BERTRAND RUSSELL

OS PROBLEMAS DA FILOSOFIA

NEL UFSC

BERTRAND RUSSELL

OS PROBLEMAS DA FILOSOFIA

NEL
UFSC

NEL/UFSC Publicações

BERTRAND RUSSELL

OS PROBLEMAS DA FILOSOFIA

Tradução
Jaimir Conte

Quase a mesma coisa - n. 1

Título original: *The Problems of Philosophy*
Home University Library, 1912.

ISBN 978-65-989867-2-8
Capa e diagramação: Jaimir Conte

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC
Reitor: Irineu Manoel de Souza
Vice-Reitora: Joana Célia dos Passos
Departamento de Filosofia
Chefe: Franciele Bete Petry
Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL)
Coordenadora: Milene Consenso Tonetto
NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica
Coordenador: Alexandre Meyer Luz
Sub-Coordenador: Gustavo Caponi

NEL/UFSC Publicações
Série: *Quase a mesma coisa*
Editor: Jaimir Conte

Ficha catalográfica
Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária
da Universidade Federal de Santa Catarina

R961p Russell, Bertrand
Os problemas da filosofia / Bertrand Russell ; tradução, Jaimir Conte – Florianópolis : NEL/UFSC, 2025.
164 p. - (Quase a Mesma Coisa ; n. 1)
E-book (PDF).

Tradução de: *The Problems of Philosophy*
ISBN 978-65-989867-2-8

1. Filosofia inglesa. 2. Filosofia moderna. 3. Teoria do conhecimento. I. Conte, Jaimir. II. Título. III. Série.
CDU: 1(420)

Elaborada pelo bibliotecário Jonathas Troglio – CRB-14/1093

NEL UFSC

Núcleo de Epistemologia e Lógica – NEL
Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH
Caixa Postal 476, Bloco D, 2o andar, sala 209.
Florianópolis, SC, 88010-970
https://nel.ufsc.br

SUMÁRIO

Bertrand Russell, meados da década de 1910

NOTA DO TRADUTOR

Devo a Bertrand Russell o despertar de meu interesse pela filosofia. A sua *História da filosofia ocidental* representou para mim a descoberta de um mundo novo. Meu contato com esta obra se deu a partir de uma edição publicada pela antiga Companhia Editora Nacional, com a tradução do renomado tradutor Breno Silveira. A leitura dos quatro volumes da referida edição serviu-me de guia para a busca e descoberta de outras obras clássicas da filosofia ocidental. Graças a Bertrand Russell, passei a alimentar o desejo de estudar filosofia de forma sistemática. Esse desejo me levou a ingressar, em 1992, no curso de filosofia da UFSC. Após a conclusão da graduação, foi mais uma vez a leitura de Bertrand Russell que me guiou na elaboração de um projeto para a continuidade dos meus estudos num mestrado. A leitura da obra *Os problemas da filosofia*, numa edição publicada pela Arménio Amado Editora em 1959, com a tradução de António Sérgio, ajudou-me de forma decisiva a elaborar um projeto sobre a filosofia de George Berkeley, submetido em 1997 para a seleção da primeira turma do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC. Após concluir o mestrado e passar, na condição de professor temporário, a ministrar disciplinas filosóficas para outros cursos da UFSC, Bertrand Russell continuou sendo para mim um guia importante. Ao sentir a necessidade de justificar "O valor da filosofia" para estudantes de outras áreas, decidi realizar a tradução do último capítulo de *Os problemas da filosofia*, a fim de facilitar a apresentação do texto aos estudantes. Um pouco mais tarde, no início de 2005, após participar de uma palestra proferida pelo professor Newton Carneiro Affonso

da Costa e ouvi-lo recomendar *Os problemas da filosofia* como a melhor introdução à teoria do conhecimento jamais escrita, senti-me estimulado a realizar a tradução completa do livro. No mesmo ano, um pouco antes da publicação da nova tradução portuguesa realizada por Desidério Murcho, publicada pelas Edições 70, tornei disponível a minha tradução completa deste livro em minha página acadêmica.

A versão de 2005, embora tenha sido "publicada" apenas de modo informal, sem uma revisão minuciosa, foi amplamente difundida na internet. Vinte anos depois, julguei necessário retomar essa tradução e revisá-la substancialmente. Assim, essa nova edição, que pretendia ser apenas uma versão revisada, pode ser considerada uma tradução inteiramente nova.

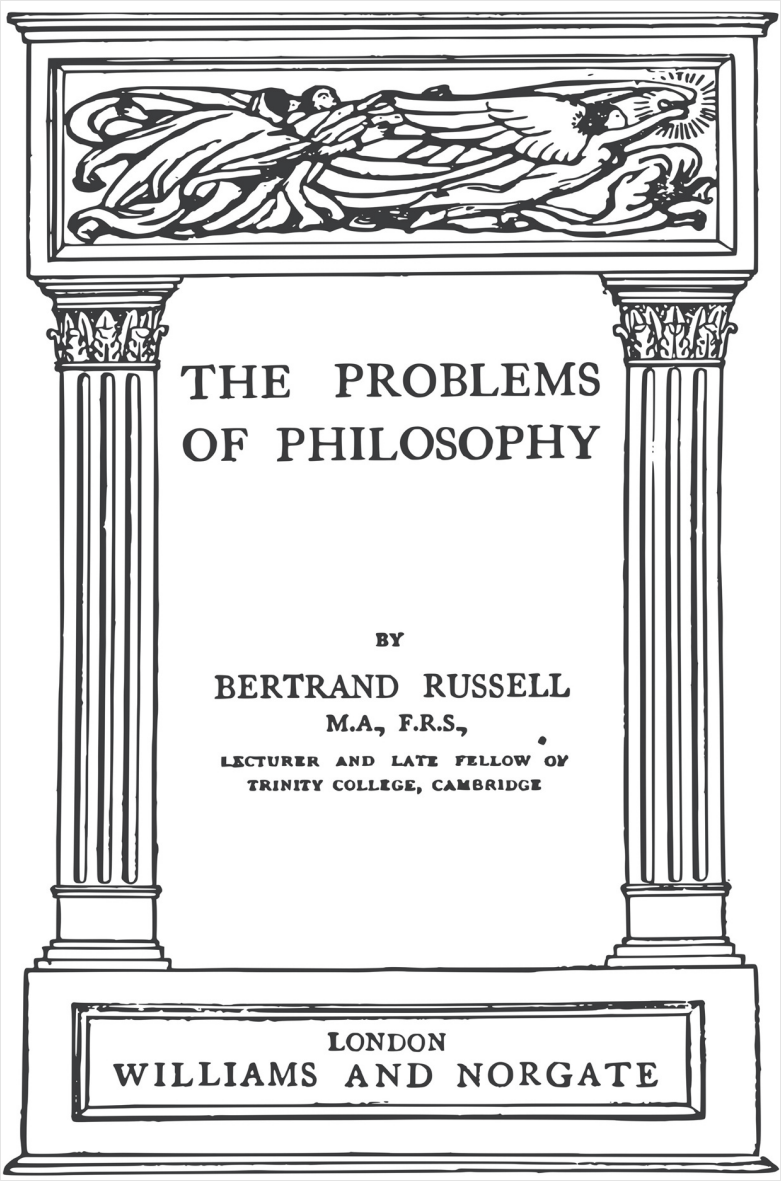
Na versão de 2005 citei o trecho a seguir do verbete do *Oxford English Dictionary*, para expor a dificuldade envolvida na tradução de "*acquaintance*", e justificar a opção por "conhecimento direto" e não por conhecimento por "*familiaridade*" ou conhecimento por "*contato*":

> [...] "1. a. Personal knowledge; knowledge of a person or thing gained by intercourse or experience, which is more than mere recognition, and less than familiarity or intimacy. Const. *with* (*of* obs.). **to take acquaintance** *of, with*: to acquaint oneself with (*Obs.*); = *mod*. **to make the acquaintance of**, form an acquaintance with. on acquaintance, on becoming (or being) acquainted with. […]
>
> **b.** *Philos*. Knowledge of a person, thing, or other entity (*e.g.* sense-datum, universal) by direct experience of it, as opposed to knowing facts about it. So *knowledge of, by, acquaintance* (opp. *knowledge-about* or *by description*).
>
> **1865** Grote *Expl. Philos*. i. iv. 61 If by knowledge we mean acquaintance or familiarity, kenntniss, then we know the thing in itself. **1885** W. James in *Mind* X. 28 An interminable acquaintance, leading to no knowledge-*about*. **1890** - *Princ. Psychol*. I. viii. 221 *There are two kinds of knowledge* broadly and practically distinguishable: we may call them respectively *knowledge of acquaintance* and *knowledge-about*. Most languages express the distinction; thus, γνῶναι e

ἰδέναι; *noscere*, *scire;* kennen, wissen; connaitre, savoir. **1905** B. Russell in *Mind* XIV. 479 The distinction between *acquaintance* and *knowledge about* is the distinction between the things we have presentations of, and the things we only reach by means of denoting phrases. **1911** - in *Proc. Aristot. Soc.* XI. 127. We began by distinguishing two sorts of knowledge of objects, namely, knowledge by *acquaintance* and knowledge by *description*. Of these it is only the former that brings the object itself before the mind. 1954. J. A. C. Brown *Soc. Psychol. Industry* iii. 95 Two kinds of knowledge: 'knowledge-about', based on reflexion and abstract thinking, and 'knowledge-of-*acquaintance*', based on direct experience."

Nesta nova versão, decidi traduzir "*knowledge by acquaintance*" ou simplesmente "*acquaintance*" por conhecimento por ´experiência direta`, ou ´conhecimento direto`, assim marcados, com aspas simples, em todas as ocorrências. Essa indicação eliminou a necessidade que senti, na versão anterior, de manter no interior do texto, entre colchetes, o termo *acquaintance* e suas variações. Considero que uma boa tradução é aquela que dá ao leitor a ilusão de que ele lê um texto original, ou aquela em que o tradutor não se faz notar ao leitor. No entanto, julguei necessário introduzir essa nota e esse breve comentário sobre a dificuldade e sutileza relativa a um dos termos chaves desta obra de Russell. Não tenho a ilusão de que uma tradução sempre possa dizer *a mesma coisa*, senão apenas *quase a mesma coisa*.

Jaimir Conte



Página título da primeira edição, de 1912

PREFÁCIO

Nas páginas que se seguem, limitei-me sobretudo àqueles problemas da filosofia em relação aos quais julguei possível dizer algo de positivo e construtivo, uma vez que uma crítica meramente negativa me pareceu descabida. Por esta razão, a teoria do conhecimento ocupa mais espaço do que a metafísica no presente volume, e alguns temas muito discutidos pelos filósofos são tratados de maneira muito breve, quando o são.

Obtive valiosa ajuda dos escritos inéditos de G.E. Moore e de J. M. Keynes: do primeiro, a respeito das relações entre os dados dos sentidos e os objetos físicos; e do segundo, no que diz respeito à probabilidade e à indução. Também me beneficiei muito das críticas e sugestões do professor Gilbert Murray.
1912

NOTA À DÉCIMA SÉTIMA IMPRESSÃO

Com referência a algumas afirmações nas páginas 44, 75, 131 e 132*, deve-se observar que este livro foi escrito na primeira metade de 1912, quando a China era ainda um Império, e o nome do então ex-primeiro-ministro começava com a letra B.
1943

* Nesta edição essas afirmações aparecem nos capítulos V, VII e XIII.

Capítulo 1

APARÊNCIA E REALIDADE

Existe algum conhecimento no mundo que seja tão certo que nenhum homem razoável possa dele duvidar? Essa questão, que à primeira vista pode não parecer difícil, é, na verdade, uma das mais difíceis que se pode fazer. Quando tivermos compreendido os obstáculos no caminho de uma resposta clara e segura, estaremos bem encaminhados no estudo da filosofia – pois a filosofia é simplesmente a tentativa de responder a tais questões fundamentais, não de uma forma descuidada e dogmática, como fazemos na vida comum e mesmo nas ciências, mas de maneira crítica, depois de explorar tudo o que torna essas questões desconcertantes, e depois de perceber toda a vagueza e confusão que subjazem às nossas ideias habituais.

Na vida cotidiana admitimos como certas muitas coisas que, depois de um exame mais minucioso, se revelam tão repletas de aparentes contradições que somente um grande esforço de pensamento nos permite saber em que realmente podemos acreditar. Na busca pela certeza é natural começar com nossas experiências presentes e, em certo sentido, sem dúvida, o conhecimento deriva delas. É possível, no entanto, que qualquer afirmação sobre o que nossas experiências imediatas nos permitem conhecer esteja errada. Parece-me que estou agora sentado em uma cadeira, diante de uma mesa de determinada forma, sobre a qual vejo folhas de papel manuscritas ou impressas. Se virar a cabeça eu observarei pela janela edifícios, nuvens e o sol. Acredito

que o sol está a cerca de cento e cinquenta milhões de quilômetros da Terra; que é um globo incandescente, muitas vezes maior do que a Terra; que, devido à rotação terrestre, ele nasce todas as manhãs e continuará a fazer o mesmo futuro, durante um tempo indeterminado. Acredito que, se qualquer outra pessoa normal entrar em meus aposentos, verá as mesmas cadeiras, mesas, livros e papéis que eu vejo, e que a mesa que eu vejo é a mesma mesa que sinto pressionar contra meu braço. Tudo isso parece tão evidente que nem vale a pena ser mencionado, a não ser em resposta a um homem que duvide se eu sei alguma coisa. No entanto, tudo isso pode ser posto em dúvida de um modo razoável, e tudo isso requer muita discussão cuidadosa antes de podermos ter certeza de que o formulamos de uma forma completamente verdadeira.

Para tornar nossas dificuldades evidentes, concentremos a atenção na mesa. Para a vista, ela é retangular, cor castanha e brilhante; para o tato, é lisa, fria e dura; quando eu bato nela, ela produz um som de madeira. Qualquer outra pessoa que a veja, sinta e ouça o seu som, concordará com esta descrição, de modo que pode parecer que não surgirá nenhuma dificuldade; mas assim que tentamos ser mais precisos, nossos problemas começam. Embora eu acredite que a mesa é "realmente" da mesma cor em toda sua extensão, as partes que refletem a luz parecem muito mais brilhantes do que as outras, e algumas partes parecem brancas por causa da luz refletida. Sei que, se me deslocar, as partes que refletem a luz serão diferentes, de modo que a distribuição aparente das cores na mesa mudará. Segue-se que, se várias pessoas estiverem olhando para a mesa no mesmo momento, nenhuma delas verá exatamente a mesma distribuição de cores, porque nenhuma delas pode vê-la exatamente do mesmo ponto de vista, e qualquer mudança no ponto de vista produz alguma mudança na forma como a luz é refletida.

Para a maior parte dos propósitos práticos essas diferenças não têm importância, mas para o pintor são muito importantes: o pintor tem de perder o hábito de pensar que as coisas parecem

ter a cor que o senso comum diz que elas "realmente" têm, e habituar-se a ver as coisas como elas aparecem. Aqui já temos a origem de uma das distinções que mais causam dificuldades na filosofia – a distinção entre "aparência" e "realidade", entre o que as coisas parecem ser e o que elas são. O pintor quer saber o que as coisas parecem ser, o homem prático e o filósofo querem saber o que elas são; mas o desejo do filósofo de saber isso é mais forte do que o do homem prático e é mais perturbado pelo conhecimento das dificuldades de responder à questão.

Voltemos à mesa. É evidente, pelo que descobrimos, que não há uma cor que apareça preeminentemente como *a* cor da mesa, ou mesmo de qualquer parte particular da mesa – ela aparece com cores diferentes de diferentes pontos de vista, e não há razão alguma para considerar algumas delas como mais realmente sua cor do que outras. E sabemos que, mesmo de um determinado ponto de vista, a cor parecerá diferente sob luz artificial, ou para um daltônico, ou para alguém que use óculos com lentes azuis, enquanto que no escuro não haverá absolutamente cor alguma, embora para o tato e para o ouvido a mesa permaneça inalterada. Esta cor não é algo inerente à mesa, mas algo que depende da mesa, do observador e da maneira como a luz incide sobre a mesa. Quando, na vida cotidiana, falamos *da* cor da mesa, queremos dizer apenas o tipo de cor que ela parecerá ter para um observador normal, de um ponto de vista habitual e sob condições normais de luz. Mas as outras cores que aparecem sob outras condições têm exatamente o mesmo direito de serem consideradas reais; e, portanto, para evitar favoritismo, somos obrigados a negar que, em si mesma, a mesa tenha qualquer cor particular.

A mesma coisa se aplica à textura. A olho nu, pode-se ver o veio da madeira, mas, por outro lado, a mesa parece lisa e uniforme. Se a observássemos através de um microscópio veríamos saliências, relevos e depressões, e todo tipo de irregularidades que são imperceptíveis a olho nu. Qual delas é a mesa "real"? Somos naturalmente tentados a dizer que a que

vemos através do microscópio é mais real, mas isso, por sua vez, seria alterado por um microscópio ainda mais poderoso. Se, então, não podemos confiar no que vemos a olho nu, por que deveríamos confiar no que vemos através de um microscópio? Assim, mais uma vez, a confiança em nossos sentidos, com a qual começamos, nos abandona.

Não é diferente em relação à *forma* da mesa. Temos todos o hábito de fazer juízos sobre as formas "reais" das coisas, e fazemos isso de um modo tão irrefletido que chegamos a pensar que efetivamente vemos as formas reais. Mas, na verdade, como todos temos de apreender se tentarmos desenhar, uma mesma coisa parece ter forma diferente a partir de cada ponto de vista diferente. Se nossa mesa é "realmente" retangular, ela parecerá, de quase todos os pontos de vista, como se tivesse dois ângulos agudos e dois ângulos obtusos. Se os lados opostos são paralelos, parecerão como se convergissem num ponto distante do observador; se eles têm o mesmo comprimento, parecerá que o lado mais próximo é mais longo. Todas essas coisas não são comumente notadas aos olhamos para uma mesa, porque a experiência nos ensinou a construir a forma "real" a partir da forma aparente, e a forma "real" é o que nos interessa como homens práticos. Mas a forma "real" não é o que vemos; é algo inferido a partir do que vemos. E o que vemos está constantemente mudando de forma à medida que nos movemos pela sala; de modo que aqui, mais uma vez, os sentidos parecem não nos dar a verdade sobre a mesa em si, mas apenas sobre a aparência da mesa.

Dificuldades semelhantes surgem quando consideramos o sentido do tato. É verdade que a mesa sempre nos dá uma sensação de dureza, e sentimos que ela que resiste à pressão. Mas a sensação que obtemos depende de quão forte pressionamos a mesa e também de que parte do corpo usamos para pressionar; assim, não se pode supor que as várias sensações devidas a várias pressões ou várias partes do corpo revelam *diretamente* qualquer propriedade específica da mesa, senão que, na melhor das

hipóteses, são *sinais* de alguma propriedade que talvez *causa* todas as sensações, embora não seja realmente aparente em nenhuma delas. E o mesmo se aplica, de forma ainda mais óbvia, aos sons que podem ser extraídos ao bater na mesa.

Assim, torna-se evidente que a mesa real, se é que existe uma, não é a mesma que experienciamos imediatamente pela visão, tato ou audição. A mesa real, se é que existe uma, não é *imediatamente* conhecida por nós de forma alguma, mas deve ser uma inferência a partir do que é imediatamente conhecido. Isso dá origem, simultaneamente, a duas questões muito difíceis: (1) Existe mesmo uma mesa real? (2) Em caso afirmativo, que tipo de objeto ela pode ser?

Ao considerar essas questões nos será útil dispor de alguns termos simples cujo significado seja preciso e claro. Daremos o nome de "dados dos sentidos" às coisas que são imediatamente conhecidas na sensação, coisas como cores, sons, odores, dureza, aspereza, e assim por diante. Daremos o nome de "sensação" à experiência de estarmos imediatamente cientes dessas coisas. Assim, sempre que vemos uma cor, temos uma sensação *da* cor, mas a cor em si é um dado dos sentidos, não uma sensação. A cor é aquilo *de* que estamos imediatamente cientes, e a consciência em si é a sensação. É evidente que, se quisermos saber algo sobre a mesa, isso terá de ser por meio dos dados dos sentidos – cor castanha, forma retangular, lisura, etc. – que associamos à mesa; mas, pelas razões que foram dadas, não podemos dizer que a mesa *é* o dado do sentido, ou mesmo que os dados dos sentidos são propriedades diretas da mesa. Assim, surge um problema quanto à relação dos dados dos sentidos com a mesa real, supondo que exista tal coisa.

Chamaremos a mesa real, se é que existe, de "objeto físico". Assim, temos de considerar a relação dos dados dos sentidos com os objetos físicos. A coleção de todos os objetos físicos é chamada de "matéria". Assim, nossas duas questões podem ser reformuladas da seguinte maneira: 1) Existe algo como a matéria? 2) Em caso afirmativo, qual é sua natureza?

O filósofo que primeiro expôs de forma proeminente as razões para considerar os objetos imediatos dos nossos sentidos como não existindo independentemente de nós foi o bispo Berkeley (1685-1753). Seus *Três diálogos entre Hylas e Philonous*, em oposição aos céticos e ateus, se propõe a provar que não existe tal coisa como a matéria, e que o mundo consiste apenas de mentes e suas ideias. Hylas até então acreditara na matéria, mas não é páreo para Philonous, que o leva implacavelmente a contradições e paradoxos, e faz sua própria negação da matéria parecer, no final, como se fosse quase senso comum. Os argumentos empregados são de valor muito diferente: alguns são importantes e sólidos; outros são confusos ou sofísticos. Mas Berkeley mantém o mérito de ter mostrado que a existência da matéria é suscetível de ser negada sem absurdo, e que se há algumas coisas que existem independentemente de nós, elas não podem ser os objetos imediatos de nossas sensações.

Há duas questões diferentes envolvidas quando perguntamos se a matéria existe, e é importante explicitá-las. Comumente entendemos por "matéria" algo que se opõe à "mente", algo que pensamos como ocupando espaço e como radicalmente incapaz de qualquer tipo de pensamento ou consciência. É principalmente nesse sentido que Berkeley nega a matéria; isto é, ele não nega que os dados dos sentidos que comumente tomamos como sinais da existência da mesa são realmente sinais da existência de *algo* independente de nós, mas ele nega que esse algo seja não mental, que não seja nem a mente nem ideias mantidas por alguma mente. Ele admite que deve haver algo que continue a existir quando saímos da sala ou fechamos os olhos, e que o que chamamos de ver a mesa realmente nos dá razão para acreditar em algo que persiste mesmo quando não a estamos vendo. Mas ele pensa que esse algo não pode ter uma natureza radicalmente diferente daquilo que vemos, e não pode ser completamente independente da visão, embora deva ser independente de nossa *visão*. Ele é assim levado a considerar a mesa "real" como uma ideia na mente de Deus. Tal ideia tem a

permanência e independência requeridas em relação a nós mesmos, sem ser – como a matéria de outra forma seria – algo totalmente incognoscível, no sentido de que só podemos inferi-la e nunca podemos estar direta e imediatamente cientes dela.

Outros filósofos, desde Berkeley, também sustentaram que, embora a existência da mesa não dependa de ser vista por mim, ela depende de ser vista (ou de outra forma apreendida na sensação) por *alguma* mente – não necessariamente a mente de Deus, mas mais frequentemente a mente coletiva total do universo. Eles sustentam isso, como Berkeley, principalmente porque pensam que não pode existir nada real – ou, pelo menos, nada conhecido como real – a não ser as mentes, seus pensamentos e sentimentos. Poderíamos expor o argumento pelo qual eles sustentam sua visão mais ou menos da seguinte maneira: "Tudo o que pode ser pensado é uma ideia na mente da pessoa que pensa; portanto, nada pode ser pensado exceto as ideias nas mentes; portanto, qualquer outra coisa é inconcebível, e o que é inconcebível não pode existir".

Tal argumento, na minha opinião, é falacioso; e, claro, aqueles que o empregam não o expõem de uma maneira tão concisa e tão grosseira. Mas, seja válido ou não, o argumento tem sido muito amplamente empregado de uma forma ou de outra; e muitos filósofos, talvez a maioria, sustentaram que não há nada real exceto mentes e suas ideias. Tais filósofos são chamados de "idealistas". Quando chegam a explicar a matéria, eles dizem, como Berkeley, que a matéria não é realmente nada além de uma coleção de ideias, ou, como Leibniz (1646-1716), que o que aparece como matéria é, na realidade, uma coleção de mentes mais ou menos rudimentares.

Mas esses filósofos, embora neguem a matéria como algo que se opõe à mente, não obstante, em outro sentido, admitem a matéria. Lembremo-nos de que fizemos duas perguntas: (1) Existe mesmo uma mesa real? (2) Em caso afirmativo, que tipo de objeto ela pode ser? Ora, tanto Berkeley quanto Leibniz admitem que existe uma mesa real, mas Berkeley diz que ela

consiste em certas ideias na mente de Deus, e Leibniz diz que é uma colônia de almas. Assim, ambos respondem nossa primeira questão de modo afirmativo, e só divergem da visão dos mortais comuns em sua resposta à nossa segunda questão. Na verdade, quase todos os filósofos parecem concordar que há uma mesa real; quase todos concordam que, por mais que nossos dados dos sentidos – cor, forma, lisura, etc. – possam depender de nós, todavia sua ocorrência é um sinal de algo que existe independentemente de nós, algo que talvez difira completamente dos nossos dados dos sentidos e que, não obstante, deve ser considerado como causando esses dados dos sentidos sempre que estamos numa relação adequada com a mesa real.

Ora, obviamente, esse ponto sobre o qual os filósofos estão de acordo – a visão de que *existe* uma mesa real, qualquer que seja sua natureza – é de vital importância, e valerá a pena considerar que razões existem para aceitar esta visão antes de passarmos à questão adicional sobre a natureza da mesa real. Nosso próximo capítulo, portanto, tratará das razões para supor que existe de fato uma mesa real.

Antes de prosseguirmos, será bom considerar por um momento o que descobrimos até agora. Parece que, se tomarmos qualquer objeto comum do tipo que se supõe ser conhecido pelos sentidos, o que os sentidos *imediatamente* nos mostram não é a verdade sobre o objeto como ele é independentemente de nós, mas apenas a verdade sobre certos dados dos sentidos que, tanto quanto podemos ver, dependem das relações entre nós e o objeto. Assim, o que vemos e sentimos diretamente é meramente "aparência", que acreditamos ser um sinal de alguma "realidade" oculta. Mas se a realidade não é o que aparece, temos algum meio de saber se há de fato alguma realidade? E, se assim for, temos algum meio de descobrir como ela é?

Essas questões são desconcertantes, e é difícil saber que mesmo as hipóteses mais estranhas podem não ser verdadeiras. Assim, nossa mesa familiar, que até agora despertou em nós apenas os pensamentos mais insignificantes, tornou-se um problema repleto

de possibilidades surpreendentes. A única coisa que sabemos sobre ela é que ela não é o que parece. Para além deste modesto resultado, até o momento, temos a mais completa liberdade de conjetura. Leibniz nos diz que ela é uma colônia de almas; Berkeley nos diz que ela é uma ideia na mente de Deus; a ciência sóbria, nada menos maravilhosa, nos diz que ela é uma coleção de cargas elétricas em movimento intenso.

Entre essas possibilidades surpreendentes, a dúvida sugere que talvez não haja mesa alguma. A filosofia, se não consegue *responder* a tantas questões quanto gostaríamos, tem ao menos o poder de *fazer* perguntas que aumentam o interesse pelo mundo e revelam a estranheza e a maravilha que se escondem logo abaixo da superfície, mesmo das coisas mais comuns da vida cotidiana.

Capítulo 2

A EXISTÊNCIA DA MATÉRIA

Neste capítulo, temos de nos perguntar se existe, em qualquer sentido, algo como a matéria. Existe uma mesa que tem uma certa natureza intrínseca e que continua a existir quando não estou olhando, ou a mesa é simplesmente um produto da minha imaginação, sonhada num sonho muito prolongado? Essa questão é da maior importância. Pois se não podemos estar seguros da existência independente dos objetos, não podemos estar seguros da existência independente dos corpos de outras pessoas e, portanto, muito menos das mentes de outras pessoas, uma vez que não temos motivos para acreditar em suas mentes, exceto os derivados da observação de seus corpos. Assim, se não pudermos estar certos da existência independente dos objetos, ficaremos sozinhos em um deserto – pode ser que todo o mundo exterior não passe de um sonho e que apenas nós existamos. Esta é uma possibilidade desconfortável; mas, embora não possa ser rigorosamente *provada* como falsa, não há a menor razão para supor que seja verdadeira. Neste capítulo temos que ver por que isso é assim.

Antes de nos lançarmos em questões duvidosas, tratemos de encontrar um ponto mais ou menos fixo a partir do qual começar. Embora estejamos duvidando da existência física da mesa, não estamos duvidando da existência dos dados dos sentidos que nos fizeram pensar que havia uma mesa; não estamos duvidando de que, enquanto olhamos, uma determinada cor e uma forma

nos aparecem, e enquanto a pressionamos, experimentamos uma determinada sensação de dureza. Tudo isso, que é psicológico, não estamos colocando em questão. Na verdade, independentemente do que possa ser duvidoso, pelo menos algumas de nossas experiências imediatas parecem absolutamente certas.

Descartes (1596-1650), o fundador da filosofia moderna, inventou um método que ainda pode ser empregado com proveito – o método da dúvida sistemática. Ele decidiu que não acreditaria em nada que não visse de maneira bastante clara e distinta como verdadeiro. Duvidaria de tudo o que pudesse duvidar até encontrar uma razão para deixar de duvidar. Ao aplicar esse método, ele gradualmente se convenceu de que a única existência da qual poderia estar *completamente* certo era a sua própria. Ele imaginou um demônio enganador que apresentava coisas irreais aos seus sentidos em uma perpétua fantasmagoria; poderia ser muito improvável que tal demônio existisse, mas ainda assim era possível e, portanto a dúvida em relação às coisas percebidas era possível.

Mas a dúvida em relação à sua própria existência não era possível, pois se ele não existisse, nenhum demônio poderia enganá-lo. Se ele duvidava, devia existir; se tinha qualquer tipo de experiência, ele devia existir. Assim, sua própria existência era uma certeza absoluta para ele. "Penso, logo existo" (*Cogito, ergo sum*); e com base nessa certeza, ele começou a trabalhar para reconstruir o mundo do conhecimento que sua dúvida havia reduzido a ruínas. Ao inventar o método da dúvida e ao mostrar que as coisas subjetivas são as mais certas, Descartes prestou um grande serviço à filosofia, um serviço que ainda o torna útil para todos os estudantes do assunto.

Entretanto, é necessário algum cuidado ao empregar o argumento de Descartes. "*Eu* penso, logo *eu* existo", diz um pouco mais do que é estritamente certo. Podemos ter a impressão de estarmos absolutamente certos de sermos hoje a mesma pessoa que fomos ontem, e isso é, sem dúvida, verdade em algum

sentido. Mas o verdadeiro Eu é tão difícil de ser alcançado quanto a verdadeira mesa, e não parece ter aquela certeza absoluta, convincente, que pertence às experiências particulares. Quando olho para minha mesa e vejo determinada cor castanha, o que é completamente certo imediatamente não é que "*eu* estou vendo uma cor castanha", mas, antes, que "uma cor castanha está sendo vista". Isso, obviamente, envolve algo (ou alguém) que vê a cor castanha; mas não envolve, por si só, aquela pessoa mais ou menos permanente a quem chamamos de "eu". No que diz respeito à certeza imediata, poderia ser que este algo que vê a cor castanha seja completamente momentâneo, e não o mesmo que no momento seguinte têm uma experiência diferente.

Assim, é de nossos pensamentos e sentimentos particulares que temos uma certeza primitiva. E isso se aplica a sonhos e alucinações, bem como a percepções normais: quando sonhamos ou vemos um espectro, certamente temos as sensações que pensamos ter, mas, por várias razões, considera-se que nenhum objeto físico corresponde a tais sensações. Portanto, a certeza de nosso conhecimento sobre nossas próprias experiências não precisa ser limitada de forma alguma para acomodar casos excepcionais. Aqui temos portanto uma base sólida, seja qual for o seu valor, a partir da qual começar nossa busca pelo conhecimento.

O problema que temos que considerar é este: admitindo que estejamos certos em relação aos nossos dados dos sentidos, temos alguma razão para considerá-los como sinais da existência de alguma outra coisa diferente que podemos denominar de objeto físico? Quando tivermos enumerado todos os dados dos sentidos que podemos naturalmente considerar conectados à mesa, teremos dito tudo o que se pode dizer sobre a mesa ou ainda existe algo a mais – algo que não é um dado dos sentidos, algo que persiste quando saímos da sala? O senso comum responde sem hesitar que existe. Aquilo que se pode comprar, vender, arrastar e sobre o qual se pode pôr uma toalha, não pode ser

mera coleção de dados dos sentidos. Se a toalha cobrir inteiramente a mesa, não obteremos nenhum dado dos sentidos da mesa e, portanto, se a mesa se reduzisse simplesmente a dados dos sentidos, ela teria deixado de existir e a toalha ficaria suspensa no ar vazio, apoiada, por um milagre, no lugar onde a mesa estava antes. Isso parece evidentemente absurdo; mas quem deseja se tornar um filósofo deve apreender a não ter receios de absurdos.

