleatórios, do conhecimento, mas muitos actos conglutinam-se num único conhecer. Não existe apenas uma semelhança entre o meu ver e o teu ouvir, porquanto ambos os actos são conscientes; existe também implicada uma identidade, quando se comparam o meu ver e o meu ouvir ou o teu ver e o teu ouvir. Mais ainda, esta identidade estende-se a todo o processo. Não só o percepto requisitado é compreendido, formulado, objecto de reflexão, apreendido como incondicionado e afirmado, mas há também uma identidade envolvida no perceber, no inquirir, no compreender, no formular, no reflectir, no apreender o incondicionado e no afirmar. Na realidade, a consciência concerne, obviamente, muito mais a esta unidade em actos diversos do que aos distintos actos, porque é no seio da unidade que os actos se encontram e se distinguem,



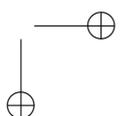
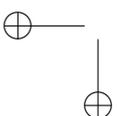


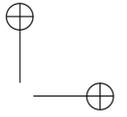
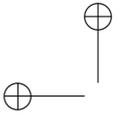
e é à unidade que apelamos, quando falamos de um único campo de consciência e delineamos uma distinção entre actos conscientes que ocorrem dentro do campo e actos inconscientes que fora dele têm lugar.

Poderia ir-se mais além e argumentar que, se a unidade da consciência não fosse dada, então teria de ser postulada. Pois muitos conteúdos em diversos níveis se acumulam num único conhecido. Mas como pode isto acontecer? Como podem as imagens derivar de sensações? Como pode a inquirição ser acerca de perceptos? Como pode haver intelecção de imagens? Como pode a definição recorrer a imagens e as ideias ser apreendidas na intelecção? Como pode haver reflexão acerca de formulações? Como será possível obter a apreensão do incondicionado, combinando o condicionado que é pensado com o adimplemento que é sentido? Como pode cada juízo emergir num contexto de outros juízos que determinam o seu significado, o complementam, o qualificam, o defendem, de modo que haja apenas um simples incremento dentro de um conhecer muito mais vasto? Não posso esquadriñar a tua experiência ou reflectir sobre os teus pensamentos. Mas, se não existisse o ‘Eu’, como poderia haver a ‘minha experiência’ em relação à qual ocorreu uma ‘inquirição minha’, ou os ‘meus pensamentos’ relativamente aos quais ocorreu ‘a minha reflexão’? Se não houvesse uma consciência, ao mesmo tempo empírica, inteligente e racional, como poderia o juízo racional emanar de um incondicionado apreendido na combinação do pensamento e da experiência sensível?

#### **4. A unidade como dada**

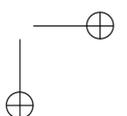
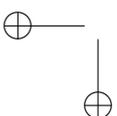
Mas, ainda que se tivesse de postular a unidade da consciência na hipótese de ela não ser dada, subsiste o facto de que ela é dada.

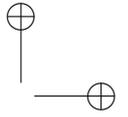




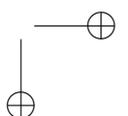
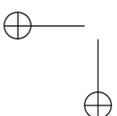
Naturalmente, não pretendo com isto dizer que ela é o objecto de algum olhar interior. Afirma-se é que um único agente está implicado em muitos actos; que é uma abstracção falar-se dos actos como conscientes; que, concretamente, a consciência pertence ao agente actuante. Ver e ouvir diferem entre si, porquanto um é uma apercepção da cor, e o outro uma apercepção do som. Ver e ouvir são semelhantes, na medida em que cada um é uma apercepção. Mas a semelhança entre o meu ver e o teu ouvir é uma indicação abstracta da consciência, a qual, como é dada, é sobretudo uma identidade que une o meu ver e o meu ouvir ou o teu ver e o teu ouvir.

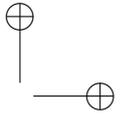
Temos estado ocupados em determinar o que se entende precisamente por consciência. Argumentámos que ela não é uma espécie de olhar interior, mas uma qualidade dos actos cognitivos, uma qualidade que difere nos diversos níveis do processo cognitivo, uma qualidade que, concretamente, é a identidade imanente na diversidade e na multiplicidade do processo. No entanto, não se pode insistir demasiado em que semelhante elucidação da consciência não é ela própria consciência. A elucidação supõe a consciência, bem como os seus dados para a inquirição, para a intelecção, para a formulação, para a reflexão, para a apreensão do incondicionado, para o juízo. Mas fornecer a elucidação é o formular e o julgar, enquanto a elucidação em si é o que é formulado e afirmado. A consciência como dada não é nem formulada nem afirmada. A consciência é dada, independentemente de ser formulada ou afirmada. Formulá-la não nos torna mais conscientes, porque o efeito da formulação é um acréscimo aos nossos conceitos. Afirmá-la não nos torna mais conscientes, pois o efeito da afirmação é um acréscimo aos nossos juízos. Por fim, como a consciência não é incrementada ao afirmá-la, assim também não é diminuída ao negá-la, porque o efeito de a negar é um acréscimo à lista dos nossos juízos, e não uma subtracção aos fundamentos em que os juízos se podem basear.





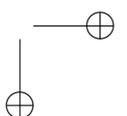
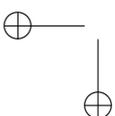
Esta observação traz-nos ao nosso segundo tópico. Propusemos dizer o que se entende, ou não, por consciência. Propusemos também dizer o que se entende, ou não, por adimplemento experiencial das condições para a afirmação do condicionado. Por semelhante adimplemento experiencial, não se entende, pois, o condicionado, nem o elo entre o condicionado e as suas condições, nem as condições como formuladas, para não dizer como afirmadas. Pretende dizer-se que as condições, que são formuladas, se encontrarão também num estado mais rudimentar no seio do processo cognitivo. Assim como a inquirição suscita o caminhar do percebido e não compreendido para o percebido e compreendido, assim também existe a deslocação inversa pela qual nos movemos do percebido e compreendido para o meramente percebido. Esta deslocação inversa é o que comumente se entende por verificação. Se de uma teoria mais geral obtiver a fórmula  $PV=64$ , posso então inferir que, quando  $P$  é 2, 4, 8, 16, 3,  $V$  terá teoricamente os valores 32, 16, 8, 4, 2. Ao estabelecer um aparelho adequado e ao garantir as condições apropriadas definidas pela teoria, posso avançar da inferência teórica para um controlo experimental. Os resultados do experimento podem expressar-se numa série de proposições, como o enunciado de que, quando  $P$  era aproximadamente 2,  $V$  era aproximadamente 32, mas semelhante série de enunciados, ainda que precisos, não é o que era dado pelo experimento. Os enunciados representam juízos de facto; os juízos baseiam-se na apreensão do incondicionado; a apreensão funda-se em formulações e em experiências visuais. O experimento não fornece nem enunciados, nem juízos, nem uma compreensão reflexiva, nem formulações, mas tão-só experiências visuais. O experimento não fornece experiências visuais como descritas, mas experiências visuais ao nível do simples ver. Que  $P$  é 2, quando a agulha num mostrador se situa num certo lugar, é um juízo. Que  $V$  é 32, quando certas dimensões de um objecto coincidem com certas dimensões de uma escala métrica é outro juízo.

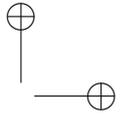
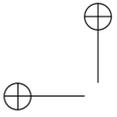




Tudo o que se vê é a agulha numa posição no mostrador ou as dimensões de um objecto que coincidem com unidades numeradas numa escala. Não se vê a descrição, mas somente o que assim é descrito. Em suma, a verificação é um padrão apropriado de actos de controlo; actos de controlo são reversões desde formulações do que seria percebido aos correspondentes, mas mais rudimentares, conteúdos cognitivos dos actos de percepção ou sensação. Na formulação há sempre elementos derivados da inquirição, da intelecção, da concepção. Mas, em virtude do controlo, pode dizer-se que a formulação não é pura teoria, que não é meramente suposta ou simplesmente postulada ou tão-só inferida, que a sua componente sensível é dada.

