Bertrand Russell

Os Problemas da Filosofia

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.link*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



Bertrand Russel

Os Problemas da Filosofia

Tradução
Jaimir Conte

Título original: *The Problems of Philosophy*
Home University Library, 1912.
Oxford University Press paperback, 1959.
Reimpresso em 1971-2
© Tradução: *Jaimir Conte*
Florianópolis, setembro de 2005.

Conteúdo

Prefácio
1. Aparência e realidade
2. A existência da matéria
3. A natureza da matéria
4. O idealismo
5. Conhecimento direto e conhecimento por descrição
6. Sobre a indução
7. Sobre nosso conhecimento dos princípios gerais
8. Como o conhecimento *a priori* é possível
9. O mundo dos universais
10. Sobre nosso conhecimento dos universais
11. Sobre o conhecimento intuitivo
12. Verdade e falsidade
13. Conhecimento, erro e opinião provável
14 Os limites do conhecimento filosófico
15. O valor da filosofia
Nota bibliográfica

Prefácio

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

Tirei valioso proveito 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 a respeito da probabilidade e da indução. Tirei também valioso proveito das críticas e sugestões feitas pelo professor Gilbert Murray.

1912

Nota à sétima impressão

Referentemente a alguns enunciados nas páginas 23, 42, 76, e 77, devese observar que este livro foi escrito na primeira metade de 1912, quando a China era ainda um Império, e o nome do então último Primeiro Ministro começava com a letra B.

1943

Capítulo 1 - Aparência e realidade

Existe no mundo algum conhecimento tão certo que nenhum homem razoável possa dele duvidar? Esta questão, que à primeira vista poderia não parecer difícil, é, na realidade, uma das mais difíceis que podemos fazer. Quando tivermos compreendido os obstáculos na direção de uma resposta clara e segura, estaremos bem encaminhados no estudo da filosofia - pois a filosofia é simplesmente a tentativa de responder a estas questões fundamentais, não de uma forma descuidada e dogmática, como fazemos na vida cotidiana e mesmo nas ciências, mas de uma maneira crítica, após examinar tudo o que torna estas questões intrincadas, e após compreender tudo o que há de vago e confuso no fundo de nossas ideias habituais.

Na vida cotidiana admitimos como certas muitas coisas que, depois de um exame mais minucioso, nos parecem tão cheias de contradições que só um grande esforço de pensamento nos permite saber em que realmente acreditar. Na busca da certeza é natural começar pelas nossas experiências presentes e, num certo sentido, não há dúvida de que o conhecimento deriva delas. É possível, no entanto, que qualquer afirmação acerca do que nossas experiências imediatas nos permitem conhecer esteja errada. Parece-me que estou agora sentado numa cadeira, diante de uma mesa de determinada forma, sobre a qual vejo folhas de papel manuscritas ou impressas. Se virar a cabeça observarei, pela janela, edifícios, nuvens e o Sol. Creio que o Sol está a uns cento e cinquenta milhões de quilômetros da Terra; que é um globo incandescente, muitas vezes maior que a Terra; que, devido à rotação terrestre, nasce todas as manhãs, e continuará fazendo o mesmo no futuro, durante um tempo indeterminado. Creio 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 vejo é a mesma mesa que sinto pressionada contra meu braço. Tudo isso parece tão evidente que nem vale a pena ser mencionado, a não ser em resposta a quem duvide de que conheço alguma coisa. Não obstante, tudo isto pode ser posto em dúvida de um modo razoável, e requer em sua totalidade uma discussão muito cuidadosa antes que possamos estar seguros de que o expressamos de uma forma que é completamente verdadeira.

Para tornar evidentes estas dificuldades, concentremos a atenção na mesa. Para a vista a mesa é retangular, escura e brilhante, enquanto que para o tato ela é lisa, fria e dura; quando a percuto, produz um som de madeira. Qualquer pessoa que a veja, sinta e ouça o seu som, estará de acordo com esta descrição, de tal modo que parece que não existe aqui dificuldade alguma; porém, a partir do momento em que tentarmos ser mais precisos, começarão os nossos problemas. 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 que as outras partes, e algumas partes, devido ao reflexo, parecem brancas. Sei que, se me deslocar, as partes que refletirão a luz não serão as mesmas, de modo que a distribuição aparente das cores na superfície da mesa mudará. Por conseguinte, se várias pessoas contemplarem 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 de ponto de vista produz uma mudança na forma como a luz é refletida.

Para a maioria de nossos objetivos práticos estas diferenças não têm importância alguma, 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 afirma que "realmente" têm, e habituar-se, ao invés disso, a ver as coisas tal como aparecem. Eis aqui 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 deseja saber o que as coisas parecem ser, enquanto o homem prático e o filósofo desejam saber o que são. Contudo, o filósofo deseja este conhecimento com muito mais intensidade do que o homem prático, e sente-se muito mais perturbado pelo conhecimento das dificuldades que existem para responder a este problema.

Voltemos ao exemplo da mesa. O que vimos torna evidente que não há nenhuma cor que de modo distinto pareça ser *a* cor da mesa, ou mesmo de uma determinada parte da mesa. De pontos de vistas diferentes, a mesa parece ser de cores diferentes, e não há razão alguma para que consideremos uma delas como realmente sua cor, mais do que as outras. E sabemos que mesmo de um determinado ponto de vista a cor parecerá diferente sob a luz artificial, ou para um cego para a cor, ou para alguém que use óculos com lentes azuis -, enquanto que no escuro não haverá absolutamente cor alguma, ainda que para o tato e para o ouvido a mesa permaneça inalterável. Portanto, a cor não é algo inerente à mesa, mas algo que depende da mesa, do observador e da forma como a luz incide sobre a mesa. Na vida cotidiana, quando falamos *da* cor da mesa nos referimos apenas à cor que parece ter para um observador normal, de um ponto de vista habitual e em condições normais de luz. Mas as outras cores que

aparecem sob outras condições têm exatamente o mesmo direito de serem consideradas como reais, e, portanto, para evitar qualquer favoritismo, somos obrigados a negar que, em si mesma, a mesa tenha qualquer cor particular.

A mesma coisa se pode dizer da textura da mesa. Podemos ver a olho nu as veias da madeira, mas ao mesmo tempo a mesa parece lisa e uniforme. Se a observássemos por intermédio de um microscópio veríamos saliências, relevos e depressões, e todo tipo de irregularidades que são imperceptíveis a olho nu. Qual é a mesa "real"? Temos, naturalmente, a tentação de dizer que a que vemos através do microscópio é mais real. Mas esta impressão mudaria, por sua vez, se utilizássemos um microscópio mais poderoso. Portanto, se não podemos confiar no que vemos a olho nu, por que deveríamos confiar no que vemos por intermédio de um microscópio? Assim, mais uma vez, a confiança inicial que tínhamos nos sentidos nos abandona.

Não é diferente em relação à *forma* da mesa. Temos todos o costume de fazer juízos sobre as formas "reais" das coisas, e fazemos isso de um modo tão irrefletido que chegamos a imaginar que vemos efetivamente as formas reais. Mas, de fato, como teremos necessidade de apreender se a quisermos desenhar, uma mesma coisa apresenta aspectos diferentes segundo o ponto de vista desde o qual a olhamos. Se a nossa mesa é "realmente" retangular, parecerá ter, de quase todos os pontos de vista, dois ângulos agudos e dois obtusos. Se os lados opostos são paralelos, irão parecer convergir num ponto afastado do observador; se são iguais, o lado mais próximo irá parecer maior. Geralmente não observamos estas coisas quando olhamos para uma mesa, porque a experiência nos ensinou a construir a forma "real" a partir da forma aparente, e, como homens práticos, é a forma "real" o que nos interessa. Mas a forma "real", não é o que vemos; é algo que inferimos do que vemos. E o que vemos muda constantemente de forma na medida em que nos movemos na sala; de modo que aqui, mais uma vez, parece que os sentidos não nos apresentam a verdade sobre a própria mesa, mas apenas sobre a aparência da mesa.

Se considerarmos o sentido do tato nos depararemos com dificuldades semelhantes. É certo que a mesa produz sempre em nós uma sensação de dureza e que sentimos que resiste à pressão. No entanto, a sensação que obtemos depende da força com que pressionamos a mesa e também da parte do corpo com que a pressionamos; assim, não é possível supor que as diferentes sensações que resultam das diferentes pressões ou das diferentes partes do corpo, revelem *diretamente* uma propriedade específica da mesa, mas que, na melhor das hipóteses, são *sinais* de alguma propriedade que talvez *cause* todas as sensações, embora não apareça, efetivamente, em nenhuma delas. O mesmo se pode dizer de forma ainda mais evidente dos sons que obtemos batendo na mesa.

Assim, torna-se evidente que a mesa real, se é que existe, não é idêntica àquela que de maneira imediata temos experiência por meio da visão, do tato ou da audição. A mesa real, se é que realmente existe, não pode ser conhecida de maneira *imediata*, mas deve ser inferida a partir do que é imediatamente conhecido. Isso dá origem, simultaneamente, a duas questões difíceis; a saber: (1) Existe de fato uma mesa real? (2) Em caso afirmativo, que espécie de objeto pode ser?

Para examinar estas questões será útil dispor de alguns termos simples cujo significado seja preciso e claro. Chamaremos de *dados dos sentidos* às coisas que são imediatamente conhecidas na sensação, tais como: cores, sons, cheiros, a dureza, a aspereza, etc. Daremos o nome de *sensação* para a experiência de ter imediatamente consciência destas coisas. Assim, quando vemos determinada cor, temos a sensação *da* cor, mas a própria cor é um dado dos sentidos, não uma sensação. A cor é aquilo *de* que somos imediatamente conscientes, e a própria consciência mesma é a sensação. É evidente que se conhecemos algo acerca da mesa, é preciso que seja por meio dos dados dos sentidos - a cor escura, a forma retangular, a lisura, etc. - que associamos com a mesa; mas não podemos dizer, pelas razões já expostas, que a mesa *é* o dado do sentido, ou então que os dados dos sentidos são propriedades diretas da mesa. Assim, supondo que exista tal mesa, surge o problema da relação dos dados dos sentidos com a mesa real.

Denominaremos a mesa real, se é que existe, de um “objeto físico”. Por conseguinte, temos de considerar a relação entre os dados dos sentidos e os objetos físicos. A coleção de todos os objetos físicos é denominada de “matéria”. Assim, as nossas duas questões podem ser recolocadas da seguinte forma: 1) Existe tal coisa como a matéria? 2) Em caso afirmativo, qual é sua natureza?

O primeiro filósofo que expôs claramente 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 Hilas e Filonous, contra os céticos e ateus,* procura provar que não existe tal coisa como a matéria, e que o mundo consiste apenas de mentes e suas ideias. Hilas acreditara até o momento na matéria, mas não pode competir com Filonous, que o leva implacavelmente a contradições e paradoxos e faz a negação da matéria parecer, no final, algo de senso comum. Os argumentos que emprega são de valor muito desigual: alguns são importantes e corretos; outros confusos e sofísticos. Mas Berkeley tem 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, não podem ser os objetos imediatos de nossas sensações.

Há duas diferentes questões implícitas quando perguntamos se a matéria existe, e é importante explicitá-las. Por “matéria” geralmente entendemos algo que se opõe a “mente”, algo que pensamos que ocupa espaço e que é completamente incapaz de qualquer pensamento ou consciência. É principalmente neste sentido que Berkeley nega a matéria; ou seja, ele não nega que os dados dos sentidos, que comumente tomamos como sinais da existência da mesa, sejam realmente sinais da existência de *algo* independente de nós, mas nega que este algo seja não mental, isto é, que não seja a mente ou as ideias concebidas por uma mente. Ele admite que algo deve continuar existindo quando saímos do aposento ou fechamos os olhos, e que aquilo que chamamos de ver a mesa nos dá realmente uma razão para acreditarmos que algo persiste mesmo quando não o vemos. No entanto, ele pensa que este algo não pode ter uma natureza radicalmente diferente daquilo que vemos, e que não pode ser completamente independente da visão, embora deva ser independente de *nossa* visão. Berkeley é, assim, levado a considerar a mesa “real” como uma ideia na mente de Deus. Esta ideia tem a necessária permanência e independência em relação a nós mesmos, sem ser - como de outro modo a matéria seria - algo completamente incognoscível, no sentido de que poderia ser apenas inferida, nunca conhecida de um modo direto e imediato.

Outros filósofos, a partir de Berkeley, sustentaram que, embora a existência da mesa não dependa do fato de ser vista por mim, depende de ser vista (ou apreendida de uma maneira ou outra na sensação) por *uma* mente - não necessariamente a mente de Deus, mas com mais frequência a mente coletiva do universo. Como Berkeley, sustentam isso principalmente porque acreditam que não pode existir nada real - ou, pelo menos, nada que possamos saber que seja real - a não ser as mentes, seus pensamentos e sentimentos. Podemos expor o argumento com que sustentam sua opinião desta forma: “Tudo o que pode ser pensado é uma ideia na mente da pessoa que pensa; portanto, só as ideias nas mentes podem ser pensadas; qualquer outra coisa é inconcebível, e o que é inconcebível não pode existir”.

Em minha opinião este argumento é falacioso; e, naturalmente, os que o empregam não o expõem de uma forma tão concisa e grosseira. Mas, válido ou não, o argumento tem sido amplamente empregado de uma forma ou de outra, e muitos filósofos, talvez a maioria, sustentaram que nada existe de real a não ser as mentes e suas ideias. Estes filósofos são denominados de “idealistas”. Quando procuram explicar a matéria dizem, como Berkeley, que ela não é de fato outra coisa a não ser 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 embora estes filósofos neguem a matéria como algo que se opõe à mente, eles a admitem, contudo, em outro sentido. Recordemos as duas questões que apresentamos, a saber: (1) Existe, de fato, uma mesa real? (2) Em caso afirmativo, que classe de objeto pode ser? Ora, tanto Berkeley como Leibniz admitem que existe uma mesa real, mas Berkeley diz que ela consiste em certas ideias na mente de Deus, e Leibniz afirma que é uma colônia de almas. Assim, ambos respondem de modo afirmativo a primeira questão e divergem da visão das pessoas comuns apenas na resposta à segunda questão. Na verdade, quase todos os filósofos parecem concordar que existe uma mesa real; quase todos admitem que, ainda que os dados dos sentidos - a cor, a forma, a lisura, etc. - dependam de algum modo de nós, a sua ocorrência, todavia, 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 a causa desses dados dos sentidos sempre que estamos numa relação adequada com a mesa real.

É evidente que este ponto, sobre o qual os filósofos estão de acordo - a opinião de que *existe* uma mesa real, qualquer que seja sua natureza - é de importância vital, e vale a pena examinar as razões desta aceitação, antes de abordarmos o problema da natureza da mesa real. Por este motivo, o próximo capítulo tratará das razões para supormos que existe, de fato, uma mesa real.

Antes de prosseguirmos será bom que examinemos o que é que descobrimos até agora. Vimos que, se tomarmos um objeto comum qualquer, desses que supomos conhecer por meio dos sentidos, aquilo que os sentidos *imediatamente* nos mostram não é a verdade acerca do objeto, tal como ele é independentemente de nós, mas somente a verdade sobre certos dados dos sentidos que, tanto quanto podemos ver, dependem da relação entre nós e o objeto. Consequentemente, o que vemos e tocamos de maneira direta não passa de mera “aparência”, sinal, supomos nós, de uma “realidade” que está por trás dela. Mas se a realidade não é o que aparece, temos algum meio de saber se de fato existe uma realidade? E, em caso afirmativo, temos algum meio de descobrir em que consiste?

Estas questões são desconcertantes, e torna-se difícil saber se mesmo as mais estranhas hipóteses não são verdadeiras. Assim, a nossa mesa cotidiana, que geralmente só havia despertado em nós ideias insignificantes, tornou-se agora um problema com muitas e surpreendentes possibilidades. A única coisa que sabemos a seu respeito é que não é o que parece. Até aqui, além deste modesto resultado, temos a mais completa liberdade para conjecturar. Leibniz afirma que ela é uma colônia de almas; Berkeley afirma que ela é uma ideia na mente de Deus; a ciência desapaixonada, não menos maravilhosa, afirma que é uma coleção de cargas elétricas em intenso movimento.

Em meio a estas surpreendentes possibilidades, a dúvida sugere que talvez não exista em absoluto mesa alguma. A filosofia, se não pode *responder* a todas as perguntas como desejaríamos que respondesse, tem pelo menos o poder de *propor* questões que tornam o mundo muito mais interessante e revelam o que há de estranho e maravilhoso por trás até mesmo das coisas mais vulgares da vida cotidiana.

Capítulo 2 - A existência da matéria

Neste capítulo nos perguntaremos se existe num sentido qualquer algo como a matéria. Existe uma mesa que tem certa natureza intrínseca e que continua a existir quando não a estou olhando, ou a mesa é simplesmente um produto de minha imaginação, uma visão-de-mesa num sonho muito prolongado? Esta questão é da maior importância. Pois se não estamos seguros da existência independente dos objetos, não podemos estar seguros da existência independente de outros corpos humanos e, por conseguinte, menos ainda da de suas mentes, dado que não temos outro fundamento para acreditar em suas mentes a não ser o que deriva da observação de seus corpos. Assim, se não pudermos estar seguros da existência independente dos objetos, estaremos a sós num deserto - a totalidade do mundo exterior não seria mais que um sonho, e só nós mesmos existiríamos. Trata-se de uma possibilidade desagradável; mas embora não se possa estritamente *provar* a sua falsidade, não há a mais leve razão para supor que seja verdadeira. Neste capítulo veremos a razão disso.

Antes de nos envolvermos em questões duvidosas, tratemos de encontrar um ponto mais ou menos fixo de onde partir. Apesar de duvidarmos da existência física da mesa, não duvidamos da existência dos dados dos sentidos que nos fizeram pensar que há uma mesa; não duvidamos, quando a olhamos, que nos aparece uma determinada cor e uma forma, e que quando a pressionamos experimentamos uma determinada sensação de dureza. Tudo isso, que é psicológico, não o colocamos em dúvida. De fato, por mais que tudo possa ser posto em dúvida, 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 metódica. Decidiu não acreditar em nada que não considerasse clara e distintamente verdadeiro. Duvidaria de tudo o que fosse possível duvidar até alcançar alguma razão para deixar de duvidar. Aplicando este método convenceu-se gradualmente de que a única existência da qual podia estar *completamente* certo era a sua própria. Imaginou um demônio enganador que apresentava aos seus sentidos objetos irreais numa perpétua fantasmagoria; poderia ser muito improvável que

tal demônio existisse, mas, todavia, era possível e, por conseguinte, era possível a dúvida em relação às coisas percebidas.

Mas a dúvida a respeito de sua própria existência não era possível, pois se ele não existisse, nenhum demônio poderia enganá-lo. Se duvidava, ele devia existir; se tinha uma experiência qualquer, devia existir. Assim, sua própria existência era para ele uma certeza absoluta. "Penso, logo sou" *(Cogito, ergo sum);* e sobre a base desta certeza começou a trabalhar para construir de novo o mundo do conhecimento que sua dúvida convertera em ruínas. Ao inventar o método da dúvida e mostrar que as coisas subjetivas são as mais certas, Descartes prestou um grande serviço à filosofia, e isto o torna ainda profícuo para todos os estudiosos destes temas.

Entretanto, é preciso tomar cuidado ao empregar o argumento de Descartes. "*Eu* penso, portanto *eu* sou", diz algo mais do que é estritamente certo. Podemos ter a impressão de estarmos absolutamente seguros de ser hoje a mesma pessoa que fomos ontem, o que, de certo modo, é indubitavelmente certo. Porém, o Eu real é tão dificilmente acessível como a mesa real, e não parece ter a certeza absoluta, convincente, que pertence às experiências particulares. Quando olho minha mesa e vejo determinada cor escura, o que é absolutamente certo não é que "*eu* estou vendo uma cor escura", mas, antes, que "uma determinada cor escura está sendo vista". Isto pressupõe, certamente, algo (ou alguém) que vê a cor escura; porém não pressupõe esta pessoa mais ou menos permanente que denominamos "eu". Dentro dos limites da certeza imediata, pode ser que este algo que vê a cor escura seja completamente momentâneo, e que não seja o mesmo que no momento seguinte têm uma experiência diferente.

Assim, é de nossos pensamentos e sentimentos particulares que temos uma certeza primitiva. E isto se aplica aos sonhos e alucinações assim como às percepções normais: quando sonhamos ou vemos um espectro, certamente temos as sensações que pensamos ter; mas por várias razões consideramos que nenhum objeto físico corresponde a tais sensações. Assim, a certeza de nosso conhecimento a respeito de nossas próprias experiências não deve ser limitada pelo reconhecimento de casos excepcionais. Temos aqui, por conseguinte, no domínio de sua validade, uma sólida base a partir da qual começar nossa busca do conhecimento.

O problema que temos que considerar é este: admitindo que estamos certos dos 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 em conexão com a mesa, teremos dito tudo o que se

pode dizer sobre a mesa, ou existe ainda algo a mais - algo que não é um dado dos sentidos e que persiste quando saímos do aposento? O senso comum, sem hesitação, responde de modo afirmativo. 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 quaisquer dados dos sentidos provenientes da mesa; e, por conseguinte, se a mesa se reduzisse simplesmente a esses dados dos sentidos, ela teria deixado de existir, e a toalha estaria suspensa no ar, permanecendo, por um milagre, no lugar em que a mesa antes estava. Isto parece evidentemente absurdo; mas quem deseja tornar-se um filósofo deve apreender a não temer absurdos.

Uma das principais razões pelas quais sentimos que devemos estar seguros da existência de um objeto físico, além dos dados dos sentidos, é que o *mesmo* objeto é desejado por diversas pessoas. Quando dez pessoas se sentam ao redor de uma mesa de jantar, parece absurdo afirmar que elas não estão vendo a mesma toalha de mesa, as mesmas facas, colheres, garfos e copos. Mas os dados dos sentidos são privativos a cada pessoa individual; 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 também ligeiramente diferentes. Assim, se existem objetos públicos comuns, que podem ser, em certo sentido, conhecidos por diferentes pessoas, eles devem ser algo mais que os dados dos sentidos privativos e particulares que aparecem para as várias pessoas. Que razões temos, pois, para acreditar na existência de semelhantes objetos públicos comuns?

A primeira resposta que naturalmente ocorre é a seguinte: embora diferentes pessoas possam ver a mesa de modo ligeiramente diferente, contudo, todas elas veem coisas mais ou menos idênticas quando olham a mesa; e as variações no que elas veem obedecem as leis da perspectiva e da reflexão da luz, de modo que é fácil chegar a um objeto permanente subjacente a todos os diferentes dados dos sentidos das pessoas. Comprei minha mesa do antigo inquilino de meu apartamento. Não pude comprar *seus* dados dos sentidos, que morreram quando ele saiu do apartamento, mas pude comprar, e assim o fiz, a expectativa certa de uns dados dos sentidos mais ou menos semelhantes. Assim, o fato é que diferentes pessoas têm dados dos sentidos semelhantes, e que uma mesma pessoa, em um dado lugar e em momentos diferentes, têm dados dos sentidos idênticos. Isso nos faz supor que, para além desses dados dos sentidos, há um objeto público e permanente que está por trás ou causa os dados dos sentidos de diversas pessoas em momentos diferentes.

Agora, na medida em que as considerações anteriores dependem da suposição de que existem outras pessoas além de nós mesmos, elas pressupõem aquilo mesmo

que está em questão. As outras pessoas me são representadas por determinados dados dos sentidos, tais como a visão de sua aparência ou o som de suas vozes e, se não tivesse nenhuma razão para acreditar na existência de objetos físicos independentes de meus dados dos sentidos, não teria tampouco razão para acreditar que existem outras pessoas, a não ser como parte de meu sonho. Assim, quando tentamos mostrar que deve haver objetos independentes de nossos dados dos sentidos, não podemos apelar para o testemunho de outras pessoas, já que este próprio testemunho consiste de dados dos sentidos, e não revela a experiência de outras pessoas se nossos dados dos sentidos não são sinais de coisas existentes independentemente de nós. Devemos, portanto, se possível, achar 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, devemos admitir que não podemos jamais *provar* a existência de coisas distintas de nós mesmos e de nossas experiências. Não resulta nenhum absurdo lógico da hipótese de que o mundo se reduz a mim mesmo, a meus pensamentos, sentimentos e sensações, e que tudo o mais é pura imaginação. 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; ou seja, descobrimos que os dados dos sentidos do sonho não corresponderam aos objetos físicos como naturalmente inferiríamos de nossos dados dos sentidos. (É verdade que se supormos que existe o mundo físico, é possível descobrir causas físicas dos dados dos sentidos dos sonhos: uma porta que bate, por exemplo, pode nos levar a sonhar com uma batalha naval. Mas embora, neste caso, exista uma *causa* física dos dados dos sentidos, não existe um objeto físico que *corresponde* aos dados dos sentidos da mesma maneira como haveria em uma batalha naval real). A hipótese de que a vida toda é um sonho, no qual nós mesmos criamos todos os objetos tal como aparecem diante de nós, não é logicamente impossível. Mas embora esta hipótese não seja logicamente impossível, não há razão alguma para supormos que seja verdadeira; e, de fato, considerada como um meio de explicar os fatos de nossa própria vida, é uma hipótese menos simples do que a hipótese do senso comum, segundo a qual há realmente objetos independentes de nós, cuja ação sobre nós causa nossas sensações.

