

# MATÉRIA, FORMA E ESSÊNCIA

RUDOLF STEINER

## Prefácio

As seguintes explicações sobre Filosofia e Antroposofia são, em sua essência, a reprodução de uma conferência que eu proferi em 1908 em Stuttgart. Sob o termo Antroposofia eu compreendo uma pesquisa científica do mundo espiritual que percebe com clareza tanto as unilateralidades das meras Ciências Naturais quanto as do misticismo comum, e que, antes de fazer a tentativa de penetrar no mundo supra-sensível, primeiro desenvolve na alma cognoscente as forças que, sendo ativas na consciência e na ciência comuns, possibilitam essa penetração. Na maioria das vezes tal Ciência Espiritual é considerada, pela Filosofia reconhecida oficialmente, uma maneira de tecer considerações própria de diletantes. Mediante uma breve descrição do desenvolvimento gradual da Filosofia eu procuro demonstrar que essa acusação é totalmente injustificada, só podendo ser levantada porque a maneira de tecer considerações da Filosofia atual enveredou por sendas errôneas, o que lhe tornará impossível, caso não as abandone, reconhecer que seus próprios e verdadeiros pontos de partida exigem-lhe continuar o caminho que finalmente conduz à Antroposofia.

*Rudolf Steiner*

## Da Filosofia à Antroposofia

Uma vida anímica desenvolvida de modo normal se defronta naturalmente com dois escolhos, cujo empecilho é preciso vencer se não quiser deixar-se, no sendeiro da existência, ir à deriva como um navio sem direção. O fato de se deixar ir à deriva traz, finalmente, a incerteza ao próprio íntimo e termina nesta ou naquela espécie de dificuldade na vida; ou também rouba ao homem a possibilidade de enquadrar-se na ordem cósmica no sentido das verdadeiras leis da existência, tornando-o, assim, um fator de distúrbio e não um membro produtivo dessa ordem cósmica.

Uma das formas pelas quais o homem pode adquirir a possibilidade da segurança interior na evolução da vida, enquadrando-se real e essencialmente na ordem da existência, é o conhecimento, que deve tornar-se autoconhecimento humano.

O impulso para o autoconhecimento existe em todos os homens; pode manter-se mais ou menos inconsciente, porém existe sempre. Ele pode manifestar-se em sentimentos muito vagos que, como ondas, vêm das profundezas anímicas e se embatem na consciência, sendo sentidas como uma vida insatisfeita. Tais sentimentos são, com frequência, explicados de modo totalmente errôneo, procurando-se uma compensação para eles em situações exteriores da vida. Fica-se num estado de medo — muitas vezes isso permanece inconsciente quanto à sua essência —, medo com relação a esses sentimentos. Se nos fosse possível vencer esse medo, veríamos que é um conhecimento sem reservas do ser humano, e não meios exteriores, que podem trazer-nos auxílio. Porém esse conhecimento sem reservas exige que se sinta realmente uma resistência nos dois escolhos aos quais o conhecimento é conduzido ao querer tornar-se conhecimento do homem. Esses escolhos são erguidos por duas ilusões, dois rochedos em razão dos quais o homem não pode avançar na vida do conhecimento se não os reconhecer em sua verdadeira natureza. Esses dois escolhos são as Ciências Naturais e o misticismo. Essas duas espécies de conhecimento apresentam-se de modo natural nos caminhos da vida humana. É com ambas que o homem deve fazer sua experiência interior, caso elas o incentivem. Do fato de ele desenvolver a força para chegar até essas duas espécies de conhecimento, não permanecendo, porém, em qualquer delas, é que depende sua capacidade de adquirir ou não o conhecimento da natureza humana. Ao chegar até ambas, ele precisa ter conservado o espírito suficientemente desprevenido para dizer a si próprio: “Nenhuma delas pode levar-me aonde minha alma deseja; mas para adquirir esse saber eu preciso experimentá-las interiormente em seu valor cognitivo.” Ele não deve excusar-se com receio de experimentá-las realmente em sua essência a fim de perceber essa vivência que deve ultrapassar ambas e, só então, poder conferir-lhes valor. No caso de ambas as espécies de conhecimento deve-se encontrar o *acesso* a elas, pois somente tendo-o encontrado de fato é que encontraremos a *saída* delas.

Quem conhece a fundo as Ciências Naturais percebe — caso não tenha idéias preconcebidas ser uma ilusão nossa crença de que nelas se tem a verdadeira realidade. No sentimento sadio de nossa própria realidade humana apresenta-se uma experiência bem determinada. Isso se manifesta tanto mais quanto mais se queira estender as Ciências Naturais à compreensão da entidade humana. O homem, como um ser natural, apresenta-se a esse conhecimento como urna confluência das atividades da Natureza. Perceber a estrutura da entidade humana, na medida do que se compreendeu como modos de atuação no campo dos remos da Natureza, pode tornar-se um ideal cognitivo. Para as genuínas Ciências Naturais, esse ideal é justificado — mesmo que se alegue estar afastadíssimo o tempo em que reconheceremos o modo como se estrutura, de acordo com

as leis da Natureza, o maravilhoso edifício do organismo humano: faz-se mister, como ideal das Ciências Naturais, um esforço nessa direção. Porém também é imprescindível que, com relação a esse justo ideal, se possa chegar a uma compreensão nascida de um sentimento sadio da realidade. É preciso *vivenciar* quão estranho, cada vez mais estranho à realidade vivida interiormente é aquilo que as Ciências Naturais apresentam aos homens. Quanto mais perfeita se tornar essa ciência, tanto mais apresentará um elemento estranho à vida interior ante a necessidade de conhecimento humano. Coisas materiais, fenômenos materiais *têm de ser* forçosamente apresentados, de acordo com seu justo ideal. A experiência despreconcebida tem, afinal, de esbarrar no escolho que Dubois-Reymond sentiu quando julgou dever dizer, em sua famosa conferência ‘Os limites das Ciências Naturais’, que jamais o conhecimento humano compreenderá, no mundo, a fantasmagoria que é a matéria no espaço. Sadia é a experiência interior que, certamente, aspira ao naturalismo com todas as forças aptas a isso, sentindo porém nele o seguinte: com esse conhecimento ela não se *aproxima* da verdadeira realidade, mas se *afasta* dela. Cumpre experimentarmos isso nos *resultados* do naturalismo. É preciso perceber que eles não são o resultado de qualquer compreensão, de qualquer sentimento. Então se chegará a poder concluir: não é verdade que o homem aspira ao naturalismo para se aproximar da *realidade*; primeiramente ele acredita nisso em sua consciência, porém a fonte primordial inconsciente dessa aspiração deve ter um significado completamente diverso. Certamente terá, para a vida humana, um significado que deve ser procurado. O conhecimento da verdadeira realidade, porém, não pode ser o naturalismo. A compreensão disto pode tornar-se um momento de transição da vida anímica. Reconhecemos, pela experiência interior, que tivemos de acompanhar as Ciências Naturais; porém estas não podem dar o que, em ávida procura, esperávamos delas. Uma compreensão verdadeira e vivida é o que traz, afinal, esse conhecimento ao homem. Então ele cessa de pensar que o conhecimento do ser humano lhe pode ser transmitido pelo naturalismo, por mais perfeito que este seja. Quem não chegou a reconhecer isso, quem ainda tem esperança de que o ideal do conhecimento das Ciências Naturais possa esclarecer o homem sobre seu próprio ser, ainda não se aprofundou o bastante nas vivências que se podem ter com essas Ciências Naturais.

Eis um dos escolhos em que esbarra a aspiração ao conhecimento humano. Muitos pensadores sentiram esse choque e se dirigiram para o outro lado, para a submersão mística no próprio ser. Pode-se também penetrar nessa direção durante algum tempo, na crença de experimentar de modo imediato, no íntimo, a verdadeira realidade. Pode-se pensar estar tendo a experiência de uma união com a fonte de todo ser. Porém se nos adiantarmos bastante nessa experiência destruiremos as forças da ilusão e perceberemos que a vivência interior, por mais que tentemos submergir profundamente nela, permanece *impotente* diante da realidade. Por mais que nós, tentados por esta ou aquela circunstância, julguemos ter apreendido o ser, afinal a vivência interior demonstra que é apenas um *efeito*, deste ou daquele modo, de um ser desconhecido, e não algo capaz de apreender e manter a verdadeira realidade. O místico que percorre esse caminho experimenta o fato de que, com sua vivência interior, abandonou a verdadeira realidade procurada, não mais podendo aproximar-se dela.

O conhecedor da Natureza chega a um mundo exterior que não se deixa compreender por nosso íntimo; o místico chega a uma vida interior que apreende o vazio ao querer chegar a um mundo exterior ao qual almeja.

