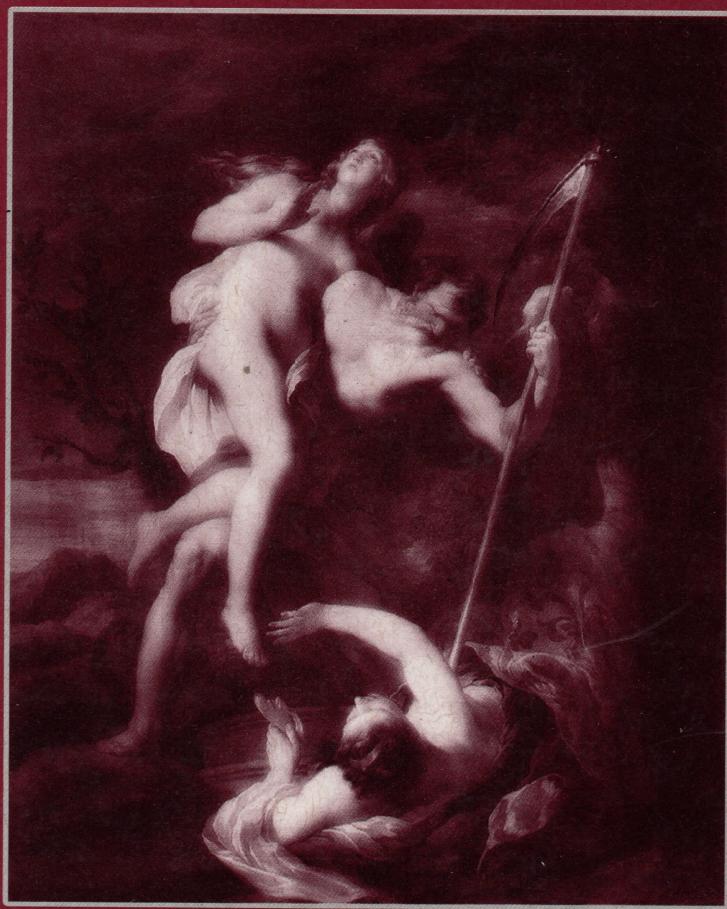




UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância



1

TEORIA DO CONHECIMENTO

Luiz Henrique de Araújo Dutra

TEORIA DO CONHECIMENTO



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

TEORIA DO CONHECIMENTO

Luiz Henrique de Araújo Dutra



Ministério
da Educação



Florianópolis, 2008.

GOVERNO FEDERAL

*Presidente da República Luiz Inácio da Silva
Ministro de Educação Fernando Haddad
Secretário de Ensino a Distância Carlos Eduardo Bielschowky
Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil Celso Costa*

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

*Reitor Lúcio José Botelho
Vice-reitor Ariovaldo Bolzan
Pró-reitor de Orçamento, Administração e Finanças Mário Kobus
Pró-reitor de Desenvolvimento Urbano e Social Luiz Henrique Vieira da Silva
Pró-reitora de Assuntos Estudantis Corina Martins Espíndola
Pró-reitora de Ensino de Graduação Thereza Christina Monteiro de Lima Nogueira
Pró-reitora de Cultura e Extensão Eunice Sueli Nodari
Pró-reitor de Pós-Graduação Valdir Soldi
Pró-reitor de Ensino de Graduação Marcos Laffin
Diretora do Departamentos de Ensino de Graduação a Distância Araci Hack Catapan*

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

*Diretora Unidade de Ensino Maria Juracy Filgueiras Toneli
Chefe do Departamento Leo Afonso Staudt
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti*

Coordenação Pedagógica LANTEC/CED

Coordenação de Ambiente Virtual LAED/CFM

PROJETO GRÁFICO

*Coordenação Prof. Haenz Gutierrez Quintana
Equipe Henrique Eduardo Carneiro da Cunha, Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart Tredezini Straioto*

EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS

LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/ CED

*Coordenação Geral Andrea Lapa
Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny*

Material Impresso e Hipermídia

*Coordenação Thiago Rocha Oliveira
Adaptação do Projeto Gráfico Laura Martins Rodrigues, Thiago Rocha Oliveira
Diagramação Laura Martins Rodrigues, Flaviza Righeto, Paula Reverbel, Guilherme André Carrion
Ilustrações Felipe Oliveira Gall
Revisão gramatical Gustavo Andrade Nunes Freire, Marcos Eroni Pires*

Design Instrucional

*Coordenação Isabella Benfica Barbosa
Designer Instrucional Chalin Zanon Severo*

Copyright © 2008 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC

Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

D953

Dutra, Luiz Henrique de Araújo.
Teoria do conhecimento / Luiz Henrique de Araújo Dutra. —
Florianópolis, 2008.
168p.: 28cm.
ISBN: 978-85-61484-01-9
1.Epistemologia. 2. Teoria do conhecimento. I. Título.

CDD 121

Elaborada por Rodrigo de Sales, supervisionado pelo setor técnico da Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

1 O PROBLEMA DO CONHECIMENTO.....	13
1.1 A concepção tradicional do conhecimento.....	15
1.2 A formulação lingüística do problema do conhecimento	18
1.3 Saber e conhecer	20
LEITURA RECOMENDADA.....	24
REFLITA SOBRE	24
2 A ABORDAGEM TRADICIONAL DO CONHECIMENTO	25
2.1 Conhecimento direto e indireto	27
2.2 Conhecimento e realidade.....	29
2.3 A possibilidade do conhecimento	34
2.4 As origens do conhecimento	37
2.5 Concepções alternativas do conhecimento	39
LEITURA RECOMENDADA.....	40
REFLITA SOBRE	41
3 VERDADE E CERTEZA	43
3.1 Certeza e evidência.....	45
3.2 Definição e critério de verdade	47
3.3 Portadores de verdade.....	48

3.4 Teorias da correspondência.....	50
3.5 Teorias epistêmicas	54
3.6 Teoria semântica	56
LEITURA RECOMENDADA.....	58
REFLITA SOBRE	58
4 O RACIONALISMO DE DESCARTES	61
4.1 Dúvida metódica, ceticismo metodológico.....	64
4.2 O <i>Cogito</i> e outras verdades	67
4.3 A realidade do mundo exterior.....	71
4.4 A natureza da mente.....	73
LEITURA RECOMENDADA.....	76
REFLITA SOBRE	76
5 O EMPIRISMO DE LOCKE, BERKELEY E HUME	77
5.1 Origem e relações das idéias.....	81
5.2 Qualidades primárias e secundárias	83
5.3 Fenomenalismo.....	85
5.4 Causalidade e hábito.....	87
5.5 Ceticismo mitigado	91
LEITURA RECOMENDADA.....	93
REFLITA SOBRE	93
6 KANT E A FILOSOFIA CRÍTICA	95
6.1 Possibilidade e progresso do conhecimento	99
6.2 As formas puras da sensibilidade	101
6.3 As categorias do entendimento.....	103
6.4 Os princípios do entendimento	107
6.5 As idéias da razão.....	109
6.6 Idealismo transcendental e realismo	111
LEITURA RECOMENDADA.....	113
REFLITA SOBRE	113

7 POSITIVISMO E PRAGMATISMO.....	115
7.1 Auguste Comte.....	120
7.2 John Stuart Mill.....	122
7.3 Pragmatismo – a teoria da investigação de Dewey	125
7.4 Positivismo Lógico – Rudolf Carnap	128
LEITURA RECOMENDADA.....	130
REFLITA SOBRE	131
8 BERTRAND RUSSELL	133
8.1 Familiaridade e descrição	136
8.2 Construções lógicas.....	139
8.3 Corpos materiais e outras mentes	141
8.4 Universais e existenciais.....	143
LEITURA RECOMENDADA.....	146
REFLITA SOBRE	146
9 EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA.....	149
9.1 Tipos de fundacionalismo	152
9.2 Coerentismo	155
9.3 Epistemologia naturalizada	158
9.4 O problema de Gettier	160
9.5 Confiabilidade	163
LEITURA RECOMENDADA.....	164
REFLITA SOBRE	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	167

*Para minha mãe,
Maria Zélia*

APRESENTAÇÃO

A teoria do conhecimento é uma disciplina filosófica que se destina a examinar as principais reflexões dos filósofos, desde a modernidade até hoje, sobre os fundamentos de nossas cognições racionais e empíricas, inclusive aquelas que encontramos nas formas mais especializadas do saber, como as ciências naturais e humanas em geral.

Através da teoria do conhecimento, tentamos saber como podemos conhecer o mundo em geral, inclusive nós mesmos e o modo pelo qual conhecemos as coisas e agimos sobre elas. O conhecimento é uma das formas principais pelas quais nos relacionamos com o mundo, ao lado de nossas formas de agir no mundo e das relações sociais e biológicas que possuímos com nosso ambiente natural e social. Compreender como se dá o conhecimento humano pode se tornar, portanto, um instrumento de valor inestimável em relação àquelas outras dimensões da vida humana.

Luiz Henrique de Araújo Dutra

■ CAPÍTULO 1 ■

O PROBLEMA DO CONHECIMENTO

Neste primeiro capítulo faremos uma introdução à concepção tradicional de conhecimento como crença verdadeira e justificada, indicando as áreas de contato da teoria do conhecimento, comentando os aspectos lógicos, lingüísticos e psicológicos do problema do conhecimento, as distinções entre conhecimento perceptivo e proposicional, e entre conhecimento e habilidade.

1 O PROBLEMA DO CONHECIMENTO

1.1 A CONCEPÇÃO TRADICIONAL DO CONHECIMENTO

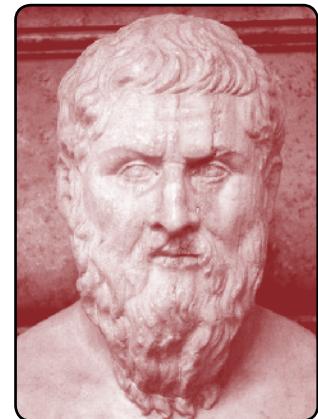
Os termos ‘opinião’ e ‘crença’ serão utilizados como sinônimos e não possuem nenhuma conotação religiosa, como poderia sugerir a palavra ‘crença’. Estamos nos referindo as nossas opiniões, ou concepções, ou idéias sobre as coisas em geral. É preciso prestar atenção ao uso técnico das aspas acima e no restante deste livro. Utilizamos aspas simples para mencionar uma palavra e não para usá-la para nomear um objeto. As aspas duplas são utilizadas para assinalar citações e proferimentos.

A forma mais geral por meio da qual podemos formular o problema do conhecimento seria nos perguntarmos se nossas *opiniões* (ou *crenças*) são verdadeiras e que bases teríamos para considerá-las assim. Resolver o problema do conhecimento, formulado nestes termos, tem sido o objetivo das diversas teorias do conhecimento desde a época dos pensadores modernos. Entre eles, destacam-se Descartes e os racionalistas continentais europeus; Locke e outros empiristas britânicos; e, especialmente, Kant, que é considerado o filósofo moderno mais importante para a *teoria do conhecimento* ou *epistemologia*, enquanto uma disciplina filosófica.

Este mesmo problema do conhecimento – que pressupõe a noção geral de conhecimento como *crença (ou opinião) verdadeira e justificada* – já aparece nos filósofos da antiguidade grega, em especial, com Platão, em seu diálogo *Teeteto*. Os epistemólogos ou teóricos do conhecimento até os dias de hoje fazem referência a tal concepção, denominando-a *concepção tradicional do conhecimento*. Entretanto, há uma diferença importante nas discussões sobre o conhecimento humano nos filósofos modernos, como aqueles que mencionamos no parágrafo anterior, em relação aos antigos.

Os pensadores da antigüidade, como o próprio **Platão** e também Aristóteles, para citarmos os mais eminentes, tratavam o problema do conhecimento juntamente com o problema da realidade, ou seja, das coisas que há no mundo – o tema geral da metafísica e, em particular, daquela sua parte denominada **ontologia**. No próximo capítulo, vamos discutir mais detalhadamente a relação entre conhecimento e realidade.

Ao contrário, os filósofos modernos, como Descartes, Locke e Kant, entre outros, representam uma perspectiva inovadora na história da filosofia por tomarem o problema do conhecimento de forma relativamente independente das questões metafísicas. Em outras palavras, para eles, podemos compreender o conhecimento humano mesmo que não saibamos que coisas existem no mundo e como elas são. As teorias do conhecimento apresentadas por estes filósofos ilustram de que maneira podemos lidar com o problema do conhecimento e propor soluções para ele mesmo que continuem sem solução certos problemas metafísicos. Podemos examinar o conhecimento humano, por exemplo, estudando as relações entre nossas idéias, mesmo sem sabermos se elas correspondem a coisas reais ou que existem no mundo a nossa volta.



Platão (428/7–348/7 a.C.)

De fato, tal independência das discussões epistemológicas seria apenas relativa, ou limitada, uma vez que as teorias do conhecimento apresentadas pelos diversos filósofos cujas idéias vamos examinar sempre fazem pressuposições. Às vezes, tais pressuposições dizem respeito à natureza dos eventos mentais. Se um indivíduo possui uma opinião, e se ele a examina, procura para ela bases que a justificariam, ou a comunica a outros indivíduos; em todos esses momentos, tudo isso é acompanhado por acontecimentos mentais ou psicológicos. A respeito da própria concepção tradicional do conhecimento – **crença verdadeira e justificada** – podemos, portanto, perguntar que noção de crença estaria ali envolvida. Em outras palavras, podemos levantar o problema da natureza ou caráter próprio da crença enquanto ou um acontecimento mental, ou então uma **entidade** mental (ou psicológica).

Pelo termo ‘entidade’ estamos entendendo aqui qualquer coisa que possa ser identificada como um **indivíduo** de qualquer tipo, ou seja, algo que não pode ser compreendido como resultado das relações entre outros indivíduos. Tais relações seriam, assim, **acontecimentos** ou **eventos**, e não **entidades** ou **indivíduos**. Este é um ponto relativo a discussões ontológicas e também será comentado no próximo capítulo.

As discussões sobre o que seria uma crença e o que seriam outros acontecimentos ou entidades mentais ou psicológicas pertencem ao domínio da **filosofia da mente**, que é uma das áreas de contato da epistemologia. E, por sua vez, a filosofia da mente seria, propriamente falando, uma área no domínio da metafísica, uma vez que trata de um dos tipos de coisas no mundo, a saber, a mente humana. A questão sobre a natureza da crença não é, contudo, a única questão metafísica que pode ser colocada em conexão com o problema do conhecimento. Não apenas nos filósofos antigos que já mencionamos, mas também em autores contemporâneos (isto é, do século XX para cá), as questões metafísicas têm sido colocadas juntamente com as questões epistemológicas. Um bom exemplo seria o filósofo Bertrand Russell, cujas idéias também vamos examinar depois. Ele relaciona as características do conhecimento humano e da linguagem que o comunica com as características do mundo. Neste aspecto, então, sua abordagem lembra mais aquela dos filósofos gregos do que a dos modernos.

Uma das questões a este respeito seria a dos constituintes últimos do mundo – ou as entidades ou indivíduos que há – de cujas relações os acontecimentos resultam. Outra é se os próprios **acontecimentos** – ou **fatos**, ou **eventos** – existem no mesmo sentido em que podemos dizer que determinados indivíduos existem, como, por exemplo, um objeto físico: um livro, uma mesa, uma casa etc.

Além disso, ainda retomando a própria concepção tradicional do conhecimento como crença **verdadeira e justificada**, podemos nos perguntar sobre a concepção da **verdade** que estaria envolvida nas teorias do conhecimento apresentadas pelos filósofos. Há uma diversidade de teorias da verdade, algumas apresentando simplesmente uma definição para os termos ‘verdadeiro’ e ‘falso’, outras propondo critérios para distinguir o verdadeiro do falso, outras ainda fazendo as duas coisas.

No capítulo 3, vamos comentar as teorias da verdade mais conhecidas, a diferença entre definição e critério de verdade, e a distinção entre verdade e certeza.

As teorias que propõem critérios da verdade, às vezes, são também teorias da justificação, ou seja, procuram explicitar a terceira noção envolvida na formulação da concepção tradicional de conhecimento, ou seja, mais uma vez: crença verdadeira e **justificada**. Mas os critérios de justificação não precisam ser necessariamente

dependentes de uma concepção da verdade ou da apresentação de um critério para reconhecermos uma opinião verdadeira. Em outras palavras, poderíamos considerar justificada uma crença que não sabemos se é verdadeira ou falsa. Mas, neste caso, é claro que uma teoria que propuser isso não estará mais em consonância com a concepção tradicional do conhecimento.

Uma outra área de contato da teoria do conhecimento seria a **filosofia da linguagem** e, por extensão, a **lingüística**. Nossas opiniões são veiculadas por proferimentos que fazemos, utilizando alguma língua natural, como o português, o inglês etc. Os epistemólogos contemporâneos (mais exatamente, a partir do início do século XX) apresentam uma diferença importante em relação aos filósofos da época moderna. Embora estes também discutissem características da linguagem humana, suas teorias do conhecimento não estavam fundamentalmente baseadas em uma análise da linguagem. Descartes, Locke e Kant, por exemplo, apresentam comentários sobre a linguagem humana, mas suas teorias do conhecimento lidam basicamente com opiniões e idéias, e com as relações entre elas, isto é, os juízos. No início do século XX, novas escolas epistemológicas defenderam o que então se denominou a **virada lingüística**, ou seja, que as teorias do conhecimento estivessem ancoradas em uma análise da linguagem.

1.2 A FORMULAÇÃO LINGÜÍSTICA DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO

Mesmo com a virada lingüística, a teoria do conhecimento continuou em geral voltada para aquela concepção tradicional do conhecimento como crença verdadeira e justificada. A diferença fundamental passou a ser que as discussões que, nos modernos, eram feitas em termos psicológicos (idéias, crenças, juízos) passaram a ser feitas em termos lingüísticos (palavras ou termos, de um lado, e, de outro, **enunciados, sentenças ou proposições**). Isto facilitou a análise do conhecimento, uma vez que permitiu reformular o problema do conhecimento de uma forma aparentemente mais objetiva. Em vez de procurar discutir as relações entre idéias, o epistemólogo passou então a procurar discutir as relações entre os enunciados que as veiculam.

Os termos ‘enunciado’, ‘sentença’ e ‘proposição’ são utilizados por alguns autores sem distinção. Outros, contudo, acham importante definir-los claramente. As noções mais aceitas são as de que uma **sentença** é uma seqüência de termos que segue as regras gramaticais de determinada língua, que um **enunciado** é o ato de um falante de dizer algo por meio de uma sentença, e que a **proposição** seria o significado ou a idéia que pode ser comunicada por diferentes sentenças que são consideradas sinônimas.

A vantagem metodológica dessa abordagem está no fato de que os enunciados são eventos públicos, compreendidos pelos diversos falantes de uma mesma língua. Ao contrário, enquanto entidades mentais, as idéias ou crenças são eventos privados de cada indivíduo humano e, portanto, são acessíveis apenas – e só parcialmente – a cada indivíduo que as possui. Assim, ao formularmos o problema do conhecimento em termos lingüísticos, ele passa a ser o problema de sabermos que apoio ou justificação determinado enunciado pode ter da parte de outros enunciados.

Algumas vezes, tal apoio pode ser caracterizado recorrendo a noções lógicas rigorosamente formuladas. Tomemos o seguinte exemplo:

Todo gato é um animal quadrúpede;
Pingo é um gato;
logo, Pingo é um animal quadrúpede.

A questão do apoio ou justificação que as duas primeiras sentenças do argumento acima (chamadas **premissas** do argumento) conferem à terceira (chamada **conclusão** do argumento) pode ser tratada como uma questão relativa à **forma lógica** do argumento, e que não diz respeito aos fatos descritos por essas sentenças. O argumento possui uma forma considerada válida pelos lógicos. Assim, segundo eles, sendo verdadeiras ao mesmo tempo as duas premissas, a conclusão será necessariamente verdadeira. Isso quer dizer que as duas premissas justificam inteiramente a sentença que é a conclusão do argumento. Contudo, notemos bem que tal justificação é possível fazendo duas pressuposições: (1) que as duas premissas são verdadeiras, o que não sabemos se é o caso; e (2) que estamos diante de um argumento válido, o que também não sabemos, e que requer uma investigação no domínio da lógica.

Segundo a lógica moderna, um argumento é válido em virtude de sua forma e não do conteúdo das sentenças que o compõem. O argumento do exemplo acima é um silogismo, um tipo de argumento já estudado por Aristóteles. Estes e outros temas serão vistos na disciplina Lógica.

Assim, embora metodologicamente mais simples, a formulação do problema do conhecimento em termos lingüísticos também depende de pressuposições. Em parte, tais pressuposições dizem respeito a propriedades da linguagem e, em parte, a fatos. No exemplo acima, a conclusão do argumento estará justificada realmente se pudermos justificar cada uma das premissas e se puder-

mos mostrar que o argumento em questão é confiável ou seguro, ou seja, válido, como dizem os lógicos. Cada uma das premissas poderia ser justificada, por sua vez, por um outro argumento, que partiria de outras premissas. Mas é claro que, deste modo, poderíamos retroceder indefinidamente. Para evitar isso, em algum ponto, teríamos que encontrar proposições que não precisem de justificação.

As possíveis proposições que não necessitariam de justificação são denominadas *auto-evidentes* por uns e, por outros, *incorrigíveis*. Muitos filósofos sustentam que, de fato, há proposições deste tipo. Se, de fato, existirem, elas serão com certeza bases seguras para justificar aquelas proposições que possam ser **inferidas** a partir delas. Para isso, é preciso que haja também um método de inferência, ou seja, um procedimento rigoroso que permita deixar claro que determinadas proposições podem ser aceitas como verdadeiras se forem inferidas de proposições auto-evidentes. É exatamente neste aspecto que muitos autores acreditam que a lógica possa ajudar a teoria do conhecimento. Algumas das mais conhecidas e prestigiadas teorias do conhecimento adotam esta perspectiva, como veremos nos capítulos a seguir.

1.3 SABER E CONHECER

Os defensores mais estritos da abordagem lógico-lingüística ao problema do conhecimento argumentam também que, na formulação dada pelos filósofos modernos, tratando de crenças ou idéias, a especificidade das discussões epistemológicas se perde. Em outras palavras, se encaramos o conhecimento humano como um estudo de eventos e entidades mentais ou psicológicas, a fronteira entre a epistemologia propriamente e a psicologia empírica não fica claramente estabelecida.

Este ponto de vista está baseado, entre outras coisas, em **duas noções fundamentais**. A primeira é que a teoria do conhecimento se ocupa de questões **de direito** acerca do conhecimento humano, e não de questões **de fato**. As questões relativas a fatos cognitivos concretos (ou fatos do conhecimento humano) podem ser então objeto de estudo da psicologia. Mas a epistemologia deve se ocupar

• Esta distinção entre questões epistemológicas **de direito** e questões **de fato** remonta a Kant. No século XX, diversos epistemólogos defendem uma outra formulação do mesmo princípio, devida a Hans Reichenbach (1891–1953), segundo o qual a teoria do conhecimento se ocupa do **contexto de justificação** e a psicologia, do **contexto de descoberta**, ou seja, da elaboração real de opiniões sobre as coisas. Este ponto será comentado no capítulo 9.

das questões de justificação, ou, mais exatamente, retomando os termos da formulação da seção anterior: a epistemologia deve discutir se determinados conhecimentos permitem justificar outros.

A segunda noção fundamental que está associada àquela abordagem é que o tipo mais importante de conhecimento humano é aquele que é veiculado pela linguagem, ou seja, que é comunicado por meio de enunciados. Trata-se do que denominamos *conhecimento proposicional*. Mas devemos prestar atenção ao fato de que este não é o único tipo de conhecimento que temos. Um bebê que ainda não tem nenhum aprendizado da linguagem e que ainda não fala é capaz de reconhecer sua mãe, por exemplo. Na vida adulta, alguns episódios de conhecimento para nós são deste mesmo tipo. Suponhamos que uma pessoa possa distinguir pelo tato as diversas chaves de seu chaveiro, e dizer qual é a chave da porta de sua casa, qual é a de seu carro, da porta de seu escritório etc. É com base nesse tipo de conhecimento que essa pessoa escolhe para cada ocasião a chave apropriada. Trata-se do tipo de conhecimento que alguns filósofos denominam *conhecimento perceptivo*.

A pessoa do exemplo anterior pode reconhecer sua chave não apenas pelo tato, mas também – e com mais facilidade – pela visão. E temos também aqui um caso de conhecimento perceptivo. Mas em virtude de nossa cultura conferir certo privilégio *epistêmico* à visão, poderíamos ser tentados a presumir que, neste caso, teríamos conhecimento proposicional. Isso decorre também do fato de termos desenvolvido um vocabulário para descrever percepções visuais que é talvez mais rico que o vocabulário que temos para descrever as percepções dadas pelos outros sentidos. Pensemos em todos os termos para as diversas cores e formas dos objetos físicos, por exemplo. De qualquer forma, trata-se sempre de conhecimento perceptivo. E a distinção entre conhecimento proposicional e conhecimento perceptivo é importante também para encaminhar uma possível solução para o problema do conhecimento.

Suponhamos uma outra pessoa que tenha a opinião (ou que elabore a hipótese) de que há um rato no sótão de sua casa com base em determinados ruídos que ela ouve, ruídos estes que, no passado, ela ouviu na presença de ratos, vendo-os. Se tal pessoa disser a um amigo: “Há um rato no sótão de minha casa”, este enunciado

O termo ‘epistêmico’ utilizado aqui tem um uso mais técnico na epistemologia, e diz respeito ao fato de que uma proposição é aceitável. Seu significado é, portanto, mais específico que o significado de ‘epistemológico’, que é aquilo que é relativo ou à teoria do conhecimento enquanto disciplina, ou ao conhecimento em geral. (Cf. CHISHOLM, 1974, cap. 1).

A questão é que uma proposição que descreve uma percepção visual seria mais confiável (e, logo, mais aceitável) que outras, que descrevem percepções de outros sentidos.

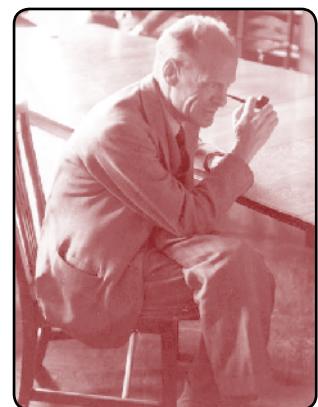
– que é um episódio de *conhecimento proposicional* – é apoiado por um episódio de conhecimento perceptivo – ter ouvido ruídos de rato (e de ter, obviamente, a memória de outros conhecimentos perceptivos – que os ratos vistos por ela no passado faziam o mesmo ruído).

O conhecimento perceptivo, aparentemente, é também aquele tipo de conhecimento não só ao alcance de bebês que ainda não falam, mas também de animais. É o tipo de conhecimento que atribuímos a um cão, por exemplo, quando dizemos que ele conhece seu dono.

O conhecimento perceptivo em geral (sobretudo aquele proveniente dos outros sentidos que não a visão) está muito associado ao tipo de conhecimento que atribuímos a uma pessoa que sabe fazer alguma coisa, mesmo sem poder explicar como consegue fazer aquilo. Uma pessoa que sabe andar de bicicleta – ou que sabe **como** andar de bicicleta – pode não saber por que o sabe, isto é, ela pode não ser capaz de explicar por que consegue se equilibrar sobre a bicicleta. Mas, uma outra pessoa que conhece a explicação para isso poderia dizer: “eu sei **que** se virar o guidão para o lado para onde estou caindo, consigo me equilibrar”. A noção de conhecimento que está envolvida num caso como este de saber andar de bicicleta é a de conhecimento como **habilidade**.

O conhecimento como habilidade também não é de caráter proposicional e, como vimos no parágrafo anterior, pode ou não ser acompanhado de conhecimento proposicional sobre a habilidade em questão. Esta distinção é enfatizada por alguns filósofos, entre eles, **Gilbert Ryle**, que explica como a diferença entre **saber que** e **saber como**. A expressão ‘saber como’ diz respeito ao conhecimento enquanto habilidade; a expressão ‘saber que’ diz respeito ao conhecimento proposicional.

Muitas línguas não possuem a distinção que podemos fazer diretamente em português pelo emprego dos verbos ‘conhecer’ e ‘saber’. É o caso da língua inglesa, na qual Ryle escreveu. Por isso, para ele, foi importante utilizar expressões mais complexas. Mas os falantes de língua portuguesa não se confundem entre os casos de conhecimento como habilidade e conhecimento proposicional.



Gilbert Ryle (1900-1976)

Pois é correto uma pessoa dizer em português: “eu *sei* andar de bicicleta”, mas não é correto dizer: “eu *conheço* andar de bicicleta”. Em casos como este, o uso do verbo ‘saber’ (em vez de ‘conhecer’) deixa clara a distinção entre habilidade e opinião.

Contudo, o verbo ‘saber’ tem outros usos – estes ligados ao conhecimento proposicional. Estes usos estão relacionados com o problema do conhecimento tal como o formulamos acima. Se uma pessoa diz: “eu *conheço* a explicação dada para o equilíbrio sobre a bicicleta”, ela pode estar dizendo que alguém lhe deu a explicação, mas que ela não se convenceu. Mas se ela disser: “eu *sei* a explicação para o equilíbrio sobre a bicicleta”, neste caso, ela parece estar dizendo que identificou a explicação correta. O uso do verbo ‘saber’ aqui é mais enfático e se opõe ao uso de outros verbos, como: ‘achar’, ‘acreditar’, ‘crer’ e ‘presumir’. Assim, se alguém diz que *sabe que* a terra é redonda, essa pessoa está expressando um grau de certeza ou de convicção que não é o mesmo de outra pessoa que diz que *acha que* a terra é redonda.

Assim, para os epistemólogos, a pessoa que tem conhecimento de algo seria a pessoa que pode dizer que sabe, e não aquela que acha ou que acredita naquilo. Em outras palavras, tal pessoa possuiria uma opinião verdadeira – por exemplo, que os gatos têm quatro patas – e, além disso, teria alguma evidência, apoio ou justificação suficiente para pensar assim. O conhecimento perceptivo pode servir de apoio ou evidência para esse tipo de conhecimento proposicional. Sabemos que os gatos têm quatro patas porque os vemos. Mas o problema que permanece, e que será discutido nos próximos capítulos, é se esse tipo de apoio, evidência ou justificação é suficiente para termos conhecimento, isto é, para podemos mesmo dizer que *sabemos que* os gatos têm quatro patas, por exemplo. No caso de ser um conhecimento genuíno, não haverá circunstâncias que mostrem que nossa opinião é falsa – e devemos saber isso também.

LEITURA RECOMENDADA

Embora este capítulo e os dois que o seguem sejam uma introdução às principais questões epistemológicas, algumas obras disponíveis podem ser consultadas, como:

CHISHOLM, R. M. *Teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. Cap. 1.

DUTRA, L. H. A. *Epistemologia da aprendizagem*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. Introdução e Cap. 1.

REFLITA SOBRE

- O problema tradicional do conhecimento.
- Um dos termos da concepção de conhecimento como: *crença verdadeira e justificada*.
- Por que, segundo os filósofos desde a época moderna, as questões epistemológicas podem ser tratadas independentemente das questões metafísicas.
- Quais são as principais áreas de contato da teoria do conhecimento.
- Que vantagem metodológica haveria na formulação lingüística do problema do conhecimento.
- De que forma a lógica poderia auxiliar a teoria do conhecimento e qual seria o alcance dessa ajuda.
- Por que, segundo os autores tradicionais, a teoria do conhecimento deve se ocupar apenas do contexto de justificação.
- A distinção entre conhecimento proposicional e conhecimento perceptivo.
- A distinção entre conhecimento proposicional e conhecimento enquanto habilidade.
- Qual seria a diferença entre *saber* e *achar* (ou *acreditar*).

■ CAPÍTULO 2 ■

A ABORDAGEM TRADICIONAL DO CONHECIMENTO

Neste segundo capítulo temos o propósito de aprofundar a compreensão inicial da conceção tradicional de conhecimento, destacando a distinção entre conhecimento direto e indireto, comentando a possibilidade de conhecer o mundo, em quais aspectos e como, e a diferença entre inferir e construir um objeto de conhecimento.

2 A ABORDAGEM TRADICIONAL DO CONHECIMENTO

2.1 CONHECIMENTO DIRETO E INDIRETO

No capítulo anterior, comentamos a distinção entre dois tipos de conhecimento, a saber: o conhecimento perceptivo (como aquele que temos por meio dos sentidos) e o conhecimento proposicional (como aquele presente em um enunciado), por exemplo, quando uma pessoa comunica algo. Sabemos que os gatos têm quatro patas porque podemos vê-los. Mas suponhamos que não saibamos que os gnus têm quatro patas. Neste caso, isso nos pode ser dito por alguém que visitou o continente africano, e que viu aqueles animais. No primeiro caso, dos gatos, temos conhecimento perceptivo. No segundo, temos um tipo de conhecimento proposicional, comunicado pelo testemunho daquela pessoa que visitou a África e teve conhecimento perceptivo dos gnus.

Como também comentamos antes, o conhecimento perceptivo nos dá sempre a impressão de ser “mais” direto que o conhecimento proposicional, sobretudo quando se apóia em informação obtida pela visão, enquanto que o conhecimento proposicional, sobretudo no caso de ouvirmos o testemunho de outra pessoa, nos parece um tipo indireto de conhecimento. Isso não é exatamente assim, embora a distinção entre **conhecimento direto** e **conhecimento indireto** possa ser feita e sustentada com bons argumentos,

como fazem alguns filósofos, como **Bertrand Russell**. Entretanto, não devemos identificar o conhecimento perceptivo com o conhecimento direto, nem supor que todo conhecimento proposicional seja necessariamente indireto.

De fato, estas duas formas de identificar tipos de conhecimento apenas coincidem em alguns casos, uma vez que elas seguem princípios diferentes. A distinção entre conhecimento direto e conhecimento indireto – ou, se quisermos utilizar as expressões de Russell, entre conhecimento *por familiaridade* e conhecimento *por descrição* – diz respeito à presença ou não de um juízo que fazemos, e que acompanha o conhecimento em questão. O conhecimento por familiaridade não requer fazermos um juízo, e o conhecimento por descrição sim. E, neste último caso, o juízo feito é expresso por meio da linguagem, nos dando, assim, um caso de conhecimento proposicional.

Entretanto, nem todo conhecimento proposicional é indireto ou por descrição. O conhecimento que temos da verdade de uma **tautologia** ou de uma proposição analítica é direto e não é perceptivo, obviamente, mas proposicional. Por exemplo, dado o significado comum na língua portuguesa do termo ‘solteiro’, temos um enunciado analítico ao dizermos: “Todo solteiro é um homem não-casado”. Sabemos que o enunciado acima é verdadeiro independentemente de qualquer conhecimento perceptivo, e sabemos isso de uma forma direta, pelo simples fato de compreendemos o que é dito. Um outro exemplo seria: “Se A é igual a B, então B é igual a A”. Aqui também, a compreensão da proposição já nos leva a tomá-la como verdadeira. Contudo, a questão epistemológica principal a respeito desse suposto tipo de conhecimento que teríamos por meio unicamente da compreensão de determinadas proposições é se estamos diante de um conhecimento genuíno, e não de um mero jogo de palavras. Por exemplo, seria também analítico o seguinte enunciado: “Os **unicórnios** são animais de um único chifre”. Mas isso não nos dá nenhuma garantia sobre a existência de unicórnios, nem sobre a verdade do enunciado acima, caso estejamos apenas especificando o significado da palavra ‘único’: aquilo que tem *um chifre*.