É fácil ver como é muito mais simples supor que há realmente objetos físicos. Se um gato aparece em um determinado momento num lugar da casa e em 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 consistisse simplesmente de uma coleção de dados dos sentidos, não poderia ter estado em

lugar algum enquanto eu não o olhava; assim, teríamos de supor que não existiu no intervalo de tempo em que eu não o olhei, mas que voltou de repente à existência em outro lugar. Se for verdade que o gato existe, quer eu o veja ou não, podemos compreender por nossa própria experiência como ele fica com fome nos intervalos em que não come; mas se ele não existe quando não o estou vendo, parece estranho que o apetite aumente durante sua não existência da mesma forma que durante sua existência. E se o gato consiste unicamente de dados dos sentidos, não pode ter *fome,* pois nenhuma fome, a não ser a minha, pode ser para mim um dado dos sentidos. Assim, o comportamento dos dados dos sentidos que representam para mim o gato, embora pareça perfeitamente natural se o considero como uma expressão da fome, torna-se completamente inexplicável se o considero como simples movimentos e mudanças de manchas de cor, tão incapazes de ter fome como um triângulo de jogar futebol.

Mas a dificuldade no caso do gato não é nada em comparação com a que resulta no caso de seres humanos. Quando um ser humano fala - ou seja, quando ouvimos certos sons que associamos com certas ideias e vemos simultaneamente certos movimentos labiais e expressões faciais - é muito difícil supor que aquilo que ouvimos não seja a expressão de um pensamento, como sabemos que seria se emitíssemos nós mesmos os sons. Ocorrem, sem dúvida, casos idênticos nos sonhos, nos quais nos equivocamos ao acreditar na existência de outras pessoas. Mas os sonhos são mais ou menos sugestionados pelo que denominamos de vida desperta, e são mais ou menos suscetíveis de ser explicados mediante princípios científicos se admitirmos que há realmente um mundo físico. Assim, todos os princípios de simplicidade nos levam a adotar a opinião natural, segundo a qual há realmente objetos distintos de nós mesmos e de nossos dados dos sentidos, cuja existência independe de que os percebamos ou não.

É claro que originariamente não chegamos à crença em um mundo exterior, independente, por meio de argumentos. Percebemos em nós mesmos esta crença formada assim que começamos a refletir: é o que se poderia denominar de crença *instintiva.* Nunca teríamos sido levados a questionar esta crença a não ser devido ao fato de que, pelo menos no caso da vista, parece que acreditávamos instintivamente que os próprios dados dos sentidos eram os objetos independentes, enquanto o raciocínio mostrava que o objeto não podia ser idêntico aos dados dos sentidos. No entanto, esta descoberta - 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 *há* objetos *correspondentes* a nossos dados dos sentidos. Uma vez que esta crença não apresenta dificuldade alguma, mas, ao contrário, tende a simplificar e

sistematizar a interpretação de nossas experiências, não parece haver nenhuma boa razão para rejeitá-la. Podemos, pois, admitir, ainda que com uma leve dúvida derivada dos sonhos, que o mundo externo realmente existe, e que não depende totalmente, para a sua existência, de que continuemos a percebê-lo.

O argumento que nos conduziu a esta conclusão é, sem dúvida, menos sólido do que poderíamos desejar, mas isso é típico de muitos argumentos filosóficos e, por conseguinte, vale a pena que consideremos brevemente seu caráter geral e sua validade. Descobrimos que todo conhecimento, em última análise, baseia-se em crenças instintivas, e que se estas são rejeitadas, nada permanece. Mas entre as nossas crenças instintivas umas são mais fortes do que outras e, muitas, pelo hábito e pela associação, envolveram-se a outras crenças que não são realmente instintivas, mas que supomos, erroneamente, que fazem parte do que acreditamos ser instintivo.

A filosofia deveria nos mostrar a hierarquia das nossas crenças instintivas, começando pelas que mantemos de um modo mais forte e apresentando cada uma delas tão isolada e livre de acréscimos irrelevantes quanto seja possível. Deveria ocupar-se de mostrar que, da forma como são finalmente enunciadas, nossas crenças instintivas não se contrapõem, mas formam um sistema harmonioso. Não há nenhuma razão para rejeitar uma crença instintiva, a não ser quando contradiz outras; mas se descobrimos que se harmonizam, o sistema inteiro merece ser aceito.

É *possível*, sem dúvida, que todas ou algumas de nossas crenças possam estar erradas, e, por conseguinte, todas devem ser mantidas no mínimo com um ligeiro elemento de dúvida. Mas não podemos ter *razão* para rejeitar uma crença a não ser na base de uma outra crença. Por isso, ao organizar nossas crenças instintivas e suas consequências, ao considerar qual dentre elas é mais aceitável, e, se necessário, modificá-la ou abandoná-la, podemos alcançar, na base de aceitar como nosso único dado aquilo que instintivamente acreditamos, uma organização sistemática e ordenada de nosso conhecimento. Nesta organização sistemática, embora a *possibilidade* do erro permaneça, sua probabilidade diminui mediante as relações recíprocas das partes e mediante o exame crítico que precedeu sua aceitação.

A filosofia pode cumprir, pelo menos, esta função. 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 este é o caso ou não, a função mais modesta de que temos falado pode certamente ser realizada pela filosofia. E isto basta, com efeito, para os que começaram

duvidando da adequação do senso comum, para justificar o trabalho árduo e difícil que os problemas filosóficos envolvem.

Capítulo 3 - A natureza da matéria

No capítulo anterior chegamos à conclusão, embora sem sermos capazes de apresentar razões demonstrativas, que é racional acreditar que nossos dados dos sentidos - por exemplo, os que consideramos como associados à minha mesa - são realmente sinais da existência de algo independente de nós e de nossas percepções. Ou seja, além das sensações de cor, dureza, som, e etc., que constituem a aparência da mesa para mim, admito que existe alguma coisa diferente, *da* qual estas coisas são aparências. A cor deixa de existir se 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 deixo de bater na mesa com meus dedos. Não acredito, no entanto, que quando todas estas coisas deixam de existir 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 o meu braço na mesa, e começar novamente a bater com meus dedos. A questão que devemos considerar neste capítulo é: Qual é a natureza desta mesa real, que persiste independentemente da percepção que tenho dela?

Para esta questão a física dá uma resposta, bastante incompleta na verdade, e em parte ainda muito hipotética, mas, contudo, dentro de seus limites, merecedora de respeito. A física, mais ou menos inconscientemente, tem adotado a concepção de que todos os fenômenos devem ser reduzidos a movimentos. A luz, o calor e o som são todos devidos a movimentos ondulatórios que passam do corpo que os emite para a pessoa que vê a luz, sente o calor ou que ouve o som. Aquilo que tem movimento ondulatório é o éter ou a "matéria bruta", mas em ambos os casos é o que o filósofo denominaria de matéria. As únicas propriedades que a ciência atribui à matéria são: posição no espaço e capacidade de movimento segundo as leis do movimento. A ciência não nega que a matéria *possa* ter outras propriedades, mas se as têm, estas outras propriedades não são úteis ao homem de ciência, e de maneira alguma o auxilia na explicação dos fenômenos.

Diz-se às vezes que a "luz *consiste* numa forma de movimento ondulatório", mas isso é enganoso. Pois, a luz que imediatamente vemos e conhecemos diretamente por meio de nossos sentidos, *não* é uma forma de movimento ondulatório, mas alguma coisa completamente diferente - alguma coisa que nós todos

conhecemos, se não somos cegos, embora não possamos descrevê-la de modo a sermos compreendidos por uma pessoa que seja cega. Um movimento ondulatório, pelo contrário, poderia muito bem ser descrito a uma pessoa cega, uma vez que esta pode adquirir um conhecimento do espaço por meio do tato; e ela pode experimentar um movimento ondulatório numa viagem marítima, quase tão bem quanto nós. Mas isso que um homem cego pode entender não é o que queremos dizer por *luz*: queremos dizer por *luz* precisamente aquilo que um homem cego nunca pode entender, e que nunca conseguimos lhe descrever.

Ora, este algo, que todos os 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 e 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 as causas físicas das nossas sensações da luz. Mas a ciência não supõe que a própria luz, aquilo que ao ver as pessoas experimentam e que as pessoas cegas não experimentam, constitui uma parte do mundo que é independente de nós e dos nossos sentidos. E observações muito semelhantes se aplicariam a outros tipos de sensações.

Não são somente as cores e os sons, e etc., que estão ausentes do mundo científico da matéria, mas também o *espaço* como o apreendemos através da visão ou do tato. É essencial para a ciência que a matéria esteja em *um* espaço, mas o espaço em que ela está não pode ser exatamente o espaço que vemos ou sentimos. Em primeiro lugar, o espaço que vemos não é o mesmo espaço que percebemos mediante o sentido do tato; é somente pela experiência na infância que apreendemos como tocar as coisas que vemos, ou como dirigir o olhar para ver as coisas que sentimos que nos tocam. Mas o espaço da ciência é neutro em relação ao tato e a visão; assim, não pode ser o espaço do tato nem o espaço da visão.

Por outro lado, diferentes pessoas vêem o mesmo objeto de diferentes formas, segundo seu ponto de vista. Uma moeda redonda, por exemplo, embora devêssemos sempre *julgar* que ela é circular, *parecerá* oval a menos que nos situemos diretamente diante dela. Quando julgamos que ela *é* circular, estamos julgando que ela tem uma forma real que não é sua forma aparente, mas que pertence a ela intrinsecamente, independentemente de sua aparência. Mas esta forma real, que é o que interessa a ciência, deve estar num espaço real, que não é o mesmo que o espaço *aparente* de alguém. O espaço real é público, o espaço aparente é privado àquele que percebe. Nos espaços *privados* das diferentes pessoas o mesmo objeto parece ter formas diferentes; assim, o espaço real, em que ele tem a sua forma real, deve ser diferente dos espaços privados. Portanto, o

espaço da ciência, embora *conectado* com os espaços que vemos e sentimos, não é idêntico a eles, e as formas de suas conexões exigem uma investigação.

Admitimos provisoriamente que os objetos físicos não podem ser completamente idênticos aos nossos dados dos sentidos, mas podem ser considerados com as *causas* das nossas sensações. Os objetos físicos situam-se no espaço da ciência, que podemos chamar de espaço "físico". É importante notar que, se nossas sensações são causadas pelos objetos físicos, deve existir um espaço físico que contém estes objetos, nossos órgãos dos sentidos, nervos e cérebro. Obtemos uma sensação tátil de um objeto quando estamos em contato com ele, ou seja, 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 próximos dele, quando ele toca a língua ou tem uma adequada posição no espaço físico relativamente ao nosso corpo. Não podemos começar a afirmar quais diferentes sensações receberemos de um dado objeto sob diferentes circunstâncias a menos que consideremos tanto o objeto como nosso corpo num espaço físico, pois é principalmente a posição relativa do objeto e de nosso corpo que determina quais sensações receberemos do objeto.

Ora, nossos dados dos sentidos estão situados em nossos espaços privados, seja no espaço da visão, no espaço do tato ou em espaços mais vagos que outros sentidos podem nos dar. Se, como a ciência e o senso comum supõem, existe um espaço físico público que abrange tudo, no qual os objetos físicos estão, as posições relativas dos objetos físicos no espaço físico deverão mais ou menos corresponder às posições relativas dos dados dos sentidos em nossos espaços privados. Não existe dificuldade alguma em imaginar que este seja o caso. Se virmos numa rua 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 percorrermos a rua. Outras pessoas concordarão que a casa que nos parece mais próxima está de fato mais próxima, os mapas indicarão a mesma coisa; e, assim, tudo indica uma relação espacial entre as casas que corresponde com a relação entre os dados dos sentidos que obtemos quando olhamos para as casas. Portanto, podemos supor que existe um espaço físico no qual os objetos físicos têm relações espaciais que correspondem àquelas que os correspondentes dados dos sentidos têm em nossos espaços privados. É este espaço físico que é estudado pela geometria e suposto pela física e pela astronomia.

Admitindo que exista o espaço físico, e também uma correspondência deste com os espaços privados, o que podemos saber sobre ele? Podemos conhecer *somente* o que é preciso para assegurar a correspondência. Ou seja, nada podemos saber do que ele é em si mesmo, mas podemos conhecer o tipo de arranjo dos 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 conhecer o que seja, em si mesma, uma linha reta física, como conhecemos o aspecto de uma linha reta em nosso espaço visual. Assim, sabemos muito mais sobre as *relações* das distâncias no espaço físico do que sobre as próprias distâncias; podemos saber que uma distância é maior do que outra, ou que ela é paralela à mesma linha reta que a outra, mas não podemos ter aquele conhecimento direto imediato das distâncias físicas como temos das distâncias em nossos espaços privados, das cores, dos sons ou dos demais dados dos sentidos. Podemos conhecer sobre o espaço físico tudo aquilo que um cego de nascença poderia saber, através de outras pessoas, acerca do espaço visual; mas a espécie de coisas que um cego de nascença nunca poderá 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 são mantidas as relações.

Em relação ao tempo, nosso *sentimento* da duração ou do lapso de tempo é notoriamente um guia inseguro em relação ao tempo que transcorre segundo o relógio. Quando estamos cansados ou sofrendo, o tempo passa lentamente, quando estamos agradavelmente ocupados, o tempo passa rapidamente, e quando estamos dormindo o tempo passa quase como se não existisse. Assim, na medida em que o tempo é constituído pela duração, existe a mesma necessidade de distinguir um tempo público e um tempo privado como existe no caso do espaço. Mas na medida em que o tempo consiste em uma *ordem* do antes e do depois, não existe qualquer necessidade de fazer tal distinção; a ordem temporal que os eventos parecem ter é, segundo o que podemos ver, a mesma ordem temporal que eles realmente têm. Em todo caso, não podemos oferecer nenhuma razão para supor que ambas as ordens não sejam a mesma. Em geral isso é também verdadeiro acerca do espaço: se um batalhão está marchando ao longo de uma rua, a *forma* do batalhão parecerá diferente a partir de diferentes pontos de vista, mas os homens parecerão arranjados na mesma *ordem* a partir de todos os pontos de vista. Por isso 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 necessária para a manutenção 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 possíveis más interpretações. Não se deve supor que os vários estados dos diferentes objetos físicos têm a mesma ordem temporal que os dados dos sentidos que constituem as percepções daqueles objetos. Considerados como objetos físicos, o trovão e o relâmpago são simultâneos; ou seja, 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 denominamos ouvir o trovão não ocorre até que a perturbação do ar tenha viajado até o lugar onde estamos. De maneira similar, demora quase oito minutos para que a luz do sol nos atinja; assim, quando vemos o sol estamos vendo o sol de oito minutos atrás. Na medida em que nossos dados dos sentidos nos fornecem evidências quanto ao sol físico, eles nos fornecem evidência quanto ao sol físico de oito minutos atrás; se o sol físico tivesse deixado de existir dentro destes últimos oito minutos, isso não faria a menor diferença para os dados dos sentidos que nós denominamos de "ver o sol". Isso fornece um novo exemplo da necessidade de distinguir entre os dados dos sentidos e os objetos físicos.

O que nós descobrimos em relação ao espaço é mais ou menos o mesmo que descobrimos em relação à correspondência dos dados dos sentidos com suas contrapartes físicas. Se um objeto parece azul e outro vermelho, podemos razoavelmente presumir que existe alguma diferença correspondente entre os objetos físicos; se dois objetos parecem azuis, podemos presumir uma correspondente similaridade. Mas não podemos esperar ter conhecimento direto da qualidade do objeto físico que o faz parecer azul ou vermelho. A ciência nos diz que esta qualidade é uma determinada espécie de movimento ondulatório, e isso soa familiar, pois pensamos em movimentos ondulatórios no espaço que vemos. Mas os movimentos ondulatórios devem realmente existir no espaço físico, do qual não temos nenhum conhecimento direto; assim, não temos aquela familiaridade que poderíamos ter imaginado que teríamos dos verdadeiros movimentos ondulatórios. E o que afirmamos em relação às cores é muito parecido ao que se pode afirmar em relação aos 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 que possam ser descobertos por meio dos sentidos. A questão que permanece é se existe algum outro método de descobrir a natureza intrínseca dos objetos físicos.

A hipótese mais natural, embora não, no final das contas, a mais defensável, a ser adotada num primeiro momento - ao menos em relação aos dados dos

sentidos visuais -, seria afirmar que, embora os objetos físicos não possam, pelas razões que estivemos considerando, ser *exatamente* semelhantes aos dados dos sentidos, não obstante podem ser mais ou menos semelhantes a eles. Segundo esta opinião, os objetos físicos, por exemplo, teriam realmente cores, e poderíamos, por um acaso feliz, ver um objeto da cor que ele realmente é. A cor que um objeto parece ter em um dado momento será em geral muito similar, embora não completamente a mesma, a partir de muitos pontos de vista diferentes; poderíamos assim imaginar 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 podemos mostrar que ela é infundada. Em primeiro lugar, é claro que a cor que vemos depende apenas da natureza das ondas de luz que atingem o olho e é, portanto, modificada pelo meio intermediário entre nós e o objeto, assim como pela maneira como a luz é refletida do objeto na direção do olho. O ar interposto altera as cores, a menos que seja perfeitamente claro, e qualquer forte reflexo as alterará completamente. Assim, a cor que vemos é um resultado do raio como ele atinge o olho, e não simplesmente uma propriedade do objeto de onde o raio procede. Por esta razão, também, uma vez que certas ondas atingem o olho, veremos uma determinada cor, quer o objeto de onde as ondas procedem tenha alguma cor ou não. Assim, é completamente desnecessário supor que os objetos físicos têm cores e, portanto, não existe qualquer justificação para fazer tal suposição. Argumentos exatamente similares aplicam-se aos demais dados dos sentidos.

Resta perguntarmos se existem alguns argumentos filosóficos gerais que nos permitem dizer que, se a matéria é real, ela *deve* ser desta ou daquela tal natureza. Como explicamos acima, muitos filósofos, talvez a maioria, têm sustentado que tudo o que é real deve ser em algum sentido mental, ou, pelo menos, que tudo o que podemos conhecer sobre alguma coisa deve ser em algum sentido mental. Estes filósofos são chamados de "idealistas". Os idealistas nos dizem que o que aparece como matéria é, na realidade, algo mental; ou seja, mentes mais ou menos rudimentares (como Leibniz sustentou), ou, (como Berkeley afirmou), ideias nas mentes que, como deveríamos comumente dizer, "percebem" a matéria. Assim, os idealistas negam a existência da matéria como algo intrinsecamente diferente da mente, embora eles não neguem que nossos dados dos sentidos sejam sinais de alguma coisa que existe independentemente de nossas sensações privadas. No próximo capítulo consideraremos brevemente as razões - em minha opinião falaciosas - que os idealistas oferecem a favor de sua teoria.

Capítulo 4 - Idealismo

A palavra “idealismo” é empregada por diferentes filósofos em sentidos um tanto diferentes. Por idealismo devemos entender a doutrina segundo a qual tudo o que existe, ou pelo menos tudo o que podemos saber que existe, deve ser em algum sentido mental. Esta doutrina, que entre os filósofos é muito amplamente mantida, tem várias formas, e é defendida com base em vários fundamentos distintos. A doutrina é tão amplamente sustentada, e tão interessante em si mesma, que mesmo a mais breve exposição filosófica 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 as mesas e as cadeiras, o sol e a lua, e os objetos materiais em geral, como alguma coisa 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 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 se os objetos físicos têm uma existência independente, eles devem diferir muito amplamente dos dados dos sentidos, e só podem ter uma *correspondência* com os dados dos sentidos, da mesma forma como um catálogo tem uma correspondência com as coisas catalogadas. Consequentemente, o senso comum nos deixa completamente no escuro em relação à verdadeira natureza intrínseca dos objetos físicos, e se existem boas razões para considerá-los como mentais, não poderemos legitimamente rejeitar esta opinião simplesmente 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 considerado como um motivo para rejeitar a sua opinião.

As bases sobre as quais o idealismo é defendido são geralmente bases derivadas da teoria do conhecimento, ou seja, de uma discussão das condições que as coisas devem satisfazer a fim de que possamos ser capazes de conhecê-las. A primeira tentativa séria de estabelecer o idealismo sobre tais bases foi a do Bispo

Berkeley. Ele provou, primeiramente, mediante argumentos que eram 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 ninguém vendo, ouvindo, tocando, cheirando, sentindo ou experimentando. Até este ponto sua argumentação é quase certamente válida, mesmo que alguns de seus argumentos não sejam. Mas ele passou a argumentar que os dados dos sentidos eram as únicas coisas de cuja existência nossas percepções poderiam nos assegurar, e que ser conhecido é estar “em” uma mente, e, portanto, ser mental. Por esta razão ele concluiu que nada pode ser conhecido exceto o que está em alguma mente, e que tudo o que é conhecido sem estar na minha mente deve estar em alguma outra mente.

A fim de entender seu argumento é necessário entender o emprego que ele faz da palavra “ideia”. Ele dá o nome de “ideia” a tudo o que é *imediatamente* conhecido, como, por exemplo, os dados dos sentidos são conhecidos. Assim, uma cor particular que vemos é uma ideia; da mesma forma, uma voz que ouvimos, e assim por diante. Mas o termo não é inteiramente restrito aos dados dos sentidos. Existiriam também coisas lembradas ou imaginadas, pois também temos conhecimento direto imediato de tais coisas no momento de lembrar ou imaginar. Berkeley denomina todos estes dados imediatos de “ideias”.

Berkeley então continua a considerar os objetos comuns, tais como uma árvore, por exemplo. Ele mostra que tudo o que conhecemos imediatamente quando “percebemos” a árvore consiste de ideias, no sentido que ele dá ao termo, e argumenta que não há a menor base para supor que existe alguma coisa real sobre a árvore a não ser o que é percebido. Seu ser, ele diz, consiste em ser percebida: no latim dos escolásticos, seu “*esse*” é “*percipi*”. Ele admite perfeitamente que a árvore deve continuar a existir mesmo quando fechamos nossos olhos ou quando nenhum ser humano está próximo dela. Mas esta existência contínua, diz ele, deve-se ao fato de que Deus continua a percebê-la; a árvore “real”, que corresponde ao que denominamos de objeto físico, consiste de 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 continua a existir. Todas as nossas percepções, de acordo com ele, consistem em uma participação parcial nas percepções de Deus, e é por causa desta participação que diferentes pessoas vêem mais ou menos a mesma árvore. Assim, independentemente das mentes e suas ideias nada existe no mundo, nem é possível que alguma coisa diferente possa alguma vez ser conhecida, dado que tudo o que é conhecido é necessariamente uma ideia.

Há neste argumento algumas falácias que tiveram importância na história da filosofia, e que será bom esclarecer. Em primeiro lugar, existe uma confusão engendrada pelo emprego da palavra “ideia”. Pensamos que uma ideia é algo que existe essencialmente *na* mente de alguém, e, assim, quando nos é dito que uma árvore consiste inteiramente de ideias, é natural supor que, se é assim, a árvore deve estar inteiramente na mente. 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 nossa mente, mas de que temos em nossa mente um pensamento a seu respeito. Quando alguém diz que tirou de sua mente um problema que tinha que resolver, não significa dizer que o próprio problema estava em sua mente, mas apenas que um pensamento sobre o problema estava antes em sua mente, mas depois deixou de estar nela. E, assim, quando Berkeley diz que a árvore deve estar em nossa mente se quisermos conhecê-la, tudo o que ele realmente tem o direito de dizer é que um pensamento sobre a árvore deve estar em nossa mente. Argumentar que a própria árvore deve estar em nossa mente é como argumentar que uma pessoa em quem pensamos está, ela mesma, em nossa mente. Esta confusão pode parecer demasiado grosseira para que tenha sido realmente cometida por um filósofo competente, mas várias circunstâncias concomitantes a tornaram possível. A fim de ver como ela foi possível, devemos nos aprofundar no problema da natureza das ideias.