As experiências que o homem faz com as Ciências Naturais, por um lado, e com o misticismo, por outro, provam não preencherem seu desejo de encontrar a realidade, sendo, porém, o ponto de partida do caminho que leva a ela. Ora, essa experiência mostra um abismo entre os acontecimentos materiais e a vivência anímica; ela conduz à *visão*

desse abismo, dando a perceber que, para o conhecimento, este não pode ser preenchido quer pelas Ciências Naturais, quer pelo mero misticismo. A percepção desse abismo conduz à idéia de procurar a verdadeira realidade, preenchendo-a com vivências cognitivas que na consciência comum absolutamente não existem e que, no entanto, têm de ser desenvolvidas a partir dela. Quem faz as experiências corretas com o naturalismo e o misticismo diz a si mesmo o seguinte: a essas duas espécies de conhecimento é preciso acrescentar a procura de um outro conhecimento que aproxime o mundo exterior da vida interior humana mais do que se passa com as Ciências Naturais, e que ao mesmo tempo submerja mais profundamente a vida interior no mundo real do que pode fazê-lo o mero misticismo.

Tal conhecimento pode ser chamado de antroposófico, e o saber da realidade obtido por ele, de Antroposofia – pois ele deve partir da idéia de que o verdadeiro homem real (*anthropós*) oculta-se por detrás daquele que é revelado pelo naturalismo e cuja vida interior é encontrada na vida comum. É no sentimento obscuro, na vida anímica inconsciente que se anuncia esse verdadeiro homem real; é pela pesquisa antroposófica que ele deve erguer-se à consciência. A Antroposofia não quer afastar o homem da realidade e conduzi-lo a um mundo irreal, imaginário; pelo contrário, quer procurar uma maneira de conhecimento à qual se abra, de fato, o mundo real. Depois de suas experiências com o naturalismo e o misticismo vivido pela consciência comum, ela deve lutar por abrir caminho à concepção de que dessa consciência comum deve desenvolver-se uma outra, do mesmo modo como da abafada consciência onírica desperta a consciência de vigília. Para a Antroposofia o ato do conhecimento se tornaria, desse modo, um acontecimento real que ultrapassa a consciência comum – ao passo que o naturalismo permanece apenas um julgamento e uma dedução dessa consciência comum com base na realidade material dos dados exteriores, e o misticismo apenas uma vida interior mais profunda que também permanece no âmbito da consciência comum.

Quando, na atualidade, nos referimos à existência desse fenômeno cognitivo interior real, à existência de um conhecimento antroposófico, deparamos com hábitos de pensamento criados, por um lado, pelas Ciências Naturais – que atingiram uma grandiosidade maravilhosa – e, por outro, pela aquisição íntima de certos preconceitos místicos. E a Antroposofia de que se trata aqui é afastada, por um lado, pelo fato de aparentemente não levar em consideração as Ciências Naturais e, por outro, porque parece supérflua às inclinações místicas, que julgam poder firmar-se por si próprias na verdadeira realidade. Mas as personalidades que desejam manter o ‘genuíno’ conhecimento livre de tudo o que ultrapasse a consciência comum crêem que essa Antroposofia negue o verdadeiro caráter científico que, por exemplo, o conhecimento filosófico tem de adquirir, e caia no diletantismo.

Nas explanações que seguem se demonstrará como é pouco justificada essa acusação de diletantismo, com respeito à aspiração antroposófica, justamente por parte da Filosofia. Em poucos traços será demonstrado com quanta freqüência a Filosofia se afastou, em sua evolução, da genuína realidade por não ver os dois escolhos aqui citados; demonstraremos também que no fundo da aspiração filosófica reside, inconscientemente, um impulso que tem em mira, por entre esses escolhos, diretamente a Antroposofia. (O autor destas considerações apresentou esse desejo de toda a Filosofia por uma Antroposofia em seu livro *Die Rätsel der Philosophie* [Os enigmas da Filosofia].<sup>1</sup>)

A Filosofia em geral é considerada, por quem dela se ocupa, como uma coisa absoluta e não como algo que, no decorrer da evolução da Humanidade, surgiu em decorrência de certas premissas e teve de transformar-se. Sobre o caráter propriamente dito da Filosofia,

---

1 GA-Nr. 18 (9. ed. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1985). (N.E.)

há muitas pessoas em erro. Justamente com relação a ela é possível constatar, por meio de documentos históricos exteriores — e não só mediante vivências cognitivas interiores —, a ocasião em que, como tal, ela teve origem na evolução da Humanidade no momento em que tinha forçosamente de surgir. A maioria dos expositores da História da Filosofia, principalmente os mais antigos, fizeram-no com bastante acerto. Em todas essas exposições veremos que ela se inicia com Thales, desenvolvendo-se a partir daí até os nossos tempos.

No entanto alguns historiadores da Filosofia, pretendendo ser muito completos e excessivamente argutos, deslocaram o início da Filosofia para tempos mais antigos ainda, acrescentando-lhe toda espécie de ensinamentos da sabedoria antiga. Isso, porém, teve origem numa forma bem determinada de diletantismo, ignorante de que todo o exposto na Índia, no Egito e na Caldéia em matéria de sabedoria tem, quanto ao método, uma origem totalmente diversa do que a puramente filosófica, isto é, do que o pensamento inclinado à especulação. Este último só se desenvolveu no mundo grego, sendo realmente Thales o primeiro a entrar em consideração nesse sentido. Não é necessário expor primeiramente uma característica dos diversos filósofos gregos a partir de Thales, como Anaxágoras, Heráclito, Anaximedes e nem mesmo Sócrates e Platão; pode-se logo mencionar a personalidade que a bem dizer é o primeiro filósofo em sentido restrito, ou seja, Aristóteles. Todas as outras filosofias ainda são, no fundo, abstrações incentivadas pela sabedoria dos centros de mistérios; com relação a Thales e Heráclito, isso é fácil de provar.

Com a sabedoria dos mistérios, alude-se aqui a um modo de conhecimento diverso do conhecimento posterior, sendo próprio dos tempos antigos da evolução espiritual da Humanidade. Essa sabedoria tinha como fonte uma vivência anímica interior em que os mistérios do suceder cósmico se revelavam. Mais ou menos no século IV a.C. esse modo de conhecer passou a outro, em que as deduções sobre os sucessos cósmicos baseiam-se menos na vivência interior do que, muito mais, na observação das percepções sensoriais e anímicas orientadas pelo intelecto. No antigo modo de conhecimento, existia uma visão interior compenetrada por uma lógica instintiva. Essa configuração anímica dá lugar ao outro modo, para o qual o pensamento lógico tornou-se cada vez mais consciente. A antiga faculdade de visão intuitiva perdeu-se na alma humana. Em lugar da sabedoria dos mistérios sobreveio a consideração filosófica. Porém nos primeiros tempos do desenvolvimento filosófico dos filósofos, seja por uma visão interior que ainda lhes era possível, seja por tradição do antigo conhecimento dos mistérios, ainda possuíam essa sabedoria e a compenetravam com a capacidade intelectual que sobreviera à evolução humana. O modo pelo qual se deu essa transição foi tratado na obra deste mesmo autor *Die Rätsel der Philosophie*, já publicada.

Contudo, filósofos no verdadeiro sentido da palavra nem mesmo o são Platão e Pitágoras, pois ambos se abeberam na fonte da vidência. Ora, ao caracterizarmos a Filosofia como tal, não importa se este ou aquele autor se exprime em conceitos; o que importa é de onde provêm suas fontes. Pitágoras tem por fontes a sabedoria dos mistérios, tendo-a transformado em conceitos; ele é clarividente, porém apresentou o que experimentou como vidente, sucedendo o mesmo com Platão.

Porém as características do filósofo só se apresentam em Aristóteles, residindo ou no fato de ele trabalhar a partir de uma pura técnica conceitual e necessariamente negar-se a aceitar outras fontes, ou no fato de elas lhe serem inatingíveis. E em razão de isso se passar com Aristóteles não deixa de ter um fundamento histórico mundial o fato de ter sido ele o fundador da Lógica, a ciência da técnica de pensar. Em tudo o mais há somente predecessores. A maneira de formar conceitos, de exprimir julgamentos, de fazer

deduções, tudo isso foi Aristóteles quem encontrou, como uma espécie de história natural do pensamento humano subjetivo; e tudo com que nos deparamos nele está intimamente ligado a essa inauguração da técnica de pensar. Como ainda voltaremos a aludir a certas coisas, nele, de fundamental importância para todas as considerações posteriores, agora só se faz necessária esta alusão histórica para caracterizar brevemente o ponto de partida.