*Em seu artigo “Da natureza da familiaridade”, Russell apresenta a distinção entre conhecimento *por familiaridade* e conhecimento *por descrição*, que são, respectivamente, uma forma direta e outra indireta de conhecimento. As idéias de Russell serão examinadas mais detalhadamente no capítulo 8.*

Para a lógica, as tautologias são proposições verdadeiras unicamente em virtude de sua forma lógica, e são expressas em enunciados analíticos, ou seja, aqueles enunciados que apenas explicitam o significado de um termo, não dependendo do conhecimento do mundo.

Vemos então que as distinções entre formas diretas e indiretas de conhecimento, ou, por sua vez, entre conhecimento proposicional e conhecimento perceptivo, conduzem a problemas epistemológicos mais complicados, e que podem ser sustentadas, de fato, se tivermos uma solução para tais problemas. Se tomarmos agora o caso do conhecimento perceptivo, voltando ao exemplo de sabermos que os gatos são animais de quatro patas, também podemos levantar um problema similar. Os dados dos sentidos que nos dão essa informação (como a visão de um gato que passa a nossa frente) são, na realidade, dados sobre *nossos sentidos*. Como podemos saber que a informação que eles contêm é fiel aos gatos em si mesmos, enquanto objetos físicos exteriores às nossas percepções?

No dia-a-dia, é isso o que presumimos. Porque vemos, ouvimos e tocamos gatos, mesas, cadeiras, livros, outros seres humanos etc., supondo que tais coisas existem fisicamente no mundo, que são objetos materiais semelhantes a nossos próprios corpos. Mas, de fato, o que nos é dado – o que é direto – são nossos dados dos sentidos, são nossas percepções. E disso inferimos a existência de gatos, mesas, cadeiras, livros, outros seres humanos etc. Deste modo, a questão sobre formas diretas e indiretas de conhecimento nos conduz àquela entre conhecimento e realidade. A pressuposição comum é que nosso conhecimento nos habilita a conhecer o mundo. Mas de que maneira? E que coisas existem no mundo que podemos conhecer?

2.2 CONHECIMENTO E REALIDADE

A questão que se coloca agora para nós – e que é aquela à qual se dirigia a discussão de Russell sobre conhecimento por familiaridade e por descrição – é se podemos ter conhecimento direto de algumas coisas, e que coisas seriam essas. Em primeiro lugar, nos parece óbvio que temos conhecimento direto de nossos pensamentos, ou de alguns deles pelo menos. Tendo em mente aquela definição tradicional que comentamos no capítulo anterior, segundo a qual o conhecimento seria crença verdadeira e justifica-

da, estritamente falando, não poderíamos dizer ainda que nossos pensamentos são conhecimento. Deveríamos então reformular o problema em outros termos.

Podemos dizer, então, que o pensamento atual ou a representação ou percepção presente que uma pessoa tem é algo a que ela tem **acesso direto**. Por exemplo, se vemos um gato, a visão do gato é diretamente acessível a cada um de nós que o vê. Desta forma, não estamos afirmando que com isso temos um caso de *conhecimento perceptivo*, mas apenas apontando um candidato a conhecimento, isto é, nossa percepção atual de um gato. E, assim, o problema epistemológico principal pode ser colocado como o problema da legitimidade de inferirmos a existência do gato a partir de nossa percepção dele.

Com uma formulação como esta, parece óbvio a alguns filósofos (entre eles, Russell) que a realidade de nossos dados dos sentidos é algo inegável, para cada um de nós, obviamente. Em outras palavras, se uma pessoa tem a percepção (visual, ou auditiva, ou tátil etc.) de um gato, o próprio gato enquanto objeto material pode não existir (a pessoa pode estar tendo uma alucinação, ou sonhando), mas sua percepção (seja alucinação, sonho ou uma experiência comum de vigília) é inegável para ela. Por isso Russell dizia que, em primeiro lugar, temos conhecimento direto da realidade de nossos dados dos sentidos.

Adotarmos essa perspectiva faz com que a realidade em geral seja constituída de pelo menos um tipo de coisa, a saber, nossas percepções. **Descartes**, que também examinou o problema do conhecimento deste ponto de vista, achava óbvio que se nossas percepções, ou pensamentos, ou crenças são reais, então a mente humana também existe, uma vez que tais percepções têm de ser eventos em algo e, em princípio, não poderiam ser eventos em nossos corpos, que são objetos materiais, cuja existência ainda não garantimos. Entretanto, embora ter uma percepção qualquer seja inegável para aquela pessoa que a tem, dizer que isso é um acontecimento em sua mente já é uma inferência, e não um conhecimento direto, a não ser que a palavra ‘mente’ seja entendida apenas como a coleção de percepções de uma pessoa.

- As idéias de Descartes serão examinadas em detalhe no capítulo 4. Nos termos que ele coloca o problema, por exemplo, nas *Meditações*, se uma pessoa tem uma idéia, trata-se de um acontecimento na **coisa pensante** que é a mente, ou espírito, dessa pessoa.

Mesmo que a mente de uma pessoa que tem determinada percepção seja considerada também parte da realidade, as outras mentes (ou seja, as mentes de outras pessoas) ainda não podem ser consideradas reais. Em outros termos, não temos conhecimento direto das mentes das outras pessoas, assim como não temos conhecimento direto de corpos materiais (como gatos, mesas e os corpos das outras pessoas). A rigor, seguindo Descartes, devemos reconhecer que não temos conhecimento direto sequer de nossos próprios corpos, mas apenas de nossos pensamentos ou, mais exatamente, de nossos pensamentos atuais.

Entretanto, se o conhecimento que temos de corpos materiais e de outras mentes é indireto, ou por inferência, ou por descrição (como dizia Russell), de que outras coisas, além de nossas percepções presentes, podemos ter conhecimento direto – coisas que, portanto, podemos considerar parte da realidade? Em termos temporais, podemos dizer então: o presente é real; mas o passado e o futuro também seriam reais? Ou, mais precisamente, podemos também ter conhecimento direto do passado e do futuro?

Em seu texto acima mencionado, além dos dados dos sentidos, Russell afirma que temos conhecimento por familiaridade também por introspecção, por meio da memória, e, por fim, de universais. Examinemos cada um desses casos separadamente. O **conhecimento por introspecção** é aquele pelo qual, além de termos determinada percepção, sabemos que temos tal percepção. Alguns filósofos também caracterizam esse tema como aquele da consciência. Ou seja, temos determinadas representações presentes e temos consciência de que as temos. A única dúvida de Russell, no referido texto e em outros, é se esse tipo de conhecimento nos permitiria acrescentar à população do mundo também o *eu* enquanto uma entidade. Ele hesita na resposta a tal questão, enquanto que, como sabemos, Descartes deu a ela uma resposta positiva. Este é um ponto controverso, que foi debatido também pelos empiristas britânicos, entre eles, sobretudo Hume.

Em segundo lugar, de acordo com Russell, o **conhecimento imediato** pela memória é aquele pelo qual os fatos do passado seriam tão reais para nós quanto aqueles do presente. Mais tarde, ele também vai hesitar em relação a tal tipo de conhecimento imediato, assim como em relação ao conhecimento de universais. De qualquer forma, por ora, podemos dizer que os acontecimentos do passado, na medida em que são representações presentes, são reais, mas, na medida em que se referem a eventos retratados em percepções passadas, conduzem a inferências. Assim, ter conhecimento do passado pela memória é, na verdade, algo ambíguo, pois pode significar ou ter, no presente, a representação de um fato passado, ou ter acesso ao que já passou. Neste último caso, não se pode dizer que temos conhecimento imediato, embora, no primeiro, enquanto mera representação presente, sim.

Esta forma de encarar o problema do **conhecimento do passado** é similar àquela pela qual podemos encaminhar uma solução para o problema do conhecimento do futuro. O que poderia ser, razoavelmente, encarado como conhecimento do futuro? Ora, seria o caso, por exemplo, de esperarmos que determinado tipo de acontecimento que se repetiu no passado, em determinadas condições, se repita no futuro. Se já presenciamos que aquecer uma barra de ferro a certa temperatura a faz adquirir uma cor avermelhada, esperamos que um evento similar se repita no futuro. Esse é o tipo de discussão que encontramos em **David Hume**, e que tornou esse autor célebre para a teoria do conhecimento.

As idéias de Hume serão examinadas no capítulo 5.

Contudo, aqui, como no caso do **conhecimento do passado**, temos a mesma possibilidade de duas interpretações. A expectativa de um fato futuro, enquanto expectativa presente, é uma representação incorrigível da pessoa que a tem. Mas, enquanto possibilidade de acontecimento futuro, ela diz respeito a mera possibilidade. Assim, não podemos também considerar os eventos futuros como parte da realidade.

Por fim, temos a possibilidade de conhecimento daquelas coisas que Russell (entre outros) denominou **universais**, ou seja, a qualidade comum que todas as coisas brancas possuem, ou a qualidade comum que todos os seres humanos possuem, e assim por diante. Em outras palavras, a **brancura**, a **humanidade**, etc., são univer-

sais de que, segundo Russell (em seu texto mencionado) podemos ter conhecimento por familiaridade. Este é um problema que remonta a Platão e que percorre toda a história da metafísica desde então. Trata-se de uma das questões mais polêmicas da filosofia.

Do ponto de vista epistemológico, o importante não é se damos ou não uma resposta positiva a questões como esta – e como as anteriores –, mas que, ao darmos uma resposta positiva, automaticamente, estaremos fazendo a realidade ser constituída de tais coisas – pois estamos falando daquelas coisas cujo conhecimento é imediato e, portanto, inquestionável e irrecusável. É difícil separar, portanto, como vemos, os **problemas epistemológicos** dos **problemas metafísicos**, que dizem respeito à constituição do mundo.

Para resumir esta problemática, podemos dizer que, do ponto de vista de uma pessoa que tem determinadas representações, a realidade pode ser constituída dos seguintes elementos:

- 1. seus dados dos sentidos;**
- 2. os objetos físicos a sua volta, inclusive seu próprio corpo;**
- 3. as mentes das outras pessoas;**
- 4. os fatos passados;**
- 5. os fatos futuros;**
- 6. os universais.**

O *solipsismo* é a doutrina segundo a qual, tomando um sujeito como referência, seus dados dos sentidos são incorrigíveis (o caso 1 acima), e a realidade das outras coisas (os casos 2 a 6 acima) é que pode ser posta em questão. Descartes e Russell, cujas idéias já comentamos anteriormente, em parte, adotam esse ponto de vista solipsista. Este não é o único ponto de vista a ser adotado na teoria do conhecimento, mas é o que podemos denominar o ponto de vista padrão. Vamos comentar no final deste capítulo um ponto de vista alternativo, mas, por ora, se tomarmos o solipsismo como ponto de vista, o problema do conhecimento é formulado então como o problema da possibilidade do conhecimento das coisas a que se referem os itens 2 a 6 acima. O único conhecimento direto e certo é o dos dados atuais dos sentidos de uma pessoa.

2.3 A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO

De acordo com os comentários da seção anterior, vemos que o problema da possibilidade do conhecimento diz respeito apenas ao conhecimento daquelas coisas às quais não temos acesso direto, isto é, aquelas coisas que são inferidas a partir de outras às quais temos acesso direto e cujo conhecimento é, portanto, inatacável. Do ponto de vista solipsista tradicional mais estrito, as representações ou pensamentos presentes de uma pessoa (o que vamos designar pela expressão ‘dados dos sentidos’) são a única realidade irrecusável. Todas as demais coisas são inferidas e, logo, o conhecimento delas está sujeito a erro e dúvida.

O solipsismo pode ser adotado de forma menos rígida, e admitir então o acesso direto a outras coisas além dos dados dos sentidos de uma pessoa, que foi o que Russell fez em sua obra acima citada. Uma outra forma tradicional de colocar o mesmo problema é aquela segundo a qual o que o sujeito pode conhecer é apenas o que lhe aparece, ou o que é fenômeno para ele. **Kant**, que adotou esse modo de tratar a questão, distingue então entre fenômeno e coisa-em-si, e afirma que só podemos conhecer os fenômenos, e que as coisas-em-si só podem ser consideradas reais mediante um compromisso metafísico positivo, pois elas não são dadas diretamente ao sujeito humano.

Assim, deste ponto de vista, o que nos é dado, o que é fenômeno para nós, aquilo de que temos conhecimento direto e irrecusável são nossas representações, ou percepções, ou dados dos sentidos. Dessa perspectiva, o problema do conhecimento passa a ser então o problema de sabermos se aquilo que inferimos a partir de nossas representações está de acordo com elas. Isso faz com que a epistemologia tradicional tenha de discutir também a questão da verdade de nossas crenças ou opiniões, que é o assunto que será examinado no próximo capítulo. Por ora, vamos nos ater à questão pura e simples da possibilidade do conhecimento daquelas outras coisas enumeradas no final da seção anterior, isto é, tudo mais que pode fazer parte do mundo e que se distingue dos dados atuais dos sentidos de um indivíduo.

Vamos comentar as idéias de Kant no capítulo 6, inclusive as noções de fenômeno e de coisa-em-si. De fato, ele é o autor tradicional mais importante para estes temas da teoria do conhecimento.

Em primeiro lugar, então, temos de perguntar de que maneira poderíamos conhecer os objetos físicos que estão a nossa volta, inclusive nosso próprio corpo, a totalidade dos quais constituiria aquilo que denominamos o *mundo físico* e que é o objeto de estudo das ciências da natureza. Dada a regularidade de nossas percepções desses supostos objetos físicos, a hipótese de que eles existem e que são as causas últimas de nossas percepções deles é uma boa hipótese. Mas é preciso concedermos que ela não é uma hipótese inatacável. Pois, em parte ou no todo, esse mundo de objetos físicos pode não existir, tal como testemunham nossa experiência comum de sonhos e possíveis alucinações. Assim, esse problema se torna aquele de apontarmos as condições mediante as quais podemos razoavelmente justificar a crença na existência de objetos físicos.

A existência das mentes das outras pessoas, para cada um de nós que se considera um ser humano, coloca um problema mais complicado do que o anterior. A hipótese comum é que cada um de nós possui uma mente (mesmo que ela seja considerada apenas uma coleção de representações, como dissemos antes), e que tal mente está relacionada de forma especial a determinado objeto físico do qual também temos representação, o corpo de cada um de nós. Desta forma, as outras mentes seriam mentes semelhantes àquela de cada um de nós, relacionadas com outros corpos, semelhantes ao nosso.

O problema é que, se adotarmos a perspectiva **solipsista**, como indicamos antes, cada um de nós terá acesso apenas a sua própria mente. Assim, os corpos das outras pessoas já serão entidades inferidas, o que faz então com que suas mentes sejam objeto de outras inferências ainda. Logo, a existência de outras mentes seria uma hipótese colocada sob a pressuposição de outra, aquela de que há corpos. Isso dá a aparência de que a existência de outras mentes seja menos plausível que a existência de corpos físicos. Entretanto, trata-se também de uma hipótese de alto poder explicativo, uma vez que ela permite compreender o comportamento das outras pessoas.

Em terceiro lugar, o problema da possibilidade de conhecer os fatos passados, além daqueles que temos em nossa própria memória, é semelhante ao problema de conhecer qualquer fato que não presenciamos, isto é, qualquer acontecimento que não esteja em nossos dados dos sentidos. Para sabermos se Napoleão realmente existiu, é preciso termos o testemunho de outras pessoas (outras mentes) ou que o conheciam pessoalmente, ou que escreveram os relatos históricos que falam de sua existência. Ora, o mesmo vale para o caso dos gnos, que mencionamos no início deste capítulo. Para saber que há gnos na África, uma pessoa que nunca esteve lá e que não os viu tem de confiar no testemunho de outras pessoas. Assim, o conhecimento do passado, assim como daquilo que não nos é dado atualmente, depende da existência de outras mentes e do conhecimento que temos delas.

Deste ponto de vista, o conhecimento de fatos futuros é mais difícil de justificar, pois não há testemunho considerado confiável que possa vir em seu favor. Ou seja, socialmente, as premonições e outras formas de conhecimento do futuro não são consideradas fonte de informação válida, aceita por todos. Assim, o único testemunho em favor de nossas previsões de fatos futuros é a memória (ou pessoal, ou coletiva) de fatos passados e a pressuposição de sua regularidade. Como já comentamos, este é para Hume o ponto mais fraco de todo o conhecimento do mundo, ou seja, o mais difícil de justificar racionalmente.

Os *empiristas britânicos* em geral, e Hume entre eles, consideravam o caso do conhecimento de universais semelhante ao do conhecimento do futuro, na medida em que carece de justificação racional, mas, de fato, em situação pior ainda. Eles retomam a polêmica sobre os universais que já tinha sido importante na filosofia medieval. Resumidamente, a questão é a seguinte: como podemos saber se palavras como ‘brancura’, ‘humanidade’, ‘bondade’ etc., denotam algo em si, além de serem termos que indicam qualidades observáveis de coisas da experiência comum? Os filósofos *nominalistas* diziam que, nestes casos, temos apenas o nome, e não a coisa por ele nomeada.

As idéias de outros empiristas modernos, como Locke e Berkeley, assim como as de Hume, serão examinadas no capítulo 5.

Guilherme de Occam (1288–1348) foi um pensador medieval ligado ao nominalismo, e formulou o princípio conhecido como Navalha de Occam: “as entidades não devem ser multiplicadas sem necessidade”. O ponto de vista dos nominalistas medievais é, em parte, retomado pelos empiristas britânicos aqui mencionados.

No caso de corpos materiais, o nome também se refere a uma parte de nossos dados dos sentidos, e não às próprias coisas. E isso fez com que alguns, como Russell em determinado momento de sua filosofia, pensassem que o conhecimento de universais não é menos plausível que o conhecimento de objetos físicos. Mas, de qualquer forma, os universais teriam, neste caso, de ser inferidos a partir de coisas particulares, que já são, elas próprias, objeto de inferências que fazemos a partir de nossos dados dos sentidos. Por isso, naquele momento, Russell optou por dizer que os universais eram também objeto de conhecimento direto ou por familiaridade.

2.4 AS ORIGENS DO CONHECIMENTO

O problema de haver conhecimento direto de determinadas coisas, distinto do conhecimento obtido por inferência, descrição ou testemunho, como comentamos antes, nos conduz também ao problema das origens do conhecimento, tal como ele aparece na epistemologia tradicional e nos livros-texto desta disciplina. Estritamente falando, se o ponto de vista solipsista for adotado, há apenas uma fonte ou origem de todo conhecimento, que são os dados dos sentidos de cada um de nós. Mas os filósofos modernos, em particular, os empiristas, que deram grande importância a esse problema, em sua maioria, não adotavam um ponto de vista solipsista tão radical. E mesmo Descartes, que apresenta sua teoria do conhecimento em um viés claramente solipsista, adota essa perspectiva apenas metodologicamente, e considera outras fontes de conhecimento.

Como veremos no capítulo 4, para Descartes, o conhecimento humano tem origem na própria mente, na medida em que, a partir de determinadas idéias, podemos inferir outras. Mas, para ele, a origem última de determinadas idéias seria Deus – aquelas idéias que Descartes denominou *idéias inatas*. Em princípio, então, a estas duas fontes de conhecimento poderíamos acrescentar uma terceira, que seria a experiência e, portanto, os próprios objetos materiais a nossa volta. Os empiristas britânicos contestaram a doutrina

das idéias inatas, de Descartes, e insistiram na origem empírica de todo nosso conhecimento do mundo, embora reconhecessem que, em certa medida, algumas de nossas idéias se originam na própria mente, como discutiremos no capítulo 5.

O problema da origem ou das fontes do conhecimento pode ser colocado também de maneira formal, e não material, tal como o problema aparece nos pensadores modernos. Em outras palavras, para eles, a questão era identificar as fontes de nossas idéias, e com isso, encontrar uma forma de legitimá-las. Mas um problema semelhante a esse, se colocado formalmente, tal como vemos na epistemologia a partir do início do século XX, inclusive com Russell, que já mencionamos, é o problema de saber se podemos, a partir de determinados tipos de objetos, já conhecidos, construir outros.

Por exemplo, os dados dos sentidos podem nos permitir construir objetos físicos, e, por sua vez, alguns destes (os corpos das outras pessoas) podem nos permitir construir as mentes das outras pessoas. *Construir*, neste caso, tal como Russell toma epistemologicamente o termo, é diferente de *inferir*. De um número muito pequeno de informações sobre alguma coisa, podemos inferir sua existência. Por exemplo, ao ouvir alguns ruídos aparentemente provindos de dentro de uma parede, podemos inferir que ali dentro há um camundongo, que a parede é oca etc. Mas para *construirmos* um objeto a partir de outros, temos de ter mais informação. Por exemplo, de ouvir, depois ver, pegar o camundongo numa ratoeira etc. – ou seja, de todas essas experiências do camundongo, experiências que são nossos dados dos sentidos – podemos *construir* o camundongo como objeto físico.

Colocado deste modo, o problema da origem de nosso conhecimento de objetos físicos é resolvido ao recorrermos aos dados dos sentidos. De forma similar, o problema da origem de nosso conhecimento das outras mentes é resolvido ao recorrermos – se tivermos informações suficientes – aos objetos físicos, por exemplo, ao observarmos o comportamento dos corpos das outras pessoas – a quem pertenceriam tais outras mentes. Desta forma, podemos

também acrescentar ainda um outro tipo de coisa que poderia ser conhecida, e que não aparecia em nossa enumeração feita antes: podemos nos perguntar pela origem de nosso conhecimento de objetos culturais e de instituições sociais.

Um livro e um quadro, por exemplo, não são apenas objetos físicos, mas também objetos culturais. Um clube e uma universidade, por sua vez, não são apenas os prédios que os abrigam, mas instituições que também são objetos culturais. Ora, podemos inferir a existência de tais objetos a partir do comportamento das pessoas, o que pressupõe, portanto, a existência de outras mentes. E, obviamente, seria a partir do comportamento das pessoas que podemos construir os objetos culturais. Este assunto, de fato, é mais complexo do que possa parecer, e será discutido detalhadamente no capítulo 9.

2.5 CONCEPÇÕES ALTERNATIVAS DO CONHECIMENTO

A formulação tradicional do problema do conhecimento, de que temos tratado até aqui, como vimos, adota pelo menos metodologicamente a perspectiva solipsista. Pode haver outras perspectivas e, de acordo com elas, outras teorias alternativas do conhecimento? A resposta a esta pergunta depende de admitirmos, em lugar dos dados dos sentidos, outros tipos de objetos como objetos epistemologicamente primitivos.

Adotada a perspectiva solipsista, os dados dos sentidos são a base do conhecimento, e são os objetos materiais, as outras mentes etc., que serão ou inferidos, ou construídos a partir dos dados dos sentidos. Assim, estes têm necessariamente, nesta perspectiva, de ser considerados reais. Igualmente, se tomarmos, por exemplo, os corpos materiais como primitivos, então eles é que têm de ser considerados reais. Formalmente, qualquer tipo de objeto pode ser tomado como primitivo, mas a questão é se, a partir daqueles objetos tomados como a base do conhecimento, podemos justificar nossas crenças na realidade de outros tipos de objetos.

Pelo menos do ponto de vista da epistemologia tradicional, a questão é se podemos dizer que temos conhecimento direto de corpos materiais, por exemplo, ou das outras mentes. Parece implausível para muitos filósofos, como Descartes, Russell e muitos outros, que não tenhamos conhecimento direto de nossas percepções presentes, mas, em lugar disso, de corpos materiais ou de outras mentes. Da perspectiva desses autores e da tradição epistemológica dominante, o imediatamente dado são necessariamente os dados dos sentidos de um sujeito, e tudo mais tem de ser ou inferido, ou construído, como vimos.

A verdade é, contudo, que essa tradição toma o conhecimento como uma **coleção de acontecimentos de natureza mental ou psicológica**. Ela pressupõe que nossas idéias, crenças e opiniões são estados mentais do sujeito. E por isso a concepção solipsista e fenomenalista parece tão óbvia. Mas o conhecimento pode ser também, de saída, interpretado não de forma psicológica, mas de outras maneiras. Como argumentaram os autores ligados à chamada **virada lingüística**, nas primeiras décadas do século XX, se tomarmos o problema do conhecimento não como aquele de justificar nossas crenças, mas, por exemplo, *enunciados* – que são eventos lingüísticos e públicos –, então a visão tradicional já não parece tão óbvia.

A virada lingüística é uma das marcas distintivas de algumas doutrinas epistemológicas contemporâneas, entre elas, aquela do positivismo lógico, que examinaremos no capítulo 7.

LEITURA RECOMENDADA

Outros capítulos de um dos livros indicados no capítulo anterior são úteis para aprofundar os temas abordados aqui. É preciso ter em conta, obviamente, que nem sempre outros autores vão apresentar estes temas da mesma forma, nem sustentar a mesma interpretação que a nossa.

CHISHOLM, R. M. *Teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. Cap. 2 e 3.

HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. Coimbra: Arménio Amado, 1980. Cap. 1 e 2 da primeira parte.

RUSSELL, B. *Da natureza da familiaridade*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. v. Russell (Coleção Os Pensadores).

REFLITA SOBRE

- Por que o conhecimento direto não pode ser simplesmente identificado com o conhecimento perceptivo.
- Por que o conhecimento proposicional não é necessariamente indireto.
- Por que, do ponto de vista da epistemologia tradicional, os dados dos sentidos são nosso conhecimento básico.
- Tendo em conta a concepção tradicional de conhecimento como *crença verdadeira e justificada*, por que é preciso reformular o problema do conhecimento como o problema do *acesso direto* que temos a determinadas coisas.
- De que forma o conhecimento de coisas materiais e de outras mentes depende dos dados dos sentidos.
- A semelhança entre o conhecimento de fatos passados e o conhecimento de fatos atuais que não presenciamos.
- A principal diferença entre o conhecimento do passado e o conhecimento do futuro.
- As principais dificuldades em relação ao conhecimento de universais.
- A diferença entre *inferir* uma entidade a partir de conhecimentos que já temos e *construir* um objeto.
- Qual é o pressuposto fundamental da epistemologia tradicional quanto à natureza do conhecimento humano.

■ CAPÍTULO 3 ■

VERDADE E CERTEZA

Aqui, apresentaremos as mais conhecidas teorias da verdade, tais como: teorias da correspondência e as teorias epistêmicas, assim como a teoria semântica de Tarski, discutindo o caráter ou definicional, ou criterial dessas teorias, e discutindo a questão dos portadores de verdade.

3 VERDADE E CERTEZA

3.1 CERTEZA E EVIDÊNCIA

Dissemos no capítulo anterior que a questão sobre o acordo entre nossas representações de coisas que não são conhecidas diretamente e tais coisas nos leva a discutir também, de maneira mais geral, o problema da verdade de nossas **crenças, opiniões, teorias, hipóteses** etc. Não é possível duvidar dos dados dos sentidos, por exemplo, e por isso não caberia perguntar se um enunciado que descreve os dados dos sentidos de uma pessoa é para ela verdadeiro. É claro que tal pessoa só pode considerar tal enunciado verdadeiro. Inicialmente, vamos falar da verdade de crenças, opiniões, teorias, hipóteses etc., ou da verdade dos enunciados que as comunicam. Mais adiante, ao discutirmos o tema dos *portadores de verdade* (as coisas que podem ser verdadeiras), faremos distinções mais técnicas.



La Vérité ("A Verdade", 1870),
tela de Jules Lefebvre.

Suponhamos alguém que esteja vendo um gato. Sua representação atual de um gato é algo de que essa pessoa não pode duvidar e, enquanto aquilo que lhe é dado naquele momento, é objeto de certeza absoluta. Mas como essa pessoa pode estar sonhando ou tendo uma alucinação, pode não haver um gato como coisa material, existente fora da representação que ela tem. E, logo, o enunciado “ali está um gato” pode ser falso, isto é, não corresponder ao que há no mundo material. Por mais certeza e convicção que tenhamos sobre os dados dos sentidos, as coisas que eles representam podem não existir, e nossas crenças e opiniões, assim como os enunciados que as descrevem e comunicam, podem, assim, não corresponder ao mundo, e podem não ser verdadeiros.

A verdade de uma crença ou de um enunciado é algo diferente da certeza e das convicções que uma pessoa possa ter sobre algum assunto. A certeza e a verdade só podem coincidir naqueles casos de conhecimento direto e incorrigível. Mas, no caso de entidades inferidas ou de objetos construídos, certeza e verdade se distinguem claramente. Por exemplo, se não conhecemos diretamente os corpos materiais e as outras mentes, então, por mais convicção que possamos ter sobre a hipótese da existência dessas coisas, é preciso que tais crenças e opiniões sejam apoiadas por evidências.

As evidências em favor de uma hipótese, crença ou opinião, é claro, podem ser parciais ou completas, podem ser conclusivas ou não. É verdade, por exemplo, que a regularidade do comportamento das outras pessoas e sua similaridade com nosso próprio comportamento é uma evidência em favor da hipótese de que as outras pessoas possuem mentes, e que, portanto, existem outras mentes, além daquela do sujeito que considera o assunto. Mas o problema é exatamente que tal evidência não é completa nem conclusiva. Ela pode apoiar em parte a hipótese em questão, mas não é suficiente para garantir sua verdade.

Além disso, a certeza pessoal ou convicção que alguém possa ter sobre alguma hipótese não é suficiente nem para ela mesma, nem para os outros, para sustentar a verdade dessa hipótese. Se virmos um gato, isso será uma evidência parcial em favor da existência de gatos, ou pelo menos daquele gato específico que vimos, enquanto um objeto material correlato a nossos dados dos sentidos. A certeza de estar vendendo um gato não conduz à verdade da hipótese de que existe um gato fora da mente de quem tem esses dados dos sentidos.

Não se trata apenas do fato de que, se alguém testemunha estar vendendo um gato, as outras pessoas podem duvidar de que ou haja um gato mesmo, ou que aquela pessoa realmente esteja vendendo um gato. Mas a própria pessoa, para além de seus dados dos sentidos, não pode passar da certeza de estar vendendo um gato para a verdade

Os argumentos de Descartes e Russell, que já foram mencionados no capítulo anterior, serão, respectivamente, tratados nos capítulos 4 e 8.

Tal concepção mais comum, que estamos chamando de concepção tradicional, é aquela que, a seguir, vamos comentar, denominando-a então concepção correspondencial da verdade.

sobre a existência de um gato diante dela. Esse é o ponto central para a argumentação de alguns filósofos, como **Descartes** e **Russell**, entre outros, a respeito da possibilidade de estarmos sonhando ou tendo uma alucinação.

O resultado dessas considerações é que a certeza é uma evidência fraca até mesmo para o próprio indivíduo que tem certeza ou convicção de algo, e ela não pode se estender para além dos limites estreitos dos tipos de conhecimento direto que temos. Mesmo admitindo a existência de corpos materiais e de outras mentes, tal como discutimos no capítulo anterior, muitos fatos sobre as mais diversas coisas no mundo, que podem ser objeto de nossas hipóteses e crenças, necessitam de evidência para serem aceitos como aquilo que é o caso, e para que nossas hipóteses e crenças sejam então consideradas verdadeiras.

3.2 DEFINIÇÃO E CRITÉRIO DE VERDADE

Entretanto, a esta altura, poderíamos nos perguntar: mas não poderíamos dizer que aquilo de que alguém tem certeza (absoluta) é também, pelo menos para essa pessoa, verdadeiro? Isso seria o mesmo que definir o que é verdadeiro como aquilo que é considerado verdadeiro por uma ou mais pessoas. E por que a verdade não poderia ser assim definida? De fato, poderia, mas essa não é a concepção mais comum, ou pelo menos não é a **concepção tradicional**, segundo a qual o que torna uma crença verdadeira é um estado de coisas, como comentamos no início deste capítulo.

Assim, para ser verdadeira, segundo essa concepção tradicional, uma crença deve estar de acordo com aquele estado de coisas (por exemplo, um fato ou acontecimento) que a torna verdadeira – e a crença é verdadeira porque, *de fato, há* tal acordo, e não porque *supomos* que haja tal acordo. Isso significa que uma crença pode ser verdadeira e que possamos, mesmo assim, não saber que ela é verdadeira.

Por outro lado, embora faça sentido, aparentemente, distinguir certeza de verdade, como vimos antes, assim como faz sentido dizer que uma crença pode ser verdadeira e não sabermos disso, é claro que tal visão depende de aceitarmos a noção tradicional de

verdade e sua relação com a noção de acordo com uma instância externa à própria crença e às representações mentais que temos. Ou seja, de fato, é preciso argumentarmos em favor de tal concepção, pois ela não se impõe imediatamente. E há conceções alternativas da verdade, algumas das quais vamos comentar nas próximas seções.

Alguém pode ter uma crença verdadeira e não saber que ela é verdadeira. Isso não é possível no caso de identificarmos a verdade com a certeza, pois, neste caso, todo objeto de convicção (toda crença ou opinião) seria automaticamente verdadeiro, e a pessoa que possuísse tal crença ou opinião saberia disso necessariamente. Mas, exatamente, se distinguimos a verdade da certeza, e se, seguindo a concepção tradicional, definirmos a verdade como uma relação entre a crença e algo diferente dela, um estado de coisas fora da mente do sujeito, então uma coisa seria dar uma *definição* de verdade, e outra seria apontar os meios para sabermos se uma crença ou opinião é verdadeira, isto é, se ela está de acordo com aquele estado de coisas que a torna verdadeira. Neste caso, o que se pede é um *critério* de verdade.

Na literatura filosófica sobre esse assunto há teorias que procuram apenas definir a verdade, e outras que, além disso, também procuram fornecer um critério de verdade. Embora os dois problemas possam ser tratados conjuntamente, eles podem estar separados. As teorias que vamos examinar neste capítulo são as mais conhecidas dos filósofos, e umas possuem uma dimensão criterial mais forte que outras. Para efeitos didáticos, de fato, é conveniente tratarmos primeiro do problema da definição de verdade, e deixar para depois o problema do critério, embora ele seja o problema de maior interesse direto para a teoria do conhecimento.

3.3 PORTADORES DE VERDADE

Uma definição de verdade, implícita ou explicitamente, tem de identificar o que os filósofos denominam um **portador de verdade**, isto é, especificar que tipo de coisa pode ser verdadeira (ou falsa). Dissemos no início deste capítulo que, de modo geral, consideramos que podem ser verdadeiras nossas crenças, ou opiniões,

ou teorias, ou hipóteses. Estas coisas, por assim dizer, são estados mentais ou representações do sujeito. Elas podem ser expressas ou comunicadas por meio da linguagem, por enunciados.

Tais enunciados utilizam orações ou sentenças de uma língua qualquer. Por sua vez, duas ou mais sentenças (da mesma língua ou de línguas diferentes) podem ser utilizadas para fazer os mesmos enunciados, nas mesmas circunstâncias e para expressar as mesmas crenças ou opiniões – caso em que tais orações ou sentenças são consideradas sinônimas. Aquilo que tais orações possuem em comum, ou aquilo a que elas remeteriam – seu significado – é o que os filósofos denominam **proposição**.

