

*Idealismo ou Realismo - Notas sobre a teoria do conhecimento em Kant, Herbart e Hegel.*<sup>1</sup>Bertrando Spaventa<sup>II</sup>

O problema, como está anunciado por Kant, em sua generalidade é este: determinar as condições *a priori* da possibilidade da experiência.

Antes de entrar na matéria é necessária uma breve advertência acerca de três conceitos: do *a priori*, de *experiência* e do *dado*.

a) As condições da experiência não podem ser senão *a priori*, precisamente porque não são a experiência (o condicionado, o fato), mas *a possibilidade (dynamis)* dela.

b) A experiência é o fato. E enquanto tal se diz conhecimento; e, portanto é considerada *a parte subiecti*. E enquanto *coisa* conhecida; é, portanto considerada a parte objetiva (*parte obiecti*), *a parte rei*; a saber, que no conhecimento - na coisa enquanto conhecida - depende do objeto e, portanto - enquanto objeto é independente do conhecimento mesmo - da *res*.

c) Se chama *dado*, e se admite que seja isto que não depende precisamente do sujeito. Mas, se bem que o que se chama e admite por *dado* (por exemplo, a matéria da percepção) não se prova que depende do sujeito, ou as provas tentadas não são conseguidas, isto não que dizer que depende do objeto (*res*) e não do sujeito. Se de uma parte se tivesse que chamar *dado* somente àquilo que depende do objeto, e de outra parte aquilo que se chama *dado* se provasse que depende mesmo, e em tudo do sujeito, nós não saberíamos nada do *dado*.

1. Kant, como é sabido, distingue matéria e forma. A matéria é o *dado*. Depende da coisa (*res*). Não é a coisa, mas é como a coisa no sujeito; o estado do sujeito, mas produto da coisa, e

---

<sup>1</sup> Texto lido na Academia de Ciências Morais e Políticas de Nápoles, em 6 de setembro de 1874, e publicado pela primeira vez no Relatório da Academia, an. XIII, 1874, pp.87-98. A presente tradução deu-se da Obra *Scritti Filosofici* org. Giovanni Gentile, Nápoles: Ed. Morano & Figlio: 1901, pp. 353-366. Tradutor: Danilo Vaz-Curado R. M. Costa - Doutorando em filosofia na UFRGS sob a orientação do Prof. Dr. José Pinheiro Pertille.

<sup>II</sup> Bertrando Spaventa, 1817-1883, Professor de filosofia do Direito na Universidade de Modena e após na Universidade de Bolonha, é um dos mais importantes filósofos italianos. Suas obras principais são: *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana* (1860); *Principii di filosofia*, 2 vol.,(1867); *Saggi critici di filosofia politica e religione* (1899); *Principi di ética* (1904); entre outras. No ano de 2009 a editora Bompiani em reconhecimento a importância do autor, relançou toda a Obra de B. Spaventa, em único volume, com mais de 2900 páginas aos cuidados do Prof. Francesco Valagussa, na coleção *O Pensamento Occidental*.

que não saberia sem a coisa. Portanto, receptividade: qualidade subjetiva, e não obstante *dado* (por exemplo; cor, sabor, som etc).

A forma não depende nem é produzida desde as coisas, e nada é nela que corresponda a coisa, Portanto, subjetividade pura, espontaneidade. O *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* - no qual desde quem não compreende o valor da crítica kantiana se quis ver como um germe dela - se refere a matéria, não a forma do conhecimento: à subjetividade empírica e limitada dos estados psíquicos ou das qualidades sensíveis, não à subjetividade pura da intuição ou do conceito. Se pode admitir que aquela corresponda na coisa à qualquer coisa que a produza; a esta não corresponde nada; nasce desde si. Esta originalidade é a forma kantiana.

Em geral, para a solução do problema, são possíveis duas sortes de condições, isto é: aquelas consistentes na coisa, e aquelas consistentes no sujeito. Como um *dúplice a priori*: o sujeito e a coisa (a alma e isto que é outro - *praeter* - na alma); e *a posteriori* é o fato, a experiência. Kant renuncia a indagar as primeiras condições, porque se a coisa cai na intuição (e somente assim pode ser conhecida) não é coisa, e se não cai não pode ser conhecida. E como são conhecidas as condições consistentes no sujeito, isto é, a forma? Não caem também na intuição, não são objetos da experiência, já que se fossem objetos, não seriam condições de possibilidade dela. A forma é conhecida não como fato, mas como função (*fare*) própria do sujeito.