Aristóteles continua sendo, para a época posterior, o filósofo que dá o tom. Sua obra chegou não só à época pós-aristotélica da Antigüidade até à fundação do Cristianismo; foi justamente nos primeiros tempos do Cristianismo até à Idade Média que ele foi o pensador segundo o qual todos se orientavam na elaboração de toda e qualquer concepção cósmica. Com isto não queremos dizer que principalmente na Idade Média, quando não se possuíam os textos originais, a filosofia de Aristóteles fosse propriedade dos filósofos como um sistema, como uma soma de dogmas; eles se haviam habituado à maneira de, escalando os degraus da pura técnica conceitual como conhecimento, chegar ao pensamento sobre os enigmas fundamentais da vida. E assim Aristóteles tornou-se cada vez mais o mestre da Lógica. Na Idade Média dizia-se mais ou menos o seguinte: o conhecimento positivo dos fatos cósmicos pode chegar ao ponto que quiserem, seja pesquisando o homem, com seus sentidos, a realidade exterior, seja ocorrendo uma revelação pela graça divina, como por intermédio do Cristo Jesus – trata-se de coisas que se devem aceitar, por um lado, como dados dos sentidos e, por outro, como revelação; mas caso se queira fundar qualquer coisa com puros conceitos, com dados desta ou daquela espécie, então é preciso fazê-lo com a técnica mental que Aristóteles descobriu.

De fato, a criação da técnica de pensar foi uma obra de Aristóteles importante a ponto de Kant afirmar, com razão, que a bem dizer desde Aristóteles a Lógica não progrediu nem mesmo em uma única frase. (O que se alegou contra essa idéia de Kant, partindo de vários lados, tem de fato um valor muito relativo.) E no fundo isso ainda é válido, em sua essência, para a atualidade; ainda hoje, a base do ensinamento da Lógica, da técnica mental, permaneceu quase imutável em comparação com a contribuição de Aristóteles. O que se quer acrescentar hoje origina-se de um comportamento bastante equivocado com relação aos conceitos da Lógica, mesmo nos círculos filosóficos.

Não só o estudo das obras de Aristóteles, mas antes de mais nada a familiaridade com sua técnica mental é que foi decisiva para os meados da Idade Média – para os primórdios da Escolástica, como também se poderia dizer –, em que a Escolástica se encontrava em seu apogeu. Essa época terminou, com relação ao seu apogeu, com Tomás de Aquino no século XIII. Quando se fala desses primórdios da Escolástica, deve-se ter em mente, com bastante clareza, que hoje alguém só pode julgar filosoficamente estando liberto de qualquer autoridade e de toda crença dogmática. Atualmente, é quase mais difícil falar de modo puramente objetivo do que desfavoravelmente sobre essas coisas. Quando se fala desfavoravelmente sobre a Escolástica, não se corre o perigo de ser julgado um herege pelos assim chamados livres-pensadores; mas quando falamos sobre ela objetivamente, há todas as probabilidades de sermos incompreendidos, pela simples razão de que hoje, no âmbito do movimento positivista e justamente do mais intolerante movimento religioso clerical, inúmeras vezes se apela de modo totalmente errôneo ao tomismo. O que hoje é considerado uma filosofia ortodoxa católica não será discutido aqui, mas tampouco deve assustar-nos a acusação que poderiam fazer-nos de cultivarmos o mesmo que se fez e se continua a fazer do lado dogmático. Queremos, de preferência, sem importar-nos com tudo quanto queira fazer-se valer à direita e à esquerda, caracterizar o sentimento que, a época do apogeu da Escolástica tinha com relação à Ciência, à técnica do pensamento é à revelação sobrenatural.

A Escolástica, em seus primórdios, não é o que se gostaria de caracterizar hoje, de modo geral, com uma expressão corriqueira; ela é, pelo contrário, monismo – não sendo, nem de longe, de natureza dualista no sentido em que agora muitos a consideram. O fundamento do mundo é, para ela, efetivamente unitário; mas o escolástico tem, com relação à concepção desse fundamento, um determinado sentimento. Ele diz que existe um certo tesouro de verdades, um tesouro de sabedoria que primeiro foi revelado à Humanidade; o pensamento humano, com toda a sua técnica, não chega tão longe para poder, por si mesmo, penetrar nas regiões cuja essência é o conteúdo da mais elevada sabedoria revelada. Assim os conteúdos da própria pesquisa e da revelação se encerram numa cosmovisão monista, objetiva e unitária. O fato de intervir nisso uma espécie de dualismo é, pela peculiaridade do ser humano, uma coisa secundária. Trata-se de um dualismo do conhecimento, e não da conexão cósmica.

O escolástico declara, portanto, ser a técnica do pensamento apta a elaborar racionalmente o que na ciência empírica é adquirido mediante a observação pelos sentidos e, além disso, a também elevar-se até penetrar um pouco na verdade espiritual. Depois, modestamente, apresenta uma parte da sabedoria como uma revelação que ele próprio não consegue encontrar e tem apenas de aceitar.

Entretanto, o que o escolástico emprega como sendo essa técnica especial do pensamento surgiu, efetivamente, do solo da Lógica aristotélica. Para os primeiros tempos da Escolástica, que se aproxima de seu término no século XII, existia uma dupla necessidade de ocupar-se com Aristóteles. Uma dessas necessidades surgiu da evolução histórica: o aristotelismo havia-se acomodado. A outra necessidade foi consequência de se haver erguido pouco a pouco, para o ensinamento cristão tradicional, um inimigo oriundo de outro lado.

Ora, Aristóteles não encontrara divulgação apenas no Ocidente, mas também no Oriente; e tudo o que fora trazido à Europa pelos árabes, via Espanha, estava embebido de aristotelismo no tocante à técnica de pensamento. O que fora trazido era especialmente uma certa forma da Filosofia, desde as Ciências até à Medicina, e em sentido eminente estava compenetrado pela técnica aristotélica de pensar. Em decorrência disso formara-se a opinião de que nada mais poderia seguir-se ao aristotelismo a não ser uma espécie de panteísmo que, principalmente na Filosofia, surgira a partir de um misticismo muito difuso. Além do fato de Aristóteles ter sobrevivido na técnica de pensar, havia uma outra razão para as pessoas se ocuparem com ele: na explicação dos árabes, o modo de pensar no sentido de Aristóteles surgia como inimigo do Cristianismo.

Era preciso dizer o seguinte: se fosse verdadeira a interpretação do aristotelismo trazida pelos árabes, isso constituiria uma base científica apropriada para contradizer o Cristianismo. Imaginemos, então, o que sentiriam os escolásticos quanto a isso! Por um lado eles se apegavam à verdade do Cristianismo, e por outro, conforme toda a tradição, não podiam fazer outra coisa senão concordar que a Lógica, a técnica de pensar de Aristóteles era a técnica verdadeira e correta. Dessa discordância surgiu, para os escolásticos, a missão de demonstrar que se podia empregar a Lógica de Aristóteles, aceitar sua filosofia; e que justamente por intermédio dele se dispunha do instrumento para compreender e entender realmente o Cristianismo. Tratava-se de uma missão trazida pela evolução dos tempos. O aristotelismo tinha de ser tratado de modo a se evidenciar o seguinte: o ensinamento de Aristóteles trazido pelos árabes é apenas uma interpretação equivocada deles. Bastava explicar corretamente o aristotelismo para se ter nele o fundamento para a compreensão do Cristianismo; demonstrar isso era a missão que a Escolástica se propunha, e à qual uma grande parte da obra de Tomás de Aquino é dedicada.

Agora, porém, sucede algo diferente. No decorrer da evolução, após o apogeu da Escolástica, dá-se uma ruptura completa em todo o desenvolvimento lógico-filosófico do pensamento da Humanidade. O natural seria (não se trata de crítica, e nem mesmo queremos dizer que poderia ter acontecido coisa diferente; o transcorrer dos fatos foi necessário), o natural seria desenvolver-se cada vez mais a técnica do pensamento, atingindo-se pelo pensamento partes cada vez mais elevadas do mundo supra-sensível. Não foi essa, porém, inicialmente a evolução. O pensamento fundamental – que em Tomás de Aquino, por exemplo, no princípio foi válido para as mais elevadas regiões e podia perfeitamente desenvolver-se para um alargamento ascendente cada vez maior, em direção à região supra-sensível – foi impedido em sua força de propulsão, continuando a viver na convicção de que as mais elevadas verdades espirituais se eximem completamente da pura atividade mental humana, isto é, da elaboração conceitual a que o homem pode conduzi-las por si. Foi por essa razão que sobreveio uma ruptura na vida espiritual humana. Imaginou-se o conhecimento supra-sensível como algo que se furta completamente à atividade mental humana, sendo impossível de se conseguir pelo ato subjetivo de conhecimento e só tendo origem numa crença. Isso já se vinha preparando havia tempos, tendo sido levado ao extremo no fim da Idade Média. Foi cada vez mais acentuada a separação entre a crença – que se obtém com uma convicção subjetiva do sentimento – e o que pode ser elaborado como o fundamento de um juízo seguro por meio da atividade lógica.