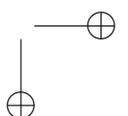
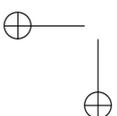
Ora bem, assim como há a reversão do que é sensivelmente dado, também há a reversão do que é conscientemente dado. Assim como a primeira reversão vai do compreendido enquanto compreendido, do formulado enquanto formulado, do afirmado enquanto afirmado, até ao puramente sentido, assim também a última reversão é desde o compreendido, o formulado e afirmado como tal até ao simplesmente dado. Portanto, na auto-afirmação do cognoscente, o condicionado é o enunciado, Sou um cognoscente. O elo entre o condicionado e as suas condições molda-se na proposição, Sou um cognoscente, se eu for uma unidade que realiza certos tipos de actos. As condições como formuladas são a unidade-identidade-totalidade a ser apreendida nos dados como individuais e os tipos de actos a serem apreendidos nos dados como similares. Mas o adimplemento das condições na consciência obter-se-á pela reversão desde estas formulações ao estado mais rudimentar do formulado, em que não há formulação, mas tão-só experiência.

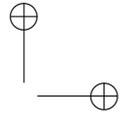




## **5. Auto-afirmação**

A partir das clarificações preliminares, viramo-nos para a questão, Sou eu um cognoscente? Cada um tem, por si mesmo, de fazer a pergunta. Mas quem quer que a faça é racionalmente consciente. Pois a questão é uma questão para a reflexão, uma questão a ser respondida com um 'Sim' ou 'Não'; e fazer a pergunta não significa repetir as palavras, mas entrar no estado dinâmico em que a insatisfação com a simples teoria se revela numa exigência de factos, por aquilo que é assim. Além disso, a pergunta não é qualquer pergunta. Se a faço, sei o que ela significa. Que pretendo significar por 'Eu'? A resposta é difícil de formular, mas estranhamente, de um modo algo obscuro, sei muito bem o que ela significa sem formulação e, pela obscura e, todavia, familiar apercepção, descubro falhas em várias formulações naquilo que se entende por 'Eu'. Por outras palavras, 'Eu' tem um significado rudimentar da consciência, não visa nem a multiplicidade nem a diversidade de conteúdos e de actos conscientes, mas antes a unidade que os acompanha. Mas se 'Eu' tem este significado algo rudimentar da consciência, então a consciência fornece o adimplemento de um elemento nas condições para afirmar que eu sou um cognoscente. Será que a consciência fornece o adimplemento para as outras condições? Vejo ou sou cego? Ouço ou sou surdo? Tento compreender ou a distinção entre inteligência e estupidez não é mais aplicável a mim do que a uma pedra? Tenho alguma experiência da intelecção ou a história de Arquimedes é-me tão estranha como o relato da visão do Uno de Plotino? Concebo, penso, considero, suponho, defino, formulo ou o meu falar é como a fala de um papagaio? Reflecto, porque pergunto se sou, ou não, um cognoscente. Apreendo o incondicionado, se não noutras circunstâncias, ao menos nesta? Se apreendi o incondicionado, não terá sido sob a compulsão racional de afirmar que sou um cognoscente e, por isso, ou o afirmo ou, então, encontro alguma lacuna, alguma fraqueza, alguma incoerên-





cia, nesta descrição da génese da auto-afirmação? Assim como cada um tem, por si mesmo, de fazer estas perguntas, assim também tem, por si mesmo, de lhes responder. Mas o facto do perguntar e a possibilidade do responder são, de per si, a razão suficiente para a resposta afirmativa.

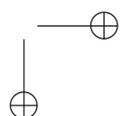
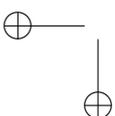
## 6. Auto-afirmação como lei imanente

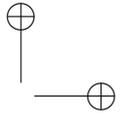
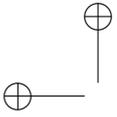
A precedente descrição da auto-afirmação acentua o seu aspecto positivo. É um juízo de facto e, por isso, baseia-se fortemente na componente experiencial do conhecimento. No entanto, é um tipo singular de juízo, porque possui uma variedade de harmónicos. Todavia, eu poderia não ser, mas se sou, sou. Poderia ser outro diferente do que sou, no entanto, sou o que sou. O contingente, se como um facto se presumir, torna-se condicionalmente necessário, e esta porção de lógica elementar coloca a auto-afirmação simplesmente factual num contexto de necessidade.

Sou eu um cognoscente? A resposta, Sim, é coerente, porque se sou um cognoscente, posso conhecer esse facto. Mas a resposta, Não, é incoerente, porque se não for um cognoscente, como poderia a questão ser levantada e respondida por mim? A resposta vaga, 'não sei', não é menos incoerente. Se sei que não sei, então, sou um cognoscente; e se não sei que não sei, então não deveria responder.

Sou eu um cognoscente? Se não sou, então nada sei. A minha única solução é o silêncio. A minha única solução não é o silêncio esfarrapado e explicado do céptico, mas o total silêncio do animal, que não oferece nem desculpas nem explicação pela sua absorção complacente em rotinas meramente sensitivas. Pois se nada sei, não conheço desculpas por não saber. Se nada sei, então não posso conhecer a explicação da minha ignorância.

Esta necessidade condicional do facto contingente é que en-

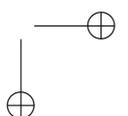
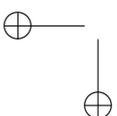


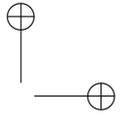
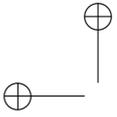


rodilha em contradição o céptico que se expressa. Se o entusiasmo pela proeza de Freud me levasse a afirmar que todo o pensamento e toda a afirmação são apenas um produto secundário da libido, então, porque não admiti nenhuma excepção, esta minha asserção teria de ser a mera asserção de uma fonte suspeita. Se segundos pensamentos me levam a reconhecer uma excepção, levam-me a reconhecer também as pressuposições necessárias da excepção. Na altura em que esta lista tiver sido elaborada e aceite, já deixei de ser um céptico.

Mais ainda, a eficácia da prescrição aristotélica de levar o céptico a falar deriva não só da necessidade condicional do facto contingente, mas também da natureza, das espontaneidades e inevitabilidades naturais, que acompanham esse facto. Porque é que o céptico, ao falar, não diz coisas sem sentido? Porque é que podemos contar com o não ficarmos embaraçados com a auto-contradição? Porque somos empírica, intelectual e racionalmente conscientes. Porque não temos escolha na matéria. Porque se requer uma extrema ingenuidade para não traírmos a nossa verdadeira natureza. Porque, se a nossa ingenuidade fosse bem sucedida, o único resultado seria que nos teríamos revelado como idiotas e perdido toda a pretensão a sermos ouvidos.

Este aspecto da questão requer uma maior atenção. O processo cognitivo não se situa fora do reino da lei natural. Não só posso o poder de obter certos tipos de actos quando certas condições são preenchidas, mas também as condições são preenchidas e os actos ocorrem com regularidade estatística. Não posso furtar-me a sensações, a perceptos, a imagens. Todos os três vão ocorrendo durante as minhas horas de vigília, e as imagens persistem, muitas vezes, durante o meu sono. Posso, sem dúvida, exercer um controlo selectivo sobre o que sinto, percepciono, imagino. Mas a opção que não posso fazer é nada sentir, nada percepcionar, nada imaginar. Não só me são impostos os conteúdos destes actos, mas também a consciência é, em certa medida, inseparável dos actos.

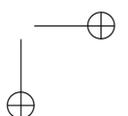
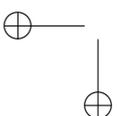


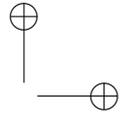


Nem a consciência é meramente um agregado de átomos isolados; é uma unidade.

Se não posso esquivar-me a apresentações e a representações, também com elas não posso contentar-me. Espontaneamente, torno-me vítima do assombro, que Aristóteles chamou de começo de toda a ciência e de toda a filosofia. Tento compreender. Entro, sem questionar, no estado dinâmico que se revela nas questões para a inteligência. Teoricamente, há uma disjunção entre 'ser inteligente' e 'não ser inteligente'. Mas a disjunção teórica não é para mim uma escolha prática. Posso depreciar a inteligência; posso ridicularizar as suas aspirações; posso reduzir o seu uso a um mínimo; mas daqui não se segue que possa eliminá-la. Posso questionar tudo o mais, mas questionar o questionar é autodestrutivo. Posso apelar à inteligência para conceber um plano de fuga à inteligência, mas o esforço por escapar apenas revelaria o meu presente envolvimento e, de uma forma assaz estranha, eu pretenderia continuar a agir com inteligência e desejaria reivindicar que a fuga era a coisa inteligente a fazer.