E se a impossibilidade de conhecer a matéria (de determinar as condições do conhecimento da matéria) dependesse do pressuposto que estas condições não consistem no sujeito? E foram feitas tentativas de declarar-lhe consistentes no sujeito. Portanto a coisa = 0 (zero).

2. Para Herbart, é o dado aquilo que no sujeito não depende do sujeito, mas disto que é outro (*praeter*) ao sujeito (a *res*). E precisamente porque a coisa é outra, não é nada de dado; é em si. O dado é um algo subjetivo, que depende da coisa; nada está dado senão na consciência, no sujeito.

Na coisa (*res*) devem ser considerados:

a. *a res ut sic*, o real, o ente

b. a efetividade (*wirkliche Geschehen*)

c. o resultado imediato desta (a rigor - ao menos assim me parece - o resultado como *real* não é o *dado*; porque este é do sujeito, e aquele não).

É dado não somente a matéria, mas também a forma; portanto as condições *a priori* da possibilidade da experiência se procuram na *res (parte obiecti)*. Exclui-se, e não se sabe com qual direito, a possibilidade que não diga respeito à matéria, mas forma mesma que consista no sujeito.

Hegel diz: Kant *pressupõe* a subjetividade do conhecimento, isto é, que a forma consiste, apenas, no sujeito. E Kant, também, se empenha de provar isto, e esta prova é toda a Crítica. Com mais razão se poderia dizer: Herbart *pressupõe* a *objetividade* da consciência, isto é, que a forma consista, apenas, no objeto, na *res*. E a prova? A razão mais firme é a *particularidade* da forma (v.g. *este* espaço, *esta* figura). Mas e o *universal*? Não resulta desde o particular. E a questão da particularidade pode, talvez, fazer parte daquela da matéria.

Procurando as condições na *res*, Herbart entra *imediatamente* na metafísica. E qual metafísica? A pré-kantiana: salta o fato; inventa - excluindo o sujeito - o ente, os entes, os reais, as relações; coloca como outro (*praeter*) o sujeito, outro o conhecimento, e quase outro o pensamento, e também não faz mais que inventar, e não pode fazer diferente.

É preciso, porém observar - que quando digo salta, outro e semelhantes - que Herbart excluindo o sujeito, colocando-se na *res*, traz consigo, como uma *dúplice exigência*, o mal de origem, diria assim, dois critérios ou condições *sine quibus non*, extra ou antimetafísicas, e estas condições não consistem precisamente na *res*. E são:

- a. O dado mesmo (portanto a multiplicidade, e portanto em metafísica os múltiplos entes). *Per si*, não é necessário que o ente seja muitos entes.
- b. E a lógica formal: a unidade, o acordo do pensamento consigo mesmo.

Herbart, inimigo do *a priori (a parte subiecti)*, aprioriza a *parte obiecti*, por causa da *res*; já que *ente, entes, relações*, são aprioridades belas e boas. E aprioriza mal, isto é como se costumava antes de Kant, intelectualizando. Intelectualizar é realizar os conceitos imediatamente; *quod in intellectu est, in re est*: dogmatismo cartesiano e espinozista.

Na consideração da *res, praeter cognitionem sive conscientiam*, o sujeito que a contempla, é como se não fosse. É uma aparência (*Schein*), um não ente; porém, uma aparência necessária, e não um nada. É realismo isto?

Mas quando digo *dado*, o sujeito entra aqui necessariamente, e não mais como aparência; já que o dado é *no* sujeito, e não outro dele. Ora, o dado, enquanto deduzido metafisicamente, como resultado da efetividade (*wirkliche Geschehen*), é todavia, *outro*. Quem me assegura que isto seja aquele que é no sujeito? Por exemplo, o *um* e o *muito* da metafísica seja *a coisa e a propriedade* da percepção? Ou verdadeiramente o sujeito - percebendo - não faz mais que receber *sic et simpliciter* o resultado da efetividade?