Desta forma, em princípio, temos dois tipos gerais de coisas que poderiam ser verdadeiras ou falsas:

- a) nossas representações mentais (pensamentos, crenças, opiniões, hipóteses etc.) e
- b) os objetos lingüísticos que podem estar com elas associadas ou que podem comunicá-las.

Estes últimos, por sua vez, não são todos de natureza igual, como vimos. Os *enunciados* são eventos públicos, que envolvem o uso da linguagem verbal, oralmente ou por escrito. As *sentenças* ou orações de uma língua são, por outro lado, abstrações. Por exemplo, temos abaixo dois enunciados, que nos dão duas ocorrências de uso da mesma oração:

- 1. Pingo é um gato.**
- 2. Pingo é um gato.**

Estes dois enunciados (1 e 2) utilizam a mesma sentença – ‘Pingo é um gato’ –, mas a sentença, propriamente falando, é uma entidade de lingüística (uma *seqüência de símbolos corretamente formada* segundo as regras gramaticais de uma língua qualquer), e não cada uma dessas suas ocorrências acima (1 e 2).

Devemos acrescentar, obviamente, que todas as palavras de uma oração ou sentença devem ser significativas para que a sentença seja verdadeira.

Palavras ou termos, contudo, ao contrário das sentenças, não podem ser verdadeiros ou falsos. São significativos ou não. Logo, uma palavra não pode ser um portador de verdade – a oração na qual a palavra ocorre é que pode.

Suponhamos agora um terceiro e um quarto enunciados, utilizando orações diferentes, uma terceira ainda em português e outra em inglês, mas que supomos expressar o mesmo pensamento que as anteriores:

3. Pingo é um felino de pequeno porte, da espécie *Felis catus*, que vive na cidade ou no campo, descendente das espécies *Felis lybica*, *Felis margarita* e *Felis chaus*.

4. *Pingo is a cat.*

Estas duas últimas sentenças e a anterior (utilizada nos enunciados 1 e 2) remetem à mesma **proposição** ou idéia, ou possuem o mesmo significado, por assim dizer. Ao falarmos de proposições, estamos passando para um outro nível de abstração, a partir de diferentes sentenças, da mesma língua ou mesmo de línguas diferentes.

Em resumo, as definições da verdade serão diferentes se disserem respeito ou a representações mentais (crenças, pensamentos etc.), ou a entidades lingüísticas (enunciados, sentenças ou proposições). Para os propósitos da teoria do conhecimento, podemos considerar que estas coisas equivalem umas às outras, uma vez que, por exemplo, como dissemos, um enunciado expressa determinada crença.

Além disso, por extensão, porções maiores de nossas representações também podem ser consideradas verdadeiras. Se uma crença e o enunciado que a expressa podem ser verdadeiros, então os diversos enunciados que compõem uma teoria, por exemplo, e que correspondem a diversas crenças ou opiniões, também podem ser tomados como verdadeiros em bloco. Isto é, a teoria pode também ser considerada verdadeira, caso todos os enunciados que a compõem sejam verdadeiros.

3.4 TEORIAS DA CORRESPONDÊNCIA

As principais teorias da correspondência conhecidas dos filósofos são duas: aquela defendida por Bertrand Russell e por Ludwig Wittgenstein, no período em que esses autores sustentaram a doutrina do **atomismo lógico**, e aquela devida a John Austin, pensador inglês cuja produção filosófica data da metade do século XX. De fato, Russell, por exemplo, apresenta duas versões da teoria, uma para crenças e outra para proposições – versões que são equivalentes. Ele e Wittgenstein defendem que a verdade é **correspondência** e que esta, por sua vez, é a **congruência**.

Russell apresenta sua teoria em escritos da década de 1910. Wittgenstein defende a mesma teoria, com outra formulação, em seu livro *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado no início da década de 1920. A teoria de Austin é apresentada em alguns de seus artigos.

entre uma proposição e um fato (ou estado de coisas). A teoria de Austin é uma teoria que fala de enunciados e sentenças. Para ele, a correspondência é uma correlação entre dois tipos de convenções lingüísticas.

Vamos começar pela teoria da correspondência como congruência, devida a Russell e **Wittgenstein**. Em seguida, comentaremos a teoria de Austin. Tradicionalmente, uma teoria da correspondência tem sido atribuída também a Aristóteles, assim como a outros filósofos mais antigos. Não vamos nos ocupar aqui dessas teorias em geral, mas apenas acrescentar um breve comentário sobre Aristóteles.

Na *Metafísica*, Aristóteles apresenta uma máxima que ficou conhecida e que tem sido repetida por diversos filósofos que se ocupam do tema da verdade. Ele diz:

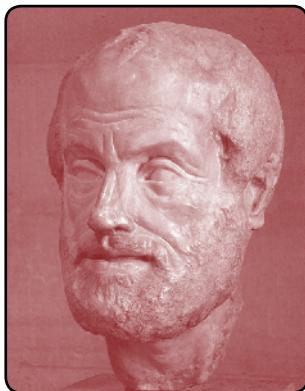
“Dizer do que é que ele não é, ou do que não é que ele é, é falso, enquanto que dizer do que é que ele é, e do que não é que ele não é, é verdadeiro.” (Livro Γ, 7, 27.)

Esta máxima pode, evidentemente, ser interpretada como uma versão da teoria da correspondência, mas não de forma necessária, ainda que o próprio **Aristóteles** fosse um adepto da teoria da correspondência. A máxima, contudo, é de caráter inteiramente formal, e permite outras interpretações. Ela expressa a idéia de acordo, e não apenas as teorias da correspondência envolvem essa noção. Como veremos adiante, ela está presente também nos outros tipos de teorias da verdade que examinaremos neste capítulo.

Para Russell e Wittgenstein, a correspondência é, como dissemos, congruência. Este termo remete a uma noção da geometria. São congruentes duas figuras geométricas que se ajustam perfeitamente uma na outra. Assim, estes autores estão utilizando uma metáfora, de fato. A idéia é que a verdade pressupõe que a **forma lógica** da proposição seja a mesma que a de um estado de coisas – aquele que a faz verdadeira. Um estado de coisas pode ser, por exemplo, um fato ou acontecimento que reúne dois objetos físicos. A proposição é verdadeira se existe o estado de coisas correspondente; e é falsa se ele não existe. A teoria pressupõe, assim, a comparação entre proposições e estados de coisas.



Ludwig Wittgenstein
(1899–1951).



Aristóteles (384–322 a.C.)

O tema da forma lógica, como já mencionamos no capítulo anterior, é estudado na lógica, e não temos espaço aqui para explicações mais longas. Resumidamente, podemos dizer que a idéia é que proposições e argumentos (seqüências de proposições) têm uma forma que não está explícita nas sentenças usadas para comunicá-los.

Suponhamos dois gatos, Leo e Pingo, e a seguinte proposição:

Leo está ao lado de Pingo.

Poderíamos fazer um desenho dos dois gatos, um ao lado do outro, ou podemos imaginar a cena, este fato que, se for real, torna a proposição acima verdadeira. Sendo um estado de coisas real, poderíamos fazer dele uma fotografia também. O fato, contudo, não é nenhuma dessas representações possíveis, mas a relação espacial entre Pingo e Leo. Ora, em primeiro lugar, não há, obviamente, nenhuma semelhança entre a cena que podemos imaginar, ou desenhar, ou fotografar, e a proposição acima. Assim, em segundo lugar, como alega a teoria, o acesso que teríamos à forma de tal estado de coisas seria por meio do exame da proposição que corresponde a ele.

Neste caso, um exame superficial da sentença utilizada – e que remete a tal proposição – também nada revela. A idéia de Wittgenstein e Russell era exatamente que a lógica é que pode nos ajudar a conhecer a forma lógica da proposição. Portanto, a aplicabilidade da teoria depende de uma teoria lógica. Além disso, o que ela pode nos dar é apenas um dos lados – aquele da proposição. Continuamos sem nada saber do outro lado – aquele do estado de coisas que torna a proposição verdadeira. Isso revela, de fato, o caráter metafísico dessa teoria, e sua desvantagem em relação a outras teorias que apelam para noções lingüísticas mais fáceis de manipular, como a teoria de Austin.

A teoria da correspondência como correlação, devida a **Austin**, possui a vantagem de não fazer nenhum apelo a concepções da realidade, o que era o caso da teoria de Russell e Wittgenstein. Ao contrário, Austin recorre apenas à determinada concepção do funcionamento da linguagem, isto é, das línguas naturais em geral.

Ele apresenta duas noções fundamentais para poder definir a verdade como correlação, que são as noções de convenções descritivas e convenções demonstrativas. As primeiras são aquelas convenções que correlacionam **sentenças** com tipos de situações, eventos etc., no mundo. Por sua vez, as convenções demonstrativas correlacionam **enunciados** com situações ocorridas. Ambos



John L. Austin (1911–1960).

os tipos de convenções de que fala Austin pressupõem, portanto, determinada prática e uso de uma língua pelos falantes.

A teoria, de fato, define a verdade para enunciados. Um enunciado é verdadeiro, diz Austin, quando o estado de coisas efetivo (ou ocorrido) com o qual tal enunciado é correlacionado pelas convenções demonstrativas é de um tipo com o qual a sentença utilizada (para fazer o enunciado) está correlacionada pelas convenções descriptivas. O enunciado será falso se desrespeitar a correlação das duas ordens de convenções.

Embora pareça muito abstrata, na verdade, a alegação principal da teoria é simples. Por exemplo, um falante que diga “estou sentado”, para fazer um enunciado verdadeiro, tem de proferir o enunciado em um tipo de circunstância prevista pelas convenções descriptivas e numa situação que exemplifica esse tipo. Assim explicada, a teoria parece óbvia, mas talvez um tanto trivial. De fato, em última instância, o que ela diz é que a verdade depende da competência do falante de uma língua de empregar uma sentença para fazer um enunciado na situação apropriada. E ele sabe que a situação é apropriada se aprendeu corretamente a língua que fala.

Essa obviedade e essa aparente simplicidade mostram, por outro lado, a força intuitiva da teoria, e o fato de que ela parece captar adequadamente a idéia central de acordo expressa na máxima de Aristóteles e que é, para o entendimento comum, talvez o essencial da noção de verdade.

De maneira geral, o ponto central das teorias da correspondência, como enfatiza Russell, é insistir que a verdade é uma relação de duas instâncias diferentes, como uma crença e um fato, ou uma proposição e um estado de coisas, ou dois tipos diferentes de convenções lingüísticas. Portanto, as teorias da correspondência mantêm firmemente aquela distinção, que comentamos anteriormente, entre certeza e verdade. A certeza é, deste modo, vista como um aspecto meramente interno de nossas crenças ou pensamentos, enquanto que a verdade nos coloca na dependência de uma outra instância, ou seja, da própria realidade.

3.5 TEORIAS EPISTÊMICAS

As teorias denominadas ***epistêmicas*** são aquelas que, aparentemente, violam a **exigência de acordo externo**, que acabamos de comentar, e que caracteriza as teorias da correspondência. As duas teorias epistêmicas da verdade que são mais conhecidas e discutidas na literatura são a **teoria coerentista** e a **teoria pragmática**.

Essas teorias ainda estão baseadas na idéia de acordo, mas, neste caso, o acordo que se espera haver é de opiniões ou crenças entre si, e não, como no caso das teorias correspondenciais, um acordo com a realidade. Assim caracterizadas as teorias epistêmicas, poderíamos dizer que também a teoria de Austin pertenceria a este grupo, e não, realmente, ao grupo das teorias da correspondência, já que ela afirma que há um acordo entre dois tipos de convenções lingüísticas. Esta é uma interpretação plausível, mas envolve uma discussão mais especializada, que não vamos empreender aqui. E, de qualquer modo, a maior parte dos comentadores caracteriza a teoria de Austin como uma teoria correspondencial.

A teoria da verdade como coerência – de um sistema de crenças, opiniões ou enunciados – tem relação com a filosofia idealista de autores como Hegel, mas há também versões que não estão ligadas a essa filosofia, como aquela defendida por **Otto Neurath**. A teoria pragmática da verdade é devida aos pensadores pragmatistas americanos do fim do século XIX e início do século XX, como C. S. Peirce, William James e John Dewey.

A idéia básica para os adeptos da teoria da coerência é que uma crença ou um enunciado pertencente a um sistema é declarado verdadeiro se está de acordo com a totalidade das outras crenças ou enunciados do sistema a que pertence. Entretanto, se há desacordo entre duas crenças ou dois enunciados de um sistema, com base em qual critério podemos decidir essa questão?

Ora, em primeiro lugar, é preciso comparar cada uma das crenças ou enunciados em conflito com o restante do sistema a que pertencem. E se mesmo assim a questão não se decidir em favor de uma das crenças ou dos enunciados, em última instância, é preciso

Essas teorias são ditas epistêmicas exatamente porque estão fundamentadas na idéia de que a verdade deve ser definida como uma relação interna a um sistema de crenças ou de enunciados, e não como uma relação entre crenças ou enunciados e uma instância externa.

Neurath está ligado ao grupo que ficou conhecido como Círculo de Viena, cuja doutrina é denominada positivismo lógico, que será examinada no capítulo 7, assim como o pensamento dos três autores pragmatistas.

tomar a decisão de conservar uma das crenças (ou enunciados) e eliminar a outra (ou o outro enunciado). Deste modo, à primeira vista, a teoria da coerência não seria capaz de nos ajudar a distinguir ficção de realidade – que é uma das críticas comuns a essa teoria, feita inclusive por Russell.

A razão disso é que, dependendo de nossa engenhosidade em lidar com noções e conceitos, crenças ou enunciados, sempre podemos construir e reformar sistemas que alcancem a coerência, isto é, sistemas nos quais nenhuma crença (ou enunciado) conflite com a outra (ou outro enunciado). Para responder a essa crítica, alguns autores argumentam então que a coerência não pode ser interpretada apenas como ausência de contradição entre as crenças ou enunciados de um sistema. Além disso, o sistema deveria ser também **abrangente**.

Entretanto, essa noção de abrangência é ambígua, uma vez que podemos perguntar: com que critério podemos julgar se um sistema é suficientemente abrangente? Ele teria de ser comparado com uma instância externa a ele, com a realidade, por exemplo. E isso faz parecer que, no final, a teoria da coerência tem de recorrer a uma noção de correspondência.

Uma solução de conciliação, proposta por outros autores, consiste em dizer que, afinal, é a correspondência que deve nos dar a definição de verdade, mas que a coerência pode nos dar então um critério de verdade. Epistemologicamente, essa solução é interessante, uma vez que ela nos permite comparar crenças apenas com crenças, ou enunciados apenas com enunciados – e não com uma realidade à qual não temos acesso. Mas, implicitamente, tal solução pressupõe que há, de qualquer forma, um acordo básico entre nossos sistemas e a realidade – e faltaria explicar como tal acordo básico se fez.

A teoria pragmatista é, em parte, uma solução para esse problema, uma vez que, segundo seus defensores, a verdade é um tipo de acordo produzido a longo prazo entre nossas crenças e a experiência. Embora eles apresentem formulações diferentes, segundo Peirce, James e Dewey, em última instância, a verdade é o que prevalece se nossas investigações forem feitas por um tempo suficiente.

temente longo e se conseguirmos construir sistemas de crenças de grande estabilidade – o que significaria que eles estariam sendo o tempo todo testados e aperfeiçoados pela experiência.

Esta teoria, assim como a teoria da coerência, não explica completamente, contudo, de que forma a realidade poderia se impor a nosso pensamento, produzindo sistemas estáveis (e, logo, coerentes). Os pragmatistas possuem uma teoria elaborada da investigação, mas ela não elimina completamente a necessidade de algum recurso à correspondência, pelo menos como uma metafísica implícita, assim como no caso da teoria da coerência.

3.6 TEORIA SEMÂNTICA

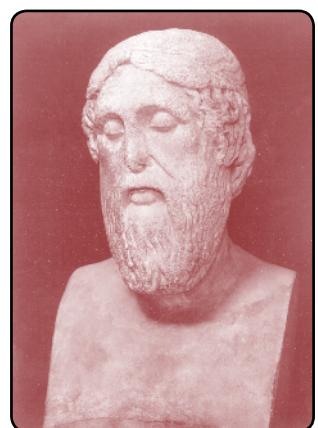
A teoria **semântica** da verdade é devida ao lógico polonês Alfred Tarski e, embora seja, de fato, a teoria mais respeitada neste domínio, é aquela que menos possibilidades de aplicação apresenta para a teoria do conhecimento. Embora tenha havido grande entusiasmo com a teoria da parte de alguns epistemólogos, como Karl Popper (que a interpretou como uma teoria da correspondência), o próprio Tarski era bastante cauteloso quanto à possibilidade de utilizar a teoria para analisar a linguagem comum. De fato, a teoria foi criada para definir a expressão ‘sentença verdadeira’ para linguagens formalizadas. Vamos explicar aqui apenas as noções essenciais, sem entrar nos detalhes mais técnicos.

O que Tarski procurou fazer foi especificar as condições para uma sentença de uma linguagem formalizada (como aquela utilizada pela lógica elementar) ser dita verdadeira sem nos levar a paradoxos. Um desses paradoxos remonta aos pensadores gregos, e é conhecido como o Paradoxo do Mentiroso. Intuitivamente, o problema é o seguinte: supondo que tudo o que um mentiroso diz é falso, se ele diz “estou dizendo uma mentira”, isso é verdadeiro ou falso?

Uma forma mais moderna de formular esse paradoxo atribuído a **Epiménides** seria a seguinte. Suponhamos a sentença a seguir:

A ÚNICA SENTENÇA NESTA PÁGINA COM TODAS AS LETRAS MAIÚSCULAS É FALSA.

A teoria de Tarski é dita semântica porque lida com os chamados predicados semânticos (como ‘verdadeiro’ e ‘falso’) e dá as ferramentas conceituais para desenvolver aquela parte da lógica que lida com a interpretação das sentenças de uma linguagem formalizada (inclusive o valor veritativo de tais sentenças) – que é a parte da lógica denominada semântica, exatamente.



Epiménides de Cnossos (Creta), figura semimítica (séc. VI a.C.) a quem se atribui o Paradoxo do Mentiroso.

Essa sentença, obviamente, diz respeito a ela mesma. Se supomos que ela é verdadeira, o que ela diz é que é falsa – e, logo, ela é falsa. Agora, se supomos que ela é falsa, o que ela diz é que é falsa, o que quer dizer que o verdadeiro é o contrário – e, logo, ela é verdadeira.

A forma de resolver esse e outros paradoxos devidos à auto-referência, segundo Tarski, consiste em fazer a distinção entre *linguagem-objeto* (a linguagem da qual falamos) e *metalinguagem* (aquele linguagem que utilizamos para falar da primeira). A metalinguagem tem de ser sempre mais rica que a linguagem-objeto da qual ela fala, e os termos como ‘verdadeiro’ e ‘falso’ devem pertencer à metalinguagem, e não à linguagem-objeto. Desse modo, impedimos a auto-referência, pois uma sentença não pode falar dela mesma, pois ela não pode falar de sentenças da mesma linguagem a que ela pertence.

Além disso, **Tarski** apresenta também sua famosa convenção T, que diz o seguinte:

x é uma sentença verdadeira se e somente se p.

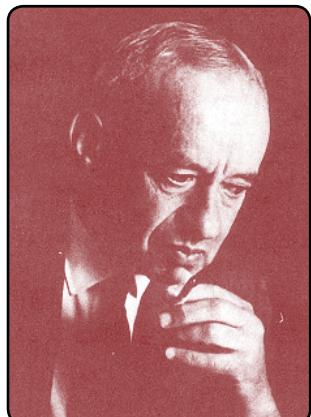
Neste esquema, o termo ‘x’ se refere ao nome de uma sentença (o que podemos construir, por exemplo, colocando uma sentença entre aspas), e o termo ‘p’ se refere a um estado de coisas. Assim, um exemplo seria o seguinte:

‘a neve é branca’ é verdadeira se e somente se a neve é branca.

No início do enunciado acima, a sentença ‘a neve é branca’ está sendo citada (ou nomeada) e, no final, ela está sendo utilizada (para se referir a um estado de coisas). Assim, a convenção T estabelece as condições de um acordo.

Isso levou alguns, tal como Popper, como dissemos antes, a tomarem a teoria semântica como uma teoria da correspondência, o que não era a intenção de Tarski. O que explicitamente ele queria era apenas recuperar a idéia central daquela máxima de Aristóteles.

De qualquer forma, na medida em que sua teoria resolve o problema da verdade apenas para linguagens formalizadas, que aten-



Alfred Tarski (1902–1983).

dem ao requisito antes mencionado (de não conter termos como ‘verdadeiro’ e ‘falso’), ela não poderia ser utilizada para analisar sentenças das línguas naturais, que são formas de linguagem que contêm tais termos veritativos.

LEITURA RECOMENDADA

Há diversos textos introdutórios às teorias da verdade. Disponíveis em português, os mais acessíveis são os listados abaixo, que podem ser consultados, sobretudo nos capítulos indicados para cada um.

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
Cap. 7.

DUTRA, L. H. A. *Verdade e investigação: O problema da verdade na teoria do conhecimento*. São Paulo: Ed. Pedagógica e Universitária, 2001. Cap. 1.

KIRKHAM, R. L. *Teorias da verdade*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2003. Cap. 3, 4 e 5.

RUSSELL, B. *Da natureza da verdade e da falsidade*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. v. Russell (Coleção Os Pensadores).

REFLITA SOBRE

- Por que a certeza não é uma condição para a verdade.
- A relação entre certeza e evidência.
- A diferença entre definir a verdade e apresentar um critério de verdade.
- A relação entre proposições, sentenças e enunciados como portadores de verdade.
- Por que a noção de verdade, em suas várias apresentações, envolve sempre a idéia de acordo.
- As vantagens e desvantagens da teoria da correspondência.
- A principal crítica que se pode fazer às teorias epistêmicas da verdade.

- As duas condições fundamentais impostas pela teoria semântica.
- A Paradoxo do Mentirosa, elaborando um exemplo diferente daquele dado acima.
- Por que a teoria de Tarski não é uma teoria da correspondência.

■ CAPÍTULO 4 ■

O RACIONALISMO DE DESCARTES

Neste capítulo, vamos discutir a teoria do conhecimento de Descartes, examinando seus argumentos nas Meditações, e dando destaque a algumas das noções centrais de sua investigação, tais como: dúvida metódica, Cogito, regra de clareza e distinção, existência de Deus, problema do erro, existência do mundo exterior e sua concepção da mente humana.



René Descartes (1596–1650)

Embora Galileu (1564–1642) tenha nascido bem antes que Descartes, foi contemporâneo dele. Por sua vez, Newton (1643–1727) nasceu pouco antes da morte de Descartes. Finalmente, Kant (1724–1804) nasceu pouco antes da morte de Newton. Neste período, temos, portanto, mais de 200 anos de reflexões sobre a filosofia, a ciência da natureza e a relação entre elas.

4 O RACIONALISMO DE DESCARTES

No período que vai de *Descartes* a Kant, passando pelos empiristas britânicos, tal como já comentamos no capítulo 1, temos o início e a consolidação da teoria do conhecimento como disciplina filosófica. Este capítulo, juntamente com os dois que virão em seguida, examina tal período da história da epistemologia, no qual foram forjadas e aperfeiçoadas as principais idéias que compõem o que temos indicado como a *perspectiva tradicional em epistemologia*. Não darmos atenção especial ao pensamento desses filósofos seria semelhante a desconsiderarmos, no desenvolvimento da física, por exemplo, toda a investigação científica desde *Galileu até Newton*, que foi exatamente o que revolucionou esta área.

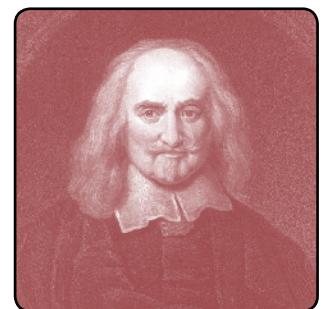
Mencionamos aqui esses físicos e seu trabalho não apenas para uma comparação formal com o desenvolvimento da epistemologia, ou teoria do conhecimento, como disciplina. Há relações históricas importantes entre o que estava ocorrendo no domínio da física no período indicado e o surgimento e a consolidação da epistemologia.

Galileu marcou profundamente o pensamento de Descartes e sua postura intelectual. Descartes, que era também matemático, se dedicou igualmente ao estudo da física, e elaborou suas próprias teorias neste domínio, que foram preteridas depois que a teoria newtoniana começou a ter ampla aceitação. Além disso, a condenação de Galileu pela Igreja, em 1633, levou Descartes a hesitar na forma de publicação de suas idéias filosóficas e a adiar a publicação de seu *Tratado do mundo*.

Kant, por sua vez, foi profundamente influenciado pelo sucesso extraordinário que a física de Newton alcançou, comparando-o com o reiterado insucesso dos filósofos em chegar a um amplo acordo sobre os fundamentos de sua área. A idéia da comparação entre as disciplinas filosóficas tradicionais (tais como a metafísica e a ética) com as *novas ciências da natureza* já está presente nos empiristas britânicos, em especial, no projeto de Hume de construir uma ciência da natureza humana comparável à física de Newton. Este próprio projeto, por sua vez, embora com uma formulação muito diferente e com pressupostos metafísicos mais radicais, foi antecipado por **Thomas Hobbes**.

Diferentemente de Descartes, Hobbes elaborou um modelo fisiológico do funcionamento da mente humana (que ele apresenta, por exemplo, na primeira parte de sua obra mais conhecida, o *Leviatã*, de 1651), e que lhe parecia muito mais de acordo com uma investigação sobre a natureza do que a doutrina dualista de Descartes. Este, por sua vez, partiu de pressupostos metafísicos diferentes, postulando a existência de uma *substância pensante* (a *res cogitans*), além da substância material (na qual ocorrem os fenômenos físicos), e também queria construir um domínio de investigação específico dos fenômenos mentais. Sua teoria do conhecimento é uma parte dessa doutrina.

No *Tratado do homem* (publicado postumamente em 1664) e sobretudo nas *Paixões da alma* (1649), Descartes apresenta sua teoria sobre o funcionamento tanto do corpo humano, quanto da mente e da interação entre corpo e mente. Entretanto, com relação a sua teoria do conhecimento, as obras mais importantes são o *Discurso do método* (1637) e as *Meditações* (1641). Neste capítulo, vamos seguir esta última obra para comentar as idéias epistemológicas de Descartes.



Hobbes (1588–1679), que foi contemporâneo e crítico de Descartes, precede, portanto, a geração dos empiristas britânicos mais conhecidos, como Locke, Berkeley e Hume.

4.1 DÚVIDA METÓDICA, CETICISMO METODOLÓGICO

Freqüentemente, a postura de Descartes nas *Meditações* é associada ao ceticismo. De fato, o pensamento filosófico da época foi marcado não apenas pelo novo desenvolvimento da ciência da



Montaigne (1533–1592), anterior a Descartes, tinha uma ligação real com o ceticismo pirrônico antigo, cuja fonte principal são as obras de Sexto Empírico (séc. II d.C.). A tradição pirrônica remonta a Pirro de Élis (séc. IV a.C.).

Há diferenças importantes entre a nova física, a partir de Galileu, e aquela de Aristóteles. Uma delas é que, para este último, a explicação do movimento dos corpos envolvia também causas finais, o que é rejeitado por Galileu e pelos modernos em geral.

natureza, como já comentamos, mas também pela postura cética, que alguns pensadores modernos, como *Michel Montaigne*, recuperaram dos pirrônicos antigos, como Sexto Empírico. Entretanto, veremos que o ceticismo encontrado em Descartes possui um papel meramente metodológico, e está ligado à dúvida metódica que ele adota na “Primeira Meditação”.

De fato, a postura de Descartes em relação ao conhecimento humano em geral é claramente *racionalista* e *fundacionista*. O racionalismo de Descartes, no que diz respeito à origem de nossas idéias, sustenta que o intelecto humano também é uma fonte de conhecimento, e envolve a doutrina das idéias inatas, que foi depois veementemente atacada pelos empiristas. O racionalismo moderno, que inclui também Kant, como veremos, envolve também a doutrina de que os problemas filosóficos podem ser resolvidos por um exame do próprio intelecto e pelo fato de colocarmos ordem em nossas idéias.

Essa doutrina, por sua vez, está ligada ao ponto de vista fundacionista, que também caracteriza a filosofia cartesiana. Aqui, trata-se de alcançar os conhecimentos indubitáveis que poderão ser o ponto de partida e o apoio infalível para todo o resto do conhecimento humano, desde que, para isso, tenhamos também um método adequado. Descartes acreditava ter alcançado esses dois objetivos da postura fundacionista; e a dúvida metódica é apenas a primeira etapa do método cartesiano.

A investigação de Descartes nas *Meditações* tem um início tipicamente pirrônico, embora, mais tarde, como veremos, os resultados sejam muito diferentes daqueles visados pelo cético pirrônico. Descartes parte da constatação muito natural de que, ao examinar suas idéias ou opiniões, encontra entre elas algumas que agora ele julga serem falsas mas que, no passado, julgava verdadeiras. Ao dizer isso, na “Primeira Meditação”, Descartes pode estar se referindo, entre outras coisas, especificamente a ter acreditado na *física de Aristóteles* (aquele na qual ele foi formado), tendo depois achado que Galileu é que estava certo.

Ter encontrado então alguma crença falsa entre aquelas que posui, diz Descartes, é motivo para rejeitar todas elas, até que alguma

possa se mostrar totalmente confiável, isto é, até que algum conhecimento direto e indubitável seja alcançado. Mas é óbvio que não poderíamos fazer um exame completo de nossas idéias ou opiniões uma a uma, diz Descartes, e que o mais sensato e metodologicamente mais eficaz seria atacar as que são mais fundamentais. Se elas forem descartadas, com elas irão embora todas as idéias e opiniões que estavam nelas fundamentadas. Se alguma resistir a esse exame radical, então ela se nos imporá como certa e indubitável.

É assim que começa então o procedimento dubitativo metódico da “Primeira Meditação”. Há dois níveis de dúvida ali. O primeiro – chamado de *dúvida natural* – diz respeito aos sentidos e ao conhecimento neles originado. É onde encontramos os argumentos de Descartes sobre o engano dos sentidos e o argumento do sonho. O segundo nível da dúvida – chamado de *dúvida hiperbólica* (ou exagerada) – é aquele no qual se encontra o argumento do Gênio Maligno.

Os sentidos são uma fonte de conhecimento, obviamente, mas muitas vezes eles nos dão informações contraditórias, diz Descartes. Um objeto, visto de longe, por exemplo, pode parecer ter determinadas características (como: ser redondo), e, visto de perto, outras (como: ser quadrado). Mas é claro que quando os objetos estão próximos, nossos sentidos nos parecem confiáveis em relação a suas verdadeiras propriedades. Eles não são confiáveis, contudo, caso estejamos tendo uma alucinação ou sonhando. O ponto principal de Descartes com este argumento é que, quando estamos sonhando (ou se estivermos tendo uma alucinação), não somos capazes de saber ao certo se estamos sonhando (ou tendo uma alucinação). A experiência imediata é inegável, mas ela pode não corresponder aos acontecimentos fora de nossas representações.

Entretanto, continua Descartes a argumentar, quer estejamos acordados, quer dormindo, determinados pensamentos são inteiramente confiáveis, como, por exemplo, ao fazermos uma operação **matemática**. Mesmo sonhando, $2 + 2 = 4$; e um quadrado continua a ter quatro lados. Desta forma, até o estágio da dúvida natural, segundo Descartes, mesmo que possamos duvidar de todos os conhecimentos que obtemos pelos sentidos, não podemos duvidar das verdades da matemática, pois elas não dependem dos sentidos, mas de puro raciocínio.

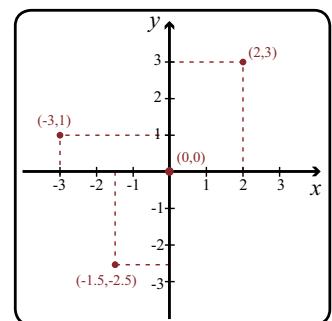
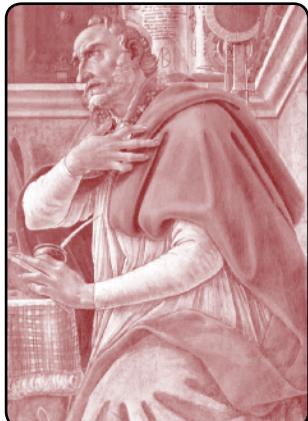


Diagrama de coordenadas cartesianas. Como matemático, uma das contribuições de Descartes foi a criação da geometria analítica.

É neste ponto que começa o segundo estágio da dúvida, com a hipótese da existência de um Gênio Maligno, em lugar de um Deus bom e veraz. Na cosmologia cartesiana, há três substâncias: as coisas materiais fora da mente, a alma (ou espírito, ou mente) e Deus (que criou as outras duas, e que possui poder absoluto sobre elas). Assim, se houver não um Deus bondoso e que age sempre para o bem dos seres humanos, imagina Descartes, e que não quereria que nos enganássemos sobre o conhecimento das coisas, mas, em vez dele, um Deus igualmente todo-poderoso mas mau, que desejasse nosso engano, neste caso, tal Gênio Maligno poderia interferir em nossos pensamentos, e nos levar a errar mesmo nas questões matemáticas mais elementares.

Essa hipótese é fundamental na argumentação de Descartes, embora, do ponto de vista da cosmologia cartesiana, ela seja completamente implausível, como veremos na próxima seção. Tal hipótese permitirá alcançar uma primeira certeza, e, assim, abrir-se-á o caminho para a reconstrução do saber humano. Por outro lado, como esse saber ainda estará completamente sob suspeita, embora seja implausível a existência de tal Gênio Maligno, também não podemos saber se ele existe ou não, ou se, ao contrário, em seu lugar, existe um Deus bom e veraz.



Santo Agostinho, bispo de Hipona (354–430 d.C.), que precedeu Descartes no argumento do Cogito.

4.2 O COGITO E OUTRAS VERDADES

Na “Segunda Meditação”, depois de recapitular esses argumentos que reproduzimos acima, Descartes faz a seguinte constatação: mesmo que exista um Gênio Maligno, que em tudo me engana, para que ele me engane, é preciso que eu exista. Além disso, continua Descartes: se ele existir, pode em tudo me enganar, mas não pode me fazer pensar que eu não existo. Assim, conclui Descartes: é inteiramente certo que a proposição “eu sou” é verdadeira toda vez que a enuncio.

Este é o famoso **Cogito** cartesiano. O termo ‘*cogito*’, em latim, significa *penso*. No *Discurso do método*, a mesma argumentação é apresentada por Descartes de um modo um pouco diferente. Nesta outra obra, ele utiliza a expressão ‘*penso logo existo*’ (que em latim é: ‘*cogito ergo sum*’). Por essa razão, esta primeira certeza alcançada

pela argumentação cartesiana ficou conhecida como *Cogito*. Mas, de fato, esta primeira certeza é aquela de um sujeito que não pode se enganar ao dizer: “eu sou”, ou então “eu existo”.

A importância fundamental dessa primeira certeza no sistema cartesiano é que ela é imune ao Gênio Maligno. Isto é, mesmo que ele nos engane em tudo, inclusive nas operações mais simples que fazemos por meio do raciocínio, ele não pode abalar a certeza que qualquer um de nós tem ao dizer “eu sou”. Entretanto, fora esta certeza, diz Descartes, tudo mais é ainda duvidoso, inclusive se há mesmo um Gênio Maligno, ou se existe um Deus bom e veraz, se existem coisas materiais, inclusive nossos corpos etc.