Uma das principais razões pela qual sentimos que devemos admitir, além dos dados dos sentidos, a existência de um objeto físico, é que precisamos do *mesmo* objeto para pessoas diferentes. Quando dez pessoas estão sentadas ao redor de uma mesa de jantar, parece absurdo sustentar que elas não estão vendo a mesma toalha de mesa, as mesmas facas, colheres, garfos e copos. Mas os dados dos sentidos são particulares para cada uma daquelas pessoas; o que está imediatamente presente à vista de uma pessoa não está imediatamente presente à vista da outra; todas veem as coisas de pontos de vista ligeiramente diferentes e, portanto, as veem ligeiramente diferentes. Assim, se houver objetos públicos neutros que possam ser de algum modo conhecidos por muitas pessoas diferentes, deve haver algo além dos dados dos sentidos privados e particulares que aparecem para várias pessoas. Que razão temos, então, para acreditar que existem tais objetos públicos neutros?

A primeira resposta que naturalmente ocorre é que, embora pessoas diferentes possam ver a mesa de modo ligeiramente diferente, ainda assim todas veem coisas mais ou menos semelhantes quando olham para a mesa, e as variações no que veem seguem as leis da perspectiva e da reflexão da luz, de modo que é fácil chegar a um objeto permanente subjacente a todos os dados dos sentidos das diferentes pessoas. Comprei minha mesa do antigo inquilino de meu apartamento. Não pude comprar *seus* dados dos sentidos, que desapareceram quando ele saiu do apartamento, mas pude comprar e comprei a expectativa confiante de dados dos sentidos mais ou menos semelhantes.

Assim, é o fato de que pessoas diferentes têm dados dos sentidos semelhantes e que uma mesma pessoa, em um determinado lugar e em momentos diferentes, têm dados dos sentidos semelhantes, que nos faz supor que, para além dos dados dos sentidos, há um objeto público e permanente que subjaz ou causa os dados dos sentidos de várias pessoas em vários momentos.

Ora, na medida em que as considerações anteriores dependem de supor que há outras pessoas além de nós mesmos, elas pressupõem aquilo mesmo que está em questão. Outras pessoas me são representadas por determinados dados dos sentidos, tais como a visão delas ou o som de suas vozes e, se eu não tivesse nenhuma razão para acreditar que existem objetos físicos independentes de meus dados dos sentidos, não teria nenhuma razão para acreditar que existem outras pessoas, a não ser como parte do meu sonho. Assim, quando estamos tentando mostrar que deve haver objetos independentes de nossos dados dos sentidos, não podemos apelar para o testemunho de outras pessoas, uma vez que este próprio testemunho consiste em dados dos sentidos e não revela a experiência de outras pessoas, a menos que nossos próprios dados dos sentidos sejam sinais de coisas que existem independentemente de nós. Devemos, portanto, se possível, encontrar, em nossas experiências puramente privadas, características que mostrem, ou procurem mostrar, que há no mundo coisas distintas de nós mesmos e de nossas experiências privadas.

De certo modo, deve-se admitir que nunca podemos *provar* a existência de coisas distintas de nós mesmos e de nossas experiências. Nenhum absurdo lógico decorre da hipótese de que o mundo consiste em mim mesmo e meus pensamentos, sentimentos e sensações, e que tudo o mais é mera fantasia. Nos sonhos podemos ter a impressão de que existe um mundo muito mais complexo e, no entanto, ao despertar, descobrimos que se tratava de uma ilusão; isto é, descobrimos que os dados dos sentidos do sonho não correspondiam aos objetos físicos como naturalmente inferiríamos de nossos dados dos sentidos. (É

verdade que, se nós supusermos que existe o mundo físico, é possível descobrir causas físicas dos dados dos sentidos dos sonhos: uma porta batendo, por exemplo, pode nos levar a sonhar com uma batalha naval. Mas embora, nesse caso, haja uma *causa* física dos dados dos sentidos, não há um objeto físico que *corresponde* aos dados dos sentidos da mesma maneira como haveria em uma batalha naval real). Não há nenhuma impossibilidade lógica na suposição de que toda vida é um sonho, no qual nós mesmos criamos todos os objetos que se apresentam a nós, Mas embora isso não seja logicamente impossível, não há razão alguma para supor que seja verdadeira; e é, de fato, uma hipótese menos simples, vista como um meio de explicar os fatos de nossa própria vida, do que a hipótese do senso comum de que realmente existem objetos independentes de nós, cuja ação sobre nós causa nossas sensações.

É fácil ver como é muito mais simples supor que realmente existem objetos físicos. Se um gato aparece num determinado momento num lugar da sala e num outro momento em outro lugar, é natural supor que ele se deslocou de um lugar para outro, passando por uma série de posições intermediárias. Mas se ele for meramente um conjunto de dados dos sentidos, nunca poderia ter estado em nenhum lugar onde eu não o tenha visto; assim, teríamos que supor que ele não existia de modo algum enquanto eu não estava olhando, mas que passou a existir repentinamente em um novo lugar. Se o gato existe, quer o veja ou não, podemos compreender, a partir de nossa própria experiência, como ele sente fome entre uma refeição e outra; mas se ele não existe quando não o vejo, parece estranho que o apetite aumente durante sua não existência da mesma forma que durante sua existência. E se o gato consiste apenas em dados dos sentidos, ele não pode ter *fome*, pois nenhuma fome, a não ser a minha própria, pode ser um dado dos sentidos para mim. Assim, o comportamento dos dados dos sentidos que representam o gato para mim, embora pareça bastante natural como uma expressão da fome, torna-se completamente inexplicável quando

considerado como meros movimentos e mudanças de manchas de cor, tão incapazes de ter fome quanto um triângulo é incapaz de jogar futebol.

Mas a dificuldade no caso do gato não é nada comparada à dificuldade no caso de seres humanos. Quando seres humanos falam – isto é, quando ouvimos certos sons que associamos a ideias e, simultaneamente, vemos certos movimentos labiais e expressões faciais – é muito difícil supor que o que ouvimos não seja a expressão de um pensamento, como sabemos que seria se nós emitíssemos os mesmos sons. É claro que coisas semelhantes ocorrem nos sonhos, nos quais nos enganamos quanto à existência de outras pessoas. Mas os sonhos são mais ou menos sugeridos pelo que chamamos de vida desperta, e são mais ou menos suscetíveis de ser explicados mediante princípios científicos se assumirmos que realmente existe um mundo físico. Assim, todo princípio de simplicidade nos leva a adotar a visão natural de que realmente existem objetos além de nós mesmos e dos nossos dados dos sentidos, cuja existência não dependente da nossa percepção deles.

É claro que não é por meio de argumentos que chegamos originalmente à nossa crença em um mundo externo independente. Encontramos essa crença pronta em nós mesmos assim que começamos a refletir: é o que se poderia chamar de crença *instintiva*. Nunca teríamos sido levados a questionar essa crença a não ser pelo fato de que, pelo menos no caso da visão, parece que acreditávamos instintivamente que os próprios dados dos sentidos eram os objetos independentes, ao passo que o argumento mostra que o objeto não pode ser idêntico aos dados dos sentidos. Esta descoberta, no entanto – que não tem nada de paradoxal no caso dos sabores, dos cheiros e do som, e é apenas um pouco paradoxal no caso do tato – deixa intacta nossa crença instintiva de que *existem* objetos *correspondentes* aos nossos dados dos sentidos. Uma vez que essa crença não leva a nenhuma dificuldade, mas, pelo contrário, tende a simplificar e sistematizar a explicação das nossas experiências, parece não

haver nenhuma boa razão para rejeitá-la. Podemos, portanto, admitir – embora com uma leve dúvida derivada dos sonhos –, que o mundo externo realmente existe e que sua existência não depende totalmente de nossa percepção contínua dele.

O raciocínio que nos levou a essa conclusão é certamente menos sólido do que gostaríamos, mas esta é uma característica de muitos argumentos filosóficos e, portanto, vale a pena considerar brevemente seu caráter geral e sua validade. Descobrimos que todo conhecimento baseia-se em crenças instintivas, e que se essas forem rejeitadas, nada resta. Mas entre nossas crenças instintivas algumas são muito mais fortes do que outras, enquanto muitas, por hábito e associação, se misturaram com outras crenças, que não são realmente instintivas, mas são de maneira errônea consideradas como parte do que se acredita instintivamente.

A filosofia deveria nos mostrar a hierarquia de nossas crenças instintivas, começando com aquelas que sustentamos com mais convicção e apresentando cada uma delas o mais isolada e livre de acréscimos irrelevantes quanto seja possível. Deve tomar cuidado para mostrar que, na forma em que são finalmente apresentadas, nossas crenças instintivas não conflitam, mas formam um sistema harmonioso. Nunca pode haver qualquer razão para rejeitar uma crença instintiva, a não ser quando ela conflita com outras; assim, se descobrimos que se harmonizam, o sistema inteiro se torna digno de aceitação.

É claro que é *possível* que todas ou algumas de nossas crenças estejam equivocadas, e, portanto, devemos sempre aceitá-las com uma ligeira ressalva. Mas não podemos ter *razão* para rejeitar uma crença a não ser com base em alguma outra crença. Portanto, ao organizar nossas crenças instintivas e suas consequências, ao considerar quais dentre elas são mais aceitáveis, e, se necessário, modificá-las ou abandoná-las, podemos chegar, ao aceitarmos como ponto de partida apenas aquilo em que instintivamente acreditamos, a uma organização sistemática e ordenada de nosso conhecimento, na qual, embora a *possibilidade* do erro permaneça,

sua probabilidade diminui pela inter-relação das partes e pelo exame crítico que precedeu sua aquiescência.

Esta função, pelo menos, a filosofia pode cumprir. A maioria dos filósofos acredita, com razão ou não, que a filosofia pode fazer muito mais do que isso – que ela pode nos dar conhecimento, não acessível de outro modo, sobre o universo como um todo e sobre a natureza da realidade última. Se esse é o caso ou não, a função mais modesta de que falamos pode certamente ser realizada pela filosofia e certamente basta, para aqueles que começaram a duvidar da adequação do senso comum, para justificar os trabalhos árduos e difíceis que os problemas filosóficos envolvem.

Capítulo 3

A NATUREZA DA MATÉRIA

No capítulo anterior admitimos, embora sem sermos capazes de encontrar razões demonstrativas, que é racional acreditar que nossos dados dos sentidos – por exemplo, aqueles que consideramos associados à minha mesa – são realmente sinais da existência de algo independente de nós e de nossas percepções. Isto é, além das sensações de cor, dureza, som, e assim por diante, que constituem a aparência da mesa para mim, suponho que há alguma coisa a mais, *da* qual essas coisas são aparências. A cor deixa de existir se eu fecho meus olhos, a sensação de dureza deixa de existir se retiro meu braço do contato com a mesa, o som deixa de existir se eu parar de bater na mesa com meus nós dos dedos. Mas não acredito que, quando todas essas coisas cessem, a mesa desaparece. Pelo contrário, acredito que é porque a mesa existe continuamente que todos estes dados dos sentidos reaparecerão quando eu abrir meus olhos, recolocar meu braço na mesa, e começar novamente a bater com meus nós dos dedos. A questão que temos de considerar neste capítulo é: qual é a natureza dessa mesa real, que persiste independentemente da percepção que tenho dela?

Para essa questão, a Física dá uma resposta, um tanto incompleta, é verdade, e em parte ainda muito hipotética, mas que, dentro de seus limites, merece respeito. A Física, mais ou menos inconscientemente, adotou a visão de que todos os fenômenos naturais devem ser reduzidos a movimentos. A luz, o calor e o

som devem-se todos a movimentos ondulatórios, que viajam do corpo que os emite para a pessoa que vê a luz ou sente o calor ou que ouve o som. Aquilo que tem movimento ondulatório é o éter ou a "matéria bruta", mas em qualquer caso é o que o filósofo chamaria de matéria. As únicas propriedades que a ciência atribui a ela são a posição no espaço e o poder de movimento de acordo com as leis do movimento. A ciência não nega que a matéria *possa* ter outras propriedades, mas, se as têm, essas outras propriedades não são úteis para o homem de ciência e de modo algum o auxiliam a explicar os fenômenos.

Diz-se às vezes que a "luz *é* uma forma de movimento ondulatório", mas isso é enganoso, pois, a luz que vemos imediatamente, que conhecemos diretamente por meio de nossos sentidos, *não* é uma forma de movimento ondulatório, mas algo completamente diferente – algo que todos nós conhecemos se não formos cegos, embora não possamos descrevê-lo de forma a transmitir nosso conhecimento a uma pessoa que seja cega. Um movimento ondulatório, pelo contrário, poderia muito bem ser descrito a uma pessoa cega, uma vez que ela pode adquirir conhecimento do espaço pelo sentido do tato; e ela pode experimentar um movimento ondulatório em uma viagem marítima quase tão bem quanto nós. Mas isto, que uma pessoa cega pode entender, não é o que queremos dizer com *luz*: queremos dizer com *luz* justamente aquilo que uma pessoa cega nunca pode entender, e que nunca conseguimos lhe descrever.

Ora, este algo, que todos nós que não somos cegos conhecemos, não é, de acordo com a ciência, realmente encontrado no mundo exterior: é algo causado pela ação de certas ondas sobre os olhos, nervos e cérebro da pessoa que vê a luz. Quando se diz que a luz é constituída de ondas, o que realmente se quer dizer é que as ondas são a causa física de nossas sensações de luz. Mas a ciência não supõe que a própria luz, aquilo que as pessoas que enxergam experimentam e as pessoas cegas não, constitui qualquer parte do mundo que é independente de nós e de nossos sentidos.

E observações muito semelhantes se aplicariam a outros tipos de sensações.

Não são apenas as cores e os sons, e etc., que estão ausentes do mundo científico da matéria, mas também o *espaço* tal como o percebemos através da visão ou do tato. É essencial para a ciência que sua matéria esteja em *um* espaço, mas o espaço em que ela está não pode ser exatamente o espaço que vemos ou sentimos. Para começar, o espaço tal como o vemos não é o mesmo espaço tal como o percebemos pelo sentido do tato; é apenas pela experiência na infância que apreendemos como tocar as coisas que vemos, ou como enxergar as coisas que sentimos que nos tocam. Mas o espaço da ciência é neutro entre o tato e a visão; assim, não pode ser nem o espaço do tato nem o espaço da visão.

Além disso, diferentes pessoas veem o mesmo objeto com sendo de formas diferentes, de acordo com seu ponto de vista. Uma moeda redonda, por exemplo, embora devêssemos sempre *julgar* que ela é circular, *parecerá* oval a menos que estejamos diretamente diante dela. Quando julgamos que ela *é* redonda, estamos julgando que ela tem uma forma real que não é sua forma aparente, mas que lhe pertence intrinsecamente, independentemente de sua aparência. Mas esta forma real, que é o que interessa à ciência, deve estar em um espaço real, diferente do espaço *aparente* de qualquer pessoa. O espaço real é público, o espaço aparente é privado àquele que percebe. Nos espaços *privados* de pessoas diferentes, o mesmo objeto parece ter formas diferentes; assim, o espaço real, no qual ele tem a sua forma real, deve ser diferente dos espaços privados. O espaço da ciência, portanto, embora *conectado* com os espaços que vemos e sentimos, não é idêntico a eles, e a maneira de sua conexão requer investigação.

Admitimos provisoriamente que os objetos físicos não podem ser completamente idênticos aos nossos dados dos sentidos, mas podem ser considerados como *causas* de nossas sensações. Esses objetos físicos estão no espaço da ciência, que podemos chamar

de espaço "físico". É importante notar que, se nossas sensações devem ser causadas por objetos físicos, deve haver um espaço físico que contém esses objetos e nossos órgãos dos sentidos, nervos e cérebro. Obtemos uma sensação tátil de um objeto quando estamos em contato com ele; isto é, quando alguma parte de nosso corpo ocupa um lugar no espaço físico muito próximo ao espaço ocupado pelo objeto. Vemos um objeto (grosso modo) quando nenhum corpo opaco está entre o objeto e nossos olhos no espaço físico. De maneira similar, só ouvimos, cheiramos ou sentimos o gosto de um objeto quando estamos suficientemente perto dele, ou quando ele toca a língua, ou tem alguma posição adequada no espaço físico em relação ao nosso corpo. Não podemos começar a afirmar que diferentes sensações receberemos de um determinado objeto sob diferentes circunstâncias, a menos que consideremos tanto o objeto como o nosso corpo em um espaço físico, pois são principalmente as posições relativas do objeto e de nosso corpo que determinam que sensações receberemos do objeto.

Ora, nossos dados dos sentidos estão situados em nossos espaços privados, seja o espaço da visão, o espaço do tato ou espaços mais vagos, como outros sentidos podem nos dar. Se, como a ciência e o senso comum supõem, há um espaço físico público abrangente no qual os objetos físicos se encontram, as posições relativas dos objetos físicos no espaço físico devem corresponder mais ou menos às posições relativas dos dados dos sentidos em nossos espaços privados. Não há nenhuma dificuldade em supor que este seja o caso. Se vemos numa estrada uma casa mais próxima de nós do que outra, nossos outros sentidos confirmarão a visão de que ela está mais próxima; por exemplo, será alcançada antes se caminharmos pela estrada. Outras pessoas concordarão que a casa que nos parece mais próxima está mais próxima, os mapas topográficos indicarão a mesma coisa; e, assim, tudo indica uma relação espacial entre as casas que corresponde à relação entre os dados dos sentidos que obtemos quando olhamos para as casas. Assim, podemos supor que há

um espaço físico no qual os objetos físicos têm relações espaciais que correspondem àquelas que os dados dos sentidos correspondentes têm em nossos espaços privados. É este espaço físico que é estudado na Geometria e suposto na Física e na Astronomia.

Supondo que haja espaço físico e que ele assim corresponda aos espaços privados, o que podemos saber sobre ele? Podemos saber *apenas* o que é necessário para assegurar a correspondência. Isto é, não podemos saber nada sobre como ele é em si mesmo, mas podemos saber o tipo de arranjo de objetos físicos que resulta de suas relações espaciais. Podemos saber, por exemplo, que a Terra, a Lua e o Sol estão alinhados durante um eclipse, embora não possamos saber o que seja em si mesma uma linha reta física, tal como conhecemos o aspecto de uma linha reta em nosso espaço visual. Assim, passamos a saber muito mais sobre as *relações* das distâncias no espaço físico do que sobre as próprias distâncias; podemos saber que uma distância é maior que outra, ou que ela é paralela à mesma linha reta que a outra, mas não podemos ter aquela ´experiência direta` imediata das distâncias físicas que temos das distâncias em nossos espaços privados, ou das cores ou dos sons ou outros dados dos sentidos. Podemos saber todas aquelas coisas sobre o espaço físico que uma pessoa cega de nascença poderia saber através de outras pessoas sobre o espaço visual; mas o tipo de coisas que uma pessoa cega de nascença nunca poderia saber sobre o espaço visual, nós também não podemos saber sobre o espaço físico. Podemos conhecer as propriedades das relações necessárias para preservar a correspondência com os dados dos sentidos, mas não podemos conhecer a natureza dos termos entre os quais as relações se mantêm.

Com relação ao tempo, nosso *sentimento* de duração ou da passagem do tempo é notoriamente um guia pouco confiável quanto ao tempo que transcorreu segundo o relógio. Os momentos em que estamos entediados ou sofrendo dor passam devagar, os momentos em que estamos ocupados de forma

agradável passam rapidamente, e os momentos em que estamos dormindo passam quase como se não existissem. Assim, na medida em que o tempo é constituído pela duração, há a mesma necessidade de distinguir um tempo público e um tempo privado como havia no caso do espaço. Mas na medida em que o tempo consiste em uma *ordem* de antes e depois, não há nenhuma necessidade de fazer tal distinção; a ordem temporal que os eventos parecem ter é, tanto quanto que podemos ver, a mesma ordem temporal que eles realmente têm. Pelo menos, não se pode oferecer nenhuma razão para supor que as duas ordens não sejam a mesma. O mesmo é geralmente verdadeiro acerca do espaço. Se um pelotão de homens estiver marchando ao longo de uma rua, a *forma* do pelotão parecerá diferente de diferentes pontos de vista, mas os homens aparecerão dispostos na mesma *ordem* de todos os pontos de vista. Assim, consideramos a *ordem* como verdadeira também no espaço físico, enquanto que se supõe que a forma corresponde apenas ao espaço físico na medida em que ela é exigida para a preservação da ordem.

Ao dizer que a ordem temporal que os eventos *parecem ter* é a mesma que a ordem temporal que eles *realmente têm*, é necessário precaver-se contra um possível mal-entendido. Não se deve supor que os vários estados de diferentes objetos físicos tenham a mesma ordem temporal que os dados dos sentidos que constituem as percepções desses objetos. Considerados como objetos físicos, o trovão e o relâmpago são simultâneos, isto é, o relâmpago é simultâneo à perturbação do ar no lugar onde a perturbação começa, ou seja, onde o relâmpago ocorre. Mas o dado do sentido que chamamos de ouvir o trovão não ocorre até que a perturbação do ar tenha viajado até onde estamos. De maneira similar, leva cerca de oito minutos para a luz do sol nos alcançar; assim, quando vemos o sol estamos vendo o sol de oito minutos atrás. Na medida em que nossos dados dos sentidos fornecem evidências sobre o sol físico, eles fornecem evidência sobre o sol físico de oito minutos atrás; se o sol físico tivesse deixado de existir dentro desses últimos oito minutos, isso não

faria a menor diferença para os dados dos sentidos que chamamos de "ver o sol". Isto fornece uma nova ilustração da necessidade de distinguir entre dados dos sentidos e objetos físicos.

O que descobrimos em relação ao espaço é muito semelhante ao que descobrimos em relação à correspondência dos dados dos sentidos com seus equivalentes físicos. Se um objeto parece azul e outro vermelho, podemos presumir razoavelmente que há alguma diferença correspondente entre os objetos físicos; se dois objetos parecem ambos azuis, podemos presumir uma similaridade correspondente. Mas não podemos esperar ´conhecer diretamente` a qualidade do objeto físico que o faz parecer azul ou vermelho. A ciência nos diz que essa qualidade é um certo tipo de movimento ondulatório, e isso soa familiar, porque pensamos em movimentos ondulatórios no espaço que vemos. Mas os movimentos ondulatórios devem realmente existir no espaço físico, do qual não temos nenhuma ´experiência direta`; assim, não temos aquela familiaridade que poderíamos ter imaginado que teríamos dos movimentos ondulatórios reais. E o que vale para as cores é muito semelhante ao que vale para outros dados dos sentidos. Assim, descobrimos que, embora as *relações* dos objetos físicos tenham todos os tipos de propriedades cognoscíveis, derivadas de sua correspondência com as relações dos dados dos sentidos, os objetos físicos eles mesmos permanecem desconhecidos em sua natureza intrínseca, pelo menos até onde se pode descobrir por meio dos sentidos. Resta saber se existe algum outro método para descobrir a natureza intrínseca dos objetos físicos.

A hipótese mais natural, embora não definitivamente a mais defensável, a ser adotada num primeiro momento, pelo menos no que diz respeito aos dados dos sentidos visuais, seria que, embora os objetos físicos não possam, pelas razões que temos considerado, ser *exatamente* idênticos aos dados dos sentidos, ainda assim eles podem ser mais ou menos semelhantes. De acordo com essa visão, os objetos físicos teriam realmente, por exemplo, cores, e poderíamos, com sorte, ver um objeto com a

cor que ele realmente tem. A cor que um objeto parece ter em um dado momento será em geral muito semelhante, embora não exatamente a mesma, a partir de muitos pontos de vista diferentes; poderíamos assim supor que a cor "real" é uma espécie de cor média, intermediária entre as várias tonalidades que aparecem a partir de diferentes pontos de vista.

Esta teoria talvez não possa ser definitivamente refutada, mas pode-se mostrar que ela é infundada. Para começar, é evidente que a cor que vemos depende apenas da natureza das ondas de luz que atingem o olho e é, portanto, modificada pelo meio que se interpõe entre nós e o objeto, bem como pela maneira como a luz é refletida do objeto na direção do olho. O ar que se interpõe altera as cores, a menos que seja perfeitamente claro, e qualquer reflexo forte as alterará completamente. Assim, a cor que vemos é um resultado do raio à medida que ele atinge o olho, e não simplesmente uma propriedade do objeto de onde o raio provém. Por isso, também, desde que certas ondas atinjam o olho, veremos uma determinada cor, quer o objeto de onde as ondas partem tenha alguma cor ou não. Assim, é completamente desnecessário supor que os objetos físicos têm cores e, portanto, não há nenhuma justificativa para fazer tal suposição. Argumentos exatamente similares se aplicarão a outros dados dos sentidos.

Resta perguntar se há algum argumento filosófico geral que nos permita dizer que, se a matéria é real, ela *deve* ser de tal e tal natureza. Como explicado acima, muitos filósofos, talvez a maioria, sustentaram que tudo o que é real deve ser, em algum sentido, mental, ou, pelo menos, que tudo o que podemos conhecer deve ser, em algum sentido, mental. Tais filósofos são chamados de "idealistas". Os idealistas nos dizem que o que aparece como matéria é, na verdade, algo mental; ou seja, mentes mais ou menos rudimentares (como Leibniz sustentou), ou, (como Berkeley afirmou), ideias nas mentes que, como comumente diríamos, "percebem" a matéria. Assim, os idealistas negam a existência da matéria como algo intrinsecamente diferente da

mente, embora não neguem que nossos dados dos sentidos sejam sinais de alguma coisa que existe independentemente de nossas sensações privadas. No capítulo seguinte consideraremos brevemente as razões – na minha opinião, falaciosas – que os idealistas apresentam a favor de sua teoria.

Capítulo 4

IDEALISMO

A palavra "idealismo" é empregada por diferentes filósofos em sentidos um tanto diferentes. Por idealismo entenderemos a doutrina de que tudo o que existe, ou, pelo menos, tudo o que podemos saber que existe, deve ser em algum sentido mental. Esta doutrina, que é muito amplamente mantida entre os filósofos, assume várias formas e é defendida com base em vários motivos diferentes. A doutrina é tão amplamente aceita e, em si mesma, tão interessante, que mesmo a mais breve introdução à filosofia deve oferecer uma ideia a seu respeito.

Aqueles que não estão acostumados com a especulação filosófica podem estar inclinados a rejeitar semelhante doutrina como obviamente absurda. Não há dúvida de que o senso comum considera mesas e cadeiras, o sol, a lua, e os objetos materiais em geral, como algo radicalmente diferente das mentes e dos conteúdos das mentes, e como tendo uma existência que poderia continuar se as mentes deixassem de existir. Pensamos na matéria como tendo existido muito antes que houvesse quaisquer mentes, e é difícil pensá-la como um simples produto da atividade mental. Mas, verdadeiro ou falso, o idealismo não deve ser rejeitado como obviamente absurdo.

Vimos que, mesmo que os objetos físicos tenham uma existência independente, eles devem diferir muito amplamente dos dados dos sentidos, e só podem ter uma *correspondência* com os dados dos sentidos, do mesmo modo como um catálogo tem

uma correspondência com as coisas catalogadas. Assim, o senso comum nos deixa completamente no escuro quanto à verdadeira natureza intrínseca dos objetos físicos, e se houvesse boa razão para considerá-los como mentais, não poderíamos legitimamente rejeitar essa opinião apenas porque ela nos parece estranha. A verdade sobre os objetos físicos *deve* ser estranha. Ela *pode* ser inalcançável, mas se algum filósofo acredita que a alcançou, o fato de que aquilo que ele oferece como a verdade seja estranho não deve ser tomado como um motivo de objeção à sua opinião.

As bases sobre as quais o idealismo é defendido são geralmente derivadas da teoria do conhecimento, ou seja, de uma discussão sobre as condições que as coisas devem satisfazer para que possamos conhecê-las. A primeira tentativa séria de estabelecer o idealismo sobre tais bases foi a do Bispo Berkeley. Ele provou, em primeiro lugar, por meio de argumentos em grande medida válidos, que nossos dados dos sentidos não podem ser considerados como tendo uma existência independente de nós, mas que devem estar, pelo menos em parte, "na" mente, no sentido de que sua existência não subsistiria se não houvesse nenhum ver, ouvir, tocar, cheirar ou saborear. Até esse ponto, sua tese era quase certamente válida, ainda que alguns de seus argumentos não o fossem. Mas ele passou a argumentar que os dados dos sentidos eram as únicas coisas de cuja existência as nossas percepções poderiam nos assegurar; e que ser conhecido é estar "em" uma mente, e, portanto, ser mental. Assim, ele concluiu que nada pode ser conhecido exceto o que está em alguma mente, e que tudo o que é conhecido sem estar em minha mente deve estar em alguma outra mente.

A fim de entender seu argumento é necessário entender seu uso da palavra "ideia". Ele dá o nome de "ideia" a qualquer coisa que seja *imediatamente* conhecida, como, por exemplo, os dados dos sentidos são conhecidos. Assim, uma determinada cor que vemos é uma ideia; o mesmo se aplica a uma voz que ouvimos, e assim por diante. Mas o termo não se aplica exclusivamente aos dados dos sentidos. Haverá também coisas

lembradas ou imaginadas, pois com tais coisas também temos ´experiência direta` imediata no momento de lembrar ou imaginar. A todos esses dados imediatos ele chama de "ideias".

Ele então passa a considerar objetos comuns, como uma árvore, por exemplo. Ele mostra que tudo o que conhecemos imediatamente quando "percebemos" a árvore consiste em ideias, no sentido que ele dá à palavra, e argumenta que não há o menor motivo para supor que haja algo real sobre a árvore, exceto o que é percebido. Seu ser, diz ele, consiste em ser percebido: no latim dos escolásticos, seu "*esse*" é "*percipi*". Ele admite plenamente que a árvore deve continuar a existir mesmo quando fechamos nossos olhos ou quando nenhum ser humano está perto dela. Mas essa existência contínua, diz ele, deve-se ao fato de que Deus continua a percebê-la; a árvore "real", que corresponde ao que chamamos de objeto físico, consiste em ideias na mente de Deus, ideias mais ou menos semelhantes àquelas que temos quando vemos a árvore, mas que diferem no fato de que são permanentes na mente de Deus enquanto a árvore continuar a existir. Todas as nossas percepções, de acordo com ele, consistem em uma participação parcial nas percepções de Deus, e é por causa dessa participação que pessoas diferentes veem mais ou menos a mesma árvore. Assim, à parte as mentes e suas ideias, não há nada no mundo, nem é possível que qualquer outra coisa possa ser conhecida, visto que tudo o que é conhecido é necessariamente uma ideia.

Este argumento contém diversas falácias que foram importantes na história da filosofia e que convém esclarecer. Em primeiro lugar, há uma confusão gerada pelo uso da palavra "ideia". Pensamos que uma ideia é algo essencialmente presente *na* mente de alguém, e, assim, quando nos dizem que uma árvore consiste inteiramente em ideias, é natural supor que, se for assim, a árvore deve estar inteiramente nas mentes. Mas a noção de estar "na" mente é ambígua. Dizemos que temos uma pessoa em mente, não no sentido de que a pessoa está em nossas mentes, mas de que temos em nossas mentes um pensamento sobre ela.

Quando um homem diz que alguma coisa que ele precisava resolver sumiu completamente de sua mente, ele não pretende dar a entender que a própria coisa alguma vez tenha estado em sua mente, mas apenas que um pensamento sobre essa coisa esteve anteriormente em sua mente, mas depois deixou de estar. E assim, quando Berkeley afirma que a árvore deve estar em nossas mentes se podemos conhecê-la, tudo o que ele realmente tem o direito de dizer é que um pensamento sobre a árvore deve estar em nossas mentes. Argumentar que a própria árvore deve estar em nossas mentes é como argumentar que uma pessoa que temos em mente está ela mesma em nossas mentes. Esta confusão pode parecer demasiado grosseira para que tenha sido realmente cometida por qualquer filósofo competente, mas várias circunstâncias concomitantes a tornaram possível. A fim de ver como ela foi possível, devemos nos aprofundar mais na questão da natureza das ideias.

Antes de abordar a questão geral da natureza das ideias, devemos separar duas questões completamente distintas que surgem a respeito dos dados dos sentidos e dos objetos físicos. Vimos que, por várias razões específicas, Berkeley estava certo em tratar os dados dos sentidos que constituem nossa percepção da árvore como mais ou menos subjetivos, no sentido que dependem tanto de nós quanto da árvore e não existiriam se a árvore não estivesse sendo percebida. Mas este é um ponto completamente diferente daquele pelo qual Berkeley procura provar que tudo que pode ser imediatamente conhecido *deve* estar em uma mente. Para este propósito, argumentos específicos sobre a relação de dependência dos dados dos sentidos em relação a nós são supérfluos. É necessário provar, de modo geral, que, por serem conhecidas, as coisas se revelam mentais. Isto é o que o próprio Berkeley acredita ter feito. É esta questão, e não nossa questão anterior sobre a diferença entre dados dos sentidos e objetos físicos, que deve agora nos preocupar.