Este ponto merece uma consideração particular.

Seja A substância com as afecções Ab Ac Ad e assim B(1), C, D, segundo este esquema:

Substância		Afecção
A	-	Ab, Ac, Ad
B	-	Ba, Bc, Bd
C	-	Ca, Cb, Cd
D	-	Da, Db, Dc.

Para que A saiba B como substância com as afecções Ba, Bc, Bd que coisa se exige? Exige-se não somente que esteja em relação com B, mas em certo modo, direi quase indiretamente com todos (C, D, e porque não com A mesmo?) os quais B está em relação; isto é, que seja em relação com B enquanto B está em relação com os outros reais. Mas a relação com B é expressa como Ab. E é claro que esta, somente, *ut sic*, não basta. Nem basta que A diga simplesmente: Ab, Ac, Ad. Necessita que Ab, enquanto Ab, diga A (ba+bc+bd), isto é, que por assim dizer, em A seja não somente B (portanto Ab), mas também o estado complexo de B [portanto A (ba+bc+bd)]; isto é, que A esteja em relação não somente com B, mas com a relação de B em face de A, C, D. - Ora é pensável esta segunda relação?

Postos A, B, C, D, há logo a relação Ab, Ac, Ad, e as outras Ba, Bc, Bd, etc. Mas o ser A em relação com B ou C ou D, o que quer dizer que isso tenha que haver com as relações de B, C, D? A relação tem lugar entre os entes *ut sic*, ou também entre um ente e *as relações* dos outros entes? Seria esta última uma relação de relações. Consiste nisso o saber, a representação: *o estado*, que é representação?

No ente, em tal estado não há representação, a segunda relação não tem lugar. Mas se tem lugar de necessidade, todo ente *representa*. Mas, se há necessidade a segunda relação deve resultar da primeira. Resulta?

A, B, C, D e as suas relações são o mundo puramente *inteligível*: a primeira relação, a efetividade dos entes (*wirkliche Geschehen*). A segunda relação é = aparência, fenômeno? Certamente, a possibilidade da aparência depende da possibilidade da segunda relação: a primeira é = *causalidade* real e após, em seguida, a *substancialidade* real.

Se portanto eu (A) estou entre os entes que estão em relação, e tem lugar a segunda relação (isto é, eu sou *alma*), devém então a aparência. Ora, se eu primeiro não *sinto*, não *penso* (e se penso, aquilo que penso é em si como eu o penso: mundo inteligível); sem *aparência*, isto é, se eu não estou entre os entes, eu não penso os entes. Mas eu penso os entes e as suas relações, ou *sem* mim (*alma*), ou *comigo* (*alma*), se bem que em um e no outro caso, eu *seja* sempre *com* eles (portanto, a aparência sempre como base da possibilidade do pensar). Ora, de onde deriva a possibilidade de abstrair a aparência, e em seguida o pensar? Eu penso os entes como são em si entre eles ou *sem* mim (ente) ou *comigo*; e se os penso *comigo* e, portanto penso a minha relação com eles e sua relação *comigo*, *penso* a aparência (a aparência é o resultado da *efetividade*). Pensar a aparência é liberar-se da aparência. Ora, há possibilidade desta liberação? E de novo eu penso os entes ou *sem* mim (ente) ou *comigo*; e se os penso *comigo* e em seguida penso a aparência, estou fora ou sobre a aparência. Por que esta possibilidade de me colocar fora dos entes ou de me colocar junto, mas sem a aparência?

Pensar os entes e as suas relações (sem mim ou comigo) é como uma aparência superior: isto que eu penso (o pensado) é *para mim*, e como é para mim, é em si: ser para mim e ser em si são o mesmo. Acerca desta identidade (de aparecer e de ser, de ser para mim e de ser em si) se funda a nova aparência, o Pensar. Sem *aparência*, não existe o pensar. Ora, como é esta nova aparência?