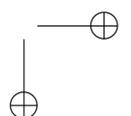
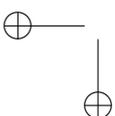
Tal como não posso contentar-me com o fluxo cinematográfico das apresentações e representações, também não posso contentar-me com a inquirição, a compreensão e a formulação. Poderia afirmar que não quero a presa, mas a perseguição, mas tenho o cuidado de restringir a minha perseguição a campos onde a presa reside. Se, acima de tudo, quero compreender, quero, todavia, compreender os factos. Inevitavelmente, a consecução da compreensão, por estupenda que seja, suscita apenas a pergunta subsequente, É assim? Inevitavelmente, o progresso da compreensão é interrompido pelo controlo do juízo. A inteligência pode ser um puro-sangue exultante na corrida; mas há um cavaleiro na sua garupa; e, sem o cavaleiro, o melhor dos cavalos é uma fraca aposta. A insistência com que a ciência moderna visa um futuro indefinido de revisões repetidas não implica uma indiferença pelo facto. Pelo contrário, o facto é que imporá as revisões, lançará no cesto de papéis as teorias

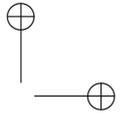
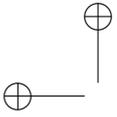




brilhantes do conhecimento antecedente, tornará cada nova teoria melhor, porque está mais próxima dos factos. Mas que é um facto? Que é essa clara, precisa, definitiva, inequívoca e dominante coisa que denominamos facto? A questão é demasiado vasta para aqui ser resolvida. Cada filosofia tem a sua própria visão daquilo que um facto é, a sua consequente teoria sobre a natureza precisa do nosso conhecimento do facto. Tudo o que agora se pode tentar é enunciar o que nos ocorre significar por conhecimento de um facto.

Claramente, pois, um facto é concreto, tal como a sensação ou a consciência. E ainda, um facto é inteligível; se é independente de toda a teoria dúbia, não é independente da modesta intelecção e formulação necessária para lhe dar a sua precisão e o seu rigor. Por fim, um facto é virtualmente incondicionado; poderia não ter sido; poderia ter sido outra coisa além do que é; mas no estado actual das coisas, possui uma necessidade condicional e, possivelmente, nada agora pode alterar isso. Um facto combina, então, a concreção da experiência, a determinação da inteligência apurada e o carácter absoluto do juízo racional. É o objectivo natural do processo cognitivo humano. É a unidade antecipada à qual a sensação, a percepção, a imaginação, a inquirição, a intelecção, a formulação, a reflexão, a apreensão do incondicionado e o juízo dão as suas várias e complementares contribuições. Quando Newton soube que a água no seu balde estava a rodar, conhecia um facto, embora julgasse conhecer o espaço absoluto. Quando a mecânica quântica e a relatividade apontam o inimaginável numa multiplicidade quadridimensional, trazem à luz o facto não demasiado surpreendente de que a inteligência científica e o juízo verificador vão, para lá do reino da imaginação, até ao reino do facto. Que reino será esse é de veras, como se afirmou, um problema difícil e complicado. A nossa preocupação presente é que nele estamos empenhados. Estamos empenhados, não por sabermos o que é e que vale a pena, mas por uma incapacidade de evitar a experiência, pela subtil vitória em nós do Eros para compreender, pelo inevitável remate dessa doce

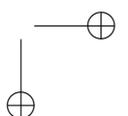
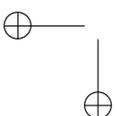


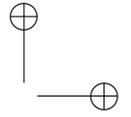
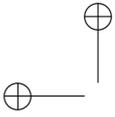


aventura quando uma racionalidade idêntica a nós exige o absoluto, recusa um assentimento irrestrito ao que é menos do que o incondicionado e, quando este se alcança, nos impõe um compromisso no qual nos inclinamos frente a uma *Ananke*<sup>1</sup> imanente.

Confrontado com o padrão do incondicionado, o céptico desespera. Postados diante dele, os produtos do entendimento humano cobrem-se de vergonha. Grandes são as proezas da ciência moderna; devem, de longe, preferir-se às conjecturas precedentes; no entanto, a consciência racional descobre que elas se aproximam realmente do incondicionado, mas não o alcançam; e, por isso, atribui-lhes o modesto estatuto de probabilidade. Contudo, se a consciência racional pode criticar a proeza da ciência, não se pode criticar a si mesma. O espírito crítico pode pesar tudo o mais na balança, unicamente sob a condição de não se criticar a si mesmo. É uma espontaneidade auto-assertiva que exige uma razão suficiente para todo o resto, mas não oferece justificação alguma para a sua exigência. Surge, à semelhança de um facto, para gerar conhecimento factual, para empurrar o processo cognitivo desde as estruturas condicionadas da inteligência até à afirmação irrestrita do incondicionado. Ocorrerá de novo, sempre que as condições para a reflexão são preenchidas. Com regularidade estatística, essas condições vão sendo preenchidas. Nem isto é tudo, pois estou implicado, empenhado, comprometido. A disjunção entre racionalidade e não-racionalidade é uma alternativa abstracta, mas não uma escolha concreta. A racionalidade é a minha verdadeira dignidade e, por isso, agarro-me tanto a ela que desejaria a melhor das razões para a abandonar. Na realidade, identifico-me tanto com a minha razoabilidade que, quando me desvio dos seus

<sup>1</sup> Este termo, originalmente na mitologia grega e também em alguns Pré-socráticos e no estoicismo, significa “necessidade”, “destino” implacável, lei cósmica inevitável, tal como “*moira*” e “*heimarmene*”. No uso acomodatório de B. Lonergan, indica uma lei estrutural e constitutiva da nossa inteligência, que está irrecusavelmente “condenada” à compreensão do real, apesar de poder dele tentar desviar-se na fuga à intelecção. [N.T.]





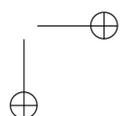
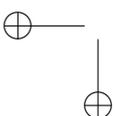
elevados padrões, sou compelido ou a arrepender-me da minha tolice ou a racionalizá-la.

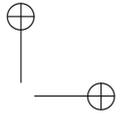
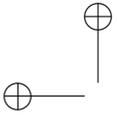
A auto-afirmação encarou-se como um juízo de facto concreto. E realçou-se a contradição da auto-negação. Por detrás desta contradição enxergaram-se inevitabilidades e espontaneidades naturais, que constituem a possibilidade do conhecimento, não porque demonstram que se pode conhecer, mas porque, pragmaticamente, nos comprometem no processo. Nem, em última análise, se pode obter uma fundamentação mais profunda do que o compromisso pragmático. Demandá-lo implica, inclusive, um círculo vicioso; pois se buscamos semelhante fundamentação, utilizamos o nosso próprio processo cognitivo; e a fundamentação a alcançar não será mais segura ou mais sólida do que a inquirição utilizada para a obter. Tal como poderia não ser, tal como poderia ser outro que não eu, assim o meu conhecer poderia não ser ou ser outro do que é. A base derradeira do nosso conhecer não é uma necessidade, mas um facto contingente, e o facto é estabelecido, não previamente ao nosso empenho em conhecer, mas ao mesmo tempo que ele. O céptico não está, pois, envolvido num conflito com a necessidade absoluta. Ele poderia não ser; poderia não ser um cognoscente. A contradição surge, quando ele utiliza o processo cognitivo para negá-lo.

## **7. Descrição e explicação**

Há ainda outro aspecto sobre a questão. Será a auto-afirmação, até agora esboçada, descritiva da coisa-para-nós ou explicativa da própria coisa? Falámos de inevitabilidades e espontaneidades naturais. Mas falámos delas próprias ou de como elas são para nós?