Tomando a palavra "ideia" no sentido de Berkeley, há duas coisas bastante distintas a serem consideradas sempre que uma ideia está diante da mente. Há, por um lado, a coisa da qual estamos cientes – digamos, a cor da minha mesa – e, por outro lado, a própria consciência em si, o ato mental de apreender a coisa. O ato mental é indubitavelmente mental, mas há alguma razão para supor que a coisa apreendida é, em algum sentido, mental? Nossos argumentos anteriores sobre a cor não provaram que ela é mental; eles apenas provaram que sua existência depende da relação de nossos órgãos dos sentidos com o objeto físico – no nosso caso, a mesa. Ou seja, provaram que uma determinada cor existirá, sob uma determinada luz, se um olho normal for colocado em certo ponto em relação à mesa. Eles não provaram que a cor está na mente de quem percebe.

A visão de Berkeley, de que obviamente a cor *deve* estar na mente, parece depender, para sua plausibilidade, de confundir a coisa apreendida com o ato de apreensão. Qualquer uma dessas coisas poderia ser chamada de "ideia"; provavelmente qualquer uma teria sido chamada de ideia por Berkeley. O ato está indubitavelmente na mente; portanto, quando estamos pensando no ato, prontamente concordamos com a visão de que as ideias devem estar na mente. Então, esquecendo que isso só era verdade quando as ideias eram tomadas como atos de apreensão, nós transferimos a proposição de que as "ideias estão na mente" para ideias no outro sentido, *i.e.* para as coisas apreendidas por nossos atos de apreensão. Assim, por um equívoco inconsciente, chegamos à conclusão de que tudo o que podemos apreender deve estar em nossas mentes. Esta parece ser a verdadeira análise do argumento de Berkeley, e a falácia fundamental sobre a qual ele se baseia.

Esta questão da distinção entre o ato e o objeto em nossa apreensão das coisas é de vital importância, pois toda nossa capacidade de adquirir conhecimento está ligada a ela. A faculdade de ter ´experiência direta` de outras coisas além de si mesma é a principal característica de uma mente. A ´experiência direta`

de objetos consiste essencialmente em uma relação entre a mente e alguma coisa diferente da mente; é isso que constitui a capacidade da mente de conhecer coisas. Se dissermos que as coisas conhecidas devem estar na mente, limitaremos indevidamente a capacidade de conhecimento da mente, ou proferiremos uma mera tautologia. Proferiremos uma mera tautologia se por "*na* mente" quisermos dizer o mesmo que por "*diante* da mente", *i.e.* se quisermos dizer meramente ser apreendido pela mente. Mas se quisermos dizer isso, teremos que admitir que o que, *nesse sentido*, está na mente, pode, no entanto, não ser mental. Assim, quando compreendemos a natureza do conhecimento, percebemos que o argumento de Berkeley é errado tanto na essência quanto na forma, e que seus fundamentos para supor que "ideias" – *i.e.* os objetos apreendidos – devem ser mentais, não têm nenhuma validade. Portanto, seus fundamentos a favor do idealismo podem ser descartados. Resta ver se há outros fundamentos.

Diz-se frequentemente, como se fosse um truísmo evidente por si mesmo, que não podemos saber da existência de algo que não conhecemos. Infere-se que tudo que pode de alguma maneira ser relevante para nossa experiência deve ser pelo menos suscetível de ser conhecido por nós; de onde se segue que, se a matéria fosse essencialmente algo do qual não pudéssemos ter ´experiência direta`, a matéria seria algo que não poderíamos saber que existe e que não teria importância alguma para nós. Geralmente também se dá a entender, por razões que permanecem obscuras, que o que não pode ter nenhuma importância para nós não pode ser real, e que, portanto, a matéria, se não for composta de mentes ou de ideias mentais, é impossível e uma mera quimera.

Não é possível, neste momento, analisar a fundo este argumento, uma vez que ele levanta pontos que exigem uma discussão preliminar considerável; porém, algumas razões para rejeitá-lo podem ser apontadas imediatamente. Para começar pelo fim: não há nenhuma razão para que aquilo que não pode ter qualquer

importância *prática* para nós não seja real. É verdade que, se incluímos a importância *teórica*, tudo o que é real tem *alguma* importância para nós, pois, como pessoas desejosas de conhecer a verdade sobre o universo, temos algum interesse em tudo o que o universo contém. Mas se este tipo de interesse for incluído, não é verdade que a matéria não tem nenhuma importância para nós, contanto que ela exista, mesmo que não possamos saber que ela existe. Podemos, obviamente, suspeitar que ela possa existir e nos perguntar se ela existe; portanto ela está ligada ao nosso desejo de conhecimento, e tem a importância de satisfazer ou frustrar esse desejo.

Além disso, não é de modo algum um truísmo, e é, na verdade, falso, que não possamos saber que algo existe se não o conhecemos. A palavra "conhecer" é usada aqui em dois sentidos diferentes. (1) Em seu primeiro uso, é aplicável ao tipo de conhecimento que se opõe ao erro, no sentido em que o que sabemos é *verdadeiro*, no sentido que se aplica às nossas crenças e convicções, *i.e.* ao que se chama de juízos. Nesse sentido da palavra, sabemos *que* algo é o caso. Esse tipo de conhecimento pode ser descrito como conhecimento de *verdades*. (2) No segundo uso da palavra "conhecer" acima, a palavra se aplica ao nosso conhecimento de *coisas*, que podemos chamar de ´experiência direta`. Este é o sentido em que conhecemos os dados dos sentidos. (Esta distinção corresponde aproximadamente àquela que entre *savoir* e *connaître* em francês, ou entre *wissen* e *kennen* em alemão).

Assim, a afirmação que parecia um truísmo torna-se, quando reformulada, a seguinte: "Nunca podemos julgar verdadeiramente que algo do qual não temos ´experiência direta` existe". Isso está longe de ser um truísmo, mas, pelo contrário, é uma falsidade manifesta. Não tenho a honra de ´conhecer diretamente` o Imperador da China, mas julgo, verdadeiramente, que ele existe. Pode-se dizer, é claro, que julgo isso devido ao ´conhecimento direto` que outras pessoas têm dele. Essa, no entanto, seria uma réplica irrelevante, pois se o princípio fosse verdadeiro, eu não

poderia saber que qualquer outra pessoa tem um ´conhecimento direto` dele. Mas, além disso, não há razão alguma para que eu não saiba da existência de algo que *ninguém* tem ´conhecimento direto`. Este ponto é importante e exige esclarecimento.

Se tenho ´experiência direta` com uma coisa que existe, minha ´experiência direta` me proporciona o conhecimento de que ela existe. Mas não é verdade que, inversamente, sempre que posso saber que uma coisa de certo tipo existe, eu ou outra pessoa devemos ter ´experiência direta` com a coisa. O que ocorre, nos casos em que enuncio um juízo verdadeiro sem ter ´experiência direta`, é que eu conheço a coisa por *descrição*, e que, em virtude de algum princípio geral, a existência de uma coisa correspondente a esta descrição pode ser inferida da existência de algo do qual tenho ´experiência direta`. Para compreender plenamente este ponto, convém primeiro abordar a diferença entre conhecimento por ´experiência direta` e conhecimento por descrição, e depois considerar que o conhecimento de princípios gerais, se houver, tem o mesmo tipo de certeza que nosso conhecimento da existência de nossas próprias experiências. Estes assuntos serão tratados nos capítulos seguintes.

Capítulo 5

CONHECIMENTO POR ´EXPERIÊNCIA DIRETA` E CONHECIMENTO POR DESCRIÇÃO

No capítulo anterior, vimos que há dois tipos de conhecimento: conhecimento de coisas e conhecimento de verdades. Neste capítulo, vamos nos concentrar exclusivamente no conhecimento de coisas, do qual, por sua vez, teremos de distinguir dois tipos. O conhecimento de coisas, quando é do tipo que chamamos de conhecimento por *´experiência direta`*, é essencialmente mais simples do que qualquer conhecimento de verdades e logicamente independente do conhecimento de verdades, embora seja precipitado supor que seres humanos, de fato, tenham ´experiência direta` de coisas sem ao mesmo tempo conhecer alguma verdade sobre elas. O conhecimento de coisas por *descrição*, ao contrário, sempre envolve, como veremos no decorrer deste capítulo, algum conhecimento de verdades como sua fonte e seu fundamento. Mas, antes de tudo, devemos deixar claro o que queremos dizer com "experiência direta" e o que queremos dizer com "descrição".

Diremos que temos *experiência direta* de qualquer coisa da qual temos ciência direta, sem a mediação de qualquer processo de inferência ou qualquer conhecimento de verdades. Assim, na presença de minha mesa, tenho ´experiência direta` dos dados dos sentidos que constituem a aparência de minha mesa – sua cor, forma, dureza, lisura, etc.; todas essas são coisas das quais

estou imediatamente consciente quando estou vendo e tocando minha mesa. A tonalidade específica da cor que estou vendo pode ser descrita de diversas maneiras – posso dizer que ela é de cor castanha, que é bastante escura, e assim por diante. Mas tais afirmações, embora me façam saber verdades *sobre* a cor, não me fazem conhecer a própria cor melhor do que antes, no que diz respeito ao conhecimento da própria cor, em oposição ao conhecimento de verdades sobre ela. Conheço a cor perfeitamente e completamente quando a vejo, e nenhum conhecimento adicional sobre ela é sequer teoricamente possível. Assim, os dados dos sentidos que constituem a aparência de minha mesa são coisas das quais tenho ´experiência direta`, coisas imediatamente conhecidas por mim tal como elas são.

Meu conhecimento da mesa como um objeto físico, ao contrário, não é um conhecimento direto. Tal como é, é obtido através da `experiência direta` com os dados dos sentidos que constituem a aparência da mesa. Vimos que é possível, sem absurdo, duvidar se existe uma mesa, enquanto não é possível duvidar dos dados dos sentidos. Meu conhecimento da mesa é do tipo que chamaremos de "conhecimento por descrição". A mesa é "o objeto físico que causa tais e tais dados dos sentidos". Isso *descreve* a mesa por meio dos dados dos sentidos. Para saber algo sobre a mesa, devemos conhecer verdades que a conectem com as coisas com as quais temos ´experiência direta`: devemos saber que "tais e tais dados dos sentidos são causados por um objeto físico". Não há nenhum estado mental no qual estejamos diretamente cientes da mesa; todo nosso conhecimento sobre a mesa é, na verdade, um conhecimento de *verdades*, e a coisa efetiva que a mesa é, não é, estritamente falando, conhecida por nós. Conhecemos uma descrição e sabemos que há exatamente um objeto ao qual esta descrição se aplica, embora o objeto em si não nos seja diretamente conhecido. Nesse caso, dizemos que nosso conhecimento do objeto é um conhecimento por descrição.

Todo nosso conhecimento, tanto o conhecimento de coisas quanto o conhecimento de verdades, baseia-se na ´experiência direta` como seu fundamento. É, portanto, importante considerar que tipos de coisas existem das quais temos ´experiência direta`.

Os dados dos sentidos, como já vimos, estão entre as coisas das quais temos ´experiência direta`; na verdade, eles fornecem o exemplo mais óbvio e notável de conhecimento por ´experiência direta`. Mas se fossem o único exemplo, nosso conhecimento seria muito mais restrito do que é. Deveríamos conhecer apenas o que está agora presente aos nossos sentidos: não poderíamos conhecer nada sobre o passado – nem mesmo que houve um passado – nem poderíamos conhecer quaisquer verdades sobre nossos dados dos sentidos, pois todo conhecimento de verdades, como mostraremos, exige ´experiência direta` com coisas que são de caráter essencialmente diferente dos dados dos sentidos, coisas que às vezes são chamadas de "ideias abstratas", mas que chamaremos de "universais". Temos, portanto, que considerar a ´experiência direta` com outras coisas além dos dados dos sentidos se quisermos obter uma análise razoavelmente adequada de nosso conhecimento.

A primeira ampliação para além dos dados dos sentidos a ser considerada é a ´experiência direta` por meio da *memória*. É óbvio que frequentemente lembramos do que vimos ou ouvimos ou de algum outro modo esteve presente aos nossos sentidos, e que, nesses casos, ainda estamos imediatamente cientes do que lembramos, apesar do fato de aparecer como passado e não como presente. Esse conhecimento imediato pela memória é a fonte de todo nosso conhecimento sobre o passado: sem ele, não poderia haver conhecimento do passado por inferência, pois nunca saberíamos que existiu algo no passado a ser inferido.

A próxima ampliação a ser considerada é a ´experiência direta` por meio da *introspecção*. Não estamos apenas cientes de coisas, mas muitas vezes temos ciência de estarmos cientes delas. Quando vejo o sol, muitas vezes tenho ciência de que vejo o sol; assim "meu ato de ver o sol" é um objeto do qual tenho

´experiência direta`. Quando desejo comida, posso estar ciente de meu desejo por comida; assim, "meu desejo por comida" é um objeto com o qual tenho ´experiência direta`. De maneira similar, podemos estar cientes de nosso sentimento de prazer ou de dor, e em geral dos eventos que acontecem em nossas mentes. Esse tipo de ´experiência direta`, que pode ser chamado de autoconsciência, é a fonte de todo nosso conhecimento das coisas mentais. É óbvio que apenas o que ocorre em nossas próprias mentes pode ser assim conhecido imediatamente. O que ocorre nas mentes de outros é conhecido por nós através de nossa percepção de seus corpos, isto é, através dos nossos dados dos sentidos que estão associados aos seus corpos. Mas, não fosse a nossa ´experiência direta` com o conteúdo de nossas próprias mentes, seríamos incapazes de imaginar as mentes dos outros, e, portanto, jamais poderíamos chegar ao conhecimento de que eles têm mentes. Parece natural supor que a autoconsciência é uma das coisas que distinguem os homens dos animais: os animais, podemos supor, embora tenham ´experiência direta` com dados dos sentidos, nunca se tornam cientes dessa ´experiência direta`. Não quero dizer que eles *duvidam* de sua existência, mas que nunca se tornaram conscientes do fato de que eles têm sensações e sentimentos, nem, portanto, do fato de que eles, os sujeitos de suas sensações e sentimentos, existem.

Falamos da ´experiência direta` com os conteúdos de nossas mentes como *autoconsciência*, mas não se trata, evidentemente, da consciência de nosso *eu*: trata-se da consciência de pensamentos e sentimentos particulares. A questão de saber se também temos ´experiência direta` com o nosso eu puro, em oposição a nossos pensamentos e sentimentos particulares, é uma questão muito difícil, sobre a qual seria temerário falar de modo positivo. Quando tentamos olhar para dentro de nós mesmos, sempre nos deparamos com algum pensamento ou sentimento particular, e não com o "eu" que tem o pensamento ou sentimento. No entanto, há algumas razões para pensar que temos ´experiência

direta` do "eu", embora essa ´experiência direta` seja difícil de separar de outras coisas. Para deixar claro que tipo de razão existe, consideremos por um momento o que nossa ´experiência direta` com pensamentos particulares realmente envolve.

Quando tenho ´experiência direta` do "meu ato de ver o sol", parece claro que tenho ´experiência direta` de duas coisas diferentes, uma em relação à outra. Por um lado, há o dado dos sentidos que me representa o sol, por outro lado, há aquilo que vê esse dado dos sentidos. Toda ´experiência direta`, tal como a minha ´experiência direta` do dado do sentido que representa o sol, parece claramente uma relação entre a pessoa que tem a ´experiência direta` e o objeto com o qual a pessoa tem ´experiência direta`. Quando um caso de ´experiência direta` é um caso com qual posso ter ´experiência direta` (como tenho ´experiência direta` com minha ´experiência direta` do dado dos sentidos que representa o sol) é claro que a pessoa que ´conheço diretamente` sou eu mesmo. Assim, quando tenho ´experiência direta` do meu ato de ver o do sol, todo o fato do qual tenho ´experiência direta` é "Eu- experiencia direta-dado do sentido".

Além disso, conhecemos a verdade: "tenho ´experiência direta` desse dado do sentido". É difícil ver como poderíamos conhecer esta verdade, ou mesmo entender o que ela significa, a não ser que tivéssemos ´experiência direta` de algo que chamamos "eu". Não parece necessário supor que temos uma ´experiência direta` de uma pessoa mais ou menos permanente, a mesma hoje como ontem, mas parece que devemos ter ´experiência direta` daquela coisa, seja qual for sua natureza, que vê o sol e tem ´experiência direta` de dados dos sentidos. Assim, em algum sentido, parece que devemos ter ´experiência direta` de nossos "eus" em contraste com nossas experiências particulares. Mas a questão é difícil, e argumentos complicados podem ser apresentados de ambos os lados. Portanto, embora a ´experiência direta` de nós mesmos pareça *provavelmente* ocorrer, não é sensato afirmar que indubitavelmente ocorre.

Podemos, portanto, resumir da seguinte forma o que foi dito sobre a ´experiência direta` de coisas que existem. Temos ´experiência direta`, na sensação, dos dados dos sentidos externos e, na introspecção, dos dados do que se pode chamar de sentido interno – pensamentos, sentimentos, desejos, etc.; temos ´experiência direta`, na memória, de coisas que foram dados dos sentidos externos ou do sentido interno. Além disso, é provável, embora não certo, que temos ´experiência direta` do Eu, como aquilo que está ciente das coisas ou tem desejos em relação a elas.

Além da nossa ´experiência direta` de coisas particulares existentes, também temos ´experiência direta` do que chamaremos de *universais*, ou seja, ideias gerais como *brancura*, *diversidade*, *fraternidade*, e assim por diante. Toda frase completa deve conter pelo menos uma palavra que represente um universal, pois todos os verbos têm um significado que é universal. Retornaremos aos universais mais adiante, no Capítulo 9; por enquanto, é apenas necessário precaver-se contra a suposição de que tudo aquilo do qual podemos ter ´experiência direta` deve ser algo particular e existente. A consciência de universais é chamada de *conceber*, e um universal do qual estamos cientes é chamado de *conceito*.

Veremos que entre os objetos dos quais temos ´experiência direta` não são incluídos os objetos físicos (em contraste com os dados dos sentidos), nem as mentes de outras pessoas. Essas coisas são conhecidas por nós pelo que chamo de "conhecimento por descrição", que devemos agora considerar.

Por "descrição" quero dizer qualquer frase da forma "um tal e tal" ou "ou o tal e tal". Chamarei de descrição "ambígua" uma frase da forma "um tal e tal"; chamarei de descrição "definida" uma frase da forma "o tal e tal" (no singular). Assim, "um homem" é uma descrição ambígua, e "o homem da máscara de ferro" é uma descrição definida. Há vários problemas relacionados às descrições ambíguas, mas eu os deixarei de lado, pois não dizem respeito diretamente ao assunto que estamos discutindo, que é

a natureza de nosso conhecimento sobre objetos em casos em que sabemos que há um objeto correspondendo a uma descrição definida, embora não tenhamos ´experiência direta` de tal objeto. Este é um assunto que diz respeito exclusivamente às descrições *definidas*. Portanto, a seguir, falarei simplesmente de "descrições" quando me referir a "descrições definidas". Assim, uma descrição significará qualquer frase da forma "o tal e tal" no singular.

Diremos que um objeto é "conhecido por descrição" quando sabemos que ele é "*o* tal e tal", *i.e.* quando sabemos que há um objeto, e nenhum outro, que tem uma determinada propriedade; e em geral está implícito que não temos conhecimento do mesmo objeto por ´experiência direta`. Sabemos que o homem da máscara de ferro existiu, e conhecemos muitas proposições a seu respeito; mas não sabemos quem ele era. Sabemos que o candidato que obtiver mais votos será eleito, e neste caso é muito provável que também tenhamos um ´conhecimento direto` (no único sentido em que se pode ter ´conhecimento direto` de outra pessoa) do homem que é, de fato, o candidato que obterá mais votos; mas não sabemos qual dos candidatos ele é, *i.e.* não conhecemos nenhuma proposição da forma "A é o candidato que obterá mais votos", onde A é o nome de um dos candidatos. Diremos que temos "conhecimento meramente descritivo" do tal e tal quando, embora saibamos que o tal e tal existe, e embora possamos ter ´experiência direta` do objeto que é, de fato, o tal e tal, ainda não conhecemos nenhuma proposição da forma "*a* é o tal e tal", onde *a* é algo do qual temos ´conhecimento direto`.

Quando dizemos "o tal e tal existe", queremos dizer que há exatamente um objeto que é o tal e tal. A proposição "*a* é o tal e tal" significa que *a* tem a propriedade tal e tal, e que nada mais a tem. "O Sr. A é o candidato unionista por este distrito eleitoral" significa "O Sr. A, e ninguém mais, é um candidato unionista por este distrito eleitoral". "O candidato unionista por este distrito eleitoral existe" significa que "alguém é um candidato unionista por este distrito eleitoral, e ninguém mais é". Assim, quando ´conhecemos diretamente` um objeto que é o tal e tal,

sabemos que o tal e tal existe; mas podemos saber que o tal e tal existe mesmo quando não ´conhecemos diretamente` nenhum objeto que sabemos ser o tal e tal, e mesmo quando não ´conhecemos diretamente´ nenhum objeto que, de fato, é o tal e tal.

Palavras comuns, e até mesmo os nomes próprios, geralmente são, na realidade, descrições. Ou seja, o pensamento na mente de uma pessoa que usa um nome próprio corretamente geralmente só pode ser expresso explicitamente se substituirmos o nome próprio por uma descrição. Além disso, a descrição necessária para expressar o pensamento variará de pessoas para pessoa, ou para a mesma pessoa em tempos diferentes. A única coisa constante (desde que o nome seja empregado corretamente) é o objeto ao qual o nome se aplica. Mas, enquanto isso permanecer constante, a descrição particular envolvida geralmente não distingue a verdade ou falsidade da proposição na qual o nome aparece.

Vejamos alguns exemplos. Suponha que se faça alguma afirmação sobre Bismarck. Admitindo que há algo como o ´conhecimento direto` de si mesmo, o próprio Bismarck poderia ter empregado seu nome diretamente para designar a pessoa particular da qual tinha ´conhecimento direto`. Neste caso, se enunciasse um juízo sobre si mesmo, ele mesmo poderia ser um elemento constitutivo do juízo. Aqui o nome próprio tem o uso direto que sempre se pretende que tenha, como simplesmente representando um certo objeto, e não uma descrição do objeto. Mas se uma pessoa que conhecia Bismarck enuncia um juízo sobre ele, o caso é diferente. O que essa pessoa ´conhecia diretamente` eram certos dados dos sentidos que ela conectava (corretamente, suponhamos) com o corpo de Bismarck. Seu corpo, como um objeto físico, e ainda mais sua mente, eram apenas conhecidos como o corpo e a mente conectados com esses dados dos sentidos. Isto é, eram conhecidos por descrição. É, naturalmente, em grande medida uma questão de acaso quais características da aparência de um homem se apresentarão à

mente de um amigo quando este pensa nele; assim, a descrição que se apresenta realmente na mente do amigo é acidental. O ponto essencial é que ele sabe que as várias descrições se aplicam todas à mesma entidade, apesar de não ter ´experiência direta` da entidade em questão.

Quando nós, que não conhecemos Bismarck, fazemos um juízo sobre ele, a descrição em nossas mentes provavelmente será uma massa mais ou menos vaga de conhecimento histórico – muito mais, na maioria dos casos, do que é necessário para identificá-lo. Mas, para fins de ilustração, suponhamos que pensamos nele como "o primeiro chanceler do Império Alemão". Aqui todas as palavras são abstratas, exceto "alemão". A palavra "alemão", por sua vez, terá significados diferentes para pessoas diferentes. Para alguns, evocará viagens à Alemanha, para outros, a forma da Alemanha no mapa, e assim por diante. Mas se quisermos obter uma descrição que sabemos ser aplicável, seremos obrigados, em algum momento, a fazer referência a um particular do qual temos uma ´experiência direta`. Essa referência está implícita em qualquer menção ao passado, ao presente e ao futuro (em oposição a datas definidas), ou a locais específicos, ou àquilo que outros nos disseram. Assim, parece que, de uma forma ou de outra, uma descrição que sabemos ser aplicável a um particular deve implicar alguma referência a um particular do qual temos uma ´experiência direta`, se quisermos que nosso conhecimento sobre a coisa descrita não seja considerado meramente aquilo que se segue *logicamente* da descrição. Por exemplo, "o mais longevo dos homens" é uma descrição que envolve apenas universais, a qual deve aplicar-se a algum homem, mas não podemos formular juízos sobre este homem que envolvam conhecimento sobre ele para além do que a descrição nos fornece. Se, no entanto, dissermos: "O primeiro chanceler do Império Alemão foi um diplomata astuto", só podemos ter certeza da verdade de nosso juízo em virtude de algo do qual temos ´experiência direta` – geralmente um testemunho ouvido ou lido. À parte a informação que transmitimos aos outros, à

parte o fato relativo ao próprio Bismarck, que confere importância ao nosso juízo, o pensamento que realmente temos contém um ou mais particulares envolvidos, e, fora isso, consiste inteiramente em conceitos.

Todos os nomes de lugares – Londres, Inglaterra, Europa, a Terra, o Sistema Solar – envolvem, da mesma forma, quando usados, descrições que partem de um ou mais particulares dos quais temos uma ´experiência direta`. Suspeito que até mesmo o Universo, tal como considerado pela metafísica, envolve uma conexão semelhante com particulares. Na lógica, ao contrário, onde não nos ocupamos apenas com o que de fato existe, mas com tudo o que possa ou venha a existir ou ser, não está envolvida nenhuma referência a particulares efetivos.

Parece que, quando fazemos uma afirmação acerca de algo conhecido apenas por descrição, muitas vezes *pretendemos* fazer nossa afirmação não na forma que envolve a descrição, mas sobre a coisa efetiva descrita. Ou seja, quando dizemos algo sobre Bismarck, gostaríamos, se possível, de fazer o juízo que só o próprio Bismarck pode fazer, isto é, o juízo do qual ele mesmo é um elemento. Nisso necessariamente fracassamos, já que o verdadeiro Bismarck nos é desconhecido. Mas sabemos que existe um objeto B, chamado Bismarck, e que B foi um diplomata astuto. Podemos, assim, *descrever* a proposição que gostaríamos de afirmar, isto é: "B foi um diplomata astuto", onde B é o objeto que Bismarck foi. Se estamos descrevendo Bismarck como "o primeiro Chanceler do Império Alemão", a proposição que gostaríamos de afirmar pode ser descrita como "a proposição que afirma, sobre o objeto efetivo que foi o primeiro Chanceler do Império Alemão, que este objeto foi um diplomata astuto." O que nos permite comunicar, apesar das várias descrições que empregamos, é que sabemos que há uma proposição verdadeira sobre o Bismarck efetivo, e que, por mais que variemos a descrição (desde que a descrição seja correta) a proposição descrita é ainda a mesma. Esta proposição, que é descrita e que sabemos ser verdadeira, é o que nos interessa; mas não temos um

´conhecimento direto` da própria proposição, e não a conhecemos, embora saibamos que ela é verdadeira.

Ver-se-á que há vários graus de distanciamento do ´conhecimento direto` dos particulares: há um Bismarck para as pessoas que o conheceram; um Bismarck para aqueles que só o conhecem através da história; o homem da máscara de ferro; o mais longevo dos homens. Estes estão progressivamente mais distantes do ´conhecimento direto´ dos particulares; o primeiro chega tão perto do ´conhecimento direto` quanto é possível em relação à outra pessoa; no segundo, ainda se pode dizer que sabemos "quem foi Bismarck"; no terceiro, não sabemos quem era o homem da máscara de ferro, embora possamos saber muitas proposições a seu respeito que não são logicamente dedutíveis do fato de ele ter usado uma máscara de ferro; no quarto, finalmente, não sabemos nada além do que é logicamente dedutível da definição desse homem. Existe uma hierarquia semelhante na esfera dos universais. Muitos universais, assim como muitos particulares, são conhecidos por nós apenas por descrição. Mas aqui, como no caso dos particulares, o conhecimento acerca daquilo que é conhecido por descrição é, em última análise, redutível ao conhecimento acerca daquilo que é conhecido por 'experiência direta'.

O princípio fundamental na análise de proposições que contém descrições é este: *Toda proposição que podemos entender deve ser composta inteiramente de elementos dos quais temos ´experiência direta`*.

Não tentaremos, neste momento, responder a todas as objeções que podem ser levantadas contra este princípio fundamental. Por enquanto, limitamo-nos a salientar que, de uma forma ou de outra, deve ser possível enfrentar essas objeções, pois é quase inconcebível que possamos fazer um juízo ou entreter uma suposição sem saber sobre o que estamos fazendo o juízo ou a suposição. Se quisermos falar de modo significativo, e não emitir meros ruídos, devemos atribuir *algum* significado às palavras que usamos; e o significado que atribuímos às nossas palavras deve

ser algo com o qual temos 'experiência direta'. Assim, por exemplo, quando fazemos uma afirmação sobre Júlio César, é claro que o próprio Júlio César não nos vem à nossa mente, uma vez que não temos 'experiência direta' com ele. Temos em mente alguma *descrição* de Júlio César: "o homem que foi assassinado nos Idos de março", "o fundador do Império Romano", ou, talvez, simplesmente, "o homem cujo nome era *Júlio César*". (Nesta última descrição, *Júlio César* é um som ou imagem da qual temos ´experiência direta'. Assim, nossa afirmação não significa exatamente o que parece significar, mas significa algo que envolve, em vez de Júlio César, alguma descrição sua que é composta inteiramente de particulares e universais, dos quais temos 'experiência direta'.

A principal importância do conhecimento por descrição é que ele nos permite ultrapassar os limites de nossa experiência privada. Apesar de só podermos conhecer verdades que sejam inteiramente compostas por termos que experienciamos por ´experiência direta`, podemos, ainda assim, ter conhecimento por descrição de coisas que nunca experienciamos. Diante do alcance muito limitado de nossa experiência imediata, este resultado é vital, e enquanto não for compreendido, grande parte de nosso conhecimento permanecerá misterioso e, portanto, duvidoso.

Capítulo 6

SOBRE A INDUÇÃO

Em quase todas as nossas discussões anteriores, estivemos preocupados em tentar esclarecer nossos dados quanto ao conhecimento da existência. Que coisas existem no universo cuja existência nos é conhecida em virtude de termos ´experiência direta' delas? Até agora, nossa resposta foi que temos ´experiência direta` de nossos dados dos sentidos, e, provavelmente, de nós mesmos. Sabemos que estes existem. E os dados dos sentidos passados que recordamos, sabemos que existiram no passado. Este é o conhecimento que nossos dados nos proporcionam.

Mas se quisermos fazer inferências a partir destes dados – se quisermos conhecer a existência da matéria, de outras pessoas, do passado antes do início de nossa memória individual, ou do futuro, devemos conhecer princípios gerais de algum tipo por meio dos quais tais inferências possam ser tiradas. Devemos saber que a existência de um tipo de coisa A, é um sinal da existência de outro tipo de coisa B, seja ao mesmo tempo que A, seja em algum momento anterior ou posterior, como, por exemplo, o trovão é um sinal da existência anterior do relâmpago. Se não soubéssemos isso, jamais poderíamos estender nosso conhecimento para além da esfera de nossa experiência privada; e essa esfera, como vimos, é extremamente limitada. A questão que agora devemos considerar é se essa ampliação é possível e, em caso afirmativo, como ela se realiza.

Tomemos como exemplo uma questão sobre a qual nenhum de nós, na verdade, tem a menor dúvida. Todos estamos convencidos de que o sol nascerá amanhã. Por quê? Será essa crença um mero resultado cego da experiência passada, ou pode ser justificada como uma crença razoável? Não é fácil encontrar um teste para julgar se uma crença desse tipo é razoável ou não, mas podemos pelo menos determinar que tipo de crenças gerais seriam suficientes, se verdadeiras, para justificar o juízo de que o sol nascerá amanhã, e os muitos outros juízos semelhantes sobre os quais nossas ações se baseiam.

É óbvio que, se nos perguntarem por que acreditamos que o sol nascerá amanhã, responderemos naturalmente: "porque ele sempre nasceu todos os dias". Temos uma crença firme de que ele nascerá no futuro porque nasceu no passado. Se formos questionados sobre por que acreditamos que ele continuará a nascer como tem nascido até agora, podemos apelar para as leis do movimento: a Terra, diremos, é um corpo que gira livremente, e tais corpos não cessam de girar a menos que algo externo interfira, mas não há nada de fora que possa colidir com a Terra entre agora e amanhã. É claro que se pode duvidar se temos certeza absoluta de que não há nada externo que possa interferir, mas essa não é a dúvida interessante. A dúvida interessante é se as leis do movimento continuarão em vigor até amanhã. Se esta dúvida for levantada, nos encontraremos na mesma situação em que nos encontrávamos quando a dúvida sobre o nascimento do sol foi levantada pela primeira vez.