Este é um outro ponto especial da argumentação de Descartes, pois, se todas estas outras coisas podem não existir, pergunta ele: o que eu sou, então, já que é certo que sou? Estritamente falando, Descartes não poderia dar uma resposta a esta pergunta, mas, por exclusão, diz ele: se não sou nenhuma daquelas coisas, se não sou meu corpo (isto é, uma coisa material), então sou uma coisa pensante. Esta é a segunda certeza que ele alcança, da qual se segue imediatamente uma terceira: se sou uma coisa pensante (um espírito), embora eu também possa ser um corpo, está claro que o espírito é mais fácil de conhecer que o corpo.

Estes são os resultados alcançados pela “Segunda Meditação”. Falamos acima de *certezas* – e não de *verdades* – porque, segundo alguns comentadores, um indivíduo pode estar certo dessas primeiras três coisas, mas isso não implicaria propriamente nenhuma verdade, já que a noção comum de verdade, como vimos no capítulo anterior, envolve a correspondência com algo fora da mente. Nestes termos, estritamente falando, apenas na “Terceira Meditação” aparece a primeira verdade alcançada pela argumentação de Descartes. Entretanto, ele mesmo não faz essa distinção que estamos fazendo aqui, como veremos a seguir.

Descartes inicia a “Terceira Meditação” enunciando uma regra (metodológica) geral. Quando um de nós diz “eu sou”, tem uma percepção clara e distinta de sua existência – e, logo, isso não pode ser falso. Em favor da posição de Descartes, podemos aceitar que,

no caso do *Cogito*, certeza e verdade coincidem, dado o caráter imediato desse conhecimento. Mas o mesmo não valeria para as duas outras certezas da “Segunda Meditação” – *eu sou uma coisa pensante e o espírito é mais fácil de conhecer que o corpo*. De qualquer forma, diz Descartes que, da primeira certeza, pode-se inferir que tudo o que é *claro e distinto* é verdadeiro. Assim, são então verdadeiras todas as nossas idéias claras e distintas.

A regra é importante, mas sua aplicação não é tão simples, pois ela não explica o que é clareza e distinção. Entretanto, Descartes continua sua argumentação, e aplica a regra ao caso que seria seu melhor exemplo para os propósitos de sua investigação. Ele diz que possui uma idéia clara e distinta da existência de um Deus bom e veraz, que inclui em si todas as perfeições. Ora, sendo imperfeito e limitado, diz Descartes, assim como todas as outras coisas que podemos conhecer pelos sentidos, tal idéia não pode ter vindo da experiência, nem ter sido elaborada por ele mesmo. Portanto, a única origem dessa idéia tem de ser o próprio Deus, que a colocou em sua mente. A conclusão final desse argumento é, então, que a presença em nós da idéia de um Deus bom e veraz é evidência suficiente para sabermos que ele existe.



Santo Anselmo de Canterbury (1033–1109), que precedeu Descartes neste tipo de argumento em favor da existência de Deus, denominado argumento ontológico.

Metodologicamente, a *existência de Deus* é o ponto mais importante da teoria do conhecimento defendida por Descartes. Pois, afinal, é apenas porque Deus é bom e veraz – e que, portanto, não existe aquele Gênio Maligno – que a regra de clareza e distinção se aplica de forma geral. Pois, sendo bom e veraz, Deus não permitiria que nos enganássemos naquelas coisas que são para nós claras e distintas. Deste modo, no sistema cartesiano, Deus é uma espécie de fiador da verdade. A existência de Deus é a primeira verdade alcançada (no sentido objetivo e correspondencial) por Descartes, e, depois dela, muitas outras poderão vir.

Antes disso, vamos tomar um problema especial – mas fundamental – que se coloca para Descartes depois de provar a existência de um Deus bom e veraz. Se Deus nos criou a sua imagem, emboraせjamos seres limitados e imperfeitos, e não perfeitos e todo-poderosos, como ele é, e se, além disso, ao nos criar, Deus colocou em nós as

ídéias inatas (claras e distintas) que podem constituir a base de nosso conhecimento do mundo, então se coloca a seguinte questão crucial: como é possível o erro? Como podemos nos enganar em muitas questões, como constata o próprio Descartes no início da “Primeira Meditação”? A constatação do erro – isto é, de tomar como verdadeiro algo que, depois, será considerado falso, ou vice-versa – foi o próprio ponto de partida da investigação de Descartes, como vimos.

Não pode haver para nós erro quando tomamos idéias claras e distintas, que é a marca distintiva das idéias inatas, tal como fica claro num dos famosos argumentos de Descartes na “Segunda Meditação”, o *argumento do pedaço de cera*, apresentado para reforçar aquele segundo o qual é mais fácil conhecer a mente que o corpo.

Descartes convida o leitor a considerar um pedaço de cera, que possui determinado formato, cor, cheiro etc. Suponhamos agora que tal pedaço de cera seja aproximado do fogo. A cera vai derreter, sua cor vai mudar, o volume e o formato também, o cheiro etc. Em resumo, todas as suas qualidades sensíveis mudarão; e, contudo, continuamos a reconhecer ali, diz Descartes, o mesmo pedaço de cera. Como isso seria possível?

Se considerarmos as qualidades sensíveis da cera, não poderíamos dizer que se trata do mesmo objeto. Assim, conclui Descartes, consideramos a cera o mesmo objeto porque reconhecemos nela uma certa extensão, que é uma idéia que já está na mente. De fato, a extensão é a essência das coisas materiais – e é conhecida não pelos sentidos e de tal conhecimento abstraída, mas diretamente como uma idéia que já está no entendimento. Apenas a idéia de extensão é clara e distinta no caso da cera – e todas as idéias ligadas a suas qualidades sensíveis são obscuras.

Por que então não erramos neste caso, enquanto podemos errar em outros? A resposta de Descartes vem na “Quarta Meditação”, quando ele retoma o problema do erro mais detidamente. A primeira possibilidade de erro já está excluída por Descartes, que seria algo originário de Deus. Mas sendo bom e veraz, e dotando-nos de idéias inatas que são claras e distintas, não é possível errarmos nessas questões.

Entretanto, diz Descartes, a verdadeira semelhança entre nós e o criador é o fato de que, embora ele tenha um entendimento infinito e nós tenhamos um entendimento limitado, nossa vontade não é menor que a sua. Não poderia ser, diz Descartes, pois a vontade é algo unitário. Suprimir uma parte dela seria suprimi-la totalmente. Essa vontade ilimitada é o que nos dá liberdade. E, assim, o erro poderia ter então origem aí.

Contudo, a resposta de Descartes também é negativa neste caso. Pois a liberdade e a vontade são perfeições originárias de Deus, e não poderiam, portanto, ser a fonte do erro. O erro só pode ocorrer, conclui Descartes, da desproporção entre a vontade e o entendimento. Sendo este limitado, não erramos se nos restringirmos apenas às idéias claras e distintas. Mas como podemos desejar ultrapassar esses limites, pela imaginação, por exemplo, então podemos errar, pois podemos julgar para além dos limites do que é claro e distinto para nós.

Essa solução do problema do erro não é apenas uma explicação epistemológica para a situação do saber humano antes de sua reforma a partir de fundamentos seguros. Além disso, a argumentação de Descartes também expressa duas convicções que são típicas dos filósofos de sua época. Primeiro, que *podemos* reformar o conhecimento humano, desde que tenhamos os elementos adequados para isso. Segundo, que *devemos* reformar o saber humano, e que tal reforma é ao mesmo tempo resultado da liberdade humana e da responsabilidade que a acompanha.

Os empiristas britânicos, cujas idéias examinaremos no próximo capítulo, criticaram ferozmente a doutrina das idéias inatas, mas eles compartilhavam com Descartes esse mesmo otimismo e voluntarismo epistemológicos. Isso conferiu à epistemologia tradicional seu caráter essencialmente normativo.

4.3 A REALIDADE DO MUNDO EXTERIOR

Com a prova da existência de Deus, Descartes tem todos os elementos de que precisava para reconstruir o conhecimento humano a partir de fundamentos seguros. O restante das *Meditações*, até a “Sexta Meditação”, realiza essa tarefa. Ao longo do livro, há diver-

sos outros argumentos e demonstrações que alcançam o objetivo de recompor o saber humano, mas vamos deixar de lado a maior parte deles, e comentar a prova da existência do mundo exterior na “Sexta Meditação”, que inclui a prova da existência de nosso próprio corpo.

O procedimento de Descartes é, então, o de rever as principais idéias e opiniões que ele tinha – isto é, os elementos fundamentais do saber humano – aplicando a regra de clareza e distinção. Uma outra percepção clara e distinta que ele tem, diz Descartes, é que está ligado a um corpo, um objeto material, semelhante em sua materialidade a outros objetos que ele percebe a sua volta. E, do mesmo modo, ele tem percepções claras e distintas de diversos objetos materiais a sua volta. Assim, se todas as nossas idéias claras e distintas são verdadeiras – isto é, se elas correspondem às próprias coisas que representam – então nossos corpos e todos os objetos materiais a nossa volta também existem.

Essa prova da existência do mundo exterior à mente – exterior às representações do sujeito – deixa claro o caráter realista da filosofia cartesiana. Embora Descartes, como vimos anteriormente, adote uma perspectiva solipsista, e seu ponto de partida sejam as representações ou percepções imediatas do sujeito, a existência de um Deus bom e veraz e a regra de clareza e distinção lhe permitem provar que existem fora de nós aquelas coisas que nós nos representamos.

Uma das consequências disso, do ponto de vista fundacionista de Descartes, é que se torna possível uma ciência da natureza, uma ciência dos corpos materiais – ou seja, uma física – construída em bases sólidas. O que torna então possível tal ciência é a investigação epistemológica preliminar pela qual alcançamos certezas e verdades fundamentais, isto é, a investigação própria da disciplina que denominamos hoje **teoria do conhecimento** ou **epistemologia**.

Estes não foram, contudo, os termos utilizados por Descartes, nem pelos autores de sua época. Até Kant, esse tipo de investigação fundamental, responsável por estabelecer as bases do saber humano, continuava a ser denominada *metafísica*. O termo era aplicável a tal investigação, em parte, porque realmente não se tratava de conhecer diretamente o mundo – o que seria o objeto da *física* – mas de saber o que nos habilita a conhecer o mundo com segurança. Contudo,

em parte, como alguns desses autores são realistas metafísicos, tal como o próprio Descartes, e acreditam na existência de um mundo independente da mente humana e de nossas crenças e opiniões sobre ele, essa então nascente epistemologia estava também estreitamente vinculada à metafísica tradicional – e isso será assim até Kant.

Como vimos antes, a epistemologia cartesiana se apóia na prova da existência de um Deus bom e veraz, que é um dos temas da metafísica. Além disso, em virtude de sua perspectiva racionalista, Descartes achava que uma investigação sobre o mundo propriamente – a tarefa da física – deve seguir verdades mais gerais, que não podem ser alcançadas pela própria física, mas podem ser pela metafísica. Uma dessas verdades é, para Descartes, que existem não somente coisas materiais, mas também espíritos, em particular a alma humana, e que há uma correlação entre os eventos físicos em nosso corpo e aqueles que ocorrem em nossa mente ou alma. Utilizando uma figura, Descartes diz que a metafísica são as raízes da árvore do conhecimento humano, das quais brota em primeiro lugar o tronco – a física – e dela todos os ramos – as demais ciências. A metafísica de que fala Descartes é, portanto, uma mistura da antiga metafísica com a nova epistemologia.

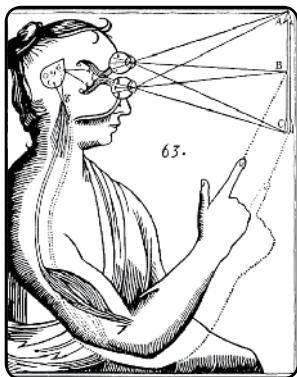


Ilustração da interação entre corpo e mente, segundo Descartes.

Dentre as ciências que podem então ser construídas a partir dessa fundamentação geral dada pela metafísica e pela epistemologia cartesianas está também aquela que se ocupa da **interação entre corpo e alma**, ou seja, uma espécie de antecipação da fisiologia e da psicologia modernas.

4.4 A NATUREZA DA MENTE

O corpo humano é concebido por Descartes como uma máquina, assim como são, para ele, os animais. Entretanto, os animais não possuem alma, enquanto o homem sim, tal como Deus e os anjos. Esta concepção dualista do ser humano coloca para Descartes o problema da interação entre corpo e espírito, ou alma, ou mente. Enquanto o corpo é, então, uma máquina que funciona de forma semelhante às máquinas hidráulicas que eram conhecidas na época de Descartes, a alma que está associada a nosso corpo, embora seja de outra natureza, tem de poder interagir com o corpo, sem o que não seria possível nossa interação com o ambiente,

ou seja, nem agirmos sobre ele, segundo nossa vontade, nem percebermos pelos sentidos os objetos a nossa volta.

Este problema já é colocado por Descartes no *Discurso do método* e nas *Meditações*, mas sua teoria é desenvolvida propriamente no livro denominado *As paixões da alma*. O problema principal colocado por Descartes, e que ele tenta sem sucesso resolver nessa obra, é o da interação entre corpo e alma, isto é, como podem interagir estas duas coisas de naturezas diferentes.

Embora a alma esteja associada ao corpo todo, ela tem sua sede no cérebro, mais exatamente, na glândula pineal (também denominada epífise), que é onde, segundo Descartes, é possível que haja as interações entre os eventos físicos do corpo e a alma. Descartes elabora, de fato, uma teoria que hoje seria denominada neurofisiológica, para explicar a **transmissão de estímulos** pelos membros e partes do corpo e a interação entre o corpo e os objetos a sua volta. E, em acréscimo a tal teoria fisiológica, Descartes elabora também uma teoria de caráter psicológico, para explicar como, na alma, há alterações causadas pelo corpo.

Este modelo de interação psicofísica de Descartes não foi bem sucedido principalmente por razões meramente metafísicas. Sendo de naturezas diferentes – sendo duas *substâncias* –, corpo e alma não podem, de fato, interagir, mesmo localizando tal possível interação na glândula pineal. Esse problema foi legado a cartesianos posteriores, como **Malebranche e Leibniz**, que elaboraram, respectivamente, as teorias do *ocasionalismo* e da *harmonia pre-estabelecida*. Ambas as teorias, de fato, pressupõem a intervenção divina para que haja fenômenos psicofísicos. Um modelo inteiramente materialista, como aquele de Hobbes, que mencionamos anteriormente, possui então, neste aspecto, grandes vantagens em relação ao de Descartes. Mesmo assim, o dualismo cartesiano ganhou mais adeptos até o final do século XIX, e apenas no século XX é que as teorias fisicalistas começaram a ter maior aceitação.

Vamos deixar de lado o problema da união entre corpo e alma segundo a filosofia cartesiana, e vamos nos concentrar em sua concepção da alma propriamente, ou da mente humana, como preferimos dizer hoje. Este ponto representa muito maior interesse para a teoria do conhecimento.



Ilustração do reflexo, segundo Descartes.

Nicholas Malebranche (1638–1715) e Gottfried Leibniz (1646–1716) elaboraram suas filosofias, em parte, seguindo o cartesianismo.

Para uma discussão detalhada deste ponto, pode-se consultar o livro de Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*.

Como diz o filósofo contemporâneo **Richard Rorty**, a concepção de mente humana de Descartes e dos demais filósofos modernos é uma concepção especular, isto é, eles concebem a mente humana como uma espécie de espelho, capaz de refletir a realidade extramental, as coisas fora da mente, e de representá-las com relativa fidelidade.

Além disso, podemos dizer também que o ponto de vista adotado por Descartes e por outros pensadores que vieram logo após ele é um ponto de vista *psicologista* em questões epistemológicas. Em outras palavras, o conhecimento humano seria, segundo tal perspectiva, uma questão de representações mentais e de eventos psicológicos que se dão em nós, e que, em princípio, nos capacitariam a copiar internamente os objetos fora de nós.

Esta perspectiva psicologista perdurou na teoria do conhecimento até o final do século XIX, e foi somente com filosofias inovadoras no início do século XX que uma outra forma de encarar o conhecimento humano se impôs.

Entretanto, mesmo encarando o conhecimento humano como um conjunto de fenômenos psicológicos, a teoria do conhecimento de Descartes, assim como outras que a sucederam, mantém a discussão sobre o conhecimento humano longe de considerações propriamente científicas, como poderia parecer natural, dada a forma como o conhecimento humano era encarado.

Ao contrário, a epistemologia tradicional, que se inicia em Descartes e se consolida no período que vai até Kant, almeja dar um tratamento completamente abstrato e ideal às questões epistemológicas. Em outras palavras, adotando uma perspectiva também fundacionista, esses autores encaram as questões sobre o conhecimento humano como questões lógicas e meramente conceituais, que podem ser resolvidas por meio da adoção de critérios, por exemplo, de regras metodológicas apropriadas, como vimos neste capítulo com Descartes.

É apenas em meados do século XX que uma perspectiva diferente vai ser adotada – o naturalismo –, segundo a qual o conhecimento humano, se for encarado como um conjunto de fenômenos psicológicos, deve ser objeto de investigações da psicologia empírica, e não de uma investigação *a priori* sobre o conhecimento humano. Este naturalismo em epistemologia, que vamos examinar no capítulo 9,

foi em parte antecipado pelos empiristas britânicos, em especial, por Hume, cujas idéias serão examinadas no próximo capítulo.

LEITURA RECOMENDADA

Além dos capítulos sobre Descartes nas boas histórias da filosofia, é recomendável que sejam lidos os seguintes textos do próprio autor. Também recomenda-se a leitura do livro de Richard Rorty, acima mencionado.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Descartes (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Descartes (Coleção Os Pensadores).

RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1994. Cap. 3 e 4.

REFLITA SOBRE

- Por que o ceticismo de Descartes na “Primeira Meditação” é apenas metodológico.
- Os dois estágios da dúvida na “Primeira Meditação”, relacionando com cada um deles os argumentos contra os sentidos, do sonho e do Gênio Maligno.
- Por que a abordagem de Descartes é racionalista e fundacionista.
- A argumentação de Descartes sobre o *Cogito*.
- De que maneira as duas outras certezas da “Segunda Meditação” se seguem do *Cogito*.
- A importância da regra de clareza e distinção.
- Por que a prova da existência de Deus é fundamental na teoria do conhecimento de Descartes.
- Como Descartes resolve o problema do erro.
- A prova da existência do mundo exterior, segundo Descartes.
- Os principais pontos relativos à concepção cartesiana da mente humana.

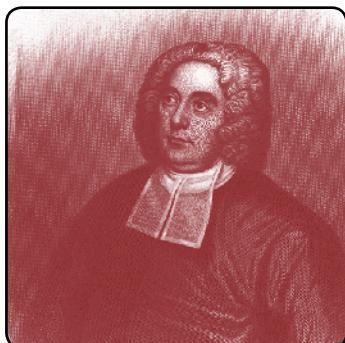
■ CAPÍTULO 5 ■

O EMPIRISMO DE LOCKE, BERKELEY E HUME

Neste capítulo estudaremos as principais idéias dos autores empiristas britânicos dos séculos XVII e XVIII, com destaque para sua doutrina sobre a origem empírica das idéias e sua crítica à doutrina das idéias inatas, a perspectiva fenomenalista e, no caso de Hume, seu falibilismo e seu ceticismo mitigado.



John Locke (1632–1704)



George Berkeley (1685–1753)



David Hume (1711–1776)

5 O EMPIRISMO DE LOCKE, BERKELEY E HUME

Embora Descartes tenha sido um crítico da escolástica medieval, da tradição aristotélica na qual ele mesmo foi formado e da metafísica tradicional, como vimos no capítulo anterior, seu racionalismo ainda estava bastante próximo da metafísica. Isso não se deve ao fato – de menor importância – de que ele utiliza o mesmo termo – ‘metafísica’, e que vai ser utilizado até Kant – para se referir à teoria do conhecimento.

A verdadeira razão da proximidade de Descartes com a metafísica, embora ele também fosse um entusiasta da ciência moderna, era que, de fato, ele queria construir um sistema que assumia alguns dos mesmos objetivos da metafísica tradicional, como apontar as essências das coisas e explicar a natureza da realidade, no todo ou em parte. Isso resultou, como também comentamos, no empreendimento de fundamentar as próprias ciências na metafísica.

Um caso especial desse enfoque de Descartes foi o de sua explicação para a união substancial entre corpo e alma no ser humano, fazendo com que a fisiologia e a psicologia embrionárias que se encontram em seu sistema derivassem de uma tese metafísica problemática. Essa perspectiva deu ao pensamento de Descartes uma aparência de ser ele menos inovador do que realmente era para seus dias.

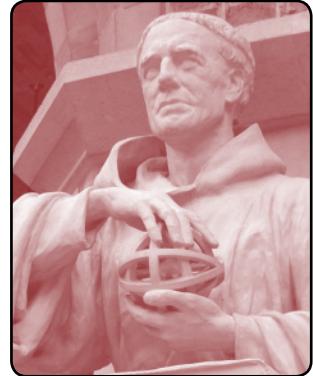
Por essa razão, os pensadores empiristas britânicos, cujas idéias vamos comentar neste capítulo, se colocaram como críticos do racio-

nalismo cartesiano, embora à luz dos desenvolvimentos posteriores da filosofia, hoje, possamos ver mais convergências do que divergências entre as duas escolas. Em grande medida, como comentaremos no próximo capítulo, esta forma de encará-las vem da espécie de síntese que Kant procurou promover entre as duas perspectivas.

Opondo-se então a algumas das teses centrais do racionalismo de Descartes, em especial a sua doutrina das idéias inatas, os empiristas, a partir de meados do século XVII até meados do século XVIII – sucessivamente: Locke, Berkeley e Hume –, se apoiaram na tradição de pensamento britânico, de tendências empiristas e nominalistas desde a Idade Média, com autores como **Roger Bacon**, **John Duns Scot** e Guilherme de Occam, este último já citado no capítulo anterior. Nesta mesma tradição estavam contemporâneos de Descartes, como Francis Bacon e Thomas Hobbes, este também citado antes, e que foi um crítico e debatedor das idéias de Descartes.

Hobbes foi o autor da série de críticas denominadas “Terceiras Objeções” às *Meditações* de Descartes. Há sete séries de objeções, provenientes de diversos filósofos e teólogos, que foram publicadas juntamente com a obra de Descartes. Ora, uma das críticas de Hobbes diz respeito à inferência que Descartes faz da proposição “**Sou uma coisa que pensa**” para a proposição “**Sou pensamento**”. Para Hobbes, a primeira é verdadeira, mas a segunda não se segue dela, o que seria tão absurdo, diz ele, quanto dizer que da proposição “Estou caminhando” podemos inferir esta outra: “Sou a caminhada”.

As críticas de Hobbes provêm de seus pressupostos fisicalistas, segundo os quais devemos explicar os processos mentais em continuidade com os processos físicos fora de nossos corpos, processos exteriores nos quais aqueles processos mentais têm origem. O dualismo cartesiano, além de fazer inferências que não são legítimas, como aquela acima mencionada, para Hobbes, impedia uma explicação unificada entre os eventos humanos e os eventos naturais em geral. Esta perspectiva de considerar nossas idéias em relação com os objetos fora de nós que elas representam e nos quais elas têm origem marcou também o pensamento dos três autores empiristas que são objeto de nosso estudo no presente capítulo.



Roger Bacon (1214–1294)



John Duns Scot (1266–1308)



Francis Bacon (1561–1626)

Locke foi também importante no desenvolvimento de idéias políticas. Seus escritos nesta área incluem dois tratados sobre o governo e três cartas sobre a tolerância.

Locke, Berkeley e Hume retomam também a mesma crítica radical à metafísica aristotélica e medieval já empreendida por **Francis Bacon**. Foi também o entusiasmo com a ciência moderna e seu método empírico, baseado na observação e na experimentação, que moveu Bacon a proclamar o fim da metafísica e o início de uma nova era para o saber humano, o que ele expõe detalhadamente em seu *Novum Organum* (de 1620). Essa nova forma de investigar estava fundamentada em um controle rigoroso das observações.

5.1 ORIGEM E RELAÇÕES DAS IDÉIAS

Locke critica a doutrina das idéias inatas de Descartes no Livro I de seu *Ensaio acerca do entendimento humano* (1690). No Livro II da mesma obra, ele desenvolve sua teoria da origem empírica das idéias e apresenta um modelo das operações e faculdades da mente humana. Esta teoria será a base a partir da qual os outros empiristas vão também formular suas doutrinas, embora fazendo revisões e acréscimos importantes.

Contra as idéias inatas, Locke dá diversos argumentos, tentando mostrar que não há evidência em favor da tese de que elas existem. Se houvesse idéias inatas, como sustentava Descartes, diz Locke, então todos os seres humanos, de todas as origens e idades, inclusive as crianças pequenas, deveriam ter as mesmas idéias, o que não é o que podemos comprovar pela observação. A alternativa seria então que muitas pessoas tivessem idéias das quais não têm consciência. Mas, para Locke, não faz sentido dizer que alguém possui uma idéia e que, mesmo assim, não tem consciência dela.

Além dos problemas epistemológicos que isso acarretaria, essa possibilidade também implicaria sérias dificuldades com relação à identidade pessoal, pois, para Locke, um ser humano se define por aquilo de que ele tem consciência.

O termo ‘idéia’, em Locke, tem um sentido mais exato, e significa tudo o que está presente ao entendimento. Uma idéia é todo e qualquer objeto do entendimento, ou seja, tudo aquilo a que a mente se aplica ao pensar. Assim, não pode haver idéias das quais não temos consciência, pois, neste caso, o entendimento não teria nada que lhe fosse presente.

Essa concepção de *idéia* é sustentável, já que recebe uma definição coerente e exata, mas ela não nos parece hoje plausível, nem do ponto de vista cartesiano, nem de pontos de vista mais recentes, sobretudo se pensarmos na descoberta do inconsciente e na explicação de processos psicológicos inconscientes, como temos na teoria de Freud, por exemplo.

Desta perspectiva, a teoria de Locke parece muito restritiva e talvez mesmo limitada, não só em termos psicológicos em geral e em questões emocionais, por exemplo, mas também em relação a processos propriamente cognitivos e às relações entre as próprias idéias. Mas isso quer dizer apenas que Locke apresenta um modelo limitado do funcionamento do entendimento, um modelo que, apesar de suas restrições, é útil como base de uma explicação alternativa ao racionalismo. Tal modelo vai ser sucessivamente aperfeiçoado por outros, como Berkeley e Hume, e pelo próprio Kant, mais tarde.

Tendo então rejeitado as idéias inatas e dando a definição acima ao termo ‘**idéia**’, Locke se pergunta como chegamos às idéias que temos. De fato, ele pressupõe que a mente é como uma folha de papel em branco, estando sem nenhuma marca antes de qualquer experiência, que é o que imprime nela todas as idéias simples. Mas o domínio da experiência é, de fato, duplo.

Em primeiro lugar, tal como usualmente entendemos, as idéias derivam dos sentidos, que nos dão as percepções das coisas fora de nós. Mas, em segundo lugar, as idéias também podem ter origem nas percepções que temos das próprias operações da mente (como pensar, perceber, acreditar, querer etc.). Tais percepções são chamadas de *sentido interno* e, assim como os sentidos externos, elas também constituem uma fonte de conhecimento empírico. Deste modo, para Locke, as idéias podem ser produzidas ou por *sensação*, ou por *reflexão*.

Esse surgimento das idéias na mente é, em primeiro lugar, passivo e inevitável, sendo então a mente afetada ou pelos sentidos ou pela reflexão independentemente de nossa vontade. Além disso, o que pode contar para o conhecimento humano é o que é impresso na mente e registrado na memória, continuando sempre disponível. Além da *contemplação* atual de uma idéia, a memória é outra forma de *retenção* das idéias.

Isso poderia fazer parecer que há uma inconsistência na teoria de Locke, uma vez que, por um lado, ele diz que uma idéia é o que está presente ao entendimento e, por outro, que há idéias armazenadas na memória. Mas Locke diz que, de fato, o que ocorre é que a mente possui o *poder de reviver* as percepções que ela teve alguma vez. Ou seja, a mente possui também a faculdade de ter mais uma vez presente uma idéia sem ajuda das coisas que a produziram originalmente. A mente exibe assim parte de sua dimensão ativa, pois, na maioria das vezes, o uso da memória depende da vontade, embora nem sempre.

Locke também distingue entre idéias **simples** e **complexas**. As idéias fornecidas pela experiência são simples, e o entendimento possui a capacidade de formular idéias complexas a partir das idéias simples – e é aqui, de fato, que o caráter ativo da mente fica mais claro. Uma das operações da mente consiste, então, em combinar idéias simples para compor as idéias complexas. Por exemplo, a idéia de uma montanha de ouro pode ser formulada deste modo, a partir das idéias de montanha e de ouro, embora a experiência não seja a origem de uma tal idéia.

A esta operação juntam-se mais duas, que também são fontes de novas idéias a partir de idéias já dadas. Na primeira, duas idéias (ou simples, ou complexas) são tomadas conjuntamente, mas sem serem unidas. Por exemplo, podemos tomar conjuntamente as idéias de montanha e de vale, e pensar que este é a continuação geográfica daquela. É deste modo, diz Locke, que elaboramos as **ídéias de relações**.

Por fim, a outra atividade da mente é a **abstração**, que produz as **ídéias gerais**, e que consiste em separar uma idéia das outras que a acompanham em sua existência real. Por exemplo, a partir das idéias de montanha, vale etc., termos a idéia de acidente geográfico. Ora, a experiência só nos dá idéias de montanha, vale, ilha etc., e não de um acidente geográfico em geral.

5.2 QUALIDADES PRIMÁRIAS E SECUNDÁRIAS

Para terminarmos esta exposição das principais idéias epistemológicas de Locke, vamos discutir uma outra distinção que ele faz,

e que é de fundamental importância para a relação que podemos ter entre nossas idéias e aquelas coisas no mundo fora da mente nas quais elas teriam origem, e, assim, também para o problema da existência do mundo exterior.

As **qualidades primárias** (ou **originais**) dos corpos, diz Locke, são aquelas que a mente não pode deles separar, como **solidez, extensão, formato e mobilidade**. Essas qualidades produzem em nós **ídéias simples**. Este é também um ponto no qual Locke discorda de Descartes. Como vimos no capítulo anterior, para Descartes, podemos conhecer a essência dos corpos (a extensão) sem recurso à experiência, como ele afirma no argumento do pedaço de cera, que comentamos.

Além disso, segundo Locke, os corpos também possuem **qualidades secundárias**, que produzem em nós determinadas idéias simples graças a suas qualidades primárias, mas que não podem ser atribuídas a eles propriamente, como: **cores, sons, gostos etc.** A diferença fundamental entre as qualidades primárias e secundárias é que as primárias pertencem aos corpos quer os percebamos, quer não. As **qualidades secundárias** (também chamadas **sensíveis**) são, por sua vez, aquelas que são produzidas em nós pelos corpos e estão apenas na mente.

Entretanto, Locke fala ainda de um terceiro tipo de qualidades, que ele denomina **poderes**, e que, segundo ele, também não podem ser atribuídas aos corpos, mas que dependem das qualidades primárias deles, permitindo-lhes agir sobre outros corpos. Este terceiro tipo, de fato, não é inteiramente distinto do segundo tipo de qualidades. Quando as qualidades primárias de um corpo agem diretamente sobre nós, produzindo certas idéias, falamos então de qualidades sensíveis ou secundárias daquele corpo (como sua cor), que Locke denomina também qualidades **imediatamente perceptíveis**.

Contudo, se em virtude de suas qualidades primárias um corpo age sobre um terceiro, e este é que produz em nós idéias diferentes daquelas que produzia antes, então falamos do terceiro tipo, isto é, das qualidades percebidas **por mediação**. Por exemplo, se o calor do sol derrete um pedaço de cera, que antes vimos como sólido, temos este caso.

O importante dessa distinção é que, segundo Locke, os corpos fora de nós são capazes de produzir em nós determinadas idéias (por exemplo a cor amarela do sol e o calor) que não trazem conhecimento do que os corpos são em si mesmos, mas apenas de como eles agem sobre nós. Assim, o que a mente conhece, na verdade, são apenas suas próprias idéias.

Este resultado recoloca o problema da realidade do mundo exterior, que já tinha sido examinado por Descartes, como vimos. E, curiosamente, embora em um viés empirista, Locke dá uma solução para esse problema que é semelhante àquela dada por Descartes. Segundo Locke, nosso criador fez as coisas de tal modo que, de uma maneira natural, nossas idéias simples são produzidas em nós pelas coisas fora de nós, uma vez que a própria mente não poderia produzir tais idéias. Quanto às idéias complexas, elas não conterão erro se puderem ser remetidas a idéias simples.

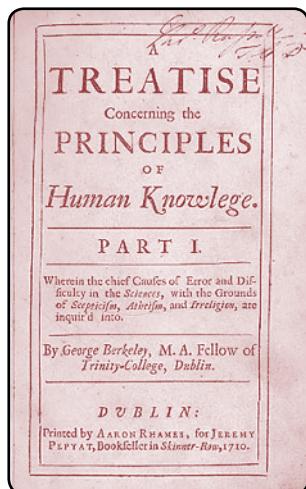
Essa doutrina teve repercussões importantes na filosofia posterior, como veremos nos dois outros empiristas cujas idéias vamos comentar abaixo, e como, mais tarde, com Kant, o problema será retomado.

5.3 FENOMENALISMO

Uma das repercussões importantes da doutrina de Locke que acabamos de examinar se deu na obra de **Berkeley** que, de certa forma, leva às últimas consequências a noção de que há determinadas propriedades dos corpos que não pertencem a eles, mas às idéias que eles provocam em nós. Para Berkeley, este é o caso não apenas das propriedades secundárias, como já dizia Locke, mas também das próprias propriedades primárias, que Locke atribuía aos corpos.

Por essa razão, Berkeley passou para a história da filosofia como um dos poucos defensores de um ponto de vista **idealista** ou, neste sentido, **fenomenalista**, isto é, como defensor da tese de que todo tipo de realidade é mental, e que a matéria não existe independentemente de ser percebida pela mente. As coisas que não são pensantes só existem enquanto são percebidas por uma mente.

Berkeley foi também bispo de Cloyne, na Irlanda. A cidade de Berkeley (Califórnia, EUA) recebeu esse nome por sua causa. Abaixo, a capa de uma de suas principais obras, o Tratado sobre os princípios do conhecimento humano (1710).



Berkeley acha uma contradição falar da existência dessas coisas sem referência à percepção que temos delas, e seu principal argumento a este respeito é que não podemos conceber as qualidades primárias de um corpo independentemente de suas qualidades secundárias. Por exemplo, não podemos falar da extensão e do movimento de um corpo a não ser atribuindo-lhe determinada cor, assim como outras propriedades secundárias que, como Locke já admitia, estão apenas na mente.