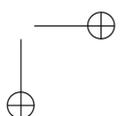
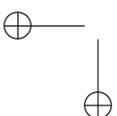
Infelizmente, há uma pergunta prévia. A distinção que antes se fez entre descrição e explicação formulou-se em termos que eram

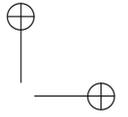
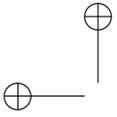




suficientes para cobrir a diferença nos campos da ciência positiva. Mas a ciência humana contém um elemento que se não encontra nos outros departamentos. O estudo do homem e o estudo da natureza partem da inquirição e da intelecção de dados sensíveis. O estudo do homem e o estudo da natureza podem encaminhar-se das relações descritivas do objecto para o investigador, para as relações explicativas que prevalecem entre os objectos. Assim como o físico mede, correlaciona medidas e, implicitamente, define as correlativas pelas correlações, também o estudioso da natureza humana pode renunciar à abordagem literária para determinar correlações económicas, políticas, sociológicas, culturais e históricas. Mas o estudo do homem, através da consciência, possui ainda um acesso imediato ao homem, e este acesso pode utilizar-se de duas maneiras.

O uso inicial é descritivo. Foi assim que começámos por uma descrição do evento designado como intelecção. Frisámos que esta era gratificante e surgia de forma inesperada; que a sua emergência era condicionada sobretudo por um estado interno dinâmico da inquirição e não por uma circunstância externa; que enquanto a primeira emergência era difícil, a ocorrência repetida era fácil e espontânea; que os actos singulares da intelecção se acumulam em feixes que incidem num único tópico; que estes feixes podem persistir sem uma formulação exacta ou elaborar-se numa doutrina sistemática. De modo assaz natural, pressupôs-se esta descrição geral da intelecção e recorreu-se a ela, quando tivemos de examiná-la mais de perto; e este exame mais minucioso pressupôs-se, por seu turno, na nossa descrição da abstracção e do sistema explicativos e no nosso estudo do método empírico. Além disso, visto que dados, perceptos e imagens são prévios à inquirição, à intelecção e à formulação, visto que toda a definição é subsequente à pesquisa e à intelecção, tornou-se necessário definir dados, perceptos e imagens como os materiais pressupostos e complementados pela indagação e intelecção; tornou-se igualmente necessário distinguir entre eles,



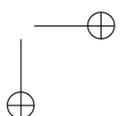
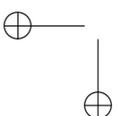


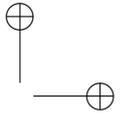
através do contraste entre as formulações da ciência empírica e as da matemática, entre as formulações de ambas e as formulações do senso comum. Por último, a análise do juízo e a elucidação da compreensão reflexiva consistiram em relacionar estes actos uns com os outros, com as formulações da compreensão e com o adimplemento oferecido pela experiência.

Como o leitor verá, o procedimento inicial da descrição rendeu-se gradualmente à definição pela relação; e as relações definidoras prevaleceram imediatamente entre diferentes géneros do estado ou acto cognitivo. Mas a definição por meio deste tipo de relação é explicativa, e portanto o procedimento descritivo foi substituído pelo explicativo.

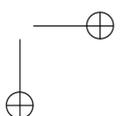
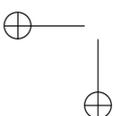
Há, então, dois tipos de descrição e dois tipos de explicação. Se o inquiridor parte dos dados sensíveis, começa por descrever, mas encaminha-se para a explicação. E ainda, se parte dos dados da consciência, começa por descrever e dirige-se para a explicação. No entanto, há uma diferença importante entre os dois tipos de explicação. Pois a explicação baseada na sensação pode reduzir o elemento da hipótese a um mínimo, mas sem conseguir eliminá-lo de todo. A explicação baseada na consciência pode, porém, esquivar-se ao simplesmente suposto, ao meramente postulado, ao unicamente inferido.

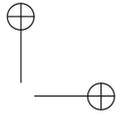
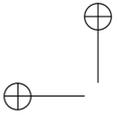
Em primeiro lugar, a explicação baseada na sensação pode reduzir a hipótese a um mínimo. Tal é, decerto, o cerne do princípio de relevância. A lei de Galileu da queda dos graves não se limita a supor ou postular a distância ou o tempo ou as medidas de ambos. Não supõe ou postula simplesmente a correlação entre a distância e o tempo; pois há alguma relação entre os dois, na medida em que um corpo em queda cai mais fundo durante um período de tempo mais longo; e as medições reais fundamentam uma determinação numérica dessa relação. Além disso, o que vale para a lei da queda dos graves vale também para as outras leis da mecânica. Se nos aprouver, podemos objectar que o uso da inquirição, intelecção,





formulação e consequente generalização é uma mera suposição ou postulação; mas, pelo menos, não é o tipo de simples suposição que o cientista empírico sistematicamente evita ou cuja eliminação seriamente receia, graças a algum método de investigação mais inteligente que se venha a inventar e aceitar no futuro. Para se obter o elemento da mera suposição que sujeita qualquer sistema de mecânica a uma futura revisão, há que deslocar a atenção de leis singulares para o conjunto de termos primitivos e de relações que o sistema emprega, ao formular todas as suas leis. Por outras palavras, há que distinguir entre, digamos, a massa como definida por correlações entre massas e, por outro lado, a massa como desfrutando da posição de um conceito mecânico último. Qualquer sistema futuro de mecânica terá de satisfazer os dados que agora são cobertos pela noção de massa. Mas não é necessário que todo o sistema futuro de mecânica tenha de satisfazer os mesmos dados, ao utilizar o nosso conceito de massa. Desenvolvimentos subsequentes podem levar à introdução de um conjunto diferente de conceitos últimos, a uma consequente reformulação de todas as leis e, assim, à destronização da noção de massa da sua presente posição como algo de último do sistema mecânico. Portanto, embora o método empírico possa reduzir o hipotético a um mínimo, não o pode eliminar de todo. Os seus conceitos enquanto conceitos não são hipotéticos, pois são implicitamente definidos por relações estabelecidas de modo empírico. No entanto, os seus conceitos como sistematicamente significativos, como últimos ou derivados, como preferidos a outros conceitos que se poderiam obter de modo empírico, envolve um elemento de mera suposição. Pois a selecção de certos conceitos como últimos ocorre no trabalho da sistematização, e este trabalho é provisório. Em qualquer altura um sistema é aceite porque providencia a elucidação mais simples de todos os factos conhecidos. Mas, ao mesmo tempo, reconhece-se que pode ainda haver factos desconhecidos, todavia relevantes, susceptíveis de originar questões ulteriores que levariam a novas intelecções,



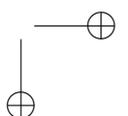
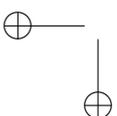


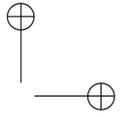
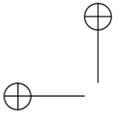
e que estas intelecções poderiam implicar uma revisão radical do sistema aceite.

Em segundo lugar, a explicação com base na consciência pode subtrair-se a esta limitação. Não pretendo dizer, claro, que tal explicação se não possa alcançar mediante uma série de revisões implicadas no processo auto-correctivo da aprendizagem. Nem pretendo dizer que, uma vez obtida a explicação, já não resta possibilidade alguma das revisões menores que deixam intactas as linhas básicas, mas que conseguem uma exactidão maior e uma maior precisão dos pormenores. E ainda, não estou a asseverar, aqui e agora, que a natureza humana e, por isso, o conhecimento humano são imutáveis; que não poderia surgir uma nova natureza e um novo conhecimento ao qual se não aplicaria a presente teoria. Exclui-se, sim, a revisão radical que implica uma deslocação nos termos e nas relações fundamentais da exposição explicativa do conhecimento humano subjacente ao senso comum efectivo, às matemáticas e à ciência empírica.

## **8. A impossibilidade de revisão**

A impossibilidade de semelhante revisão emana da própria noção de revisão. Uma revisão apela aos dados. Atesta que a teoria antecedente não explana satisfatoriamente todos os dados. Reivindica ter conseguido intelecções complementares, que levam a enunciados mais precisos. Mostra que estes novos enunciados ou são incondicionados ou muito mais chegados ao incondicionado do que os enunciados anteriores. Ora bem, se a revisão é, de facto, como se descreve, pressupõe então que o processo cognitivo se inscreve nos três níveis da apresentação, da inteligência e da reflexão; pressupõe que as intelecções são cumulativas e complementares; pressupõe que elas se dirigem para um limite descrito pelo adjectivo ‘satis-



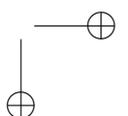
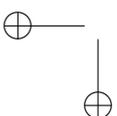


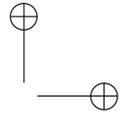
fatório'; pressupõe uma apreensão reflexiva do incondicionado ou do que se aproxima do incondicionado. De modo bem claro, a revisão não pode rever as suas próprias pressuposições. Um revisor não pode apelar a dados para negar dados, às suas novas intelecções para negar intelecções, à sua nova formulação para negar a formulação, à sua apreensão reflexiva para negar a apreensão reflexiva.