Antes de nos dedicarmos à questão geral da natureza das ideias, devemos elucidar duas questões inteiramente distintas que surgem a respeito dos dados dos sentidos e dos objetos físicos. Vimos que, por várias razões específicas, Berkeley estava certo ao tratar os dados dos sentidos que constituem nossa percepção da árvore como mais ou menos subjetivos, no sentido que eles dependem de nós tanto quanto da árvore, e não existiriam se a árvore não estivesse sendo percebida. Mas este é um ponto inteiramente diferente daquele pelo qual Berkeley procura provar que tudo que pode ser imediatamente conhecido *deve* estar numa mente. Para este objetivo argumentos específicos em relação à dependência que os dados dos sentidos têm de nós são supérfluos. É necessário provar, em geral, que pelo fato de serem conhecidas, as coisas devem ser mentais. Isso é o que o próprio Berkeley acredita ter feito. É este problema, e não nosso problema anterior em relação à diferença entre dados dos sentidos e objetos físicos, que deve agora nos interessar.

Tomando a palavra “ideia” no sentido de Berkeley, existem duas coisas completamente distintas a serem consideradas sempre que uma ideia está diante da mente. Existe, por um lado, a coisa da qual estamos conscientes - a cor da minha mesa, por exemplo - e, por outro lado, a própria consciência presente, o ato mental de apreender a coisa. O ato mental é indubitavelmente mental, mas

existe alguma razão para supor que a coisa apreendida é em algum sentido mental? Nossos argumentos anteriores sobre a cor não provam que ela é mental; eles somente provam que sua existência depende da relação de nossos órgãos dos sentidos com os objetos físicos - no nosso caso, a mesa. Ou seja, eles provam que uma determinada cor existirá, em uma determinada luz, se um olho normal é colocado em certo ponto em relação à mesa. Eles não provam que a cor está na mente do percipiente.

A opinião de Berkeley, que obviamente a cor *deve* estar na mente, parece depender, para sua plausibilidade, da confusão entre a coisa apreendida com o ato de apreensão. Estas duas coisas poderiam ser denominadas uma "ideia"; provavelmente ambas teriam sido denominadas de ideia por Berkeley. O ato está indubitavelmente na mente; portanto, quando estamos pensando no ato, prontamente admitimos a opinião de que as ideias devem estar na mente. Por conseguinte, esquecendo que isso era apenas verdadeiro quando as ideias eram tomadas como atos de apreensão, transferimos a proposição que as "ideias estão na mente" para ideias no outro sentido, isto é, 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 nossa mente. Esta parece ser a verdadeira análise do argumento de Berkeley, e a falácia fundamental sobre o qual ele repousa.

Esta questão da distinção entre o ato e o objeto em nossa apreensão das coisas é sumamente importante, visto que toda nossa capacidade de adquirir conhecimento apresenta-se vinculada a ela. A faculdade de ter conhecimento direto de coisas diferentes dela mesma é a principal característica de uma mente. O conhecimento direto dos objetos consiste essencialmente numa 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, estamos limitando indevidamente a capacidade da mente de conhecer ou estamos proferindo uma mera tautologia. Estamos proferindo uma mera tautologia se quisermos dizer por "*na* mente" o mesmo que por "*diante da* mente", isto é, se quisermos dizer simplesmente ser apreendido pela mente. Mas se queremos dizer isso, teremos de admitir que, *neste sentido*, estar na mente, pode, não obstante, ser não mental. Assim, quando compreendemos a natureza do conhecimento, percebemos que o argumento de Berkeley é errado tanto em sua substância como em sua forma, e suas razões para supor que "ideias" - isto é, os objetos aprendidos - devem ser mentais, são consideradas sem qualquer validade. Por isso, suas razões a favor do idealismo podem ser rejeitadas. Resta ver se existem algumas outras razões.

Diz-se frequentemente, como se fosse um truísmo evidente por si mesmo, que

não podemos saber se algo existe se não o conhecemos. Infere-se que tudo que pode de alguma maneira ser relevante para nossa experiência deve ser no mínimo suscetível de ser conhecido por nós. Segue-se, portanto, que se a matéria fosse essencialmente alguma coisa da qual não pudéssemos ter conhecimento direto, a matéria seria alguma coisa que não poderíamos saber que existe, e que não teria para nós importância alguma. Em geral está subentendido, 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 ela não é composta de mentes ou de ideias mentais, é impossível e uma mera quimera.

Não é possível, no momento, analisar profundamente este argumento, dado que ele levanta pontos que exigem uma considerável discussão preliminar; mas certas razões para rejeitar o argumento podem ser mencionadas imediatamente. Comecemos pela última: não existe razão alguma pela qual o que não pode ter qualquer importância *prática* para nós não deva ser real. É verdade que, se incluímos a importância *teórica,* tudo o que é real tem *alguma* importância para nós, dado que, como pessoas que desejam conhecer a verdade sobre o universo, temos algum interesse em tudo aquilo que o universo contém. Mas se incluímos este tipo de interesse, não é verdade que a matéria não tem nenhuma importância para nós, uma vez que ela existe mesmo se não podemos saber que ela existe. Podemos, evidentemente, suspeitar que ela possa existir, e perguntar se ela existe; por esta razão ela está relacionada com nosso desejo de conhecimento, e tem a importância de satisfazer ou frustrar este desejo.

Além disso, não é de modo algum uma verdade incontestável, e, na realidade, é falso, que não podemos saber se algo existe se não o conhecemos. A palavra "conhecer" é aqui usada em dois sentidos diferentes. (1) Em sua primeira acepção é aplicável ao tipo de conhecimento que é oposto ao erro, no sentido de que aquilo que sabemos é *verdadeiro,* no sentido que se aplica às nossas crenças e convicções, isto é, ao que denominamos de *juízos.* Neste sentido da palavra sabemos *que* alguma coisa é o caso. Este tipo de conhecimento pode ser descrito como conhecimento de *verdades.* (2) Na segunda acepção da palavra "conhecer", a palavra aplica-se ao nosso conhecimento de *coisas,* ao qual podemos chamar de *conhecimento direto.* Este é o sentido em que conhecemos os dados dos sentidos. (Esta distinção corresponde aproximadamente àquela que existe entre *savoir* e *connaître* em francês, ou entre *wissen* e *kennen* em alemão).

Assim, o enunciado que parecia uma verdade incontestável torna-se, quando reformulado, o seguinte: "Nunca podemos enunciar um juízo verdadeiro sobre a existência de algo se não o conhecemos diretamente". Esta de modo algum é uma verdade incontestável, mas, ao contrário, uma evidente falsidade. Não tenho

a honra conhecer diretamente o Imperador da China, mas julgo, com razão, que ele existe. Pode-se dizer, naturalmente, que julgo isso por causa do conhecimento pessoal que outras pessoas têm dele. Esta, entretanto, seria uma réplica irrelevante, pois se o princípio fosse verdadeiro, não poderia saber que outros têm um conhecimento direto dele. Mas, além disso, não existe razão alguma para que não saiba da existência de algo que *ninguém* tem conhecimento direto. Este ponto é importante, e requer elucidação.

Se conheço diretamente que algo existe, meu conhecimento direto me proporciona o conhecimento de que ela existe. Mas não é verdade, reciprocamente, que sempre que posso saber que algo determinado existe, eu ou alguém deve ter conhecimento direto da coisa. O que ocorre, nos casos em que enuncio um juízo verdadeiro sem ter conhecimento direto, é que a coisa é conhecida por mim por *descrição*, e que, em virtude de algum princípio geral, a existência de algo que satisfaz esta descrição pode ser inferida da existência de algo do qual tenho conhecimento direto. A fim de entender isso completamente será conveniente tratar, em primeiro lugar, da diferença entre conhecimento direto e conhecimento por descrição, e então considerar que o conhecimento de princípios gerais, se existe, 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 direto e conhecimento por meio de descrição

No capítulo anterior vimos que há dois tipos de conhecimento: conhecimento de coisas e conhecimento de verdades. Neste capítulo trataremos exclusivamente do conhecimento de coisas, do qual, por sua vez, devemos distinguir duas espécies. O conhecimento de coisas, quando é da espécie que denominamos de conhecimento *direto*, é essencialmente mais simples que qualquer conhecimento de verdades, e logicamente independente do conhecimento de verdades. Não obstante, é precipitado assumir que, em qualquer ocasião, os seres humanos têm, de fato, conhecimento direto das coisas sem ao mesmo tempo conhecer alguma verdade sobre elas. O conhecimento de coisas por *descrição*, ao contrário, sempre implica, como veremos no curso do presente capítulo, algum conhecimento de verdades como sua fonte e seu fundamento. Mas antes de tudo devemos esclarecer o que entendemos por "conhecimento direto" e o que entendemos por "descrição".

Diremos que temos *conhecimento direto* de alguma coisa da qual estamos diretamente conscientes, sem a intermediação de qualquer método de inferência ou de qualquer conhecimento de verdades. Assim, na presença de minha mesa conheço diretamente os dados dos sentidos que constituem a aparência de minha mesa: sua cor, forma, dureza, lisura, etc.; todas estas são coisas das quais tenho imediatamente consciência quando estou vendo e tocando minha mesa. Posso dizer muitas coisas sobre o matiz particular da cor que estou vendo. Posso dizer que ele é marrom, que é de cor escura, e assim por diante. Mas tais afirmações, embora me forneçam verdades *sobre* a cor, não me fazem conhecer a própria cor melhor do que antes. No que concerne ao conhecimento da própria cor, ao contrário do conhecimento de verdades sobre ela, conheço a cor de modo perfeito e completamente quando a vejo, e nenhum conhecimento adicional sobre ela é mesmo teoricamente possível. Assim sendo, os dados dos sentidos que constituem a aparência de minha mesa são coisas das quais tenho um conhecimento direto, coisas que me são imediatamente conhecidas, exatamente como elas são.

Meu conhecimento da mesa como um objeto físico, ao contrário, não é um conhecimento direto. Tal como ele é, é obtido através do conhecimento direto dos dados dos sentidos que constituem a aparência da mesa. Vimos que é

possível, sem absurdo, duvidar de que existe uma mesa, enquanto não é possível duvidar dos dados dos sentidos. Meu conhecimento da mesa é da espécie que denominaremos “conhecimento por descrição”. A mesa é “o objeto físico que causa tais e tais dados dos sentidos”. Assim se *descreve* a mesa por meio dos dados dos sentidos. Para conhecer alguma coisa sobre a mesa, devemos conhecer verdades que a conectem com as coisas das quais temos um conhecimento direto: devemos saber que “tais e tais dados dos sentidos são causados por um objeto físico”. Não há um estado mental em que somos diretamente conscientes da mesa; todo nosso conhecimento da mesa é realmente um conhecimento de *verdades*, e a coisa mesma que constitui a mesa não nos é, estritamente falando, conhecida. Conhecemos uma descrição e sabemos que há um objeto ao qual esta descrição se aplica exatamente, embora o próprio objeto não nos seja diretamente conhecido. Neste caso, dizemos que nosso conhecimento do objeto é um conhecimento por descrição.

Todo nosso conhecimento, tanto o conhecimento de coisas como o conhecimento de verdades, baseia-se, em última instância, no conhecimento direto. Portanto, é importante considerar que espécies de coisas existem das quais temos um conhecimento direto.

Os dados dos sentidos, como já vimos, estão entre as coisas das quais temos um conhecimento direto; na realidade, eles fornecem o exemplo mais óbvio e evidente de conhecimento direto. Mas se fosse o único exemplo, nosso conhecimento seria muito mais restrito do que é. Conheceríamos apenas o que está presente aos nossos sentidos atualmente: nada conheceríamos sobre o passado - nem mesmo que houve um passado - nem poderíamos conhecer quaisquer verdades sobre nossos dados dos sentidos, pois todo conhecimento de verdades exige, como mostraremos, conhecimento direto de coisas que possuem um caráter essencialmente diferente dos dados dos sentidos, coisas que são às vezes denominadas de “ideias abstratas”, mas que nós denominaremos de “universais”. Portanto, se quisermos obter alguma análise razoavelmente adequada do nosso conhecimento devemos considerar o conhecimento direto de outras coisas, além dos dados dos sentidos.

A primeira extensão que devemos considerar, além dos dados dos sentidos, é o conhecimento direto da *memória.* É óbvio que frequentemente lembramos o que vimos, ouvimos ou o que tivemos de algum modo presente a nossos sentidos, e que nestes casos somos sempre imediatamente conscientes do que lembramos, apesar do fato de aparecer como passado e não como presente. Este conhecimento imediato da memória é a fonte de todo nosso conhecimento sobre o passado: sem ele, não haveria conhecimento do passado por meio de

inferência, visto que nunca saberíamos que há alguma coisa passada a ser inferida.

A próxima extensão a ser considerada é o conhecimento imediato por meio da *introspecção*. Não temos apenas consciência de coisas, mas temos muitas vezes consciência de estarmos conscientes delas. Quando vejo o sol, tenho muitas vezes consciência de que vejo o sol; assim "meu ato de ver o sol" é um objeto do qual tenho conhecimento direto. Quando desejo alimento, posso ter consciência de meu desejo de alimento; assim, "meu desejo de alimento" é um objeto do qual tenho conhecimento direto. De maneira similar, podemos ter consciência de nosso sentimento de prazer ou de dor, e, em geral, dos eventos que ocorrem em nossas mentes. Este tipo de conhecimento direto, que pode ser denominado de autoconsciência, é a fonte do nosso conhecimento dos objetos mentais. É evidente que só o que ocorre em nossa própria mente pode ser conhecido deste modo imediato. O que ocorre nas mentes dos outros é conhecido por meio de nossa percepção de seus corpos, ou seja, por meio de nossos dados dos sentidos que são associados aos seus corpos. Mas sem o conhecimento direto do conteúdo de nossa própria mente, seríamos incapazes de imaginar as mentes dos demais, e, portanto, nunca poderíamos chegar ao conhecimento de que eles têm mentes. Parece natural supor que a autoconsciência é uma das coisas que distingue os homens dos animais: podemos supor que os animais, embora tenham conhecimento direto dos dados dos sentidos, nunca adquirem consciência deste conhecimento. Não quero dizer que eles *duvidam* de sua existência, mas que nunca adquirem consciência 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 do conhecimento direto do conteúdo de nossa mente como sendo *autoconsciência,* mas não é, evidentemente, consciência de nosso *eu:* é consciência de pensamentos e sentimentos particulares. O problema de saber se temos também conhecimento direto de nosso eu puro, como oposto a nossos pensamentos e sentimentos particulares, é um problema muito difícil, sobre o qual seria temerário falar de modo positivo. Quando tentamos nos analisar sempre parecemos chegar a algum pensamento ou sentimento particular, e não no "eu" que tem o pensamento ou sentimento. Não obstante, existem algumas razões para pensar que temos um conhecimento direto do nosso "eu", embora seja muito difícil distinguir este conhecimento de outras coisas. Para tornar claro que tipos de razões existem, consideremos por um momento o que realmente implica nosso conhecimento direto de pensamentos particulares.

Quando tenho o conhecimento direto de "minha visão do sol", parece evidente que tenho conhecimento direto de duas coisas diferentes que se encontram uma

em relação com a outra. Por um lado, existe o dado dos sentidos que representa, para mim, o sol, por outro lado, existe aquele que vê este dado dos sentidos. Todo conhecimento direto, tal como o meu conhecimento direto do dado dos sentidos que representa o sol, parece evidentemente uma relação entre a pessoa que conhece diretamente e o objeto que a pessoa conhece. Quando um caso de conhecimento direto é tal que posso ter conhecimento direto dele (como tenho conhecimento de meu conhecimento dos dados dos sentidos que representam o sol) é evidente que a pessoa que conheço sou eu mesmo. Assim, quando tenho conhecimento direto de meu ato de ver o do sol, o fato completo do qual tenho conhecimento é "Eu que conheço um dado dos sentidos".

Além disso, conhecemos esta verdade: "eu conheço diretamente este dado dos sentidos". É difícil ver como poderíamos conhecer esta verdade, ou mesmo entender o que ela significa, a menos que tivéssemos conhecimento direto de algo que denominamos "eu". Não parece necessário supor que temos um conhecimento direto de uma pessoa mais ou menos permanente, a mesma hoje como ontem, mas parece necessário, entretanto, termos conhecimento direto deste algo, seja qual for sua natureza, que vê o sol e tem um conhecimento direto dos dados dos sentidos. Assim, parece que, em algum sentido, é preciso que tenhamos um conhecimento direto do nosso eu como oposto às nossas experiências particulares. Mas o problema é difícil, e de ambos os lados pode-se aduzir argumentos complicados. Portanto, embora pareça *provável* que o conhecimento direto de nós mesmos ocorra, não é sensato afirmar que seja indubitável.

Podemos, portanto, resumir como segue tudo o que dissemos sobre o conhecimento direto das coisas que existem. Temos conhecimento direto, na sensação, dos dados dos sentidos externos e, na introspecção, dos dados do que podemos denominar de sentido interior: pensamentos, sentimentos, desejos, etc.; temos um conhecimento direto na memória das coisas que foram dadas quer pelos sentidos exteriores, quer pelo sentido interior. Além disso, é provável, embora não certo, que temos conhecimento direto do Eu, como de algo que tem consciência das coisas ou as deseja.

Além de nosso conhecimento direto das coisas particulares que existem, também temos um conhecimento direto do que denominaremos de *universais*, ou seja, ideias gerais como *brancura*, *diversidade*, *fraternidade*, e assim por diante. Toda sentença completa deve conter pelo menos uma palavra que represente um universal, visto que todos os verbos têm um significado que é universal. Retornaremos aos universais mais adiante, no Capítulo 9; no momento, é apenas necessário precaver-se contra a suposição de que tudo aquilo do qual podemos ter um conhecimento direto deve ser algo particular e existente. A tomada de

consciência de universais é denominada de *concepção*, e um universal do qual temos consciência é chamado de conceito.

Vê-se que entre os objetos dos quais temos um conhecimento direto não são incluídos os objetos físicos (como opostos aos dados dos sentidos), nem as mentes de outras pessoas. Estas coisas nos são conhecidas por meio do que eu denomino de "conhecimento por descrição", o qual devemos considerar agora.

Por "descrição" entendo toda frase da forma "um isto ou aquilo" ou "o isto ou aquilo". Denominarei de descrição "ambígua" uma frase da forma "um isto ou aquilo"; denominarei de descrição "definida" uma frase da forma "o isto ou aquilo" (no singular). Assim, "um homem" é uma descrição ambígua, e "o homem da máscara de ferro" é uma descrição definida. Existem vários problemas relacionados às descrições ambíguas, mas eu os deixarei de lado, pois não se referem diretamente ao assunto que estamos discutindo, que é a natureza de nosso conhecimento sobre os objetos em casos em que sabemos que existe um objeto que corresponde a uma descrição definida, embora não tenhamos um *conhecimento direto* de qualquer objeto semelhante. Trata-se de um assunto que se refere exclusivamente às descrições *definidas*. Portanto, daqui em diante falarei simplesmente de "descrições" quando desejar mencionar as "descrições definidas". Deste modo, uma descrição será qualquer frase da forma "o isto ou aquilo" no singular.

Afirmaremos que um objeto é "conhecido por descrição" quando sabemos que é "isto ou aquilo", ou seja, quando sabemos que há um objeto, e nenhum outro, que tem uma determinada propriedade; e em geral supõe-se que não temos conhecimento do mesmo objeto mediante conhecimento direto. 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 a maioria dos votos será eleito, e neste caso é muito provável que temos um conhecimento direto (no único sentido em que alguém pode conhecer diretamente um outro) do homem que é, na realidade, o candidato que obterá mais votos; mas não sabemos qual dos candidatos ele é, ou seja, não conhecemos nenhuma proposição da forma "A é o candidato que obterá a maioria dos votos", onde A é o nome de um dos candidatos. Diremos que temos "conhecimento meramente descritivo" disto ou daquilo quando, embora saibamos que isto ou aquilo existe, e embora possamos ter um conhecimento direto do objeto que, de fato, é isto ou aquilo, contudo, não conhecemos qualquer proposição da forma "*a* é isto ou aquilo", onde *a* seja alguma coisa da qual tenhamos um conhecimento direto.

Quando dizemos que “isto ou aquilo existe”, queremos dizer que há justamente um objeto que é isto ou aquilo. A proposição “*a* é isto ou aquilo” significa que *a* tem a propriedade isto ou aquilo, e que nada mais a tem. “O Sr. A é o candidato unionista por esta circunscrição” significa “O Sr. A, e nenhum outro, é o candidato unionista por esta circunscrição”. “O candidato unionista por esta circunscrição existe” significa que “alguém é o candidato unionista por esta circunscrição, e ninguém mais senão ele”. Assim, quando temos um conhecimento direto do objeto que é isto ou aquilo, sabemos que isto ou aquilo existe; mas podemos saber que isto ou aquilo existe sem ter um conhecimento direto de um objeto que sabemos ser isto ou aquilo, e até mesmo sem ter um conhecimento direto de um objeto que seja, de fato, isto ou aquilo.

Os nomes comuns, e também os nomes próprios, são geralmente verdadeiras descrições. Ou seja, o pensamento que está na mente de uma pessoa que emprega corretamente um nome próprio não pode ser expresso explicitamente se não substituirmos o nome próprio por uma descrição. Além disso, a descrição necessária para expressar o pensamento variará de pessoa para pessoa, ou para a própria pessoa em épocas diferentes. A única coisa constante (na medida em que o nome é empregado corretamente) é o objeto ao qual se aplica o nome. Mas, na medida em que este permanece constante, a descrição particular envolvida em geral não distingue a verdade ou falsidade da proposição em que o nome aparece.

Tomemos alguns exemplos. Suponhamos alguma afirmação referente à Bismarck. Admitindo que haja 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 pretende ter; representa simplesmente 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 esta pessoa conhecia diretamente era certos dados dos sentidos que associava (suponhamos que corretamente) com o corpo de Bismarck. Seu corpo, como objeto físico, e ainda mais sua mente, eram conhecidos apenas como o corpo e a mente associados a estes dados dos sentidos. Ou seja, eram conhecidos por descrição. Evidentemente, é muito mais uma questão de probabilidade 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 conhecimento direto da entidade em questão.

Quando nós, que não conhecemos Bismarck, enunciamos um juízo sobre ele, a descrição em nossas mentes será provavelmente uma massa mais ou menos vaga de conhecimentos históricos - muito mais, em muitos casos, do que é necessário para identificá-lo. Mas, a título de exemplo, suponhamos que pensamos nele como “o primeiro chanceler do Império germânico”. Aqui todas as palavras são abstratas, exceto “germânico”. A palavra “germânico", por sua vez, tem diferentes sentidos para diferentes pessoas. Para alguns ela evocará suas viagens à Alemanha, para outros a forma da Alemanha no mapa, e assim por diante. Mas se quisermos obter uma descrição que sabemos que se pode aplicar, nos veremos obrigados, em algum momento, a fazer uma referência a algum objeto particular do qual temos um conhecimento direto. Esta referência é envolvida em toda menção do passado, do presente e do futuro (como opostos a datas definidas), ou, às vezes, do que outros nos disseram. Assim, pareceria que, de uma maneira ou outra, uma descrição que sabemos ser aplicável a algo particular deve implicar alguma referência a um particular do qual temos um conhecimento direto, se quisermos que nosso conhecimento sobre a coisa descrita não seja considerado meramente o que se segue *logicamente* da descrição. Por exemplo, “o mais velho dos homens” é uma descrição que contém só universais, a qual deve aplicar-se a algum homem, mas não podemos enunciar juízos sobre este homem que envolvam o conhecimento sobre ele para além do que a descrição nos dá. Entretanto, se dissermos: “O primeiro chanceler do Império germânico foi um diplomata astucioso”, não podemos estar seguros da verdade de nosso juízo senão em virtude de algo do qual tenhamos um conhecimento direto - em geral um testemunho ouvido ou lido. Independentemente da informação que transmitimos aos demais, independentemente do fato que se refere ao Bismarck real, o que dá autoridade a nosso juízo, o pensamento que realmente temos contém implícitos um ou mais elementos particulares, e, por outro lado, consiste inteiramente de conceitos.