Esta doutrina, é claro, conseguia dar mais consistência à posição filosófica segundo a qual o que podemos conhecer é o que está presente ao entendimento. Contudo, ela recoloca de um modo mais agudo o problema de distinguir ficção de realidade. Ou, dito de outra forma, por um lado, tudo o que é percebido é real e, por outro, enquanto alguma coisa não for percebida por alguém, ela não existirá. Por exemplo, se uma pessoa deixa sua sala e a mesa onde está trabalhando, e não as percebe mais, então tais coisas deixariam de existir.

A solução desse problema, para Berkeley, também se dá com um recurso à figura de Deus. Em outra de suas obras, *Três diálogos entre Hylas e Philonous* (1713), ele diz que Deus está permanentemente percebendo todas as coisas – e, assim, elas não deixam de existir. Além disso, é possível separar o que é real do que é ficção ou erro, como ele diz na mesma obra, graças ao caráter involuntário das idéias que temos. Mas é claro, então, que é a existência das coisas na mente divina que, em última instância, garante sua realidade, quer as percebamos, quer não.

Essa solução, como podemos ver, aproxima Berkeley de Descartes e dos racionalistas, embora seu ponto de partida tenha sido o empirismo de Locke, e ainda que este próprio não tenha sido capaz de dar uma solução epistemológica para o problema colocado sem considerar a figura de Deus, que já desempenhava no sistema cartesiano, como vimos, um papel epistemológico fundamental.

Apenas com Kant, como veremos no próximo capítulo, é que uma solução em viés mais **naturalista** será possível, isto é, uma solução para os problemas epistemológicos que vem apenas de um modelo do intelecto humano e de suas faculdades, sem recorrer a instâncias

Estamos dando ao termo ‘naturalista’ aqui um sentido comum e não o sentido mais técnico e filosoficamente elaborado que ele vai ter a partir de Quine, como veremos no capítulo 9. Mas, em parte, essa perspectiva naturalista desenvolvida apenas no século XX foi antecipada por Hume, como veremos no restante desse capítulo.

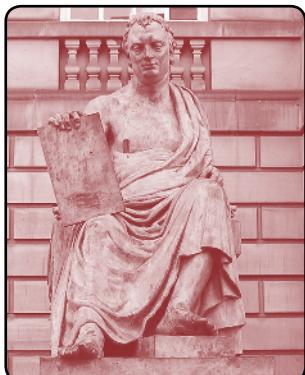
externas. Mas a filosofia crítica kantiana será possível, como o próprio Kant reconhece, graças à intervenção de Hume nestas questões.

5.4 CAUSALIDADE E HÁBITO

Hume é, de fato, dos três filósofos empiristas aqui comentados, o mais interessante. Em parte, isso se deve ao fato de que ele – assim como Berkeley e, inclusive, por influência deste – levou a perspectiva empirista de Locke a consequências extremas, consequências que mostram que o próprio projeto de fundamentar o conhecimento por esta via deixa de atingir seus objetivos.

As idéias epistemológicas de Hume são desenvolvidas em duas de suas obras: o *Tratado da natureza humana* (1739/1740), uma obra de juventude, que o próprio Hume considerou depois inadequada para expor suas idéias, e que ele resumiu e modificou na *Investigação sobre o entendimento humano* (1748), que seguiremos nos comentários que prosseguem. Foi esta obra que, segundo Kant, o despertou de seu sono dogmático. Aparentemente, Kant não conheceu o *Tratado*.

Na *Investigação*, **Hume** defende que nossas percepções são de dois tipos: **impressões** e **idéias**, e que as idéias são cópias de impressões. Estas são nossas percepções mais vivazes e fortes, como quando ouvimos, vemos, sentimos algo, ou quando amamos, odiamos, desejamos ou queremos. As idéias, por sua vez, que são cópias das impressões, são mais fracas e tênuas, e normalmente não atingem a mesma vivacidade das impressões originais. As idéias ou pensamentos se dão quando, pela memória, recordamos uma impressão, ou, pela imaginação, a antecipamos.



Estátua de Hume em Edimburgo (Escócia).

A partir das sensações internas e externas (as impressões), temos então as idéias simples, que podem ser combinadas de diversas formas pelo entendimento. Mas, dada uma idéia qualquer, podemos e devemos nos perguntar, diz Hume, de que impressão ela deriva, ou, caso ela não derive diretamente de uma impressão, de que outras idéias ela resulta; e tais idéias, por sua vez, de que impressões derivam?

Em seguida, Hume considera as formas pelas quais podemos combinar ou associar as idéias. Segundo ele, há três princípios de associação de idéias, nem mais, nem menos, que são: **semelhança**, **continguidade** (de tempo ou de lugar) e **causa ou efeito** (ou causação).

O retrato de uma pessoa, por exemplo, nos faz pensar na própria pessoa, caso em que a associação é, assim, por semelhança. Ao mencionarmos um dos cômodos de uma casa, podemos pensar em outro, contíguo com o primeiro, ou ao mencionarmos um dia da semana, podemos pensar ou no dia anterior, ou no seguinte. Nestes casos, temos a ação do princípio de associação por contingüidade. Por fim, ver um ferimento, por exemplo, pode nos fazer pensar na dor que ele causou, caso em que temos a ação do princípio de associação por causação.

Segundo Hume, além disso, todos os objetos do conhecimento humano se dividem em dois tipos gerais. O primeiro tipo é o que Hume denominou **relações de idéias**, cujos casos paradigmáticos são aqueles que temos nas disciplinas da matemática, como a geometria, a aritmética e a álgebra. Aqui, as afirmações feitas são ou intuitivas, ou demonstrativamente certas. As verdades descobertas por esse meio não dependem de nada que exista no mundo, diz Hume, e são alcançadas apenas pelas operações do pensamento; nelas, temos apenas de evitar contradições.

Ao contrário, o segundo tipo de objetos do conhecimento humano sempre admite seu oposto. Estes são os objetos que Hume denomina **questões de fato**. O contrário de uma questão de fato é sempre possível. Por exemplo, que o sol não nascerá amanhã, ou que a exposição ao sol não derreta um pedaço de manteiga, são afirmações tão possíveis quanto seus contrários.

Contudo, o ponto principal para Hume é que todos os nossos raciocínios em questões de fato estão baseados na relação de causa e efeito. Tal relação, diz ele, é a única forma pela qual podemos ir além de nossos sentidos e do que temos na memória, isto é, de toda evidência imediata. Ora, todo nosso conhecimento do mundo, das leis da natureza e dos eventos envolvendo os corpos, depende dessa relação; e por isso, para Hume, era preciso investigar sua fundamentação.

Como Hume mantém a perspectiva empirista de Locke e Berkeley, tal investigação sobre o fundamento de nosso conhecimento em questões de fato, sobre todos os eventos naturais, deve se iniciar pela observação dos fatos, daí que a experiência nos dá. Todas as nossas expectativas e predições de acontecimentos se baseiam

na idéia de que o que ocorreu no passado continuará a ocorrer no futuro. Por exemplo, o fogo continuará queimando, a água matará a sede, o pão matará a fome etc., em virtude de suas propriedades – propriedades ocultas estas que não podemos observar – e cuja possibilidade de existir resulta da experiência passada que temos de tais coisas.

Todas as vezes que colocamos um corpo exposto à luz do sol, verificamos que sua temperatura aumenta depois de algum tempo. Este evento – o aumento do calor desse corpo – é chamado por nós de **efeito**, e localizamos sua **causa** no sol, ou nos raios de sol, ou em algum poder que esse outro corpo teria para produzir modificações em outros corpos. Mas esse poder e essa relação entre os corpos não nos são dados na experiência. O que temos pela experiência é a observação de uma conjunção constante entre tais eventos, e que um deles invariavelmente, no passado, sucedeu o outro, por exemplo, que todo corpo que expusemos ao sol ficou mais quente.

O que Hume quer investigar então é de que maneira fazemos a associação entre tais coisas e, dado que em questões de fato, em princípio, o contrário é sempre possível, que fundamento nossas conclusões sobre esses assuntos pode ter. A solução de Hume para esse problema é que não há nenhum fundamento racional em nossas inferências desse tipo, mas que, ao contrário, que a experiência nos faz adquirir determinadas crenças sobre o curso dos acontecimentos naturais, e que não temos nenhuma garantia que o curso da natureza não vá se alterar, e que o futuro será igual ao passado.

Tradicionalmente, a lógica explica as inferências indutivas como aquelas que vão do particular para o geral, ao contrário das inferências dedutivas, que seriam aquelas que vão do geral para o particular. Mais tecnicamente, diz-se também que, num argumento indutivo, mesmo que todas as premissas sejam verdadeiras, ainda assim, a conclusão poderá ser falsa, o que não ocorre num argumento dedutivo válido.

Este é o famoso problema de Hume, que é também muitas vezes apresentado como o problema da **indução**. Ou seja, da observação de diversos casos particulares ou instâncias particulares nas quais duas coisas estão correlacionadas, não podemos concluir seguramente que elas sempre estarão correlacionadas dessa maneira. Nos termos do próprio Hume, o que a experiência nos dá são conjunções constantes entre os objetos, mas não relações necessárias entre eles.

Para que os enunciados que relatam as conjunções constantes observadas (como que o sol sempre aquece os objetos, por exemplo) permitam conclusões indubitáveis seria preciso termos ga-

rantia de que o curso dos acontecimentos naturais não vai mudar, ou seja, deveria ser verdadeiro o que os filósofos tradicionalmente denominam **princípio de uniformidade da natureza**. Mas se mantivermos a perspectiva empirista, segundo a qual todo conhecimento em questões de fato vem da experiência, esse princípio também deriva dela – e não pode, portanto, fundamentar o restante do conhecimento que temos dos fenômenos naturais.

A solução dada por Hume – ou, melhor dizendo, a explicação que ele nos oferece – é que a natureza humana é de tal forma constituída que, na presença de repetições na experiência, somos levados a adquirir **crenças causais**. Ou seja, há algo na natureza dos seres humanos (assim como, aliás, de outros animais, diz Hume) que os leva a fazer inferências causais quando presenciam alguma repetição na experiência. Hume denominou tal elemento da natureza humana de **Princípio do Hábito** (ou **Costume**). Trata-se do mesmo princípio da natureza humana que explica por que adquirimos hábitos, como, por exemplo, de escovar os dentes após as refeições; ou seja, aquilo que fazemos sem refletir. Do mesmo modo, as crenças causais que adquirimos na presença de conjunções constantes entre objetos na experiência são inferências inevitáveis que fazemos em virtude do Princípio do Hábito.

O uso do termo 'princípio' aqui é no sentido de algo que permite explicar nossa aquisição de crenças causais. Trata-se, portanto, de um princípio explicativo, e não de um princípio em nenhum sentido lógico mais forte.

Há duas características importantes do Hábito a comentar. A primeira é que, ao contrário dos princípios de associação de idéias que vimos acima, que apenas permitem associações, por assim dizer, o Hábito nos leva invariavelmente a adquirir crenças causais na presença de repetições na experiência. Ou seja, sua ação sobre o entendimento é muito mais forte.

Além disso, diz Hume, o Hábito é um princípio da natureza humana que conhecemos por seu efeito em nós apenas. De fato, estritamente falando, o que podemos observar é que presenciamos determinadas repetições na experiência dos objetos e que adquirimos crenças causais a seu respeito. Assim, ao falar do Hábito, Hume está fazendo uma inferência para algo inobservável, o que, estritamente falando, poderíamos dizer, não pareceria legítimo para um empirista.

Entretanto, Hume pretende que seus comentários sobre esse possível princípio da natureza humana sejam suficientemente esclarecedores para que a hipótese de sua existência seja aceita, mesmo que não possa ser incontestável. No final da seção V da *Investigação*, Hume apresenta dois argumentos importantes em favor dessa hipótese, e que lhe conferem um caráter científico ou naturalista.

Hume diz que há um tipo de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias. Assim, embora não possamos ter conhecimento certo dos poderes dos objetos naturais, mas apenas da sucessão deles, nosso conhecimento é adequado. Ele é não apenas adequado, mas, diz ainda Hume, essencial para a própria sobrevivência dos indivíduos e da espécie.

O segundo argumento, que se liga ao primeiro, é que se nossas conclusões em questões de fato e nossas crenças causais não fossem causadas em nós dessa forma involuntária e natural, como uma espécie de instinto, nossa conservação e sobrevivência estariam em risco, uma vez que, de forma racional, não chegaríamos às conclusões adequadas do ponto de vista prático. Hume diz que, assim como a natureza nos ensinou a utilizar nossos membros sem conhecermos nada dos músculos e dos nervos, do mesmo modo, ela colocou em nós esta espécie de instinto que nos permite conhecer adequadamente os objetos a nossa volta independentemente da vontade e da própria razão.

5.5 CETICISMO MITIGADO



Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), amigo de Hume, com quem este conviveu na França durante os anos de sua juventude nos quais escreveu o Tratado. Rousseau foi uma outra influência importante sobre Kant.

A teoria de **Hume** para explicar nossa aquisição de crenças causais possui caráter não apenas naturalista (como já comentamos, prefigurando o naturalismo que, no século XX, vai ser defendido por Quine e outros), mas também possui caráter falibilista. Em outros termos, em lugar de fundamentar de forma inabalável o conhecimento humano, como desejavam os epistemólogos modernos desde Descartes e Locke, Hume nos oferece uma explicação razoável do que ocorre no conhecimento humano, mas uma explicação que pode ser falsa e que não tem nenhuma garantia além daquela que as próprias ciências da natureza podem ter ao explicar outros tipos de fenômenos.

Tal falibilismo está ligado não apenas ao naturalismo, mas também ao ceticismo. E, de fato, no final das *Investigações*, Hume identifica sua posição com o que ele denominou **ceticismo mitigado**. Para terminar esse capítulo, vamos comentar brevemente este aspecto de sua filosofia.

Por **ceticismo mitigado** Hume entende a posição segundo a qual podemos aceitar as aparências, inclusive as boas hipóteses que as explicam, mas não de uma forma dogmática, isto é, não como certezas ou verdades incontestáveis, mas apenas como boas explicações. Ora, essa atitude é compatível com aquela do ceticismo pirrônico, tal como descrito por Sexto Empírico, embora Hume tome o termo ‘pirronismo’ como nome de uma posição extrema, que rejeita toda forma de conhecimento. Mas, ao contrário, para os pirrônicos, o tipo de expli-cação falível e provisória, mas razoável e plausível, como a que Hume dá para o funcionamento do intelecto humano, seria aceitável.

Assim como Hume, os pirrônicos não desejam negar as aparências, mas rejeitam apenas as explicações dogmáticas, isto é, aquelas que são oferecidas como verdades, como postulações que não poderão ser revistas. Os pirrônicos, assim como Hume e os outros empiristas, se opõem, portanto, à metafísica.

Como vimos, a teoria de Hume – mais do que aquelas dos outros empiristas – põe em xeque não apenas a metafísica, mas também qualquer tentativa de fundamentar a ciência empírica por meio da metafísica, que era o objetivo de Descartes. Hume leva, portanto, às últimas consequências a oposição à metafísica em todas as suas formas, inclusive o cartesianismo, que era também entusiasta das novas ciências empíricas.

Entretanto, com isso, pareceu a alguns que Hume tinha posto em risco também a própria ciência da natureza. E antes que, no século XX, os naturalistas reconhecessem em Hume um precursor de sua doutrina, e não vissem qualquer dificuldade especial em sua explicação do conhecimento humano, Kant achou que era preciso dar uma solução definitiva ao problema de Hume. A **filosofia transcendental** de Kant, que veremos no próximo capítulo, em parte, é a tentativa de não deixar o problema no mesmo estado em que o próprio Hume o tinha formulado.

LEITURA RECOMENDADA

Além dos capítulos sobre Locke, Berkeley e Hume nas boas histórias da filosofia, é recomendável que sejam lidos os seguintes textos dos próprios autores.

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1978. v. Berkeley/Hume (Coleção Os Pensadores).

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1978. v. Berkeley/Hume, seções I a V (Coleção Os Pensadores).

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1978. v. Locke, livro II (Coleção Os Pensadores).

REFLITA SOBRE

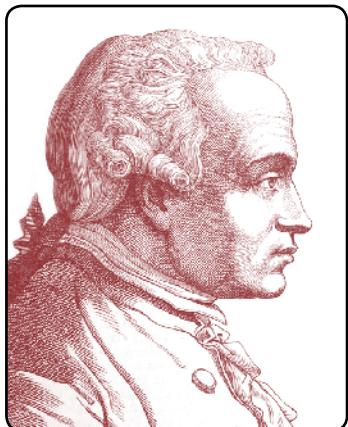
- Os argumentos de Locke contra as idéias inatas.
- A concepção de idéia defendida por Locke.
- Como são produzidas, segundo Locke, as idéias complexas, as idéias de relação e as idéias gerais.
- A distinção entre qualidades primárias e secundárias segundo Locke.
- Como Locke resolve o problema da realidade do mundo exterior.
- A crítica de Berkeley à atribuição de qualidades primárias aos próprios corpos.
- Como Berkeley resolve o problema da distinção entre ficção e realidade.
- A distinção entre impressões e idéias, segundo Hume.
- Qual é o papel desempenhado, segundo Hume, pelos princípios de associação de idéias.
- De que maneira o Hábito nos leva a adquirirmos crenças causais.

■ CAPÍTULO 6 ■

KANT E A FILOSOFIA CRÍTICA

Neste capítulo, vamos estudar a crítica da razão empreendida por Kant, examinando a questão da possibilidade da metafísica em comparação com aquela da matemática e da ciência da natureza. Veremos como Kant fundamenta o conhecimento humano nas formas puras da sensibilidade (tempo e espaço) e nas categorias e princípios do entendimento. Além disso, examinaremos sua discussão sobre o uso adequado das idéias da razão e, finalmente, seu idealismo transcendental, que está associado ao realismo.

6 KANT E A FILOSOFIA CRÍTICA



Immanuel Kant (1724–1804)

O próprio Kant sugere a interpretação que até hoje é usual sobre a posição de sua filosofia transcendental em relação ao racionalismo dos pensadores europeus continentais, especialmente Descartes, Espinosa e Leibniz, e os empiristas britânicos: Locke, Berkeley e Hume. Ou seja, o que se supõe é que sua doutrina tenha associado as virtudes de ambas essas escolas – racionalismo e empirismo –, evitando seus vícios. Em outras palavras, na avaliação que Kant faz do conhecimento humano, ele dá razão aos empiristas em determinados aspectos, mas, por outro lado, em outros, dá razão aos racionalistas.

A teoria crítica de Kant que lhe conferiu um lugar de incontestável destaque na história da filosofia é exposta em suas obras tardias, começando com a *Crítica da razão pura*, cuja primeira edição foi publicada em 1781, quando Kant já estava próximo dos sessenta anos. E o próprio Kant alimentou o mito de que tal postura resultou do despertar repentino de seu sono dogmático ao tomar conhecimento das idéias de Hume. Entretanto, os especialistas em seu pensamento mostram hoje que, em diversos aspectos importantes, a filosofia crítica é antecipada em obras anteriores a esse período.

De qualquer forma, a solução de Kant para o problema do conhecimento acomoda parte da perspectiva empirista, como veremos, e oferece uma saída para aquelas dificuldades que Hume considerou insuperáveis em relação à causalidade e, logo, a uma fundamentação segura das ciências da natureza. Não há conheci-

mento fora do âmbito da experiência possível, como os empiristas sustentavam, mas esse conhecimento é revestido de necessidade, como queriam os racionalistas.

Neste aspecto, portanto, Kant reverte a tendência mais falibilista e de modéstia intelectual dos empiristas, e volta ao fundacionismo e ao otimismo epistemológico dos racionalistas, embora seja também um grande crítico das idéias destes, em especial, com relação ao papel que a metafísica pode desempenhar no saber humano em geral e também na ação humana, ou seja, não apenas na dimensão cognitiva da vida humana, mas também em sua dimensão ativa ou moral.

De fato, Kant foi formado e trabalhou antes do *período crítico* de sua obra no ambiente intelectual criado pela filosofia sistemática de *Wolff*, baseada fundamentalmente nas idéias de *Leibniz*. Essa metafísica almejava o conhecimento racional de Deus, da alma humana e do mundo, os temas centrais, respectivamente, de suas partes principais: a teologia, a psicologia e a cosmologia racionais.

Kant pretendeu pôr um fim a tais pretensões cognitivas da filosofia, e procurou mostrar que, além das ciências (a matemática e a física), a metafísica tem de ser ou uma investigação transcendental da própria razão, ou um guia para a ação, mas, neste último caso, sem pretensões cognitivas. Para começarmos a compreender bem a doutrina crítica de Kant, devemos comentar duas distinções que ele faz: a primeira, entre *transcendente* e *transcendental*, e a segunda, entre *conhecer* e *pensar*. Estas quatro noções estão inter-relacionadas.

Conhecer, para Kant, consiste em formular juízos decidíveis, o que, segundo ele, como veremos, só pode ocorrer dentro do âmbito da experiência possível, e implica provar a possibilidade do objeto conhecido. Mas podemos pensar sobre muitas coisas que, de fato, não podemos conhecer, o que é, segundo Kant, o que ocorre com as doutrinas metafísicas tradicionais, que pretendem *transcender* os limites da experiência possível. Assim, o que é *transcendental* no sentido kantiano é diferente do que é transcendente. **Transcendental é a investigação que se ocupa não dos objetos propriamente, mas das condições e da possibilidade de conhecê-los.**

Além disso, um outro aspecto fundamental da teoria de Kant é tomar como objeto de análise não crenças ou opiniões – como era



Christian Wolff (1679–1754).



Gottfried Leibniz (1646–1716).

O princípio de não-contradição (também dito de contradição) estabelece que um juízo não pode afirmar e negar algo ao mesmo tempo; ou, em outras palavras, a negação de um juízo analítico produz uma contradição. Este princípio é um dos três princípios da lógica tradicional, remontando a Aristóteles, junto com o princípio de identidade e o princípio do terceiro excluído, que são considerados princípios constitutivos da própria razão.

A obra, publicada em 1783, tinha como título completo:

Prolegômenos a toda metafísica futura que venha a se apresentar como ciência,

em cujo prefácio Kant diz que foi Hume quem o despertou de seu sono dogmático em relação à metafísica e, em especial, ao conceito de causação.

o caso nos pensadores que o precederam –, mas as cognições ou os juízos que, por sua vez, são expressos em proposições. Deste modo, uma outra distinção fundamental em sua doutrina é aquela entre *juízos analíticos* (ou explicativos) e *juízos sintéticos* (ou ampliativos).

O juízo expresso, por exemplo, em “**Todo corpo é extenso**” é analítico, uma vez que apenas desdobra uma noção já dada, ou revela algo já incluso no conceito de corpo, embora isso pudesse não estar inteiramente claro. Ao contrário, o juízo expresso por “**Alguns corpos são pesados**” é sintético, uma vez que associa duas noções que não estão contidas uma na outra, e aumenta nosso conhecimento de alguma coisa.

Os juízos analíticos são, obviamente, *a priori*, isto é, podem ser feitos independentemente da experiência. Eles precisam apenas seguir o *princípio de não-contradição*. E, por sua vez, a tradição filosófica supõe que os juízos sintéticos são *a posteriori*, isto é, eles só podem ser feitos com base na experiência, e devem seguir outros princípios além de, obviamente, seguir o princípio de não-contradição.

O ponto mais polêmico e ousado da filosofia kantiana é sustentar que há juízos sintéticos *a priori*. Mas, uma explicação da possibilidade desses juízos já é uma exposição de sua filosofia crítica.

6.1 POSSIBILIDADE E PROGRESSO DO CONHECIMENTO

Dois anos após a primeira edição da *Crítica*, Kant publica os *Prolegômenos*, expondo a mesma teoria, mas de uma forma mais acessível. Kant compara o desenvolvimento histórico da metafísica com o da matemática e da ciência da natureza (ou física, num sentido geral).

A grande diferença entre estas áreas é que, na matemática e na física, há avanços, no sentido de que, dados certos princípios sobre os quais todos concordam, determinados problemas recebem soluções universalmente aceitas e duradouras. Ao contrário, na metafísica tradicional, os filósofos estão o tempo todo discutindo os próprios fundamentos da disciplina, sem chegar a um acordo mínimo que permita o avanço desse ramo do saber humano.

Fazer progresso, para Kant, significa então colocar problemas solúveis e encontrar as soluções para eles. Na matemática e na física, não é possível sustentar uma tese e prová-la, e, depois, sustentar seu oposto, provando também esta antítese. Entretanto, isso é comum na metafísica, diz Kant.

Ele tem presente o fato de que a metafísica, ao contrário da matemática e da ciência da natureza, é um domínio de conhecimento *a priori*, e isso já representa, obviamente, uma dificuldade especial para essa disciplina. Entretanto, Kant distingue ainda entre disciplinas puras e empíricas. As **disciplinas empíricas** tratam das coisas dadas na experiência real, mas elas são precedidas por **ciências puras**, que estabelecem seus princípios mais gerais, sem os quais a investigação empírica não pode prosseguir, e tratam do que é dado na experiência possível. Desta forma, a própria física – enquanto um estudo empírico dos fenômenos relacionados com os corpos – é precedida por uma ciência pura da natureza.

O primeiro passo na investigação transcendental de Kant é conseguir respostas para as questões da possibilidade da matemática pura e da ciência pura da natureza. As respostas a estas questões indicarão então o caminho para saber se é possível a metafísica e, de fato, exatamente que tipo de metafísica ela será. No caso da matemática e da física, a questão da possibilidade é mais fácil, dado que elas são realizações cognitivas reais. Entretanto, a metafísica, diz Kant, ainda é uma promessa não cumprida. Assim, a questão de sua possibilidade é mais delicada.

No caso da matemática pura e da ciência pura da natureza, dado que elas existem, o que temos de fazer é perguntar o que as torna então possíveis. No caso da metafísica, aquilo que garante sua possibilidade deve ser conhecido antes de ser ela real, como diz Kant nos *Prolegômenos*.

As soluções de Kant para esses problemas vêm graças a uma verdadeira teoria da razão ou das faculdades do intelecto humano – exatamente o que ele denominou uma *crítica da razão*, ou o conhecimento de seus elementos constitutivos e de seu modo de operar e, por conseguinte, de seu alcance. As três principais faculdades do intelecto ou mente humana são: a **sensibilidade**, o **entendimento** e, por fim, a **razão**.

A distinção entre fenômenos (phainomena, do grego, significando “o que aparece”) e coisas-em-si (noumena, do grego, “o que é pensado”, relativo a nous, “a faculdade de pensar”) é também fundamental na filosofia kantiana. Sua idéia geral é que só nos é possível o conhecimento dos fenômenos, e não das coisas-em-si, isto é, como elas seriam mas que não nos é dado, uma vez que os objetos nos são dados apenas na sensibilidade.

A sensibilidade é constituída por formas puras, que são *espaço* e *tempo*, aquela faculdade por meio da qual nos são dados objetos. Espaço e tempo são formas puras da intuição. Kant defende que temos apenas a capacidade de intuição sensível, isto é, o acesso direto, por assim dizer, a objetos dados na sensibilidade. O outro tipo de intuição que pode haver, capacidade que os seres humanos não possuem, diz Kant, é a **intuição intelectual**, aquela que se dá por meio do entendimento, e que permite cognição não de como as coisas aparecem – na sensibilidade: os *fenômenos – mas como elas são em si mesmas (as coisas-em-si ou noumena)*.

O entendimento, por sua vez, possui **conceitos puros** (ou **categorias**) e princípios puros, segundo os quais seus conceitos puros podem ser aplicados a objetos da experiência. Para Kant, temos conhecimento quando os conceitos do entendimento são aplicados aos objetos dados na sensibilidade, ou seja, sobre o domínio do que ele denomina **experiência possível**.

Por fim, a razão, diz Kant, possui *idéias*, que nos permitem pensar, mas não conhecer, uma vez que elas não representam objetos específicos para além da experiência possível. Essas idéias da razão são de três tipos, a saber: (a) psicológicas (a respeito do eu como uma substância), (b) cosmológicas (a respeito do início e dos limites do mundo), e (c) teológicas (a respeito do criador).

As idéias da razão são a fonte da metafísica, assim como as formas puras da sensibilidade são aquela da matemática pura, e as categorias do entendimento aquela da ciência pura da natureza. Contudo, o ponto importante é que as idéias da razão podem nos levar a produzir ilusões – falsas cognições – comuns na metafísica e que Kant deseja expurgar do saber humano, mostrando, assim, os limites de nosso conhecimento possível. Por outro lado, as idéias da razão podem ter um uso regulativo para o entendimento e o conhecimento imanente, isto é, dentro dos limites da experiência possível.

6.2 AS FORMAS PURAS DA SENSIBILIDADE

Na parte da *Critica da razão pura* denominada “Estética transcendental”, Kant discute as formas puras da sensibilidade – espaço e tempo – assim como nas seções 6 a 13 dos *Prolegômenos*, de-

monstrando a possibilidade da matemática pura. A primeira idéia importante de Kant com relação à matemática – ao contrário da maioria da tradição filosófica antes e depois dele – é que os juízos matemáticos são sintéticos, e não analíticos. Como vimos no capítulo anterior, por exemplo, Hume considerava os assuntos da matemática como meras relações de idéias, que devem seguir apenas o princípio de não-contradição. E Leibniz é um outro filósofo importante na formação do pensamento de Kant para o qual as proposições matemáticas também são analíticas. Uma exceção na história da matemática é o **intuicionismo** de *Brouwer*, que, como Kant, considera que os objetos matemáticos são construções nossas.

Entretanto, para Kant, o fato de serem os juízos matemáticos sintéticos não implica que eles sejam empíricos ou *a posteriori*. Ao contrário, nos textos em que trata do assunto, Kant pretende demonstrar que os juízos da matemática pura são sintéticos *a priori*. A aritmética é possível graças à forma pura do tempo, que Kant também denomina *forma do sentido interno*, e a geometria é possível graças à forma pura do espaço, a *forma do sentido externo*.

Os exemplos simples dados por Kant a respeito tanto da aritmética, quanto da geometria, à primeira vista, são convincentes, dadas suas definições de juízos analíticos e sintéticos, como vimos acima. Se tomarmos, por exemplo, o juízo expresso em “ $7 + 5 = 12$ ”, diz Kant, vemos que, nas noções de 7, de 5, de soma e de igualdade, não está contida a noção de 12. E quando dizemos que a reta é a menor distância entre dois pontos dados, a noção de menor distância não está de forma alguma incluída naquela de linha reta.

No primeiro caso, afirma Kant, a forma pura do tempo nos permite, num juízo sintético, adicionar sucessivamente 5 unidades à noção de 7, produzindo então o juízo de que $7 + 5 = 12$. E, no segundo caso, de forma semelhante, é a intuição pura do espaço que nos permite dizer que a reta é o menor caminho entre dois pontos.

A noção comum – e também sustentada pelos empiristas – é que as noções de tempo e espaço derivam da experiência, isto é, da apresentação que temos de objetos sensíveis. Mas Kant argumenta que isso não seria possível, pois, para que algum objeto nos seja dado, é preciso que a sensibilidade – que é a faculdade de ter intui-



Luitzen E. J. Brouwer (1881–1966), matemático holandês.

ções sensíveis e que é passiva e não ativa – seja dotada de formas puras que lhe permitem intuir os objetos. Desta forma, tempo e espaço têm de ser dados antes da apresentação de qualquer objeto, pois são a condição mediante a qual qualquer objeto pode nos ser dado na sensibilidade. Tempo e espaço são, portanto, *a priori*, ou seja, constitutivos da sensibilidade, e estão nela presentes antes de qualquer experiência.

Para Kant, tempo e espaço são intuições puras. Elas não nos apresentam objetos determinados e dados empiricamente em percepções concretas, mas apenas objetos em geral que possam ser dados à sensibilidade, e que tornam as próprias percepções empíricas possíveis. Tudo o que nos é dado – ou que é fenômeno para nós – deve, portanto, ser localizado no tempo e no espaço.

A teoria das formas puras da sensibilidade terá consequências importantes não apenas por permitir a fundamentação da matemática, quando aliada à teoria dos conceitos puros do entendimento, que veremos a seguir, mas também na delimitação do alcance do conhecimento humano e na crítica à metafísica tradicional, cujas pretensões cognitivas se estendem para além do que é dado no tempo e no espaço, como já comentamos.

6.3 AS CATEGORIAS DO ENTENDIMENTO

Ao contrário da sensibilidade, que é uma faculdade intuitiva, como comentamos anteriormente, para Kant, o entendimento é uma faculdade puramente discursiva, o que quer dizer que ele opera sobre objetos dados pela sensibilidade. **O entendimento é, pois, a faculdade de fazer juízos, expressos em proposições.**

Na *Crítica da razão pura*, a parte denominada “**Lógica transcendental**” trata das formas puras do juízo, dos conceitos puros (ou categorias) que são necessários para fazê-los e dos princípios que regulam o uso das categorias. A mesma teoria é exposta nas seções 14 a 39 dos *Prolegômenos*, que tratam da possibilidade da ciência pura da natureza.

A natureza, diz Kant, é a existência dos objetos enquanto determinados por leis universais. Mas o termo ‘natureza’, para Kant, também significa o complexo de todos os objetos da experiência.

O que ele quer dizer com os dois significados da palavra é que **as leis universais que regem os fenômenos se aplicam apenas aos objetos da experiência, e não às coisas-em-si.**

Uma outra distinção importante que Kant faz, e que está relacionada com esse tópico, é aquela entre *juízos de percepção* e *juízos de experiência*. Os primeiros possuem valor meramente subjetivo, não sendo, pois, necessários. Já os *juízos de experiência* são válidos objetivamente, o que requer que eles sejam feitos mediante conceitos revestidos de necessidade, que são, para Kant, os conceitos puros do entendimento.

Assim como as formas puras da sensibilidade, que são *a priori*, as categorias do entendimento são dadas *a priori*. Elas possibilitam juízos sintéticos *a priori* também com relação aos objetos da experiência ou os objetos que constituem a natureza. E, da mesma forma que as intuições puras tempo e espaço, as categorias não podem ser derivadas da experiência. Ao contrário, elas são constitutivas da própria experiência e, logo, daquele domínio denominado *natureza*, que é o campo de estudo da física.

Com base nos manuais de lógica da época, Kant formula sua famosa tábua das funções lógicas do entendimento, em um número exato de 12, diz ele, divididas em quatro grupos de 3. Essas formas dos juízos sintéticos *a priori* sobre os objetos da experiência são possíveis em virtude dos correspondentes 12 conceitos puros do entendimento, também apresentados por Kant numa tábua similar. (As duas tábuas são reproduzidas na próxima página).

Kant diz que uma função é a unidade da ação do entendimento em ordenar diferentes representações sob uma representação comum a elas. Assim como as intuições, sendo sensíveis, se baseiam em afecções que os objetos provocam em nossa sensibilidade, graças à receptividade desta, no caso do conhecimento através de conceitos, estes se baseiam na espontaneidade de pensar do entendimento, ou seja, em suas funções. E o que o entendimento faz é julgar, utilizando tais conceitos, que são, diz Kant, representações de representações, isto é, um conceito é uma representação de outro conceito ou de uma intuição sensível. Ou seja, os conceitos são predicados de juízos possíveis.