A *única* razão para acreditar que as leis do movimento continuarão em vigor é que elas têm funcionado até agora, tanto quanto nosso conhecimento do passado nos permite julgar isso. É verdade que temos um corpo maior de evidências do passado a favor das leis do movimento do que a favor do nascimento do sol, porque o nascimento do sol não é mais que um caso particular do cumprimento das leis do movimento, e há inúmeros outros casos particulares. Mas a verdadeira questão é: será que um número *considerável* de casos em que uma lei foi

cumprida no passado fornece evidência de que ela será cumprida no futuro? Se não, torna-se evidente que não temos base alguma para esperar que o sol nasça amanhã, nem para esperar que o pão que comeremos em nossa próxima refeição não nos envenene, ou para qualquer uma das outras expectativas quase inconscientes que controlam nossa vida diária. É importante observar que todas essas expectativas são apenas *prováveis*; assim, não temos que buscar uma prova de que elas *devem* ser cumpridas, mas apenas alguma razão em favor da visão de que é *provável* que se cumpram.

Ora, ao lidar com essa questão, devemos, para começar, fazer uma distinção importante, sem a qual logo nos envolveríamos em confusões insolúveis. A experiência nos mostrou que, até agora, a repetição frequente de uma sucessão ou coexistência uniforme tem sido uma *causa* de nossa expectativa da mesma sucessão ou coexistência na próxima ocasião. Alimentos que têm uma determinada aparência geralmente têm um determinado sabor, e é um choque severo para nossas expectativas quando a aparência familiar se encontra associada a um sabor incomum. As coisas que vemos se tornam associadas, por hábito, a determinadas sensações táteis que esperamos sentir se as tocarmos; um dos aspectos horríveis de um fantasma (em muitas histórias de fantasmas) é que ele não nos proporciona nenhuma sensação tátil. Pessoas sem instrução que viajam para o exterior pela primeira vez ficam tão surpresas, a ponto de ficar incrédulas, quando descobrem que sua língua nativa não é compreendida.

E esse tipo de associação não se limita aos homens; nos animais também é muito forte. Um cavalo que foi conduzido muitas vezes por uma determinada estrada resiste à tentativa de levá-lo em uma direção diferente. Os animais domésticos esperam comida quando veem a pessoa que normalmente os alimenta. Sabemos que todas essas expectativas um tanto rudimentares de uniformidade podem ser enganosas. O homem que alimentou o frango todos os dias ao longo de toda sua vida acaba, no final,

por torcer-lhe o pescoço, mostrando que visões mais refinadas acerca da uniformidade da natureza teriam sido úteis ao frango.

Mas, apesar caráter enganoso dessas expectativas, elas não obstante existem. O simples fato de algo ter acontecido um certo número de vezes faz com que os animais e os homens esperem que isso aconteça novamente. Assim, nossos instintos certamente nos levam a acreditar que o sol nascerá amanhã, mas é possível que não estejamos em melhor posição do que o frango que, inesperadamente, tem seu pescoço torcido. Temos, portanto, que distinguir o fato de que as uniformidades passadas nos *causam* expectativas em relação ao futuro, da questão de saber se há algum motivo razoável para dar importância a tais expectativas depois de ter sido levantada a questão de sua validade.

O problema que precisamos discutir agora é se há alguma razão para acreditar no que se denomina de "uniformidade da natureza". A crença na uniformidade da natureza é a crença de que tudo o que aconteceu ou acontecerá é uma instância de alguma lei geral à qual não há *nenhuma* exceção. As expectativas rudimentares que temos considerado estão todas sujeitas a exceções e, portanto, podem desapontar aqueles que as alimentam. Mas a ciência habitualmente pressupõe, pelo menos como uma hipótese de trabalho, que leis gerais que têm exceções podem ser substituídas por leis gerais que não têm exceções. "Corpos sem apoio no ar caem" é uma lei geral à qual balões e aviões são exceções. Mas as leis do movimento e a lei da gravitação, que explicam por que a maioria dos corpos cai, também explicam por que balões e aviões podem subir; assim, as leis do movimento e a lei da gravitação não estão sujeitas a essas exceções.

A crença de que o sol nascerá amanhã poderia ser falsificada se a Terra entrasse repentinamente em contato com um corpo celeste grande que destruísse sua rotação; mas as leis do movimento e a lei da gravitação não seriam infringidas por tal evento. A tarefa da ciência é encontrar uniformidades, tais como as leis do movimento e a lei da gravitação, para as quais, até onde nossa experiência se estende, não há exceções. Nessa busca, a ciência

tem sido notavelmente bem-sucedida, e pode-se admitir que tais uniformidades se mantiveram até agora. Isso nos leva de volta à questão: temos alguma razão, supondo que elas sempre tenham sido válidas no passado, para supor que continuarão válidas no futuro?

Argumentou-se que temos motivos para saber que o futuro se assemelhará ao passado, porque o que era futuro constantemente se tornou passado e sempre se revelou semelhante ao passado, de modo que realmente temos experiência do futuro, ou seja, de tempos que antes eram futuros, os quais podemos chamar de futuros passados. Mas tal argumento, na verdade, pressupõe a própria questão e debate. Temos experiência de futuros passados, mas não de futuros futuros, e a questão é: os futuros futuros se assemelharão aos futuros passados? Essa questão não pode ser respondida por um argumento que parte apenas de futuros passados. Portanto, ainda precisamos buscar algum princípio que nos permita saber que o futuro seguirá as mesmas leis do passado.

A referência ao futuro nesta questão não é essencial. A mesma questão surge quando aplicamos as leis que funcionam em nossa experiência a coisas passadas das quais não temos nenhuma experiência – como, por exemplo, em geologia, ou em teorias sobre a origem do Sistema Solar. A pergunta que realmente devemos fazer é essa: "quando se constatou que duas coisas estão frequentemente associadas, e não se conhece nenhum caso de ocorrência de uma sem a outra, a ocorrência de uma das duas, em um novo caso, fornece algum bom fundamento para esperar a outra?" Da nossa resposta a esta questão depende a validade de todas as nossas expectativas quanto ao futuro, de todos os resultados obtidos por indução e, na verdade, de praticamente todas as crenças sobre as quais se baseia nossa vida cotidiana.

É preciso admitir, para começar, que o fato de duas coisas terem sido encontradas frequentemente juntas e nunca separadas não é, por si só, suficiente para provar de forma demonstrativa que elas serão encontradas juntas no próximo caso que examinarmos. O máximo que podemos esperar é que, quanto

mais frequentemente as coisas forem encontradas juntas, mais provável será que elas sejam encontradas juntas novamente e que, se tiverem sido encontradas juntas com bastante frequência, a probabilidade se tornará *quase* uma certeza. Nunca se pode chegar à certeza absoluta, porque sabemos que, apesar das repetições frequentes, às vezes há uma falha na última tentativa, como no caso do frango cujo pescoço é torcido. Assim, a probabilidade é tudo o que devemos buscar.

Poder-se-ia argumentar, contra a visão que estamos defendendo, que sabemos que todos os fenômenos naturais estão sujeitos ao domínio da lei, e que, às vezes, com base na nossa observação, podemos perceber que apenas uma lei pode aplicar-se aos fatos em questão. Agora, para essa visão, há duas respostas. A primeira é que, mesmo que *alguma* lei sem exceções se aplique ao nosso caso, nunca podemos, na prática, ter certeza de que descobrimos essa lei e não outra para a qual existem exceções. A segunda é que o domínio da lei parece ser apenas provável, e que nossa crença de que ele se manterá no futuro, ou em casos não examinados do passado, baseia-se ela mesma precisamente no princípio que estamos examinando.

O princípio que estamos examinando pode ser chamado de *princípio da indução*, e suas duas partes podem ser enunciadas da seguinte forma:

(a) Quando uma coisa de um certo tipo A se encontra associada a uma coisa de outro tipo B, e nunca se encontra dissociada de uma coisa do tipo B, quanto maior for o número de casos em que A e B estiveram associados, maior será a probabilidade de estarem associados em um novo caso em que se sabe que um deles está presente;

(b) Nas mesmas circunstâncias, um número suficiente de casos de associação tornará a probabilidade de uma nova associação quase uma certeza, e fará com que se aproxime cada vez mais da certeza.

Tal como enunciado, o princípio se aplica apenas à confirmação de nossa expectativa num único caso novo. Mas queremos também saber se existe uma probabilidade a favor da lei geral de que coisas do tipo A estão *sempre* associadas a coisas do tipo B, desde que se conheça um número suficiente de casos de associação e não se conheça nenhum caso de falha dessa associação. A probabilidade da lei geral é obviamente menor do que a probabilidade do caso particular, pois se a lei geral é verdadeira, o caso particular também deve ser verdadeiro, ao passo que o caso particular pode ser verdadeiro sem que a lei geral seja verdadeira. Não obstante, a probabilidade da lei geral aumenta com as repetições, assim como a probabilidade do caso particular. Podemos, portanto, repetir as duas partes do nosso princípio no que diz respeito à lei geral, da seguinte forma:

(a) Quanto maior for o número de casos em que uma coisa do tipo A foi encontrada associada a uma coisa do tipo B, maior será a probabilidade (se não forem conhecidos casos de falha de associação) de que A esteja sempre associado a B;

(b) Nas mesmas circunstâncias, um número suficiente de casos de associação de A com B tornará quase certo que A está sempre associado a B, e fará com que essa lei geral se aproxime cada vez mais da certeza.

Deve-se notar que a probabilidade é sempre relativa a certos dados. No nosso caso, os dados são simplesmente os casos conhecidos de coexistência de A e B. Pode haver outros dados, que *poderiam* ser levados em consideração, que alterariam gravemente a probabilidade. Por exemplo, um homem que tivesse visto um grande número de cisnes brancos poderia argumentar, segundo o nosso princípio, que, com base nos dados, era *provável* que todos os cisnes fossem brancos, e este poderia ser um argumento perfeitamente válido. O argumento não é refutado pelo fato de que alguns cisnes são pretos, porque algo pode muito bem acontecer apesar de alguns dados o tornarem improvável. No caso dos cisnes, um homem poderia saber que a cor é uma característica muito variável em muitas espécies de

animais e que, portanto, uma indução quanto à cor é particularmente sujeita a erro. Mas esse conhecimento seria um dado novo, que de forma alguma provaria que a probabilidade relativa aos nossos dados anteriores tenha sido calculada incorretamente. O fato, portanto, de que as coisas muitas vezes não correspondem às nossas expectativas não é evidência de que nossas expectativas *provavelmente* não são cumpridas em um determinado caso ou em uma determinada classe de casos. Assim, nosso princípio indutivo não pode, de forma alguma, ser *refutado* por um apelo à experiência.

O princípio indutivo, contudo, é igualmente insuscetível de ser *provado* por um apelo à experiência. A experiência pode, concebivelmente, confirmar o princípio indutivo em relação aos casos que já foram examinados; mas no que diz respeito aos casos não examinados, é somente o princípio indutivo que pode justificar qualquer inferência a partir do que foi examinado para o que não foi examinado. Todos os argumentos que, com base na experiência, discorrem sobre o futuro ou sobre as partes não experimentadas do passado ou do presente, pressupõem o princípio indutivo; portanto, nunca podemos usar a experiência para provar o princípio indutivo sem cometer uma petição de princípio. Assim, devemos aceitar o princípio indutivo com base em sua evidência intrínseca ou renunciar a toda justificativa de nossas expectativas sobre o futuro. Se o princípio for inválido, não temos razão para esperar que o sol nasça amanhã, que o pão seja mais nutritivo do que uma pedra, ou para esperar que, se nos atirarmos do telhado, cairemos. Quando avistarmos alguém que parece ser nosso melhor amigo se aproximando, não teremos razão para supor que seu corpo não esteja habitado pela mente de nosso pior inimigo ou de algum completo estranho. Toda nossa conduta se baseia em associações que funcionaram no passado e que, portanto, consideramos que provavelmente funcionarão no futuro; e essa probabilidade depende, para que seja valida, do princípio indutivo.

Os princípios gerais da ciência, tais como a crença no domínio da lei, e a crença de que todo evento deve ter uma causa, dependem tão completamente do princípio indutivo quanto as crenças da vida cotidiana. Todos esses princípios gerais são aceitos porque a humanidade têm encontrado inúmeros exemplos de sua verdade e nenhum de sua falsidade. Mas isso não fornece nenhuma evidência de sua verdade no futuro, a menos que se pressuponha o princípio indutivo.

Assim, todo o conhecimento que, com base na experiência, nos diz algo sobre o que não é experimentado, baseia-se numa crença que a experiência não pode confirmar nem refutar, mas que, pelo menos em suas aplicações mais concretas, parece estar tão firmemente enraizada em nós quanto muitos fatos da experiência. A existência e a justificação de tais crenças – pois o princípio indutivo, como veremos, não é o único exemplo – suscitam alguns dos problemas mais difíceis e mais debatidos da filosofia. No próximo capítulo consideraremos brevemente o que pode ser dito para explicar tal conhecimento, e qual é o seu alcance e seu grau de certeza.

Capítulo 7

SOBRE NOSSO CONHECIMENTO DE PRINCÍPIOS GERAIS

Vimos, no capítulo anterior, que o princípio da indução, embora necessário para a validade de todos os argumentos baseados na experiência, não é ele próprio passível de ser provado por meio da experiência, e ainda assim é aceito por todos sem hesitação, pelo menos em todas suas aplicações concretas. O princípio da indução não é o único a ter essas características. Há vários outros princípios que não podem ser provados nem refutados pela experiência, mas que são usados em argumentos que partem daquilo que é experimentado.

Alguns desses princípios têm evidência ainda maior do que o princípio da indução, e o conhecimento deles tem o mesmo grau de certeza que o conhecimento da existência dos dados dos sentidos. Eles constituem os meios de fazer inferências a partir do que é dado pela sensação; e se o que inferimos for verdadeiro, é tão necessário que nossos princípios de inferência sejam verdadeiros quanto é necessário que nossos dados sejam verdadeiros. Os princípios de inferência tendem a ser negligenciados devido à sua própria obviedade – a suposição envolvida é aceita sem que percebamos que se trata de uma suposição. Mas é muito importante compreender o uso dos princípios de inferência, se quisermos obter uma teoria correta

do conhecimento; pois o nosso conhecimento sobre eles levanta questões interessantes e difíceis.

Em todo nosso conhecimento de princípios gerais, o que realmente acontece é que, antes de tudo, percebemos alguma aplicação particular do princípio, e depois percebemos que essa particularidade é irrelevante e que há uma generalidade que pode ser igualmente afirmada com verdade. Isso é, naturalmente, familiar em assuntos como o ensino da aritmética: "dois mais dois são quatro" é aprendido primeiro no caso de algum par particular de duplas, depois em algum outro caso particular, e assim por diante, até que, por fim, se torna possível ver que isso é verdadeiro de *qualquer* par de duplas. O mesmo acontece com os princípios lógicos. Suponha que dois homens estejam discutindo que dia do mês é hoje. Um deles diz: "Pelo menos você admite que, *se* ontem foi dia 15, hoje deve ser dia 16". "Sim", diz o outro, "eu admito isso". "E você sabe", continua o primeiro, "que ontem era dia 15, porque você jantou com Jones, e sua agenda lhe dirá que foi no dia 15". "Sim", diz o segundo; "portanto, hoje *é* dia 16".

Ora, não é difícil de seguir semelhante raciocínio; e se se admitir que suas premissas são verdadeiras de fato, ninguém negará que a conclusão também deve ser verdadeira. Mas sua verdade depende de uma instância de um princípio lógico geral. O princípio lógico é o seguinte: "suponha que se saiba que, *se* isto é verdadeiro, então aquilo também é verdadeiro. Supunha-se também que se saiba que *isto* é verdadeiro, então se segue que aquilo também é verdadeiro". Quando se verifica que, se isto é verdadeiro, aquilo é verdadeiro, dizemos que isto "implica" aquilo e que aquilo "se segue" disto. Assim, nosso princípio estabelece que, se isto implica aquilo, e isto é verdadeiro, então aquilo também é verdadeiro. Em outras palavras, "tudo o que está implícito em uma proposição verdadeira é verdadeiro", ou "tudo o que se segue de uma proposição verdadeira é verdadeiro".

Este princípio está realmente envolvido – pelo menos, exemplos concretos dele estão envolvidos – em todas as demonstrações. Sempre que algo em que acreditamos é usado para provar outra coisa, na qual consequentemente acreditamos, esse princípio é relevante. Se alguém perguntar: "Por que devo aceitar os resultados de argumentos válidos baseados em premissas verdadeiras?", só podemos responder recorrendo a nosso princípio. De fato, é impossível duvidar da verdade do princípio, e sua obviedade é tão grande que, à primeira vista, parece quase trivial. Tais princípios, no entanto, não são triviais para o filósofo, pois mostram que podemos ter conhecimento indubitável que não é de modo algum derivado de objetos dos sentidos.

O princípio acima é apenas um dentre vários princípios lógicos autoevidentes. Deve-se aceitar pelo menos alguns destes princípios para que qualquer argumento ou prova se torne possível. Quando se aceitam alguns deles, outros podem ser provados, embora esses outros, na medida em que são simples, sejam tão óbvios quanto os princípios tomados como garantidos. Sem nenhuma razão muito boa, três desses princípios foram destacados pela tradição sob o nome de "Leis do Pensamento".

Eles são os seguintes:

(1) *A lei da identidade*: "Tudo o que é, é".
(2) *A lei da contradição*: "Nada pode ser e não ser ao mesmo tempo".
(3) *A lei do terceiro excluído*: "Tudo deve ser ou não ser".

Essas três leis são exemplos de princípios lógicos autoevidentes, mas não são realmente mais fundamentais ou mais autoevidentes do que vários outros princípios semelhantes. Por exemplo, aquele que consideramos agora mesmo, que afirma que o que se segue de uma premissa verdadeira é verdadeiro. O nome "lei do pensamento" também é enganoso, pois o importante não é o fato de pensarmos de acordo com essas leis, mas o fato de as

coisas se comportarem de acordo com elas; em outras palavras, o fato de que, quando pensamos de acordo com elas, pensamos de modo *verdadeiro*. Mas esta é uma questão complexa, à qual devemos retornar posteriormente.

Além dos princípios lógicos que nos permitem provar, a partir de uma dada premissa, que algo é *certamente* verdadeiro, existem outros princípios lógicos que nos permitem provar, a partir de uma dada premissa, que existe uma maior ou menor probabilidade de que algo seja verdadeiro. Um exemplo desses princípios – talvez o exemplo mais importante – é o princípio indutivo, que consideramos no capítulo anterior.

Uma das maiores controvérsias históricas na filosofia é a controvérsia entre as duas escolas chamadas respectivamente "empirista" e "racionalista". Os empiristas – que são mais bem representados pelos filósofos britânicos Locke, Berkeley e Hume – sustentaram que todo nosso conhecimento deriva da experiência; os racionalistas – que são representados pelos filósofos continentais do século XVII, especialmente por Descartes e Leibniz – sustentaram que, além do que sabemos por meio da experiência, há certas "ideias inatas" e "princípios inatos", que conhecemos independentemente da experiência. Atualmente é possível decidir com alguma confiança sobre a verdade ou falsidade dessas escolas opostas. Deve-se admitir, pelas razões já expostas, que os princípios lógicos nos são conhecidos e não podem ser provados pela experiência, uma vez que toda prova os pressupõe. Neste ponto, portanto, que era o mais importante da controvérsia, os racionalistas estavam certos.

Por outro lado, mesmo aquela parte de nosso conhecimento que é *logicamente* independente da experiência (no sentido de que a experiência não pode prová-la) é, no entanto, suscitada e causada pela experiência. É por ocasião de experiências particulares que nos tornamos cientes das leis gerais que suas conexões exemplificam. Seria certamente absurdo supor que há princípios inatos no sentido de que os bebês nascem com um conhecimento de tudo o que os homens sabem e que não

pode ser deduzido do que é experienciado. Por essa razão, a palavra "inato" não seria hoje empregada para descrever nosso conhecimento de princípios lógicos. A expressão "*a priori*" é menos sujeita a objeções, e é mais usual entre os autores modernos. Assim, embora admitamos que todo conhecimento é suscitado e causado pela experiência, sustentaremos, contudo, que algum conhecimento é *a priori*, no sentido de que a experiência que nos faz pensar nele não basta para prová-lo, mas apenas dirige nossa atenção de modo que vemos sua verdade sem exigir qualquer prova da experiência.

Há outro ponto de grande importância, no qual os empiristas estavam certos contra os racionalistas. Nada pode ser conhecido como *existente* exceto com a ajuda da experiência. Ou seja, se quisermos provar que algo do qual não temos experiência direta existe, devemos ter entre nossas premissas a existência de uma ou mais coisas das quais nós temos experiência direta. Nossa crença de que o Imperador da China existe, por exemplo, baseia-se no testemunho, e o testemunho consiste, em última análise, de dados dos sentidos vistos ou ouvidos, ao ler ou ao escutar alguém falar. Os racionalistas acreditavam que, a partir de considerações gerais sobre o que *deve* ser, poderiam deduzir a existência disto ou daquilo no mundo real. Nessa crença, eles parecem ter se enganado. Todo o conhecimento que podemos adquirir *a priori* sobre a existência parece ser hipotético: ele nos diz que *se* uma coisa existe, outra deve existir, ou, de modo mais geral, que se uma proposição é verdadeira, outra deve ser verdadeira. Isso é exemplificado pelos princípios de que já tratamos, tais como: "*se* isto é verdadeiro, e isto implica aquilo, então aquilo é verdadeiro", ou "*se* isto e aquilo foram repetidamente encontrados conectados, eles provavelmente estarão conectados na próxima ocasião em que um deles for encontrado". Assim, o alcance e o poder dos princípios *a priori* é estritamente limitado. Todo conhecimento de que algo existe deve depender em parte da experiência. Quando algo é conhecido imediatamente, sua existência é conhecida apenas pela experiência;

quando se prova que algo existe, sem que seja conhecido imediatamente , tanto a experiência quanto os princípios *a priori* devem ser necessários na prova. O conhecimento é chamado de *empírico* quando repousa total ou parcialmente na experiência. Assim, todo conhecimento que afirma a existência é empírico, e o conhecimento exclusivamente *a priori* sobre a existência é hipotético, estabelecendo conexões entre coisas que existem ou podem existir, mas não estabelecendo a existência real.

O conhecimento *a priori* não é todo do tipo lógico que temos considerado até aqui. Talvez o exemplo mais importante de conhecimento *a priori* não lógico seja o conhecimento relativo aos valores éticos. Não me refiro a juízos sobre o que é útil ou sobre o que é virtuoso, pois tais juízos requerem premissas empíricas; refiro-me a juízos sobre a desejabilidade intrínseca das coisas. Se algo é útil, deve ser útil porque assegura algum fim, o fim deve, se formos longe o suficiente, ser valioso em si mesmo, e não meramente por ser útil para algum fim ulterior. Assim, todos os juízos sobre o que é útil dependem de juízos sobre o que tem valor em si mesmo.

Julgamos, por exemplo, que a felicidade é mais desejável do que a miséria, o conhecimento mais do que a ignorância, a benevolência mais do que o ódio, e assim por diante. Tais juízos devem, pelo menos em parte, ser imediatos e *a priori*. Como nossos juízos *a priori* anteriores, eles podem ser *suscitados* pela experiência, e de fato o são, pois parece impossível julgar se algo é intrinsecamente valioso a menos que tenhamos experienciado algo do mesmo tipo. Mas é bastante óbvio que eles não podem ser *provados* pela experiência; pois o fato de uma coisa existir ou não existir não pode provar nem que é bom que ela deva existir, nem que é ruim. A investigação deste tema pertence à ética, à qual cabe estabelecer a impossibilidade de deduzir o que deve ser a partir do que é. No presente contexto, é importante apenas perceber que o conhecimento sobre o que é intrinsecamente valioso é *a priori* no mesmo sentido em que a lógica é *a priori*, ou seja, no sentido de que a verdade de tal

conhecimento não pode ser provada nem refutada pela experiência.

Toda a matemática pura é *a priori*, como a lógica. Isso foi veementemente negado pelos filósofos empiristas, que sustentaram que a experiência era tanto fonte do nosso conhecimento de aritmética quanto do nosso conhecimento de geografia. Eles sustentavam que, pela experiência repetida de ver duas coisas mais outras duas coisas, e descobrir que juntas elas perfaziam quatro coisas, seríamos levados, por indução, à conclusão de que duas coisas mais duas outras coisas *sempre* formariam quatro coisas. Se, porém, esta fosse a fonte de nosso conhecimento de que dois mais dois são quatro, procederíamos de forma diferente, ao nos persuadirmos de sua verdade, da forma como realmente procedemos. Na verdade, um certo número de casos é necessário para nos fazer pensar no dois de modo abstrato, e não em duas moedas, dois livros, duas pessoas, ou duas coisas de qualquer outro tipo especificado. Mas, assim que somos capazes de despojar nossos pensamentos de particularidades irrelevantes, tornamo-nos capazes de ver o princípio geral de que dois mais dois são quatro; qualquer caso é visto como *típico*, e o exame de outros casos se torna desnecessário.*

A mesma coisa é exemplificada na geometria. Se queremos provar alguma propriedade de *todos* os triângulos, desenhamos um triângulo qualquer e raciocinamos sobre ele; mas podemos evitar fazer uso de qualquer propriedade que ele não compartilhe com todos os outros triângulos e, assim, a partir de nosso caso particular, obtemos um resultado geral. Na verdade, não sentimos que nossa certeza de que dois mais dois são quatro aumente com novos exemplos, porque, assim que vemos a verdade desta proposição, nossa certeza se torna tão grande que é incapaz de aumentar. Além disso, sentimos uma certa qualidade de *necessidade* na proposição "dois mais dois são quatro", que está ausente

* Cf. A. N. Whitehead, *Introduction to Mathematics* (Home University Library).

mesmo nas generalizações empíricas mais bem atestadas. Tais generalizações permanecem sempre meros fatos: sentimos que poderia haver um mundo no qual elas seriam falsas, embora no mundo presente suceda que elas sejam verdadeiras. Em qualquer mundo possível, ao contrário, sentimos que dois mais dois seriam quatro: isso não é um mero fato, mas uma necessidade à qual tudo o que é efetivo e possível deve se conformar.

O caso pode ser esclarecido se considerarmos uma generalização genuinamente empírica, como "Todos os homens são mortais". É evidente que acreditamos nesta proposição, em primeiro lugar, porque não há nenhum caso conhecido de homens que tenham vivido além de uma certa idade e, em segundo lugar, porque parece que há bases fisiológicas para pensar que um organismo como o corpo humano deve, mais cedo ou mais tarde, desgastar-se. Negligenciando a segunda base, e considerando apenas a nossa experiência da mortalidade humana, é claro que não nos contentaríamos com um único caso, ainda que bastante claramente compreendido, de um homem que morre, ao passo que, no caso de "dois mais dois são quatro", um único caso, quando cuidadosamente considerado, basta para nos persuadir de que o mesmo deve ocorrer em qualquer outro caso. Além disso, podemos ser forçados a admitir, após reflexão, que pode haver alguma dúvida, por menor que seja, sobre se *todos* os homens são mortais. Isso pode ser esclarecido se tentarmos imaginar dois mundos diferentes, em um dos quais existem homens que não são mortais, enquanto no outro, dois mais dois sejam cinco. Quando Swift nos convida a considerar a raça dos Struldbrugs que nunca morrem, somos capazes de aquiescer em imaginação. Mas um mundo onde dois mais dois sejam cinco parece estar em um nível completamente diferente. Sentimos que um mundo assim, se existisse, abalaria toda a estrutura do nosso conhecimento e nos reduziria à dúvida total.

O fato é que, em juízos matemáticos simples como "dois mais dois são quatro", e também em muitos juízos da lógica, podemos conhecer a proposição geral sem inferi-la de casos,

embora alguns casos sejam usualmente necessários para nos esclarecer o que a proposição geral significa. É por isso que existe uma real utilidade no processo de *dedução*, que vai do geral para o geral, ou do geral para o particular, bem como no processo de *indução*, que vai do particular para o particular, ou do particular para o geral. É um antigo debate entre os filósofos se a dedução alguma vez nos fornece conhecimento *novo*. Podemos agora ver que, em certos casos, pelo menos, isso acontece. Se já sabemos que dois mais dois sempre são quatro, e sabemos que Brown e Jones são dois, e que Robinson e Smith também são dois, podemos deduzir que Brown e Jones e Robinson e Smith, são quatro. Este é um conhecimento novo, não contido em nossas premissas, porque a proposição geral, "dois mais dois são quatro", nunca nos disse que havia pessoas como Brown e Jones e Robinson e Smith, e as premissas particulares não nos diziam que eram quatro, ao passo que a proposição particular deduzida nos diz ambas as coisas.

Mas a novidade do conhecimento é muito menos certa se tomarmos o exemplo clássico de dedução que é sempre dado nos livros de lógica, ou seja, "Todos os homens são mortais; Sócrates é homem; portanto, Sócrates é mortal". Neste caso, o que realmente sabemos, para além de qualquer dúvida razoável, é que certos homens, A, B, C, eram mortais, visto que, de fato, eles morreram. Se Sócrates é um desses homens, é tolo percorrer o caminho indireto através de "todos os homens são mortais" para chegar à conclusão de que *provavelmente* Sócrates é mortal. Se Sócrates não for um dos homens em que nossa indução se baseia, ainda faremos melhor em argumentar diretamente a partir de nossos A, B, C, até Sócrates, do que recorrer à proposição geral, "todos os homens são mortais". Pois a probabilidade de que Sócrates seja mortal é maior, segundo nossos dados, do que a probabilidade de que todos os homens sejam mortais. (Isso é óbvio, porque se todos os homens são mortais, então Sócrates é mortal; mas se Sócrates é mortal, não se segue que todos os homens sejam mortais.) Portanto, alcançaremos a conclusão de

que Sócrates é mortal com maior grau de certeza se fizermos um raciocínio puramente indutivo do que se partirmos de "todos os homens são mortais" e depois usarmos a dedução.

Isso ilustra a diferença entre as proposições gerais conhecidas *a priori*, como "dois mais dois são quatro", e generalizações empíricas como "todos os homens são mortais". Em relação às primeiras, a dedução é o modo correto de argumentação, enquanto que, em relação às últimas, a indução é sempre teoricamente preferível e garante uma maior confiança na verdade de nossa conclusão, porque todas as generalizações empíricas são mais incertas do que seus casos particulares.

Acabamos de ver que há proposições conhecidas *a priori* e que, entre elas estão as proposições da lógica e da matemática pura, bem como as proposições fundamentais da ética. A questão que deve nos ocupar a seguir é esta: como é possível que exista um conhecimento deste tipo? E, de modo mais particular, como pode haver conhecimento de proposições gerais nos casos em que não examinamos todos os exemplos, e, na verdade, jamais poderemos examiná-los todos, porque seu número é infinito? Essas questões, que foram levantadas pela primeira vez de forma proemiente pelo filósofo alemão Kant (1724-1804), são muito difíceis e historicamente muito importantes.

Capítulo 8

COMO O CONHECIMENTO A PRIORI É POSSÍVEL

Immanuel Kant é geralmente considerado o maior dos filósofos modernos. Embora tenha vivido durante a Guerra dos Sete Anos e a Revolução Francesa, ele nunca interrompeu seu ensino de filosofia em Königsberg, na Prússia Oriental. Sua contribuição mais notável foi a invenção do que ele chamou de filosofia "crítica", que, assumindo como um dado que há conhecimento de vários tipos, investigou como tal conhecimento se torna possível, e deduziu, da resposta a essa indagação, muitos resultados metafísicos sobre a natureza do mundo. Pode-se duvidar, com razão, se esses resultados são válidos. Mas Kant sem dúvida merece crédito por duas coisas: primeiro, por ter percebido que temos um conhecimento *a priori* que não é puramente "analítico", *i.e.* de tal natureza que o oposto seria autocontraditório; e, segundo, por ter tornado evidente a importância filosófica da teoria do conhecimento.

Antes da época de Kant, sustentava-se geralmente que qualquer conhecimento *a priori* deveria ser "analítico". O significado desta palavra será melhor ilustrado por meio de exemplos. Se eu disser: "Um homem calvo é um homem", "Uma figura plana é uma figura", "Um mau poeta é um poeta", faço um juízo puramente analítico: o sujeito em questão é apresentado como tendo pelo menos duas propriedades, das quais se seleciona uma para afirmar

a seu respeito. Proposições como as acima são triviais, e nunca seriam enunciadas na vida real, exceto por um orador que estivesse preparando o terreno para algum sofisma. Elas são chamadas de "analíticas" porque o predicado é obtido simplesmente pela análise do sujeito. Antes da época de Kant, pensava-se que todos os juízos dos quais poderíamos ter certeza *a priori* eram desse tipo: que em todos eles havia um predicado que era apenas parte do sujeito do qual ele era afirmado. Se assim fosse, estaríamos envolvidos em uma evidente contradição se tentássemos negar qualquer coisa que pudesse ser conhecida *a priori*. "Um homem calvo não é calvo" afirmaria e negaria a calvície do mesmo homem, e, portanto, contradiria a si mesma. Assim, de acordo com os filósofos anteriores a Kant, a lei da contradição, que afirma que nada pode ao mesmo tempo ter e não ter uma determinada propriedade, seria suficiente para estabelecer a verdade de todo conhecimento *a priori*.