A nova aparência *resulta* sob um aspecto da primeira, a qual sob um outro aspecto resulta daquela, mas daquela não enquanto aparência, mas enquanto o *aparecido* sem o aparecer, o pensado sem o pensar, o *em si* (idêntico ao *para mim*) sem o para mim. O Um e o Outro *resultado* são efetividade (*wirkliche Geschehen*): a mesma aparência é tal, enquanto que (se bem que aparência) não é um nada, antes: tanto é verdade que nos dizemos: tanto de aparência, tanto de ser: é a efetividade como resultado da efetividade.

Em si a coisa procederia, portanto assim: 1. os que *aparecem* (entes) sem parecer (o *em si* idêntico ao *para mim*, mas sem o *para mim*); 2. a primeira aparência; 3. a segunda aparência (o pensar).

Quando se vai ver, o conceito central aqui é a *aparência*. Mas, como a aparência? Este é o ponto. Se não se compreende a aparência, não se compreende nada. Como *resultado* a aparência pressupõe a si mesma como *princípio*. E, contudo: como a primeira aparência? como a segunda? - Isto é o mesmo que afirmar: como do sentir é possível o pensar? E semelhantemente: como do *mecanismo* das representações - do mecanismo psicológico - à *forma lógica*?

Retornando, agora, ao ponto que tem dado ocasião a toda esta consideração, a mim parece que as três coisas ditas inicialmente, isto é, a *dúplice exigência*, a *aparência* e o *resultado* supostamente idêntico ao dado (os quais, talvez, todos se reduzem a um só, a aparência) não declaradas no realismo e quase intactas, mostram-nos que o problema do conhecimento, não está nele resolvido: está, de fato, nele intacto. Herbart quer assinalar as condições da possibilidade da experiência, colocando-se não somente *sobre* ou *sob*, como se tem dito, da experiência e do conhecimento, mas de *outro*, o sujeito e o conhecimento; a *ordem* do conhecimento não é mais que somente a ordem *real*, outra dela, impressa no cognoscente. - Em Herbart a verdadeira *efetividade* da alma - a ordem própria dela - a ordem de seus estados internos, é o puro mecanismo das representações: a ordem, tanto lógica quanto metafísica (dos entes, *outros* à alma) é estranha a ela, inacessível a este mecanismo, se assim se pode dizer. E o belo é que o mecanismo psicológico é a metafísica da alma; como a ordem metafísica dos entes é este mesmo mecanismo. Mas o problema é que todas as duas ordens metafísicas - ontológica e psicológica - não explicam a metafísica, a possibilidade do *pensamento* metafísico, e em geral, o conhecimento.

3. Hegel observa que *imediatamente* não se pode fazer nem uma coisa nem outra; nem procurar as condições a *parte subiecti*, nem a *parte obiecti*. Não se pode, sem pressupor qualquer coisa de metafísico, sem transcender a um grau da experiência (o fato). A objeção herbartiana da *particularidade* na forma, é justa, mas não menos séria é a razão kantiana da *universalidade* e da *necessidade*: aquela diz realismo, esta diz idealismo (v.g. *este* espaço, *este* juízo, etc., diz realismo; *o* espaço, *o* juízo, etc., diz idealismo). Assim, sem um suposto metafísica - sem uma

psicologia - é impossível a solução do problema da experiência, entendido como a procura das condições *a priori*, seja no sujeito, seja no objeto.

Imediatamente eu não tenho o direito de colocar como real (como dualidade real) a distinção de sujeito e objeto, de sujeito e *res*: e nem mesmo como *não real*. Eu não posso dizer: <estas condições estão na *res*>, já que a *res* poderia não ser nada de real, de em si. E eu não posso dizer: < estas condições estão no sujeito>, porque outro é o sujeito, incluindo a *res*, e outro é o sujeito excluindo a *res*; e eu não posso excluir ou incluir imediatamente a *res*. Eu não posso dar imediatamente um passo, sem um problema - metafísico - acerca da distinção, sob valores dela. Eu posso por certo admitir a distinção como ideal, isto é, no sujeito; e por isto com esta admissão - legítima - prevalece o idealismo; e se não se admite que, como ideal, o idealismo exclui o realismo, e transforma-se *ipso facto* em subjetivismo puro. Se bem que para Kant, ora (parece a mim) não somente é admitida a idealidade da distinção (é admitida sempre: e isto é sua glória), mas é excluída a *realidade* dela (tudo é fenômeno; a coisa em si é = 0 [zero]); ora a realidade está incluída, mas precisamente porque a distinção é *ideal* e *no* conhecimento, a *res* é incognoscível, já que o conhecer consiste precisamente na idealidade da distinção: não se sabe ainda se é somente ideal ou é também real.