E era naturalíssimo que, depois de aberto esse abismo, o saber e a fé se fossem cada vez mais separando. E era também natural que se forçasse Aristóteles e sua técnica de pensamento a cair nessa brecha que se abria em razão da evolução histórica. Foi principalmente no início da nova época que ele foi arrastado para lá. Dizia-se então, entre os cientistas – e muito do que eles diziam tinha fundamento –: só com a teia de pensamentos dados por Aristóteles, não se pode fazer progressos na pesquisa empírica da verdade. Além disso, a evolução histórica se deu de tal modo que foi censurada uma união com os aristotélicos; e ao se aproximar a época de Kepler e Galileu, até mesmo o aristotelismo mal compreendido se tornara um verdadeiro tormento para a cognição.

É recorrente o fato de os continuadores, os que aceitam uma cosmovisão, prejudicarem muitíssimo o que os fundadores haviam apresentado de modo totalmente correto. Em vez de olhar a própria Natureza, em vez de observar, no final da Idade Média achava-se mais cômodo tomar dos velhos livros de Aristóteles e, em todas as preleções acadêmicas, aceitar por fundamento o que Aristóteles escrevera. Característico é o fato de um aristotélico ortodoxo haver sido convidado a convencer-se, diante de um cadáver, de que os nervos não partem do coração, como ele deduzira erradamente em Aristóteles, e sim que o sistema nervoso tem seu centro no cérebro. Então o aristotélico disse: “A observação me demonstra que realmente é assim, mas nas obras de Aristóteles acha-se o contrário, e eu acredito mais nelas.” Desse modo os aristotélicos se haviam tornado, de fato, um tormento para a cognição. Por isso a ciência empírica teve de afastar esse falso aristotelismo e apelar à simples experiência, como vemos apresentar-se com grande força, como impulso, no grande Galileu.

Por outro lado, desenvolveu-se uma outra coisa. Nas personalidades que, por assim dizer, queriam proteger a fé de um ataque do pensamento baseado, agora, em si próprio, desenvolveu-se uma aversão pela técnica de pensar. Elas opinavam que essa técnica de pensar era importante contra o tesouro de sabedoria revelado. Se os empíricos leigos se baseavam no livro de Aristóteles, os outros se baseavam em algo que inferiam – sem dúvida, de modo incorreto – de um outro livro, a Bíblia. É isso o que se apresenta com mais força no início dos tempos modernos, ao ouvirmos as duras palavras de Lutero “A

razão é a tola surda e totalmente cega”, que nada tem a ver com as verdades espirituais; e ao afirmar ele em seguida que a pura certeza da fé nunca poderá despertar corretamente mediante o pensamento lógico, baseado na maneira de raciocinar de Aristóteles. E ele denomina Aristóteles “um embusteiro, um sicofanta, um bode fedido”. Como dissemos, são palavras muito duras mas que, do ponto de vista dos novos tempos, nos parecem compreensíveis; de fato, havia-se aberto um profundo abismo entre a razão e sua técnica de pensar, por um lado, e a verdade supra-sensível por outro.

Esse abismo encontrou sua última expressão num filósofo sob cuja influência o século XIX se enredou de um modo difícil de livrar-se: Kant. No fundo, ele é o último resultado daquela separação originada pela ruptura da Idade Média. Ele separa severamente a crença e aquilo que o homem pode atingir por meio do saber. Já exteriormente a *Crítica da razão pura* se situa ao lado da *Crítica da razão prática*, e a razão prática procura atingir um ponto de vista racionalista com relação ao que se pode chamar de saber. Em contraposição, a razão teórica de Kant afirma, de modo absoluto, que essa razão é incapaz de compreender a realidade, a coisa em si. A coisa em si provoca impressões nos homens, mas este só pode viver em suas representações mentais, em seus conceitos. Porém temos mesmo de aprofundar-nos bastante na História da Filosofia de Kant se quisermos caracterizar seu maléfico erro fundamental; mas isso nos levaria demasiado longe de nossa intenção. Aliás, o que é necessário dizer a esse respeito encontra-se em meu livro *Verdade e Ciência*.<sup>2</sup>

Por hoje interessa-nos muito mais outra coisa, isto é, a rede em que o pensamento filosófico do século XIX se prendeu. Examinemos como isso veio a ocorrer.

Kant tinha, antes de tudo, a necessidade de demonstrar que no pensamento reside algo de absoluto, algo em que não pode haver qualquer incerteza. Porém nada do que se origina da experiência, disse ele, apresenta segurança. A segurança só pode ser dada ao nosso julgamento quando uma parte do conhecimento não provém das coisas, mas de nós próprios. No sentido de Kant, nós vemos as coisas em nosso conhecimento como por detrás de um vidro colorido; nós acolhemos as coisas em nossa cognição, nas conexões e leis que partem de nossa própria entidade. Nosso conhecimento tem certas formas – a forma do espaço, a forma do tempo, a forma da categoria de causa e efeito, etc. Essas formas não têm importância para a coisa em si; pelo menos o homem não pode saber se a coisa em si existe no espaço, no tempo ou na causalidade. Trata-se de formas que se originam somente no subjetivismo humano, e que o homem inventa sobre a ‘coisa em si’ no momento em que esta última se lhe apresenta de modo que, para ele, a coisa em si permanece desconhecida. Portanto, onde quer que encontre essa coisa em si o homem a imagina com a forma do espaço, do tempo, colocando-a numa conexão que se manifesta como causa e efeito; e assim ele deposita sobre ela toda a sua rede de conceitos e formas a respeito da coisa em si. Por isso existe, para o homem, uma certa espécie de segurança do conhecimento, porque – enquanto ele for como é – o tempo, o espaço e a causalidade têm valor para ele. O que o próprio homem percebe nas coisas ele tem de extrair novamente delas. Contudo ele não pode saber o que é a coisa em si, pois conserva-se eternamente prisioneiro nas formas de sua representação mental. Isso levou Schopenhauer à expressão clássica na frase: “O mundo é minha representação.”

Toda esse dedução passou para quase todo o pensamento do século XIX, não só na teoria do conhecimento, mas, por exemplo, nas bases teóricas da Fisiologia. As considerações filosóficas acrescentaram-se experiências. Quando, por exemplo, se observa a energia específica dos sentidos, parece residir nela uma prova da opinião de Kant. Pelo menos foi assim que se considerou o assunto no decorrer do século XIX. Dizemos que os

---

2 Edição brasileira em trad. de Rudolf Lanz (São Paulo: Antroposófica, 1985). (N.E.)

olhos percebem a luz; mas quando afetamos um olho de outro modo – por exemplo, por pressão ou com um impulso elétrico, etc. – ele também apresenta percepções luminosas. Por isso se diz que o conteúdo da percepção luminosa é gerado pela energia específica do olho e se sobrepõe à coisa em si. Foi especialmente Helmholtz quem exprimiu esse fato de modo crasso, à guisa de teoria filosófico-fisiológica, dizendo o seguinte: tudo o que nós percebemos não devemos pensar ser semelhante, nem mesmo como imagem, às coisas que se encontram fora de nós. A imagem tem semelhança com o que representa; mas o que chamamos de percepção dos sentidos não pode possuir nem mesmo semelhança com o original, tal qual a imagem possui. Não podemos, por isso, referir-nos ao que o homem experimenta em si mesmo senão como a ‘símbolos’ da coisa em si. Um símbolo não precisa ter semelhança com aquilo que exprime.

O que se preparou durante largo tempo penetrou no pensamento filosófico do século XIX, chegando até à atualidade. Só se podia pensar sobre a relação do conhecimento humano com a realidade no sentido daquilo a que aludimos aqui. Muitas vezes tenho de recordar-me de uma conversa que mantive há muito tempo com um filósofo do século XIX, muito considerado por mim mas com cujas concepções teóricas sobre o conhecimento eu não podia absolutamente concordar. Eu queria fazer valer a idéia de que a concepção da entidade subjetiva da representação mental humana é uma constatação do conhecimento, não devendo ser afirmada *a priori*. Ele retrucou que bastava refletir sobre a definição da palavra ‘representação’: esta significa que a ‘representação’ só se encontra na alma; mas como toda realidade só é dada *através* das representações, não se tem, portanto, no ato do conhecimento uma realidade, mas apenas suas representações.

Uma idéia preconcebida se havia materializado numa definição, nesse pensador realmente perspicaz, de modo que para ele não havia dúvida: o que eu apreendo na representação mental sempre chega somente ao limite da coisa em si, sendo, portanto, apenas subjetivo. Esse hábito de pensar firmou-se de tal modo, no decorrer dos tempos, que todos os teóricos do conhecimento que se dignam compreender Kant consideram pessoa de idéias limitadas quem não aceita sua definição da representação e da natureza objetiva do que se observa. Tudo isso proveio da aludida ruptura na evolução espiritual humana.