Este mesmo ponto pode expressar-se de outra maneira. O relativismo popular propende a argumentar que a ciência empírica é a mais fidedigna forma de conhecimento humano; mas a ciência empírica está sujeita a uma revisão infinda; portanto, todo o conhecimento humano é igualmente sujeito a uma revisão interminável. Ora, tal argumento é necessariamente falacioso. Há, definitivamente, que conhecer características invariantes do conhecimento humano, antes de se poder asserir que a ciência empírica está sujeita a uma revisão ilimitada; e se alguém conhece, definitivamente, características invariantes do conhecimento humano, então conhece o que não está sujeito a uma revisão. Além do mais, como é óbvio, tal conhecimento ultrapassa a ciência empírica, pelo menos no que respeita ao facto de ele não estar sujeito a revisão.

## 9. Auto-afirmação na possibilidade de juízos de facto

A mesma conclusão pode obter-se, estabelecendo as condições *a priori* de qualquer juízo de facto possível. Pois qualquer um destes juízos poderá ser representado por um 'Sim' ou um 'Não' na resposta à pergunta, 'É assim?' A resposta será racional, isto é, fundar-se-á na razão suficiente conhecida. Além disso, a resposta será absoluta; o 'Sim' exclui de todo o 'Não'; e o 'Não' exclui inteiramente o 'Sim'. Por isso, visto que a razão suficiente conhecida para uma resposta absoluta deve igualmente ser absoluta e conhecida, o



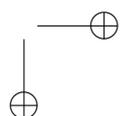
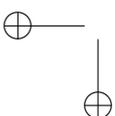


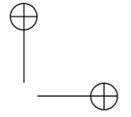
'Sim' ou o 'Não' têm de se basear em alguma apreensão ou captação do incondicionado. Ora bem, o juízo de facto não assera que algo tem de ser assim ou que não poderia ser de outro modo; declara tão-só que algo é assim; portanto, o incondicionado que o fundamenta não será formalmente, mas virtualmente incondicionado. A primeira condição de qualquer juízo de facto possível é, então, a apreensão de

1. um condicionado
2. um elo entre o condicionado e as suas condições, e
3. o preenchimento das condições.

Semelhante apreensão é que efectua a transição da pergunta 'Isto é assim?' para uma resposta absoluta, racional.

Mas este primeiro requisito pressupõe outros requisitos. O 'isto' do juízo de facto não é um simples 'isto'. Pelo contrário, é o condicionado, conhecido como condicionado, que pelo adimplemento das suas condições é apreendido como virtualmente incondicionado. Antes da pergunta para a reflexão, tem de haver um nível de actividade que institui o condicionado como condicionado, o condicionado como ligado às suas condições. É um nível da inteligência, de propor unidades e relações sistemáticas. Será, ademais, um nível em livre desenvolvimento; pois, sem desenvolvimento livre, as questões de facto não surgiriam. Os únicos exemplos do condicionado a encarar seriam exemplos com as condições preenchidas. Nesse caso, a resposta seria sempre um 'Sim' automático; e, se a resposta fosse sempre um 'Sim' automático, não haveria necessidade de levantar quaisquer questões de facto. Mas, embora exista um desenvolvimento livre de relações e unidades sistemáticas, tal desenvolvimento não pode ocorrer num puro isolamento das condições de realização. Se tal separação existisse, seria impossível dizer se as condições foram, ou não, preenchidas; e se isso fosse impossível, então os juízos de facto não poderiam



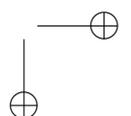
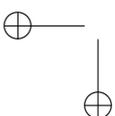


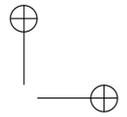
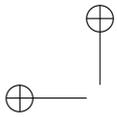
ter lugar. Deriva daqui a segunda condição do juízo de facto. É um nível de actividade intelectual, que propõe relações e unidades sistemáticas

1. com alguma independência relativamente a um campo de condições de realização, e
2. com referência a semelhante campo.

Mas este segundo requisito pressupõe um terceiro. Tem de haver um campo de condições que o satisfazem. Mais exactamente, visto que as condições são simultâneas com aquilo que elas condicionam, tem de existir um campo prévio contendo o que se pode converter em condições de realização. Por si mesmas, elas não serão nem condicionantes nem condicionadas; serão simplesmente dadas.

Por último, a possibilidade é concreta. Os lógicos poderão afirmar que uma 'montanha de ouro' é possível, se não existir uma contradição intrínseca envolvida na suposição de semelhante montanha. Mas, na realidade, uma montanha de ouro é possível, só se estiverem disponíveis os meios para a aquisição de ouro suficiente para fazer uma montanha, para transportá-lo para um único lugar, para amontoá-lo à maneira de uma montanha e conservá-lo aí, durante tempo suficiente, para que a montanha áurea exista por um mínimo intervalo temporal. De igual modo, qualquer juízo de facto possível seria um juízo concreto. As condições da sua possibilidade incluem as condições de reunião das suas diversas componentes. Deve, então, existir uma unidade-identidade-totalidade concreta que experiencia o dado, que inquire acerca do dado para engendrar o livre desenvolvimento das relações e unidades sistemáticas, que reflecte sobre tais desenvolvimentos e exige o virtualmente incondicionado como o seu fundamento para responder 'Sim' ou 'Não'. Esta unidade concreta é que pergunta 'Isto é assim?'. Esta unidade concreta é que inicia o livre desenvolvimento





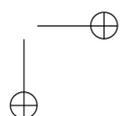
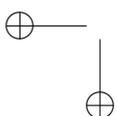
ao perguntar sobre o dado, ‘Que é isto? Porque existe? Quantas vezes existe ou acontece?’ Esta unidade concreta é que apreende e formula o condicionado como condicionado e apela ao dado para apreender o virtualmente incondicionado e para afirmá-lo de forma racional e absoluta.

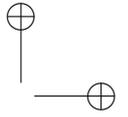
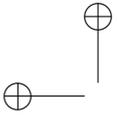
Resta ainda um corolário. Os juízos de facto podem não ser só possíveis. Podem realmente ocorrer. Mas, se algum juízo de facto ocorre, tem de se dar também a ocorrência das suas condições. Por isso, se existe algum juízo de facto, seja qual for o seu conteúdo, existe também uma unidade-identidade-totalidade concreta que experiencia algum dado, que inquire, compreende e formula, que reflecte, apreende o incondicionado e, assim, afirma ou nega. Por fim, esta unidade-identidade-totalidade concreta é ela própria uma coisa, porque é definida por um conjunto de operações internamente relacionadas, e as relações podem ser experiencialmente validadas nos estados conscientes e dinâmicos:

1. da inquirição que leva o dado à intelecção,
2. da intelecção que leva à formulação,
3. da reflexão que leva da formulação à apreensão do incondicionado, e
4. desta apreensão à afirmação ou negação.

Do corolário dimana a nossa anterior controvérsia. Não pode haver revisão sem a ocorrência de algum juízo de facto. Mas, se algum juízo de facto ocorrer, despontam igualmente os estados dinâmicos em que se podem validar experiencialmente as relações que definem os termos conjugados pelos quais é diferenciada a própria coisa que conhece.

Qual a fonte desta peculiaridade da teoria cognitiva? Outra teoria chega à própria coisa, desviando-se dela enquanto relacionada





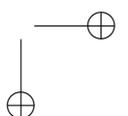
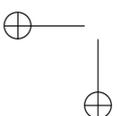
conosco pelos sentidos ou pela consciência, mas a teoria cognitiva chega à sua própria coisa compreendendo-se e afirmando-se a si mesma como unidade concreta, num processo que é empírica, inteligente e racionalmente consciente. Além disso, visto que qualquer outro conhecido se torna conhecido mediante este processo, nenhum conhecido poderia impugnar o processo, sem impugnar simultaneamente o seu próprio estatuto como conhecido.