Tábua lógica dos juízos

(quanto à) Quantidade	
universais	
particulares	
singulares	
Qualidade	Relação
afirmativos	categóricos
negativos	hipotéticos
infinitos	disjuntivos
Modalidade	
problemáticos	
assertórios	
apodíticos	

Tábua das categorias ou conceitos puros do entendimento

De quantidade	
unidade	
pluralidade	
totalidade	
De qualidade	De relação
realidade	inerência e subsistência
negação	causação e dependência
limitação	comunidade ou ação recíproca
De modalidade	
possibilidade - impossibilidade	
existência - inexistência	
necessidade - contingência	

Os conceitos, por sua vez, podem ser puros ou empíricos. Eles são empíricos se contêm alguma sensação – o que pressupõe a presença real de um objeto que afete a sensibilidade. E são puros se nenhuma sensação está contida em tal representação de um objeto. As **categorias** ou **conceitos puros do entendimento**, apresentados na tábua, assim como as formas puras da sensibilidade (tempo e espaço) são *a priori*. Ou seja, tais categorias estão no entendimento antes de qualquer experiência. Cada uma delas é utilizada pelo entendimento para fazer o juízo correspondente.

Por exemplo, tomemos a categoria de causação (a segunda do grupo das categorias de relação). Ela é utilizada na formulação de juízos hipotéticos, como quando dizemos, ao entrarmos numa sala onde há um aparelho de ar condicionado ligado, que este aparelho está refrigerando a sala, ou, em outro exemplo, que o sol aquece uma pedra que é exposta a sua luz. Os juízos hipotéticos, que utilizam a categoria de causação, são exatamente aqueles cuja necessidade tinha sido posta em questão por Hume, como vimos no capítulo anterior. Com sua teoria, Kant pretende dar uma solução definitiva a tal problema, mostrando que tais juízos são necessários, ao contrário do que pensava Hume.

Assim como as formas puras da sensibilidade (tempo e espaço) não podem, segundo Kant, derivar da experiência, mas, ao contrário, são necessárias para que algum objeto nos afete, do mesmo modo, as categorias não derivam da experiência, mas são necessárias para que objetos sensíveis nos sejam dados na experiência. Dadas certas intuições, a forma como o entendimento pode formular juízos sobre elas e, portanto, produzir cognições, é utilizando as categorias, que são aplicadas aos objetos dados na sensibilidade segundo regras também *a priori*.

Por isso os juízos hipotéticos como os mencionados anteriormente são universais e necessários, e são constitutivos da natureza, determinando leis universais. Assim como Hume, mas por outras razões, Kant também acha que os juízos hipotéticos – relacionando causas e efeitos – são inevitáveis. Mas eles são inevitáveis, para Kant, em virtude da espontaneidade do entendimento no uso da categoria de causação, e não, como dizia Hume, em virtude do Hábito, que era um princípio de caráter apenas psicológico. Para

Kant, sendo a categoria de causação um conceito puro *a priori* do entendimento, os juízos hipotéticos são necessários e universais, ou seja, objetivamente válidos, ao contrário do que Hume achava.

A necessidade e universalidade de tais juízos de experiência depende, contudo, da utilização das categorias segundo regras de nível mais alto, que regulam seu uso. E este é o papel dos princípios puros do entendimento.

6.4 OS PRINCÍPIOS DO ENTENDIMENTO

A tábua dos princípios do entendimento, segundo Kant, é apresentada a seguir, e podemos ver que ela também guarda uma correspondência exata com as tábuas anteriores. Os *princípios* são, para Kant, as cognições de nível mais alto possível. E, portanto, como regras, eles determinam todas as outras cognições. Assim como o princípio de não-contradição é aquele que rege a formulação de todos os juízos analíticos, os princípios mencionados na tábua abaixo regem todos os juízos sintéticos.

Princípios do entendimento puro

Axiomas	
da intuição	
Antecipações	Analogias
da percepção	da experiência
Postulados	
do pensamento empírico em geral	

Os detalhes mais técnicos da teoria de Kant são bastante complicados, e envolvem um estudo mais aprofundado da parte da *Critica da razão pura* denominada “**Analítica dos princípios**”, mas a idéia geral de Kant é, de fato, bastante simples. Tomemos, mais uma vez, o caso da causação e dos juízos hipotéticos envolvidos no problema de Hume. O que confere necessidade e universalidade a tais juízos é que, em determinadas circunstâncias da apresentação

de objetos sensíveis, há uma regra exata a ser seguida, e que permite a união dos conceitos e a formulação do juízo. O mesmo vale para todos os outros tipos de juízos sintéticos.

Neste caso particular dos juízos relacionando causa e efeito, temos a segunda analogia da experiência, denominada *princípio da seqüência temporal segundo a lei de causalidade*, que é formulado por Kant na *Crítica* (na segunda edição, de 1787) da seguinte maneira:

Todas as alterações ocorrem de acordo com a lei de conexão de causa e efeito.

Qual é a idéia fundamental por trás dessa formulação de maneira a poder resolver o problema de Hume?

A explicação do próprio Kant é a seguinte: primeiro, percebemos que duas aparências se sucedem uma à outra, que há um estado de coisas existente em determinado momento, e que é diferente de outro estado de coisas, em outro momento. As duas percepções são então conectadas segundo o tempo, que é a forma de nosso sentido interno, colocando um estado de coisas **antes** do outro, ou este **depois** do primeiro. Mas, para que tal ordem de sucessão possa ser pensada de modo necessário, e não invertamos a ordem temporal dos estados de coisas, é preciso que o entendimento utilize um de seus conceitos puros. Ora, o conceito que permite pensar a relação desses estados de coisas dados na forma anteriormente mencionada é a categoria de causação. Em outras palavras, o entendimento não possui uma outra maneira de representar aqueles estados de coisas a não ser desta forma.

Tomemos um dos exemplos simples dado por Kant e que já se encontrava em Hume. O primeiro estado de coisas seria a situação em que um objeto é exposto aos raios do sol, tendo determinada temperatura, e o segundo estado de coisas é aquele em que tal objeto apresenta uma temperatura mais alta. Segundo o princípio de causalidade e utilizando a categoria de causação, o entendimento pode formular o **juízo hipotético** de que o sol é a causa da elevação da temperatura daquele objeto.

Desta maneira, Kant pôde fundamentar com sua teoria também a ciência pura da natureza, pois os princípios do entendimento

Apesar da utilização do termo 'hipotético' por Kant, tais juízos, como dissemos, são necessários e universais. O termo não possui aqui a mesma conotação do senso comum, mas tem um sentido técnico, comum na lógica e na epistemologia.

são as cognições mais fundamentais sobre a natureza em geral. Como dissemos acima, para Kant, o termo ‘natureza’ significa, em primeiro lugar, a existência dos objetos determinados por leis universais. Os conceitos e princípios puros do entendimento são, portanto, a própria condição de possibilidade da experiência e do conhecimento da natureza.

6.5 AS IDÉIAS DA RAZÃO

A mente humana não é constituída apenas pelas formas da sensibilidade, pelos conceitos e princípios do entendimento, mas também pelo que Kant denominou *idéias da razão*. Há um aspecto negativo e outro positivo na abordagem de Kant a este tema. O **negativo** é que ele identifica aí a origem do problema da metafísica tradicional, ou seja, a questão da falta de objetividade de suas afirmações. O **positivo** é que Kant vai atribuir às idéias da razão o papel de reguladores do entendimento em geral, possibilitando, assim, a sistematização do conhecimento encontrado na própria ciência da natureza.

Além disso, fora este domínio que Kant denomina **especulativo**, a razão também possui um domínio **prático** – aquele da ação e da moralidade. E também aqui as idéias da razão têm um papel fundamental a desempenhar. Contudo, não vamos examinar este ponto, mas nos atermos aos problemas gerados pela razão especulativa e que conduzem às dificuldades da metafísica.

O **entendimento**, como vimos antes, é compreendido por Kant como a faculdade que dá unidade às aparências (fenômenos) por meio de regras, e torna, portanto, a experiência possível. A razão, por sua vez, é definida por Kant como a faculdade que confere unidade às regras do entendimento mediante princípios superiores àqueles do próprio entendimento. Neste sentido, a razão é chamada também de **faculdade dos princípios**, e é a suprema faculdade do conhecimento humano.

Entretanto, a razão não lida diretamente com objetos, mas se aplica sempre ao entendimento, para conferir-lhe unidade, assim como o próprio entendimento se aplica à sensibilidade. Assim, sucessivamente, o conhecimento humano, que começa com os objetos dados na sensibilidade, termina na razão, passando pelo entendimento.

Para distinguir os conceitos puros da razão daqueles do entendimento, Kant utiliza a expressão ‘**ídéias transcendentais**’. O papel apropriado dessas idéias, segundo Kant, é semelhante àquele das categorias do entendimento em relação aos objetos dados pela sensibilidade. As idéias da razão, assim, dão a forma das inferências que podemos fazer (Kant utiliza também o termo ‘**silogismo**’ da lógica tradicional), e determinam o uso do entendimento de acordo com princípios aplicados à totalidade da experiência (que o entendimento torna possível).

A razão é também, diz Kant, a faculdade de inferir. Mas o problema é que a razão humana não se satisfaz com esse uso imanente (dentro dos limites da experiência e dando unidade a ela) das categorias do entendimento. Ela faz também inferências que ultrapassam os limites da experiência possível. Essa tendência natural e inevitável da mente humana precisa ser contida, na medida em que nos damos conta de que ela leva a ilusões ou falsas cognições – e esta é justamente a utilidade da ***crítica da razão***, ou seja, mostrar as limitações cognitivas da mente humana.

Segundo Kant, percebemos essas limitações ao constatarmos as ***antinomias*** e ***paralogismos*** a que a razão é conduzida quando tenta aplicar as categorias da experiência fora do âmbito da experiência possível, isto é, quando pretende se aplicar não a fenômenos, como já comentamos, mas às coisas-em-si, tal como a noção de um eu como substância, de Deus, ou ainda dos limites (ou temporais, ou espaciais) do universo – que são os conhecidos temas da metafísica e suas subdivisões principais: a psicologia, a teologia e a cosmologia racionais.

Por exemplo, com relação à cosmologia, Kant mostra que podemos, de um lado, provar que ***o mundo tem um começo no tempo e é limitado espacialmente*** e, de outro, também provar que ***o mundo não tem um começo temporal e que é infinito quanto ao espaço***. Ora, neste e em outros casos, fica claro, segundo Kant, que a razão tenta transcender os limites da experiência possível, uma vez que está tratando não de cognições de objetos dentro da experiência possível (fenômenos), mas de algo que não pode ser dado na experiência (coisas-em-si), como, neste caso, a totalidade do universo.

Na lógica tradicional aristotélica, silogismo é um argumento com duas premissas e uma conclusão. Sendo válido, o silogismo permite então a inferência que consiste em passar da verdade das premissas àquela da conclusão.

As antinomias são contradições, como já comentamos no capítulo 3, quando mencionamos a antinomia (ou paradoxo) do mentiroso, de Epimênides. Demonstra-se uma tese e a tese oposta (antítese), contraditória com a primeira, a partir dos mesmos princípios da razão. Kant entende por ‘paralogismo’ o silogismo inválido em virtude de sua forma.

6.6 IDEALISMO TRANSCENDENTAL E REALISMO

Para terminar este capítulo, vamos comentar um ponto ainda importante da filosofia transcendental kantiana e que é também um tema da metafísica e das discussões dos outros autores cujas idéias já examinamos, a saber: o conflito entre idealismo e realismo.

Kant foi criticado logo após a publicação da *Crítica* em diversos pontos da filosofia ali apresentada e, em particular, por ter, segundo alguns de seus críticos, simplesmente retomado o ponto de vista idealista de Berkeley. Nos *Prolegômenos*, na segunda edição da *Crítica* e em outros escritos, ele esclarece sua posição, cujos argumentos centrais reproduzimos aqui.

É verdade que Kant, assim como Berkeley, radicalizou o ponto de vista já defendido por Locke quanto às qualidades dos objetos. Enquanto Locke, como vimos no capítulo anterior, atribuía aos objetos apenas as qualidades que ele denominou *primárias*, afirmando que suas qualidades *secundárias* estão na mente humana, Berkeley e Kant consideram também as qualidades primárias pertencentes à representação que temos dos objetos, e não a eles mesmos. Portanto, Kant também adota uma perspectiva idealista. Mas ele julga que seu idealismo é diferente tanto daquele de Berkeley, quanto daquele de Descartes no início das *Meditações*.

O idealismo de Kant é *transcendental*, no sentido que o termo possui em sua filosofia, e que já explicamos. Isso quer dizer que o mundo, ou a natureza, ou a experiência são constituídas por nossas representações, e que estas são possíveis em virtude de elementos da mente humana, como vimos, as formas puras da sensibilidade, os conceitos puros do entendimento etc.

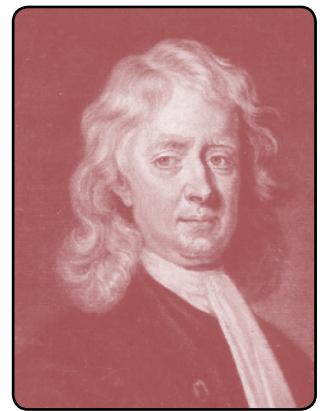
Contudo, ao mesmo tempo, Kant é explícito em afirmar que nossa sensibilidade não poderia representar quaisquer objetos se eles não a afetassem, ou seja, se não existissem corpos físicos, por exemplo, para agir sobre a receptividade da sensibilidade. O que há de idealista nesta posição é que, para Kant, não podemos atribuir às coisas-em-si – isto é, às coisas tal como elas seriam independentemente de nossas representações delas no espaço e no tempo – as qualidades temporais e espaciais que lhes atribuímos. Mas mesmo assim, diz Kant, tais coisas têm de existir, pois, caso contrário, nada haveria para afetar a sensibilidade.

Assim, do ponto de vista metafísico, a posição kantiana é realista. Para Kant, existem coisas fora da mente e são elas que provocam em nós as representações sensíveis que temos delas. Mas essas representações não revelam nada que pertença propriamente às coisas, mas apenas a forma como elas nos afetam. Portanto, apenas do ponto de vista epistemológico, a posição kantiana é idealista.

Embora Kant também tenha fundamentado a ciência da natureza, como vimos, e, tal como dizem diversos comentadores e tal como o próprio Kant indica em algumas passagens de seus textos, ele tivesse também com sua epistemologia permitido a fundamentação da física de Newton, a idealidade do espaço e tempo marcam uma diferença importante de seu pensamento em relação ao de **Newton**, para quem espaço e tempo eram reais. A fundamentação da ciência da natureza promovida por Kant, e que ele explica em detalhes, por exemplo, no texto *Fundamentos metafísicos da ciência da natureza*, de 1786, por assim dizer, critica e corrige em certa medida a física newtoniana, adaptando a ciência da natureza à arquitetônica geral de sua filosofia transcendental.

O que Kant faz, enfim, assim como Berkeley, é reinterpretar de um ponto de vista epistemológico inovador os princípios mais gerais da física, o que preserva os resultados empíricos dessa ciência, mas explica seus sucessos experimentais e de predição de um outro ponto de vista que aquele do realismo no sentido epistemológico.

No caso específico de **Kant**, como dissemos, o realismo é mantido no plano metafísico: existem coisas-em-si, que não podem ser conhecidas. Ou seja, a metafísica que resulta de tal postura não pode ter outras pretensões cognitivas além daquelas a respeito do conhecimento da própria mente humana. Mas mesmo aqui, tal conhecimento transcendental não nos dá nenhuma substância, como um *eu*, tal como defendeu Descartes, por exemplo. Tudo o que temos é uma descrição dos fenômenos mentais humanos a que temos acesso. O próprio *eu*, como uma coisa-em-si, também não pode ser conhecido.



Sir Isaac Newton (1643–1727).

Kant foi o último dos grandes pensadores iluministas modernos, e é até hoje um dos filósofos mais estudados.

LEITURA RECOMENDADA

O texto mais recomendável para os que se iniciam no estudo da filosofia de Kant é o dos *Prolegômenos*, que existe em diversas edições. Os que se sentirem aptos também podem ler a *Crítica da razão pura*. Indicamos abaixo as edições mais comuns desses dois livros.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Kant (Coleção Os Pensadores).

KANT, I. *Prolegômenos*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Kant (Coleção Os Pensadores).

REFLITA SOBRE

- A diferença constatada por Kant entre o desenvolvimento da matemática e da ciência da natureza, de um lado, e da metafísica, de outro.
- A diferença entre ‘transcendente’ e ‘transcendental’.
- A diferença entre juízos analíticos e sintéticos.
- A diferença entre **fenômenos** e **coisas-em-si**.
- De que maneira as formas puras da sensibilidade permitem a fundamentação da matemática.
- A distinção entre juízos de percepção e juízos de experiência.
- De que maneira os conceitos e princípios puros do entendimento permitem fundamentar a ciência pura da natureza.
- O papel que os princípios da razão podem desempenhar no conhecimento humano e que limitação Kant impõe a eles em questões cognitivas.
- Que tipo de metafísica é possível, segundo Kant.
- Se a posição kantiana é realista ou idealista.

■ CAPÍTULO 7 ■

POSITIVISMO E PRAGMATISMO

Neste capítulo, vamos examinar algumas das teorias epistemológicas desenvolvidas no século XIX e no início do século XX. A oposição à metafísica tradicional e, em contraposição a ela, o desenvolvimento de reflexões mais específicas sobre a investigação científica caracterizam as escolas aqui examinadas.

7 POSITIVISMO E PRAGMATISMO

Nos três capítulos anteriores, vimos o surgimento e a consolidação da epistemologia no período que vai de Descartes a Kant, passando pelos empiristas. Vimos que duas características marcantes dessas primeiras teorias do conhecimento humano foram (i) uma crescente oposição à metafísica tradicional e (ii) a fundamentação do conhecimento científico. Estas mesmas características se acen-tuam ao longo do século XIX e no início do século XX, com as escolas que vamos examinar neste capítulo.

A primeira teoria que vamos examinar é aquela de Auguste Comte, o filósofo francês que criou o termo ‘sociologia’ e que foi o primeiro a fundamentar o uso de métodos científicos neste domínio de investigação, que ele também chamava de *física social*. Entretanto, como veremos, sua teoria se apóia em uma concepção da história que carrega elementos claramente metafísicos, embora Comte achasse que ela estava apoiada em observações conclusivas. Ele começou sua carreira como aluno e secretário de Claude-Henry de Saint-Simon (1760–1825), fundador do socialismo francês, cujas idéias influenciaram seu pensamento em diversos aspectos importantes. Especificamente, vamos discutir a teoria de Comte do desenvolvimento intelectual, tal como ele a apresenta nas primeiras lições de seu *Curso de filosofia positiva* (1830–1842).

Comte também foi o fundador do movimento humanista que ele denominou *Religião da Humanidade*, cujo objetivo geral era uma reforma da sociedade com base no conhecimento positivo ou

científico, e que, após a morte de Comte, teve continuidade com uma parte de seus discípulos, liderados por Pierre Lafitte (1823–1903), inclusive chegando ao Brasil. Outro grupo dos discípulos de Comte teve orientação mais científica, no qual se destacou a figura do filósofo e lexicógrafo francês Émile Littré (1801–1881). O positivismo comtiano também influenciou uma parte dos militares brasileiros do final do século XIX, sendo que alguns estavam envolvidos na proclamação da república. O lema da bandeira brasileira (“**Ordem e Progresso**”) é inspirado na máxima de Comte: “**O amor como princípio e a ordem como base; o progresso como objetivo**”.

Outro autor do século XIX cujas idéias vamos examinar é John Stuart Mill, filho do filósofo e historiador britânico James Mill (1773–1836). Ambos, pai e filho, foram influenciados pelas idéias de Jeremy Bentham (1748–1832). Mill também se dedicou a reflexões sobre o método científico e sua extensão a novos domínios do saber. Assim como seu pai e Bentham, Mill está também ligado à doutrina conhecida como utilitarismo, que é importante no domínio da filosofia prática. Mill também é um autor importante no domínio da economia política. Vamos examinar aqui algumas de suas idéias epistemológicas, que ele defendeu em sua principal obra, o *Sistema de lógica* (1843).

Antes de examinarmos outra doutrina positivista importante no campo da teoria do conhecimento – aquela desenvolvida pelos pensadores ligados ao Círculo de Viena –, vamos discutir algumas idéias epistemológicas dos pragmatistas americanos, em particular, a teoria da investigação de John Dewey, que recebeu influência tanto de *Charles Sanders Peirce* quanto de *William James*. Embora tenham elaborado sua filosofia a partir de outros pressupostos, os pragmatistas também desenvolveram um tipo de pensamento científico que em muitos aspectos converge com o dos outros autores estudados neste capítulo. Assim como Mill, Dewey desenvolveu uma teoria detalhada da investigação.

Por fim, veremos o positivismo lógico – ou empirismo lógico, ou ainda neopositivismo – do Círculo de Viena, liderado por Moritz Schlick. Em particular, examinaremos as idéias de Rudolf Carnap, que foi o autor mais importante do grupo. Estes pensadores, assim



C. S. Peirce (1839–1914)



William James (1842–1910)

como Mill, se ligam à tradição empirista, mas, apesar da denominação de sua doutrina, não têm relação direta com o positivismo de Comte, mas com o de Ernst Mach (1838–1916), físico e filósofo austríaco, que emprestou seu nome à associação filosófica fundada pelos neopositivistas, a Sociedade Ernst Mach. Além de Mach, Wittgenstein e Russell foram outras influências importantes sobre esta escola. Embora a obra de Russell tenha se iniciado antes daquelas de Carnap e Neurath, vamos estudá-la em separado, no próximo capítulo, em virtude de suas peculiaridades.

As idéias dos autores que vamos comentar neste capítulo guardam diversas semelhanças entre si – e também diferenças importantes, obviamente. Queremos mencionar em particular sua insistência na observação sistemática dos fatos e sua tentativa de fundamentação do conhecimento desta forma, mas com preocupações diferentes daquelas dos empiristas, que também deram especial destaque ao papel da experiência, como vimos no capítulo 5.

O problema de Hume, envolvendo a indução e a causalidade, por exemplo, que foi tão decisivo para Kant na elaboração de sua epistemologia, não é relevante para os autores cujas filosofias vamos discutir abaixo. Embora de formas diferentes, todos eles procuram elaborar uma metodologia para as ciências que, à primeira vista, parece assumir como certo aquilo que Hume pôs em xeque, sendo especialmente o caso de Mill. Estes autores, por assim dizer, herdaram de Kant a preocupação em demarcar o conhecimento científico e a parte do conhecimento comum que possa ser bem fundamentada, e separá-la dos mitos e da metafísica tradicional, mas sem tomar em conta que a teoria de Kant visava solucionar o problema de Hume.

Isso não quer dizer que tais filósofos fossem ingênuos ou limitados em suas concepções epistemológicas, mas que eles deslocaram o problema do conhecimento e o formulam de um ponto de vista diferente daquele dos autores do período anterior, de Descartes a Kant. E isso, em parte, tem relação com a forma como tais autores associaram os objetivos práticos com a teoria, ou seja, entendendo que a transformação da sociedade decorria diretamente de suas realizações científicas. O autor que apresenta esta perspectiva mais claramente é Comte.

7.1 AUGUSTE COMTE

Segundo **Comte**, a filosofia positiva é resultado do desenvolvimento natural e necessário do espírito humano, o que se pode ver tanto na história do saber humano, quanto no desenvolvimento de cada indivíduo. A grande lei fundamental que dirige tal desenvolvimento é a **lei dos três estados** (ou estágios, fases). O primeiro estado é o teológico, o segundo, o metafísico e, finalmente, o último e definitivo é o positivo ou científico. O indivíduo, diz Comte, é teólogo em sua infância, metafísico na juventude, e físico na maturidade.

Segundo Comte, a própria observação da história nos revela o desenvolvimento necessário do espírito humano segundo esse padrão. Mas é claro que é preciso interpretar os fatos históricos para tirar deles conclusões como esta – sobretudo revestida de necessidade, como quer Comte. Ora, ele mesmo comenta, no próprio *Curso de filosofia positiva*, que nenhuma observação é possível sem a orientação prévia de uma teoria, embora, muitas vezes, as observações possam refutar a teoria. E se, por outro lado, as observações nos dão os dados que a teoria liga sistematicamente, o espírito humano está num círculo vicioso, do qual não pode sair, não chegando a nenhum conhecimento.

O que nos socorre nessa situação, diz Comte, é que o estado teológico surge espontaneamente, especulando sobre a natureza íntima das coisas, sobre suas causas primeiras e finais, descrevendo os fenômenos como resultado da ação direta de agentes sobrenaturais. Assim, tais concepções míticas fazem o papel de um primeiro ponto de vista teórico, que poderá guiar nossas observações – e que conduzirão aos outros estados.

Entretanto, o estado metafísico não se distancia suficientemente do teológico, pois a única diferença fundamental é que os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas. E, do mesmo modo, ainda se procura encontrar as causas ou porquês dos acontecimentos.

É apenas no estado positivo ou científico que esse objetivo é abandonado e substituído pela busca de leis enquanto relações invariáveis de sucessão dos fenômenos, permitindo, no máximo, fazer generalizações.



Auguste Comte (1796–1857)

Se é assim, a própria lei dos três estados seria uma generalização feita a partir das observações, e por isso mesmo, não poderia ser revestida da necessidade que Comte lhe atribui. A certeza que ele expressa sobre a superação final dos dois primeiros estados e de que o futuro intelectual da humanidade está exclusivamente na filosofia positiva trai um ponto de vista que não é inteiramente compatível com o espírito positivo ou científico, e que, de fato, mais se assemelha a uma filosofia da história, eminentemente metafísica, como aquela de Hegel.

Deste modo, embora Comte procure revestir sua investigação e a organização do saber de uma maneira que lembra a filosofia crítica de Kant – como este último, denunciando a falta de progresso das teorias nos dois primeiros estados –, ele se afasta da perspectiva kantiana que, como vimos no capítulo anterior, fundamentava as ciências na própria estrutura do intelecto humano de uma forma *a priori*. Comte e os outros autores examinados no presente capítulo negam que possa haver conhecimento *a priori*, e querem enfatizar que todo conhecimento deriva de observações. Mas com isso algumas de suas afirmações possuem uma base mais frágil que aquelas de Kant.

Segundo Comte, a filosofia positiva sucede o conjunto das ciências, sendo uma disciplina devotada a generalidades que permitem organizar as outras disciplinas numa hierarquia que reflete o próprio desenvolvimento das ciências e que também se dá segundo um padrão: a cada vez que uma parte de uma ciência se torna suficientemente aprofundada e ampla, ela se separa e se torna uma ciência nova. Para Comte, isto é também necessário e inevitável no desenvolvimento do saber humano. E pede, então, a filosofia positiva, para poder fazer a ligação entre as ciências que possuem a tendência natural de se distanciarem umas das outras.

Entretanto, a filosofia positiva só pode ter lugar após a constituição da sociologia ou física social – a última das ciências a se desenvolver e a completar um dos grandes grupos de ciências: a dos corpos organizados. Começando pelos fenômenos mais simples e mais gerais, temos primeiro as ciências dos corpos brutos. A matemática, para Comte, é um caso especial, pois ela é a única ciência que possui caráter instrumental em relação a todas as ou-

tras. Em virtude de sua generalidade, ela deve estar em primeiro lugar. Depois, no domínio das ciências dos corpos brutos, vem a astronomia, e então a física terrestre. Depois delas, vem a química e, já entrando no outro grupo, a fisiologia ou física orgânica; finalmente, vem a física social ou sociologia.

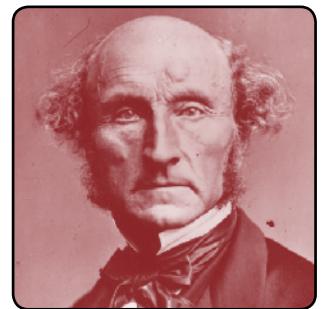
7.2 JOHN STUART MILL

É comum que os comentadores de *Mill* enfatizem o fato de que, ao tratar da indução, ele não retome a problemática já discutida por Hume e Kant, como também dissemos anteriormente, e dê mesmo a impressão de desconsiderar o problema. De fato, isso não faria justiça à teoria da investigação de Mill, que recoloca o problema da indução em novas bases ou, melhor dizendo, apresenta sua teoria como resposta para outra questão, e não para aquela que atribuímos a Hume e que Kant pretendeu ter resolvido da forma como vimos no capítulo anterior.

Para Mill, o importante não é se a indução é um procedimento justificado racional ou logicamente, mas se somos capazes de distinguir entre os casos de induções incorretas e aqueles de induções reconhecidamente legítimas. Ou, em outras palavras, embora qualquer afirmação obtida por indução – isto é, generalizando a partir de determinados casos observados – possa ser refutada por observações futuras, confiamos mais em determinadas induções que em outras. E isso depende, diz Mill, do conhecimento que temos das leis da natureza e da uniformidade que podemos a ela atribuir.

O tema da uniformidade da natureza também é discutido por Hume, como vimos no capítulo 5. O argumento também retomado por outros autores é que um tal princípio poderia funcionar como uma premissa extra que, acrescentada a um argumento indutivo, o transformaria em um argumento dedutivo válido. Entretanto, tal princípio também é inferido da experiência e, logo, não pode fundamentar as inferências tiradas da experiência, sob pena de cair em uma circularidade viciosa.

Mill não vê nenhuma circularidade nisso, embora ele concorde que tal princípio seja também derivado da experiência, como todo o conhecimento humano em geral. Em primeiro lugar, já que Mill está interessado em apresentar uma teoria da indução, ele não de-



John Stuart Mill (1806–1873)

seja assimilar os argumentos indutivos aos argumentos dedutivos. Além disso, diz ele, tal princípio não pode ter sido utilizado de fato para auxiliar nossas inferências indutivas, uma vez que ele resulta de uma generalização sobre outras regularidades menores e seu aparecimento é tardio no saber humano.

Na verdade, Mill recoloca também este problema em outros termos. Para ele, a discussão sobre o princípio de uniformidade da natureza – que, segundo ele, é correto – diz respeito a uma investigação sobre as leis naturais, que são uniformidades menores ou parciais. Assim, o princípio de uniformidade da natureza é um dos casos de generalizações legítimas ou induções nas quais temos um alto grau de confiança.

Uma vez que, para Mill, a investigação sobre as leis é uma investigação sobre as causas de um evento, o tema da causalidade também entra na discussão, e também é reformulado em relação às discussões de Hume e Kant. Assim como estes dois filósofos e assim como Comte, Mill entende as causas não no sentido dos metafísicos, como os poderes que determinadas coisas-em-si teriam para produzir determinados acontecimentos, mas como uma correlação entre eventos observáveis.

A rigor, diz Mill, a causa de um acontecimento são todas as condições mediante as quais ele tem lugar. Mas fazemos a distinção entre as condições de um evento e sua causa, especificamente falando. A diferença é que a causa é um evento e as condições são estados. Por exemplo, certo dia, um indivíduo come determinada comida e tem dor de estômago, sendo que ele já tinha comido antes a mesma comida, diversas vezes, sem passar mal. Ora, as condições naquele dia, seu estado fisiológico etc., eram diferentes, mas não teriam provocado o efeito da dor de estômago se ele não tivesse comido aquela comida.

Nesses assuntos todos, o que Mill faz é trazer a discussão epistemológica mais geral dos filósofos anteriores para o domínio de uma investigação metodológica mais específica. Tal investigação, que ele apresenta em seu livro *Sistema de lógica*, procura resolver esses problemas como questões metodológicas das ciências empíricas, mas que apenas generalizam e sistematizam os procedimentos do saber comum.

Deste modo, retomando um tipo de elaboração que já encontramos no *Novum organum* de Bacon, Mill expõe seus diferentes métodos da pesquisa experimental. Os dois primeiros, que são os procedimentos para determinar as circunstâncias que precedem ou seguem um evento, às quais ele está ligado por uma lei invariável, são o método *de concordância* e o método de *diferença*. O enunciado do cânones que rege o método de *concordância* é o seguinte:

Se duas ou mais instâncias do fenômeno sob investigação possuem apenas uma circunstância em comum, a circunstância na qual unicamente todas as instâncias concordam é a causa (ou o efeito) do fenômeno dado.

O método de *diferença*, por sua vez, é mais poderoso que esse primeiro, diz Mill, que o formula no seguinte cânones:

Se uma instância na qual o fenômeno sob investigação ocorre e a instância na qual ele não ocorre possuem todas as circunstâncias em comum exceto uma, sendo que ela ocorre apenas na primeira instância, a circunstância na qual unicamente as duas instâncias diferem é o efeito, ou a causa, ou uma parte indispensável da causa do fenômeno.

Para Mill, o método de diferença tem o caráter de um método de experiência artificial, e o método de concordância é útil quando não podemos fazer experiências, mas apenas observações, embora poucas. Mas nos casos em que o método de diferença não é inteiramente possível, por exemplo, porque não podemos separar claramente os elementos numa experiência, então se pode utilizar o método conjunto de concordância e diferença, cujo cânones é o seguinte:

Se duas ou mais instâncias nas quais o fenômeno ocorre possuem apenas uma circunstância em comum, enquanto duas ou mais instâncias nas quais ele não ocorre não possuem nada em comum exceto a ausência daquela circunstância, a circunstância na qual unicamente os dois conjuntos de instâncias diferem é o efeito, ou a causa, ou uma parte indispensável da causa do fenômeno.

Os últimos dois métodos que, segundo Mill, possuímos para investigar as leis da natureza são o método dos *resíduos* e o método das *variações concomitantes*, cujos cânones são os seguintes:

Ao subtrairmos de qualquer fenômeno aquela parte que é conhecida por meio de induções anteriores como o efeito de determinados antecedentes, o resíduo do fenômeno é o efeito dos antecedentes remanescentes.

Qualquer que seja o fenômeno que varie de determinada forma, quando quer que um outro fenômeno varie de uma forma específica, é ou a causa daquele fenômeno, ou um efeito dele, ou está ligado a ele através de algum fato causal.

Considerando que o terceiro método é, de fato, uma combinação dos dois primeiros, segundo Mill, afinal, são quatro os métodos, ou seja, são quatro as formas pelas quais os seres humanos podem descobrir indutivamente as leis de sucessão dos fenômenos e investigar experimentalmente.

A estes procedimentos de indução direta, acrescenta-se o *racioncínio*, que consiste em fazer inferências ou previsões a partir daquilo que a indução forneceu. Esta já é a etapa que Mill denomina *dedutiva*, e que se completa com a *verificação* (ou *contraprova*) por meio de novas experiências. De fato, mais propriamente falando, trata-se do teste empírico, que pode tanto confirmar, quanto infirmar uma inferência.

7.3 PRAGMATISMO – A TEORIA DA INVESTIGAÇÃO DE DEWEY



John Dewey (1859–1952)

O termo ‘pragmatismo’, utilizado para identificar as filosofias de Peirce, James e Dewey, entre outros pensadores americanos, significa a doutrina segundo a qual, mesmo sem uma fundamentação firme, nosso conhecimento é justificável em vista de finalidades práticas.

A teoria da indução de Mill, que acabamos de ver, assim como a teoria do desenvolvimento intelectual de Comte, que vimos antes, pretende descrever questões de fato sobre a mente humana, etapas e formas necessárias – *naturais*, portanto – pelas quais se dá o conhecimento humano. A teoria da investigação proposta por **Dewey**, que comentaremos agora é, a este respeito, de caráter, antes, *pragmático*, embora Dewey também tenha sido um precursor do naturalismo em epistemologia, que examinaremos no capítulo 9.