Mas quem realmente compreende Aristóteles achará que a partir dele poderia ter-se dado uma evolução em linha reta, e não curva, e poderiam ter surgido princípios e teorias do conhecimento completamente diversos. Aristóteles já percebera, no domínio da teoria do conhecimento, coisas às quais hoje o homem, com todo o pensamento surgido sob influência de Kant, só devagar e aos poucos poderá elevar-se. Antes de qualquer coisa ele deve compreender que com a técnica de pensar Aristóteles já tinha a possibilidade de elaborar conceitos compreendidos corretamente e que conduzem diretamente a ultrapassar os limites do conhecimento trazidos pelo próprio homem, devido à sua maneira de representação mental. Basta ocupar-nos com alguns conceitos fundamentais de Aristóteles para percebermos isso. Em seu sentido, pode-se perfeitamente dizer o seguinte: ao percebermos as coisas ao nosso redor, primeiramente encontramos o que nos traz um conhecimento dessas coisas pela percepção dos sentidos; o sentido fornece-nos o objeto. Mas quando começamos a pensar as coisas se agrupam para nós; nós compreendemos coisas diferentes numa unidade pensante. E Aristóteles encontra a relação correta entre esta unidade pensante e uma realidade objetiva – a objetividade que conduz à coisa em si – mostrando que, num pensamento conseqüente, temos de pensar que o mundo empírico à nossa volta é composto de matéria e do que ele chama de forma. Matéria e forma são compreendidos por Aristóteles em dois conceitos, que ele separa realmente no único sentido correto em que devem ser separados. Poderíamos falar horas a fio se quiséssemos

esgotar o assunto pertinente a esses dois conceitos e a tudo o que se relaciona com eles; mas queremos apresentar ao menos algumas idéias elementares para a compreensão da diferença, estabelecida por Aristóteles, entre forma e matéria. Ele está convencido de que, com relação a todas as coisas que formam nosso mundo empírico, para o conhecimento é importante que percebamos a forma, pois é a forma que confere às coisas o essencial, e não a matéria.

Existem também em nossa época personalidades com uma compreensão correta de Aristóteles. Vincenz Knauer, docente na Universidade de Viena nos anos oitenta do século XIX, geralmente esclarecia a seus ouvintes a diferença entre matéria e forma com uma ilustração da qual talvez se possa zombar, mas que no entanto é exata. Ele dizia que deveríamos imaginar um lobo que, tendo comido durante algum tempo de sua vida apenas carneiros, é formado propriamente da matéria dos carneiros – porém nunca será um carneiro! Isso mostra, caso sigamos corretamente a seqüência do pensamento, a diferença entre matéria e forma. Será que o lobo é um lobo por força da matéria? Não! Ele possui sua natureza graças à forma: encontramos a forma lupina não só nesse lobo, mas em todos os lobos. Assim sendo, achamos a forma elaborando um conceito que exprime uma coisa universal, em contraposição ao que os sentidos apreendem e que é sempre uma coisa especial, uma coisa única. Movemo-nos perfeitamente, com o pensamento, dentro dos conceitos de Aristóteles quando, como os escolásticos, pretendemos perceber o essencial da forma por uma coordenação do universal de três modos. Os escolásticos pressupõem o universal como o ser da forma, antes de qualquer atuação e vida dessa forma nas coisas individuais; depois pensavam compenetrar essa coisa individual atuando e vivendo; e em terceiro lugar achavam que a alma humana deixa viver dentro de si a forma universal pela observação das coisas do modo que lhe é possível. Depois esses filósofos diferenciavam entre o que vivia nas coisas como universal e o que se manifestava no conhecimento humano da seguinte maneira: primeiro os *universalia ante rem*, a essência da forma antes de ela viver nas particularidades das coisas; em segundo lugar os *universalia in re*, a forma essencial nas coisas; em terceiro os *universalia post rem*, essas formas essenciais retiradas das coisas e apresentando-se como experiências interiores da alma, no conhecimento, pela correlação da alma com as coisas.

Antes de compreender essa triplicidade não se pode chegar, nessa base, a qualquer concepção correta daquilo que importa aqui. Ora, imaginem do que se trata! Trata-se da convicção de que o homem, enquanto vivendo dentro dos *universalia post rem*, possui algo subjetivo; ao mesmo tempo, porém, reporta-se a algo essencial, ou seja, ao fato de o conceito ser, na alma, uma ‘representação’ daquilo que possui existência universal como formas reais (enteléquias). E estas – os *universalia in re* –, por sua vez, só fluíram para dentro das coisas porque já existiam antes delas como *universalia ante rem*.

No essencial-universal, tal qual existe antes de sua realização nas coisas individuais, deve-se imaginar um puro grau espiritual da existência. É natural que na aceitação desse essencial (*universalia ante rem*) deve-se ver o resultado de uma fantasmagoria abstrata do pensamento quando só se considera válido o que é dado sensorialmente. Porém o que importa é justamente ter a vivência anímica interior que força a aceitar essa suposição. Trata-se *daquela* experiência anímica que no conceito geral ‘lobo’ não considera uma forma do intelecto recompilador, que conjuga os diferentes lobos individuais, e sim que vê uma realidade espiritual ‘lobo’ residente para além desses seres individuais. Essa realidade espiritual possibilita, depois, ver a diferença entre o homem e o animal num sentido de acordo com o espírito. A espécie ‘lobo’ não se realiza no lobo individual, mas no conjunto desses lobos individuais. No homem, porém, o anímico-espiritual que no animal se manifesta através da espécie (ou gênero) na soma dos indivíduos vive de modo

individual. Ou, falando aristotelicamente, no indivíduo humano a ‘forma’ se manifesta de modo imediato na entidade sensorial; no reino animal essa ‘forma’ permanece como tal no supra-sensível, só adquirindo uma estrutura na completa vida evolutiva que abrange todos os indivíduos da mesma ‘forma’. O aristotelismo permite que se fale, com relação aos animais, em almas de grupo (almas da espécie, do gênero) e, quanto ao homem, em almas individuais. Se é que é possível apresentar uma tal vida anímica interior, para a qual uma tal diferença corresponde a uma realidade percebida, então essa vida anímica é mais um progresso num caminho do conhecimento que o aristotelismo e a Escolástica só trilharam até à técnica conceitual.

A Ciência Espiritual Antroposófica procura provar que isso é possível. Para ela, as formas não são apenas resultantes de uma diferenciação conceitual, mas também da percepção supra-sensível. Ela vê, na alma da espécie dos animais e nas almas individuais dos homens, seres de espécie semelhante. E nessas condições vê do mesmo modo como os sentidos vêem na realidade físico-sensível, O modo como isso é pretendido na Ciência Espiritual Antroposófica será tratado na seqüência a esta dissertação; aqui tivemos de mostrar que na concepção aristotélica existe a possibilidade de encontrar conceitos nos quais se pode apoiar a Antroposofia. Porém, de tudo o que se nos depara em Aristóteles uma coisa se tornou cada vez mais malquista nos tempos modernos. É preciso nos acostarmos a pensar em conceitos agudos, bem cinzelados, em conceitos que é necessário primeiro preparar; é preciso paciência para se caminhar de conceito para conceito; cumpre, antes de tudo, ter a inclinação para a pureza e a limpeza conceituais, sabendo que se está falando ao avaliar um conceito. Quando, por exemplo, no sentido da Escolástica se fala da relação do conceito com o que ele representa, é preciso estudar a fundo longas definições nas obras escolásticas. É preciso saber o que significa dizer que o conceito é fundamentado *formaliter* no sujeito e *fundamentaliter* no objeto, o que o conceito tem como sua forma própria vem do sujeito; o que ele tem como conteúdo vem do objeto.

Esta é apenas uma pequena prova. Realmente, muito pequena. Quando os Senhores se ocupam com obras da Escolástica, precisam abrir caminho através de grossos volumes de definições, e isso é muito desagradável ao cientista de hoje; por isso ele considera os filósofos escolásticos uns pedantes, e abandona tudo isso. Ele não sabe, em absoluto, que a verdadeira Escolástica nada mais é senão a profunda elaboração da arte de pensar, de modo que esta pode tornar-se um fundamento para a verdadeira compreensão da realidade. Ao ouvir-me falar disto, os Senhores irão sentir quão benfazejo é o fato de justamente na Sociedade Antroposófica surgirem aspirações, no melhor dos sentidos (da gnosiologia), para elaborar os princípios da teoria do conhecimento. E já que justamente aqui em Stuttgart temos uma pessoa de importância extraordinária (Dr. Unger<sup>3</sup>), trabalhando nesse domínio, devemos considerar esse fato como uma corrente benfazeja dentro do nosso movimento – pois esse movimento, em suas partes mais profundas, não tem valor apenas para as pessoas que só querem ouvir os fatos do mundo superior, mas também para as que possuem a paciência para penetrar numa técnica de pensamento que crie um fundamento real para um trabalho valioso, que crie um esqueleto para o trabalho no mundo superior. Assim, talvez justamente no âmbito do movimento antroposófico e da própria Antroposofia se compreenderá, em compensação, o que a Escolástica propriamente queria e que os partidários e inimigos transformaram numa caricatura. Naturalmente é mais cômodo querermos, com um par de conceitos trazidos conosco, compreender tudo o que se nos apresenta como uma realidade superior do que criar uma fundamentação válida na técnica conceitual; mas quais são suas conseqüências?