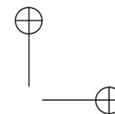
## 10. Contraste com a análise kantiana

Levamos a cabo algo de similar ao que um Kant designaria como uma dedução transcendental. Por isso, seremos instados a explicar o facto de a nossa dedução suscitar resultados diferentes dos de Kant.

Uma primeira diferença está em que Kant demandou as condições *a priori* da possibilidade da experiência no sentido de conhecer um objecto. Distinguímos dois pontos controversos: existe o problema da objectividade, e prescindimos dele cuidadosamente, não só na secção presente, mas também em todas as secções anteriores; existe ainda o problema prévio de determinar exactamente quais as actividades envolvidas no conhecimento, e a este problema prévio limitámos, até agora, os nossos esforços. Buscámos, pois, não as condições do conhecimento de um objecto, mas as condições da possível ocorrência de um juízo de facto. Indagámos as condições de um 'Sim' ou 'Não' absoluto e racional, olhado tão-só como um acto. Não perguntámos sob que condições haveria algum facto que correspondesse ao 'Sim'. Nem sequer perguntámos qual o significado que tal correspondência poderia ter.

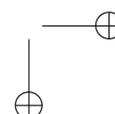
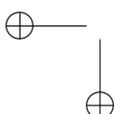
Uma segunda diferença reside na distinção entre a coisa-para-nós e a coisa-em-si. Kant distinguiu-as como fenómeno e noumeno. O que justamente terá querido dizer é um tema de debate;

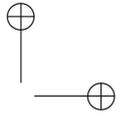
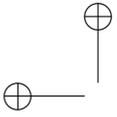




mas, pelo menos, é claro que a distinção se inseria na sua formulação de uma teoria da objectividade. Além disso, parece-me ser assaz provável que a origem histórica da distinção kantiana se deverá procurar na distinção renascentista entre qualidades primárias e secundárias, em que as primeiras pertenciam às próprias coisas reais e objectivas, enquanto as últimas se referiam à apreensão que delas tem o sujeito. De qualquer modo, a nossa distinção não é nem a distinção renascentista nem a kantiana. É simplesmente uma distinção entre descrição e explicação, entre o tipo de actividades cognitivas que fixam conteúdos, indicando aquilo que unificam e, por outro lado, o tipo que fixa conteúdos, indicando as suas relações experiencialmente validadas. Uma coisa é uma unidade-identidade-totalidade concreta apreendida nos dados como individual. Descreva-se, e é uma coisa-para-nós. Explique-se, e é uma coisa-em-si. É real? É objectiva? É algo mais do que a determinação imanente do acto cognitivo? Todas estas questões são totalmente razoáveis. Mas, por enquanto, não respondemos nem 'Sim' nem 'Não'. De momento, a nossa resposta é apenas que a objectividade é um assunto muito complexo, e que só lidaremos satisfatoriamente com ele, se começarmos por determinar precisamente o que é o processo cognitivo. Sem dúvida, há objecções que se poderão levantar contra este procedimento; mas as objecções também só serão tratadas de forma satisfatória, depois de as questões prévias terem recebido uma resposta.

Uma terceira diferença tem a ver com juízos necessários e universais. Eles estão no primeiro plano da crítica kantiana que, em grande parte, se ocupava do problema de transcender o atomismo experiencial de Hume. Mas, na nossa análise, têm um papel secundário. Um juízo necessário e universal pode ser tão-só a afirmação de uma proposição analítica, e estas proposições analíticas podem ser meras possibilidades abstractas, sem relevância para o contexto central dos juízos que chamamos de conhecimento. A nossa ênfase recai no juízo de facto, que é em si mesmo um incre-

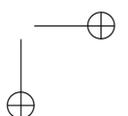
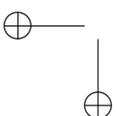


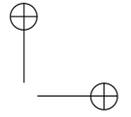


mento do conhecimento e contribui ainda para a transição desde a proposição analítica para o princípio analítico, isto é, para o juízo necessário e universal, cujos termos e relações são existenciais no sentido de que ocorrem em juízos de facto.

Uma quarta diferença diz respeito ao fundamento imediato do juízo. Kant formulava este fundamento, ao propor o seu esquematismo das categorias. Há um uso apropriado da categoria, Real, se ocorrer um preenchimento da forma vazia do Tempo. Há um uso apropriado da categoria, Substância, se existir uma permanência do Real no Tempo. No entanto, o esquematismo de Kant não se encara como uma das suas invenções mais felizes. De qualquer modo, argumentámos que, pela sua própria génese, os conceitos estão unidos aos dados. A inquirição é acerca dos dados dos sentidos ou da consciência. A intelecção adentra-se nos dados da inquirição. Os conceitos e as teorias são os produtos da intelecção e têm de ser conferidos frente aos dados. Além disso – e tal é a diferença essencial – o processo de controlo revela no conhecimento humano, para lá da experiência e da compreensão, um terceiro nível, distinto e constitutivo, à uma auto-autentificador e decisivo. É auto-autentificador: a reflexão racional exige e a compreensão reflexiva apreende um virtualmente incondicionado; e, uma vez ocorrida esta apreensão, não podemos ser razoáveis e, todavia, falhar a formulação de um juízo. E ainda, só o terceiro nível é decisivo: até que eu julgue, estou meramente a pensar; a partir do momento em que julgo, sei; assim como a intelecção retira o objecto definido do pensamento do objecto brumoso da experiência, assim o juízo selecciona os objectos de pensamento que são objectos de conhecimento. Por fim, como se verá nos Capítulos 12 e 13, conhecer significa conhecer o ser, e conhecer o ser inclui conhecer objectos e sujeitos.

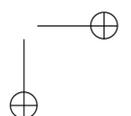
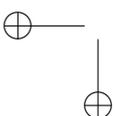
Ora bem, porque o terceiro nível é auto-autentificador, a razão e o seu ideal, o incondicionado, não podem deixar-se no papel dúbio e meramente fiscalizador que Kant lhes atribuiu. Porque é con-

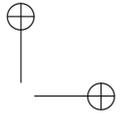
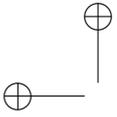




stitutivo e, além do mais, decisivo, o único critério no nosso conhecimento é o juízo racional; e isto elimina o empirismo residual, tantas vezes denunciado no pensamento kantiano. No entanto, o nosso incondicionado é somente virtual; é apenas o que é no facto; e a relevância universal do facto neste sentido corrige o racionalismo pré-kantiano e exclui o idealismo pós-kantiano. Por último, o nosso realismo, embora não intuitivo, será imediato: a análise cognitiva é necessária, não para conhecer o ser, mas para conhecer o conhecimento.

Uma quinta diferença tem a ver com a consciência. Kant reconheceu um sentido interno que corresponde, mais ou menos, ao que designámos por consciência empírica, a saber, a apercepção que é imanente nos actos de sentir, perceber, imaginar, desejar, temer e quejandos. Além deste reconhecimento do sentido interno, Kant deduziu ou postulou uma originária unidade sintética de apercepção como a condição *a priori* do 'Eu penso', que acompanha todos os actos cognitivos. Por outro lado, a teoria kantiana não tem espaço para uma consciência dos princípios geradores das categorias; as categorias podem inferir-se dos juízos em que ocorrem; mas é impossível ir além das categorias até à sua fonte. É precisamente este aspecto do pensamento kantiano que confere às categorias a sua inflexibilidade, o seu aspecto misterioso irreduzível. É o mesmo aspecto que proporcionou a Fichte e a Hegel a oportunidade de invadir o território inocupado da consciência racional e inteligente. Os estados dinâmicos chamados de inquirição e reflexão ocorrem de veras. A inquirição é geradora de toda a compreensão, e a compreensão é geradora de todos os conceitos e sistemas. A reflexão é geradora de toda a apreensão reflexiva do incondicionado, e esta apreensão é geradora de todo o juízo. Se o kantiano proscrever a consideração da inquirição e da reflexão, expõe-se à crítica de obscurantismo. Se admitir tal consideração, se elogiar a curiosidade inteligente e o espírito crítico, então está



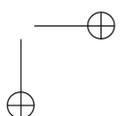
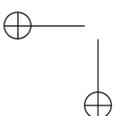


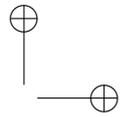
em vias de reconhecer os princípios geradores, quer das categorias que Kant conhecia, quer das categorias que Kant não conhecia.