Todos os nomes de lugares - Londres, Inglaterra, Europa, a Terra, o Sistema solar - implicam igualmente, quando os empregamos, descrições que repousam em um ou mais elementos particulares dos quais temos um conhecimento direto. Suspeito que inclusive o Universo, tal como o consideram os metafísicos, envolve uma conexão com algo particular. A lógica, ao contrário, que não está interessada meramente com o que existe, mas com tudo o que poderia existir ou ser, não envolve nenhuma referência a elementos particulares efetivos.

Parece que quando enunciamos um juízo sobre alguma coisa que conhecemos apenas por descrição, *pretendemos* frequentemente enunciar o nosso juízo, não na forma que envolve a descrição, mas sobre o objeto real que descrevemos. Ou seja, quando dizemos alguma coisa sobre Bismarck, queremos, se possível,

enunciar o juízo tal como apenas Bismarck o pode fazer, ou seja, um juízo do qual ele mesmo é um elemento constituinte. Nisso necessariamente fracassamos, visto que o verdadeiro Bismarck nos é desconhecido. Mas sabemos que existe um objeto B, denominado Bismarck, e que B foi um diplomata astucioso. Podemos assim *descrever* a proposição que gostaríamos de afirmar, desta forma: "B foi um diplomata astucioso", na qual B representa o objeto que era Bismarck. Se descrevemos Bismarck como "o primeiro Chanceler do Império Germânico", a proposição que queremos afirmar pode ser descrita como "a proposição que afirma, sobre o verdadeiro objeto que foi o primeiro Chanceler do Império Germânico, que este objeto foi um diplomata astucioso." O que permite que nos entendamos, apesar das várias descrições que empregamos, é que sabemos que existe uma proposição verdadeira sobre o Bismarck real, e que, apesar das várias descrições (na medida em que a descrição for correta) a proposição descrita é ainda a mesma. Esta proposição, descrita e conhecida como 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.

Vimos que há vários estágios mediante os quais nos distanciamos do conhecimento direto dos objetos particulares: há um Bismarck para as pessoas que o conheceram; um Bismarck para aquelas que o conhecem apenas através da história; o homem da máscara de ferro; o mais velho dos homens. Estes são graus progressivamente mais distantes do conhecimento direto dos particulares; os primeiros estão tão próximos do conhecimento direto quanto é possível em relação à outra pessoa; no segundo podemos dizer ainda que sabemos "quem era Bismarck"; no terceiro, não sabemos quem era o homem da máscara de ferro, embora possamos conhecer muitas proposições referentes a ele que não podem ser logicamente deduzidas do fato de que ele usava uma máscara de ferro; no quarto caso, finalmente, nada sabemos além do que pode ser logicamente deduzido da definição desse homem. Há uma hierarquia similar no âmbito dos universais. Conhecemos muitos universais, assim como muitos particulares, apenas por descrição. Mas aqui, como no caso dos particulares, o conhecimento relativo ao que é conhecido por descrição pode, em última instância, ser reduzido ao conhecimento relativo ao que é conhecido diretamente.

O princípio fundamental na análise das proposições que contém descrições é este: *Toda proposição que podemos entender deve ser composta inteiramente de elementos dos quais temos um conhecimento direto.*

Não tentaremos nesta altura responder a todas as objeções que poderiam ser levantadas contra este princípio fundamental. No momento, indicaremos apenas que, de uma maneira ou de outra, deve ser possível se opor a estas objeções, pois

é difícil conceber que possamos enunciar um juízo ou fazer uma suposição se não conhecemos aquilo sobre o qual julgamos ou fazemos a suposição. Se quisermos falar de modo significativo e não emitir meros ruídos, devemos atribuir *algum* sentido às palavras que usamos; e o sentido que atribuímos à nossas palavras deve ser algo do qual tenhamos um conhecimento direto. Assim, por exemplo, quando fazemos uma afirmação sobre Júlio César, é claro que o próprio Júlio César não está presente à nossa mente, visto que não temos um conhecimento direto dele. Temos em mente alguma *descrição* de Júlio César: "o homem que foi assassinado nos idos de março", "o fundador do Império Romano", ou, simplesmente, "o homem cujo nome era *Júlio César*". (Nesta última descrição, *Júlio César* é um ruído ou imagem da qual temos um conhecimento direto). Assim, nossa afirmação não significa exatamente o que parece significar, mas significa alguma coisa que envolve, no lugar de Júlio César, alguma descrição dele, composta inteiramente de particulares e de universais, dos quais temos um conhecimento direto.

A principal importância do conhecimento por descrição é que ele nos permite ir além dos limites de nossa experiência privada. Apesar do fato de que não podemos conhecer verdades que não sejam compostas exclusivamente de termos que tenhamos experimentado por conhecimento direto, podemos, contudo, ter conhecimento por descrição de coisas das quais nunca tivemos experiências. Em vista do âmbito muito limitado de nossa experiência imediata, este resultado é vital, e enquanto não for compreendido, boa parte de nosso conhecimento deve permanecer misteriosa e, portanto, incerta.

Capítulo 6 - Sobre a indução

Em quase toda a nossa discussão anterior nos preocupamos com a tentativa de lançar luz sobre nossos dados no processo do conhecimento da existência. Que coisas existem no universo cuja existência nos é conhecida porque temos um conhecimento direto delas? Até aqui nossa resposta foi que temos um conhecimento direto dos nossos dados dos sentidos, e, provavelmente, de nós mesmos. Sabemos que isso existe. 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 destes dados - se quisermos conhecer a existência da matéria, de outras pessoas, do passado anterior ao começo de nossa memória individual, ou do futuro, devemos conhecer princípios gerais de algum gênero por meio dos quais possamos fazer tais inferências. Devemos saber que a existência de uma espécie de coisa, A, é um sinal da existência de uma outra espécie de coisa, B, seja ao mesmo tempo que A, seja em algum tempo anterior ou posterior, como, por exemplo, o trovão é um sinal da existência anterior do relâmpago. Se acaso não conhecêssemos isso, nunca poderíamos ampliar nosso conhecimento para além da esfera de nossa experiência privada; e esta esfera, como temos visto, é sumamente limitada. A questão que temos de considerar agora é se esta ampliação é possível, e em caso afirmativo, como se realiza.

Tomemos como exemplo uma questão sobre a qual nenhum de nós tem, de fato, a menor dúvida. Todos nós temos a convicção de que o sol nascerá amanhã. Por quê? É esta crença simplesmente o resultado cego da experiência passada, ou pode ser justificada como uma crença razoável? Não é fácil descobrir uma prova por meio da qual possamos julgar se uma crença deste tipo é razoável ou não, mas podemos pelo menos determinar que classe de crenças gerais seriam suficientes, se fossem verdadeiras, para justificar o juízo de que o sol nascerá amanhã, e muitos outros juízos similares sobre os quais se baseiam nossas ações.

É evidente que se nos perguntarem por que acreditamos que o sol nascerá amanhã, naturalmente responderemos: “porque tem invariavelmente nascido todos os dias”. Temos uma crença firme de que ele nascerá no futuro porque tem nascido no passado. Se nos interrogarem sobre os motivos por que acreditamos que ele continuará a nascer como tem nascido até aqui, podemos apelar para as

leis do movimento: a Terra, podemos dizer, é um corpo que gira livremente, e este corpo não deixa de girar a menos que alguma coisa interfira externamente, e não existe nada externamente que possa colidir com a Terra de hoje até amanhã. Evidentemente, poderíamos duvidar de que estejamos completamente certos de que não existe nada externamente que possa interferir, mas esta não é a dúvida que interessa. A dúvida que interessa é em relação a se as leis do movimento continuarão atuando até amanhã. Se se levanta tal dúvida, nos encontraremos na mesma posição em que nos encontrávamos quando se levantou a dúvida sobre o nascimento do sol.

A *única* razão para acreditar que as leis do movimento continuarão atuando é a de que elas têm atuado até aqui, na medida em que nosso conhecimento do passado nos permite julgar isso. É verdade que temos uma maior quantidade de evidências passadas 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 existem inúmeros outros casos particulares. Mas a verdadeira questão é esta: um número *qualquer* de casos em que se cumpriu uma lei no passado proporciona evidência de que se cumprirá o mesmo no futuro? Em caso negativo, é evidente que não temos base alguma para esperar que o sol nasça amanhã, nem para esperar que o pão que comermos em nossa próxima refeição não nos envenene, nem para nenhuma das outras expectativas apenas conscientes que regulam nossa vida cotidiana. Pode-se observar que todas estas expectativas são apenas *prováveis;* assim não temos que procurar uma prova de que elas *devem* ser cumpridas, mas apenas alguma razão a favor da opinião segundo a qual é *provável* que se cumpram.

Assim sendo, para tratar esta questão devemos, inicialmente, fazer uma distinção importante, sem a qual logo nos envolveríamos em confusões insolúveis. A experiência nos tem mostrado que, até aqui, a frequente repetição de uma série uniforme ou de uma coexistência tem sido a *causa* de esperarmos a mesma série ou coexistência na próxima ocasião. Um alimento de uma determinada aparência tem, geralmente, um determinado sabor, e constitui um duro golpe para nossas expectativas quando o aspecto habitual se acha associado a um gosto inusitado. Através do hábito associamos as coisas que vemos com determinadas sensações táteis que esperamos de seu contato; um dos traços terríveis dos fantasmas (nas muitas histórias de aparições) é que eles não nos proporcionam quaisquer sensações táteis. As pessoas incultas que viajam ao exterior pela primeira vez ficam muito surpresas, a ponto de se tornarem incrédulas, quando descobrem que sua linguagem nativa não é compreendida.

Este tipo de associação não se limita aos homens; nos animais também é muito forte. Um cavalo que foi conduzido com frequência ao longo de um determinado caminho resiste a andar em outra direção. Os animais domésticos esperam seu alimento quando veem a pessoa que geralmente os alimentam. Sabemos que todas estas grosseiras expectativas de uniformidade estão sujeitas ao erro. O homem que alimenta todos os dias o frango no final lhe torce o pescoço, demonstrando com isso que teriam sido mais úteis ao frango opiniões mais refinadas em relação à uniformidade da natureza.

Mas apesar dos erros destas expectativas, não há dúvida que existem. O simples fato de que alguma coisa aconteceu várias vezes leva os animais e os homens a esperar que ela 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, teve seu pescoço torcido. Portanto, devemos distinguir o fato de que as uniformidades do passado nos *causam* expectativas em relação ao futuro, do problema de saber se existe algum motivo razoável para atribuir valor a tais expectativas deste o momento em que se suscita o problema de sua validade.

O problema que devemos analisar agora é o de se existe alguma razão para acreditar no que se tem denominado “a uniformidade da natureza”. A crença na uniformidade da natureza é a crença de que tudo o que ocorreu ou ocorrerá é uma instância de alguma lei geral que *não* tem exceção alguma. As grosseiras expectativas que foram mencionadas estão todas sujeitas a exceções, e suscetíveis, portanto, de frustrar aqueles que as mantém. Mas a ciência habitualmente pressupõe, pelo menos como uma hipótese de trabalho, que as leis gerais que têm exceções podem ser substituídas por leis gerais que não têm exceções. “Corpos sem apoio no ar caem”, eis uma lei geral à qual os balões e os aviões representam exceções. Mas as leis do movimento e a lei da gravitação, que explicam a queda da maioria dos corpos, também explicam porque os balões e os aviões podem subir; assim, as leis do movimento e a lei da gravitação não estão sujeitas a estas exceções.

A crença de que o sol nascerá amanhã poderia ser falsificada se a Terra entrasse de repente em contato com um corpo muito grande que destruísse sua rotação; mas as leis do movimento e a lei da gravitação não seriam violadas por este acontecimento. O objetivo da ciência é descobrir uniformidades, tais como as leis do movimento e a lei da gravitação, de tal modo que, por mais que ampliemos nossas experiências, não sofram exceções. Nesta busca a ciência logrou um êxito evidente, e podemos admitir que suas uniformidades têm se mantido até aqui. Mas com isso retornamos à questão anterior: admitindo que

elas têm sempre se mantido no passado, temos alguma razão para supor que se manterão no futuro?

Já se argumentou que temos motivos para esperar que o futuro se assemelhará ao passado, porque o que era futuro converteu-se constantemente em passado e sempre se assemelhou ao passado, de tal modo que, na realidade, temos a experiência do futuro, ou seja, do tempo que anteriormente era futuro e que podemos denominar de futuro do passado. Mas este argumento, todavia, encerra uma petição de princípio. Temos experiência dos futuros do passado, mas não dos futuros do futuro, e o problema é este: os futuros do futuro se assemelharão aos futuros do passado? Este problema não pode ser respondido por um argumento que se apóie apenas nos futuros do passado. Portanto, temos ainda que buscar um princípio que nos permita saber se o futuro seguirá as mesmas leis do passado.

A referência ao futuro não é essencial a este problema. O mesmo problema surge quando aplicamos as leis vigentes em nossa experiência a coisas passadas das quais não temos experiência alguma - como, por exemplo, em geologia, ou nas teorias sobre a origem do Sistema solar. A pergunta que realmente temos de fazer é esta: “Quando encontramos duas coisas frequentemente associadas, e não conhecemos nenhum caso em que uma ocorreu sem que a outra também ocorresse, a ocorrência de uma das duas, num novo caso, nos dá algum fundamento suficiente para esperar a outra?” De nossa resposta a esta pergunta dependerá a validade de todas as nossas expectativas em relação ao futuro, de todos os resultados obtidos pela indução, e, na realidade, de praticamente todas as crenças nas quais se baseia nossa vida cotidiana.

Devemos conceder, inicialmente, que o fato de que duas coisas tenham sido encontradas frequentemente juntas e nunca separadas não é suficiente, por si mesmo, para *provar* de uma forma demonstrativa que serão encontradas juntas no próximo caso que examinarmos. O máximo que podemos esperar é que, quanto maior for a frequência com que tenham sido encontradas juntas, mais provável será que se achem unidas em outra ocasião, e que, se elas foram encontradas juntas com muita frequência, a probabilidade chegará *quase* à certeza. Nunca podemos atingir completamente a certeza quanto a isso, pois sabemos que, apesar das repetições frequentes, no final às vezes nos decepcionamos, como no caso do frango, cujo pescoço é torcido. Assim, a probabilidade é tudo o que podemos pretender.

Poder-se-ia argumentar, contra a opinião que estamos defendendo, que todos os fenômenos naturais estão sujeitos a um regime de leis, e que, às vezes, na base de nossas observações, podemos constatar que é possível que somente uma lei talvez convenha aos fatos em questão. Podemos responder a esta opinião de duas

maneiras. A primeira é que, ainda que *alguma* lei que não tenha exceções se aplique ao nosso caso, na prática nunca podemos estar seguros de que descobrimos esta lei e não uma lei que sofra exceções. A segunda é que o próprio regime das leis parece ser ele mesmo apenas provável, e que nossa crença de que se manterá no futuro, ou nos casos do passado que não examinamos, baseia-se ela mesma no princípio que estamos examinando.
O princípio que estamos examinando pode ser denominado de *princípio da indução,* e suas duas partes podem ser formuladas da seguinte maneira:

> (a) Quando uma coisa de uma determinada espécie *A* se achou associada com uma outra coisa da espécie *B,* e nunca foi encontrada dissociada de uma coisa da espécie B, quanto maior for o número de casos em que *A* e *B* tenham sido encontrados associados, maior será a probabilidade de que se encontrem associados num novo caso no qual sabemos que um deles está presente;
> (b) Nas mesmas circunstâncias, um número suficiente de casos de associação converterá a probabilidade de uma nova associação quase numa certeza, aproximando-a desta indefinidamente.

Assim formulado, o princípio se aplica somente à verificação de nossa expectativa em um novo caso particular. No entanto, desejamos também saber se existe uma probabilidade a favor da lei geral segundo a qual as coisas da espécie *A* estão *sempre* associadas com coisas da espécie *B*, desde que um número suficiente de casos de associação seja conhecido, e que nenhum caso de falta de associação seja conhecido. A probabilidade da lei geral é, obviamente, menor 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 dos casos particulares. Podemos repetir, pois, as duas partes de nosso princípio em relação à lei geral, da seguinte forma:

> (a) Quanto maior for o número de casos nos quais determinada coisa da espécie *A* se associou a uma coisa da espécie *B*, (se não conhecemos nenhum caso em que haja faltado a associação) o mais provável será que *A* se achará sempre associado com *B*;
> (a) Nas mesmas circunstâncias, um número suficiente de casos de associação de *A* com *B* tornará quase certo que *A* se acha sempre

associado com *B*, e esta lei geral se aproximará indefinidamente da certeza.

Deve-se notar que a probabilidade é sempre relativa a certos dados. Em nosso caso, os dados são simplesmente os casos conhecidos de coexistência de *A* e *B*. Pode haver outros dados, os quais *poderiam* ser tomados em consideração, o que alteraria gravemente a probabilidade. Por exemplo, um homem que tivesse visto um grande número de cisnes brancos poderia argumentar, segundo nosso princípio, que de acordo com os dados é *provável* que todos os cisnes sejam brancos, e este seria um argumento perfeitamente correto. Este argumento não é refutado pelo fato de que alguns cisnes sejam negros, porque uma coisa pode muito bem ocorrer apesar do fato de que alguns dados a tornem improvável. No caso dos cisnes, um homem poderia saber que em muitas espécies de animais a cor é uma característica que varia muito e que, portanto, uma indução em relação à cor está particularmente sujeita ao erro. Mas este conhecimento seria um dado novo, que de modo algum provaria que a probabilidade relativa a nossos dados anteriores tinha sido estimada de forma errada. Portanto, o fato de que as coisas frequentemente deixam de confirmar nossas expectativas não é evidência de que estas não sejam *provavelmente* cumpridas num caso determinado ou numa determinada classe de casos.

Assim, nosso princípio indutivo não é pelo menos suscetível de ser refutado apelando simplesmente à experiência.

O princípio indutivo, contudo, é igualmente insuscetível de ser *provado* recorrendo à experiência. É possível que a experiência confirme o princípio indutivo em relação a casos que já tenham sido examinados; mas em relação a casos não examinados, só o princípio indutivo pode justificar uma inferência a partir daquilo que foi examinado para o que não foi examinado. Todos os argumentos que, na base da experiência, se referem ao futuro ou a partes não experimentadas do passado ou do presente, pressupõem o princípio indutivo; de tal modo que nunca podemos recorrer à experiência para provar o princípio indutivo sem incorrer em uma petição de princípio. Assim, devemos aceitar o princípio indutivo em razão de sua evidência intrínseca ou renunciar a toda justificação de nossas expectativas em relação ao futuro. Se o princípio não é sólido, não temos razão para esperar que o sol nasça amanhã, para esperar que o pão seja mais nutritivo do que uma pedra, ou para esperar que se nos lançarmos do telhado cairemos. Quando avistarmos alguém que consideramos como nosso melhor amigo se aproximando de nós, não teremos nenhuma razão para não supor que seu corpo não esteja habitado pela mente de nosso pior inimigo ou de

alguém totalmente estranho. Toda nossa conduta se baseia em associações que têm funcionado no passado, e que, portanto, consideramos que provavelmente continuarão funcionando no futuro; a validade desta probabilidade depende do princípio indutivo.

Os princípios gerais da ciência, como a crença num regime de leis, e a crença de que todo acontecimento deve ter uma causa, também dependem inteiramente, como as crenças da vida cotidiana, do princípio indutivo. Acreditamos em todos estes princípios gerais porque os homens tem encontrado inúmeros exemplos de sua verdade e nenhum exemplo de sua falsidade. Mas isso não oferece qualquer evidência de que serão verdadeiros no futuro, a menos que se admita o princípio indutivo.

Assim, todo o conhecimento que, na base da experiência, nos diz alguma coisa sobre o que não experimentamos, baseia-se em uma 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 como muitos fatos da experiência. A existência e a justificação destas 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 podemos dizer para explicar este tipo de conhecimento, qual é seu alcance e seu grau de certeza.

Capítulo 7 - Sobre nosso conhecimento dos princípios gerais

Vimos no capítulo precedente que o princípio da indução, enquanto necessário para a validade de todos os argumentos baseados na experiência, não é, por sua vez, suscetível de ser provado por meio da experiência e, contudo, todos acreditam nele sem hesitação, pelo menos em todas suas aplicações concretas. O princípio da indução não é o único que possui estas características. Existem vários outros princípios que não podem ser provados ou refutados por meio da experiência, mas são usados em argumentos que partem do que é experimentado. Alguns destes princípios têm inclusive maior evidência 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 na sensação; e se o que inferimos é verdadeiro, é exatamente tão necessário que nossos princípios de inferência sejam verdadeiros como é necessário que nossos dados sejam verdadeiros. Os princípios de inferência são suscetíveis de serem negligenciados por causa de sua própria obviedade - a suposição que envolvem é aceita sem que compreendamos que se trata de uma suposição. Mas é muito importante compreender o uso dos princípios de inferência se quisermos obter uma correta teoria do conhecimento; pois o conhecimento que temos deles suscita interessantes e difíceis problemas.

Em todo nosso conhecimento de princípios gerais, o que realmente acontece é que primeiro de tudo compreendemos alguma aplicação particular do princípio, e então compreendemos que a particularidade é irrelevante e que existe uma generalidade que pode ser afirmada com a mesma legitimidade. Isso naturalmente nos é familiar em matérias tais como o ensino da aritmética: aprendemos primeiro que “dois mais dois são quatro” no caso particular de dois pares, e logo em algum outro caso particular, e assim por diante, até que finalmente seja possível ver que é verdade para *quaisquer* dois pares. A mesma coisa acontece com os princípios lógicos. Suponhamos que dois homens estejam discutindo sobre em que dia do mês estamos. Um deles diz: “Pelo menos você admitirá que *se* ontem era dia 15, hoje deve ser o dia 16”. “Sim”, diz o outro, “Admito isso”. “E você sabe”, continua o primeiro, “que ontem era dia 15,

porque você jantou com o Jones, e sua agenda lhe revelará que era dia 15". "Sim", diz o segundo; "portanto hoje *é* dia 16".

Ora, não é difícil seguir semelhante raciocínio; e se admitirmos que suas premissas são verdadeiras de fato, ninguém poderá negar que a conclusão deve também ser verdadeira. Mas sua verdade depende de um exemplo de um princípio lógico geral. Este princípio lógico é o seguinte: "suponhamos conhecido que *se* isso é verdadeiro, então aquilo também é verdadeiro. Se supusermos também conhecido que isso *é* verdadeiro, então se segue que aquilo também é verdadeiro". Quando é o caso que se isso é verdadeiro, aquilo também é verdadeiro, diremos que isso "implica" aquilo, que aquilo "se segue" disso. Assim nosso princípio estabelece que se isso implica aquilo, e isso é verdadeiro, então aquilo também é verdadeiro. Em outras palavras, "qualquer coisa implicada por uma proposição verdadeira, é verdadeira", ou "tudo o que se segue de uma proposição verdadeira é verdadeiro".

Este princípio está realmente implícito - pelo menos exemplos concretos dele estão implícitos - em todas as demonstrações. Sempre que algo em que acreditamos é usado para provar algo diferente, no qual consequentemente acreditamos, este princípio é relevante. Se alguém pergunta: "Por que deveria aceitar os resultados de argumentos válidos baseados em premissas verdadeiras?" somente podemos responder apelando para nosso princípio. Na realidade, é impossível duvidar da verdade do princípio, e sua evidência é tão grande que à primeira vista parece quase trivial. Tais princípios, entretanto, não são triviais para o filósofo, pois eles mostram que podemos ter conhecimento indubitável que não é de maneira alguma derivado dos objetos dos sentidos.

O princípio mencionado é simplesmente um de vários princípios lógicos evidentes por si. Deve-se aceitar pelo menos alguns destes princípios para que qualquer argumento ou prova se torne possível. Quando se aceita alguns deles, outros podem ser provados, embora estes outros, na medida em que são simples, são exatamente tão óbvios como os princípios supostos. Sem qualquer razão verdadeiramente satisfatória, três destes princípios têm sido selecionados pela tradição com o nome de "Leis do Pensamento".

Eles são os seguintes:

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

Estas três leis são exemplos de princípios lógicos evidentes por si, mas não são realmente mais fundamentais ou mais evidentes que vários outros princípios similares. Por exemplo, o princípio que acabamos de considerar, que afirma que o que se segue de uma premissa verdadeira é verdadeiro. A denominação “lei do pensamento” é também imprecisa, pois o que é importante não é o fato de que pensamos de acordo com estas leis, mas o fato de que as coisas ocorram de acordo com elas; em outras palavras, o fato de que quando pensamos de acordo com elas pensamos *de modo verdadeiro*. Mas este é um problema importante, ao qual retornaremos mais tarde.