---

3 Dr. Gari Unger. (N.E.)

Freqüentemente se tem uma impressão desagradável ao se tomar um livro filosófico na mão. Os homens não se compreendem mais ao falar de coisas superiores; não sabem usar os conceitos com clareza. Isso não poderia acontecer na época da Escolástica, pois naquele tempo devia-se ter clareza a respeito dos contornos de um conceito.

Os Senhores vêem que existiu, de fato, um caminho para se penetrar nas profundidades da técnica mental. E se esse caminho tivesse sido percorrido, se não se tivesse deixado prender ao fantasma kantiano da ‘coisa em si’ e da representação mental que, conforme se diz, deve ser subjetiva, ter-se-ia conseguido duas coisas: primeiramente se teria chegado a uma teoria do conhecimento segura de si própria, e em segundo lugar – e isto é de enorme importância – não se teria, nos círculos influentes, compreendido de modo totalmente errado os grandes filósofos pós-kantianos. Segue-se, por exemplo, a tríade Fichte, Schelling e Hegel. Que são eles para os homens de hoje? São considerados filósofos que, a partir de conceitos puramente abstratos, querem fantasiar um mundo. Isso eles nunca imaginaram.<sup>4</sup> Mas as pessoas estavam comprimidas nos conceitos de Kant, e por isso não se podia compreender, nem filosófica nem objetivamente, o maior filósofo do mundo. Os Senhores sabem – trata-se daquele que, como se lê na inscrição comemorativa naquela casa fronteira que se pode ver ao entrar nesta rua, passou aqui sua juventude: Hegel. Só pouco a pouco se vai amadurecendo para compreender o que ele doou ao mundo; ele só poderá ser compreendido quando se conseguir escapar da teia estreita do conhecimento, desse tecido teórico. E isso seria tão fácil! Basta nos acostumarmos a um pensamento natural e despreconcebido, bem como a nos libertarmos do que se desenvolveu como hábitos mentais na literatura filosófica sob a influência das conturbadas correntes do kantismo. Devemos adquirir clareza sobre esta pergunta: ocorrerá, mesmo, o fato de realmente o homem partir do sujeito, edificar no sujeito sua representação mental e em seguida tecer sua trama sobre o sujeito? Será mesmo assim? Sim, é isso que ocorre.

Mas acaso se deduz disso, necessariamente, que o homem nunca pode penetrar na coisa em si? Quero fazer uma simples comparação. Imaginem que os Senhores tenham um sinete sobre o qual conste o nome Müller. Imprimam então o sinete no lacre e o retirem em seguida. Os Senhores estarão certos – não é verdade? de que se esse sinete for, por exemplo, de latão, nada desse latão passará ao lacre. Se esse lacre possuísse conhecimento no sentido de Kant, diria: “Eu sou apenas lacre; nada do latão entra em mim, e portanto não existe qualquer relação pela qual eu pudesse conhecer qualquer coisa sobre a natureza do que se está apresentando a mim.” Mas é que se esqueceu por completo que o importante, isto é, o nome Müller, está gravado de modo totalmente objetivo no lacre, sem que nada do latão tenha passado para ele. Enquanto se pensa de modo materialista, crendo que para se estabelecerem relações é necessário escorrer matéria de uma coisa para outra, também se dirá teoricamente: “Eu sou lacre e o outro é latão em si; e como do ‘latão em si’ nada pode penetrar em mim, o nome Müller tampouco pode ser outra coisa senão um símbolo. Porém a coisa em si contida no sinete, a qual foi gravada em mim de modo que eu a possa ler, permanece eternamente desconhecida para mim.” Nisso os Senhores vêem o silogismo que é empregado. Se nos emaranharmos ainda mais na comparação, o resultado é o seguinte: “O homem é totalmente lacre (representação) e a coisa em si é totalmente sinete (o que se encontra fora da representação). Como eu, na qualidade de lacre (o que representa mentalmente),

---

4 O autor destas considerações não ignora, absolutamente, existirem estudos filosóficos que, baseando-se em Fichte, Schelling e Hegel, desejam orientar-se pelas concepções desses pensadores. No entanto, ele tem de achar que nessas aspirações justamente não vive o que, para aqueles pensadores, é o importante: sua posição quanto a uma realidade espiritual que tem de ser *experimentada* na vida da alma. Ao retroceder ao que, como um elemento lógico-abstrato, viveu nesses pensadores, não se conseguirá aquilo que atuava em suas concepções.

só posso me aproximar dos limites do sinete (a coisa em si), de modo que permaneço em mim mesmo, da coisa em si nada passa para mim.” Enquanto se quiser estender o materialismo à teoria do conhecimento, não se poderá descobrir do que se trata.<sup>5</sup>

A proposição é válida: nós não ultrapassamos nossa representação, mas o que desce dela até nós, em matéria de realidade, deve ser considerado espiritual; não é necessário fluírem átomos materiais para cá. Nada de material penetra no sujeito; apesar disso, o espiritual vem para o sujeito, assim como o nome Müller vai para o lacre. É daí que pode partir uma pesquisa sadia da teoria do conhecimento; então se verá em que medida o materialismo dos novos tempos se imiscuiu insensivelmente nos conceitos da teoria do conhecimento. Quando se olha de modo imparcial o estado atual das coisas, nada se deduz disso senão que Kant só poderia ter imaginado uma ‘coisa em si’ material, por mais grotesca que essa afirmação possa ser considerada à primeira vista.

De qualquer modo, se quisermos observar as coisas de modo completo teremos de esboçar ainda outra coisa. Dissemos que Aristóteles aludiu ao fato de, em tudo o que se refere ao círculo de nossas experiências, termos necessariamente de diferenciar entre o que é forma e o que é matéria. Ora, pode-se dizer o seguinte: no processo do conhecimento chegamos até à forma, no sentido em que o expusemos; mas acaso existe também uma possibilidade de chegar até ao material? Note-se bem: Aristóteles compreende sob o termo ‘material’ não só a matéria, mas também a substância, aquilo que como espírito subjaz à realidade. Será que existe uma possibilidade não só de compreender aquilo que das coisas flui em nossa direção, mas também de mergulhar nas coisas, identificar-se com a matéria? Esta questão também é importante para a teoria do conhecimento. Ela só pode ser respondida por quem se aprofundou na natureza do pensamento, do *pensamento puro*. A esse conceito do pensamento puro é que cumpre primeiro elevar-se. O pensamento puro, de acordo com Aristóteles, pode ser denominado ‘atualidade’. Ele é uma forma pura; tal como se apresenta é, a *priori*, sem conteúdo com relação às coisas imediatas, separadas na realidade sensível exterior. Por quê? Esclareçamos como o conceito puro surge, contrapondo-se à percepção.

Imaginemos querermos formar o conceito do círculo. Pode-se fazer isso, por exemplo, ao se viajar por mar até onde o nosso olhar só vê água em derredor; então se formou, pela percepção, a representação de um círculo. Porém existe outra maneira de chegar ao conceito do círculo quando, sem apelar aos sentidos, dizemos o seguinte: eu construo em espírito a soma de todos os lugares que são equidistantes de um ponto. Para se poder formar essa construção decorrente no íntimo da vida mental, não é necessário apelar a coisas exteriores; isso é perfeitamente pensamento puro no sentido de Aristóteles é pura atualidade.