Hume (1711-76), que precedeu Kant, aceitando a visão usual sobre o que constitui o conhecimento *a priori*, descobriu que, em muitos casos que anteriormente tinham sido supostos analíticos, e notadamente no caso de causa e efeito, a conexão era, na verdade, sintética. Antes de Hume, os racionalistas, pelo menos, tinham suposto que o efeito poderia ser logicamente deduzido da causa, desde que tivéssemos conhecimento suficiente. Hume argumentou – corretamente, como hoje em geral se admitiria – que isso não era possível. Daí ele inferiu a proposição muito mais duvidosa segundo a qual nada poderia ser conhecido *a priori* sobre a conexão entre causa e efeito. Kant, que havia sido educado na tradição racionalista, ficou bastante perturbado com o ceticismo de Hume e se esforçou para encontrar uma resposta para ele. Kant percebeu que não apenas a conexão entre causa e efeito, mas todas as proposições da aritmética e da geometria, são "sintéticas", *i.e.* não analíticas: em todas essas proposições, nenhuma análise do sujeito revelará o predicado. Seu exemplo clássico foi a proposição 7 + 5 = 12. Ele salientou, com toda razão, que 7 e 5 precisam ser somados para dar 12: a

ideia de 12 não está *contida* neles, nem sequer na ideia de somá-los. Assim, ele foi levado à conclusão de que toda a matemática pura, embora *a priori*, é sintética; e esta conclusão levantou um novo problema para o qual ele se esforçou para encontrar a solução.

A questão que Kant colocou no início de sua filosofia, ou seja, "Como a matemática pura é possível?", é uma questão interessante e difícil, para a qual toda filosofia que não seja puramente cética deve encontrar alguma resposta. A resposta dos empiristas puros, de que nosso conhecimento matemático deriva por indução a partir de casos particulares, é inadequada, como já vimos, por duas razões: primeiro, porque a validade do próprio princípio indutivo não pode ser provada por indução; segundo, porque as proposições gerais da matemática, como "dois mais dois sempre são quatro", podem obviamente ser conhecidas com certeza pela consideração de um único caso, e nada se ganha com a enumeração de outros casos nos quais se verificou que elas são verdadeiras. Assim, nosso conhecimento das proposições gerais da matemática (e o mesmo se aplica à lógica) deve ser explicado de forma diferente do nosso conhecimento (meramente provável) de generalizações empíricas como "todos os homens são mortais".

O problema surge do fato de que tal conhecimento é geral, ao passo que toda experiência é particular. Parece estranho que possamos, aparentemente, conhecer antecipadamente algumas verdades sobre coisas particulares das quais ainda não tivemos experiência; mas não se pode duvidar facilmente de que a lógica e a aritmética se aplicarão a tais coisas. Não sabemos quem serão os habitantes de Londres daqui a cem anos; mas sabemos que quaisquer dois deles mais quaisquer outros dois deles totalizarão quatro. Esse evidente poder de antecipar fatos sobre coisas das quais não temos experiência é certamente surpreendente. A solução de Kant para o problema, embora, na minha opinião, não seja válida, é interessante. No entanto, é muito difícil, e é compreendida de maneiras diferentes por diferentes filósofos.

Portanto, só podemos apresentar um esboço muito superficial dela, e mesmo isso será considerado impreciso por muitos intérpretes do sistema de Kant.

O que Kant sustentava era que, em toda a nossa experiência, há dois elementos que devem ser distinguidos: um pertencente ao objeto (*i.e.* ao que chamamos de "objeto físico"), e outro pertencente à nossa própria natureza. Vimos, ao discutirmos a matéria e os dados dos sentidos, que o objeto físico é diferente dos dados dos sentidos associados, e que os dados dos sentidos devem ser considerados como resultantes de uma interação entre o objeto físico e nós mesmos. Até aqui, estamos de acordo com Kant. Mas o que é distintivo em Kant é a maneira como ele divide, respectivamente, o papel que temos e o papel dos objetos físicos. Ele considera que o material bruto dado na sensação – a cor, a solidez, etc. – é devido ao objeto, e que o que nós fornecemos é a disposição no espaço e no tempo, e todas as relações entre os dados dos sentidos que resultam da sua comparação ou de considerar um como causa do outro, ou de qualquer outra forma. Sua principal razão a favor dessa visão é que parece que temos conhecimento *a priori* acerca do espaço, do tempo, da causalidade e da comparação, mas não acerca do material bruto efetivo da sensação. Podemos ter certeza, diz ele, de que tudo o que viermos a experienciar deverá apresentar as características que lhe são atribuídas em nosso conhecimento *a priori*, porque essas características se devem à nossa própria natureza e, portanto, nada pode jamais entrar em nossa experiência sem adquirir essas características.

O objeto físico, que ele chama de "coisa-em-si",* ele considera essencialmente incognoscível; o que pode ser conhecido é o objeto tal como o temos na experiência, que ele chama de

* A "coisa-em-si" de Kant é idêntica, por *definição*, ao objeto físico, ou seja, ela é a causa das sensações. Nas propriedades deduzidas da definição, porém, ela não é idêntica, pois Kant sustentava (apesar de alguma inconsistência no que diz respeito à causa) que podemos saber que nenhuma das categorias é aplicável à "coisa-em-si".

"fenômeno". O fenômeno, sendo um produto comum nosso e da coisa-em-si, certamente terá as características que nos pertencem, e, portanto, certamente estará em conformidade com nosso conhecimento *a priori*. Portanto, esse conhecimento, embora verdadeiro para toda experiência efetiva e possível, não deve ser considerado aplicável fora da experiência. Assim, apesar da existência do conhecimento *a priori*, não podemos saber nada sobre a coisa-em-si ou sobre o que não é um objeto efetivo ou possível da experiência. Dessa forma, ele tenta conciliar e harmonizar as alegações dos racionalistas com os argumentos dos empiristas.

À parte as razões menores pelas quais à filosofia de Kant pode ser criticada, há uma objeção principal que parece fatal para qualquer tentativa de lidar com o problema do conhecimento *a priori* por meio do seu método. O que se deve explicar é a nossa certeza de que os fatos devem sempre se conformar à lógica e à aritmética. Dizer que nós é que criamos a lógica e a aritmética não é uma explicação. Nossa natureza é um fato do mundo existente tanto quanto qualquer outra coisa, e não há como ter certeza de que ela permanecerá constante. Pode acontecer, se Kant estiver certo, que amanhã nossa natureza mude de tal forma que dois mais dois passem a ser cinco. Parece que essa possibilidade nunca lhe ocorreu, mas é uma possibilidade que destrói completamente a certeza e a universalidade que ele está ansioso para reivindicar para as proposições aritméticas. É verdade que esta possibilidade, formalmente, é inconsistente com a visão kantiana de que o próprio tempo é uma forma imposta pelo sujeito aos fenômenos, de modo que nosso Eu real não está no tempo e não tem amanhã. Mas ele ainda terá de supor que a ordem temporal dos fenômenos é determinada pelas características daquilo que está por detrás dos fenômenos, e isso basta para a substância de nosso argumento.

A reflexão, além disso, parece deixar claro que, se há alguma verdade em nossas crenças sobre a aritmética, deve aplicar-se às coisas de maneira idêntica, quer pensemos nelas ou não. Dois

objetos físicos mais dois outros objetos físicos devem formar quatro objetos físicos, mesmo que objetos físicos não possam ser experienciados. Afirmar isso está certamente dentro do escopo do que queremos dizer quando afirmamos que dois mais dois são quatro. Sua verdade é tão indubitável quanto a verdade da afirmação de que dois fenômenos mais outros dois fenômenos perfazem quatro fenômenos. Assim, a solução de Kant limita indevidamente o alcance das proposições *a priori*, além de falhar na tentativa de explicar a sua certeza.

Independentemente da doutrina específica defendida por Kant, é muito comum entre os filósofos considerar o que é *a priori* como sendo, em certo sentido, mental, relacionado mais à maneira como devemos pensar do que a qualquer fato do mundo externo. No capítulo anterior, mencionamos os três princípios comumente chamados de "leis do pensamento". A visão que levou a essa denominação é natural, mas há fortes razões para pensar que ela é errônea. Tomemos como exemplo a lei da contradição. Ela é comumente enunciada na forma "Nada pode ao mesmo tempo ser e não ser", o que visa expressar o fato de que nada pode simultaneamente ter e não ter uma dada qualidade. Assim, por exemplo, se uma árvore é uma faia, ela não pode também não ser uma faia; se a minha mesa é retangular, ela não pode também não ser retangular, e assim por diante.

O que torna natural chamar este princípio de lei do *pensamento* é o fato de ser antes pelo pensamento, e não que pela observação externa, que nos persuadimos de sua verdade necessária. Quando tivermos visto que uma árvore é uma faia, não precisamos olhar novamente para averiguar se ela também não é uma faia; o pensamento por si só nos faz saber que isso é impossível. Mas a conclusão de que a lei da contradição é uma lei do pensamento é, apesar disso, errônea. O que acreditamos, quando acreditamos na lei da contradição, não é que a mente seja constituída de tal forma que deva acreditar na lei da contradição. *Essa* crença é um resultado subsequente da reflexão psicológica, que pressupõe

a crença na lei da contradição. A crença na lei da contradição é uma crença sobre coisas, não apenas sobre pensamentos. Ela não é, por exemplo, a crença de que, se *pensamos* que uma determinada árvore é uma faia, não podemos ao mesmo tempo *pensar* que ela não é uma faia; trata-se da crença de que, se a árvore *é* uma faia, ela não pode ao mesmo tempo não *ser* uma faia. Assim, a lei da contradição diz respeito às coisas, e não meramente aos pensamentos; e embora a crença na lei da contradição seja um pensamento, a própria lei da contradição não é um pensamento, mas um fato concernente às coisas no mundo. Se aquilo em que acreditamos ao acreditar na lei da contradição não fosse verdadeiro acerca das coisas no mundo, o fato de sermos compelidos a *pensar* que é verdadeiro não impediria a lei da contradição de ser falsa; e isso mostra que a lei da contradição não é uma lei do *pensamento*.

Um argumento similar se aplica a qualquer outro juízo *a priori*. Quando julgamos que dois mais dois são quatro, não estamos fazendo um juízo sobre os nossos pensamentos, mas sobre todos os pares reais ou possíveis. O fato de nossa mente ser constituída de tal forma a acreditar que dois mais dois são quatro, embora seja verdade, não é certamente aquilo que afirmamos quando afirmamos que dois mais dois são quatro. E nenhum fato sobre a constituição de nossa mente poderia tornar *verdade* que dois mais dois são quatro. Assim, nosso conhecimento *a priori*, se não for errôneo, não é meramente conhecimento sobre a constituição de nossa mente, mas é aplicável a tudo quanto o mundo possa conter, tanto o que é mental quanto o que não é mental.

O fato parece ser que todo nosso conhecimento *a priori* diz respeito a entidades que, propriamente falando, não *existem* nem no mundo mental nem no mundo físico. Essas entidades são de tal natureza que não podem ser nomeadas por classes gramaticais que não são substantivos; elas são entidades como qualidades e relações. Suponhamos, por exemplo, que eu esteja em meu quarto. Eu existo, e meu quarto existe; mas o "em" existe? No

entanto, é óbvio que a palavra "em" tem um significado; ela denota uma relação que se estabelece entre mim e meu quarto. Essa relação é alguma coisa, embora não possamos dizer que ela exista *no mesmo sentido* em que eu e o meu quarto existimos. A relação "em" é algo sobre o qual podemos pensar e compreender, pois, se não pudéssemos compreendê-la, não poderíamos compreender a frase "Estou em meu quarto". Muitos filósofos, seguindo Kant, sustentaram que as relações são construções da mente, que as coisas em si mesmas não têm relações, mas que a mente as reúne num único ato do pensamento e assim produz as relações que julga que elas têm.

Esta visão, porém, parece estar sujeita a objeções semelhantes àquelas que levantamos anteriormente contra Kant. Parece claro que não é o pensamento que produz a verdade da proposição "Estou em meu quarto". Pode ser verdade que uma lacraia esteja em meu quarto, mesmo que nem eu, nem a lacraia, nem qualquer outra pessoa esteja ciente dessa verdade; pois essa verdade diz respeito apenas à lacraia e ao quarto, e não depende de mais nada. Assim, as relações, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, devem ser situadas em um mundo que não é nem mental nem físico. Este mundo é de grande importância para a filosofia, e em particular para os problemas do conhecimento *a priori*. No próximo capítulo passaremos a elucidar sua natureza e a sua relação com as questões que temos abordado.

Capítulo 9

O MUNDO DOS UNIVERSAIS

No final do capítulo anterior, vimos que entidades como as relações parecem ter um ser que é, de alguma forma, diferente daquele dos objetos físicos e também diferente daquele das mentes e daquele dos dados dos sentidos. No presente capítulo, precisamos considerar qual é a natureza deste tipo de ser, e também quais objetos possuem esse tipo de ser. Começaremos por esta última questão.

O problema que nos interessa agora é muito antigo, pois foi introduzido na filosofia por Platão. A "teoria das ideias" de Platão é uma tentativa de solucionar exatamente esse problema e, na minha opinião, é uma das tentativas mais bem-sucedidas feitas até hoje. A teoria que será defendida a seguir é em grande parte a de Platão, com apenas algumas modificações que o tempo mostrou serem necessárias.

A maneira como o problema surgiu para Platão foi mais ou menos a seguinte. Consideremos, por exemplo, uma noção como a de *justiça*. Se nos perguntarmos o que é justiça, é natural procedermos considerando este, aquele, e outro ato justo, com o objetivo de descobrir o que eles têm em comum. Todos devem, em algum sentido, compartilhar uma natureza comum, que se encontrará em tudo o que é justo e em nada mais. Esta natureza comum, em virtude da qual todos são justos, será a própria justiça, a essência pura cuja mistura com os fatos da vida comum produz a multiplicidade de atos justos. O mesmo ocorre com

qualquer outra palavra que possa ser aplicável a fatos comuns, como "brancura", por exemplo. A palavra será aplicável a uma série de coisas particulares porque todas participam de uma natureza ou essência comum. Essa essência pura é o que Platão chama de "ideia" ou "forma". (Não se deve supor que "ideias", em seu sentido, existam nas mentes, embora possam ser apreendidas por mentes.) A "ideia" de *justiça* não é idêntica a nada que seja justo: ela é algo diferente das coisas particulares, algo do qual as coisas particulares participam. Não sendo particular, ela mesma não pode existir no mundo dos sentidos. Além disso, não é efêmera nem mutável como as coisas sensíveis: ela é eternamente idêntica a si mesma, imutável e indestrutível.

Assim, Platão é conduzido a um mundo suprassensível, mais real do que o mundo comum dos sentidos, o mundo imutável das ideias, que é o único a conferir ao mundo sensível qualquer pálido reflexo de realidade que este possa possuir. O mundo verdadeiramente real, para Platão, é o mundo das ideias; pois, seja o que for que tentemos dizer sobre as coisas no mundo sensível, só podemos dizer que elas participam de tais e tais ideias, as quais, portanto, constituem toda sua natureza. Daí é fácil passar para um misticismo. Podemos esperar, em uma iluminação mística, *ver* as ideias como vemos os objetos dos sentidos; e podemos imaginar que as ideias existem no céu. Esses desdobramentos místicos são muito naturais, mas a base da teoria está na lógica, e é enquanto baseada na lógica que devemos considerá-la.

A palavra "ideia" adquiriu, ao longo do tempo, muitas associações que são bastante enganosas quando aplicadas às "ideias" de Platão. Por isso, usaremos a palavra "universal" em vez da palavra "ideia" para descrever o que Platão queria dizer. A essência do tipo de entidade a que Platão se referia é a sua oposição às coisas particulares que são dadas na sensação. Chamamos de *particular* tudo aquilo que é dado na sensação, ou que é da mesma natureza que as coisas dadas na sensação; em oposição a isso, um *universal* será tudo aquilo que pode ser

compartilhado por muitos particulares e que possui aquelas características que, como vimos, distinguem a justiça e a brancura dos atos justos e das coisas brancas.

Quando examinamos palavras comuns, descobrimos que, de modo geral, os nomes próprios representam particulares, ao passo que outros substantivos, adjetivos, preposições e verbos, representam universais. Os pronomes representam particulares, mas são ambíguos: é apenas pelo contexto ou pelas circunstâncias que sabemos quais particulares eles representam. A palavra "agora" representa um particular, ou seja, o momento presente; mas, assim como os pronomes, representa um particular ambíguo, porque o presente está sempre mudando.

Ver-se-á que nenhuma frase pode ser formada sem ao menos uma palavra que denote um universal. O exemplo que mais se aproxima disso seria alguma afirmação como "Eu gosto disso". Mas mesmo aqui a palavra "gosto" denota um universal, pois eu posso gostar de outras coisas, e outras pessoas podem gostar de outras coisas. Assim, todas as verdades envolvem universais, e todo conhecimento de verdades envolve ´experiência direta` com universais.

Visto que quase todas as palavras encontradas no dicionário representam universais, é estranho que quase ninguém, exceto os estudantes de filosofia, jamais perceba que existem entidades como os universais. Não nos detemos naturalmente nas palavras de uma frase que não representam particulares; e se somos forçados a nos deter numa palavra que representa um universal, naturalmente pensamos que ela representa algum dos particulares que são subsumidos pelo universal. Quando, por exemplo, ouvimos a frase: "A cabeça de Carlos I foi cortada", podemos naturalmente pensar em Carlos I, na cabeça de Carlos I, e no ato de cortar sua cabeça, que são todos particulares; mas não nos detemos naturalmente no significado da palavra "cabeça" ou da palavra "cortar", que é universal. Consideramos essas palavras incompletas e insubstanciais; elas parecem exigir um contexto antes que qualquer coisa possa ser feita com elas. Assim,

conseguimos evitar qualquer menção aos universais enquanto tais, até que o estudo da filosofia os imponha à nossa atenção.

Mesmo entre os filósofos, podemos dizer, em linhas gerais, que apenas aqueles universais que são nomeados por adjetivos ou substantivos têm sido amplamente ou frequentemente reconhecidos, enquanto aqueles nomeados por verbos e preposições têm sido geralmente negligenciados. Esta omissão teve um grande impacto na filosofia; não é exagero dizer que a maior parte da metafísica, desde Espinosa, tem sido em grande medida determinada por ela. Em traços gerais, isso ocorreu da seguinte maneira: falando de modo geral, adjetivos e substantivos comuns expressam qualidades ou propriedades de coisas singulares, enquanto preposições e verbos tendem a expressar relações entre duas ou mais coisas. Assim, a negligência das preposições e dos verbos levou à crença de que toda preposição pode ser considerada como atribuindo uma propriedade a uma única coisa, em vez expressar uma relação entre duas ou mais coisas. Daí se supôs que, em última análise, não pode haver entidades tais como relações entre coisas. Logo, ou pode haver apenas uma coisa no universo, ou, se há muitas coisas, elas não podem de modo algum interagir entre si, uma vez que qualquer interação seria uma relação, as relações são impossíveis.

A primeira dessas concepções, defendida por Espinosa e sustentada em nossos dias por Bradley e muitos outros filósofos, é chamada de *monismo*; a segunda, defendida por Leibniz, mas hoje em dia não muito comum, é chamada de *monadismo*, porque cada uma das coisas isoladas é chamada de *mônada*. Ambas essas filosofias opostas, por mais interessantes que sejam, decorrem, na minha opinião, de uma atenção indevida a um tipo de universal, ou seja, o tipo representado por adjetivos e substantivos, em vez daquele representado por verbos e preposições.

De fato, se alguém insistisse em negar completamente que existem coisas como os universais, descobriríamos que não podemos provar rigorosamente que existem tais entidades como *qualidades*, *i.e.* os universais representados por adjetivos e

substantivos, ao passo que podemos provar que devem existir *relações*, *i.e.* o tipo de universais geralmente representados por verbos e preposições. Tomemos como exemplo o universal *brancura*. Se acreditarmos que existe um tal universal, diremos que as coisas são brancas porque elas têm a qualidade da brancura. Esta concepção, no entanto, foi veementemente negada por Berkeley e Hume, que foram seguidos neste ponto por empiristas posteriores. A forma que sua negação assumiu foi negar que existam tais coisas como "ideias abstratas". Quando queremos pensar na brancura, disseram eles, formamos uma imagem de alguma coisa branca particular e raciocinamos sobre esse particular, tomando cuidado para não deduzir nada a seu respeito que não possamos ver como igualmente verdadeiro para qualquer outra coisa branca. Como descrição de nossos processos mentais efetivos isso é, sem dúvida, em grande parte verdadeiro. Na geometria, por exemplo, quando queremos demonstrar algo sobre todos os triângulos, desenhamos um triângulo particular e raciocinamos sobre ele, tomando cuidado para não usar nenhuma característica que ele não compartilhe com outros triângulos. O principiante, para evitar erros, muitas vezes acha útil desenhar vários triângulos, tão diferentes uns dos outros quanto possível, a fim de garantir que seu raciocínio é igualmente aplicável a todos eles. Mas assim que nos perguntamos como sabemos que uma coisa é branca ou um triângulo, surgem dificuldades. Se quisermos evitar os universais *brancura* e *triangularidade*, escolheremos alguma mancha branca particular ou algum triângulo particular e diremos que alguma coisa é branca ou é um triângulo se tiver o tipo correto de semelhança com nosso particular escolhido. Mas então a semelhança exigida terá que ser um universal. Como existem muitas coisas brancas, a semelhança deve dar-se entre muitos pares de coisas brancas particulares; e essa é a característica de um universal. Será inútil dizer que existe uma semelhança diferente para cada par, pois então teríamos que dizer que essas semelhanças se assemelham entre si, e assim, por fim, seríamos forçados a admitir a semelhança

como um universal. A relação de semelhança, portanto, deve ser um verdadeiro universal. E, tendo sido forçados a admitir esse universal, descobrimos que não vale mais a pena inventar teorias difíceis e implausíveis para evitar a admissão de universais como a brancura e a triangularidade.

Berkeley e Hume não perceberam essa refutação de sua rejeição das "ideias abstratas", porque, assim como seus adversários, eles só pensavam nas *qualidades* e ignoravam completamente as *relações* como universais. Temos aqui, portanto, mais um aspecto em que os racionalistas parecem ter tido razão contra os empiristas, embora, devido à negligência ou negação das relações, as deduções feitas pelos racionalistas fossem, talvez, mais propensas ao erro do que aquelas feitas pelos empiristas.

Agora que vimos que deve haver entidades como os universais, o próximo ponto a ser provado é que seu ser não é meramente mental. Isso significa que qualquer ser que lhes pertença é independente de que sejam pensados ou de algum modo apreendidos pelas mentes. Já tocamos nesse assunto no final do capítulo anterior, mas devemos agora considerar mais detalhadamente que tipo de ser é esse que pertence aos universais.

Consideremos uma proposição como: "Edimburgo está ao norte de Londres". Aqui temos uma relação entre dois lugares, e parece claro que essa relação subsiste independentemente de nosso conhecimento dela. Quando tomamos conhecimento de que Edimburgo está ao norte de Londres, tomamos conhecimento de algo que tem a ver apenas com Edimburgo e Londres: não causamos a verdade da proposição ao conhecê-la, ao contrário, apenas apreendemos um fato que já existia antes de o conhecermos. A parte da superfície terrestre onde Edimburgo se situa estaria ao norte da parte onde Londres se situa, mesmo que não houvesse nenhum ser humano para saber o que é o norte e o sul, e mesmo que não houvesse absolutamente nenhuma mente no universo. É claro que muitos filósofos negam isso, seja pelas razões de Berkeley ou pelas de Kant. Mas já consideramos essas razões e concluímos que são inadequadas. Podemos, portanto,

admitir agora como verdade que nada de mental está pressuposto no fato de que Edimburgo está ao norte de Londres. Mas esse fato envolve a relação "ao norte de", que é um universal; e seria impossível que o fato como um todo não envolvesse nada de mental se a relação "ao norte de", que é uma parte constituinte do fato, envolvesse algo de mental. Portanto, devemos admitir que a relação, assim como os termos que ela relaciona, não depende do pensamento, mas pertence ao mundo independente que o pensamento apreende, mas não cria.

Essa conclusão, no entanto, depara-se com a dificuldade de que a relação "ao norte de" não parece *existir* no mesmo sentido em que Edimburgo e Londres existem. Se perguntarmos "Onde e quando essa relação existe?" a resposta deve ser: "em lugar nenhum e em tempo nenhum". Não há lugar nem tempo onde possamos encontrar a relação "ao norte de". Ela não existe em Edimburgo mais do que em Londres, pois estabelece uma relação entre as duas cidades e é neutra entre elas. Tampouco podemos dizer que ela existe em algum tempo específico. Ora, tudo o que pode ser apreendido pelos sentidos ou pela introspecção existe em algum tempo específico. Portanto, a relação "ao norte de" é radicalmente diferente dessas coisas. Ela não está nem espaço nem no tempo, não é material nem mental; contudo, é alguma coisa.

É em grande parte essa espécie de ser muito peculiar dos universais que levou muitas pessoas a supor que eles são, realmente mentais. Podemos pensar *em* um universal, e nosso pensamento então existe em um sentido perfeitamente comum, como qualquer outro ato mental. Suponhamos, por exemplo, que estamos pensando na brancura. Então, *em um sentido*, pode-se dizer que a brancura está "em nossa mente". Temos aqui a mesma ambiguidade que observamos ao discutir Berkeley no capítulo 4. Em sentido estrito, não é a brancura que está em nossa mente, mas o ato de pensar na brancura. A ambiguidade inerente à palavra "ideia", que mencionamos anteriormente, também causa confusão aqui. Em um dos sentidos dessa palavra, ou seja, o

sentido em que ela denota o *objeto* de um ato de pensamento, a brancura é uma "ideia". Portanto, se não nos precavermos contra a ambiguidade, podemos chegar a pensar que a brancura é uma "ideia" em outro sentido, *i.e.* um ato do pensamento; e, deste modo, passamos a pensar que a brancura é mental. Mas, ao pensar assim, nós a privamos de sua qualidade essencial de universalidade. O ato de pensar de um homem é necessariamente uma coisa diferente do ato de pensar de outro homem; e o ato de pensar de um homem em um momento é necessariamente uma coisa diferente do ato de pensar do mesmo homem em outro momento. Portanto, se a brancura fosse o pensamento em contraposição a seu objeto, não haveria dois homens diferentes que pudessem pensar nela, e nenhum homem poderia pensar nela duas vezes. O que muitos pensamentos diferentes sobre a brancura têm em comum é o seu *objeto*, e esse objeto é diferente de todos eles. Assim, os universais não são pensamentos, embora, quando conhecidos, sejam os objetos dos pensamentos.

Nós só achamos adequado falar das coisas como *existindo* quando elas estão no tempo, isto é, quando podemos apontar algum tempo em que elas existem (sem excluir a possibilidade de existirem em todos os tempos). Assim, pensamentos e sentimentos, mentes e objetos físicos *existem*. Mas os universais não existem nesse sentido; diremos que eles *subsistem* ou que *têm ser*, onde "ser" se opõe a "existência" por ser atemporal. O mundo dos universais, portanto, também pode ser descrito como o mundo do ser. O mundo do ser é imutável, rígido, exato, encantador para o matemático, o lógico, o construtor de sistemas metafísicos e para todos aqueles que amam a perfeição mais do que a vida. O mundo da existência é fugaz, vago, sem limites nítidos, sem qualquer plano ou arranjo claro, mas ele contém todos os pensamentos e sentimentos, todos os dados dos sentidos, e todos os objetos físicos, tudo aquilo que pode fazer o bem ou o mal, tudo aquilo que faz alguma diferença para o valor da vida e do mundo. De acordo com nosso temperamento, preferiremos a contemplação de um ou de outro. Aquele que

não preferimos provavelmente nos parecerá uma pálida sombra daquele que preferimos, e dificilmente digno de ser considerado real em qualquer sentido. Mas a verdade é que ambos têm o mesmo direito à nossa atenção imparcial, ambos são reais, e ambos são importantes para o metafísico. De fato, assim que distinguimos os dois mundos, torna-se necessário considerar suas relações.

Mas, antes de tudo, devemos examinar nosso conhecimento dos universais. Essa consideração nos ocupará no capítulo seguinte, onde descobriremos que ela resolve o problema do conhecimento *a priori*, a partir do qual fomos levados primeiro a considerar os universais.

Capítulo 10

SOBRE NOSSO CONHECIMENTO DOS UNIVERSAIS

No que diz respeito ao conhecimento de um homem em um dado momento, os universais, assim como os particulares, podem ser divididos naqueles conhecidos por ´experiência direta`, aqueles conhecidos apenas por descrição e aqueles que não são conhecidos nem por ´experiência direta` nem por descrição.

Consideremos primeiro o conhecimento dos universais por ´experiência direta`. É óbvio, para começar, que ´conhecemos diretamente` universais como branco, vermelho, preto, doce, amargo, sonoro, duro, etc., *i.e.* qualidades que são exemplificadas nos dados dos sentidos. Quando vemos uma mancha branca, temos ´conhecimento direto`, em primeiro lugar, da mancha particular; mas, ao vermos muitas manchas brancas, aprendemos facilmente a abstrair a brancura que todas elas têm em comum, e ao apreendermos a fazer isso aprendemos a ´conhecer diretamente` a brancura. Um processo semelhante nos proporcionará ´conhecimento direto` de qualquer outro universal do mesmo tipo. Universais deste tipo podem ser chamados de "qualidades sensíveis". Eles podem ser aprendidos com menos esforço de abstração do que quaisquer outros, e parecem menos distantes dos particulares do que outros universais.

Passemos agora às relações. As relações mais fáceis de apreender são aquelas que se mantêm entre as diferentes partes de um único dado dos sentidos complexo. Por exemplo, posso ver num relance a página inteira sobre a qual estou escrevendo; assim, a página inteira está incluída em um único dado dos sentidos. Mas percebo que algumas partes da página estão à esquerda de outras partes, e que algumas partes estão acima de outras partes. O processo de abstração, nesse caso, parece realizar-se mais ou menos da seguinte maneira: vejo sucessivamente uma série de dados dos sentidos em que uma parte está à esquerda de outra; percebo, como no caso das diferentes manchas brancas, que todos esses dados dos sentidos têm algo em comum e, por abstração, descubro que o que eles têm em comum é uma certa relação entre suas partes, isto é, a relação que eu chamo de "estar à esquerda de". Desse modo, tenho ´conhecimento direto` da relação universal.

De maneira semelhante, torno-me ciente da relação de antes e depois no tempo. Suponhamos que ouça um carrilhão de sinos: quando soa o último sino do carrilhão, posso reter diante da minha mente todo o carrilhão, e posso perceber que os primeiros sinos tocaram antes dos últimos. Também na memória, percebo que o que estou recordando ocorreu antes do tempo presente. A partir de qualquer uma dessas fontes posso abstrair a relação universal de antes e depois, assim como abstraí a relação universal "estar à esquerda de". Assim, as relações temporais, tal como as relações espaciais, estão entre aquelas com as quais temos ´experiência direta`.

Outra relação da qual temos ´experiência direta` de uma maneira muito parecida é a semelhança. Se vejo simultaneamente dois matizes de verde, posso ver que se assemelham entre si; se também vejo, ao mesmo tempo, um matiz de vermelho, posso ver que os dois verdes têm mais semelhança entre si do que qualquer um deles tem com o vermelho. Desta maneira, adquiro ´conhecimento direto` do universal *semelhança* ou *similaridade*.

Entre os universais, assim como entre os particulares, existem relações das quais podemos estar imediatamente cientes. Acabamos de ver que podemos perceber que a semelhança entre dois matizes de verde é maior do que a semelhança entre um matiz de vermelho e um matiz de verde. Aqui estamos lidando com uma relação, a relação "maior que", entre duas relações. Nosso conhecimento de tais relações, embora exija mais poder de abstração do que é necessário para perceber as qualidades dos dados dos sentidos, parece ser igualmente imediato, e (pelo menos em alguns casos) igualmente indubitável. Assim, existe conhecimento imediato tanto acerca de universais quanto acerca de dados dos sentidos.

Retornando agora ao problema do conhecimento *a priori*, que deixamos sem solução quando começamos a considerar os universais, encontramo-nos agora em posição de tratá-lo de uma maneira muito mais satisfatória do que era possível antes. Voltemos à proposição "dois mais dois são quatro". É bastante óbvio, tendo em vista o que foi dito, que esta proposição expressa uma relação entre o universal "dois" e o universal "quatro". Isso sugere uma proposição que agora nos esforçaremos para estabelecer: isto é, *Todo conhecimento a priori lida exclusivamente com as relações entre universais*. Essa proposição é de grande importância e contribui de modo significativo para resolver nossas dificuldades anteriores relativas ao conhecimento *a priori*.