A precedente lista de diferenças elucidada a divergência entre a conclusão de Kant e a nossa. Há diferenças no problema em consideração, no ponto de vista sob o qual é considerado, no método pelo qual é resolvido. De um modo mais fundamental, há diferenças sobre questões de facto, pois a nossa auto-afirmação, como insistimos e pedimos desculpa pela repetição, é primariamente e em último caso um juízo de facto. O kantiano ortodoxo referir-se-á à nossa posição como mero psicologismo, como um apelo ao empírico, que pode tão-só suscitar uma probabilidade provisória. Mas a nossa réplica é bastante simples. Sem juízos de facto, não se pode ir além das meras proposições analíticas. E ainda, embora a auto-afirmação seja apenas um juízo de um simples facto, continua, todavia, a ser um juízo privilegiado. A auto-negação é incoerente. Basta unicamente inquirir e reflectir, para nos vermos enredados nas espontaneidades e inevitabilidades que fornecem a prova da auto-afirmação. Basta tão-só fazer um único juízo de facto, seja qual for o seu conteúdo, para nos envolvermos numa auto-afirmação necessária. Por fim, a teoria cognitiva difere de outra teoria qualquer; pois a outra teoria só chega à explicação, aventurando-se ao meramente suposto; mas a teoria cognitiva obtém a explicação sem tal risco; e como não contém um elemento simplesmente hipotético, não está sujeita a uma revisão radical.

## 11. Contraste com a análise relativista

Do pensamento kantiano viramo-nos para o pensamento relativista. A questão inicial, na presente secção, era se o juízo correcto ocorre ou não. A nossa exposição da auto-afirmação contradiz directamente a convicção relativista de que o juízo correcto não tem lugar.



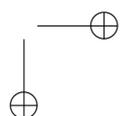
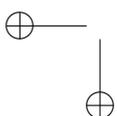


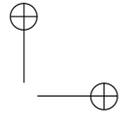
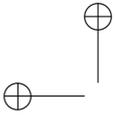
Embora os argumentos em prol da nossa posição tenham já sido dados, não será deslocado indicar onde é que o relativista discordaria, e porquê.

Primeiro, o pensamento relativista dedica-se, em grande parte, a uma refutação do empirismo. Insiste, correctamente, em que o conhecimento humano não pode ser elucidado apenas pelo nível das apresentações. Existe também o nível da inteligência, do apreender e formular unidades inteligíveis e relações sistemáticas. Sem este segundo nível de actividades, existe decerto um dado, mas não a possibilidade de dizer o que é dado.

Em segundo lugar, assim como o relativista insiste no nível de inteligência contra o empirista, assim também nós insistimos no nível da reflexão contra o relativista. O conhecimento humano não é meramente uma teoria sobre o dado; há também factos; e o relativista não estabeleceu e não pode estabelecer que não há factos, pois a ausência de qualquer outro facto seria de per si um facto.

Em terceiro lugar, assim como o empirista poderia não ter nada a dizer se, de facto, não utilizasse operações ao nível da inteligência, assim também o relativista se não confina estritamente aos níveis das apresentações e da inteligência. Está bastante familiarizado com a noção do incondicionado. Vê o incondicionado como o ideal para que tende o conhecimento humano. Mas supõe que este ideal se deve alcançar através da compreensão. Se o universo em todas as suas partes e aspectos fosse minuciosamente compreendido, não poderia haver mais questões; tudo se conceberia como deve ser; sobre todos os tópicos possíveis poderíamos afirmar precisamente o que pretendíamos e pretender justamente o que dissemos. Por outro lado, afora esta coerência integral, não pode haver apoio seguro. Existe a compreensão, mas é parcial; é escoltada pela incompreensão; está aberta a uma revisão, quando a incompreensão presente suscita a compreensão futura; e as coisas estão todas de tal modo intimamente relacionadas que o conheci-

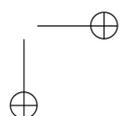
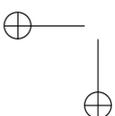


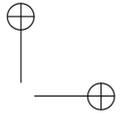
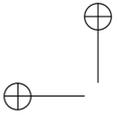


mento de qualquer uma só pode ser definitivo quando tudo se conhece.

Em quarto lugar, o relativista é capaz de explorar esta visão geral, arrostando casos concretos. É isto uma máquina de escrever? Provavelmente, Sim. Para fins práticos, Sim. De certeza absoluta? O relativista preferiria estar esclarecido sobre o significado preciso do nome *máquina de escrever*; gostaria que lhe dissessem exactamente o que se entende pelo demonstrativo, *isto*; ficaria grato por uma explicação do significado da cópula, *é*. Esta simples pergunta leva a outras três questões; e se surgir uma resposta às três, as suas respostas darão azo a muitas mais. Se houver presteza e se descortinar que está a encetar-se uma série infinita, será possível confrontar o relativista com um sistema bem acabado. Mas o relativista é também um sujeito arguto. Apontará para o facto de que as pessoas vulgares, muito cientes de que isto é uma máquina de escrever, nada sabem do sistema em que se baseia o seu conhecimento. E não é tudo. Pois o conhecimento humano é limitado; os sistemas têm os seus pontos fracos; e o relativista agarrar-se-á justamente aos problemas em relação aos quais um defensor do sistema preferiria confessar a sua ignorância.

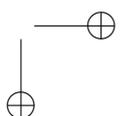
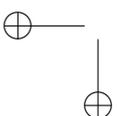
Em quinto lugar, não só o relativista explicará que há questões subsequentes até que tudo seja conhecido, mas explicará ainda porque é que assim é. Uma relação diz-se interna a um objecto quando, sem a relação, o objecto ostentaria uma diferença radical. Falámos, por isso, de inquirição e intelecção. Mas por inquirição não indicámos um simples e puro assombro; aludimos a um assombro perante algo. De forma similar, por intelecção não indicámos uma simples e pura compreensão, mas uma compreensão de algo. Inquirição e intelecção referem-se, pois, internamente a materiais sobre os quais se indaga e a cujo respeito se obtém a intelecção. Ora bem, se supusermos que o universo inteiro é um padrão de relações internas, depreende-se claramente que nenhuma parte e nenhum aspecto do universo se pode conhecer isoladamente de

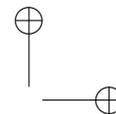




qualquer outra parte ou aspecto; pois cada elemento está intrinsecamente relacionado com todos os outros; e prescindir de semelhantes relações é prescindir das coisas como são e pôr em seu lugar outros objectos imaginários, que simplesmente não são. Se, pois, pedirmos ao relativista que explique porque é que as questões se sucedem até ao infinito, ele tem uma resposta pronta. O universo a conhecer mediante respostas a perguntas é um tecido de relações internas.

Em sexto lugar, se o antes dito representa razoavelmente a posição relativista, revela também os seus lapsos. As questões são de dois tipos. Há questões para a inteligência a fim de indagar o que isto é, o que isto significa, porque é isto assim, com que frequência isto acontece ou existe. Há ainda questões para a reflexão, que averigua se as respostas ao último tipo de questões são, ou não, correctas. Em seguida, o incondicionado que se requer para o juízo não é a coerência integral, ou seja, o ideal da compreensão, que fundamenta as respostas a todas as questões do primeiro tipo. Pelo contrário, é um virtualmente incondicionado, que resulta da combinação de um condicionado com o adimplemento das suas condições. Além disso, o juízo é um compromisso limitado; longe de se basear no conhecimento do universo, significa que, independentemente do que o resto do universo possa ser, isto pelo menos é assim. Talvez eu não consiga estabelecer casos limítrofes em que se possa contender se o nome, *máquina de escrever*, será apropriado. Mas posso, ao menos, asserir definitivamente que isto é uma máquina de escrever. Talvez não consiga clarificar o significado do *é*, mas, de momento, basta conhecer a diferença entre *é* e *não é*, e sei isso. Não sou muito eloquente, quando se trata de explicar o significado do *isto*; mas, se preferir usar *este*, não fará diferença alguma, contanto que saibamos de que estamos a falar. Podes advertir-me de que eu cometi erros no passado. Mas o teu aviso é sem sentido, se eu estiver a cometer outro erro, ao reconhecer um erro passado como um desacerto. E, de qualquer modo,

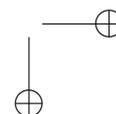
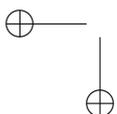


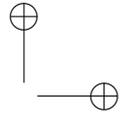


o único problema presente é se estou, ou não, enganado, ao afirmar que isto é uma máquina de escrever. Dizes-me que a minha noção de máquina de escrever seria muito diferente, se eu compreendesse a química dos materiais, a mecânica da construção, a psicologia da perícia do dactilógrafo, o efeito na estrutura da frase decorrente do uso de uma máquina na composição, as repercussões económicas e sociais da invenção, a sua relação com a burocracia comercial e política, e assim por diante. Mas não poderei explicar-te que todos estes aspectos ulteriores, apesar de interessantes e significativos, são para ser conhecidos mediante juízos subsequentes, que estes juízos subsequentes, longe de me desviarem da minha convicção presente de que isto é uma máquina de escrever, só irão reforçá-la, que para efectuar estoutros juízos seria assaz difícil se, no início, não pudesse estar certo de se isto é, ou não, uma máquina de escrever?