Agora, contudo, apresenta-se algo especial. Esses pensamentos puros, assim formados, passam a experiências. Sem eles, nem mesmo se pode compreender a experiência. Imagine-se que Kepler conceba, por meio de uma construção puramente conceitual, um sistema que, por exemplo, demonstre órbitas elípticas para os planetas, tendo o sol num foco; e depois, com o telescópio, se constate que a observação coincida perfeitamente com a imagem mental feita *antes* da experiência! Isso demonstra, para todo e qualquer pensamento despreconcebido, que o que se origina como pensamento puro não deixa de ter significado para a realidade pois concorda plenamente com ela. Um

---

<sup>5</sup> Vê-se, assim, que é preciso alargar muito mais o conceito do materialismo do que geralmente se faz. Quem, por seu modo de conceber, for obrigado a pensar que da verdadeira ‘coisa em si’ nada pode viver em sua alma, pois a matéria de que ela é composta não pode passar para a sua, é materialista mesmo pensando ser idealista por acreditar na alma. E Kant foi seduzido para suas idéias por seu materialismo oculto. Vendo-se essas coisas à luz correta, percebe-se perfeitamente a nulidade da afirmação, repetidamente feita na atualidade, de que hoje em dia a Ciência já ultrapassou o materialismo da segunda metade do século XIX. Ela enterrou-se mais ainda nele, por não reconhecer como tal sua mentalidade materialista.

pesquisador como Kepler ilustra, com seu procedimento, o que o aristotelismo fundou com seu conhecimento teórico. Ele percebe o que pertence aos *universalia post rem* e descobre, ao se aproximar das coisas, que esses *universalia post rem* foram colocados nelas, antes, como *universalia ante rem*. Caso uma falsa teoria do conhecimento não faça dos *universalia* apenas representações subjetivas, mas se demonstre que eles se encontram objetivamente nas coisas, então eles devem ter sido postos primeiro (pela Divindade) na ‘forma’ que Aristóteles deduz ser subjacente ao mundo.

Assim se percebe que, *a priori*, o mais subjetivo – que se constata ser independente da experiência – é justamente o que conduz à realidade do modo mais objetivo possível. Qual é a razão de o subjetivo da representação não poder ser o primeiro a sair para o mundo? A razão é que ele esbarra numa ‘coisa em si’. Quando o homem constrói um círculo, ele não esbarra em qualquer coisa em si; ele vive na própria coisa, mesmo que de início apenas formalmente.

Ocorre agora outra pergunta: será que a partir de tal pensamento subjetivo chegaremos, em substância, a qualquer espécie de realidade, a alguma coisa permanente? E agora trata-se do fato de, como caracterizamos, de início o subjetivo ser justamente construído no pensamento, sendo formal; de *a priori* ele parecer, para o objetivo, um acréscimo. Certamente podemos dizer o seguinte: no fundo, para um círculo ou para um globo que se encontre no mundo é inteiramente indiferente se eu os penso ou não. Meu pensamento que se acrescenta à realidade é, para o mundo experimental em torno de mim, inteiramente indiferente. Esse mundo existe por si, independentemente de meu pensamento. Pode suceder, portanto, que o pensamento seja uma objetividade para o homem, mas nada tenha a ver com as coisas. Como sair dessa aparente contradição? Onde está o outro pólo que temos agora de apreender? Onde é que existe, dentro do pensamento puro, um caminho para não só gerar forma, porém com a forma, ao mesmo tempo, a matéria? Assim que tenhamos alguma coisa que, com a forma, ao mesmo tempo gere a matéria, então poderemos apegar-nos a um ponto firme na teoria do conhecimento. Sempre que, por exemplo, construímos um círculo, no caso especial de termos de dizer “O que eu afirmo sobre este círculo é objetivamente correto” isso é aplicável às coisas dependendo do fato de, *quando* eu encontro as coisas, elas me demonstrarem que trazem em si as leis construídas por mim. Quando a soma de todas as formas se diluem no pensamento puro, é preciso sobrar um resto que Aristóteles chama de *matéria*, quando não é possível, pelo próprio pensamento puro, chegar a uma realidade.

Aristóteles pode ser completado aqui por Fichte. No sentido de Aristóteles, pode-se primeiro chegar à seguinte fórmula: tudo o que está em redor de nós, mesmo aquilo que pertence aos mundos invisíveis, torna necessário que contraponhamos ao formal da realidade um elemento material. Para Aristóteles o conceito de Deus é uma pura atualidade, um ato puro, isto é, um ato em que a atualidade, ou seja, a doação da forma, tem ao mesmo tempo a força de trazer à expressão sua própria realidade – não sendo uma coisa contrária à matéria, e sim algo que em sua atividade pura é, ao mesmo tempo, a realidade completa.

A imagem dessa atualidade pura se encontra no próprio homem, quando ele, a partir do pensamento puro, chega ao conceito do ‘eu’. Então ele se encontra, no eu, numa coisa que Fichte chama de *feito*. Em seu íntimo ele chega a uma coisa que, vivendo na atualidade, ao mesmo tempo gera, com essa atualidade, sua própria matéria. Quando compreendemos o eu no pensamento puro, então nos encontramos num centro onde o pensamento puro ao mesmo tempo gera essencialmente seu ser material. Se os Senhores conceberem o eu no pensamento, constatarão que existe um eu tríplice: um eu puro, pertencente aos *universalia ante rem*, um eu em que os Senhores estão, pertencente aos

*universalia in re*, e um eu que os Senhores compreendem, pertencente aos *universalia post rem*. Nisto, porém, existe ainda algo específico: com o eu ocorre que, quando nos alçamos à sua verdadeira compreensão, esses três eus coincidem. O eu vive em si à medida que produz seu conceito puro, sendo que no conceito pode viver como realidade. Para ele não é indiferente o que faz o pensamento puro, pois o pensamento puro é o criador do eu. Aqui coincide o conceito do elemento criador com o do elemento material; e basta percebermos que em todos os outros processos de conhecimento esbarramos inicialmente num limite, mas não no eu: este nós abrangemos em seu mais íntimo ser quando o compreendemos no pensamento puro.

Desse modo pode-se fundamentar, pela teoria do conhecimento, a tese “de que também no pensamento puro se atinge um ponto em que a realidade e a subjetividade se tocam por completo quando o homem experimenta a realidade”. Se ele começar por aqui e frutificar seu pensamento de modo que este, por sua vez, saia de si próprio, então ele apreenderá as coisas por dentro. Portanto, no eu compreendido por um puro ato mental e, por consequência, ao mesmo tempo criado, existe algo por cujo intermédio nós ultrapassamos os limites que entre forma e matéria têm de ser impostos para tudo o mais.

Assim sendo, uma tal teoria do conhecimento que vai ao fundo das coisas torna-se algo que também no pensamento puro mostra o caminho para se chegar à realidade. Seguindo esse caminho, veremos que por ele teremos de chegar à Antroposofia. Pouquíssimos filósofos têm compreensão por esse caminho. Eles se emaranham numa rede de conceitos pessoais; e, já que só conhecem o conceito como uma coisa abstrata, tampouco conseguem compreender o único ponto onde ele é arquetipicamente criador; por isso tampouco podem encontrar qualquer coisa que possa ligá-los a urna ‘coisa em si’.

Para reconhecer o eu como algo por cujo intermédio a penetração da alma humana na realidade total pode ser percebida, devemos evitar com o máximo cuidado considerar, na consciência comum que se tem desse ‘eu’, o verdadeiro eu. Se acaso, seduzidos pela confusão, disséssemos como o filósofo Descartes quis dizer “Penso, logo existo”, seríamos negados pela realidade a cada vez em que dormíssemos. É que aí nós existimos sem pensar. O pensamento não assegura a realidade do eu. O certo, porém, é que nada existe que nos proporcione a vivência do verdadeiro eu senão o pensamento puro. É no pensamento puro, e para a consciência humana comum só *nele*, que o eu real penetra. Quem só pensa chega apenas ao pensamento do eu; quem *vivencia* o que *pode ser vivenciado* no pensamento puro, vivenciando o eu pelo pensamento, faz com que uma realidade, sendo ao mesmo tempo forma e matéria, se torne conteúdo de sua consciência. Mas além desse eu nada existe por enquanto, para a consciência comum, que ao mesmo tempo mergulhe no pensamento forma e matéria. Todos os outros pensamentos não são, por enquanto, imagens de uma completa realidade. Porém quando se experimenta no pensamento puro a vivência do verdadeiro eu, fica-se conhecendo o que é a realidade completa; e, a partir dessa vivência, pode-se penetrar mais em outros domínios da verdadeira realidade.

É isso o que a Antroposofia tenta fazer. Ela não fica estagnada nas experiências da consciência comum — esforça-se por uma pesquisa da realidade trabalhando com uma consciência transformada. A consciência comum, com exceção do eu vivenciado no pensamento puro, ela deixa de lado para as finalidades de sua pesquisa. Em seu lugar coloca uma consciência que, em seu inteiro âmbito, atua de um modo como a consciência comum só consegue fazer ao vivenciar o eu no pensamento puro. Para conseguir essa aspiração, a alma precisa adquirir a força para afastar-se de toda percepção exterior e de todas as representações mentais que, na vida comum do mundo íntimo humano, sejam conhecidas a ponto de voltar novamente à recordação. A maioria das pessoas que aspiram

a um conhecimento da verdadeira realidade põe em dúvida que o que aqui descrevemos possa ser conseguido pela alma humana. É sem provas que essas pessoas o põem em dúvida – pois a prova só pode ser dada ao se colocar em prática, no âmbito da vida anímica, os exercícios que conduzem à citada transformação da consciência. (Falei detalhadamente sobre esses exercícios anímicos interiores em meu livro *O conhecimento dos mundos superiores*<sup>6</sup> e outros.) Quem se comportar de maneira negativa nunca poderá penetrar na verdadeira realidade.