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

Uma das maiores controvérsias da história da filosofia é a controvérsia entre as duas escolas denominadas respectivamente “empirista” e “racionalista”. Os empiristas - representados especialmente pelos filósofos britânicos, Locke, Berkeley e Hume - mantinham que todo nosso conhecimento deriva da experiência; os racionalistas - representados pelos filósofos continentais do século XVII, especialmente por Descartes e Leibniz - mantinham que, além do que conhecemos por meio da experiência, existem certas “ideias inatas” ou “princípios inatos”, que conhecemos independentemente da experiência. Atualmente é possível decidir com alguma segurança sobre a verdade ou falsidade destas escolas opostas. Deve-se admitir, por razões já expostas, que os princípios lógicos nos são conhecidos, e que por sua vez não podem ser provados pela experiência, visto que todas as provas os pressupõem. Portanto, neste ponto, que era o mais importante da controvérsia, os racionalistas tinham razão.

Por outro lado, mesmo que parte de nosso conhecimento seja *logicamente* independente da experiência (no sentido de que a experiência não pode prová-lo) é, não obstante, suscitado e causado pela experiência. É por ocasião das experiências particulares que nos tomamos conscientes das leis gerais que exemplificam suas conexões. Seria certamente absurdo supor que existem princípios inatos no sentido de que os bebês nasçam com o conhecimento de tudo o que os homens sabem e de que não podem ser deduzidos do que é experimentado. Por esta razão a palavra “inato” já não é mais empregada para descrever nosso conhecimento dos princípios lógicos. A frase “*a priori*” é menos

suscetível de objeções, e é mais usual nos autores modernos. Assim, embora admitindo que todo conhecimento seja suscitado e causado pela experiência, sustentaremos, não obstante, que algum conhecimento é *a priori*, no sentido de que a experiência que nos faz pensar nele não é suficiente para prová-lo, mas que simplesmente dirige nossa atenção de modo a vermos sua verdade sem necessitar qualquer prova da experiência.

Existe outro ponto muito importante, no qual os empiristas tinham razão contra os racionalistas. Nada pode ser conhecido como *existente* a não ser por meio da experiência. Ou seja, se quisermos provar que alguma coisa da qual não temos uma experiência direta existe, devemos ter entre nossas premissas a existência de uma ou mais coisas das quais temos experiência direta. Nossa crença de que o Imperador da China existe, por exemplo, baseia-se nos testemunhos, e os testemunhos consistem, em última análise, de dados dos sentidos vistos ou ouvidos ao ler ou falar a seu respeito. Os racionalistas acreditam que, a partir da consideração geral em relação ao que *deve* ser, eles poderiam deduzir a existência disto ou daquilo no mundo real. Em relação a esta crença parece que estavam equivocados. Todo o conhecimento que podemos adquirir *a priori* sobre a existência parece ser hipotético: diz-nos que *se* uma coisa existe, outra deve existir, ou, de modo mais geral, que *se* uma proposição é verdadeira, outra também deve ser verdadeira. Isso é exemplificado pelos princípios dos quais já tratamos, como: “se isto é verdadeiro, e isto implica aquilo, então aquilo é verdadeiro”, ou “*se* isto e aquilo foram frequentemente encontrados em conexão, provavelmente estarão conectados na próxima vez em que encontrarmos um deles”. Assim, o alcance e poder dos princípios *a priori* é estritamente limitado. Todo conhecimento de que alguma coisa existe deve depender em parte da experiência. Quando alguma coisa é conhecida de um modo imediato, sua existência é conhecida só por meio da experiência; quando se prova que alguma coisa existe, sem que seja imediatamente conhecida, tanto a experiência como princípios *a priori* devem ser requeridos para a prova. O conhecimento é denominado de *empírico* quando se funda completa ou parcialmente na experiência. Assim, todo conhecimento que afirma a existência é empírico, e o conhecimento exclusivamente *a priori* sobre a existência é hipotético; nos dá conexões entre as coisas que existem ou podem existir, mas não nos dá a existência real.

O conhecimento *a priori* não é todo do tipo lógico que até aqui consideramos. O exemplo mais importante de conhecimento *a priori* não lógico é, talvez, o conhecimento relativo aos valores éticos. Não me refiro aos juízos em relação ao que é útil ou em relação ao que é virtuoso, pois estes juízos requerem premissas

empíricas; estou me referindo aos juízos em relação à desejabilidade intrínseca das coisas. Se alguma coisa é útil, deve ser útil porque ela assegura algum fim, e, se quisermos ir às últimas consequências, o fim deve ser valioso em si mesmo, e não somente porque é útil para algum fim ulterior. Assim, todos os juízos em relação ao que é útil dependem de juízos em relação ao que é valioso em si mesmo.

Julgamos, por exemplo, que a felicidade é mais desejável que a miséria, o conhecimento mais que a ignorância, a benevolência mais que o ódio, e assim por diante. Estes juízos devem ser, pelo menos em parte, imediatos e *a priori.* Como os juízos *a priori* antes mencionados, eles podem ser *suscitados* pela experiência e, de fato, é preciso que sejam; pois não parece possível julgar se alguma coisa é intrinsecamente valiosa a menos que tenhamos experimentado alguma coisa do mesmo tipo. Mas é absolutamente óbvio que não podem ser *provados* por meio da experiência; pois o fato de que uma coisa exista ou não exista, não pode provar que é bom ou mau que exista. A investigação deste tipo de problemas pertence à ética, à qual cabe estabelecer a impossibilidade de deduzir o que deve ser do que é. No presente momento é apenas importante compreender que o conhecimento em relação ao 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 por meio da experiência.

Toda a matemática pura é *a priori,* como a lógica. Isso foi energicamente negado pelos filósofos empíricos que mantiveram que a experiência é a fonte de nosso conhecimento da aritmética assim como de nosso conhecimento da geografia. Eles mantiveram que por meio da experiência repetida de ver duas coisas, e logo mais duas outras coisas, e achar que juntas somam quatro coisas, seríamos levados, por meio da indução, à conclusão de que duas coisas mais duas outras coisas *sempre* somariam quatro coisas. Entretanto, se esta fosse a fonte de nosso conhecimento de que dois mais dois são quatro, para nos persuadir de sua verdade procederíamos de modo diferente de como o fazemos na realidade. De fato, são necessários vários exemplos para nos fazer pensar abstratamente o dois, em vez de duas moedas, dois livros, duas pessoas ou qualquer outra espécie de dois. Mas a partir do momento em que somos capazes de libertar nossos pensamentos de particularidades irrelevantes, somos capazes de *ver* o princípio geral segundo o qual dois mais dois são quatro; vemos que um exemplo qualquer é *típico* e que o exame de outros exemplos torna-se desnecessário (Cf. A. N. Whitehead, *Introduction to Mathematics* - Home University Library).

A mesma coisa é exemplificada pela geometria. Se quisermos demonstrar alguma propriedade de *todos* os triângulos, traçamos um triângulo e raciocinamos sobre ele; mas podemos evitar fazer uso de qualquer propriedade que ele não partilha com todos os demais triângulos e, assim, a partir do nosso caso particular, obtemos um resultado geral. Não sentimos, na verdade, que nossa certeza de que dois mais dois são quatro aumenta com novos exemplos. Pois, desde o momento em que vimos a verdade desta proposição, nossa certeza torna-se tão grande que é incapaz de aumentar ainda mais. Além disso, sentimos certa qualidade de *necessidade* na proposição "dois mais dois são quatro", qualidade que está ausente até mesmo das mais atestadas generalizações empíricas. Estas generalizações continuam sempre sendo meros fatos: sentimos que poderia haver um mundo no qual elas seriam falsas, embora no mundo atual ocorra delas serem verdadeiras. Ao contrário, sentimos que em qualquer mundo possível dois mais dois serão quatro: este não é um mero fato, mas uma necessidade à qual deve conformar-se tudo o que é real e possível.
Isso pode se tornar mais claro se considerarmos uma generalização puramente empírica, tal como "Todos os homens são mortais". É evidente que acreditamos nesta proposição, em primeiro lugar, porque não conhecemos nenhum caso de um homem que tenha vivido além de uma determinada idade e, em segundo lugar, porque

experiência repetida de ver duas coisas, e logo mais duas outras coisas, e achar que juntas somam quatro coisas, seríamos levados, por meio da indução, à conclusão de que duas coisas mais duas outras coisas *sempre* somariam quatro coisas. Entretanto, se esta fosse a fonte de nosso conhecimento de que dois mais dois são quatro, para nos persuadir de sua verdade procederíamos de modo diferente de como o fazemos na realidade. De fato, são necessários vários exemplos para nos fazer pensar abstratamente o dois, em vez de duas moedas, dois livros, duas pessoas ou qualquer outra espécie de dois. Mas a partir do momento em que somos capazes de libertar nossos pensamentos de particularidades irrelevantes, somos capazes de *ver* o princípio geral segundo o qual dois mais dois são quatro; vemos que um exemplo qualquer é *típico* e que o exame de outros exemplos torna-se desnecessário (Cf. A. N. Whitehead, *Introduction to Mathematics* - Home University Library).
A mesma coisa é exemplificada pela geometria. Se quisermos demonstrar alguma propriedade de *todos* os triângulos, traçamos um triângulo e raciocinamos sobre ele; mas podemos evitar fazer uso de qualquer propriedade que ele não partilha com todos os demais triângulos e, assim, a partir do nosso

caso particular, obtemos um resultado geral. Não sentimos, na verdade, que nossa certeza de que dois mais dois são quatro aumenta com novos exemplos. Pois, desde o momento em que vimos a verdade desta proposição, nossa certeza torna-se tão grande que é incapaz de aumentar ainda mais. Além disso, sentimos certa qualidade de *necessidade* na proposição "dois mais dois são quatro", qualidade que está ausente até mesmo das mais atestadas generalizações empíricas. Estas generalizações continuam sempre sendo meros fatos: sentimos que poderia haver um mundo no qual elas seriam falsas, embora no mundo atual ocorra delas serem verdadeiras. Ao contrário, sentimos que em qualquer mundo possível dois mais dois serão quatro: este não é um mero fato, mas uma necessidade à qual deve conformar-se tudo o que é real e possível.

Isso pode se tornar mais claro se considerarmos uma generalização puramente empírica, tal como "Todos os homens são mortais". É evidente que acreditamos nesta proposição, em primeiro lugar, porque não conhecemos nenhum caso de um homem que tenha vivido além de uma determinada idade e, em segundo lugar, porque parece que há bases fisiológicas para pensar que um organismo como um corpo humano deva, mais cedo ou mais tarde, perder a força. Negligenciando a segunda razão, e considerando simplesmente nossa experiência da mortalidade dos homens, é evidente que não nos contentaríamos com um só exemplo perfeitamente entendido de um homem que morre, ao passo que, no caso de "dois mais dois são quatro", um exemplo basta, se o considerarmos cuidadosamente, para nos persuadir de que o mesmo deve ocorrer em qualquer outro caso. Assim, se refletirmos, podemos ser forçados a admitir que pode haver alguma dúvida, ainda que ligeira, sobre se *todos* os homens são mortais. Isso pode se tornar evidente se tentarmos imaginar dois mundos diferentes, em um dos quais existem homens que não são mortais, enquanto no outro dois mais dois são cinco. Quando Swift nos convida a considerar a raça dos Struldbrugs, os quais nunca morrem, é possível o consentimento de nossa imaginação. Mas um mundo onde dois mais dois são cinco parece achar-se num plano completamente diferente. Sentimos que este mundo, se existisse, subverteria todo o edifício de nosso conhecimento e nos reduziria a dúvida total.

O fato é que em simples juízos matemáticos como "dois mais dois são quatro", e também em muitos juízos da lógica, podemos conhecer a proposição geral sem inferi-la de exemplos, apesar de habitualmente ser necessário algum exemplo para esclarecer o significado da proposição geral. É por isso que existe uma real utilidade no método de *dedução,* que vai do geral para o geral, ou do geral para o particular, assim como no método de *indução,* que vai do particular para o particular, ou do particular para o geral. É um velho debate entre os filósofos se a

dedução nos dá conhecimento *novo*. Agora podemos ver que em certos casos, pelo menos, isso acontece. Se já sabemos que dois mais dois sempre são quatro, e se sabemos que Brown e Jones são dois, e também Robinson e Smith, podemos deduzir que Brown e Jones, e Robinson e Smith, são quatro. Este é um conhecimento novo, que não estava contido em nossas premissas, pois a proposição geral, "dois mais dois são quatro", nunca nos disse que havia pessoas como Brown e Jones, Robinson e Smith, e as premissas particulares não nos diziam que fossem quatro, enquanto que a proposição particular deduzida nos diz ambas estas coisas.

Mas a novidade do conhecimento é muito menos certa se tomarmos a série de exemplos de dedução que sempre se oferece nos livros de lógica, ou seja, "Todos os homens são mortais; Sócrates é homem; portanto, Sócrates é mortal". Neste caso o que realmente sabemos e que está fora de toda dúvida razoável é que certos homens, A, B, C, eram mortais, dado que, de fato, eles tinham morrido. Se Sócrates é um destes homens, é absurdo proceder de maneira indireta a partir de "todos os homens são mortais" para chegar à conclusão de que *provavelmente* Sócrates é mortal. Se Sócrates não é um dos homens sobre os quais nossa indução está baseada, é melhor argumentarmos diretamente a partir de nossos A, B, C, até Sócrates, do que dar a volta pela proposição geral, "todos os homens são mortais". Pois a probabilidade de que Sócrates seja mortal é maior, segundo nossos dados, que a probabilidade de que todos os homens sejam mortais. (Isso é óbvio, pois se todos os homens são mortais, Sócrates também é; mas se Sócrates é mortal, não se segue disso que todos os homens sejam mortais.) Consequentemente, atingiremos a conclusão de que Sócrates é mortal com uma maior probabilidade de certeza se fizermos um raciocínio puramente indutivo do que se partirmos de "todos os homens são mortais" e então 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 argumentar, enquanto que, em relação às segundas, a indução é sempre teoricamente preferível, e assegura uma maior confiança na verdade de nossa conclusão, pois todas as generalizações empíricas são mais incertas que seus casos particulares.

Acabamos de ver, pois, que existem proposições conhecidas *a priori*, e que entre estas estão as proposições da lógica e da matemática pura, assim como as proposições fundamentais da ética. O problema que irá nos ocupar a seguir é este: Como é possível que exista um conhecimento deste gênero? E, de modo mais particular, como pode haver conhecimento de proposições gerais nos casos

em que não examinamos todos os exemplos, e na realidade nunca os examinaremos todos, porque seu número é infinito? Estes problemas, suscitados pela primeira vez 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 como o maior dos filósofos modernos. Apesar de ter vivido durante a Guerra dos sete anos e a Revolução francesa, nunca interrompeu seu ensino de filosofia em Königsberg, na Prússia oriental. Sua contribuição mais notável foi a invenção do que ele denominou de "filosofia crítica", a qual, admitindo como um dado que há conhecimento de vários tipos, perguntou como tal conhecimento é possível, e deduziu, a partir da resposta a esta pergunta, vários resultados metafísicos em relação à natureza do mundo. Pode-se duvidar se estes resultados são válidos. Mas Kant indubitavelmente merece crédito por duas razões: em primeiro lugar, por ter percebido que temos um conhecimento *a priori* que não é puramente "analítico", isto é, de tal natureza que seu oposto seria contraditório; e, em segundo lugar, por ter tornado evidente a importância filosófica da teoria do conhecimento.

Antes de Kant sustentava-se geralmente que todo conhecimento *a priori* deveria ser "analítico". Explicaremos melhor o que esta palavra significa 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", emito um juízo puramente analítico; o sujeito sobre o qual falo é dado como algo que tem pelo menos duas propriedades, uma das quais é escolhida para ser afirmada dele. Proposições como essas são triviais, e nunca deveriam ser enunciadas na vida real a não ser por um orador que estivesse preparando o terreno para um sofisma. São denominadas "analíticas" porque o predicado é obtido pela simples análise do sujeito. Antes de Kant pensava-se que todos os juízos dos quais poderíamos estar certos *a priori* eram desta espécie: que todos tinham um predicado que era apenas uma parte do sujeito do qual se afirmava. Deste modo, poderíamos nos envolver em uma contradição formal se tentássemos negar algo que pudesse ser conhecido *a priori.* "Um homem calvo não é calvo" afirmaria e negaria a calvície de um mesmo homem, e, portanto, seria em si mesmo contraditório. Assim, de acordo com os filósofos anteriores a Kant, a lei de contradição, segundo a qual 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 comum em relação ao conhecimento *a priori*, descobriu que em muitos casos que tinham anteriormente sido considerados analíticos, e especialmente no caso da causa e efeito, a conexão era, na realidade, sintética. Antes de Hume, pelo menos os racionalistas haviam imaginado que se tivéssemos um conhecimento suficiente o efeito poderia ser logicamente deduzido da causa. Hume argumentou - corretamente, como se admite geralmente hoje - que isto não poderia ser feito. Por esta razão inferiu a proposição muito mais duvidosa segundo a qual nada pode ser conhecido *a priori* sobre a conexão de causa e efeito. Kant, que tinha sido educado na tradição racionalista, ficou muito perturbado como o ceticismo de Hume, e tratou de encontrar uma resposta para o mesmo. Percebeu que não apenas a conexão de causa e efeito, mas todas as proposições da aritmética e da geometria são "sintéticas", isto é, não são analíticas: em todas estas proposições, nenhuma análise do sujeito poderia revelar o predicado. Seu exemplo apresentado foi a proposição 7 + 5 = 12. Mostrou, de forma correta, que 7 e 5 devem ser colocados juntos para somar 12: a ideia de 12 não está *contida* neles, nem mesmo na ideia de colocá-los junto. Assim, 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 tratou de encontrar uma solução.

A questão que Kant apresenta no começo 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 totalmente cética deve encontrar uma resposta. A resposta dos empiristas extremos, segundo a qual nosso conhecimento matemático é derivado por indução de casos particulares, é inadequada, como já vimos, por duas razões: em primeiro lugar, porque a validade do próprio princípio indutivo não pode ser provada por indução; em segundo lugar, porque as proposições gerais da matemática, como "dois mais dois sempre são quatro", podem ser conhecidas evidentemente com certeza mediante a consideração de um só caso, e nada se ganha com a enumeração de outros casos nos quais se descobriria que também são certas. Assim, nosso conhecimento das proposições gerais da matemática (e o mesmo se aplica à lógica) deve ser considerado diferente de nosso conhecimento (meramente provável) das generalizações empíricas como "todos os homens são mortais".

O problema surge devido ao fato de que nosso conhecimento é geral, enquanto que toda experiência é particular. Parece estranho que sejamos aparentemente capazes de conhecer antecipadamente algumas verdades sobre coisas particulares das quais não tivemos, contudo, experiência; mas não se pode duvidar facilmente de que a lógica e a aritmética possam ser aplicadas a tais

coisas. Não sabemos quais serão os habitantes de Londres daqui a cem anos; mas sabemos que dois deles mais outros dois serão quatro. Este evidente poder de antecipar fatos em relação a coisas das quais não temos experiência é certamente surpreendente. A solução de Kant a este problema é interessante, embora em minha opinião não seja válida. É, entretanto, muito difícil, e foi entendida de diversos modos por diferentes filósofos. Portanto, ofereceremos apenas um esboço dela, e mesmo este será considerado impreciso por muitos intérpretes do sistema de Kant.

Kant sustentou que em toda a nossa experiência existem dois elementos que devem ser distinguidos: um pertencente ao objeto (isto é, àquilo que temos denominado de "objeto físico"), e outro pertencente à nossa própria natureza. Vimos, ao falar da matéria e dos dados dos sentidos, que o objeto físico é diferente dos dados dos sentidos associados, e que os dados dos sentidos devem ser considerados como resultado de uma interação entre o objeto físico e nós mesmos. Até aqui estamos de acordo com Kant. Mas o que distingue 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 próprio ao objeto, e que o que nós fornecemos é a organização no espaço e tempo, e todas as relações entre os dados dos sentidos que resultam de sua comparação ou de considerar uma como a causa da outra ou de qualquer outra consideração. A principal razão que ele apresenta a favor deste ponto de vista é que temos a impressão de ter conhecimento *a priori* em relação ao espaço e ao tempo, e da causalidade e da comparação, mas não em relação ao efetivo material bruto da sensação. Podemos estar seguros, diz ele, de que tudo o que experimentarmos deve sempre mostrar as características que nosso conhecimento *a priori* afirma a seu respeito, porque estas características são devidas à nossa própria natureza e, portanto, nada pode entrar em nossa experiência sem adquirir estas características.

O objeto físico, que ele denomina "coisa-em-si" (A "coisa-em-si" de Kant é, *por definição,* idêntica ao objeto físico, ou seja, é a causa das sensações. Nas propriedades deduzidas da definição não é idêntica, visto que Kant sustenta [apesar de algumas inconsistências em relação à causa] que podemos saber que nenhuma das categorias são aplicáveis à "coisa-em-si"), ele o considera como essencialmente incognoscível; o que podemos conhecer é o objeto tal como é dado na experiência, ao qual denomina de "fenômeno". Sendo o fenômeno um produto comum nosso e da coisa-em-si, tem evidentemente as características que nos são próprias, e se conformará, portanto, ao nosso conhecimento *a priori.* Portanto, este conhecimento, embora verdadeiro de toda experiência efetiva e possível, não deve ser considerado aplicável fora da experiência. Assim, apesar da existência do conhecimento *a priori,* nada podemos saber sobre a coisa-em-si

ou sobre o que não é um objeto efetivo ou possível da experiência. Desta maneira, trata de conciliar e harmonizar as alegações dos racionalistas com os argumentos dos empiristas.

Independentemente dos motivos secundários pelos quais a filosofia de Kant pode ser criticada, existe uma objeção mais importante que parece fatal para toda tentativa de tratar o problema do conhecimento *a priori* por meio de seu método. O que se deve explicar é a nossa certeza de que os fatos se conformarão sempre com a lógica e a aritmética. Dizer que a lógica e a aritmética são contribuições nossas não é uma explicação. Nossa natureza, como qualquer outra coisa, é um fato do mundo existente e, portanto, não podemos ter certeza de que permanecerá constante. Se Kant estiver certo, poderia acontecer que amanhã nossa natureza mudasse, de tal modo que dois mais dois fosse cinco. Parece que esta possibilidade nunca lhe ocorreu, contudo, é uma possibilidade que destrói completamente a certeza e a universalidade que ele desejava reclamar para as proposições aritméticas. É verdade que esta possibilidade, formalmente, é incompatível com a visão kantiana segundo a qual o próprio tempo é uma forma imposta pelo sujeito aos fenômenos, de tal modo que nosso eu verdadeiro não está no tempo nem tem amanhã. Mas sempre deverá supor que a ordem temporal dos fenômenos é determinada pelas características do que está por detrás dos fenômenos, e isso é suficiente para a substância de nosso argumento.

Além disso, a reflexão parece tornar claro que, se existe 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 somar quatro objetos físicos, mesmo se não pudermos ter experiência dos objetos físicos. Afirmar isso está certamente dentro do âmbito daquilo que significamos quando afirmamos que dois mais dois são quatro. Sua verdade é tão indubitável como a verdade da afirmação de que dois fenômenos mais dois outros fenômenos são quatro fenômenos. Assim, a solução de Kant limita injustificadamente o alcance das proposições *a priori*, além de falhar ao tentar explicar sua certeza.

Independentemente das doutrinas especiais sustentadas por Kant, é muito comum entre os filósofos considerar o que é *a priori* como sendo, em algum sentido, mental, como algo que tem a ver com a maneira como devemos pensar antes que com algum fato do mundo exterior. Assinalamos no capítulo anterior os três princípios comumente denominados “leis do pensamento”. O ponto de vista que levou a esta denominação é natural, mas existem fortes razões para pensar que é errôneo. Tomemos como exemplo a lei de contradição. Ela é comumente enunciada na forma “Nada pode ao mesmo tempo ser e não ser”, com o que se quer expressar o fato de que nada pode, ao mesmo tempo, ter e não

ter uma dada qualidade. Assim, por exemplo, se uma árvore é uma faia, não pode ao mesmo tempo não ser uma faia; se minha mesa é retangular, não pode ao mesmo tempo ser não retangular, e assim por diante.