Se, se tem bem em mente, imediatamente não posso dizer (dado o fato do conhecimento e não outro que este) não somente se a distinção - que de certo é ideal, já que cai em mim, no sujeito, é ato *seu* - seja *real*, mas nem mesmo que coisa se deve entender por *res*: *reale*, *realitas*. O *diverso de mim* (Rosmini) é meramente o *ente ideal*; é a mesma distinção ideal na qual consiste o saber. O *fora*, como se disse, *de mim* tem um duplice significado, segundo que se compreenda por *espaço* uma forma puramente subjetiva, ou um não só puramente subjetivo, ou meramente - se isto é possível - objetivo; se para *espaço* se compreende uma forma meramente subjetiva, a *realidade* é a mesma idealidade. Não permanece, portanto senão aquilo que é *praeter* a mim, ou, como se disse, independente em tudo de mim (sujeito), ou melhor, que *não tem* ponto e nenhuma forma de *relação* comigo; que é como também se disse, *em si*. Mas, aqui há duas dificuldades. Isto que é *praeter*, independente, sem relação em face *de mim*, precisamente assim, enquanto tal, tem relação em face de mim; diz-me, dizendo não a mim. E posto que possa ser meramente irrelativo, como podem nele ser as condições do conhecimento (que é ato do sujeito)? E como se pode *saber* e dizer não somente que *coisa isto seja*, mas ao menos que *seja*? Repito que aqui não

se trata de ver se qualquer coisa de *realmente* distinto de mim seja, mas somente qual seja e se é possível o conceito de *real* assim. Ora, tudo isto - a *realidade* da distinção e o *conceito* de realidade - são pesquisas difíceis e metafísicas: logo, imediatamente não se pode decidir nada.

O não saber - não poder saber - imediatamente, assim se deve entender por *res*, *realitas*, e por isto se a *distinção* própria da consciência seja real, quer dizer: não saber, não somente se a verdade *nos seja*, mas ao menos que *coisa seja*: não terá nem mesmo um critério, uma norma (nenhum critério, nenhuma norma), com o qual meça o conhecimento e julgue se é verdadeira, real, como dizem. O conhecimento corresponde à verdade, e a realidade? Mas *que é* a verdade, a realidade?

Kant não admite o critério no objeto, mas no sujeito; e o procura no sujeito, procura as condições de possibilidade do conhecimento no sujeito. Bem, não se pode fazer diverso. Mas é preciso explicar-se.

Procurar as condições do conhecimento no sujeito simplesmente, é tratar o sujeito como *psique* (diria quase como uma *res-sujeito*); do mesmo modo que procurar no objeto simplesmente, é tratar o objeto como *res* (*res* em si). E por isto está pressuposto nos dois casos soluções metafísicas, como já dissemos. Necessita, ao contrário, estudar aquilo que tínhamos antes imediatamente, como *fato*, e não transcender imediatamente o fato. Aquilo que tínhamos é a distinção ideal. Esta é preciso estudar, nesta pesquisa. E já que esta diz: objeto (isto é, o *distinto* simplesmente) e sujeito (o distinto enquanto atividade que distingue), procurar no objeto assim e no sujeito assim, *como são na distinção*, e procurar na distinção mesma, sem dar ao objeto e ao sujeito e a distinção, um outro ou maior valor daquele que possui enquanto distinção: não dizer, imediatamente, *real* a distinção que é ideal.