Só é possível falar, aqui, dos princípios desses exercícios anímicos. (Mais detalhes encontram-se no mencionado livro e em outras obras de minha autoria.) As forças anímicas que, na vida e na ciência comuns, fluem para a percepção e para representações mentais que revivem na recordação, podem também ser dirigidas à vivência de um mundo espiritual, supra-sensível. Desse modo se experimenta, de início, a própria entidade supra-sensível (sempre com exceção daquele ponto do verdadeiro eu, que no entanto, em seu isolamento, não se pode reconhecer de modo imediato). Essa consciência comum aparece justamente porque de certo modo o organismo corpóreo do homem sorve sua entidade supra-sensível e atua em seu lugar. A percepção comum do mundo sensível é a atividade do organismo humano, a qual, pela transformação da entidade humana supra-sensível, é exercida no elemento sensível. A representação mental comum surge do mesmo modo. A diferença é que a percepção se realiza numa relação de trocas do organismo humano com o mundo exterior, e a representação decorre no interior desse próprio organismo. E no conhecimento deste fato que se baseia todo o verdadeiro conhecimento da realidade. A aquisição disso deve tornar-se, para quem procura o conhecimento, um trabalho interior da alma. Os hábitos mentais da nossa época confundem esse trabalho interior da alma com toda espécie de diletantismo místico nebuloso. Na verdade ele é o contrário disso, pois reside na mais completa e íntima clareza anímica. O pensamento severo, lógico, é seu exemplo e ponto de partida. O que não é sentido com essa clareza interna ele elimina de si. Porém esse pensamento lógico comporta-se, com relação a ele, como a sombra para com o objeto que a produz. Por meio dele a aspiração de conhecimento humano se fortifica de modo a não só vivenciar pensamentos abstratos, mas também um conteúdo impregnado de realidade espiritual. Vive na alma um conhecimento do qual uma consciência não-transformada não pode fazer qualquer idéia. Com nenhuma forma do tipo visionário ou outro tipo doentio de vida anímica tem a ver esta ampliação da consciência. Ora, essas formas se baseiam numa diminuição da vida anímica abaixo da esfera em que atua o pensamento lógico claro; a pesquisa antroposófica porém conduz, *acima* dessa esfera, às alturas espirituais. Naquelas formas atua sempre o organismo físico-corpóreo; a pesquisa antroposófica fortifica de tal forma a vida da alma que esta, sem o organismo, pode estar ativa no domínio do supra-sensível.

Para se conseguir essa fortificação da vida da alma, é necessário primeiro exercita o pensamento imaginativo. Colocam-se na consciência idéias tão vitais e visuais como só sob a influência da percepção sensória exterior podem surgir. Desse modo se vive com a consciência numa viva atividade que, de outro modo, só pode ser provocada por um som, uma cor exterior ou outra percepção dos sentidos, e que agora, no entanto, é executada pelo apelo de um esforço puramente interior. Esta atividade é ao mesmo tempo um pensamento, mas um pensamento que não acompanha em conceitos abstratos a percepção sensível, e sim se eleva até à perceptividade que na vida comum só vive em imagens sensoriais.

Não tem importância o *que* pensemos desse modo, e sim que nos tornemos conscientes de tal atividade nunca exercida pela consciência comum. É que assim

---

<sup>6</sup> Edição brasileira em trad. de Erika Reimann (4. ed. São Paulo: Antroposófica, 1996). (N.E.)

aprendermos a vivenciar-nos no ser supra-sensível de nosso eu, que na vida comum da alma se oculta por detrás das revelações do organismo físico-corpóreo. Com o que assim se adquiriu como uma consciência própria transformada pode-se, então, perceber a realidade supra-sensível. Para se conseguir isso são necessários outros exercícios anímicos relacionados com a vontade e com o sentimento, ao passo que os exercícios já mencionados referiam-se apenas a forças da percepção e da representação transformadas. A vontade e o sentimento relacionam-se, na vida comum da alma, com seres e acontecimentos que residem fora da própria vida da alma. Para atrair a realidade supra-sensível no domínio do conhecimento, a alma precisa desenvolver as mesmas atividades que em geral se dirigem, no sentimento e na vontade, a coisas exteriores; mas essas atividades têm de atingir exclusivamente a própria vida interior. Para pesquisar no supra-sensível o homem necessita, enquanto durar essa pesquisa, desviar totalmente a vontade e o sentimento do mundo exterior, só tomando o que vive no íntimo da alma após a transformação das forças da percepção e da representação. Nós só sentimos e só compenetramos de impulsos volitivos aquilo que vivenciamos como uma consciência própria transformada pelo pensamento elevado à percepção interior. (Mais pormenores sobre essa transformação do sentimento e da vontade encontram-se nos livros acima referidos.) Desse modo, porém, ocorre na vida da alma uma completa transformação. Ela se sente como uma entidade espiritual própria num ambiente realmente espiritual, supra-sensível, assim como acontece com a consciência comum do homem, mediante seus sentidos e pela capacidade de representação a eles ligada, num ambiente físico-sensível.

O homem aspira a um conhecimento da verdadeira realidade. O primeiro passo para uma possível satisfação dessa aspiração é saber que *tal* conhecimento não pode ser atingido por ele nem mediante a observação da Natureza nem tampouco mediante a vida interior mística comum. É que entre ambas se abre um abismo como se demonstrou no início destas exposições – que primeiro precisa ser preenchido. É pela transformação da consciência, aqui levemente delínea, que esse abismo se preenche. Ninguém pode atingir o pretendido conhecimento da verdadeira realidade a não ser reconhecendo que esse conhecimento adquirido pelos meios comuns de aprendizado não é suficiente, sabendo ainda que os meios de conhecimento necessários têm de ser primeiro aperfeiçoados. O homem sente que nele existem mais coisas latentes do que, na vida e na ciência comuns, sua consciência abrange. Ele deseja instintivamente um conhecimento que não é acessível a essa consciência; e, para consegui-lo, não deve temer transformar as forças que na consciência comum são dirigidas ao mundo sensível, de maneira que possam atingir um mundo supra-sensível. Antes de se atingir a verdadeira realidade, é preciso primeiro estabelecer o estado de alma que tem relação com o mundo supra-sensível. O que se pode atingir com a consciência comum depende da organização humana, que se desfaz na morte. Por esse motivo, é compreensível que o conhecimento dessa consciência do supra-sensível não queira saber da parte eterna da natureza humana. Somente a consciência transformada vê aquele mundo em que o homem vive como um ser supra-sensível, não tocado pela destruição do organismo sensível.

O reconhecimento da consciência passível de transformação e, conseqüentemente, de uma verdadeira pesquisa da realidade está ainda fora das cogitações da atualidade – talvez mais longínqua do que quando, na época de Copérnico, o homem aceitou o sistema cósmico físico desse pensador. Mas assim como esse sistema encontrou acolhida nas almas humanas através de todas as dificuldades, a Ciência Espiritual Antroposófica também a encontrará. Também é difícil que ela seja compreendida pela filosofia da atualidade, pois esta se origina de uma ideologia que não pôde desenvolver as sementes frutuosas de uma técnica conceitual despreconcebida, já residente no aristotelismo. Porém dessa

imperfeição surgiu a outra, já apresentada aqui: o fato de, mediante teias de conceitos artificiais, os homens se haverem fechado à verdadeira realidade, que se transformou numa 'coisa em si' inatingível. Em razão dessa sua direção fundamental é que a Filosofia da atualidade nega a Antroposofia. Para os seus conceitos de ciência, esta Antroposofia só pode aparentar diletantismo. A quem percebe as coisas agora consideradas, não parecerá incompreensível essa acusação de diletantismo, e sim natural. Esclareçamos aqui a fonte dessa acusação.

Por esta explicação pode-se, talvez, perceber o que é preciso acontecer antes de os filósofos chegarem a perceber que a Antroposofia não é diletantismo. É necessário que a Filosofia, com seu sistema conceitual, se esforce por chegar a um conhecimento despreconcebido de suas próprias bases. Não entra aqui em cogitação a Antroposofia contradizer uma Filosofia sadia, e sim que uma nova teoria do conhecimento válida para uma ciência contradiz as bases mais profundas de uma verdadeira Filosofia. Essa teoria do conhecimento encaminha-se por sendas erradas, precisando primeiro abandoná-las caso queira desenvolver compreensão pela concepção antroposófica do mundo.