Assim sendo, é natural denominar este princípio de uma lei do *pensamento* porque é pelo pensamento antes que pela observação exterior que nos persuadimos de que é necessariamente verdadeiro. Quando tivermos visto que uma árvore é uma faia, não precisamos olhar novamente para nos assegurarmos que ela não pode ao mesmo tempo não ser faia; o pensamento é suficiente para sabermos que isso é impossível. Mas a conclusão de que a lei de contradição é uma lei do *pensamento* é, não obstante, errônea. O que acreditamos, quando acreditamos na lei de contradição, não é que a mente esteja constituída de tal modo que deve acreditar na lei de contradição. *Esta* crença é um resultado subsequente da reflexão psicológica, que pressupõe a crença na lei de contradição. A crença na lei de contradição é uma crença sobre as coisas, não apenas sobre os 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; é a crença de que se uma árvore *é* uma faia, ela não pode ao mesmo tempo não *ser* uma faia. Assim, a lei de contradição se refere às coisas, e não meramente aos pensamentos; e embora a crença na lei de contradição seja um pensamento, a lei de contradição ela mesma não é um pensamento, mas um fato sobre as coisas no mundo. Se aquilo que acreditamos, quando acreditamos na lei de contradição, não fosse verdadeiro das coisas do mundo, o fato de nos vermos obrigados a *pensar* que é verdadeiro não impediria que a lei de contradição fosse falsa; e isso mostra que a lei de contradição não é uma lei do *pensamento.*

Um argumento similar aplica-se a qualquer outro juízo *a priori.* Quando julgamos que dois mais dois são quatro, não efetuamos um juízo sobre nossos pensamentos, mas sobre todos os pares reais ou possíveis. O fato de que nossa mente seja de tal modo constituída que deve acreditar que dois mais dois são quatro, ainda que seja verdadeiro, não é, evidentemente, o que afirmamos quando afirmamos que dois mais dois são quatro. E nenhum fato sobre a constituição de nossa mente poderia tornar *verdadeiro* que dois mais dois são quatro. Assim, nosso conhecimento *a priori*, se não é errôneo, não é simplesmente um conhecimento sobre a constituição de nossa mente, mas é aplicável a tudo quanto o mundo pode conter, tanto o que é mental como o que é não mental.

De fato, parece que todo conhecimento *a priori* se refere a entidades que não *existem*, propriamente falando, quer no mundo mental, quer no mundo físico.

Estas entidades são de tal natureza que não podem ser designadas pelas partes da linguagem que não são substantivos; elas são entidades do mesmo gênero que as qualidades e as relações. Suponhamos, por exemplo, que estou em meu quarto. Eu existo, e meu quarto existe; mas “em” existe? Contudo, é evidente que a palavra “em” tem um significado; ela denota uma relação que existe entre eu e meu quarto. Esta relação é alguma coisa, embora não podemos dizer que ela existe *no mesmo sentido* em que eu e meu quarto existimos. A relação “em” é alguma coisa sobre a qual podemos pensar e entender, pois, se não pudéssemos entendê-la, não poderíamos entender a sentença “Estou em meu quarto”. Muitos filósofos, seguindo Kant, têm mantido que as relações são construções da mente, que as coisas em si mesmas não têm relações, mas que a mente as reúne em um ato do pensamento e assim produz as relações que julga que elas têm.

Entretanto, esta opinião parece sujeita a objeções similares àquelas que levantamos antes contra Kant. Parece evidente que não é o pensamento que produz a verdade da proposição “Estou em meu quarto”. Pode ser verdade que haja uma lacrainha em meu quarto, mesmo que nem eu, nem a lacrainha, nem ninguém tenha conhecimento desta verdade; pois esta verdade diz respeito apenas à lacrainha e ao meu quarto, e não depende de nada mais. Assim, as relações, como veremos melhor no próximo capítulo, devem ser colocadas em um mundo que não é nem mental nem físico. Este mundo tem grande importância para a filosofia, e em particular para o problema do conhecimento *a priori.* No próximo capítulo trataremos de explicar sua natureza e sua relação com os problemas com os quais temos nos ocupado.

Capítulo 9 - O mundo dos universais

No final do capítulo anterior vimos que entidades como as relações parecem ter uma existência que de alguma maneira é diferente daquela dos objetos físicos e também diferente daquela das mentes e dos dados dos sentidos. No presente capítulo devemos considerar qual é a natureza desta espécie de existência, e também quais são os objetos que têm esta espécie de existência. Começaremos pela última questão.

O problema com o qual vamos nos ocupar agora é muito antigo, visto que foi introduzido na filosofia por Platão. A "teoria das ideias" de Platão é uma tentativa de resolver este verdadeiro problema, e constitui em minha opinião uma das mais bem sucedidas tentativas feitas até aqui. A teoria que defenderemos a seguir é, em grande medida, a de Platão, com as modificações apenas que o tempo tem mostrado ser necessárias.

A maneira como o problema foi suscitado por Platão é mais ou menos a seguinte. Consideremos, por exemplo, a noção de *justiça.* Se nos perguntarmos o que é a justiça, é natural proceder considerando este, aquele, e aquele outro ato justo, com a finalidade de descobrir o que eles têm em comum. De certo modo, todos devem participar de uma natureza comum, que encontraremos em tudo o que é justo e em nada mais. Esta natureza comum, em virtude da qual todos eles são atos justos, será a própria justiça, a essência pura, cuja mistura com os fatos da vida ordinária produz a multiplicidade dos atos justos. O mesmo ocorre com qualquer outra palavra que possa ser aplicada a fatos comuns, tal como, por exemplo, o termo "brancura". A palavra será aplicável a várias coisas particulares porque todas participam de uma natureza ou essência comum. Esta essência pura é o que Platão denomina de "ideia" ou "forma". (Não é preciso supor que as "ideias", neste sentido, existem na mente, embora possam ser apreendidas pela mente.) A "ideia" de *justiça* não é idêntica a nenhuma coisa que é justa: ela é alguma coisa diferente das coisas particulares, das quais as coisas particulares participam. Não sendo particular, ela mesma não pode existir no mundo dos sentidos. Além disso, não é efêmera ou mutável como os objetos dos sentidos: é eternamente ela mesma, imutável e indestrutível.

Platão, desta maneira, foi levado a um mundo supra-sensível, mais real que o mundo ordinário dos sentidos, ao mundo imutável das ideias, o único que dá ao

mundo dos sentidos todo aquele pálido reflexo da realidade que ele é suscetível de assumir. O verdadeiro mundo real, para Platão, é o mundo das ideias; pois tudo o que podemos tentar dizer sobre as coisas do mundo dos sentidos, se reduz a dizer que participam destas ou daquelas ideias, as quais, portanto, constituem toda sua peculiaridade. É fácil cair aqui num misticismo. Podemos ter esperança, numa iluminação mística, de *ver* as ideias como vemos os objetos dos sentidos; e podemos imaginar que as ideias existem no céu. Estes desdobramentos místicos são muito naturais, mas a teoria tem base lógica, e é como se baseando numa lógica que temos de considerá-la aqui.

A palavra “ideia” adquiriu, no decorrer do tempo, muitas acepções que são completamente enganadoras quando aplicadas às “ideias” de Platão. Empregaremos, por isso, a palavra “universal” ao invés da palavra “ideia”, para definir aquilo que Platão pensava. A essência da espécie de entidade da qual Platão fala consiste em se opor às coisas particulares que nos são dadas na sensação. Denominaremos de *particular* tudo o que nos é dado na sensação ou tudo o que é da mesma natureza das coisas dadas na sensação; e, em oposição a isto, denominaremos de *universal* o que pode ser comum a muitos particulares, e tem as características que, como vimos, distinguem a justiça e a brancura dos atos justos e das coisas brancas.

Quando examinamos as palavras da linguagem ordinária, descobrimos que, em termos gerais, os nomes próprios representam os particulares, ao passo que os demais substantivos, os adjetivos, as preposições e os verbos, representam universais. Os pronomes representam particulares, mas são ambíguos: é somente pelo contexto ou pelas circunstâncias que sabemos que particulares representam. A palavra “agora” representa um particular, ou seja, o momento presente; mas como ocorre com os pronomes, representa um particular ambíguo, pois o presente está sempre mudando.

Veremos que não é possível construir uma frase sem pelo menos uma palavra que denote um universal. A explicação mais aproximada de uma frase sem universal seria algo como o seguinte: “gosto disso”. Mas mesmo aqui a palavra “gosto” designa um universal, pois eu posso gostar de outras coisas, e outras pessoas podem gostar de outras coisas. Assim, todas as verdades implicam universais, e todo conhecimento de verdades implica conhecimento direto de universais.

Considerando que quase todas as palavras encontradas no dicionário representam universais, é estranho que quase ninguém, exceto os que estudam filosofia, se dê conta de que há tais entidades como os universais. Nós naturalmente não daremos importância, numa frase, àquelas palavras que não representam particulares; e se nos vemos forçados a dar importância a uma

palavra que representa um universal, naturalmente pensamos que ela representa algum dos particulares que participam do universal. Quando ouvimos, por exemplo, 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, tudo isso são particulares; mas naturalmente não damos importância ao que significa a palavra “cabeça” ou a palavra “cortar”, que são universais. Percebemos que estas palavras são incompletas e insubstanciais; parecem requerer um contexto antes de se poder fazer alguma coisa com elas. Conseguimos, deste modo, evitar toda menção aos universais como tais, até que o estudo da filosofia os imponha à nossa atenção.

Mesmo entre os filósofos, podemos dizer, *grosso modo,* que só os universais designados pelos adjetivos e substantivos têm sido frequentemente reconhecidos, enquanto que aqueles designados pelos verbos e preposições têm sido geralmente omitidos. Esta omissão exerceu um efeito considerável sobre a filosofia; não é exagero dizer que muitos metafísicos, desde Espinosa, foram em grande medida determinados por ela. A maneira como isso ocorreu é, resumidamente, a seguinte: Falando de modo geral, os adjetivos e os nomes comuns expressam qualidades ou propriedades de coisas singulares, enquanto as preposições e os verbos servem para expressar relações entre duas ou mais coisas. Assim, a negligência das preposições e dos verbos leva à crença de que toda preposição pode ser considerada como atribuindo uma propriedade a um objeto singular, ao invés de como expressando uma relação entre duas ou mais coisas. Por isso supôs-se que, em última análise, não pode haver entidades tais como as relações entre as coisas. Consequentemente, não pode haver mais que uma coisa no universo, ou, se existem muitas coisas, elas não podem de modo algum interagir entre si, visto que toda interação seria uma relação, e as relações são impossíveis.

A primeira destas concepções, defendida por Espinosa e sustentada atualmente por Bradley e muitos outros filósofos, é denominada *monismo;* a segunda, defendida por Leibniz, mas não muito comum hoje em dia, é denominada *monadismo,* porque cada uma das coisas isoladas é denominada de *mônada.* Estas duas filosofias opostas, por mais interessantes que sejam, decorrem, em minha opinião, de uma atenção exagerada a uma espécie de universais, principalmente a espécie representada pelos adjetivos e substantivos em detrimento dos verbos e das preposições.

De fato, se alguém estivesse preocupado em negar completamente a existência de objetos como os universais descobriria que não podemos provar estritamente que existem entidades tais como as *qualidades*, isto é, os universais

representados pelos adjetivos e substantivos, mas que podemos provar que devem existir *relações*, isto é, a espécie de universais geralmente representada pelos verbos e preposições. Tomemos, por exemplo, o universal *brancura*. Se acreditarmos que este universal existe, diremos que as coisas são brancas porque elas têm a qualidade da brancura. Esta concepção, entretanto, foi energicamente negada por Berkeley e Hume, seguidos neste ponto pelos empiristas posteriores. A forma que sua negação assumiu consistiu em negar a existência de coisas como as "ideias abstratas". Quando pensamos na brancura, disseram, formamos uma imagem de alguma coisa branca particular, e raciocinamos sobre esta coisa particular, tomando cuidado para não deduzir algo dela que não possamos ver que é igualmente verdadeiro de qualquer outra coisa branca. Isso, como explicação de nossos processos mentais efetivos é, sem dúvida, em grande parte verdadeiro. Em geometria, por exemplo, se queremos demonstrar alguma coisa sobre todos os triângulos, traçamos um triângulo particular e raciocinamos sobre este triângulo, tomando cuidado para não empregar nenhuma característica que ele não compartilhe com os demais triângulos. O aprendiz, a fim de evitar o erro, muitas vezes considera útil traçar vários triângulos, tão diferentes uns dos outros quanto possível, a fim de assegurar-se de que seu raciocínio se aplica igualmente a todos eles. Mas assim que nos perguntamos como sabemos que uma coisa é branca ou é um triângulo, surgem dificuldades. Se quisermos evitar universais como a *brancura* e a *triangularidade*, devemos escolher uma determinada mancha de cor branca ou um determinado triângulo, e dizer que algo é branco ou é um triângulo quando tem a espécie exata de semelhança com os particulares que escolhemos. Mas, então, a semelhança requerida terá que ser um universal. Dado que existem muitas coisas brancas, a semelhança deve estar entre muitos pares de coisas brancas particulares; e esta é a característica de um universal. É inútil dizer que existe uma semelhança diferente para cada par, pois então deveríamos dizer que estas semelhanças se assemelham entre si, e assim nos veríamos forçados, no final, a admitir a semelhança como um universal. Portanto, a relação de semelhança deve ser um verdadeiro universal. E tendo sido forçados a admitir este universal, descobriremos que é inútil continuar inventando teorias difíceis e implausíveis para evitar a admissão de universais como a brancura e a triangularidade.

Berkeley e Hume não chegaram a perceber esta refutação de sua negação das "ideias abstratas", porque, tal como seus oponentes, pensavam só nas *qualidades* e ignoraram completamente as *relações* como os universais. Temos aqui, portanto, outro aspecto em relação ao qual os racionalistas parecem estar com a razão contra os empiristas, embora, em virtude de omitirem ou negarem as

relações, as deduções dos racionalistas estavam, de qualquer forma, mais sujeitas a serem mal interpretadas do que aquelas feitas pelos empiristas.

Agora que vimos que deve haver entidades como os universais, o próximo ponto que nos cumpre provar é que a essência dos universais não é meramente mental. Ou seja, que a essência que lhes pertence é independente de que sejam pensadas ou de algum modo apreendidas por uma mente. Já nos referimos a este assunto no final do capítulo anterior, mas devemos considerar agora, de um modo mais completo, que espécie de essência é a que têm os universais.

Consideremos uma proposição como: “Edimburgo está ao norte de Londres”. Temos aqui uma relação entre dois lugares, e parece claro que a relação subsiste independentemente do conhecimento que temos 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 somos a causa da verdade da proposição porque a conhecemos, ao contrário, simplesmente apreendemos um fato que já existia antes de o conhecermos. O lugar da superfície da terra onde Edimburgo se situa estaria ao norte do lugar 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. Isso, evidentemente, é negado por muito filósofos, seja pelas razões de Berkeley ou pelas de Kant. Mas já consideramos estas razões e decidimos que são inadequadas. Podemos admitir, pois, como verdadeiro que nada mental é pressuposto no fato de que Edimburgo está ao norte de Londres. Mas este fato implica a relação “ao norte de”, que é um universal; e seria impossível que o fato como um todo não incluísse nada de mental se a relação “ao norte de”, que é uma das partes constituintes do fato, incluísse algo de mental. Devemos admitir, consequentemente, que essa relação, assim como os termos relacionados, não depende do pensamento, mas pertence ao mundo independente que o pensamento apreende mas não cria.

Esta conclusão, no entanto, enfrenta 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 esta relação existe?” é preciso responder: “em parte alguma e em tempo algum”. Não existe lugar nem tempo em que possamos encontrar a relação “ao norte de”. Ela não existe nem em Edimburgo nem em Londres, pois ela estabelece uma relação entre as duas cidades e é neutra entre elas. Não podemos dizer, tampouco, que ela existe em algum tempo particular. Ora, tudo o que pode ser apreendido pelos sentidos ou pela introspecção existe em algum tempo particular. Por isso, a relação “ao norte de” é radicalmente diferente de tais coisas. Ela não está no espaço nem no tempo, não é material nem mental; não obstante é alguma coisa.

Em grande medida, a própria espécie peculiar de essência que pertence aos universais é o que tem levado muitos a pressupor que eles são realmente mentais. Podemos pensar *em* um universal, e nosso pensamento existe então num sentido perfeitamente ordinário, como qualquer outro ato mental. Suponhamos, por exemplo, que pensamos na brancura. Podemos dizer, então, *de algum modo,* que a brancura está "em nossa mente". Temos aqui a mesma ambiguidade que notamos 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 associada à palavra "ideia", que notamos naquele momento, é também a causa da confusão aqui. Em um dos sentidos da palavra, ou seja, o sentido em que ela designa o *objeto* de um ato do pensamento, a brancura é uma "ideia". Por isso, se não nos damos conta da ambiguidade, podemos chegar a pensar que a brancura é uma "ideia" em outro sentido, isto é, um ato do pensamento; e assim chegamos a pensar que a brancura é mental. Mas ao pensar assim, nós a privamos de sua qualidade essencial: a universalidade. Um ato de pensamento de um homem é necessariamente algo diferente do ato de pensamento de outro homem; e um ato de pensamento de um homem em um determinado momento é necessariamente algo diferente do ato de pensamento do mesmo homem em outro momento. Por isso, se a brancura fosse o pensamento como oposto a seu objeto, dois homens diferentes não poderiam pensar nela, e ninguém poderia pensá-la duas vezes. O que vários pensamentos distintos da brancura têm em comum é seu *objeto,* e este objeto é diferente de todos eles. Assim, os universais não são pensamentos, ainda que quando conhecidos sejam objetos dos pensamentos.

Achamos que é conveniente só falar de coisas *existentes* quando estão no tempo, ou seja, quando podemos indicar algum tempo *em* que elas existem (sem excluir a possibilidade delas existirem em todos os tempos). Assim, os pensamentos e os sentimentos, as mentes e os objetos físicos *existem.* Os universais, porém, não existem neste sentido; diremos que *subsistem* ou *têm uma essência,* onde "*essência*" se opõe a "existência" como algo eterno. Portanto, o mundo dos universais pode também ser descrito como o mundo da essência. O mundo da essência é imutável, rígido, exato, encantador para o matemático, para o lógico, para o construtor de sistemas metafísicos, e para todos os que amam a perfeição mais que a vida. O mundo da existência é fugaz, vago, sem limites definidos, sem qualquer plano ou ordenação clara, mas contém todos os pensamentos e sentimentos, todos os dados dos sentidos, e todos os objetos físicos, tudo que pode fazer bem ou mal, tudo o 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 dos mundos que não preferirmos provavelmente nos parecerá uma sombra pálida daquele que preferirmos, e improvavelmente digno de ser considerado, em algum sentido, como real. Mas a verdade é que ambos têm o mesmo direito à nossa atenção imparcial, ambos são reais, e ambos são importantes para o metafísico. Na realidade, assim que distinguimos os dois mundos, torna-se necessário considerar suas relações.

Em primeiro lugar, todavia, devemos examinar nosso conhecimento dos universais. Este exame nos ocupará no próximo capítulo, onde descobriremos que ele resolve o problema do conhecimento *a priori*, pelo qual fomos antes levados a considerar os universais.

Capítulo 10 - Sobre nosso conhecimento dos universais

Em relação ao conhecimento de um homem em um dado momento, os universais, como os particulares, podem ser divididos assim: os que são conhecidos diretamente, os que são conhecidos apenas por descrição e os que não são conhecidos nem diretamente nem por descrição.

Consideremos em primeiro lugar o conhecimento direto dos universais. É óbvio, para começar, que conhecemos diretamente universais como o branco, o vermelho, o preto, o doce, o amargo, o sonoro, o duro, etc., isto é, as qualidades que são exemplificadas pelos dados dos sentidos. Quando vemos uma mancha branca, conhecemos diretamente, num primeiro momento, esta 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 ter um conhecimento direto da brancura. Um processo similar nos proporciona o conhecimento direto de qualquer outro universal da mesma espécie. Os universais desta espécie podem ser denominados de “qualidades sensíveis”. Podem ser aprendidos com um esforço de abstração menor que os outros, e parecem menos distantes dos particulares que outros universais.

Passemos logo às relações. As relações mais fáceis de apreender são aquelas que existem entre as diferentes partes de um único dado dos sentidos complexo. Por exemplo, posso ver num relance toda a página sobre a qual estou escrevendo; assim, toda a página é incluída em um dado dos sentidos. Mas percebo que certas partes da página estão à esquerda de outras, e algumas acima de outras. O processo de abstração neste caso parece realizar-se até certo grau do seguinte modo: vejo sucessivamente vários dados dos sentidos em que uma parte está à esquerda de outra; percebo que todos estes dados dos sentidos têm algo em comum, como no caso de diferentes manchas brancas e, por abstração, descubro que o que têm em comum é certa relação entre suas partes, isto é, a relação que denomino “estar à esquerda de”. Desta maneira adquiro conhecimento direto da relação universal.

Da mesma maneira torno-me consciente das relações “antes” e “depois” no tempo. Suponhamos que ouço um toque de sinos: quando soar o último badalar do sino, posso reter em minha mente o conjunto dos sons e perceber que o primeiro repique precedeu o último. Na memória também percebo que o que

estou lembrando precedeu o tempo presente. A partir de ambas estas fontes posso abstrair as relações universais “antes de” e “depois de”, exatamente como abstraí a relação universal “estar à esquerda de”. Assim, as relações temporais, da mesma forma que as relações espaciais, estão entre aquelas das quais podemos ter um conhecimento direto.

Outra relação da qual adquirimos um conhecimento direto de um modo mais ou menos parecido é a semelhança. Se vejo simultaneamente dois matizes de verde, posso ver que se assemelham entre si; se ao mesmo tempo também vejo um matiz de vermelho, posso ver que os dois verdes têm mais semelhança entre si do que ambos têm com o vermelho. Desta maneira adquiro conhecimento direto do universal *semelhança* ou *similaridade.*

Há relações entre os universais, como entre os particulares, das quais podemos estar imediatamente conscientes. Acabamos de ver que podemos perceber que a semelhança entre dois matizes de verde é maior que a semelhança entre um matiz de vermelho e um matiz de verde. Trata-se aqui de uma relação, a saber, a relação “maior que”, que é uma relação entre duas relações. O conhecimento que temos de tais relações, apesar de exigir um poder de abstração maior 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 acerca dos universais tal como acerca dos dados dos sentidos.

Retornando agora ao problema do conhecimento *a priori,* que deixamos sem solução quando começamos a considerar os universais, encontramo-nos numa situação muito mais satisfatória do que era possível antes. Voltemos à proposição “dois mais dois são quatro”. É completamente óbvio, em vista do que dissemos, que esta proposição expressa uma relação entre o universal “dois” e o universal “quatro”. Isto sugere uma proposição que agora procuraremos estabelecer: isto é, *Todo conhecimento* a priori *se refere exclusivamente às relações entre universais*. Esta proposição é de grande importância, e nos ajudará muito na solução das dificuldades que antes encontramos em relação ao conhecimento *a priori*.

O único caso no qual poderia parecer, à primeira vista, que esta proposição é falsa, é o caso de uma proposição *a priori* que afirme que *toda* uma classe de particulares pertence a uma outra classe, ou (o que significa a mesma coisa) que *todos* os particulares que têm uma propriedade têm também outra propriedade determinada. Neste caso, poderia parecer que estamos tratando de particulares que têm a mesma propriedade ao invés da propriedade mesma. A proposição “dois mais dois são quatro” é precisamente um caso destes, pois pode ser

expressa na forma: “quaisquer dois e quaisquer outros dois são quatro” ou, “qualquer coleção formada de dois dois é uma coleção de quatro”. Se conseguirmos demonstrar que proposições como esta se referem realmente a universais, nossa proposição poderá ser considerada provada.

Uma maneira de descobrirmos a que se refere uma proposição é perguntarmos que palavras devemos entender - em outras palavras, que objetos devemos conhecer diretamente - a fim de compreender o que a proposição significa. Assim que soubermos o que a proposição significa, ainda não sabendo, todavia, se é verdadeira ou falsa, é evidente que devemos ter um conhecimento direto de tudo o que é realmente referido pela proposição. Aplicando este teste, parece que muitas proposições que poderiam parecer referir-se a particulares se referem, na realidade, apenas a universais. E no caso especial de “dois mais dois são quatro”, mesmo quando o interpretemos como significando “qualquer coleção formada de dois dois é uma coleção de quatro”, é evidente que podemos *compreender* a proposição, isto é, podemos entender o que é que ela afirma, desde o momento em que saibamos o que significa uma “coleção”, “dois” e “quatro”. É completamente desnecessário conhecer todos os pares do mundo: se fosse necessário, nunca poderíamos, obviamente, entender a proposição, visto que os pares são infinitamente numerosos e, portanto, não poderíamos conhecê-los todos. Assim, embora nosso enunciado geral *implique* enunciados sobre pares particulares, *assim que sabemos que existem tais pares particulares*, contudo não afirma nem implica que tais pares particulares existem, e, por conseguinte, não faz qualquer afirmação sobre qualquer par particular real. O enunciado expresso se refere ao universal “par”, e não a este ou àquele par.