Em apenas um caso nossa proposição poderia à primeira vista parecer falsa: quando uma proposição *a priori* estabelece que *todos* os particulares de uma classe pertencem a outra classe, ou (o que dá no mesmo) que *todos* os particulares que possuem uma determinada propriedade também possuem alguma outra. Nesse caso, poderia parecer que estamos lidando com os particulares que possuem a dada propriedade, em vez de com a propriedade mesma. A proposição "dois mais dois é igual a quatro" é um ótimo exemplo disso, pois pode ser expressa na forma: "quaisquer dois mais quaisquer outros dois é igual a quatro" ou, "qualquer conjunto formado de dois dois é um

conjunto de quatro". Se pudermos demonstrar que afirmações como esta tratam, na verdade, apenas de universais, nossa proposição poderá ser considerada provada.

Uma maneira de descobrir de que trata uma proposição é nos perguntarmos que palavras precisamos entender – em outras palavras, de que objetos precisamos ter ´experiência direta` – para compreender o que a proposição significa. Assim que compreendemos o que a proposição significa, mesmo que ainda não saibamos se ela é verdadeira ou falsa, torna-se evidente que devemos ter ´experiência direta` de tudo aquilo de que a proposição realmente trata. Ao aplicar este teste, veremos que muitas proposições que poderiam parecer se referir a particulares se referem, na realidade, apenas a universais. No caso específico de "dois mais dois são quatro", mesmo quando o interpretemos como significando "qualquer conjunto formado por dois números dois é um conjunto de quatro", é evidente que podemos *compreender* a proposição, *i.e.* podemos ver o que ela afirma, tão logo saibamos o que significa "coleção", "dois" e "quatro". É totalmente desnecessário conhecer todos os pares do mundo: se fosse necessário, obviamente jamais poderíamos compreender a proposição, visto que os pares são infinitamente numerosos e, portanto, não podem ser todos conhecidos por nós. Assim, embora nossa afirmação geral *implique* afirmações sobre pares particulares, *tão logo saibamos que existem tais pares particulares*, ela mesma não afirma nem implica que tais pares particulares existam, e, portanto, não faz qualquer afirmação sobre qualquer par real específico. A afirmação feita é sobre o "par", o universal, e não sobre este ou àquele par.

Assim, a afirmação "dois mais dois são quatro" trata exclusivamente de universais e, portanto, pode ser conhecida por qualquer pessoa que tem ´experiência direta` com os universais em questão e possa perceber a relação entre eles que a afirmação estabelece. Deve-se tomar como um fato, descoberto ao refletirmos sobre nosso conhecimento, que temos o poder de, por vezes, perceber tais relações entre universais, e, portanto,

de, por vezes, conhecer proposições gerais *a priori*, como as da aritmética e da lógica. O que parecia misterioso, quando anteriormente considerávamos esse conhecimento, era que ele parecia antecipar e comandar a experiência. Agora, porém, podemos ver que se tratava de um erro. *Nenhum* fato acerca de algo suscetível de ser experienciado pode ser conhecido independentemente da experiência. Sabemos *a priori* que duas coisas mais duas outras coisas juntas formam quatro coisas, mas *não* sabemos *a priori* que, se Brown e Jones são dois, e Robinson e Smith são dois, então Brown, Jones, Robinson e Smith são quatro. O motivo é que esta proposição não pode ser compreendida a menos que saibamos que existem pessoas como Brown, Jones, Robinson e Smith, e só podemos saber isso pela experiência. Assim, embora nossa proposição geral seja *a priori*, todas as suas aplicações a particulares efetivos envolvem a experiência e, portanto, contêm um elemento empírico. Dessa maneira, o que parecia misterioso em nosso conhecimento *a priori* revela ter se baseado em um erro.

Para tornar o ponto mais claro, será útil se contrastarmos nosso juízo *a priori* genuíno com uma generalização empírica, como "todos os homens são mortais". Aqui, como antes, podemos *entender* o que a proposição significa tão logo compreendermos os universais envolvidos, ou seja, *homem* e *mortal*. É obviamente desnecessário ter uma ´experiência direta` individual de toda a raça humana para entender o que nossa proposição quer dizer. Assim, a diferença entre uma proposição geral *a priori* e uma generalização empírica não está no *significado* da proposição; está na natureza da *evidência* em seu favor. No caso empírico, a evidência consiste em casos particulares. Acreditamos que todos os homens são mortais porque sabemos que existem inúmeros casos de homens que morrem e nenhum caso de que vivem além de uma certa idade. Não acreditamos nisso porque vemos uma conexão entre o universal *homem* e o universal *mortal*. É verdade que, se a fisiologia puder provar, assumindo as leis gerais que governam os corpos vivos, que nenhum organismo pode

durar para sempre, isso estabeleceria uma conexão entre *homem* e *mortalidade*, que nos permitiria afirmar nossa proposição sem recorrer à evidência específica de que os *homens* morrem. Mas isso apenas significa que nossa generalização foi subsumida sob uma generalização mais ampla, para a qual a evidência ainda é do mesmo tipo, embora mais extensa. O progresso da ciência produz constantemente tais subsunções e, portanto, oferece uma base indutiva cada vez mais ampla para as generalizações científicas. Mas, embora isso confira um maior *grau* de certeza, não confere um *tipo* diferente: o fundamento último permanece indutivo, *i.e.* derivado de casos, e não de uma conexão *a priori* de universais como a que temos na lógica e na aritmética.

Em relação às proposições gerais *a priori* devem ser observados dois pontos opostos. O primeiro é que, se conhecemos muitos casos particulares, nossa proposição geral pode ser inicialmente obtida por indução, e a conexão entre os universais pode ser percebida apenas posteriormente. Por exemplo, sabe-se que, se traçarmos perpendiculares aos lados de um triângulo a partir dos ângulos opostos, todas as três perpendiculares se encontrarão em um ponto. Seria perfeitamente possível chegar primeiro a essa proposição ao traçar de fato perpendiculares em muitos casos e descobrir que elas sempre se encontram em um ponto; essa experiência poderia nos levar a buscar a demonstração geral e a encontrá-la. Casos deste tipo são comuns na experiência de todo matemático.

O outro ponto é mais interessante e de maior importância filosófica. É o seguinte: que podemos, às vezes, conhecer uma proposição geral em casos nos quais não conhecemos um único exemplo dela. Consideremos o seguinte caso: sabemos que quaisquer dois números podem ser multiplicados um pelo outro e resultar num terceiro, chamado seu *produto*. Sabemos que todos os pares de números inteiros cujo produto é menor que 100 já foram efetivamente multiplicados entre si, e o valor do produto registrado na tabuada de multiplicação. Mas também sabemos que o número de inteiros é infinito, e que apenas um número

finito de pares de inteiros já foi ou será concebido pelos seres humanos. Daí se segue que existem pares de números inteiros que nunca foram e nem nunca serão concebidos por seres humanos, e que todos eles envolvem números inteiros cujo produto é maior que 100. Assim, chegamos à proposição: "Todos os produtos de dois números inteiros, que nunca foram e nunca serão concebidos por nenhum ser humano, são maiores que 100". Eis uma proposição geral cuja verdade é inegável e, no entanto, pela própria natureza do caso, jamais poderemos dar um exemplo; porque quaisquer dois números que possamos imaginar são excluídos pelos termos da proposição.

Essa possibilidade, de conhecimento de proposições gerais para as quais não se pode dar nenhum exemplo, é frequentemente negada, porque não se percebe que o conhecimento de tais proposições requer apenas o conhecimento das relações entre universais, e não requer nenhum conhecimento de casos dos universais em questão. No entanto, o conhecimento dessas proposições gerais é absolutamente vital para grande parte do que se admite geralmente como conhecido. Por exemplo, vimos nos capítulos anteriores, que o conhecimento de objetos físicos, em oposição aos dados dos sentidos, só é obtido por uma inferência, e que eles não são coisas das quais temos ´experiência direta`. Portanto, jamais podemos conhecer qualquer proposição da forma: "isto é um objeto físico", onde "isto" seja algo conhecido imediatamente. Segue-se que todo o nosso conhecimento sobre objetos físicos é de tal natureza que não podemos dar nenhum exemplo efetivo. Podemos fornecer exemplos dos dados dos sentidos associados, mas não podemos fornecer exemplos dos objetos físicos efetivos. Portanto, o nosso conhecimento sobre objetos físicos depende inteiramente dessa possibilidade de conhecimento geral para a qual não podemos dar nenhum exemplo. E o mesmo se aplica ao nosso conhecimento da mente de outras pessoas, ou de qualquer outra classe de coisas da qual não tenhamos ´experiência direta` de nenhum caso.

Podemos agora fazer um levantamento das fontes do nosso conhecimento, tal como elas apareceram ao longo de nossa análise. Precisamos, em primeiro lugar, distinguir entre conhecimento de coisas e conhecimento de verdades. Em cada um deles há dois tipos: um imediato e outro derivado. Nosso conhecimento imediato das coisas, ao qual chamamos de ´*experiência direta*`, consiste de dois tipos, conforme as coisas conhecidas sejam particulares ou universais. Entre os particulares, temos ´experiência direta` com os dados dos sentidos e (provavelmente) de nós mesmos. Entre os universais, parece que não há nenhum princípio pelo qual possamos decidir quais podem ser conhecidos por ´experiência direta`, mas é claro que, entre aqueles que podem ser conhecidos desta forma, estão as qualidades sensíveis, as relações de espaço e tempo, a semelhança, e certos universais lógicos abstratos. Nosso conhecimento derivado das coisas, ao qual chamamos conhecimento por *descrição*, sempre envolve tanto ´experiência direta` com algo quanto conhecimento de verdades. Nosso conhecimento imediato de *verdades* pode ser chamado de conhecimento *intuitivo*, e as verdades assim conhecidas podem ser chamadas de verdades *autoevidentes*. Entre essas verdades incluem-se aquelas que simplesmente exprimem o que é dado pelos sentidos, bem como certos princípios lógicos e aritméticos abstratos, e (embora com menos certeza) algumas proposições éticas. Nosso conhecimento *derivado* de verdades consiste em tudo aquilo que podemos deduzir de verdades *autoevidentes* mediante o uso de princípios de dedução autoevidentes.

Se a abordagem acima estiver correta, todo o nosso conhecimento de verdades depende do nosso conhecimento intuitivo. Portanto, torna-se importante considerar a natureza e o alcance do conhecimento intuitivo, de maneira muito semelhante ao modo como, em um estágio anterior, consideramos a natureza e alcance do conhecimento por ´experiência direta`. Mas o conhecimento de verdades suscita um problema adicional, que não surge em relação ao conhecimento de coisas, ou seja,

o problema do *erro*. Algumas de nossas crenças revelam-se errôneas e, por isso, torna-se necessário considerar como, se possível, podemos distinguir o conhecimento do erro. Este problema não surge em relação ao conhecimento por ´experiência direta`, pois, qualquer que seja o objeto da ´experiência direta`, mesmo nos sonhos e alucinações, não existe nenhum erro envolvido enquanto não formos além do objeto imediato: o erro só pode surgir quando consideramos o objeto imediato, *i.e.* o dado do sentido, como sinal de algum objeto físico. Assim, os problemas ligados ao conhecimento de verdades são mais difíceis do que aqueles ligados ao conhecimento das coisas. Como o primeiro dos problemas ligados ao conhecimento de verdades, examinemos a natureza e alcance de nossos juízos intuitivos.

Capítulo 11

SOBRE O CONHECIMENTO INTUITIVO

Existe uma impressão comum de que tudo aquilo em que acreditamos deveria ser suscetível de prova, ou, pelo menos, de ser demonstrado como altamente provável. Muitos sentem que uma crença para a qual não se pode dar nenhuma razão é uma crença irracional. No essencial, essa visão é correta. Quase todas as nossas crenças comuns são inferidas, ou podem ser inferidas, a partir de outras crenças que podem ser consideradas como a razão para elas. Via de regra, a razão foi esquecida ou mesmo nunca esteve conscientemente presente em nossas mentes. Poucos de nós já se perguntaram, por exemplo, qual razão existe para supor que a comida que estamos prestes a comer não se revelará um veneno. No entanto, quando confrontados, sentimos que uma razão perfeitamente aceitável poderia ser encontrada, mesmo que não a tenhamos pronta no momento. E, nessa crença, geralmente estamos justificados.

Mas imaginemos um Sócrates insistente que, qualquer que seja a razão que lhe apresentemos, continue a exigir uma razão para a razão. Mais cedo ou mais tarde, e provavelmente não muito tarde, seremos levados a um ponto em que não encontraremos mais nenhuma razão, e em que se tornará quase certo que nenhuma outra razão seja sequer teoricamente possível de ser descoberta. Partindo das crenças comuns da vida cotidiana, podemos ser levados a retroceder de ponto em ponto, até chegarmos a algum princípio geral, ou a algum exemplo de um

princípio geral, que pareça luminosamente evidente e que não seja, ele mesmo, suscetível de ser deduzido de algo mais evidente. Na maioria das questões da vida cotidiana, como saber se nossa comida será provavelmente nutritiva e não venenosa, seremos levados de volta ao princípio da indução, que discutimos no Capítulo 6. Mas, para além disso, parece não haver nenhuma regressão adicional. O próprio princípio é constantemente utilizado em nosso raciocínio, às vezes de modo consciente, às vezes de modo inconsciente; mas não existe nenhum raciocínio que, partindo de algum princípio evidente por si mesmo mais simples, nos leve ao princípio da indução como sua conclusão. E o mesmo se aplica a outros princípios lógicos. Sua verdade nos é evidente, e nós os empregamos na construção de demonstrações; mas eles próprios, ou, pelo menos, alguns deles, não são suscetíveis de demonstração.

A autoevidência, no entanto, não se limita àqueles princípios gerais que são insuscetíveis de prova. Quando se admite um certo número de princípios lógicos, os demais podem ser deduzidos a partir deles; mas as proposições deduzidas são frequentemente tão autoevidentes quanto aquelas que foram assumidas sem prova. Toda aritmética, além disso, pode ser deduzida dos princípios gerais da lógica, no entanto as proposições simples da aritmética, como "dois mais dois são quatro", são tão autoevidentes quanto os princípios da lógica.

Parece também, embora isso seja mais discutível, que existem alguns princípios éticos autoevidentes, como: "devemos buscar o que é bom".

Deve-se observar que, em todos os casos de princípios gerais, os casos particulares, que tratam de coisas familiares, são mais evidentes do que o princípio geral. Por exemplo, a lei da contradição afirma que nada pode, ao mesmo, ter e não ter uma determinada propriedade. Isto é evidente tão logo seja compreendida, mas não é tão evidente quanto o fato de que uma rosa específica que vemos não pode ser ao mesmo tempo vermelha e não vermelha. (É claro que é possível que partes da

rosa sejam vermelhas e outras não, ou que a rosa tenha um matiz de rosa que mal sabemos se devemos chamar de vermelho ou não; mas no primeiro caso é evidente que a rosa como um todo não é vermelha, ao passo que, no segundo caso, a resposta é teoricamente definida assim que tivermos definido com precisão o que significa "vermelho".) Geralmente é por meio de exemplos particulares que conseguimos perceber o princípio geral. Somente aqueles que estão habituados a lidar com abstrações conseguem compreender facilmente um princípio geral sem o auxílio de exemplos.

Além dos princípios gerais, o outro tipo de verdades autoevidentes são aquelas derivadas imediatamente da sensação. Chamaremos essas verdades de "verdades da percepção", e os juízos que as expressam, de "juízos de percepção". Mas aqui é necessário certo cuidado para compreender a natureza precisa das verdades que são autoevidentes. Os dados dos sentidos em si não são nem verdadeiros nem falsos. Uma determinada mancha de cor que vejo, por exemplo, simplesmente existe: não é o tipo de coisa que é verdadeira ou falsa. É verdade que existe tal mancha; é verdade que ela tem certa forma e grau de brilho; é verdade que está rodeada por certas outras cores. Mas a mancha em si, como tudo o mais no mundo dos sentidos, é de um tipo radicalmente diferente das coisas que são verdadeiras ou falsas, e, portanto, não pode propriamente ser considerada *verdadeira*. Assim, quaisquer verdades autoevidentes que possam ser obtidas através dos nossos sentidos devem ser diferentes dos dados dos sentidos a partir dos quais são obtidas.

Parece que há dois tipos de verdades de percepção autoevidentes, embora talvez, em última análise, os dois tipos possam fundir-se. Primeiro, há o tipo que simplesmente afirma a *existência* do dado dos sentidos, sem de forma alguma analisá-lo. Vemos uma mancha vermelha e julgamos "existe tal e tal mancha vermelha", ou, mais estritamente, "isso existe"; este é um tipo de juízo intuitivo de percepção. O outro tipo surge quando o objeto do sentido é complexo e o submetemos a um

algum grau de análise. Se, por exemplo, vemos uma mancha vermelha *redonda*, podemos julgar "essa mancha vermelha é redonda". Este é novamente um juízo de percepção, mas difere do tipo anterior. Em nosso tipo presente, temos um único dado dos sentidos que possui tanto cor quanto forma: a cor é vermelha e a forma é redonda. Nosso juízo analisa o dado em cor e forma, e então os recombina, afirmando que a cor vermelha é de forma redonda. Outro exemplo desse tipo de juízo é "isto está à direita daquilo", onde "isto" e "aquilo" são vistos simultaneamente. Nesse tipo de juízo, o dado do sentido contém elementos que têm alguma relação entre si, e o juízo afirma que esses elementos têm essa relação.

Outra classe de juízos intuitivos, análogos aos dos sentidos, mas, não obstante, bem distintos deles, são os juízos de *memória*. Há algum perigo de confusão quanto à natureza da memória, devido ao fato de que a memória de um objeto tende a ser acompanhada por uma imagem desse objeto, e, no entanto, a imagem não pode ser aquilo que constitui a memória. Isso se percebe facilmente ao notar simplesmente que a imagem está no presente, ao passo que se sabe que aquilo que é lembrado pertence ao passado. Além disso, certamente somos capazes, até certo ponto, de comparar nossa imagem com o objeto lembrado, de modo que muitas vezes sabemos, dentro de limites relativamente amplos, o quão fiel é nossa imagem; mas isso seria impossível, a menos que o objeto, ao contrário da imagem, estivesse de alguma forma diante da mente. Assim, a essência da memória não é constituída pela imagem, mas por ter imediatamente diante da mente um objeto que é reconhecido como passado. Mas, não fosse a existência da memória neste sentido, jamais saberíamos sequer que houve um passado, nem seríamos capazes de entender a palavra "passado", assim como um cego de nascença não consegue compreender a palavra "luz". Deve haver, portanto, juízos intuitivos de memória, e todo o nosso conhecimento do passado depende, em última análise, deles.

O caso da memória, porém, apresenta uma dificuldade, pois é notoriamente enganosa e, assim, lança dúvida sobre a confiabilidade dos juízos intuitivos em geral. Essa dificuldade não é trivial. Mas comecemos primeiro por restringir seu âmbito o máximo possível. De um modo geral, quanto mais vívida for a experiência e quanto mais próxima no tempo, mais confiável será a memória. Se a casa vizinha foi atingida por um raio há meio minuto, minha memória do que eu vi e ouvi será tão confiável que seria absurdo duvidar se houve ou não um raio. E o mesmo se aplica às experiências menos vívidas, desde que sejam recentes. Tenho absoluta certeza de que, há meio minuto, eu estava sentado na mesma cadeira em que estou sentado agora. Ao repassar o dia, encontro coisas das quais tenho plena certeza, outras coisas das quais tenho quase certeza, outras coisas das quais posso ter certeza por meio da reflexão e ao evocar as circunstâncias concomitantes, e algumas das quais eu de modo algum tenho certeza. Tenho plena certeza de que tomei meu café da manhã hoje, mas se fosse tão indiferente ao meu café da manhã quanto um filósofo deveria ser, eu estaria em dúvida. Quanto à conversa durante o café da manhã, consigo recordar algumas coisas facilmente, outras com esforço, algumas apenas com uma grande dose de dúvida, e algumas não consigo me recordar de modo algum. Portanto, existe uma gradação contínua no grau evidência imediata daquilo que me lembro, e uma gradação correspondente na confiabilidade da minha memória.

Assim, a primeira resposta à dificuldade representada pela memória enganosa é dizer que a memória possui graus de autoevidência, e que estes correspondem aos graus de sua confiabilidade, atingindo um limite de autoevidência perfeita e confiabilidade perfeita na nossa memória de acontecimentos que são recentes e vívidos.

Parece, no entanto, que existem casos de crença muito firme em uma memória que é totalmente falsa. Nesses casos, é provável que o que é verdadeiramente lembrado, no sentido de estar imediatamente presente na mente, seja algo diferente daquilo

que falsamente se acredita, embora geralmente associado a ele. Diz-se que George IV, depois de ter afirmado tantas vezes que estivera na batalha de Waterloo, acabou acreditando que lá esteve. Neste caso, o que era imediatamente lembrado era sua afirmação repetida; a crença no que ele estava afirmando (se ela existia) teria sido produzida pela associação com a afirmação recordada, e portanto, não seria um caso genuíno de memória. Ao que parece, todos os casos de memória enganosa provavelmente podem ser resolvidos dessa maneira, i.e. pode-se demonstrar que não são de fato casos de memória em sentido estrito.

Um ponto importante sobre a autoevidência torna-se claro no caso da memória, ou seja, que a autoevidência tem graus. Não se trata de uma qualidade que simplesmente está presente ou ausente, mas sim de uma qualidade que pode estar presente em maior ou menor grau, em gradações que variam da certeza absoluta à algo quase imperceptível. As verdades de percepção e alguns princípios da lógica possuem o mais elevado grau de autoevidência; as verdades da memória imediata têm um grau de autoevidência quase igualmente elevado. O princípio indutivo possui menos autoevidência do que alguns outros princípios da lógica, como "o que se segue de uma premissa verdadeira deve ser verdadeiro". As memórias têm uma autoevidência decrescente à medida que se tornam mais remotas e tênues; as verdades da lógica e da matemática têm (em termos gerais), menos autoevidência à medida que se tornam mais complexas. Os juízos de valor ético ou estético intrínsecos tendem a ter alguma autoevidência, mas não muita.

Os graus de autoevidência são importantes na teoria do conhecimento, pois, se as proposições podem (como parece provável) ter algum grau de autoevidência sem serem verdadeiras, não será necessário abandonar toda conexão entre autoevidência e verdade, mas simplesmente dizer que, onde houver conflito, a proposição mais autoevidente deve ser mantida e a menos autoevidente rejeitada.

Parece, contudo, altamente provável que duas noções diferentes estejam combinadas na noção de "autoevidência" conforme explicado acima; que uma delas, que corresponde ao mais alto grau de autoevidência, é realmente uma garantia infalível de verdade, enquanto a outra, que corresponde a todos os outros graus, não oferece uma garantia infalível, mas apenas uma presunção maior ou menor. Esta, porém, é apenas uma sugestão que ainda não podemos desenvolver mais a fundo. Depois de tratarmos da natureza da verdade, retornaremos ao tema da autoevidência, em conexão com a distinção entre conhecimento e erro.

Capítulo 12

VERDADE E FALSIDADE

Nosso conhecimento de verdades, ao contrário do nosso conhecimento de coisas, tem um oposto, ou seja, o *erro*. No que diz respeito às coisas, podemos conhecê-las ou não conhecê-las, mas não existe um estado mental positivo que possa ser descrito como conhecimento errôneo de coisas, pelo menos enquanto nos limitarmos ao conhecimento por ´experiência direta`. Tudo aquilo com o qual temos ´experiência direta` deve ser algo; podemos tirar inferências erradas a partir de nossa ´experiência direta`, mas a ´experiência direta` em si mesma não pode ser ilusória. Assim, não há dualismo no que diz respeito a ´experiência direta`. Mas no que diz respeito ao conhecimento de verdades, há um dualismo. Podemos acreditar tanto no que é falso quanto no que é verdadeiro. Sabemos que, sobre muitos assuntos, pessoas diferentes sustentam opiniões diferentes e incompatíveis; portanto, algumas crenças devem ser errôneas. Uma vez que as crenças errôneas são frequentemente sustentadas com a mesma firmeza que as crenças verdadeiras, torna-se uma questão difícil saber como distingui-las das crenças verdadeiras. Como podemos saber, em um caso dado, que nossa crença não é errônea? Essa é uma questão da mais alta dificuldade, para a qual nenhuma resposta completamente satisfatória é possível. Existe, porém, uma questão preliminar que é bem menos difícil, que é a seguinte: o que *entendemos* por verdade e

falsidade? É esta questão preliminar que será considerada neste capítulo.

Neste capítulo, não estamos perguntando como podemos saber se uma crença é verdadeira ou falsa; estamos perguntando o que significa a questão de saber se uma crença é verdadeira ou falsa. Espera-se que uma resposta clara a esta questão possa nos ajudar a obter uma resposta para a questão de quais crenças são verdadeiras, mas por ora perguntamos apenas: "O que é verdade?", e "O que é a falsidade?"; não "Quais crenças são verdadeiras?" e "Quais crenças são falsas?". É muito importante manter estas questões diferentes completamente separadas, pois qualquer confusão entre elas certamente produzirá uma resposta que não se aplica realmente a nenhuma das duas.

Há três pontos a observar na tentativa de descobrir a natureza da verdade, três requisitos que qualquer teoria deve satisfazer.

(1) Nossa teoria da verdade deve ser tal que admita o seu oposto, a falsidade. Muitos filósofos não conseguiram satisfazer adequadamente esta condição: construíram teorias segundo as quais todo o nosso pensamento deveria ser verdadeiro, e então tiveram a maior dificuldade em encontrar um lugar para a falsidade. Nesse aspecto, nossa teoria da crença deve diferir de nossa teoria do ´conhecimento direto`, visto que no caso do ´conhecimento direto` não era necessário levar em conta nenhum oposto.

(2) Parece bastante evidente que, se não houvesse crenças, não poderia haver falsidade, nem tampouco verdade, no sentido em que a verdade é correlata à falsidade. Se imaginarmos um mundo de pura matéria, não haveria nenhum lugar para a falsidade em tal mundo e, embora ele contivesse o que pode ser chamado de "fatos", não conteria quaisquer verdades, no sentido em que as verdades são coisas do mesmo tipo que as falsidades. Com efeito, verdade e falsidade são propriedades das crenças e das afirmações; portanto, um mundo de pura matéria, já que não conteria crenças nem afirmações, também não conteria verdade ou falsidade.

(3) Mas, em contraposição ao que acabamos de dizer, deve-se observar que a verdade ou a falsidade de uma crença sempre depende de alguma coisa externa à própria crença. Se acredito que Carlos I morreu no cadafalso, minha crença é verdadeira, não por causa de qualquer qualidade intrínseca da minha crença, que poderia ser descoberta simplesmente examinando a crença, mas por causa de um evento histórico que ocorreu há dois séculos e meio atrás. Se eu acredito que Carlos I morreu em seu leito, minha crença é falsa: nenhum grau de vivacidade em minha crença, ou de cuidado em obtê-la, impede que seja falsa, novamente por causa do que aconteceu há muito tempo, e não por causa de qualquer propriedade intrínseca da minha crença. Portanto, embora verdade e falsidade sejam propriedades das crenças, elas são propriedades que dependem das relações das crenças com outras coisas, não de alguma qualidade interna das crenças.

O terceiro dos requisitos acima nos leva a adotar a visão – que, em geral, tem sido a mais comum entre os filósofos – de que a verdade consiste em alguma forma de correspondência entre crença e fato. Contudo, não é de modo algum uma tarefa fácil descobrir uma forma de correspondência contra a qual não haja objeções irrefutáveis. Em parte por isso – e em parte pela sensação de que, se a verdade consiste numa correspondência do pensamento com algo exterior ao pensamento, o pensamento jamais poderá saber quando a verdade foi alcançada – muitos filósofos foram levados a tentar encontrar alguma definição de verdade que não consista numa relação com algo completamente externo à crença. A tentativa mais importante de uma definição desse tipo é a teoria de que a verdade consiste na *coerência*. Diz-se que a marca da falsidade é o fato de não se coadunar com o corpo de nossas crenças, e que a essência de uma verdade é formar parte do sistema completamente harmonioso que é A Verdade.

Existe, no entanto, uma grande dificuldade nessa visão, ou melhor, duas grandes dificuldades. A primeira é que não há razão alguma para supor que apenas um corpo coerente de crenças é possível. É possível que, com suficiente imaginação, um romancista possa inventar um passado para o mundo que seja perfeitamente compatível com o que conhecemos e, no entanto, seja completamente diferente do passado real. Em matérias mais científicas, é certo que existem frequentemente duas ou mais hipóteses que explicam todos os fatos conhecidos sobre determinado assunto e, embora, em tais casos, os cientistas se esforcem para encontrar fatos que descartem todas as hipóteses exceto uma, não há razão alguma para que sempre tenham sucesso.

Na filosofia, novamente, não parece incomum que duas hipóteses rivais sejam ambas capazes de dar conta de todos os fatos. Assim, por exemplo, é possível que a vida seja um longo sonho e que o mundo exterior tenha apenas aquele grau de realidade que os objetos dos sonhos possuem; mas embora tal visão não pareça incompatível com os fatos conhecidos, não há nenhuma razão para preferi-la à visão do senso comum, segundo a qual outras pessoas e coisas realmente existem. Assim, a coerência como definição de verdade falha porque não existe nenhuma prova de que só pode haver único um sistema coerente.

A outra objeção a essa definição de verdade é que ela pressupõe o conhecimento do significado de "coerência", ao passo que, de fato, a "coerência" pressupõe a verdade das leis da lógica. Duas proposições são coerentes quando ambas podem ser verdadeiras, e são incoerentes quando ao menos uma delas deve ser falsa. Ora, para saber se duas proposições podem ser ambas verdadeiras, precisamos conhecer verdades como a lei da contradição. Por exemplo, as duas proposições, "esta árvore é uma faia" e "esta árvore não é uma faia" não são coerentes, por causa da lei da contradição. Mas se a própria lei da contradição fosse submetida ao teste da coerência, descobriríamos que, se escolhermos supô-la falsa, já não haverá incoerência entre coisa

alguma. Assim, as leis da lógica fornecem o esqueleto ou estrutura dentro da qual o teste da coerência se aplica, e elas próprias não podem ser estabelecidas por esse teste.

Pelas duas razões acima, a coerência não pode ser aceita como fornecendo o *significado* da verdade, embora ela seja frequentemente um *teste* muito importante da verdade, quando se conhece um certo número de verdades.

Assim, somos levados de volta a considerar *a correspondência com o fato* como aquilo que constitui a natureza da verdade. Resta definir precisamente o que entendemos por "fato", e qual é a natureza da correspondência que deve existir entre crença e fato para que a crença possa ser verdadeira.

De acordo com nossos três requisitos, temos que buscar uma teoria da verdade que (1) permita que a verdade tenha um oposto, ou seja, a falsidade, (2) faça da verdade uma propriedade das crenças, mas (3) faça dela uma propriedade inteiramente dependente da relação das crenças com as coisas externas.

A necessidade de deixar espaço para a falsidade torna impossível considerar a crença como uma relação entre a mente e um objeto singular, que poderia ser considerado aquilo em que se acredita. Se a crença fosse assim considerada, descobriríamos que, tal como a ´experiência direta`, não admitiria a oposição entre verdade e falsidade, mas teria que ser sempre verdadeira. Isso pode ser esclarecido com exemplos. Otelo acredita falsamente que Desdêmona ama Cássio. Não podemos dizer que essa crença consiste numa relação com um objeto singular, "o amor de Desdêmona por Cássio", pois se houvesse tal objeto, a crença seria verdadeira. Na realidade, não existe tal objeto e, portanto, Otelo não pode ter qualquer relação com ele. Consequentemente, sua crença não pode consistir numa relação com este objeto.

Poder-se-ia dizer que sua crença é uma relação com um objeto diferente, ou seja, "que Desdêmona ama Cássio"; mas é quase tão difícil supor que exista um objeto como esse, quando Desdêmona não ama Cássio, quanto seria supor que existisse "o amor de Desdêmona por Cássio". Portanto, será melhor

buscar uma teoria da crença que não a faça consistir numa relação da mente com um objeto singular.

É comum pensar as relações como se elas sempre se dessem entre *dois* termos, mas, na realidade, este nem sempre é o caso. Algumas relações exigem três termos, outras quatro, e assim por diante. Tomemos, por exemplo, a relação "entre". Enquanto houver apenas dois termos envolvidos, a relação "entre" é impossível: três termos é o número mínimo necessário para torná-la possível. York está entre Londres e Edimburgo; mas, se Londres e Edimburgo fossem os únicos lugares do mundo, não poderia haver nada entre um lugar e o outro. Da mesma forma, o *ciúme* requer três pessoas: não pode haver uma relação como essa sem envolver no mínimo três pessoas. Uma proposição como "A deseja que B promova o casamento de C com D" envolve uma relação de quatro termos; ou seja, A, B, C e D todos participam, e a relação envolvida não pode ser expressa de outra maneira senão em uma forma que envolva todos os quatro. Os exemplos poderiam ser multiplicados indefinidamente, mas já foi dito o suficiente para mostrar que existem relações que exigem mais de dois termos para que possam ocorrer.