E assim, o problema das condições do conhecimento não é mais aquele, na sua natureza e no seu processo. Não é procurar as condições da experiência que não estão na experiência (o *a priori*): não é a questão do *a priori* e do *a posteriori*. É estudar a forma do saber como *forma*, como aquela distinção ideal que ela é. Não se pergunta: como é possível esta distinção, esta forma? Esta é a questão metafísica. A forma nos é, e se estuda como se nos apresenta, eis tudo. E nem menos se pergunta: que *valores* ela tem? (entendendo por valor o resultado de um juízo feito com um *critério* estranho à *distinção* mesma e pressuposta como seja. O critério se têm-se que falar, só pode ser na forma mesma ou a forma mesma; todo outro que não seja nela ou ela, é um

pressuposto. E pressupor o critério é pressupor uma solução metafísica). De certo a *forma é a priori*, enquanto constitutiva do saber. Mas, repito, não se trata disto, do *a priori*. Trata-se da forma como nos é dada. Ora, este estudo da forma (das *sucessivas* formas da distinção) no objeto e no sujeito é em si mesma - única via, repito, imune de pressupostos metafísicos - é a procura própria e apropriada do critério, e o resultado não pode ser senão o *absoluto critério*. E saber o absoluto critério é - diz e pretende Hegel - saber metafísico: o princípio do saber metafísico.

É verdadeiro, é provado desde Hegel, que: <saber o absoluto critério é saber metafísico>?

Tenho dito que o problema não é mais aquele, na sua natureza e em seu processo. Eis um exemplo: *a coisa e a propriedade*.

a) Kant (idealismo). A possibilidade do conceito *de coisa e propriedade* consiste na síntese *a priori*: intuição pura e conceito puro, dado o múltiplo sensível (qualidade sensitiva, espaço e tempo, e substância)

Na questão, como está posta, prevalece o lado psicológico: origem e formação do conceito. E precisamente porque, esta aqui é uma psicologia toda própria de Kant (forma *a priori*, intuitiva e intelectiva: e atribuição de um valor - valor subjetivo - a esta forma), a solução tem um caráter metafísico: o objeto é fenômeno.

b) Herbart (realismo). Se não somente a matéria, mas também a forma (uno e múltiplo) é *dada* (forma, que não somente não é originária no *sujeito*, mas contraditória aos olhos do pensamento - lógico -; e sujeito e pensamento são da mesma natureza), e se o *dado* depende da *res*, a questão é principalmente e de todo metafísica: a possibilidade do conceito consiste na *relação (a priori, a parte rei: síntese)* do real.

A contradição (uno e múltiplo) (síntese *a priori*, em geral: *a parte subiecti, a parte rei*), é transferida de Kant do sujeito, de Herbart da *res*, no real. - Como esta síntese é a natureza do sujeito? Como é possível uma relação entre reais? Nenhuma resposta em Kant à primeira questão. Dificuldade no herbartismo de responder a segunda.

c) Hegel. O *uno* e o *múltiplo*, que é a coisa e a propriedade, é uma *forma*, uma das formas, do saber (um fato: que, porém, na consideração *nasce* desde um outro, da *contradição própria* de um outro). Não se indaga a possibilidade desta forma, nem na *psique* nem na *res*; mas a possibilidade resulta apenas da consideração e nos limites da consideração da forma precedente, isto é daquilo que sabe *enquanto sabe*, imediatamente e pontualmente (sujeito), disto que é

sabido *enquanto sabido* também assim (objeto) e do saber mesmo como *certeza sensitiva* ou *indicativa*. Considera-se neste conceito a contradição; e dela resulta como solução uma nova forma, mais perfeita: uma unidade distintiva maior: a consciência perceptiva. - A possibilidade (gênese na consciência pensante) de uma forma é nela imperfeição da precedente; e a última que é a mais perfeita de todas as outras, a qual não existe outra maior. - é precisamente o saber absoluto - si mostra como o *motivo* ou o escopo e por isto a verdadeira possibilidade de todas, e deste modo como absoluto critério. E isto é o *pensamento*, como potencialidade do *conhecer* (natureza, espírito), o conhecer em si (*logos*). O critério não é nem o sujeito (*psique*), nem o objeto (*res*). Neste sentido, o hegelianismo é logicismo: não idealismo (oposto ao realismo), nem realismo (oposto ao idealismo). Logicismo, porém, como sistema é (absoluto) espiritualismo.

*Recebido em abril de 2010*  
*Aprovado em julho de 2010*