Assim, o enunciado “dois mais dois são quatro” se refere exclusivamente a universais e, portanto, pode ser conhecido por qualquer um que tenha conhecimento direto dos universais de que se trata e possa perceber a relação entre eles que o enunciado expressa. Devemos tomar como um fato, descoberto ao se refletir sobre nosso conhecimento, que temos às vezes o poder de perceber estas relações entre os universais, e conhecer, portanto, proposições gerais *a priori* como as da aritmética e da lógica. O que parecia misterioso, quando pela primeira vez consideramos este conhecimento, era que ele parecia antecipar e governar a experiência. Entretanto, podemos ver agora que se tratava de um erro. *Nenhum* fato sobre algo suscetível de ser experimentado pode ser conhecido independentemente da experiência. Sabemos *a priori* que duas coisas e duas outras coisas juntas somam 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. A razão disso é que esta proposição não pode ser

entendida a menos que saibamos que existem pessoas como Brown, Jones, Robinson e Smith, e só podemos saber isso por meio da experiência. Consequentemente, embora nossa proposição geral seja *a priori,* todas as suas aplicações a coisas particulares reais implicam a experiência e contém, portanto, um elemento empírico. Desta maneira, vemos que o que parecia misterioso em nosso conhecimento *a priori* baseava-se num erro.

Para esclarecer melhor isso poderíamos comparar nosso genuíno juízo *a priori* com uma generalização empírica, como "todos os homens são mortais". Também aqui podemos *compreender* o que a proposição significa a partir do momento em que compreendemos os universais envolvidos, ou seja, *homem* e *mortal*. É evidentemente desnecessário ter um conhecimento direto individual de toda a raça humana a fim de entender o que a proposição significa. Assim, a diferença entre uma proposição geral *a priori* e uma generalização empírica não provém do *significado* da proposição; provém da natureza de sua evidência. No caso da proposição empírica, a evidência consiste nos casos particulares. Acreditamos que todos os homens são mortais porque conhecemos inúmeros casos de homens que morreram, e nenhum caso de que tenham vivido depois de certa idade. Não acreditamos nisso porque vemos uma conexão entre o universal *homem* e o universal *mortal*. É verdade que se a fisiologia pudesse provar, com base nas leis gerais que governam os corpos vivos, que nenhum organismo pode viver para sempre, isto ofereceria uma conexão entre *homem* e *mortalidade,* que nos permitiria afirmar a proposição sem apelar para a evidência especial de que os *homens* morrem. Mas isso significa apenas que nossa generalização foi subsumida numa generalização mais ampla, para a qual a evidência é sempre da mesma espécie, embora mais extensa. O progresso da ciência realiza constantemente estas subsunções, e, deste modo, dá uma base indutiva cada vez mais ampla para as generalizações científicas. Mas embora isso ofereça um *grau* maior de certeza, esta certeza não é de outra *espécie*: seu fundamento último segue sendo indutivo, isto é, derivado de exemplos, e não de uma conexão *a priori* de universais como a que temos na lógica e na aritmética.

Devemos observar dois pontos opostos a respeito das proposições gerais *a priori*. O primeiro é que, se conhecemos muitos exemplos particulares, nossa proposição geral pode ser formada imediatamente por indução, e só depois perceberemos a conexão entre os universais. Sabemos, por exemplo, que se traçarmos perpendiculares aos lados de um triângulo desde os ângulos opostos, todas as três perpendiculares se encontram num ponto. É perfeitamente possível que, imediatamente, tenhamos sido conduzidos a esta proposição ao traçar perpendiculares em muitos triângulos e descobrindo que sempre se encontram

em um ponto; esta experiência poderia nos levar a procurar a prova geral e a encontrá-la. Estes casos são comuns na experiência de todos os matemáticos.

O outro ponto é mais interessante, e filosoficamente mais importante. É que podemos às vezes conhecer uma proposição geral em casos em que não conhecemos um único exemplo seu. Consideremos o seguinte exemplo: sabemos que dois números podem ser multiplicados um pelo outro, e resultar num terceiro denominado o seu *produto*. Sabemos que todos os pares de números inteiros cujo produto é inferior a 100 foram efetivamente multiplicados entre si, e o valor do produto anotado na tabuada de multiplicação. Mas sabemos também que o número de números inteiros é infinito, e que apenas um número finito de pares de números inteiros foi ou será pensado pelos homens. Consequentemente, segue-se que existem pares de números inteiros que nunca foram, nem nunca serão pensados pelos seres humanos, e que todos se compõem de números inteiros cujo produto é superior a 100. Assim, chegamos à proposição: “Todos os produtos de dois números inteiros, que nunca foram, nem nunca serão pensados por qualquer ser humano, são superiores a 100”. Aqui está uma proposição geral cuja verdade é inegável e, contudo, pela própria natureza do caso, nunca poderemos oferecer um exemplo; pois quaisquer dois números que pensarmos serão excluídos pelos termos da proposição.

Esta possibilidade de conhecer proposições gerais das quais não podemos dar exemplos é frequentemente negada porque não se percebe que o conhecimento destas proposições requer apenas o conhecimento de relações entre os universais, e não qualquer conhecimento de exemplos dos universais em questão. Não obstante, o conhecimento destas proposições gerais é absolutamente vital para uma grande parte do que se admite geralmente como conhecido. Dissemos, por exemplo, nos capítulos anteriores, que o conhecimento dos objetos físicos, em oposição ao conhecimento dos dados dos sentidos, é obtido apenas por inferência, e que não são coisas das quais tenhamos um conhecimento direto. Consequentemente, nunca podemos conhecer uma proposição da forma: “este é um objeto físico”, onde “este” seja algo imediatamente conhecido. Segue-se que todo nosso conhecimento sobre os objetos físicos é de tal natureza que não podemos dar nenhum exemplo efetivo. Podemos dar exemplos dos dados dos sentidos associados, mas não podemos dar exemplos dos objetos físicos efetivos. Assim, nosso conhecimento relativo aos objetos físicos depende completamente desta possibilidade de um conhecimento geral do qual não podemos dar nenhum exemplo. E o mesmo se aplica ao nosso conhecimento das mentes de outras pessoas, ou de quaisquer outras classes de coisas das quais não conhecemos diretamente nenhum exemplo.

Podemos agora oferecer uma visão geral das fontes de nosso conhecimento, tal como elas têm aparecido no curso de nossa análise. Em primeiro lugar devemos distinguir entre o conhecimento de coisas e o conhecimento de verdades. Em cada um deles existem duas espécies: uma imediata, e outra derivada. Nosso conhecimento imediato das coisas, que denominamos *conhecimento direto,* compreende duas espécies, segundo os objetos conhecidos sejam particulares ou universais. Entre os particulares temos, conhecimento direto dos dados dos sentidos e (provavelmente) de nós mesmos. Entre os universais, não parece que haja um princípio pelo qual podemos decidir o que pode ser conhecido diretamente, mas é claro que entre as coisas que podem ser conhecidas assim há as qualidades sensíveis, as relações de espaço e tempo, a semelhança, e certos universais lógicos abstratos. Nosso conhecimento derivado das coisas, que denominamos conhecimento por *descrição,* implica sempre o conhecimento direto de alguma coisa e o conhecimento de verdades. Nosso conhecimento imediato de *verdades* pode ser denominado conhecimento *intuitivo*, e as verdades assim conhecidas podem ser denominadas verdades *evidentes por si*. Entre estas verdades estão incluídas as que simplesmente afirmam o que é dado nos sentidos, e também certos princípios lógicos e aritméticos abstratos, e (embora com menor certeza) certas proposições éticas. Nosso conhecimento *derivado* de verdades compreende tudo o que podemos deduzir das verdades evidentes por si mediante o uso de princípios dedutivos evidentes por si.

Se este resumo é correto, todo nosso conhecimento de verdades depende de nosso conhecimento intuitivo. Portanto, torna-se importante considerar a natureza e o alcance do conhecimento intuitivo, da mesma maneira como, antes, consideramos a natureza e alcance do conhecimento direto. Mas o conhecimento de verdades suscita um problema novo, que não surge a propósito do conhecimento de coisas, ou seja, o problema do *erro.* Algumas de nossas crenças vem a ser errôneas e, portanto, torna-se necessário considerar como podemos distinguir o conhecimento do erro, se é que podemos fazer isso. Este problema não surge em relação ao conhecimento direto, pois, seja qual for o objeto do conhecimento direto, mesmo nos sonhos e nas alucinações, não existe nenhum erro envolvido, na medida em que não vamos além dos objetos imediatos: o erro só pode surgir quando consideramos o objeto imediato, isto é, o dado do sentido, como o sinal de algum objeto físico. Assim os problemas relacionados com o conhecimento de verdades são mais difíceis do que aqueles relacionados com o conhecimento das coisas. Examinaremos a seguir, como o primeiro dos problemas relacionados com o conhecimento de verdades, a natureza e alcance de nossos juízos intuitivos.

Capítulo 11 - Sobre o conhecimento intuitivo

Temos comumente a impressão de que tudo o que acreditamos deve ser suscetível de prova, ou, pelo menos, de ser demonstrado como altamente provável. Muitos consideram que uma crença para a qual não se pode dar uma razão é uma crença irracional. No essencial, esta opinião é correta. Quase todas as nossas crenças comuns são inferidas ou suscetíveis de serem inferidas de outras crenças que podemos considerar que fornecem razões para as primeiras. Como regra geral, essa razão foi por nós esquecida, ou nunca tem estado conscientemente presente à nossa mente. Poucos se perguntam, por exemplo, que razão existe para supormos que o alimento que vamos comer não se converterá em veneno. Não obstante, se nos perguntarem sobre isso, sentimos que poderemos encontrar uma razão perfeitamente aceitável, mesmo que não a encontremos naquele momento. E esta crença é, geralmente, justificada.
Imaginemos, porém, um Sócrates insistente, que, seja qual for a razão que lhe apresentemos, continua exigindo uma razão para a razão. Mais cedo ou mais tarde - provavelmente não muito tarde - chegaremos a um ponto em que não será possível encontrar uma razão ulterior e onde se tornará quase certo que não é possível descobrir uma razão ulterior, ainda que teoricamente esta possa ser descoberta. Partindo das crenças comuns da vida cotidiana, podemos ser reconduzidos gradativamente ao ponto de chegarmos a algum princípio geral, ou a algum exemplo de um princípio geral, que parece claramente evidente, e não seja ele mesmo suscetível de ser deduzido de alguma coisa mais evidente. Na maioria dos problemas da vida cotidiana, como no caso de saber se os alimentos terão probabilidade de ser nutritivos e não venenosos, seremos reconduzidos ao princípio indutivo que discutimos no Capítulo 6. Mas além daqui, parece que não há nenhum regresso possível. Empregamos constantemente o próprio princípio em nossos raciocínios, às vezes conscientemente, às vezes inconscientemente; mas não existe um raciocínio que, partindo de um princípio mais simples, evidente por si, nos conduza ao princípio da indução como a sua conclusão. E o mesmo vale para os demais princípios lógicos. Sua verdade nos é evidente, e nós os empregamos para construir demonstrações; mas eles mesmos, ou pelo menos alguns deles, não são suscetíveis de demonstração.

A evidência, entretanto, não se limita àqueles entre os princípios gerais que não são suscetíveis de prova. Uma vez admitido certo número de princípios lógicos, os demais podem ser deduzidos deles; mas as proposições deduzidas são muitas vezes tão evidentes como aquelas que foram admitidas sem prova. Toda aritmética, além disso, pode ser deduzida dos princípios gerais da lógica, não obstante, as proposições simples da aritmética, como “dois e dois são quatro”, são exatamente tão evidentes como os princípios da lógica.

Parece também, embora isto seja mais contestável, que existem alguns princípios éticos evidentes, tais como: “devemos buscar o que é bom”.

Deve-se observar que, em todos os casos de princípios gerais, os exemplos particulares relativos a coisas familiares, são mais evidentes que o princípio geral. Por exemplo, a lei de contradição estabelece que nada pode, ao mesmo tempo, ter e não ter uma determinada propriedade. Isto é evidente desde o momento em que seja compreendido, mas não é tão evidente como o fato de que uma rosa particular que vemos não pode ser, ao mesmo tempo, vermelha e não vermelha. (É possível, naturalmente, que uma parte da rosa seja vermelha e que outra não seja, ou que a rosa seja de um matiz de vermelho que dificilmente podemos saber se pode ser chamada de vermelha ou não; mas é evidente que, no primeiro caso, a rosa em sua totalidade não é vermelha, enquanto que no segundo caso a resposta é teoricamente exata desde o momento em que tivermos nos decidido acerca de uma definição precisa do que é “vermelho”.) É através de exemplos particulares que usualmente chegamos a perceber o princípio geral. Somente os que são habituados a lidar com abstrações podem compreender o princípio geral sem o auxílio dos exemplos.

Além dos princípios gerais, as outras espécies de verdades evidentes são as que derivam de modo imediato da sensação. Podemos denominar tais verdades de “verdades da percepção”, e os juízos que as expressam nós os denominaremos de “juízos de percepção”. Mas é preciso aqui certa dose de cuidado para aprender a natureza precisa das verdades que são evidentes. Os dados dos sentidos presentes não são verdadeiros nem falsos. Uma mancha particular de cor que vejo, por exemplo, simplesmente existe: não pertence à espécie de coisas que são verdadeiras ou falsas. É verdade que esta mancha existe; verdade que tem certa tonalidade e grau de brilho; verdade que está cercada de outras cores. Mas a própria mancha, como todas as outras coisas do mundo dos sentidos, é de uma espécie radicalmente diferente das coisas que são verdadeiras ou falsas, e, portanto, não podemos propriamente dizer que é *verdadeira*. Assim, todas as verdades evidentes que podemos obter dos nossos sentidos devem ser diferentes dos dados dos sentidos através dos quais elas são obtidas.

Parece que há duas espécies de verdades de percepção evidentes, embora talvez, em última instância, ambas as espécies coincidam. Em primeiro lugar, as que afirmam simplesmente a *existência* dos dados dos sentidos, sem analisá-los de modo algum. Vemos uma mancha de vermelho, e dizemos que "há tal mancha de vermelho", ou, mais estritamente, que "há isto"; trata-se de uma espécie de juízo da percepção intuitivo. A outra espécie aparece quando o objeto do sentido é complexo, e nós o submetemos a certo grau de análise. Se vemos uma mancha vermelha *redonda*, por exemplo, podemos emitir o juízo de que "tal mancha vermelha é redonda". Trata-se também de um juízo de percepção, mas ele difere da espécie anterior. Neste caso temos um dado dos sentidos único que tem ao mesmo tempo uma cor e uma 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 desta espécie de juízo é "isto está à direita daquilo", onde "isto" e "aquilo" são vistos simultaneamente. Nesta espécie de juízo o dado do sentido incluí elementos que têm alguma relação entre si, e o juízo afirma que estes elementos têm esta relação.

Outra classe de juízos intuitivos, análogos aos dos sentidos, e, não obstante, completamente distintos deles, são os juízos da *memória*. Há algum perigo de confusão sobre a natureza da memória devido ao fato de que a memória de um objeto pode estar acompanhada de uma imagem do objeto, e, no entanto, não pode ser a imagem aquilo que constitui a memória. Pode-se ver isso facilmente observando simplesmente que a imagem está no presente, enquanto que aquilo que é recordado sabemos que pertence ao passado. Além disso, somos certamente capazes, em certa medida, de comparar a nossa imagem com o objeto recordado, de tal modo que com freqüência sabemos, dentro de amplos limites, até que ponto nossa imagem é fiel; mas isso seria impossível, a menos que o objeto, como oposto à imagem, estivesse de algum modo presente à mente. Deste modo, a essência da memória não é constituída pela imagem, mas pelo fato de ter imediatamente presente à mente um objeto que reconhecemos como passado. Se não houvesse a memória neste sentido, jamais saberíamos que existiu um passado, nem seríamos capazes de entender a palavra "passado" melhor que um homem cego de nascença pode entender a palavra "luz". Deve haver, pois, juízos intuitivos da memória, e deles depende, em última instância, todo nosso conhecimento do passado.

O caso da memória, não obstante, levanta uma dificuldade, pois é notoriamente enganosa, e isto lança uma dúvida sobre a confiança que podemos ter nos juízos intuitivos em geral. Esta dificuldade não é simples. Mas, em primeiro lugar, limitemos seu alcance o máximo possível. Em termos gerais, a memória é digna de confiança proporcionalmente à vivacidade da experiência e à sua proximidade

no tempo. 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 de que, com efeito, caiu um raio. E o mesmo se aplica às experiências menos vívidas, desde que sejam recentes. Estou absolutamente certo de que há meio minuto eu estava sentado na mesma cadeira em que me encontro agora. Repassando o dia, constato coisas das quais estou absolutamente certo, outras coisas das quais estou quase certo, e outras coisas cuja certeza posso adquirir pelo pensamento e prestando atenção nas circunstâncias, e certas coisas das quais não estou de modo algum certo. Estou absolutamente certo de que tomei meu café esta manhã, mas se fosse tão indiferente ao meu café da manhã quanto um filósofo deveria ser, teria dúvidas quanto a isso. Em relação à conversa durante o café da manhã, recordo facilmente algumas coisas a seu respeito, outras coisas mediante um esforço, outras somente com um grande elemento de dúvida, e de outras coisas não me recordo absolutamente de nada. Assim, há uma gradação contínua no grau de evidência do que eu recordo, e uma correspondente gradação na confiança que a minha memória merece.

A primeira resposta, pois, à dificuldade sobre a falsa memória é dizer que a memória tem graus de evidência, e que estes correspondem aos graus de sua confiança, até um limite de perfeita evidência e de perfeita confiança na memória dos eventos que são recentes e vívidos.

Parece, entretanto, que há exemplos de crença muito firme numa memória que é completamente falsa. É possível que, nestes casos, aquilo de que realmente nos recordamos no sentido de o termos imediatamente acessível à mente, é algo distinto do que falsamente cremos, embora seja algo geralmente associado com ele. Diz-se que George IV, à força de dizer que esteve na batalha de Waterloo, acabou acreditando nisso. Neste caso, o que imediatamente recordava era sua afirmação reiterada; a crença no que ele estava afirmando (se de fato existia) teria sido produzida por associação com a afirmação recordada, e não seria, portanto, um genuíno caso de memória. Aparentemente, todos os casos de falsa memória podem ser tratados desta maneira, isto é, pode-se demonstrar que eles não são, rigorosamente falando, casos de memória.

Um ponto importante sobre a evidência é esclarecido pelo caso da memória, a saber, que a evidência tem graus: não é uma qualidade que está simplesmente presente ou ausente, mas uma qualidade que pode estar mais ou menos presente, em uma gradação que vai da certeza absoluta até uma suspeita quase imperceptível. As verdades da percepção e alguns princípios da lógica têm o máximo grau de evidência; as verdades da memória imediata têm um grau de evidência quase igual. O princípio indutivo é menos evidente do que alguns outros princípios da lógica, como o de que “o que se segue de uma premissa

verdadeira deve ser verdadeiro". As recordações têm uma evidência menor à medida que elas se tornam mais remotas e mais fracas; as verdades da lógica e da matemática têm *(grosso modo*) menos evidência à medida que se tornam mais complexas. Os juízos sobre o valor moral ou estético intrínsecos são suscetíveis de alguma evidência, mas não de muita.

Os graus de evidência são importantes na teoria do conhecimento, visto que se proposições podem (como parece provável) apresentar algum grau de evidência sem serem verdadeiras, não será necessário abandonar toda conexão entre a evidência e a verdade, mas simplesmente dizer que, quando houver conflito, a proposição mais evidente deve ser mantida e a menos evidente abandonada.

Parece muito provável, portanto, que duas noções diferentes se encontram combinadas na noção de "evidência" como acima explicada; que uma delas, correspondente ao mais alto grau de evidência, é realmente uma garantia infalível de verdade, enquanto que a outra, correspondente a todos os outros graus, não oferece uma garantia infalível, mas apenas uma presunção maior ou menor. Esta, entretanto, é apenas uma sugestão, que não podemos desenvolver mais amplamente. Após tratarmos da natureza da verdade, retornaremos ao problema da evidência em conexão com a distinção entre o conhecimento e o erro.

Capítulo 12 - Verdade e falsidade

Nosso conhecimento de verdades, diferentemente de nosso conhecimento de coisas, tem um contrário, ou seja, o erro. No que diz respeito às coisas, podemos conhecê-las ou não conhecê-las, mas não existe um estado de espírito positivo que possa ser descrito como conhecimento falso das coisas, pelo menos, em todo caso, enquanto nos limitamos ao conhecimento direto. Tudo o que conhecemos diretamente deve ser algo; podemos fazer inferências falsas de nosso conhecimento direto, mas o conhecimento direto ele mesmo não pode ser enganoso. Assim, não existe qualquer dualismo em relação ao conhecimento direto. Mas existe um dualismo em relação ao conhecimento de verdades. Podemos crer no falso, como no verdadeiro. Sabemos justamente que sobre muitos assuntos diferentes as pessoas sustentam opiniões diferentes e incompatíveis; portanto, algumas crenças devem ser falsas. E como as crenças falsas são frequentemente sustentadas de modo tão firme como as crenças verdadeiras, torna-se um problema difícil saber como distingui-las das crenças verdadeiras. Como saber, em um caso dado, que nossa crença não é falsa? Esta é uma questão da maior dificuldade, à qual não é possível responder de modo completamente satisfatório. Existe, entretanto, uma questão preliminar menos difícil, que é a seguinte: Que *entendemos* por verdadeiro e falso? É esta questão preliminar que será considerada neste capítulo.

Neste capítulo não nos perguntamos como podemos saber se uma crença é verdadeira ou falsa, mas o que significa a questão de se uma crença é verdadeira ou falsa. É de se esperar que uma resposta clara a esta questão possa nos ajudar a obter uma resposta para a questão sobre que crenças são verdadeiras, mas por enquanto perguntamos apenas: “que é verdade?”, e “que é falsidade?”; não “que crenças são verdadeiras?” e “que crenças são falsas?”. É muito importante manter estas diferentes questões inteiramente separadas, visto que alguma confusão entre elas seguramente produziria uma resposta que na realidade não se aplicaria nem a uma nem a outra.

Existem 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. A grande maioria dos filósofos tem fracassado por não satisfazer adequadamente esta condição: eles têm construído teorias de acordo com as quais todo o nosso pensamento deve ser verdadeiro, e têm então uma grande dificuldade de encontrar um lugar para a falsidade. A este respeito 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 o oposto.

(2) Parece completamente evidente que se não houvesse nenhuma crença não haveria falsidade, nem verdade, no sentido de que a verdade é mutuamente dependente da falsidade. Se imaginarmos um mundo de pura matéria, neste mundo não haverá qualquer espaço para a falsidade, e embora contenha o que poderíamos denominar de “fatos”, não conterá algo verdadeiro, no sentido de que o verdadeiro é da mesma espécie que o falso. De fato, a verdade e a falsidade são propriedades das crenças e dos enunciados; portanto, um mundo de pura matéria, dado que não conteria crenças nem enunciados, não conteria tampouco verdade ou falsidade.

(3) Mas, contra o 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 eu acredito que Carlos I morreu no cadafalso, minha crença é verdadeira, não por causa de alguma qualidade intrínseca à minha crença, que poderia ser descoberta simplesmente examinando a crença, mas por causa de um evento histórico que aconteceu há dois séculos e meio atrás. Se eu acreditar que Carlos I morreu em seu leito, minha crença é falsa: nenhum grau de vivacidade em minha crença, ou de cuidado ao alcançá-la, impedem que ela seja falsa, novamente por causa do que aconteceu no passado, e não por causa de alguma propriedade intrínseca à minha crença. Portanto, embora a verdade e a 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 opinião - que em geral tem sido a mais comum entre os filósofos - segundo a qual a verdade consiste em uma forma de correspondência entre crença e fato. Entretanto, não é uma tarefa fácil descobrir uma forma de correspondência contra a qual não existam objeções irrefutáveis. Em parte por isso - e em parte pelo sentimento de que se a verdade consiste numa correspondência do pensamento com algo exterior ao pensamento, o pensamento nunca poderia saber quando a verdade é alcançada -

muitos filósofos têm sido levados a tentar encontrar uma definição de verdade que não consista na relação com algo completamente exterior à crença. A mais importante tentativa para uma definição desta espécie é a teoria segundo a qual a verdade consiste na *coerência*. Diz-se que o indício da falsidade é não coerir com o corpo de nossas crenças, e que a essência da verdade é formar parte do sistema completamente acabado que é A Verdade.