A relação envolvida no ato de *julgar* ou *acreditar* deve, se quisermos dar a devida importância à falsidade, ser tomada como uma relação entre vários termos, e não entre dois. Quando Otelo acredita que Desdêmona ama Cássio, ele não deve ter em sua mente um objeto singular, "o amor de Desdêmona por Cássio", ou "que Desdêmona ama Cássio", pois isso exigiria que houvesse falsidades objetivas, que subsistissem independentemente de quaisquer mentes; e isso, embora não seja logicamente refutável, é uma teoria que deve ser evitada, se possível. Assim, é mais fácil explicar a falsidade se considerarmos o juízo como uma relação na qual a mente e os vários objetos envolvidos ocorrem todos separadamente; ou seja, Desdêmona, amar e Cássio, devem todos ser termos na relação que subsiste quando Otelo acredita que Desdêmona ama Cássio. Essa relação, portanto, é uma relação de quatro termos, visto que Otelo

também é um dos termos da relação. Quando dizemos que se trata de uma relação de quatro termos, não queremos dizer que Otelo tem certa relação com Desdêmona, e que tem a mesma relação com o amar e também com Cássio. Isso pode ser verdade de alguma outra relação que não a de acreditar; mas acreditar, evidentemente, não é uma relação que Otelo tem com *cada um* dos três termos envolvidos, mas com *todos* eles juntos: há apenas um exemplo da relação de acreditar envolvida, mas esse único exemplo envolve quatro termos. Assim, o que ocorre de fato, no momento em que Otelo está sustentando sua crença, é que a relação chamada "acreditar" está unindo num todo complexo os quatro termos: Otelo, Desdêmona, amar e Cássio. Aquilo que se chama crença ou juízo nada mais é do que essa relação de acreditar ou julgar, que relaciona uma mente a várias coisas distintas dela mesma. Um *ato* de crença ou de juízo é a ocorrência, entre certos termos, em um dado momento, da relação de acreditar ou julgar.

Estamos agora em condições de compreender o que distingue um juízo verdadeiro de um falso. Para esse propósito. adotaremos certas definições. Em todo ato de juízo há uma mente que julga, e há termos sobre os quais ela julga. Chamaremos a mente de *sujeito* do juízo, e os outros termos de *objetos*. Assim, quando Otelo julga que Desdêmona ama Cássio, Otelo é o sujeito, enquanto os objetos são Desdêmona, o amar e Cássio. O sujeito e os objetos, em conjunto, são chamados de *elementos* do juízo. Observa-se que a relação de julgar possui o que se chama de "sentido" ou "direção". Podemos dizer, metaforicamente, que ela coloca seus objetos em uma determinada *ordem*, que podemos indicar pela ordem das palavras na frase. (Em uma língua que possui declinações, esta ordem será indicada pelas declinações, por exemplo, pelas diversas declinações do nominativo e do acusativo.) O juízo de Otelo de que Cássio ama Desdêmona é diferente de seu juízo de que Desdêmona ama Cássio, embora ambos sejam compostos dos mesmos elementos, porque a relação de julgar coloca os elementos em uma ordem diferente nos dois

casos. Da mesma forma, se Cássio julga que Desdêmona ama Otelo, os elementos do juízo ainda são os mesmos, mas sua ordem é diferente. Essa propriedade de ter um "sentido" ou "direção" é uma propriedade que a relação de julgar compartilha com todas as outras relações. O "sentido" das relações é a fonte última da ordem e das séries, bem como de muitos conceitos matemáticos; mas não precisamos nos preocupar mais com este aspecto.

Falamos da relação chamada "julgar" ou "acreditar" como uma relação que une o sujeito e o objeto em um todo complexo. Nesse aspecto, julgar é exatamente como qualquer outra relação. Sempre que uma relação se estabelece entre dois ou mais termos, ela os une em um todo complexo. Se Otelo ama Desdêmona, existe um todo complexo como "o amor de Otelo por Desdêmona". Os termos unidos pela relação podem ser eles mesmos complexos, ou podem ser simples, mas o todo que resulta de sua união deve ser complexo. Sempre que há uma relação que relaciona certos termos, há um objeto complexo formado pela união desses termos; e, inversamente, onde quer que haja um objeto complexo, há uma relação que relaciona seus elementos. Quando ocorre um ato de "acreditar", há um complexo no qual "acreditar" é a relação unificadora, e sujeito e objetos são dispostos em uma determinada ordem pelo "sentido" da relação de acreditar. Entre os objetos, como vimos ao considerar "Otelo acredita que Desdêmona ama Cássio", um deve ser uma relação – neste caso, a relação de "amar". Mas essa relação, tal como ocorre no ato de acreditar, não é a relação que cria a unidade do todo complexo constituído pelo sujeito e pelos objetos. A relação "amar", tal como ocorre no ato de acreditar, é um dos objetos – é um tijolo na estrutura, não o cimento. O cimento é a relação "acreditar". Quando a crença é *verdadeira*, existe outra unidade complexa, na qual a relação que era um dos objetos da crença relaciona os outros objetos. Assim, por exemplo, se Otelo acredita *verdadeiramente* que Desdêmona ama Cássio, então existe uma unidade complexa, "o amor de

Desdêmona por Cássio", que se compõe exclusivamente pelos *objetos* da crença, na mesma ordem que tinham na crença, e a relação que era um dos objetos converte-se agora no cimento que une os outros objetos da crença. Por outro lado, quando uma crença é *falsa*, não existe tal unidade complexa composta apenas pelos objetos da crença. Se Otelo acredita *falsamente* que Desdêmona ama Cássio, então não existe tal unidade complexa como "o amor de Desdêmona por Cássio".

Assim, uma crença é *verdadeira* quando *corresponde* a um certo complexo associado, e *falsa* quando não corresponde. Vamos supor, para maior clareza, que os objetos da crença sejam dois termos e uma relação e que os termos sejam dispostos numa certa ordem pelo "sentido" de crer, então, se os dois termos nessa ordem são unidos pela relação em um complexo, a crença é verdadeira; se não, ela é falsa. Esta é a definição de verdade e falsidade que estávamos buscando. Julgar ou acreditar é uma certa unidade complexa da qual a mente é um elemento; se os demais elementos, tomados na ordem em que aparecem na crença, formam uma unidade complexa, então a crença é verdadeira; se não, é falsa.

Assim, embora verdade e falsidade sejam propriedades das crenças, elas são, em certo sentido, propriedades extrínsecas, pois a condição da verdade da crença é algo que não envolve crenças, ou (em geral) qualquer mente, mas apenas os *objetos* da crença. Uma mente que acredita, acredita verdadeiramente quando existe um complexo *correspondente* que não envolve a mente, mas apenas os seus objetos. Essa correspondência garante a verdade, e sua ausência implica a falsidade. Assim, explicamos simultaneamente os dois fatos de que as crenças: (a) dependem das mentes para sua *existência*, e (b) que não dependem da mente para sua *verdade*.

Podemos reformular nossa teoria da seguinte maneira: Se tomarmos uma crença como "Otelo acredita que Desdêmona ama Cássio", chamaremos Desdêmona e Cássio de *termos-objetos*, e o amar de *relação-objeto.* Se existe uma unidade complexa "o

amor de Desdêmona por Cássio", consistindo nos termos-objetos relacionados pela relação-objeto na mesma ordem que em que aparecem na crença, então essa unidade complexa é chamada de *fato correspondente à crença*. Assim, uma crença é verdadeira quando existe um fato correspondente, e é falsa quando não existe um fato correspondente.

Veremos que as mentes não *criam* a verdade ou a falsidade. Elas criam crenças, mas, uma vez criadas as crenças, a mente não pode torná-las verdadeiras ou falsas, exceto no caso especial em que se referem a coisas futuras que estão sob o poder da pessoa que crê, como pegar trens. O que torna uma crença verdadeira é um *fato*, e esse fato não envolve de modo algum (exceto em casos excepcionais) a mente da pessoa que tem a crença.

Agora que definimos o que *entendemos* por verdade e falsidade, precisamos em seguida considerar as maneiras pelas quais podemos saber se esta ou aquela crença é verdadeira ou falsa. Essa consideração ocupará o próximo capítulo.

Capítulo 13

CONHECIMENTO, ERRO, E OPINIÃO PROVÁVEL

A questão sobre o que entendemos por verdade e falsidade, que consideramos no capítulo anterior, é muito menos interessante do que a questão sobre como podemos saber o que é verdadeiro e o que é falso. Esta questão nos ocupará no presente capítulo. Não pode haver dúvida de que *algumas* de nossas crenças são errôneas; assim, somos levados a indagar que certeza podemos ter de que tal ou qual crença não seja errônea. Em outras palavras, será que podemos realmente *conhecer* alguma coisa, ou apenas às vezes, por sorte, acreditamos no que é verdadeiro? Porém, antes de abordarmos essa questão, devemos primeiro determinar o que entendemos por "conhecer", e essa questão não é tão fácil quanto se poderia supor.

À primeira vista, poderíamos imaginar que o conhecimento poderia ser definido como "crença verdadeira". Quando aquilo em que acreditamos é verdadeiro, poderíamos supor que alcançamos um conhecimento daquilo que em acreditamos. Mas isso não condiz com o uso comum da palavra. Para dar um exemplo muito trivial: se alguém acredita que o sobrenome do ex-primeiro-ministro começava com B, ele acredita no que é verdade, já que o ex-primeiro-ministro foi Sir Henry Campbell Bannerman. Mas se ele acredita que o Sr. Balfour foi o ex-primeiro-ministro, ele ainda acreditará que o sobrenome do ex-

Primeiro-ministro começava com B; contudo, essa crença, embora verdadeira, não seria considerada conhecimento. Se um jornal, por uma antecipação inteligente, anuncia o resultado de uma batalha antes mesmo de receber qualquer telegrama informando o resultado, pode, por uma feliz coincidência, anunciar o resultado que depois se revela o resultado correto, e pode levar alguns de seus leitores menos experientes a acreditar. Mas, apesar da verdade de sua crença, não se pode dizer que eles tenham conhecimento. Assim, fica claro que uma crença verdadeira não é um conhecimento quando é deduzida de uma crença falsa.

Da mesma maneira, uma crença verdadeira não pode ser chamada de conhecimento quando é deduzida por um processo de raciocínio falacioso, mesmo que as premissas das quais ela é deduzida sejam verdadeiras. Se eu sei que todos os gregos são homens e que Sócrates era um homem, e infiro que Sócrates era grego, não se pode dizer que *sei* que Sócrates era grego, porque, embora minhas premissas e minha conclusão sejam verdadeiras, a conclusão não decorre das premissas.

Mas será que devemos então dizer que nada é conhecimento, exceto o que é validamente deduzido de premissas verdadeiras? Evidentemente, não podemos dizer isso. Tal definição é, ao mesmo tempo, ampla demais e estreita demais. Em primeiro lugar, é ampla demais porque não basta que nossas premissas sejam *verdadeiras*, elas precisam também ser *conhecidas*. O homem que acredita que o Sr. Balfour foi o ex-primeiro-ministro pode proceder a deduções válidas a partir da premissa verdadeira de que o sobrenome do ex-primeiro-ministro começava com B, mas não se pode dizer que ele *conhece* as conclusões alcançadas por essas deduções. Assim, teremos de emendar nossa definição dizendo que conhecimento é aquilo que é validamente deduzido de premissas *conhecidas*. Essa, no entanto, é uma definição circular: ela pressupõe que já sabemos o que se entende por "premissas conhecidas". Portanto, ela pode, no máximo, definir um tipo de conhecimento, o tipo que chamamos de derivado, em oposição

ao conhecimento intuitivo. Podemos dizer: "conhecimento *derivado* é aquilo que é validamente deduzido de premissas conhecidas intuitivamente". Nessa afirmação não há defeito formal, mas ela deixa ainda em a aberto a definição de conhecimento *intuitivo*.

Deixando de lado, por enquanto, a questão do conhecimento intuitivo, consideremos a definição de conhecimento derivado sugerida acima. A principal objeção contra ela é que ela limita indevidamente o conhecimento. É comum que as pessoas nutram uma crença verdadeira, que se formou nelas devido a algum conhecimento intuitivo do qual ela é passível de ser validamente inferida, mas a partir do qual, na verdade, não foi inferida por nenhum processo lógico.

Tomemos, por exemplo, as crenças produzidas pela leitura. Se os jornais anunciam a morte do Rei, estamos razoavelmente justificados em acreditar que o Rei está morto, uma vez que este é o tipo de anúncio que não seria feito se fosse falso. E estamos também plenamente justificados em acreditar que o jornal afirma que o Rei está morto. Mas, nesse caso, o conhecimento intuitivo sobre o qual se baseia a nossa crença é o conhecimento da existência de dados dos sentidos derivados do fato de olharmos para a impressão que traz a notícia. Esse conhecimento dificilmente chega à consciência, exceto em uma pessoa que não consegue ler com facilidade. Uma criança pode perceber o formato das letras e, gradual e penosamente, avançar até a compreensão de seu significado. Mas qualquer pessoa habituada à leitura compreende imediatamente o que as letras significam, e não tem consciência, exceto mediante reflexão, de que derivou esse conhecimento dos dados dos sentidos chamados ver as letras impressas. Assim, embora seja possível inferir de forma válida o significado a partir das letras, e embora essa inferência *pudesse* ser realizada pelo leitor, ela de fato não é realizada, uma vez que ele não realiza nenhuma operação que possa ser chamada de inferência lógica. No entanto, seria absurdo dizer que o leitor não *sabe* que o jornal anuncia a morte do Rei.

Devemos, portanto, admitir como conhecimento derivado tudo quanto resulta do conhecimento intuitivo, mesmo que por mera associação, desde que *exista* uma conexão lógica válida, e a pessoa em questão possa tornar-se ciente dessa conexão por meio da reflexão. Existem, de fato, muitas maneiras, além da inferência lógica, pelas quais passamos de uma crença para outra: a passagem do caractere impresso para o seu significado ilustra essas maneiras. Essas formas podem ser chamadas de "inferências psicológicas". Admitiremos então essa inferência psicológica como um meio de obter conhecimento derivado, desde que exista uma inferência lógica, e que se possa descobrir, que ocorra em paralelo à inferência psicológica. Isso torna nossa definição de conhecimento derivado menos precisa do que gostaríamos, visto que ao dizer "e que se possa descobrir", dizemos algo vago, que não estabelece quanta reflexão pode ser necessária para fazer a descoberta. Mas, na realidade, "conhecimento" não é um conceito preciso: ele se funde com "opinião provável", como veremos mais detalhadamente ao longo do presente capítulo. Portanto, não se deve buscar uma definição muito precisa, visto que qualquer definição desse tipo será, em maior ou menor medida, enganosa.

A principal dificuldade em relação ao conhecimento não surge, contudo, a propósito do conhecimento derivado, mas sim do conhecimento intuitivo. Enquanto estivermos lidando com o conhecimento derivado, sempre podemos recorrer ao teste do conhecimento intuitivo. Mas, em relação às crenças intuitivas, não é nada fácil descobrir qualquer critério pelo qual possamos distinguir algumas como verdadeiras e outras como errôneas. Nesta questão, é quase impossível alcançar qualquer resultado muito preciso: todo o nosso conhecimento de verdades está contaminado por *algum* grau de dúvida, e uma teoria que ignorasse este fato estaria claramente errada. No entanto, algo pode ser feito para mitigar as dificuldades da questão.

Para começar, nossa teoria da verdade fornece a possibilidade de distinguir certas verdades como *autoevidentes*, em um sentido que garante a infalibilidade. Quando uma crença é verdadeira, dissemos, há um fato correspondente, no qual os diversos objetos da crença formam um único complexo. Diz-se que a crença constitui *conhecimento* desse fato, desde que satisfaça aquelas condições adicionais um tanto vagas que consideramos no presente capítulo. Mas, em relação a qualquer fato, além do conhecimento constituído pela crença, podemos também ter o tipo de conhecimento constituído pela *percepção* (tomando esta palavra em seu sentido mais amplo possível). Por exemplo, se você sabe a hora do pôr do sol, pode naquela hora conhecer o fato de que o sol está se pondo: isso é conhecimento do fato por meio do conhecimento de *verdades*; mas você também pode, se o tempo estiver bom, olhar para o oeste e efetivamente ver o sol se pondo: você então conhece o mesmo fato por meio do conhecimento de *coisas*.

Assim, em relação a qualquer fato complexo, existem, teoricamente, dois modos pelos quais ele pode ser conhecido: (1) por meio de um juízo, no qual as suas diversas partes são julgadas como relacionadas conforme de fato estão relacionadas; (2) por meio da ´*experiência direta*` do próprio fato complexo, que pode (em sentido amplo) ser chamado de percepção, embora não se limite de modo algum aos objetos dos sentidos. Agora, observe-se que o segundo modo de conhecer um fato complexo, o modo da ´experiência direta`, só é possível quando tal fato realmente existe, ao passo que o primeiro modo, como todo juízo, está sujeito ao erro. O segundo modo nos dá o todo complexo e, portanto, só é possível quando suas partes de fato possuem aquela relação que faz com que se combinem para formar tal complexo. O primeiro modo, ao contrário, nos dá as partes e a relação separadamente, exigindo apenas a realidade das partes e da relação: a relação pode não relacionar essas partes desse modo, e ainda assim o juízo pode ocorrer.

Convém recordar que, no final do Capítulo 11, sugeri que poderia haver dois tipos de autoevidência, um que fornece uma garantia absoluta da verdade, e outro que oferece apenas uma garantia parcial. Esses dois tipos podem agora ser distinguidos.

Podemos dizer que uma verdade é autoevidente, no primeiro e mais absoluto sentido, quando temos ´experiência direta` com o fato que corresponde à verdade. Quando Otelo acredita que Desdêmona ama Cássio, o fato correspondente, se sua crença fosse verdadeira, seria "o amor de Desdêmona por Cássio". Este seria um fato do qual ninguém, exceto Desdêmona, poderia ter ´experiência direta`; portanto, no sentido do termo autoevidência que estamos considerando aqui, a verdade de que Desdêmona ama Cássio (se fosse uma verdade) só poderia ser evidente para Desdêmona. Todos os fatos mentais, e todos os fatos relativos a dados dos sentidos, têm esse mesmo caráter privado: há apenas uma pessoa para quem eles podem ser autoevidentes no sentido aqui adotado, já que há apenas uma pessoa que pode ter ´experiência direta` dos estados mentais ou dos dados dos sentidos em questão. Assim, nenhum fato sobre qualquer coisa particular existente pode ser autoevidente para mais de uma pessoa. Por outro lado, os fatos sobre universais não têm este caráter privado. Muitas mentes podem ter ´experiência direta` dos mesmos universais; portanto, uma relação entre universais pode ser conhecida por ´experiência direta` por muitas pessoas diferentes. Em todos os casos em que conhecemos por ´experiência direta` um fato complexo consistindo de certos termos em uma certa relação, dizemos que a verdade de que esses termos estão assim relacionados possui o primeiro ou absoluto tipo de autoevidência, e nesses casos o juízo de que os termos estão assim relacionados *deve* ser verdadeiro. Portanto, este tipo de autoevidência é uma garantia absoluta da verdade.

Mas, embora este tipo de autoevidência seja uma garantia absoluta da verdade, ela não nos permite estar *absolutamente* certos, no caso de qualquer juízo, de que o juízo em questão seja verdadeiro. Suponhamos que primeiro percebemos o sol

brilhando, o que é um fato complexo, e que então formulemos o juízo, "o sol está brilhando". Ao passar da percepção para o juízo, é necessário analisar o fato complexo dado: temos que separar "o sol" e "brilhando", como elementos do fato. Nesse processo é possível cometer um erro; por isso, mesmo quando um fato *possui* o primeiro ou absoluto tipo de autoevidência, um juízo que acreditamos que corresponda ao fato não é absolutamente infalível, porque pode não corresponder realmente ao fato. Mas se ele corresponde (no sentido explicado no capítulo anterior), então *deve* ser verdadeiro.

O segundo tipo de autoevidência será aquele que pertence aos juízos em primeira instância, e não deriva da percepção direta de um fato como um todo único e complexo. Este segundo tipo de autoevidência terá graus, desde o mais elevado até uma mera inclinação a favor da crença. Tomemos, por exemplo, o caso de um cavalo que se afasta de nós trotando ao longo de uma estrada pavimentada. No início, nossa certeza de que ouvimos o som dos cascos é completa; gradualmente, se escutarmos com atenção, chega um momento em que pensamos que talvez tenha sido imaginação ou as venezianas do andar superior, ou as batidas de nosso próprio coração; por fim, começamos a duvidar se houve de fato algum ruído; depois *pensamos* que não ouvimos mais nada, e, finalmente, *sabemos* que já não ouvimos mais nada. Nesse processo, há uma gradação contínua de autoevidência, do grau mais elevado ao mais baixo, não nos próprios dados dos sentidos, mas nos juízos baseados neles.

Ou ainda: suponhamos que estejamos comparando dois matizes de cores, um azul e outro verde. Podemos estar bastante seguros de que são matizes de cores diferentes; mas se a cor verde for gradualmente alterada até tornar-se cada vez mais parecida com o azul, tornando-se primeiro um verde azulado, depois um azul esverdeado, e finalmente azul, haverá um momento em que ficaremos em dúvida se conseguimos ver alguma diferença, e depois um momento em que saberemos que não conseguimos ver nenhuma diferença. A mesma coisa ocorre ao

afinar um instrumento musical, ou em qualquer outro caso em que haja uma graduação contínua. Assim, a autoevidência desse tipo é uma questão de grau; e parece claro que os graus mais elevados merecem mais confiança do que os graus mais baixos.

No conhecimento derivado, nossas premissas mais remotas devem ter algum grau de autoevidência, assim como sua conexão com as conclusões que delas se deduzem. Tomemos como exemplo um raciocínio em geometria. Não basta que os axiomas dos quais partimos sejam autoevidentes: é necessário também que, a cada passo do raciocínio, a conexão entre as premissas e conclusão seja autoevidente. Em raciocínios complexos, essa conexão muitas vezes apresenta um grau muito pequeno de autoevidência; por isso erros de raciocínio não são improváveis quando a dificuldade é grande.

Pelo que dissemos, é evidente que, tanto em relação ao conhecimento intuitivo quanto em relação ao conhecimento derivado, se assumirmos que o conhecimento intuitivo é confiável na proporção do seu grau de autoevidência, haverá uma gradação na confiabilidade, desde a existência de dados dos sentidos dignos de nota e de verdades mais simples da lógica e da aritmética, que podem ser considerados como totalmente certos, até juízos que parecem apenas um pouco mais prováveis do que os seus opostos. Aquilo em que acreditamos firmemente, se for verdadeiro, é chamado de *conhecimento*, desde que seja intuitivo ou inferido (lógica ou psicologicamente) de um conhecimento intuitivo do qual ele decorre logicamente. Aquilo em que acreditamos firmemente, se não for verdadeiro, é chamado de *erro*. Aquilo em que acreditamos firmemente, se não for nem conhecimento nem erro, e também aquilo em que acreditamos com hesitação, porque é ou deriva de algo que não possui o mais alto grau de autoevidência, pode ser chamado de *opinião provável*. Assim, a maior parte do que comumente passa como conhecimento é, em maior ou menor grau, opinião provável.

Em relação à opinião provável, podemos obter grande ajuda da *coerência*, que rejeitamos como *definição* da verdade, mas que frequentemente podemos usar como *critério*. Um conjunto de opiniões individualmente prováveis, se forem mutuamente coerentes, torna-se mais provável do que qualquer uma delas seria individualmente. É dessa forma que muitas hipóteses científicas adquirem sua probabilidade. Elas se encaixam em um sistema coerente de opiniões prováveis e, assim, tornam-se mais prováveis do que o seriam isoladamente. O mesmo se aplica às hipóteses filosóficas gerais. Muitas vezes, em um caso isolado, tais hipóteses podem parecer altamente duvidosas, mas, quando consideramos a ordem e a coerência que elas introduzem em um grande número de opiniões prováveis, elas se tornam quase certas. Isso se aplica, em particular, a questões como a distinção entre sonhos e vida desperta. Se nossos sonhos, noite após noite, fossem tão coerentes entre si quanto os nossos dias, dificilmente saberíamos se deveríamos acreditar nos sonhos ou na vida desperta. Tal como as coisas se passam, o teste da coerência condena os sonhos e confirma a vida desperta. Mas esse teste, embora aumente a probabilidade quando é bem-sucedido, nunca oferece certeza absoluta, a menos que já exista certeza em algum ponto do sistema coerente. Assim, a mera organização de opiniões prováveis jamais poderá, por si só, transformá-las em conhecimento indubitável.

Capítulo 14

OS LIMITES DO CONHECIMENTO FILOSÓFICO

Em tudo o que dissemos até agora sobre filosofia, mal tocamos em muitos temas que ocupam um espaço considerável nos escritos da maioria dos filósofos. A maioria dos filósofos – ou, pelo menos, muitos deles – afirma ser capaz de provar, por meio de raciocínio metafísico *a priori*, coisas como os dogmas fundamentais da religião, a racionalidade essencial do universo, o caráter ilusório da matéria, a irrealidade de todo mal, e assim por diante. Não há dúvida de que a esperança de encontrar uma razão para acreditar em teses como essas tem sido a principal inspiração de muitos que dedicam a vida ao estudo da filosofia. Essa esperança, creio eu, é vã. Parece que o conhecimento acerca do universo como um todo não pode ser obtido pela metafísica, e que as provas propostas de que, em virtude das leis da lógica, tais e tais coisas *devem* existir e tais e tais outras não podem, não são capazes de resistir a um escrutínio crítico. Neste capítulo, analisaremos brevemente a forma como esse tipo de raciocínio tem sido utilizado, com o propósito de descobrir se podemos esperar que ele seja válido.

O grande representante, nos tempos modernos, do tipo de visão que desejamos examinar, foi Hegel (1770-1831). A filosofia de Hegel é muito difícil, e os comentadores divergem quanto à sua verdadeira interpretação. Segundo a interpretação que

adotarei, que é a de muitos, senão da maioria dos comentadores, e que tem o mérito de apresentar um tipo interessante e importante de filosofia, sua tese principal é que tudo o que não seja o Todo é obviamente fragmentário e obviamente incapaz de existir sem o complemento fornecido pelo resto do mundo. Assim como um estudioso de anatomia comparada reconstrói um animal inteiro a partir de um único osso, o metafísico, segundo Hegel, vê, a partir de qualquer fragmento da realidade, o que a realidade como um todo deve ser – ao menos em seus contornos gerais. Cada fragmento aparentemente separado da realidade tem, por assim dizer, ganchos que o engatam ao fragmento seguinte; o fragmento seguinte, por sua vez, tem novos ganchos, e assim por diante, até que todo universo seja reconstruído. Essa incompletude essencial aparece, segundo Hegel, tanto no mundo do pensamento quanto no mundo das coisas. No mundo do pensamento, se tomarmos qualquer ideia que seja abstrata ou incompleta, descobriremos, ao examiná-la, que, se esquecermos sua incompletude, acabamos envolvidos em contradições; essas contradições transformam a ideia em questão em seu oposto, ou antítese; e, para escapar delas, precisamos encontrar uma nova ideia, menos incompleta, que seja a síntese de ideia original e de sua antítese.

Esta nova ideia, embora menos incompleta do que a ideia com que começamos, ainda assim se mostrará não totalmente completa, mas passará à sua antítese, com a qual deve ser combinada em uma nova síntese. Dessa forma, Hegel avança até alcançar a "Ideia Absoluta", que, segundo ele, não tem incompletude, nem oposto, nem nenhuma necessidade de desenvolvimento ulterior. A Ideia Absoluta, portanto, é adequada para descrever a Realidade Absoluta; mas todas as ideias inferiores descrevem a realidade apenas como ela aparece a uma visão parcial, e não como ela é para quem contempla simultaneamente o Todo. Assim, Hegel chega à conclusão de que a Realidade Absoluta forma um único sistema harmonioso; não está no espaço nem no tempo; não é em grau algum má; é inteiramente

racional e espiritual. Qualquer aparência em contrário, no mundo que conhecemos, pode ser demonstrada logicamente – assim ele acredita – como sendo inteiramente devida à nossa visão fragmentária e parcial do universo. Se víssemos o universo como um todo, tal como podemos supor que Deus o vê, o espaço e o tempo, a matéria e o mal, bem como todo esforço e toda luta, desapareceriam, e veríamos, em seu lugar, uma unidade espiritual eterna, perfeita e imutável.

Nessa concepção, há inegavelmente algo sublime, algo ao qual poderíamos desejar dar assentimento. No entanto, quando os argumentos que a sustentam são cuidadosamente examinados, revelam-se repletos de confusão e de muitas suposições injustificáveis. O princípio fundamental sobre o qual o sistema é construído é que o que é incompleto não pode ser autossubsistente, mas deve necessitar do suporte de outras coisas para poder existir. Sustenta-se que tudo o que tem relações com coisas externas a si mesmo deve conter, em sua própria *natureza*, alguma referência a essas coisas externas e, portanto, não poderia ser o que é se essas coisas externas não existissem. A natureza de um homem, por exemplo, é constituída por suas memórias e por seus demais conhecimentos, por seus amores e ódios, e assim por diante; assim, não fosse pelos objetos que conhece, ama ou odeia, ele não poderia ser o que é. Ele é essencialmente e obviamente um fragmento: tomado como a soma total da realidade, ele seria auto-contraditório.

Toda essa concepção, no entanto, depende da noção de "natureza" de uma coisa, que parece significar "todas as verdades sobre a coisa". É claro que uma verdade que conecta uma coisa a outra não poderia subsistir se a outra coisa não subsistisse. Mas uma verdade sobre uma coisa não faz parte da própria coisa, embora deva, segundo o uso acima, fazer parte da "natureza" da coisa. Se entendermos por "natureza" de uma coisa todas as verdades sobre esta coisa, então, claramente, não podemos conhecer a "natureza" de uma coisa a menos que conheçamos todas as suas relações com todas as outras coisas do universo.

Mas se a palavra "natureza" for usada nesse sentido, teremos que sustentar que a coisa pode ser conhecida mesmo quando sua "natureza" não é conhecida, ou, pelo menos, não é completamente conhecida. Há uma confusão, quando esse uso da palavra "natureza" é empregado, entre conhecimento de coisas e conhecimento de verdades. Podemos ter conhecimento de uma coisa por ´experiência direta` mesmo que conheçamos pouquíssimas proposições sobre ela – teoricamente, não precisamos conhecer nenhuma proposição sobre ela. Assim, a ´experiência direta` com uma coisa não implica o conhecimento de sua "natureza" no sentido acima mencionado. E embora a ´experiência direta` com uma coisa esteja envolvida no fato de conhecermos qualquer proposição acerca dela, o conhecimento de sua "natureza", no sentido acima mencionado, não está envolvido. Portanto, (1) a ´experiência direta` com uma coisa não implica logicamente um conhecimento de suas relações, e (2) o conhecimento de algumas de suas relações não implica um conhecimento de todas as suas relações, nem um conhecimento de sua "natureza" no sentido acima mencionado. Posso, por exemplo, ter ´experiência direta` da minha dor de dente, e esse conhecimento pode ser tão completo quanto o conhecimento por ´experiência direta` pode ser, sem saber tudo o que o dentista (que não tem a ´experiência direta` dela) pode me dizer sobre sua causa, e sem, portanto, conhecer sua "natureza" no sentido acima mencionado. Assim, o fato de uma coisa possuir relações não prova que suas relações sejam logicamente necessárias. Ou seja, pelo simples fato de que ela é a coisa que é, não podemos deduzir que ela deva ter as diversas relações que de fato tem. Isso só *parece* decorrer porque já o sabemos.

Segue-se que não podemos provar que o universo como um todo forma um único sistema harmonioso tal como Hegel acredita que ele forma. E se não podemos provar isso, também não podemos provar a irrealidade do espaço, do tempo, da matéria e do mal, pois isso é deduzido por Hegel do caráter fragmentário e relacional dessas coisas. Assim, ficamos relegados

a uma investigação fragmentária do mundo, e somos incapazes de conhecer as características daquelas partes do universo que estão distantes da nossa experiência. Este resultado, por mais decepcionante que seja para aqueles cujas esperanças foram alimentadas pelos sistemas dos filósofos, está em harmonia com o espírito indutivo e científico de nossa época e é confirmado por todo o exame do conhecimento humano que ocupou nossos capítulos anteriores.

A maioria das grandes e ambiciosas tentativas dos metafísicos procedeu pela tentativa de provar que tais e tais características aparentes do mundo real eram autocontraditórias e, portanto, não poderiam ser reais. A tendência geral do pensamento moderno, porém, é cada vez mais na direção de mostrar que as supostas contradições eram ilusórias e que muito pouco pode ser provado *a priori* a partir de considerações sobre o que *deve* ser. O espaço e tempo fornecem um bom exemplo disso. O espaço e o tempo parecem ser infinitos em extensão e infinitamente divisíveis. Se andarmos em linha reta em qualquer direção, é difícil acreditar que finalmente chegaremos a um ponto final, além do qual não há nada, nem mesmo espaço vazio. De modo semelhante, se com a imaginação viajarmos para trás ou para frente no tempo, é difícil acreditar que chegaremos a um primeiro ou último momento, além do qual não haja nem sequer um tempo vazio. Assim, o espaço e o tempo parecem ser infinitos em extensão.