A teoria de Dewey é pragmática – e não apenas *pragmatista* – porque pretende descrever um padrão geral de investigação, mas não como algo que reflete a natureza da mente humana, e sim como a forma mais produtiva de resolver problemas e lidar com situações objetivas. O termo ‘pragmático’, contudo, tem significado mais geral. Nos estudos da linguagem, a dimensão pragmática é aquela que diz respeito ao uso de expressões lingüísticas por parte dos falantes, além das dimensões semântica (o significado das expressões) e sintática (as regras gramaticais que dirigem o uso da língua).

Assim, o aspecto pragmático está envolvido, obviamente, na posição pragmatista, e a doutrina é inovadora exatamente por insistir, por exemplo, que a noção semântica de verdade (como correspondência com os fatos), como discutimos no capítulo 3, não é suficiente para compreendermos o conhecimento humano e os processos de investigação. Esta é uma das questões que mais motivaram críticas aos pragmatistas, que foram acusados, assim como os utilitaristas (Bentham e Mill), de querer reduzir o que tem valor cognitivo ao que tem valor prático. Mas, de fato, não é essa a concepção que eles defendem.

Os pragmatistas enfatizam a insuficiência seja da concepção tradicional da verdade, seja da forma como a tradição intelectualista encara o conhecimento humano. E isso os faz prestar atenção aos processos reais de investigação e aos padrões que podemos neles identificar, procurando, assim, vincular as dimensões teórica e prática da vida humana, não para eliminar suas especificidades, mas para promover uma compreensão mais abrangente da vida humana e do saber humano. Trata-se, portanto, de uma abordagem semelhante neste aspecto àquela de Ryle, que mencionamos no capítulo 1, segundo a qual não podemos separar inteiramente o **conhecimento proposicional** (saber que) do **conhecimento como habilidade** (saber como).

Como já comentamos, no capítulo 3, a noção de verdade defendida pelos pensadores pragmatistas, vamos nos concentrar aqui na teoria da investigação elaborada por Dewey, que é a mais detalhada dentre aquelas desses autores, e que põe claramente em evidência o objetivo de superar as limitações da tradição **intelectualista e mentalista**. É óbvio que a investigação enquanto um procedimento no mundo requer que os indivíduos que investigam pensem ou raciocinem, mas isso não quer dizer que haja um processo mental interno e anterior, que depois é apenas externalizado na ação. Em outras palavras, a idéia pragmática envolvida no pragmatismo de Dewey é que investigar é pensar e agir ao mesmo tempo.

Para Dewey, a investigação começa com uma dúvida ou situação problemática, e termina quando a dúvida é removida e, logo, quando atingimos uma crença ou um conhecimento. Assim, Dewey define a investigação da seguinte maneira: a investigação é

Por 'intelectualismo' entendemos a doutrina epistemológica tradicional, segundo a qual o conhecimento é apenas uma classe de eventos mentais e internos, da forma como encontramos em Descartes e Kant. Portanto, tal tradição é também mentalista, ou seja, concebe a mente como um domínio à parte da natureza, cujo estudo requer uma filosofia independente da ciência da natureza.

a transformação controlada e dirigida de uma situação indeterminada (de dúvida) em uma outra de tal forma determinada de maneira a converter os elementos da situação original em um todo unificado em suas distinções constitutivas e relações (uma situação de crença – ou assertibilidade garantida). A *assertibilidade garantida* é aquela noção cognitiva que, para Dewey, substitui a noção intelectualista de verdade como correspondência.

Definida da forma aqui apresentada, a investigação, segundo Dewey, compreende cinco etapas, que são:

1. uma situação indeterminada de dúvida, na qual uma questão é colocada;
2. a constituição de um problema, isto é, percebermos que aquela situação pede uma investigação;
3. a determinação da solução para o problema, ou seja, a indicação da possibilidade de solução (levantar uma hipótese) e as direções em que isso pode ser feito;
4. o raciocínio ou desenvolvimento das implicações ou consequências da hipótese ou solução imaginada; e, por fim
5. a corroboração (ou verificação) da hipótese levantada, por meio de observação e experimentação posteriores.

Esse processo é reiterativo, isto é, ele pode ser repetido diversas vezes, gerando, portanto, um tipo de progresso cumulativo do saber humano.

Esse padrão de investigação, segundo Dewey, depende de dois aspectos principais da vida humana, que ele denomina as *matrizes biológica e cultural*. Mas, como dissemos anteriormente, o teor dessas afirmações não é o mesmo de afirmações semelhantes feitas por Comte e Mill. Para Dewey, as referidas matrizes nos mostram apenas que a investigação é uma classe de eventos existenciais que, em primeiro lugar, constitui a forma de interação entre o indivíduo e o ambiente no qual ele é colocado. Esse ambiente não é apenas natural, mas também social, o que faz com que a investigação também pressuponha instituições e costumes, e não apenas capacidades naturais.

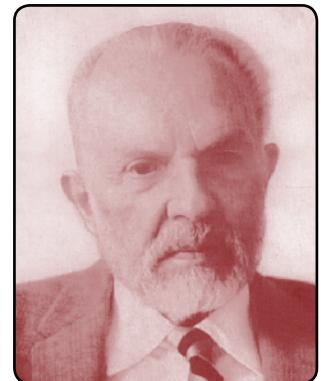
Dewey enfatiza o aspecto cooperativo da investigação, negligenciado pelas outras teorias da investigação, ou seja, o fato de que toda investigação é possível em sociedade e na colaboração dos seres humanos entre si. A oposição ao intelectualismo feita pelos pragmatistas é também uma oposição à metafísica tradicional, que concebia de forma separada aquilo que só pode existir em conjunto e interação, ou seja, nossas crenças e opiniões e os ambientes social e natural com os quais elas estão ligadas.

7.4 POSITIVISMO LÓGICO – RUDOLF CARNAP

Para terminar esse capítulo, vejamos então uma forma de positivismo que, assim como o pragmatismo, já nos coloca nos desenvolvimentos da epistemologia no século XX. Como dissemos de início, o positivismo lógico, ou empirismo lógico, ou neopositivismo é a doutrina elaborada no Círculo de Viena, cujo pensador mais expressivo foi *Rudolf Carnap*.

Carnap e os outros pensadores ligados ao Círculo de Viena, entre eles Schlick, Otto Neurath (1882–1945) e outros, nos legaram a primeira grande filosofia da ciência da época contemporânea, uma doutrina que alcançou um prestígio comparável, neste domínio, à de Kant. E, da mesma forma que esta, o positivismo lógico logo enfrentou forte oposição e motivou a proliferação de alternativas. O que vamos discutir neste capítulo são, contudo, as idéias epistemológicas mais gerais de Carnap que, assim como as outras doutrinas que vimos neste capítulo, e assim como a própria filosofia de Kant, têm por objetivos conjuntos a eliminação da metafísica tradicional e a fundamentação das ciências.

Embora venhamos a discutir mais pormenorizadamente as idéias de Bertrand Russell no próximo capítulo, a teoria do conhecimento desenvolvida por Carnap está fundamentada em sua idéia geral de que as entidades inferidas devem ser substituídas por construções lógicas, como já comentamos no capítulo 2. Carnap apresenta sua teoria em seu mais famoso livro, *A construção lógica do mundo* (1928), conhecido como *Aufbau* (o termo alemão que significa *construção*), e no texto mais breve *Pseudoproblemas na filosofia* (também 1928).



Rudolf Carnap (1891–1970)

Assim como no positivismo de Comte, em Carnap, há uma hierarquia das ciências, refletida na hierarquia dos níveis de objetos ou conceitos dos quais se ocupam os enunciados legítimos que podemos fazer sobre o mundo. E, do mesmo modo, como os enunciados metafísicos não podem ser legitimados pelo sistema e os conceitos dos quais eles tratam não podem ser *construídos* no sistema, a metafísica fica automaticamente eliminada.

A perspectiva de Carnap também é fundacionalista, embora de um tipo diferente do fundacionalismo de Descartes, dos empiristas e de Kant. Para Carnap, o conhecimento tem de possuir uma base e, a partir dela, crescer de forma a chegarmos a outros conhecimentos, mas é possível escolhermos diferentes bases, como explicaremos adiante. Contudo, o que não pode variar no sistema construcional projetado por Carnap é o método, que está fundamentado em determinada concepção de linguagem defendida por ele, sob influência tanto de Russell, quanto de Wittgenstein.

O sistema construcional de Carnap no *Aufbau* possui quatro níveis de objetos ou conceitos. Os dados dos sentidos de um sujeito, ou suas vivências elementares, os objetos *autopsicológicos*, constituem a base. Isso significa que, nesta versão da teoria, Carnap adota uma perspectiva solipsista, semelhante àquela de Descartes e também àquela de Russell, que comentaremos no próximo capítulo.

3	objetos culturais	ciências humanas
2	objetos heteropsicológicos	psicologia
1	objetos físicos	ciências naturais
0	objetos autopsicológicos	(base do sistema)

A partir de objetos autopsicológicos, podemos então, no segundo nível, construir objetos *físicos*, que são as coisas materiais, isto é, os conceitos de que se ocupam as ciências naturais em geral, a física, no sentido amplo, que inclui a química e a biologia. Um enunciado sobre um objeto físico é legítimo se puder ser traduzido (e, neste sentido, reduzido) a enunciados sobre os dados dos sentidos (objetos autopsicológicos).

A partir de objetos físicos, é possível também construir os objetos *heteropsicológicos*, isto é, as outras mentes, de outros indivíduos. Mas os enunciados deste nível são legítimos se puderem ser traduzidos em enunciados físicos que, por sua vez, poderão ser traduzidos em enunciados autopsicológicos. Este nível corresponde à psicologia compreendida como análise do comportamento manifesto.

Por fim, segundo Carnap, podemos ainda constituir um nível de objetos *culturais*, no qual encontramos as ciências humanas em geral. Mas os objetos culturais devem poder ser reduzidos **ao mesmo tempo** a objetos físicos e objetos heteropsicológicos. Isso porque um objeto cultural é sempre a manifestação de determinado estado mental dos indivíduos, mas tem de estar expresso ou documentado em algum objeto físico.

Os conceitos ou objetos que não puderem ser construídos no sistema e que não pertencem a nenhum dos quatro níveis – o caso daqueles da metafísica tradicional – são objetos sobre os quais formulamos enunciados destituídos de significado. Carnap diz que, no máximo, eles podem expressar as emoções e o ponto de vista pessoal de alguém, mas não têm valor cognitivo. Assim, a metafísica é colocada no mesmo ramo da poesia e da ficção em geral.

Mais tarde, Carnap revisou seu sistema, no texto *A unidade da ciência* (1934), eliminando a base de objetos autopsicológicos e assumindo como base do sistema o nível dos objetos físicos. Segundo ele, isso seria mais adequado porque a linguagem dos objetos físicos é a única linguagem universal, na qual todo o conhecimento humano pode ser expresso.

LEITURA RECOMENDADA

Além dos capítulos sobre esses autores nas boas histórias da filosofia, é recomendável que sejam lidos os seguintes textos deles próprios:

CARNAP, R. *Pseudoproblemas na filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Schlick/Carnap (Coleção Os Pensadores).

COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Comte (Coleção Os Pensadores).

DEWEY, J. *Lógica: teoria da investigação*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Dewey, cap. 6 (Coleção Os Pensadores).

MILL, J. S. *Sistema de lógica dedutiva e indutiva*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Bentham/Mill, livro III, cap. 1 a 8 (Coleção Os Pensadores).

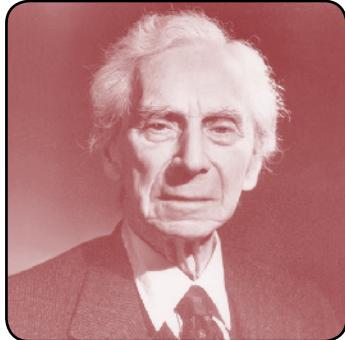
REFLITA SOBRE

- A lei fundamental do desenvolvimento intelectual da humana-
dade, segundo Comte, e os três estados de que ela fala.
- A hierarquia das ciências proposta por Comte e qual é o
princípio que ela segue.
- Por que podemos dizer que John Stuart Mill recoloca o pro-
blema da indução de uma forma diferente de Hume e Kant.
- O estatuto cognitivo do princípio de uniformidade da natu-
reza segundo Mill.
- Os quatro métodos propostos por Mill.
- Por que podemos dizer que, segundo Comte e Mill, nossa
forma de investigar é necessária e inevitável.
- Por que, ao contrário de Comte e Mill, a teoria de Dewey tem
um caráter pragmático.
- O padrão de investigação descrito por Dewey.
- O sistema construcional de objetos, segundo Carnap.
- Por que a metafísica é eliminada com base no sistema cons-
trucional proposto por Carnap.

■ CAPÍTULO 8 ■

BERTRAND RUSSELL

Neste capítulo estudaremos algumas das principais noções epistemológicas defendidas por Russell, tais como: a distinção entre conhecimento por familiaridade e por descrição, construções lógicas em oposição a entidades inferidas, o problema do conhecimento do mundo exterior e de outras mentes, e o conhecimento de universais e de particulares.



8 BERTRAND RUSSELL

Russell foi um pensador peculiar na filosofia e diversas de suas idéias tiveram grande influência nessa área, apesar de ter ele mudado sua posição filosófica a respeito de muitos assuntos. Sua obra é imensa e abrange muitos tópicos de interesse filosófico, nos domínios da ética, metafísica, lógica, filosofia da ciência e teoria do conhecimento, filosofia da mente, entre outros. Ele é um dos pais da lógica moderna, juntamente com Gottlob Frege (1848–1925). Sua obra mais importante nesta área foram os *Principia mathematica* (3 volumes, de 1910 a 1913), que ele publicou junto com Alfred N. Whitehead (1861–1947). Russell era afilhado de John Stuart Mill, de quem seu pai, John Russell, era amigo.

Já comentamos algumas de suas idéias, particularmente, sua concepção correspondencial da verdade, no capítulo 3, e sua distinção entre conhecimento por familiaridade e por descrição, no capítulo 2. Comentamos também, no capítulo anterior, que Russell influenciou Carnap e os positivistas lógicos do Círculo de Viena em geral. Apesar disso, sua teoria do conhecimento – ou talvez devêssemos dizer, mais apropriadamente, suas teorias do conhecimento – é muito diferente daquela de Carnap. De fato, ao longo de sua longa carreira filosófica, Russell elabora diferentes teorias do conhecimento, mas ele mantém em todas elas um grupo de problemas e de concepções mais gerais.

Russell é também um pensador peculiar na epistemologia porque endossa ao mesmo tempo posições de Descartes e da tradição

racionalista e posições dos empiristas, particularmente, de Hume. Além disso, ele não dissocia, assim como Descartes o fez, mas contrariamente ao que sustentava Hume, os problemas epistemológicos dos problemas metafísicos. Em grande medida, suas teorias do conhecimento procuraram dar apoio a suas concepções metafísicas, e vice-versa.

Assim, embora Russell tenha possuído um perfil menos contemporâneo como filósofo, no que diz respeito aos conteúdos que ele discute em seus textos, sua postura filosófica é de caráter eminentemente contemporâneo. Assim como aquelas de Wittgenstein, suas idéias estão na origem do movimento denominado **filosofia analítica**. Além disso, embora suas concepções epistemológicas fossem, na verdade, mais antiquadas, sua intuição filosófica o fez antecipar discussões que depois se tornaram típicas da epistemologia praticada atualmente. Por exemplo, em seu livro *Os problemas da filosofia* (1913), ele antecipa a discussão que, nos anos 1960 tornou célebre outro autor, Edmund Gettier, cujo argumento vamos comentar no próximo capítulo.

Neste capítulo, vamos analisar com algum detalhe e comentar algumas daquelas idéias epistemológicas de Russell que não só estão presentes em quase todos os seus textos epistemológicos, mas que também se tornaram balizas comuns do trabalho nesta disciplina.

Esta escola se tornou, na verdade, uma das grandes tradições filosóficas do século XX, diversificando-se enormemente. Outros grandes autores comentados neste livro também estão ligados a ela, como Carnap, que vimos no capítulo anterior, e Quine, cujas idéias serão comentadas no próximo capítulo. Um outro autor importante já mencionado e que também está ligado a esta tradição é Gilbert Ryle.

8.1 FAMILIARIDADE E DESCRIÇÃO

A primeira dessas noções é a distinção já brevemente comentada entre conhecimento por familiaridade e conhecimento por descrição. Mas esta distinção envolve outras, e aponta para outras discussões e concepções de Russell.

Nas línguas neolatinas, como o português, o espanhol e o francês, podemos fazer uma distinção terminológica que é relevante para a teoria do conhecimento. Trata-se da diferença de significado entre os verbos ‘**saber**’ e ‘**conhecer**’. Se um de nós diz, por exemplo: “**conheço** o nordeste brasileiro”, não poderia, na mesma frase, substituir o verbo ‘**conhecer**’ pelo verbo ‘**saber**’, e então dizer o seguinte: “eu **sei** o nordeste brasileiro”. Em contrapartida, se a pessoa diz: “eu **sei** que vai chover”, não poderia, fazendo a substituição contrária dos verbos, dizer: “eu **conheço** que vai chover”.

O falante da língua portuguesa tem claro que o uso dos dois verbos, nestas diferentes situações, depende de diferentes significados, assim como, em outras, sabemos quando utilizar os verbos ‘*ser*’ ou ‘*estar*’. Em outras línguas, como o inglês, não há esta última distinção verbal, nem aquela entre ‘**conhecer**’ e ‘**saber**’. O falante do inglês utiliza sempre o mesmo verbo ‘*to know*’, mas é claro que conceitualmente é possível fazer a distinção também. E foi esta distinção, que em português já está incorporada no próprio vocabulário, que Russell explorou, procurando marcar a diferença entre duas formas de conhecimento:

1. *Conhecimento de verdades* – como em: ‘sabemos que a terra é redonda’; e
2. *Conhecimento de coisas* – como em: ‘conhecemos a cidade de Salvador’.

Esta distinção é utilizada por Russell para explicar aquela entre *conhecimento por familiaridade* e *conhecimento por descrição*. O *conhecimento por familiaridade* é o conhecimento direto das coisas. Por exemplo, quem diz que conhece a cidade de Salvador, no estado da Bahia, está querendo dizer que esteve lá, que observou com seus próprios sentidos diferentes partes da cidade etc. E isso pode também servir de base para que essa pessoa também afirme que *sabe que* a cidade de Salvador existe, pois, afinal, ela esteve lá.

Entretanto, podemos também *saber que* a cidade de Salvador existe sem ter estado lá. Uma outra pessoa que não esteve em Salvador, mas que ouviu o relato da primeira, que lá esteve, e que confia que esse testemunho é verídico, também pode dizer que *sabe que* Salvador existe, que *sabe que* ela é a capital do estado da Bahia etc. Mas, não tendo estado lá, essa pessoa, por sua vez, não poderá dizer – como a outra pode – que *conhece* Salvador. O conhecimento que está fundamentado não na *familiaridade* ou contado direto com as coisas, mas no testemunho de terceiros, é o que Russell denominou *conhecimento por descrição*.

O conhecimento das coisas por familiaridade é mais simples que o conhecimento por descrição, e é independente do conhecimento de verdades. Uma pessoa que vai a Salvador não precisa *saber que* Salvador existe para conhecer a cidade diretamente. Por

exemplo, ela pode ter chegado ali por acaso, viajando sem rumo, sem nem mesmo suspeitar da existência daquela cidade. É claro que, por outro lado, se a pessoa já sabe que Salvador existe, mas não inferiu isso de seus dados dos sentidos, mas do testemunho de outras pessoas, ela pode também planejar fazer a viagem, e também conhecer Salvador diretamente. Mas fica claro, de qualquer forma, que podemos chegar a conhecer alguma coisa por familiaridade – e fazer uma descoberta inesperada, por exemplo – sem saber previamente, *por descrição*, que aquela coisa existe.

O conhecimento por descrição é um tipo indireto de conhecimento, que, por sua vez, pode estar baseado em outros testemunhos ou no conhecimento direto ou por familiaridade de outras pessoas. Assim, em última instância, ou temos conhecimento por familiaridade das coisas, ou os relatos e testemunhos que nos dão algum conhecimento por descrição têm de ser inferidos do conhecimento direto que outras pessoas possuem. Desta forma, a conclusão de Russell é que todo nosso conhecimento repousa, em última instância, no conhecimento por familiaridade.

Contudo, Russell entende por conhecimento por familiaridade, mais precisamente, um tipo de acesso direto, e, portanto, aquele estado mental no qual estamos cientes (ou conscientes) de alguma coisa. Isso quer dizer que, por exemplo, no caso de coisas materiais, não é delas propriamente que temos conhecimento direto, mas de nossos dados dos sentidos. E, a partir desse conhecimento direto, podemos inferir a existência de corpos materiais. Há, obviamente, aqui uma semelhança com aquela distinção de Kant entre fenômeno e coisa-em-si, que vimos no capítulo 6. Os dados dos sentidos, por assim dizer, “testemunham” em favor da existência dos objetos físicos.

Para Russell, também podemos, por introspecção, ter familiaridade com nossos pensamentos, desejos, sentimentos etc. Ou seja, temos aqui aqueles eventos mentais ligados ao que se denomina **autoconsciência**. Isso conduz Russell ao mesmo problema levantado por Descartes e também discutido pela tradição filosófica a partir dele, inclusive pelos empiristas, isto é, se por introspecção também poderíamos ter conhecimento direto do **eu** enquanto uma **substância mental**, tal como Descartes sustentou que era possível,

o que foi negado pelos empiristas, em particular, por Hume. Neste ponto, Russell tende a concordar com Hume, e a se afastar da posição de Descartes. Vimos, no capítulo 6, que esta foi também a posição sustentada por Kant, isto é, a introspecção e a autoconsciência não nos permitem – no plano metafísico – sustentar que temos conhecimento direto do eu como substância.

Por fim, Russell também sustenta que é possível termos conhecimento por familiaridade de *universais*, isto é, daquilo que teriam em comum todas as coisas brancas (a brancura), aquilo que teriam em comum todas as boas ações (a bondade) etc. Russell acrescenta que os universais não são nossos pensamentos, embora eles sejam conhecidos quando pensamos neles, isto é, eles são objetos de nossos pensamentos. Isso lhes confere um tipo de existência diferente daquela dos objetos físicos, que existem no espaço e no tempo. Ao contrário, diz Russell, os universais *subsistem* ou apenas *possuem um ser*. Em suma, os universais são conceitos. Isso acarreta certos problemas complicados, que examinaremos a seguir, como o dos enunciados existenciais negativos.

Além do conhecimento por familiaridade, Russell analisa também o conhecimento por descrição, e elabora sua teoria das *descrições definidas*, que foi um dos pontos de sua filosofia que o celebrizaram. A solução para o caso dos enunciados existenciais negativos é possível graças a essa teoria, como veremos depois.

8.2 CONSTRUÇÕES LÓGICAS

Se o pressuposto básico de Russell é que o fundamento último de nosso conhecimento são os dados dos sentidos, coloca-se então para ele, como comentamos anteriormente, o problema da existência do mundo exterior, em particular, da existência, em primeiro lugar, dos corpos materiais e, em seguida, da existência de outras mentes. Assim como para Descartes, como vimos no capítulo 4, Russell é levado a essa problemática em virtude de sua opção por um ponto de vista solipsista.

Vamos discutir sua solução para os casos dos objetos físicos e das outras mentes, que está fundamentada em sua noção de **construção lógica**, que é um aspecto mais geral de sua filosofia, estando

relacionado com a base da lógica moderna defendida por ele, inclusive sua **teoria dos tipos**. Esta é uma das idéias de Russell que influenciaram os positivistas lógicos, como Carnap, que fundamentou nela sua *construção lógica do mundo*, como vimos no capítulo anterior.

Russell expressa sua idéia fundamental para resolver o problema de nosso conhecimento do mundo exterior em uma de suas famosas máximas:

“Onde for possível, construções lógicas devem ser postas no lugar de entidades inferidas.”

Se compararmos aquela discussão de Kant sobre as coisas-em-si, e as dificuldades insuperáveis, segundo ele, para podermos conhecê-las, com a análise da construção lógica do mundo feita por Carnap que, ao contrário, acomoda aparentemente de uma forma fácil todos os conceitos em um único sistema do conhecimento humano unificado, então podemos compreender a grande vantagem que esta estratégia proposta por Russell pode ter. Ou seja, as construções lógicas são epistemologicamente superiores às entidades inferidas, uma vez que elas permitem lidar muito mais facilmente com o conhecimento humano.

Entretanto, trocar as entidades inferidas por construções lógicas acarreta, por sua vez, determinados outros problemas epistemológicos, com os quais Russell tem então de lidar. Se tanto os objetos físicos, quanto as outras mentes, são “reduzidos” aos dados dos sentidos (porque foram a partir deles construídos, como vimos no sistema de Carnap), então como podemos distinguir ficção de realidade? Não bastaria construir um sistema coerente qualquer que seja?

Assim como Descartes, Russell acha que, estritamente falando, não pode haver ilusões dos sentidos, isto é, que não podemos estar conscientes de algo e isso não ser o caso para nós enquanto nossa percepção. Mas, como o próprio Descartes já tinha comentado, também nos sonhos temos percepções irrecusáveis neste sentido. A solução dada por Russell não seria aceitável para Descartes, e consiste em dizer que distinguimos os sonhos, as alucinações, e quaisquer ficções deste tipo, da vigília ou da realidade porque, nesta última, há uma uniformidade, estabilidade, continuidade e conexão entre os objetos que, nos sonhos, por exemplo, não existem.

A teoria dos tipos lógicos, de Russell, é a base da lógica desenvolvida na obra Principia mathematica. Esta teoria permite também resolver o paradoxo do mentiroso, que comentamos no capítulo 3, assim como outros paradoxos, como o paradoxo das classes, ou paradoxo de Russell. Sua idéia básica é que há uma hierarquia de tipos lógicos, começando com indivíduos, depois classes de indivíduos, então classes de classes de indivíduos, e assim por diante, o que impede todo tipo de auto-referência.

Ora, a solução não é aceitável porque, em última instância, ela pressupõe que o mundo real possui tais características: uniformidade, estabilidade etc. Por isso mesmo Descartes optou diretamente por um tipo de realismo metafísico, como vimos, e Kant, ao examinar a mesma problemática, optou pelo idealismo transcendental. A solução de Russell parece, contudo, menos problemática quando examinamos seu argumento – semelhante ao de Kant – segundo o qual os objetos físicos e as outras mentes são a melhor forma de interpretar a origem dos nossos dados dos sentidos, e que, afinal, não temos boas razões para duvidar da existência de corpos materiais e de outras mentes.

8.3 CORPOS MATERIAIS E OUTRAS MENTES

De acordo com o que dissemos no tópico anterior, a solução para a primeira parte do problema da realidade do mundo exterior se mostra imediatamente. Por um lado, os dados dos sentidos são, para Russell, uma base suficiente para termos os objetos físicos como construções lógicas. Em contrapartida, os objetos físicos fora de nós, por sua vez, seriam as causas dos dados dos sentidos que temos. Neste aspecto, Russell se aproxima não apenas de Kant, mas também dos empiristas britânicos.

Entretanto, a partir da aquisição de um domínio de objetos físicos, o problema da existência de outras mentes se coloca. Alguns dos objetos físicos – a saber, os corpos de possíveis outras pessoas – apresentam um comportamento peculiar e diferente daquele da maioria, digamos, das coisas materiais. Do ponto de vista do sujeito que considera a questão, o comportamento de determinados corpos sugere que associados a eles estariam também dados dos sentidos que, pelo relato que eles fazem, seriam para eles semelhantes àqueles que o próprio sujeito possui. Ou seja, o sujeito faz uma analogia entre seu próprio comportamento e aquele de outros corpos, e levanta a hipótese de que há então outras mentes e outras pessoas.

Suponhamos que um de nós dê uma martelada no dedo e sinta a dor correspondente. Estes são seus dados dos sentidos que são, enquanto tal, irrecusáveis. Suponhamos agora que esta pessoa observa uma terceira, que também dá uma martelada no dedo e ex-

pressa também – aparentemente – a mesma experiência de dor. A analogia é, obviamente, sugestiva. Mas devemos perceber que ela é uma analogia que já depende de outra.

Podemos construir logicamente outras mentes a partir de um primeiro tipo de construção lógica, que são os corpos materiais. O que dá base para esta segunda etapa da construção lógica do mundo é que fazemos uma analogia entre nossos dados dos sentidos enquanto correlacionados com ocorrências em nossos próprios corpos (que já são uma construção lógica) e os dados dos sentidos enquanto correlacionados com ocorrências nos corpos de outras pessoas (cujos corpos também já são uma construção lógica).

Essa solução para o caso das outras mentes era extremamente vantajosa do ponto de vista de Russell, uma vez que, com base nela, podemos fundamentar o testemunho das outras pessoas e, assim, ampliar enormemente nossa fonte de informação e de conhecimento do mundo, ou seja, fundamentar aquele tipo de conhecimento que Russell denominou ***conhecimento por descrição***. Depois de termos os objetos físicos e as outras mentes, o conhecimento por descrição pode se tornar uma fonte confiável de conhecimento comparável ao conhecimento por familiaridade.

É claro que aqui ainda podemos suspeitar da validade dessas soluções que Russell propõe para o conhecimento do mundo exterior, pois aceitar o testemunho de outras mentes poderia ser tomado como um caso de aceitar o testemunho de uma personagem de ficção ou de uma pessoa com quem sonhamos, e que nos garante que aquilo não é um sonho. Mas, em última instância, Russell não está em situação pior do que a de outros filósofos.

Se o compararmos com Descartes e Kant, como já fizemos, para evitar o realismo de Descartes e, ao mesmo tempo, o idealismo transcendental de Kant, Russell paga o mesmo preço para sustentar sua doutrina das construções lógicas. Ela não depende de pressupostos diretamente metafísicos ou psicológicos, como nos outros casos, mas depende de uma concepção da linguagem humana e de determinadas noções lógicas que a pressupõem. E essa opção, por se basear numa análise lógica da linguagem, é uma evidência da contemporaneidade do pensamento de Russell, apesar de partir

ele de questões epistemológicas e metafísicas aparentemente muito próximas àquelas dos pensadores da época moderna.

Além disso, Russell não poderia optar por uma saída coerentista – um dos tipos de epistemologia contemporânea que comentaremos no próximo capítulo – pois esta posição se baseia em uma teoria também coerentista da verdade e, como vimos no capítulo 3, Russell é um crítico dessa teoria e um defensor da teoria da verdade como correspondência. E sua teoria da correspondência está fundamentada diretamente numa concepção de linguagem, embora, em última instância, também em uma metafísica.

8.4 UNIVERSAIS E EXISTENCIAIS

Uma das características da virada lingüística dos filósofos analíticos a partir de Russell e Wittgenstein, assim como do colega de Russell em Cambridge, na Inglaterra, **G. E. Moore**, é tomar as proposições como objeto de análise, e não estados mentais ou psicológicos, embora algumas dessas proposições sejam descrições de tais estados mentais e veiculem o conhecimento direto que o sujeito tem através deles.

G. E. Moore (1873–1958) junto com Frege, Russell e Wittgenstein, é um dos fundadores da filosofia analítica.

O problema do conhecimento de universais, dos quais, segundo Russell, como vimos anteriormente, temos conhecimento também por familiaridade, acarreta problemas metafísicos – o já mencionado caso dos existenciais negativos – que podem ser solucionados por meio de uma análise das proposições em geral e, em particular, de uma análise das proposições gerais (universais e existenciais), aquelas que, na linguagem formalizada da lógica moderna, se iniciam com os quatificadores ‘**todo**’, ‘**nenhum**’ e ‘**algum**’.

Esta análise está também associada à **teoria das descrições definidas**, de Russell, segundo a qual as descrições podem ser ambíguas (como quando dizemos: “um homem”) ou definidas (como quando dizemos: “o homem de chapéu de palha”). Vejamos como isso poderia solucionar o problema dos enunciados existenciais negativos, como:

1. “Papai Noel não existe”, e:
2. “Não existem unicórnios”.

Em primeiro lugar, devemos nos dar conta de que esse problema se coloca porque, de início, Russell achava que qualquer objeto de pensamento ou *termo*, que é objeto de uma proposição, tem de possuir algum tipo de ser. Como vimos antes, os termos universais (como ‘brancura’ e ‘bondade’) são também objeto de conhecimento por familiaridade, segundo Russell. Isso se aplica também aos objetos matemáticos (como números e figuras geométricas) e, claro, às figuras mitológicas ou de ficção (como Papai Noel e unicórnios).

Se tais objetos não tivessem algum tipo de ser, não poderíamos fazer enunciados sobre eles, pensava Russell. O problema ocorre com as duas proposições (1) e (2) indicadas exatamente porque elas estão negando que algo existe. E, logo, parece que nos vemos em uma espécie de contradição. Isso se liga ao tema das descrições definidas porque teríamos um problema similar com expressões como:

3. “a rainha da Inglaterra”, e:

4. “o atual rei da França”.

A proposição (3) se aplica a uma pessoa real (a rainha Elizabeth II), mas a proposição (4) não se refere a uma pessoa real, e, logo, como poderia ser considerada significativa, assim como aquelas proposições existenciais negativas, como (1) e (2) que vimos.

Em um de seus mais famosos textos, “*Da denotação*”, Russell elabora a teoria que pode resolver esse problema. Para tanto, é preciso, em primeiro lugar, distinguir entre a forma gramatical de uma sentença (que pertence a uma língua: o português ou o inglês etc.) e a forma lógica da proposição (ou o pensamento que é expresso pela sentença). Neste caso, é preciso tomar com rigor aquela distinção comentada no capítulo 3, entre sentenças, enunciados e proposições. A proposição é o pensamento que diferentes sentenças consideradas sinônimas expressam.

A linguagem formalizada da lógica moderna é o que permite revelar a forma lógica da proposição, e é preciso então traduzir para tal linguagem as sentenças das línguas naturais que empregamos em nossas descrições. As expressões são genuinamente predicativas apenas se sua forma gramatical coincide com sua forma lógica. Tomemos, por exemplo, a expressão ambígua ‘um homem’

que aparece no seguinte enunciado: “encontrei um homem”. É óbvio que quem diz isso não encontrou *um homem qualquer*, pois isso não existe, mas *determinado homem ou ser humano do sexo masculino*. Ora, segundo a análise proposta por Russell, o que a expressão realmente quer dizer é algo como:

“(a frase) ‘encontrei x, e x é humano’ não é sempre falsa”.

Da mesma forma, sentenças universais como ‘Todo homem é mortal’ também podem ser traduzidas, e sua forma lógica, de fato, seria a seguinte:

“(a sentença) ‘se x é humano, x é mortal’ é sempre verdadeira”.

Notemos que, nesses dois casos, temos uma sentença maior (entre aspas duplas e escrita em negrito) que comenta uma sentença menor (entre aspas simples). Ou seja, o que temos afinal é que há uma sentença da metalinguagem que fala de uma sentença da linguagem-objeto (aquele distinção assim nomeada por Tarski, que vimos no capítulo 3).