Em sétimo lugar, no entanto, as questões respondidas por um padrão de relações internas são tão-só questões que demandam o sistema explicativo. Mas, além das coisas-em-si e antes de elas residirem no nosso conhecimento, há as coisas-para-nós, as coisas como descritas. Ademais, os existentes e as ocorrências, em que os sistemas explicativos são verificados, divergem de modo não-sistemático das frequências ideais que, idealmente, se deduziriam dos sistemas explicativos. E ainda, a actividade de verificar implica o uso da descrição como um intermediário entre o sistema definido pelas relações internas e, por outro lado, as apresentações dos sentidos, que são as condições suficientes. Por último, seria um erro supor que a explicação é o verdadeiro conhecimento; não só a sua verificação assenta na descrição, mas também as relações das coisas para nós são igualmente objectos do conhecimento, como o são as relações das coisas entre si.

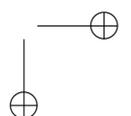
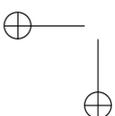
Em oitavo lugar, o relativista inventa para si um universo que consiste simplesmente no sistema explicativo, porque concebe o incondicionado como o ideal da compreensão, como a coerência

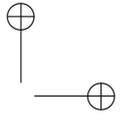
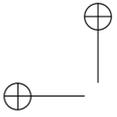




integral, que é a meta da compreensão ao indagar o quê e o porquê. Mas, como já observámos, o critério do juízo é o virtualmente incondicionado. Cada juízo é um compromisso limitado. Longe de se pronunciar sobre o universo, contenta-se com afirmar algum condicionado singular que tem um número finito de condições, as quais, de facto, são satisfeitas. Sem dúvida, se o universo fosse somente um vasto sistema explicativo, o conhecimento das condições de qualquer condicionado seria idêntico ao conhecimento do universo. Mas, de facto, o universo não é apenas um sistema explicativo; os seus existentes e as suas ocorrências divergem de um modo não-sistemático da pura inteligibilidade; exhibe um resíduo empírico do individual, do accidental, do contínuo, do meramente justaposto e do puramente sucessivo; é um universo de factos, e o sistema explicativo tem validade, na medida em que se ajusta aos factos descritivos.

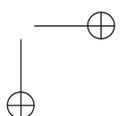
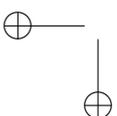
Em nono lugar, o argumento relativista de infindas questões subsequentes é mais impressivo do que conclusivo. O conhecer humano não parte do conhecimento prévio, mas das espontaneidades e inevitabilidades naturais. Os seus termos básicos não se definem para ele num conhecer prévio ao conhecimento; são fixados pela estrutura dinâmica do próprio processo cognitivo. O relativista indaga o que se entende pela cópula *é* e pelo demonstrativo *isto*. Mas nem a ele nem a mais ninguém se concede confundir *é* com *não é* ou *isto* com *não isto*; e esta claridade básica é tudo o que é relevante para o significado da afirmação, ‘Isto é uma máquina de escrever’. Poderia recorrer-se a um teórico cognitivo para explicar estes termos elementares; fá-lo-ia, dizendo que *é* representa o *Sim* presente no juízo e que é antecipado por questões, como ‘Ele é?’ e ‘Que é?’ De forma similar, um teórico explicaria *isto* como o retorno desde o campo da concepção ao resíduo empírico no campo das apresentações. Mas as questões relevantes para a teoria cognitiva não são relevantes para todos os casos do conhecimento. Não são universalmente relevantes porque, de facto, não

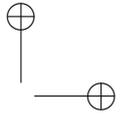
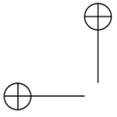




existe obscuridade operacional acerca dos significados que a teoria cognitiva elucidada. E ainda, não são universalmente relevantes, porque tais significados elementares são fixos, de uma forma que ultrapassa a determinação por definição, com a imutabilidade nativa das estruturas dinâmicas do processo cognitivo.

Em décimo lugar, assim como o conhecimento humano irrompe da espontaneidade natural, assim os seus desenvolvimentos iniciais são inarticulados. Tal como indaga o quê e o porquê, sem lhe ser fornecida a razão da sua inquirição, assim também inicia o processo auto-correctivo de aprendizagem sem as formulações explícitas que seriam decerto necessárias num sistema explicativo. As intelecções singulares são parciais. Espontaneamente, dão azo a questões subsequentes, que desencadeiam intelecções complementares. Se o universo fosse simplesmente um sistema explicativo, os feixes menores de intelecções obtidas pelo que se chama de senso comum não apontariam para uma posição limitadora de familiaridade e de mestria, em que é absurdo duvidar de se isto é, ou não, uma máquina de escrever. Mas, de facto, o universo a conhecer mediante a resposta a questões não é um puro sistema explicativo. As intelecções apontam, efectivamente, para posições restritivas de familiaridade e mestria. Como todos bem sabemos, é uma tolice duvidar de se isto é, ou não, uma máquina de escrever. O relativista tomaria a liberdade de chamar a minha atenção para a enorme diferença na minha noção de máquina de escrever, se eu entendesse totalmente a química dos seus materiais, a mecânica da sua construção, a psicologia da perícia do dactilógrafo, o giro dado ao estilo literário na composição por meio de uma máquina de escrever, o efeito da sua invenção no desenvolvimento da burocracia comercial e política, e assim por diante. Mas, depois de se reconhecer que este enriquecimento do meu conhecimento é possível e desejável, há ainda um conhecimento ulterior a obter por juízos subsequentes; e visto que o enriquecimento é explicativo, visto que o conhecimento explicativo se funda no conhecimento descritivo,





não só tenho de começar por saber que isto é uma máquina de escrever, não só tenho de progredir mediante a descoberta de quão similares devem ser as outras máquinas para se designarem como máquinas de escrever, mas posso também alcançar uma explicação válida, só na medida em que as minhas descrições são exactas.

Em décimo primeiro lugar, é bem verdade que posso estar enganado. Mas esta verdade pressupõe que não estou a cometer outro erro, ao reconhecer um erro passado como um desacerto. De um modo mais geral, os juízos de facto são correctos ou incorrectos, não por necessidade, mas tão-só de facto. Se isto é alguma coisa, poderia, no entanto, nada ser. Se é uma máquina de escrever, poderia, todavia, ser outra coisa. De forma semelhante, se estou certo ao afirmar que ela é uma máquina de escrever, não se trata de uma pura necessidade, mas tão-só de um facto de que estou certo. Exigir a prova que exclui a possibilidade de eu estar enganado, ao afirmar que isto é uma máquina de escrever, é pedir demasiado. Semelhante prova não está disponível; pois, se estou certo, trata-se apenas de um facto. Mas se essa prova não está disponível, muito menos existe a prova que excluirá a possibilidade de erro em todos os juízos de facto. Os erros são factos, como também os juízos correctos. Mas o relativista está em conflito com ambas as categorias de facto. Para ele, nada é simplesmente verdadeiro, porque tal só é possível quando se chega à coerência integral; para ele, nada está simplesmente errado, porque todo o enunciado implica alguma compreensão e, por isso, alguma porção do que se aponta como verdade. Em última análise, assim como o empirista tenta banir a inteligência, assim também o relativista tenta banir o facto e, com ele, o que todos os outros chamam verdade.