Novamente, se tomamos dois pontos quaisquer numa linha, parece evidente que deve haver outros pontos entre eles, por menor que seja a distância entre eles: toda distância pode ser dividida em duas partes iguais, e as duas partes iguais podem ser divididas novamente, e assim por diante, *ad infinitum*. Com o tempo, da mesma forma, por menor que seja o intervalo entre dois momentos, parece evidente que haverá outros momentos entre eles. Assim, o espaço e o tempo parecem ser infinitamente divisíveis. Mas, em oposição a esses fatos aparentes – extensão infinita e divisibilidade infinita – os filósofos apresentaram

argumentos que tendem a demostrar que não poderia haver coleções infinitas de coisas e que, portanto, o número de pontos no espaço, ou de instantes no tempo, deve ser finito. Desse modo, surgiu uma contradição entre a natureza aparente do espaço e do tempo e a suposta impossibilidade de coleções infinitas.

Kant, que foi o primeiro a enfatizar esta contradição, deduziu a impossibilidade do espaço e do tempo, que ele declarou serem meramente subjetivos; e desde sua época muitos filósofos acreditaram que o espaço e o tempo são mera aparência, não características do mundo como ele realmente é. Agora, porém, graças aos trabalhos dos matemáticos, notadamente de Georg Cantor, tornou-se claro que a impossibilidade de coleções infinitas era um erro. Elas não são, de fato, autocontraditórias, mas apenas contraditórias em relação a certos preconceitos mentais bastante obstinados. Assim, as razões para considerar o espaço e o tempo como irreais se tornaram inoperantes, e uma das grandes fontes das construções metafísicas secou.

Os matemáticos, contudo, não se contentaram em demonstrar que o espaço, tal como é comumente concebido, é possível; eles também demonstraram, até onde a lógica pode demonstrar, que muitas outras formas de espaço são igualmente possíveis. Alguns dos axiomas de Euclides, que ao senso comum parecem necessários e que antes eram considerados necessários pelos filósofos, agora se sabe que derivam sua aparência de necessidade de nossa mera familiaridade com o espaço real, e não de qualquer fundamento lógico *a priori*. Ao imaginar mundos nos quais esses axiomas são falsos, os matemáticos usaram a lógica para desfazer os preconceitos do senso comum e mostrar a possibilidade de espaços que diferem – alguns mais, outros menos – daquele em que vivemos. E alguns desses espaços diferem tão pouco do espaço euclidiano, no que diz respeito a distâncias que podemos medir, que é impossível descobrir pela observação se o nosso espaço real é estritamente euclidiano ou de um desses outros tipos. Assim, a posição se inverte completamente. Antes, parecia que a experiência deixava à lógica apenas um único tipo de espaço, e a lógica

mostrava que esse único tipo era impossível. Agora, a lógica apresenta muitos tipos de espaços como possíveis, independentemente da experiência, e a experiência apenas decide parcialmente entre eles. Assim, embora nosso conhecimento do que é tenha diminuído em relação ao que se supunha anteriormente, nosso conhecimento do que pode ser aumentou enormemente. Em vez de estarmos confinados entre paredes estreitas, das quais cada recanto e fresta poderia ser explorado, nos encontramos em um mundo aberto, de possibilidades ilimitadas, onde muito permanece desconhecido porque há muito para se conhecer.

O que ocorreu no caso do espaço e do tempo ocorreu também, em certa medida, em outras direções. A tentativa de atribuir leis ao universo por meio de princípios *a priori* fracassou; a lógica, em vez de ser, como antes, um obstáculo às possibilidades, tornou-se a grande libertadora da imaginação, apresentando inúmeras alternativas que estão fechadas ao senso comum irreflexivo, e deixando à experiência a tarefa de decidir, quando a decisão é possível, entre os muitos mundos que a lógica oferece à nossa escolha. Assim, o conhecimento quanto ao que existe passa a limitar-se ao que podemos aprender pela experiência – não ao que podemos de fato experimentar, pois, como vimos, há muito conhecimento por descrição a respeito de coisas das quais não temos experiência direta. Mas, em todos os casos de conhecimento por descrição, precisamos de alguma conexão entre universais que nos permita, a partir deste ou daquele dado, inferir um objeto de certo tipo conforme implicado por nosso dado. Assim, em relação aos objetos físicos, por exemplo, o princípio de que os dados dos sentidos são sinais de objetos físicos é ele próprio uma conexão entre universais; e é somente em virtude desse princípio que a experiência nos permite adquirir conhecimento acerca dos objetos físicos. O mesmo se aplica à lei da causalidade, ou, para passar ao que é menos geral, a princípios como a lei da gravitação.

Princípios como a lei da gravitação são provados, ou melhor, tornados altamente prováveis, por uma combinação da experiência com algum princípio totalmente *a priori*, como o princípio da indução. Assim, nosso conhecimento intuitivo, que é a fonte de todo nosso conhecimento de verdades, é de dois tipos: o conhecimento puramente empírico, que nos informa sobre a existência e sobre algumas propriedades das coisas particulares com as quais temos ´experiência direta`, e o conhecimento puramente *a priori*, que nos fornece conexões entre universais e nos permite tirar inferências a partir de fatos particulares dados no conhecimento empírico. Nosso conhecimento derivado sempre depende de algum conhecimento puramente *a priori* e, geralmente também de algum conhecimento puramente empírico.

O conhecimento filosófico, se o que foi dito acima é verdadeiro, não difere essencialmente do conhecimento científico; não há nenhuma fonte especial de sabedoria que seja acessível à filosofia, mas não à ciência; e os resultados obtidos pela filosofia não são radicalmente diferentes daqueles obtidos pela ciência. A característica essencial da filosofia, que a torna um estudo distinto da ciência, é a *crítica*. Ela examina criticamente os princípios empregados na ciência e na vida cotidiana; ela procura descobrir quaisquer inconsistências que possam existir nesses princípios, e só os aceita quando, como resultado de uma investigação crítica, nenhuma razão para rejeitá-los se apresenta. Se, como muitos filósofos acreditaram, os princípios subjacentes às ciências fossem capazes, quando desvinculados de detalhes irrelevantes, de nos fornecer conhecimento acerca do universo como um todo, tal conhecimento teria o mesmo direito à nossa crença que o conhecimento científico tem; mas nossa investigação não revelou tal conhecimento e, portanto, no que diz respeito às doutrinas especiais dos metafísicos mais ousados, teve um resultado essencialmente negativo. Mas, no que concerne ao que seria comumente aceito como conhecimento, nosso resultado é, em geral, positivo: raramente encontramos motivos para rejeitar tal conhecimento como resultado de nossa crítica, e não vimos

nenhuma razão para supor que o homem seja incapaz de possuir o tipo de conhecimento que geralmente se acredita que ele possui.

Quando, porém, falamos da filosofia como uma *crítica* do conhecimento, é necessário impor uma certa limitação. Se adotarmos a atitude do cético absoluto, colocando-nos completamente fora de todo conhecimento e, a partir dessa posição externa, exigirmos ser compelidos a retornar ao círculo do saber, exigiremos o impossível, e nosso ceticismo jamais poderá ser refutado. Pois toda refutação deve começar com algum conhecimento mínimo compartilhado pelos debatedores; não se pode começar nenhum argumento a partir de uma dúvida absoluta. Portanto, se quiser alcançar algum resultado, a crítica do conhecimento que a filosofia emprega não deve ser de tipo destrutivo. Contra esse ceticismo absoluto, nenhum argumento *lógico* pode ser apresentado. Mas não é difícil perceber que esse tipo de ceticismo é irracional. A "dúvida metódica" de Descartes, com a qual a filosofia moderna começou, não é deste tipo, mas é, antes, o tipo de crítica que afirmamos ser a essência da filosofia. Sua "dúvida metódica" consistia em duvidar de tudo o que parecia duvidoso; em deter-se, a cada aparente conhecimento adquirido, em perguntar a si mesmo se, após reflexão, poderia ter certeza de que realmente o conhecia. Esse é o tipo de crítica que constitui a filosofia. Alguns conhecimentos, como o conhecimento da existência de nossos dados dos sentidos, parecem completamente indubitáveis, por mais calmamente e minuciosamente que reflitamos sobre eles. Em relação a tais conhecimentos, a crítica filosófica não exige que nos abstenhamos de acreditar. Mas existem crenças – como, por exemplo, a crença de que os objetos físicos se assemelham exatamente aos nossos dados dos sentidos – que são mantidas até começarmos a refletir, mas que se dissipam a partir do momento em que as submetemos a um exame minucioso. A filosofia nos solicita a rejeitar tais crenças, a menos que se encontre alguma nova linha de argumentação para sustentá-las. Mas rejeitar as crenças que não parecem sujeitas a quaisquer objeções, por mais minuciosamente

que as examinemos, não é razoável, e não é o que a filosofia defende.

A crítica a qual miramos não é, em suma, aquela que decide rejeitar sem razão, mas sim aquela que examina, pelos seus méritos, todo o conhecimento aparente e retém tudo aquilo que, ao término desse exame, ainda parece ser conhecimento. É preciso admitir que algum risco de erro permanece, pois os seres humanos são falíveis. A filosofia pode reivindicar, com razão, que ela diminui o risco de erro e que, em alguns casos, torna esse risco tão pequeno a ponto de ser praticamente desprezível. Não é possível fazer mais do que isso num mundo onde erros inevitavelmente ocorrem; e nenhum defensor prudente da filosofia afirmaria que ela fez mais do que isso.

Capítulo 15

O VALOR DA FILOSOFIA

Chegando agora ao fim de nossa breve e muito incompleta revisão dos problemas da filosofia, convém considerar, para concluir, qual é o valor da filosofia e por que ela deve ser estudada. É ainda mais necessário considerar esta questão, tendo em vista que muitos homens, sob a influência da ciência ou dos assuntos práticos, tendem a duvidar de que a filosofia seja algo mais do que uma tagarelice inócua, porém inútil, com distinções sutis e controvérsias sobre assuntos acerca dos quais o conhecimento é impossível.

Essa visão sobre a filosofia parece resultar, em parte, de uma concepção equivocada sobre os fins da vida, e em parte de uma concepção equivocada sobre o tipo de bens que a filosofia busca alcançar. As ciências físicas, por meio das invenções, são úteis para inúmeras pessoas que as ignoram completamente; assim, o estudo das ciências físicas deve ser recomendado não apenas, ou principalmente, por seus efeitos sobre quem as estuda, mas principalmente por seus efeitos sobre a humanidade em geral. Esta utilidade não pertence à filosofia. Se o estudo da filosofia tem algum valor para outros além de para aqueles que a estudam, deve ser apenas indiretamente, por meio de seus efeitos sobre a vida daqueles que a estudam. Se, portanto, tivermos que buscar o valor da filosofia em algum lugar, é nesses efeitos, que ele deve sobretudo ser buscado.

Mas, além disso, se não quisermos fracassar em nosso esforço para determinar o valor da filosofia, devemos primeiro libertar nossas mentes dos preconceitos daqueles que são erroneamente chamados de homens "práticos". O homem "prático", no sentido que esta palavra é frequentemente usada, é aquele que reconhece apenas as necessidades materiais, que reconhece que os homens precisam de alimento para o corpo, mas se esquece da necessidade de prover alimento para a mente. Se todos os homens vivessem bem; se a pobreza e as doenças tivessem sido reduzidas ao nível mais baixo possível, ainda haveria muito a ser feito para construir uma sociedade valiosa; e mesmo no mundo atual, os bens do espírito são pelo menos tão importantes quanto os bens do corpo. É exclusivamente entre os bens do espírito que o valor da filosofia se encontra; e somente aqueles que não são indiferentes a esses bens podem ser persuadidos de que o estudo da filosofia não é uma perda de tempo.

A filosofia, como todos os outros estudos, visa primordialmente ao conhecimento. O conhecimento a que ela visa é o tipo de conhecimento que confere unidade e organização sistemática ao corpo das ciências, bem como aquele que resulta de um exame crítico dos fundamentos de nossas convicções, preconceitos e nossas crenças. Mas não se pode sustentar que a filosofia tenha logrado grande êxito em sua tentativa de fornecer respostas definitivas às suas questões. Se você perguntar a um matemático, a um mineralogista, a um historiador, ou a qualquer outro homem de saber, qual conjunto definido de verdades foi estabelecido por sua ciência, sua resposta durará tanto tempo quanto você estiver disposto a ouvir. Porém, se você fizer a mesma pergunta a um filósofo, ele, se for sincero, terá de confessar que seu estudo não alcançou resultados positivos como os que foram alcançados pelas outras ciências. É verdade que isso se explica em parte pelo fato de que, assim que se torna possível obter um conhecimento definido acerca de qualquer assunto, esse assunto deixa de ser chamado de filosofia e passa a constituir uma ciência separada. Todo o estudo dos céus, que hoje pertence

à astronomia, já foi incluído na filosofia; a grande obra de Newton foi intitulada *Princípios matemáticos da filosofia natural*. De modo semelhante, o estudo da mente humana, que era parte da filosofia, agora separou-se dela e tornou-se a ciência da psicologia. Assim, em grande medida, a incerteza da filosofia é mais aparente do que real: as questões que já podem ser respondidas de forma precisa fazem parte das ciências, enquanto aquelas para as quais, no momento, ainda não se pode dar uma resposta precisa, permanecem para formar esse resíduo que se chama filosofia.

Contudo, esta é apenas uma parte da verdade a respeito da incerteza da filosofia. Há muitas questões – e entre elas aquelas que são do mais profundo interesse para a nossa vida espiritual – que, até onde podemos ver, devem permanecer insolúveis para o intelecto humano, a menos que seus poderes se tornem de uma ordem completamente diferente da atual. O universo possui alguma unidade de plano ou de propósito, ou é apenas uma concurso fortuito de átomos? Será a consciência uma parte permanente do universo, dando-nos a esperança de que a sabedoria deva crescer indefinidamente, ou será que ela não passa de um acidente transitório num pequeno planeta no qual a vida deve tornar-se por fim impossível? O bem e o mal têm importância para o universo ou apenas para o homem? Tais questões são colocadas pela filosofia e respondidas de maneiras diversas por diversos filósofos. Mas parece que, existindo ou não outra forma de encontrar as respostas, nenhuma das respostas sugeridas pela filosofia é comprovadamente verdadeira. Ainda assim, por menor que seja a esperança de encontrar uma resposta, faz parte do papel da filosofia continuar a considerar tais questões, conscientizar-nos de sua importância, examinar todas as maneiras de abordá-las e manter vivo aquele interesse especulativo pelo universo, que se extinguiria se nos limitássemos ao conhecimento definitivamente verificável.

É verdade que muitos filósofos sustentaram que a filosofia poderia estabelecer a verdade de certas respostas a tais questões fundamentais. Eles supuseram que aquilo que há de mais importante nas crenças religiosas poderia ser provado como verdadeiro por meio de demonstração rigorosa. Para avaliar tais tentativas, é necessário fazer um exame do conhecimento humano e formar uma opinião quanto a seus métodos e suas limitações. Sobre tal assunto, seria imprudente pronunciar-se dogmaticamente; mas, se as investigações de nossos capítulos anteriores não nos levaram a conclusões equivocadas, seremos obrigados a renunciar à esperança de encontrar provas filosóficas das crenças religiosas. Não podemos, portanto, dizer que parte do valor da filosofia consiste em ter dado um conjunto de respostas precisas a tais questões. Assim, mais uma vez, o valor da filosofia não deve depender de qualquer suposto corpo de conhecimento definitivamente verificável que possa ser adquirido por aqueles que a estudam.

O valor da filosofia reside, na verdade, em grande parte na sua própria incerteza. O homem que não tem nenhuma noção de filosofia passa pela vida preso aos preconceitos derivados do senso comum, das crenças habituais de seu tempo e de seu país, e de convicções que cresceram em sua mente sem a cooperação ou consentimento de sua razão deliberada. Para tal homem, o mundo tende a se tornar definido, finito, óbvio; os objetos comuns não suscitam questões, e as possibilidades desconhecidas são rejeitadas com desprezo. Assim que começamos a filosofar, ao contrário, descobrimos, como vimos nos capítulos iniciais, que até as coisas mais corriqueiras levam a problemas para os quais só se podem dar respostas muito incompletas. A filosofia, embora incapaz de nos dizer, com certeza, qual é a verdadeira resposta para as dúvidas que ela suscita, é capaz de sugerir muitas possibilidades que ampliam nossos pensamentos e os libertam da tirania do costume. Assim, embora diminua nossa sensação de certeza quanto ao que as coisas são, aumenta muito nosso conhecimento sobre o que elas podem ser; remove o dogmatismo

um tanto arrogante daqueles que jamais se aventuraram na região da dúvida libertadora; e mantém vivo nosso sentimento de admiração ao mostrar coisas familiares sob um aspecto não familiar.

À parte sua utilidade em mostrar possibilidades inesperadas, a filosofia tem um valor – talvez o seu principal valor – por causa da grandeza dos objetos que contempla e pela libertação de objetivos mesquinhos e pessoais que resulta dessa contemplação. A vida do homem reduzido ao instinto se encerra no círculo de seus interesses privados: a família e os amigos podem estar incluídos, mas o mundo externo só é considerado na medida em que pode ajudar ou atrapalhar o que se insere no círculo dos desejos instintivos. Em tal vida existe algo de febril e limitante, em comparação com o qual a vida filosófica é serena e livre. O mundo privado dos interesses instintivos é pequeno, situado no meio de um mundo vasto e poderoso que, mais cedo ou mais tarde, deve reduzir a ruínas o nosso mundo privado. A menos que possamos ampliar os nossos interesses a ponto de incluir todo o mundo exterior, permaneceremos como uma guarnição em uma fortaleza sitiada, sabendo que o inimigo impede a fuga e que a rendição final é inevitável. Numa vida assim não há paz, mas uma luta constante entre a insistência do desejo e a impotência da vontade. De uma maneira ou de outra, se quisermos que nossa vida seja grandiosa e livre, precisamos escapar desta prisão e desta luta.

Uma forma de escape é pela contemplação filosófica. A contemplação filosófica, em sua mais ampla perspectiva, não divide o universo em dois campos hostis – amigos e inimigos, aliados e adversários, bons e maus – ela observa o todo de forma imparcial. A contemplação filosófica, quando é pura, não visa provar que o resto do universo é afim ao homem. Toda a aquisição de conhecimento é um alargamento do Eu, mas este alargamento é melhor alcançado quando não é buscado diretamente. Ele é obtido quando o desejo de conhecimento é o único fator operante, por meio um estudo que não deseja antecipadamente

que seus objetos possuam este ou aquele caráter, mas adapta o Eu aos caracteres que encontra em seus objetos. Este alargamento do Eu não é obtido quando, tomando o Eu como ele é, tentamos mostrar que o mundo é tão semelhante a este Eu que o seu conhecimento é possível sem qualquer admissão do que parece estranho. O desejo de provar isso é uma forma de autoafirmação e, como toda autoafirmação, constitui um obstáculo ao crescimento do Eu que ela deseja e do qual o Eu sabe que é capaz. A autoafirmação, na especulação filosófica como em tudo o mais, vê o mundo como um meio para seus próprios fins; assim, atribui menos importância ao mundo do que ao Eu, e o Eu impõe limites à grandeza de seus bens. Na contemplação, ao contrário, partimos do não-Eu, e através de sua grandeza os limites do Eu são alargados; através da infinitude do universo, a mente que o contempla alcança alguma participação na infinidade.

Por essa razão, a grandeza de alma não é fomentada por aquelas filosofias que assimilam o universo ao Homem. O conhecimento é uma forma de união entre o Eu e o não-Eu; como toda união, ela é prejudicada pelo domínio, e, portanto, por qualquer tentativa de forçar o universo a conformar-se àquilo que encontramos em nós mesmos. Existe uma tendência filosófica generalizada para a visão que nos diz que o Homem é a medida de todas as coisas; que a verdade é uma construção humana; que o espaço, o tempo e o mundo dos universais são propriedades da mente e que, se houver algo que não seja criado pela mente, é incognoscível e não tem nenhuma importância para nós. Essa visão, se nossas discussões anteriores estiverem corretas, é falsa; mas, além de falsa, tem o efeito de privar a contemplação filosófica de tudo o que lhe confere valor, uma vez que ela acorrenta a contemplação ao Eu. O que ela chama de conhecimento não é uma união com o não-Eu, mas um conjunto de preconceitos, hábitos e desejos, que forma um véu impenetrável entre nós e o mundo que está além de nós. O homem que se compraz com tal teoria do conhecimento é

como aquele que nunca deixa o círculo doméstico por receio de que sua palavra não seja lei.

A verdadeira contemplação filosófica, ao contrário, encontra sua satisfação em todo alargamento do não-Eu, em tudo que engrandece os objetos contemplados e, por isso, o sujeito que contempla. Tudo o que, na contemplação, é pessoal ou privado, tudo o que depende do hábito, do interesse próprio ou do desejo, distorce o objeto e, portanto, prejudica a união que o intelecto busca. Ao criar uma barreira entre o sujeito e o objeto, essas coisas pessoais e privadas tornam-se uma prisão para o intelecto. O intelecto livre verá como Deus poderia ver, sem um *aqui* e *agora*; sem esperanças e temores; sem os entraves das crenças habituais e dos preconceitos tradicionais, com calma, sem paixão, com o único e exclusivo desejo de conhecimento – um conhecimento tão impessoal, tão puramente contemplativo quanto é possível ao homem alcançar. Por isso, também o intelecto livre valorizará mais o conhecimento abstrato e universal, no qual os acidentes da história privada não entram, do que o conhecimento trazido pelos sentidos, e dependente, como tal conhecimento deve ser, de um ponto de vista exclusivo e pessoal e de um corpo cujos órgãos sensoriais distorcem tanto quanto revelam.

A mente que se habituou à liberdade e à imparcialidade da contemplação filosófica preservará algo dessa mesma liberdade e imparcialidade no mundo da ação e emoção. Ela encarará seus propósitos e desejos como partes de um todo, com o desprendimento que resulta de vê-los como fragmentos ínfimos em um mundo no qual o restante não é afetado pelos atos de qualquer homem isolado. A imparcialidade que, na contemplação, é o desejo puro pela verdade, é a mesma qualidade da mente que, na ação, é justiça, e na emoção é aquele amor universal que pode ser concedido a todos, e não apenas àqueles que são julgados úteis ou admiráveis. Assim, a contemplação amplia não apenas os objetos de nossos pensamentos, mas também os objetos de nossas ações e afeições: ela nos torna cidadãos do universo,

não apenas de uma cidade murada em guerra com todas as demais. Nessa cidadania do universo reside a verdadeira liberdade do homem, e sua libertação da escravidão de esperanças e temores mesquinhos.

Portanto, para resumir nossa discussão sobre o valor da filosofia, a filosofia deve ser estudada, não em busca de respostas definitivas para as suas questões, uma vez que, via de regra, não se pode saber se alguma resposta definitiva é verdadeira, mas sim pelas próprias questões; porque essas questões ampliam nossa concepção do que é possível, enriquecem nossa imaginação intelectual e diminuem a arrogância dogmática que fecha a mente à especulação; mas acima de tudo porque, graças à grandeza do universo que a filosofia contempla, a mente também se torna grande e capaz daquela união com o universo que constitui seu bem supremo.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

O estudioso que desejar adquirir um conhecimento elementar da filosofia descobrirá que é mais fácil e proveitoso ler algumas obras dos grandes filósofos do que tentar obter uma visão abrangente a partir de manuais. As seguintes obras são particularmente recomendadas:

Platão: *República*, especialmente Livros VI e VII.
Descartes: *Meditações*
Espinosa: Ética
Leibniz: *Monadologia*
Berkeley: *Três Diálogos entre Hylas e Philonous*
Hume: *Investigação sobre o entendimento humano*
Kant: *Prolegômenos a toda metafísica futura*

APÊNDICE

PREFÁCIO À TRADUÇÃO ALEMÃ, DE 1926*

Este livro foi escrito em 1911, mas, desde então, minhas opiniões sobre alguns dos temas aqui discutidos passaram por um desenvolvimento significativo. Esse desenvolvimento resulta quase inteiramente da aplicação de um princípio do qual meu amigo Whitehead e eu fizemos uso em *Principia Mathematica*. Naquela obra apresentamos fundamentos para a tese de que objetos como classes e números são meramente construções lógicas. Isto é: os símbolos para tais objetos não têm denotação própria; mas existe apenas uma regra para o seu uso; podemos definir o sentido de uma afirmação na qual esses símbolos ocorrem, mas o que é significado não inclui nenhum elemento que corresponda a esses símbolos. Assim, fomos levados a uma nova aplicação do princípio chamado Navalha de Occam, segundo o qual o número de entidades não deve ser multiplicado além do necessário. Whitehead me convenceu de que o conceito de matéria é uma ficção lógica desse tipo supérfluo, isto é, uma

* Realizada por Paul Hertz (Erlangen, 1926). O original em inglês deste prefácio, se é que existiu, está perdido. Esta versão se baseia numa tradução de Ibrahim Najjar e Heather Kirkconnell, publicada em *Russell* (revista dos Arquivos Bertrand Russell) nº 17, Primavera de 1975, pp. 27-29. Ela foi ligeiramente revisada por J. O. Urmson para inclusão aqui. [Tradução da nota inserida in: Russell, Betrand. *The Problems of Philosophy,* Oxford University Press, 1985, p. 97.

porção de matéria pode ser tratada como um sistema de eventos conectados em várias partes do contínuo espaço-tempo. Existem diversos métodos para realizar isso, entre os quais ainda é muito difícil escolher. Whitehead seguiu um caminho em seus *Princípios do conhecimento natural* e em seu *O conceito de natureza*; eu segui outro em meu livro *Nosso conhecimento do mundo exterior*. De acordo com essas apresentações, o que é dito sobre matéria nos Capítulos 1 e 2 precisa ser modificado, embora não exatamente na medida em que possa parecer.

O mesmo método e o mesmo princípio levaram-me a uma mudança adicional. Na discussão do conhecimento em *Os problemas da filosofia*, assumi a existência do sujeito e tratei o ´conhecimento direto` como uma relação entre sujeito e objeto. Agora considero também o sujeito como uma construção lógica. A consequência é que se deve abandonar a distinção entre sensações e dados dos sentidos; sobre este ponto, agora concordo com William James e com a escola dos realistas americanos. As mudanças que, como resultado, precisam ser feitas em minha teoria do conhecimento podem ser encontradas em meu *Análise da mente*.

Na época em que *Os problemas da filosofia* foi escrito, a teoria geral da relatividade ainda não era conhecida, e eu ainda não havia percebido suficientemente a importância da teoria especial. Eu teria escolhido certas expressões de modo diferente se tivesse levado em conta a teoria da relatividade naquela época.* Mas os problemas tratados neste livro são, em sua maior parte,

* Em uma carta de 20 de setembro de 1966 ao seu editor na Oxford University Press, respondendo a uma pergunta sobre o design da capa do livro, Russell escreveu: "A capa mais adequada para este volume, na minha opinião, seria a imagem de um macaco caindo de um precipício e exclamando: 'Ai, ai, eu gostaria de não ter lido Einstein!'" Ele acrescentou como um P.S.: "De forma alguma o macaco deveria se parecer comigo." [Tradução da nota inserida in: Russell, Betrand. *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1985, p. 99.

completamente independentes dessa teoria e, em geral, não são decisivamente afetados por ela. Se eu fosse escrever este livro agora, estaria muito menos inclinado a considerar certas afirmações éticas como *a priori*. Eu teria sido capaz de dizer mais sobre a indução se tivesse podido fazer uso do *Tratado sobre probabilidade* do Sr. Keynes, que apareceu mais tarde.

Pareceu-me impossível incorporar essas mudanças no texto, porque as concepções mencionadas acima dependem inteiramente do cálculo lógico e dificilmente podem ser apresentadas de forma a serem geralmente compreendidas. Além disso, elas são mais facilmente compreendidas como mudanças na teoria aqui apresentada do que se forem explicadas por si mesmas. Por isso considerei melhor deixar o livro como o escrevi em 1911, mas com estas observações introdutórias sobre as investigações posteriores que indicam suas imperfeições.

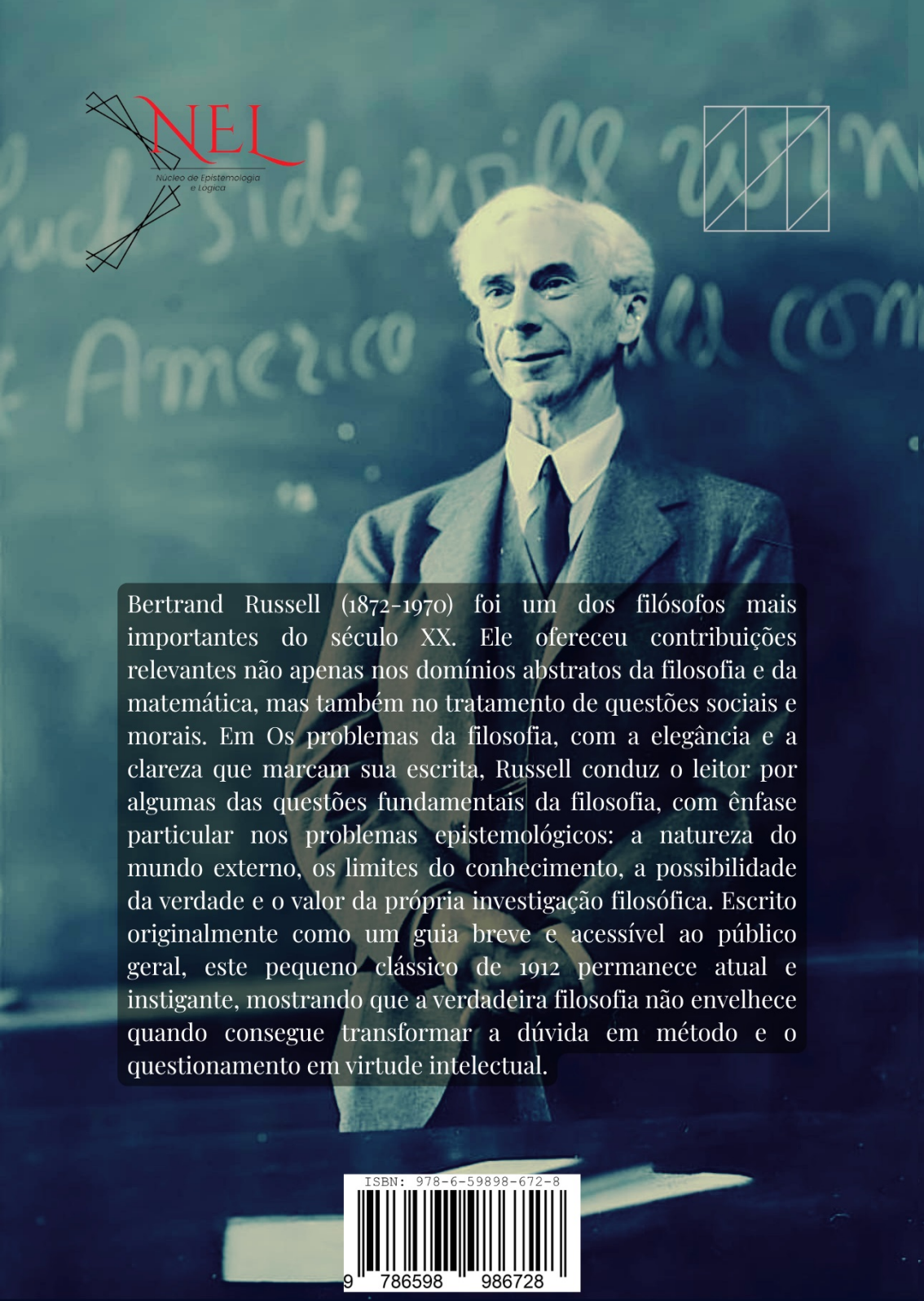
Novembro de 1924

ÍNDICE ONOMÁSTICO

https://nel.ufsc.br

Sobre esta edição

Formato: 15 X 22 cm
Tipologia principal: Bembo 12
Outras fontes utilizadas: Filosofia,
Editoração eletrônica: Jaimir Conte (Diagramação)
Capa: Jaimir Conte
Editado com Software livre: Scribus 1.7.1



Bertrand Russell (1872-1970) foi um dos filósofos mais importantes do século XX. Ele ofereceu contribuições relevantes não apenas nos domínios abstratos da filosofia e da matemática, mas também no tratamento de questões sociais e morais. Em Os problemas da filosofia, com a elegância e a clareza que marcam sua escrita, Russell conduz o leitor por algumas das questões fundamentais da filosofia, com ênfase particular nos problemas epistemológicos: a natureza do mundo externo, os limites do conhecimento, a possibilidade da verdade e o valor da própria investigação filosófica. Escrito originalmente como um guia breve e acessível ao público geral, este pequeno clássico de 1912 permanece atual e instigante, mostrando que a verdadeira filosofia não envelhece quando consegue transformar a dúvida em método e o questionamento em virtude intelectual.

ISBN: 978-6-59898-672-8