Como resolvemos então com isso o problema dos existenciais negativos? Comecemos pelo caso de ‘Papai Noel não existe’. A idéia de Russell é que, de fato, os nomes próprios são apenas descrições definidas, e que, portanto, quando empregamos a expressão ‘Papai Noel’, estamos apenas resumindo a seguinte descrição: o velhinho gordo, vestido de vermelho, que mora no pólo norte e traz presentes no Natal, etc. Deste modo, o que a sentença ‘Papai Noel não existe’ quer dizer é apenas que não há uma pessoa real que corresponde a tal descrição, ou seja:

“(a sentença) ‘Papai Noel existe’ é sempre falsa”.

Desta forma, não há mais o problema de, aparentemente, estarmos alegando a existência contraditória de objetos que não são reais.

Uma solução semelhante é possível para o caso de ‘não existem unicórnios’. Pelo termo ‘unicórnio’ compreendemos a seguinte descrição: um cavalo que possui um chifre no meio da testa. E o que aquela sentença quer dizer, sustenta Russell, é que para todo objeto x, ou x é um cavalo, ou x tem um chifre no meio da testa. Ou seja, que estas duas classes (cavalos, de um lado, e coisas que

possuem um chifre no meio da testa, de outro) se excluem mutuamente. Da mesma forma que nos outros casos, temos:

“(a sentença) ‘x é um cavalo e x é uma coisa com um chifre no meio da testa’ é sempre falsa”.

E, do mesmo modo, as sentenças (3) e (4), respectivamente, sobre a rainha da Inglaterra e o atual rei da França, também podem ser traduzidas, ter sua forma lógica revelada, e nos levar a evitar quaisquer contradições.

LEITURA RECOMENDADA

Além dos capítulos sobre Russell nas boas histórias da filosofia, é recomendável que sejam lidos os seguintes textos do próprio autor.

RUSSELL, B. *Análise da matéria* (Coleção Os Pensadores, vol. Russell). São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Caps. XVI a XXI.)

RUSSELL, B. “Da denotação”. In: _____. *Lógica e conhecimento: ensaios escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. v. Russell (Coleção Os Pensadores).

RUSSELL, B. “Da natureza da familiaridade”. In: _____. *Lógica e conhecimento: ensaios escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. v. Russell (Coleção Os Pensadores).

RUSSELL, B. *Ensaios filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. v. Russell, cap. VI e VII (Coleção Os Pensadores).

RUSSELL, B. *Os problemas da filosofia*. Coimbra: Almedina, 2001.

REFLITA SOBRE

- A diferença de significado dos verbos ‘saber’ e ‘conhecer’.
- As noções de *conhecimento de verdades* e *conhecimento de coisas*, de Russell.
- A distinção de Russell entre *conhecimento por familiaridade* e *conhecimento por descrição*.
- As coisas das quais, segundo Russell, temos conhecimento

por familiaridade.

- A máxima de Russell: Onde for possível, construções lógicas devem ser postas no lugar de entidades inferidas.
- Por que, segundo Russell, não pode haver *ilusões dos sentidos*.
- A solução dada por Russell para o problema da existência dos corpos materiais.
- A solução dada por Russell para o problema da existência das outras mentes.
- A solução dada por Russell para o problema dos existenciais negativos.
- As sentenças ‘Papai Noel não existe’ e ‘Não existem unicórnios’, e pense em uma expressão traduzida que resolve o problema relativo às seguintes sentenças: ‘A rainha da Inglaterra é inglesa’ e ‘O atual rei da França é calvo’.

■ CAPÍTULO 9 ■

EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Neste último capítulo estudaremos algumas das posições mais importantes na epistemologia contemporânea, como: diferentes tipos de fundacionalismo, coerentismo, epistemologia naturalizada, o problema de Gettier, e confiabilidade.

9 EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA

A teoria do conhecimento, nos moldes em que foi praticada até o início do século XX, inclusive com os autores que vimos nos dois últimos capítulos, deixou gradativamente de atrair o interesse dos filósofos. Em parte, a influência dos pensadores ligados à filosofia analítica, como o próprio Russell e os positivistas lógicos, conduziu a epistemologia contemporânea a um tipo cada vez mais abstrato de análise do conhecimento.

Paralelamente, o desenvolvimento da psicologia empírica ao longo do século XX, que também tomou algumas questões da teoria tradicional do conhecimento como seu objeto de estudo, fez uma outra parte dos filósofos contemporâneos interessados em compreender o conhecimento humano considerar a possibilidade de reduzir a própria epistemologia a uma forma empírica de pesquisa, o movimento que teve como figura mais importante o filósofo americano Willard van Orman Quine, e que propõe uma **epistemologia naturalizada**. Essa perspectiva tem raízes também em alguns filósofos da época moderna, em particular, Hume.

A naturalização da epistemologia também foi um tipo de saída vislumbrado por muitos que se viram às voltas com uma problemática tipicamente analítica e abstrata a respeito do conhecimento humano, aquela levantada por Edmund Gettier, em um pequeno artigo de 1963, que gerou inúmeras reações. Uma das formas de confiabilidade que vamos estudar neste capítulo procura resolver o problema levantado por Gettier sobre a noção tradicional de **conhecimento como crença verdadeira e justificada** em viés naturalista.

Entretanto, o problema de Gettier e o pano de fundo no qual ele é formulado não é apenas tipicamente analítico, mas também está intimamente ligado à perspectiva fundacionalista (ou fundacionista), isto é, a postura que também remonta aos filósofos modernos, como Descartes e alguns dos próprios empiristas, como Locke, segundo a qual **devemos** conferir ao conhecimento humano uma fundamentação segura e, por outro lado, **podemos** fazê-lo. O problema de Gettier diz respeito mais à possibilidade de alcançar tal fundamentação com as ferramentas analíticas usuais do que ao imperativo de fazer tal fundamentação.

Ao mesmo tempo que alguns defensores da epistemologia naturalizada pensam que podem contornar o problema de Gettier, outros epistemólogos, seguindo a mesma inspiração naturalista, pensam, ao contrário, que não é nem mesmo necessário tentarmos conferir uma fundamentação segura para o conhecimento humano, que será sempre falível. Essa postura que, em geral, se denomina **falibilismo**, está associada a uma das alternativas contemporâneas em teoria do conhecimento, que é o **coerentismo**, uma posição que também vamos comentar neste capítulo.

O que vamos apresentar aqui, portanto, serão apenas algumas indicações de debates atuais, que podem ser tomadas como uma pequena introdução a esta área de estudos filosóficos que, hoje, é enormemente diversificada e complexa.

9.1 TIPOS DE FUNDACIONALISMO

Para caracterizarmos a posição fundacionista em geral e identificarmos algumas de suas variações, suponhamos a seguinte situação. Um indivíduo **A** faz uma afirmação qualquer, expressando uma crença ou opinião (vamos chamá-la de **k**) e dirigindo-se a um outro indivíduo, **B**. Este último, se não compartilha da mesma opinião, pede então a **A** que diga com base em que razões ele fez aquela afirmação.

Há dois caminhos que **A** pode então tomar para atender o pedido de **B**: ou ele pode dizer que **k** está fundamentada em uma outra crença ou opinião que ele também possui, digamos **c₁**. Se, para o indivíduo **B**, **c₁** está na mesma condição de **k** – isto é, **c₁** também pede uma fundamentação –, então, mais uma vez, **B** pergunta pe-

las razões de **A** para sustentar c_1 . Desta vez, **A** pode alegar c_2 . O mesmo processo pode então se repetir, pois **B** pode pedir então uma razão para **A** sustentar também c_2 , e assim por diante, até que, em determinado momento, o indivíduo **A** indique uma razão que é plenamente aceitável também para o indivíduo **B**.

Há dois elementos principais neste processo ou diálogo entre os indivíduos **A** e **B**. Primeiro, as crenças ou opiniões que **A** expressa, umas para apoiar as outras, ou demandam algum apoio mais, ou se bastam e são aceitáveis tal como se apresentam tanto para **A**, quanto para **B**. Segundo, ambos os indivíduos devem aceitar a mesma maneira de ligar as crenças ou opiniões, isto é, o mesmo *método* para apoiar uma crença em outra ou, em outras palavras, considerando o inverso, para derivar ou inferir uma crença a partir de outra.

Podemos ilustrar esse processo com aquele que Descartes nos apresenta nas *Meditações*, argumentação por meio da qual ele nos propõe o *Cogito* como uma primeira certeza, e dela vai derivando outras. Nestes termos, o fundacionalismo pode ser então caracterizado como a posição epistemológica segundo a qual, ou uma opinião é evidente, e é incondicionalmente aceitável para quem a expressa e para os outros, ou tal opinião pode ser apoiada por outras, até que chegemos a uma opinião evidente ou incondicionalmente aceitável. E, além disso, neste segundo caso, a forma de ligar as opiniões também deve ser aceitável.

Na epistemologia contemporânea, o aspecto metodológico é menos enfatizado, enquanto que, nos pensadores modernos, ele era mais discutido. A razão é que, hoje, se pressupõe que uma teoria lógica nos dê o método adequado para fundamentar nossas crenças com base em outras, restando então para a teoria do conhecimento discutir apenas o problema de ser uma crença ou evidente, ou baseada em outra crença que, por sua vez, é evidente.

Além disso, alguns epistemólogos contemporâneos privilegiam o que podemos denominar **teoria da justificação**, isto é, uma discussão a respeito especificamente da forma como determinadas crenças justificam outras. Uma **teoria do conhecimento**, neste caso, seria uma

discussão mais ampla, para a qual podemos alcançar critérios para distinguir entre casos de mera crença e casos de conhecimento propriamente, tal como veremos ao comentar o problema de Gettier.

O fundacionalismo, propriamente falando, seria então a posição segundo a qual, quando uma justificação é pedida para alguma crença ou opinião, isso pode ser feito por meio de outra crença ou opinião plenamente aceitável, inatacável, evidente, incorrigível etc. A mera demanda de justificação pode então ser denominada mais apropriadamente de **justificacionismo**. Uma posição justificacionista, como veremos mais adiante ao discutirmos o coerentismo, pode também ser **falibilista**, isto é, pode apresentar justificações aceitáveis mas não inatacáveis. Deste modo, o **fundacionalismo** seria propriamente a exigência de uma justificação última ou irrefutável.

Além disso, como afirmam também alguns epistemólogos atuais, pode haver diferenças entre formas de fundacionalismo se estabelecermos uma distinção entre crenças **evidentes** e crenças **incorrigíveis**. Algo que é evidente para determinados indivíduos, em determinado momento, pode ainda ser considerado revisável. Mas uma opinião que é considerada incorrigível é tomada como algo que será sempre aceito, pelo menos para o indivíduo que a formula.

Deste modo, podemos fazer distinções de caráter didático entre essas posições, ainda que as definições para esses termos aqui empregados possam variar segundo os diferentes autores.

- i) *Justificacionismo* – nossas crenças ou opiniões devem ser justificadas se não forem incondicional e imediatamente aceitáveis (ou evidentes, ou incorrigíveis).
- ii) *Fundacionalismo* (ou *fundacionismo*) – nossas crenças ou opiniões devem (e podem) receber uma justificação ou fundamentação última.
- iii) *Falibilismo* – qualquer justificação para nossas crenças ou opiniões é sempre sujeita a contestação e não há justificações últimas.

Além disso, se considerarmos apenas a posição fundacionista, podemos ter dois tipos que se complementam e, de fato, devem se complementar:

- a) *fundacionismo de método* – há um método para apoiar ou derivar crenças ou opiniões com base em outras;
- b) *fundacionalismo de conteúdo* – há crenças ou opiniões ou evidentes, ou incorrigíveis.

9.2 COERENTISMO

O coherentismo pressupõe que o ideal fundacionista não é alcançável, e que o que podemos fazer com nossos sistemas de proposições ou crenças é torná-los apenas coerentes. O coherentismo é ainda uma posição justificacionista, no sentido que demos antes a esse termo. Mas é também uma posição falibilista em certo sentido, pois questiona a possibilidade de alcançarmos crenças ou opiniões evidentes, ou incorrigíveis, ou irrefutáveis etc.

O coherentismo, assim como o fundacionismo, também pode ser compreendido tanto no aspecto metodológico, quanto de conteúdo. Um sistema coerente de crenças ou opiniões deve também ser dotado de meios para que tais crenças ou opiniões dêem apoio umas às outras. Na epistemologia contemporânea se pressupõe, tal como no caso da posição fundacionista, que o método adequado para fazer isso seja descrito por uma teoria lógica, ficando, portanto, apenas o problema do conteúdo, ou das crenças e opiniões propriamente, para ser discutido pela teoria do conhecimento.

Em face do fundacionismo, o coherentismo costuma se apresentar como uma posição mais razoável. Ou seja, se aparentemente não conseguimos dar um fundamento último a nossas crenças ou opiniões, pelo menos podemos torná-las compatíveis umas com as outras, isto é, isentá-las de contradição. Mas é claro que um sistema de crenças isento de contradição não é necessariamente um sistema aceitável para efeitos cognitivos. Uma obra de ficção literária, via de regra, é coerente neste sentido mínimo, mas não nos dá conhecimento do mundo. Com um pouco de imaginação e trabalho, qualquer relato pode se tornar coerente no sentido de ser isento de contradições internas. E, neste caso, como poderemos distinguir ficção de realidade?

Este é um questionamento clássico das teorias do conhecimento, e tem sido tomado como uma boa razão para não nos contentarmos com uma posição coerentista, e, ao contrário, para buscarmos formas de conferir uma fundamentação última para o conhecimento. Esta é a motivação de diversos autores que sustentam uma doutrina fundacionista. Além disso, um outro problema que se apresenta para o coherentismo é que, na tentativa de justificar uma de nossas crenças por meio de outras, podemos fazer um círculo completo, e retornar à primeira.

Suponhamos aquele caso dos indivíduos **A** e **B**, um dos quais apresenta a opinião **k** alegando para sustentar isso uma outra opinião **c₁**. Depois, ele procura apoiar **c₁** com base em **c₂**. Depois, **c₂** com base em **c₃**, e assim por diante, até chegar a uma opinião **c_n**, que, por sua vez, é sustentada com base em **k**. Ora, seu interlocutor, o indivíduo **B**, vai certamente considerar a conversa toda como algo inaceitável.

Assim, o coherentista deve dar respostas satisfatórias para os dois problemas, a saber:

- 1. o de distinguir ficção de realidade;**
- 2. o de evitar a circularidade.**

Para resolver este segundo problema, tem sido uma estratégia comum a diversos autores coherentistas alegar que a circularidade não é necessariamente *viciosa*, isto é, que o fato de um sistema coerente produzir circularidade não invalida o fato de que ele seja aceitável. A circularidade só seria inaceitável mediante o pressuposto fundacionista segundo o qual algumas crenças possuem um caráter privilegiado.

Contudo, essa alegação dos coherentistas só é aceitável se o primeiro problema for também resolvido, isto é, se pudermos mostrar que um sistema é suficientemente informativo sobre o mundo, de forma a poder distingui-lo de outros que são também coerentes no sentido de serem isentos de contradição.

Suponhamos então um sistema isento de contradição e suficientemente informativo, isto é, que de fato nos dê conhecimento de uma boa parte do mundo. É claro que se as diversas partes desse sistema são verdadeiras e se o sistema representa uma re-

alidade em si mesma não-contraditória, então é certo que o conhecimento de uma parte dessas verdades pode conduzir ao conhecimento de outras. Assim, algumas das opiniões contidas no sistema podem justificar outras, e vice-versa, eliminando o perigo de uma circularidade viciosa.

Entretanto, que garantias podemos ter para a afirmação de que estamos diante de um sistema suficientemente abrangente e que, de fato, represente de modo adequado pelo menos uma parte importante do mundo real? Ora, o próprio sistema não poderia dar tal garantia, dizem os críticos do coherentismo. E isso colocaria o coherentista na situação de ter de apelar para uma estratégia fundacionista. Este é um argumento que Russell apresenta contra a teoria da coerência em seu livro *Os problemas da filosofia*.

Como já deve ter ficado claro a esta altura, o coherentismo, enquanto uma teoria do conhecimento, está ligado à teoria da verdade como coerência, que comentamos no capítulo 3. Do mesmo modo, o fundacionismo está ligado a uma teoria da verdade como correspondência. A resposta de alguns coherentistas a críticas como esta de Russell consiste em apontar as dificuldades da própria teoria da correspondência e, por conseguinte, da posição fundacionista que ela deve reforçar.

De maneira geral, a alegação é que não temos como saber sem recorrer a alguma metafísica se, de fato, nosso conhecimento corresponde aos fatos. E, diante dessa impossibilidade, dizem os defensores do coherentismo, só resta lidarmos com sistemas coerentes, esperando que eles sejam não apenas **isentos de contradição**, mas também suficientemente **abrangentes**. Ou seja, um sistema é coerente se atende aos dois requisitos. Mas enquanto a falta de contradição é, em princípio, algo que pode ser aferido, a abrangência não. Pois, neste caso, temos de comparar o sistema com algo fora dele, o que faz voltar aos problemas ligados à correspondência.

Um dos autores que defendeu uma posição como está é Otto Neurath (1882–1945), também pertencente ao Círculo de Viena, ao criticar a estratégia fundacionista de Carnap. Um autor atual que também defende uma forma de coherentismo é Nicholas Rescher (1928–). Historicamente, a posição coherentista também está

ligada à filosofia de Hegel e ao idealismo britânico, influenciado por essa filosofia e sustentado por autores como **F. H. Bradley**, e depois também pelo americano Percy B. Blanshard (1892–1987).

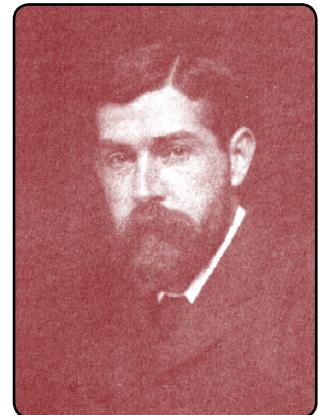
9.3 EPISTEMOLOGIA NATURALIZADA

Uma outra forma de falibilismo para a qual a circularidade que pode haver no conhecimento humano não representa necessariamente nenhuma catástrofe lógica é o naturalismo. O termo ‘naturalismo’ também carrega alguma ambigüidade, que devemos esclarecer. Em um primeiro sentido, o **naturalismo** consiste na idéia de que o conhecimento humano é um fenômeno natural. Neste sentido, encontramos uma posição naturalista já em Hume, como vimos no capítulo 5.

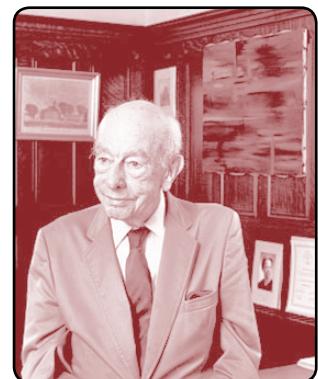
Num segundo sentido, contudo, que pressupõe o primeiro, o naturalismo é também a defesa, mais exatamente, da **epistemologia naturalizada**, isto é, a doutrina segundo a qual a **disciplina epistemologia ou teoria do conhecimento** é uma ciência empírica, ao lado de outras, como as ciências naturais em geral e as ciências humanas. Neste caso, o naturalismo é a negação de que exista uma separação entre a epistemologia (ou a filosofia em geral) e as ciências empíricas, mas uma continuidade dessas investigações. O principal autor que, no século XX, defendeu essa posição foi **Willard van Orman Quine**.

A epistemologia naturalizada pressupõe, obviamente, o naturalismo enquanto concepção do conhecimento humano. Mas podemos sustentar este naturalismo sem, necessariamente, sustentarmos também que há uma continuidade entre a epistemologia (ou a filosofia em geral) e as ciências empíricas. Ou seja, uma concepção naturalista do conhecimento não leva obrigatoriamente a uma metaepistemologia naturalista, isto é, uma teoria epistemológica sobre a natureza da própria disciplina **epistemologia**.

Neste último caso, o que está em questão é o critério de demarcação entre filosofia (e juntamente com ela, especificamente, a teoria do conhecimento) e ciência – o problema que remonta a Kant, tal como vimos no capítulo 6. Os filósofos contemporâneos também colocam esse problema como a distinção entre o contexto



Francis H. Bradley (1846–1928).



W. v. O. Quine (1908–2000).

de **descoberta** (ou elaboração de conhecimentos) e o contexto de **justificação**. Esta distinção foi proposta nestes termos por Hans Reichenbach (1891–1953). A idéia é que, por exemplo, a psicologia empírica lida com nossas cognições como questões de fato, enquanto a teoria do conhecimento lida com as razões para sustentar uma crença, tal como discutimos anteriormente.

A doutrina que defende a epistemologia naturalizada é, portanto, a negação desse princípio. Quine sustentava que a epistemologia deveria, na verdade, ser parte da psicologia empírica e da lingüística, ou seja, a confluência de investigações empíricas sobre a cognição humana, na qual o uso da linguagem desempenha um papel privilegiado. Essa postura é defendida em seu célebre artigo “Epistemologia Naturalizada”.

O naturalismo neste sentido é também uma forma de falibilismo, como já dissemos. Tal falibilismo se opõe ao fundacionalismo de duas maneiras complementares. Primeiro, a respeito das próprias ciências e do conhecimento humano em geral, os naturalistas afirmam que não podemos ter justificações últimas. Segundo, o mesmo vale para a própria teoria do conhecimento ou epistemologia como disciplina empírica. Isto é, qualquer teoria do conhecimento também está sujeita a revisão ou refutação se for o caso, como todo o resto do saber humano. Quine, que sustenta claramente esta posição, afirma também que é certo que algumas partes do saber humano são mais facilmente revisáveis, como a lógica e a matemática. Mas, em princípio, todo o sistema do conhecimento humano, inclusive todas as ciências e a filosofia, são passíveis de revisão.

Um ponto específico que ilustra bem a oposição desse tipo de naturalismo ao fundacionalismo e, ao mesmo tempo, o papel privilegiado que a linguagem continua a desempenhar no conhecimento humano é a noção de Quine de **sentença observacional**. No fundacionalismo de Carnap, como vimos no capítulo 7, há uma separação nítida entre uma linguagem observacional e neutra (isenta de teoria ou de nossas opiniões) e uma linguagem teórica (que se refere a coisas consideradas inobserváveis). A linguagem que relata os objetos autopsicológicos no sistema solipsista do *Aufbau* de Carnap é composta de sentenças observacionais. Os outros níveis de objetos são descritos por sentenças não-observacionais.

Com base em sua idéia de que a epistemologia descreve um evento natural, Quine diz que o que ela tem de explicar é a grande diferença que há entre nossa descrição do mundo físico (com toda a riqueza conceitual que ela contém) e a pequena e pobre estimulação sensorial que sofremos em nossos órgãos dos sentidos. Isso quer dizer que, as sentenças observacionais no sentido pressuposto por Carnap seriam sempre uma classe pobre demais em conteúdo para ser informativa sobre o mundo.

Em lugar disso, Quine propõe então que toda nossa linguagem que fala do mundo está contaminada por teorias ou concepções que elaboramos, mas que uma parte das sentenças que utilizamos para falar do mundo a nossa volta, para determinada comunidade de falantes, pode ser objeto de acordo universal. Esta parte é aquela das sentenças observacionais, que utilizam termos observacionais. Por exemplo, tomada a comunidade dos falantes do português, todos aceitariam como verdadeira a sentença '**o céu é azul**'. Logo, '**azul**' é um termo observacional, assim como a sentença é observacional.

Por outro lado, se tivermos dois falantes que dizem, respectivamente, "**o céu é azul bebê**" e "**o céu é azul real**", eles não vão concordar sobre qual sentença é verdadeira e qual é falsa apenas com base na mesma estimulação sensorial. Assim, estas sentenças não são observacionais, mas teóricas, e as expressões '**azul bebê**' e '**azul real**' não são observacionais. Claro que isso poderia mudar com a prática lingüística dos falantes do português. E isso mostra como a perspectiva de Quine é falibilista.

Outras formas de epistemologia naturalizada nos dias de hoje têm não apenas influência do pensamento de Quine, mas também da problemática levantada por Gettier, que veremos a seguir, sendo o caso de algumas formas de confiabilidade, posição que comentaremos a seguir, e que tem por objetivo dar uma saída naturalista para esse problema.

9.4 O PROBLEMA DE GETTIER

O pequeno artigo de Edmund Gettier, de 1963, “**O conhecimento é crença verdadeira e justificada?**” causou um grande impacto e gerou uma grande discussão, com diversas tentativas de apresentar



Alfred J. Ayer (1910–1989)

uma saída para o problema. Gettier parte da concepção tradicional, que, segundo ele, parece já estar presente no diálogo *Teeteto*, de Platão. Mas versões semelhantes também aparecem em textos dos filósofos contemporâneos **A. J. Ayer** e Roderick Chisholm (1916–1999).

Tal concepção pode ser colocada resumidamente da seguinte maneira: para dizer que um sujeito **S** sabe que **P** (uma proposição qualquer), é preciso preencher os seguintes requisitos:

1. **P** é verdadeira;
2. **S** acredita que **P**; e
3. **S** tem boas razões para acreditar que **P**.

As três formulações alternativas que Gettier apresenta em seu artigo são diferentes destas, mas equivalentes entre si e com esta. A idéia é que não podemos fazer a distinção entre **mera crença** do sujeito, de um lado, e **conhecimento**, de outro, se, em primeiro lugar, a proposição correspondente a sua crença não for verdadeira. Mas, como sabemos, no sentido correspondencial, que é aquele pressuposto por Gettier, uma proposição **P** pode ser verdadeira e determinado sujeito não acreditar que **P**. Por exemplo, **é verdadeiro que a terra é redonda**, mas muitas pessoas não sabem disso.

Em segundo lugar, obviamente, para que um sujeito diga que **sabe que P**, ele tem de **acreditar que P**. Não faria sentido, por exemplo, que alguém dissesse seriamente: “**Sei que a terra é redonda, mas não acredito nisso**”. Formas de expressão como esta só poderiam ser admitidas como um modo de falar não exato e meramente expressivo, mas sem valor cognitivo.

Por fim, mesmo mediante as duas primeiras condições, o sujeito tem de ter ainda boas razões para acreditar que **P**. Por exemplo, ou **P** é uma proposição evidente, ou incorrigível, ou ela pode ser inferida direta ou indiretamente de outras proposições ou crenças que, por sua vez, são autojustificáveis e incondicionalmente aceitáveis. Assim, vemos como esse problema está relacionado com o fundacionalismo, que comentamos acima.

O problema levantado por Gettier especificamente é que podemos preencher essas três condições, ou seja, podemos ter casos de crença verdadeira e justificada, e, mesmo assim, não aceitariam os

dizer que estamos diante de um caso de **conhecimento** genuíno. Gettier dá dois exemplos que ilustrariam tal situação. Vamos reproduzir um deles apenas, o primeiro. Mas, em ambos os casos, o argumento vale se for feita também a pressuposição de que as formas inferenciais da lógica moderna são válidas, e que podem fundamentar um método preservador de verdade que permita chegar a outros conhecimentos a partir de conhecimentos dados.

Um dos casos discutidos por Gettier é de dois indivíduos, Smith e Jones, que disputam um emprego. Smith fica sabendo pelo presidente da empresa que Jones vai ganhar o emprego, e ele sabe também que Jones tem dez moedas no bolso. Assim, Smith faz a seguinte inferência:

O homem que vai ganhar o emprego tem dez moedas no bolso.

Chamemos então essa proposição de **P**. Entretanto, o presidente da empresa mentiu, e é o próprio Smith que vai ganhar o emprego. Acontece ainda, imagina Gettier, que o próprio Smith também tem dez moedas no bolso, embora ele não saiba disso, porque só contou as moedas de Jones, e não as suas próprias.

Ora, além de Smith acreditar que **P**, de **P** ser verdadeira (pois o homem que ganhou o emprego tinha mesmo dez moedas no bolso, embora fosse Smith, e não Jones), e de Smith ter boas razões para acreditar que **P**, nós relutaríamos em dizer que Smith **sabe que P**, diz Gettier. Embora **P** seja mesmo verdadeira, ela foi inferida de proposições falsas e obtida por um método que não parece confiável.

O problema então é que, de fato, quando Smith inferiu **P** de outras proposições, ele estava pensando em Jones como o homem que tem dez moedas no bolso e que vai ganhar o emprego. Mas, por acaso, ele é esse homem. O desconforto que o argumento causa, parecendo um tanto artificial, decorre do fato de que nós sabemos de tudo isso. E o ponto de Gettier é que, embora Smith tenha sido conduzido a um erro, objetivamente falando, o caso preenche os três requisitos e, logo, deveria ser contado pelas demais pessoas como um caso de conhecimento.

Entretanto, podemos imaginar que o próprio Smith, ao dar-se conta de seu erro involuntário, revisaria sua posição. Se imaginarmos, prosseguindo a narrativa, que Smith é honesto e que ele revele

seu erro, as demais pessoas não mais tomarão o caso como de conhecimento genuíno. Mas, ao contrário, suponhamos que ele não revele seu erro. Ora, neste caso, as demais pessoas não terão por que não tomar este caso como de conhecimento genuíno. Como apenas Smith tem acesso a suas crenças e somente ele pode saber de seu erro e revelá-lo ou não, o estranhamento que este caso pode produzir vem do fato de nos colocarmos ora na perspectiva pessoal e privada que Smith tem do que ocorreu, ora naquela que os outros têm.

Em outras palavras, o problema de Gettier só faz sentido mediante a pressuposição de que as duas perspectivas – aquela que só o sujeito possui e aquela que os outros têm do que ele diz – forem acessíveis a alguém. Mas se apenas o testemunho do sujeito pode nos dar acesso a suas crenças, então, do ponto de vista público e objetivo, o argumento de Gettier não faria sentido. Ele só se mantém ao compararmos as duas perspectivas.

9.5 CONFIABILISMO

A análise que acabamos de fazer do problema de Gettier não é, contudo, aquela que é lugar comum nas discussões dos epistemólogos contemporâneos. Ao contrário, a maior parte deles, aceitando o argumento, se coloca a imaginar de que maneira poderíamos complementar as exigências para garantirmos que alguns casos de crença sejam também casos de conhecimento. Essas discussões ficaram conhecidas como **a busca por uma quarta cláusula**. Ou seja, além daquelas três acima formuladas, poderíamos acrescentar uma outra, que reforçasse nossa concepção de conhecimento de tal maneira que, ao preencher todos os requisitos, alguns casos de crença seriam também casos de conhecimento.

Uma dessas linhas de argumentação é o **confiabilismo**, e um dos autores que defende esse ponto de vista é o filósofo americano Alvin Goldman (1938–). Segundo ele, para termos conhecimento genuíno, não basta termos uma crença verdadeira e justificada, mas é preciso também que tal crença seja obtida por um processo de produção de crenças que seja confiável. E é ao descrever e discutir os possíveis processos de produção de crença que o aspecto naturalista também entra em cena.

A percepção é um processo de produção de crenças muitas vezes confiável, embora nem sempre, assim como outros processos, como o raciocínio. O que ocorre é que não temos conhecimento de quais são os processos realmente confiáveis de produção de crenças, e nisso é que a psicologia empírica poderia socorrer a epistemologia. É ela que, por exemplo, pode determinar quais são aquelas condições reais nas quais nossos processos perceptivos são confiáveis. E, partindo desse conhecimento fornecido pela psicologia empírica é que podemos então formular uma **epistemologia normativa** que indique os critérios mediante os quais vamos avaliar o conhecimento humano ou, mais especificamente, quais seriam os cânones de justificação adequados.

Esta é uma das formas pelas quais a epistemologia naturalizada pode recuperar seu caráter normativo, depois que a defesa da idéia por parte de Quine parecia eliminar o caráter normativo da epistemologia e reservar-lhe apenas um caráter descritivo de processos cognitivos reais. Ao ganhar de volta seu caráter normativo, a epistemologia naturalizada nesta versão pode novamente atuar naquele domínio denominado **contexto de justificação**, que comentamos antes.

O próprio Quine, contudo, em resposta a alguns de seus críticos, já tinha procurado recuperar o aspecto normativo. Ele afirmou então que a **epistemologia pura** seria apenas descritiva, uma vez que ela seria uma associação da psicologia com a lingüística. Mas, ao contrário, uma **epistemologia aplicada** (uma espécie de engenharia do conhecimento) seria normativa. Essa noção de Quine, contudo, permaneceu um tanto vaga, e a proposta de Goldman é mais definida.

LEITURA RECOMENDADA

Além dos capítulos sobre epistemologia contemporânea e, em particular, sobre Quine, encontrados nas boas histórias da filosofia, é recomendável que sejam lidos também os seguintes textos:

GETTIER, E. “O conhecimento é crença verdadeira e justificada?”.

Disponível em: <www.filiedu.com/egettieracrencaverdadeirajustificada.html> Acesso em 15 abril 2007.

QUINE, W. V. O. “Epistemologia Naturalizada”. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Quine e outros (Coleção Os Pensadores).

REFLITA SOBRE

- O problema geral da justificação.
- Quais são os dois aspectos básicos do fundacionalismo.
- Por que o falibilismo seria a posição oposta ao fundacionalismo.
- Por que o coherentismo é uma posição falibilista.
- Os dois problemas principais que o coherentismo enfrenta.
- Por que as dificuldades do coherentismo podem conduzir de volta ao fundacionalismo.
- Por que a epistemologia naturalizada na versão de Quine negaria a distinção entre os contextos de descoberta e justificação.
- A noção naturalista de sentença observacional defendida por Quine.
- O problema levantado por Gettier.
- Qual é a crítica que podemos fazer a Gettier.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1978. v. Berkeley/Hume (Coleção Os Pensadores).
- CARNAP, R. *Pseudoproblemas na filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Schlick/Carnap (Coleção Os Pensadores).
- CHISHOLM, R. M. *Teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Comte (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo, Nova Cultural, 1980. v. Descartes (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Descartes (Coleção Os Pensadores).
- DEWEY, J. *Lógica: teoria da investigação*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Dewey (Coleção Os Pensadores).
- DUTRA, L. H. A. *Epistemologia da aprendizagem*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- DUTRA, L. H. A. *Verdade e investigação: o problema da verdade na teoria do conhecimento*. São Paulo: Ed. Pedagógica e Universitária, 2001.

GETTIER, E. “O conhecimento é crença verdadeira e justificada?”.

Disponível em: <www.filedu.com/egettieracrencaverdadeirajustificada.html> Acesso em 15 abril 2007.

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1978. v. Berkeley/Hume (Coleção Os Pensadores).

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Kant (Coleção Os Pensadores).

KANT, I. *Prolegômenos*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Kant (Coleção Os Pensadores).

KIRKHAM, R. L. *Teorias da verdade*. São Leopoldo: Ed. da UNISINOS, 2003.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1978. v. Locke (Coleção Os Pensadores).

MILL, J. S. *Sistema de lógica dedutiva e indutiva*. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Bentham/Mill (Coleção Os Pensadores).

QUINE, W. V. O. “Epistemologia Naturalizada”. São Paulo: Nova Cultural, 1980. v. Quine e outros (Coleção Os Pensadores).

RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1994.

RUSSELL, B. *Análise da matéria*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. v. Russell (Coleção Os Pensadores).

RUSSELL, B. *Ensaios filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. v. Russell (Coleção Os Pensadores).

RUSSELL, B. *Lógica e conhecimento: ensaios escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. v. Russell (Coleção Os Pensadores).

RUSSELL, B. *Os problemas da filosofia*. Coimbra: Almedina, 2001.