Entretanto, existe uma grande dificuldade nesta concepção, ou, antes, duas grandes dificuldades. A primeira é que não existe 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, não obstante, seja completamente diferente do passado real. Em muitas questões científicas é certo que existem frequentemente duas ou mais hipóteses que explicam todos os fatos conhecidos sobre algum assunto, e embora em tais casos os cientistas tentem encontrar fatos que excluam todas as hipóteses exceto uma, não existe razão alguma para que sempre sejam bem sucedidos.

Também na filosofia não parece incomum que duas hipóteses rivais sejam ambas capazes de explicar 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 têm; mas embora semelhante ponto de vista não pareça incompatível com os fatos conhecidos, não existe razão alguma para preferi-lo ao ponto de vista do senso comum, segundo o qual as outras pessoas e as coisas realmente existem. Assim, a coerência como definição de verdade falha, porque não existe prova alguma de que só pode haver um sistema coerente.

A outra objeção a esta definição da verdade é que ela supõe que sabemos o significado de “coerência”, enquanto que, na realidade, a “coerência” pressupõe a verdade das leis da lógica. Duas proposições são coerentes quando ambas podem ser verdadeiras, e são incoerentes quando uma, pelo menos, deve ser falsa. Mas a fim de saber se duas proposições podem ser ambas verdadeiras devemos conhecer verdades como a lei de 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 de contradição. Mas se a própria lei de contradição fosse submetida ao teste da coerência, descobriríamos que, se escolhêssemos supô-la falsa, não poderíamos mais falar de incoerência entre diversas coisas. Assim, as leis da lógica proporcionam o esqueleto ou estrutura dentro da qual se aplica o teste da coerência, e elas mesmas não podem ser estabelecidas por este tese.

Por estas duas razões, a coerência não pode ser aceita como algo que fornece o *significado* da verdade, embora seja frequentemente um importante *teste* da verdade depois que certa soma de verdade nos é conhecida.

Assim, voltamos a sustentar que a *correspondência com o fato* constitui a natureza da verdade. Falta definir de um modo mais preciso o que entendemos por "fato", e qual é a natureza da correspondência que deve existir entre a crença e o fato, a fim de que a crença possa ser verdadeira.

De acordo com nossos três requisitos, devemos procurar uma teoria da verdade que (1) admita que a verdade tem um oposto, ou seja, a falsidade, (2) torne a verdade uma propriedade das crenças, mas (3) torne-a uma propriedade completamente dependente da relação das crenças com as coisas exteriores.

A necessidade de admitir a falsidade torna impossível considerar a crença como uma relação da mente com um objeto simples, do qual se pode dizer que é o que se acredita. Se a crença fosse assim considerada, descobriríamos que, como o conhecimento direto, não admitiria a oposição da verdade e falsidade, mas teria que ser sempre verdadeira. Isso pode ser esclarecido mediante exemplos. Otelo crê falsamente que Desdêmona ama Cássio. Não podemos dizer que esta crença consiste numa relação com um objeto simples, "o amor de Desdêmona por Cássio", pois se este objeto existisse, a crença seria verdadeira. Não existe, na realidade, um tal objeto, e, portanto, Otelo não pode ter qualquer relação com tal objeto. 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 este objeto existe, dado que Desdêmona não ama Cássio, como seria supor que existe "o amor de Desdêmona por Cássio". Por esta razão, será melhor buscar uma teoria da crença que não a faça consistir numa relação da mente com um objeto simples.

É comum pensar as relações como se elas sempre se mantivessem entre *dois* termos, mas, na realidade, este não é sempre o caso. Algumas relações exigem três termos, outras quatro, e assim por diante. Tomemos, por exemplo, a relação "entre". Enquanto houver apenas dois termos, a relação "entre" é impossível: um mínimo de três termos é necessário para torná-la possível. York está entre Londres e Edimburgo; mas se Londres e Edimburgo fossem os únicos lugares do mundo, não haveria nada entre um lugar e o outro. De modo similar, o *ciúme* exige três pessoas: esta relação não pode existir 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 juntos, e a

relação envolvida não pode ser expressa de outro modo senão numa forma que envolva todos os quatro. Poderíamos multiplicar indefinidamente os exemplos, mas basta o que foi dito para mostrar que existem relações que exigem mais de dois termos para que possam existir.

Se, como devemos admitir, a falsidade for tomada como uma relação, a relação envolvida no *juízo* ou na *crença* deve ser entre vários termos, não entre dois. Quando Otelo acredita que Desdêmona ama Cássio, não deve ter em sua mente um objeto simples, "o amor de Desdêmona por Cássio", ou "que Desdêmona ama Cássio", pois isso exigiria que existisse uma falsidade objetiva, que subsistisse independentemente de qualquer mente; e isso, embora não logicamente refutável, é uma teoria que deve ser evitada se possível. Assim, é mais fácil explicar a falsidade se admitirmos que o juízo seja uma relação em que a mente e vários objetos relacionados todos ocorrem separadamente; ou seja, Desdêmona, o amor e Cássio, todos devem ser termos na relação que subsiste quando Otelo acredita que Desdêmona ama Cássio. Esta relação é, portanto, uma relação de quatro termos, visto que Otelo é também um dos termos da relação. Quando dizemos que é uma relação de quatro termos, não queremos dizer que Otelo tem certa relação com Desdêmona, e que tem a mesma relação com o amor e também com Cássio. Isso pode ser verdadeiro de alguma relação diferente do que a de acreditar; mas acreditar não é, evidentemente, uma relação que Otelo tem com *cada um* dos três termos envolvidos, mas com *todos* eles ao mesmo tempo: existe apenas um exemplo da relação de acreditar envolvida, mas este exemplo envolve quatro termos. Assim, o que realmente ocorre, no momento em que Otelo mantém sua crença, é que a relação denominada "acreditar" envolve num todo complexo os quatro termos: Otelo, Desdêmona, amar e Cássio. O que denominamos crença ou juízo não é outra coisa a não ser esta relação de acreditar ou julgar, que relaciona uma mente com várias coisas diferentes dela mesma. Um *ato* de crença ou de juízo é a ocorrência entre certos termos em um tempo determinado da relação de acreditar ou julgar.

Estamos agora em condições de entender o que é que distingue um juízo verdadeiro de um juízo falso. Para isso adotaremos algumas definições. Em todo ato de juízo há uma mente que julga e os termos sobre os quais ela julga. Denominaremos a mente de *sujeito* do juízo, e aos termos restantes de *objetos*. Assim, quando Otelo julga que Desdêmona ama Cássio, Otelo é o sujeito, enquanto que os objetos são Desdêmona, o amor e Cássio. O sujeito e os objetos juntos são denominados de *constituintes* do juízo. Deve-se observar que a relação de julgar tem o que se denomina de um "sentido" ou "direção". Podemos dizer, metaforicamente, que ela coloca seus objetos numa certa *ordem*, que

podemos indicar mediante a ordem das palavras na frase. (Numa linguagem sem flexões, a mesma coisa será indicada mediante as inflexões, por exemplo, pela diferença entre o nominativo e o acusativo.) O juízo de Otelo de que Cássio ama Desdêmona difere de seu juízo de que Desdêmona ama Cássio, apesar do fato de que ele consiste das mesmas partes constituintes, porque a relação de julgar coloca as partes constituintes numa ordem diferente nos dois casos. De modo similar, se Cássio julga que Desdêmona ama Otelo, as partes constituintes do juízo seguem sendo ainda as mesmas, mas sua ordem é diferente. Esta propriedade de ter um "sentido" ou "direção" é uma das propriedades que a relação de julgar partilha com todas as outras relações. O "sentido" das relações é a fonte última da ordem e das séries e de um grande número de conceitos matemáticos; mas não necessitamos nos preocupar mais com este aspecto do problema.

Falamos que a relação denominada "julgar" ou "acreditar" envolve num todo complexo o sujeito e os objetos. A este respeito, julgar é exatamente como toda outra relação. Sempre que existe uma relação entre dois ou mais termos, ela une os termos num 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 a totalidade que resulta de sua união deve ser complexa. Sempre que existe uma relação que envolve certos termos, existe um objeto complexo formado pela união comum destes termos; e, reciprocamente, sempre que existe um objeto complexo, existe uma relação que envolve seus elementos. Quando ocorre um ato de acreditar, existe um complexo no qual "acreditar" é a relação unitiva, e o sujeito e os objetos são colocados numa certa ordem por meio do "sentido" da relação de acreditar. Como vimos ao considerar que "Otelo acredita que Desdêmona ama Cássio", um dos objetos deve ser uma relação - neste caso a relação de "amar". Mas esta relação, como ela se apresenta no ato de acreditar, não é a relação que cria a unidade do todo complexo constituído pelo sujeito e pelos objetos. A relação "amar", como ela ocorre no ato de acreditar, é uma relação dos objetos - é um tijolo na estrutura, não o cimento. O cimento é a relação de "acreditar". Quando a crença é *verdadeira*, há outra unidade complexa, na qual a relação, que era uma relação dos objetos da crença, envolve 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 dos *objetos* da crença, na mesma ordem que tem 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 dos objetos da crença. Se Otelo acredita *falsamente* que Desdêmona ama Cássio, então não há esta unidade complexa como "o amor de Desdêmona por Cássio".

Assim, uma crença é *verdadeira* quando ela *corresponde* a um determinado complexo associado, e *falsa* quando não corresponde. Admitamos, para maior clareza, que os objetos da crença sejam dois termos e uma relação e que os termos sejam colocados numa certa ordem pelo "sentido" de acreditar. Então, se os dois termos naquela ordem são unidos num complexo pela relação, a crença é verdadeira; se não, ela é falsa. Esta é a definição da verdade e da falsidade que estávamos buscando. Julgar ou acreditar é uma determinada unidade complexa da qual a mente é um elemento constitutivo; 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 a verdade e a falsidade sejam propriedades das crenças, contudo elas são em algum 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 de modo verdadeiro quando existe um complexo *correspondente* que não inclui a mente, mas apenas seus objetos. Esta correspondência assegura a verdade, e sua ausência acarreta a falsidade. Deste modo explicamos simultaneamente dois fatos: (a) que as crenças dependem da mente para sua *existência*, (b) que não dependem da mente para sua *verdade*.

Podemos reformular nossa teoria da seguinte forma: Se tomarmos uma crença como "Otelo acredita que Desdêmona ama Cássio", denominaremos Desdêmona e Cássio de *termos-objetos*, e amar de *relação-objeto*. Se existe uma unidade complexa "o amor de Desdêmona por Cássio", constituída pelos termos-objetos envolvidos pela relação-objeto na mesma ordem que têm na crença, então esta unidade complexa é denominada de *fato correspondente à crença*. Assim, uma crença é verdadeira quando há um fato correspondente, e é falsa quando não há um fato correspondente.

Como se pode ver, a mente não cria a verdade ou a falsidade. Ela cria as crenças, mas uma vez criadas, a mente não pode torná-las verdadeiras ou falsas, exceto no caso especial onde elas dizem respeito às coisas futuras que estão dentro do poder da pessoa acreditar, como tomar o trem. O que torna uma crença verdadeira é um *fato*, e este fato não envolve de modo algum (exceto em casos excepcionais) a mente da pessoa que tem a crença.

Tendo agora determinado o que *entendemos* por verdade e falsidade, deveremos considerar que maneiras existem de saber se esta ou aquela crença é verdadeira ou falsa. Esta consideração ocupará o próximo capítulo.

Capítulo 13 - Conhecimento, erro, e opinião provável

O problema relativo àquilo que entendemos por verdade e por falsidade, que consideramos no capítulo anterior, tem muito menos interesse que o problema relativo a como podemos saber o que é verdadeiro e o que é falso. Este problema nos ocupará no presente capítulo. Não há dúvida de que *algumas* de nossas crenças são errôneas; assim, somos levados a investigar que certeza podemos ter de que esta ou aquela crença não é errônea. Em outras palavras, podemos *conhecer* algo, com efeito, ou só de vez em quando por uma feliz coincidência, acreditamos que é verdadeiro? Antes de atacarmos este problema devemos, entretanto, determinar em primeiro lugar o que entendemos por "conhecimento", e este problema não é assim tão fácil como pode parecer.

À primeira vista poderíamos imaginar que o conhecimento poderia ser definido como "crença verdadeira". Quando o que acreditamos é verdadeiro, podemos supor que alcançamos um conhecimento daquilo que acreditamos. Mas isso não está de acordo com o uso corrente da palavra. Tomemos um exemplo muito vulgar: se alguém acredita que o sobrenome do último primeiro ministro começava com B, sua crença é verdadeira, pois o último primeiro ministro foi Sir Henry Campbell Bannerman. Mas se acredita que o Sr. Balfour foi o último primeiro ministro, acreditará que o sobrenome do último primeiro ministro começava com B, contudo, embora esta crença seja verdadeira, não podemos considerar que ela constitua um conhecimento. Se um jornal, por uma antecipação inteligente, anuncia o resultado de uma batalha antes de receber qualquer telegrama informando o resultado, pode anunciar por acaso o resultado que em seguida se confirmará, e produzir uma crença em alguns de seus leitores menos experientes. Mas apesar da verdade da crença, não se pode dizer que têm conhecimento. Assim, é 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 denominada de conhecimento se é deduzida por um método de raciocínio falacioso, ainda que as premissas das quais ela é deduzida sejam verdadeiras. Se sei que todos os gregos são homens e que Sócrates era homem, e infiro que Sócrates era grego, não se pode dizer que *sei* que Sócrates era grego, porque, embora as premissas e a conclusão sejam verdadeiras, a conclusão não se segue das premissas.

Mas devemos dizer então que só há conhecimento do que é deduzido de um modo válido de premissas verdadeiras? Evidentemente não podemos dizer isso. Esta definição é ao mesmo tempo demasiado ampla e demasiado limitada. Em primeiro lugar, é demasiado ampla porque não basta que as premissas sejam *verdadeiras*, devem ser também *conhecidas.* Alguém que acredita que o Sr. Balfour foi o último primeiro ministro pode continuar a fazer deduções válidas a partir da premissa verdadeira segundo a qual o nome do último primeiro ministro começava com B, mas não podemos dizer que *conhece* as conclusões alcançadas mediante estas deduções. Assim, devemos reformular nossa definição dizendo que o conhecimento é o que é validamente deduzido de *premissas* conhecidas. Esta, entretanto, é uma definição circular: supõe que já conhecemos o que entendemos por "premissas conhecidas". Portanto, no máximo pode definir uma espécie de conhecimento que denominamos de derivado, em oposição ao conhecimento intuitivo. Podemos dizer: "o conhecimento *derivado* é aquele que é deduzido de forma válida de premissas conhecidas intuitivamente". Nesta definição não há defeito formal, mas ela deixa sem resolver a definição de conhecimento *intuitivo*.

Deixando de lado, no momento, o problema do conhecimento intuitivo, consideremos a definição acima proposta de conhecimento derivado. A principal objeção é que ela limita indevidamente o conhecimento. Ocorre constantemente que alguém concebe uma crença verdadeira, que nasceu nele em virtude de algum tipo de conhecimento intuitivo a partir do qual pode ser inferido de modo válido, mas a partir do qual não foi, de fato, inferido por um método lógico.

Tomemos, por exemplo, as crenças produzidas pela leitura. Se os jornais anunciam a morte do Rei, estamos absolutamente bem justificados em acreditar que o rei está morto, dado que este é o tipo de notícia que não seria publicada se fosse falsa. Estamos também plenamente justificados em acreditar que o jornal afirma que o Rei está morto. Mas aqui o conhecimento intuitivo sobre o qual se baseia nossa crença é o conhecimento da existência dos dados dos sentidos derivados do ato de olhar o jornal impresso. Este conhecimento raramente chega à consciência, exceto numa pessoa que tem dificuldade para ler. Uma criança pode ter consciência das formas das letras, e passar gradual e penosamente à compreensão de seu significado. Mas alguém habituado à leitura passa imediatamente ao significado das letras, e não se dá conta, a não ser pela reflexão, de que derivou este conhecimento dos dados dos sentidos que denominamos ver as letras impressas. Assim, embora uma inferência válida das letras para seu sentido seja possível, e *possa* ser realizada pelo leitor, não é de fato realizada, dado que, na realidade, ele não realiza nenhuma operação que

possa ser denominada de inferência lógica. Contudo, seria absurdo dizer que o leitor não *sabe* que o jornal anuncia a morte do Rei.

Devemos admitir, portanto, como conhecimento derivado tudo o que resulta do conhecimento intuitivo, ainda que seja por simples associação, contanto que *exista* uma conexão lógica, e que a pessoa em questão possa ter consciência desta conexão por meio da reflexão. Há, na realidade, muitas vias, além das inferências lógicas, por meio das quais passamos de uma crença para outra: a passagem das letras impressas para o seu significado oferece um exemplo de tais vias. Estas vias podem ser denominadas de "inferências psicológicas". Admitiremos, pois, a inferência psicológica como um meio de obter conhecimentos derivados, na condição de que seja possível descobrir uma inferência lógica paralela à inferência psicológica. Isso torna nossa definição de conhecimento derivado menos precisa do que seria de desejar, dado que a expressão "possível de descobrir" é vaga: não nos diz quanta reflexão pode ser necessária a fim de fazer tal descoberta. Mas, na realidade, o "conhecimento" não é um conceito preciso: ele emerge da "opinião provável", como veremos melhor na sequência do presente capítulo. Não é preciso buscar, pois, uma definição muito precisa, dado que qualquer definição seria mais ou menos enganosa.

A principal dificuldade em relação ao conhecimento, porém, não surge por causa do conhecimento derivado, mas por causa do conhecimento intuitivo. Em relação ao conhecimento derivado, podemos recorrer sempre à garantia do conhecimento intuitivo. Mas em relação às crenças intuitivas, não é de modo algum fácil descobrir um critério mediante o qual distinguir algumas como verdadeiras e outras como errôneas. Nesta questão raramente é possível alcançar um resultado muito preciso: todo o nosso conhecimento de verdades é, em *algum* grau, contaminado pela dúvida, e uma teoria que ignora este fato é evidentemente falsa. Entretanto, às vezes podemos fazer algo para mitigar as dificuldades do problema.

Nossa teoria da verdade, em primeiro lugar, nos proporciona a possibilidade de distinguir certas verdades como *evidentes*, em um sentido que assegura a infalibilidade. Quando uma crença é verdadeira, dissemos, há um fato correspondente, no qual os diversos objetos da crença formam um complexo simples. Dizemos que a crença constitui o *conhecimento* deste fato, desde que ela cumpra aquelas condições um tanto vagas que temos considerado no presente capítulo. Mas em relação a qualquer fato, além do conhecimento constituído pela crença, podemos também ter a espécie de conhecimento constituída pela *percepção* (tomando esta palavra em seu sentido mais amplo possível). Por

exemplo, se você sabe a hora do pôr de sol, você pode naquela hora conhecer o fato de que o sol está se pondo: trata-se de um conhecimento do fato por meio do conhecimento de *verdades*; mas você pode também, se o tempo estiver bom, olhar para o poente e ver, de fato, o pôr-do-sol: você então conhece o mesmo fato por meio do conhecimento de *coisas*.

Assim, em relação a todo fato complexo existem, teoricamente, duas vias mediante as quais pode ser conhecido: (1) por meio de um juízo, no qual se julga que suas diversas partes relacionam-se tal como de fato se relacionam; (2) por meio do *conhecimento direto* do próprio fato complexo, o qual pode ser denominado (em sentido amplo) de percepção, embora não esteja de modo algum limitado aos objetos dos sentidos. Devemos observar, agora, que a segunda via pela qual conhecemos um fato complexo, a via do conhecimento direto, só é possível quando existe realmente tal fato, enquanto que a primeira via está sujeita ao erro, como todo juízo. A segunda via nos dá um todo complexo e, portanto, só é possível quando suas partes têm realmente aquela relação que as faz que se combinem para formar tal complexo. A primeira via, ao contrário, nos dá as partes e a relação separadamente, e demanda apenas a realidade das partes e a relação: pode ocorrer que a relação não relacione as partes dessa maneira e que se produza, no entanto, o juízo.

O leitor deve recordar que no final do Capítulo 11 sugeri que poderia haver duas espécies de evidência, uma que nos dá uma garantia absoluta da verdade, outra que nos dá apenas uma garantia parcial. Podemos distinguir agora estas duas espécies.

Podemos dizer que a verdade é evidente, no primeiro e mais absoluto sentido, quando temos o conhecimento direto do 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 teria conhecimento direto a não ser Desdêmona; portanto, no sentido do termo evidência 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 referentes aos dados dos sentidos, têm o mesmo caráter privado: só há uma pessoa para a qual eles podem ser evidentes no sentido que estamos considerando, visto que só há uma pessoa que pode ter conhecimento direto dos objetos mentais ou dos dados dos sentidos envolvidos. Assim, não há nenhum fato referente a qualquer coisa particular existente que possa ser evidente para mais de uma pessoa. Por outro lado, os fatos que se referem a universais não têm este caráter privado. Muitas mentes podem ter um conhecimento direto dos mesmos universais; por conseguinte, uma relação entre universais pode ser conhecida de um modo direto por muitas

pessoas diferentes. Em todos os casos em que conhecemos de um modo direto um fato complexo que consiste de determinados termos numa certa relação, diremos que a verdade segundo a qual estes termos se encontram relacionados têm a primeira espécie, absoluta, de evidência, e, neste caso, o juízo segundo o qual os termos se encontram relacionados *deve* ser verdadeiro. Assim, esta espécie de evidência é uma garantia absoluta da verdade.

Mas embora esta espécie de evidência seja uma garantia absoluta da verdade, não permite que estejamos *absolutamente* certos, no caso de um juízo dado, de que o juízo em questão seja verdadeiro. Suponhamos que percebamos primeiro que o sol é brilhante, o que em si é um fato complexo, e então enunciemos o juízo, "o sol é brilhante". Ao passar da percepção para o juízo é necessário analisar o fato complexo dado: devemos separar "o sol" e "brilhante", como elementos constitutivos do fato. Neste processo é possível cometer um erro; pois mesmo quando um *fato* tem a primeira espécie, absoluta, de evidência, o juízo que cremos que corresponde a este fato não é absolutamente infalível, porque pode realmente não corresponder ao fato. Mas se corresponde (no sentido explicado no capítulo anterior), então *deve* ser verdadeiro.

A segunda espécie de evidência será aquela que pertence aos juízos do primeiro caso, e não é derivada da percepção direta do fato de um todo complexo singular. Esta segunda espécie de evidência tem graus, desde o mais alto grau até a simples inclinação a favor da crença. Tomemos, por exemplo, o caso de um cavalo que marcha afastando-se de nós ao longo de uma estrada. Inicialmente nossa certeza de que ouvimos seu trote é completa; gradualmente, se prestarmos atenção, chega um momento em que pensamos que talvez é a nossa imaginação ou a persiana de nosso quarto superior, ou as batidas de nosso próprio coração; finalmente, chegamos a duvidar se havia algum barulho; então *pensamos* que não ouvimos mais nada, e, finalmente, *sabemos* que já não ouvimos mais nada. Neste processo, há uma gradação contínua de evidência, desde o mais alto grau até o menor, 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 completamente seguros de que são dois matizes de cor diferentes; mas se a cor verde é gradualmente alterada até tornar-se cada vez mais semelhante à cor azul, tornando-se inicialmente num verde azulado, depois num azul esverdeado e finalmente em azul, haverá um momento em que duvidaremos se podemos ver alguma diferença, e depois um momento em que sabemos que não vemos qualquer diferença. A mesma coisa acontece ao afinar um instrumento musical, ou em qualquer outro caso onde existe uma graduação contínua. Assim, a evidência desta espécie é uma questão de grau; e

parece claro que devemos confiar mais nos graus mais elevados do que nos mais baixos.

No conhecimento derivado nossas premissas finais devem ter algum grau de evidência, e da mesma forma sua conexão com as conclusões que se deduzem delas. Tomemos, por exemplo, um fragmento de raciocínio geométrico. Não é suficiente que os axiomas a partir dos quais partimos sejam evidentes: é necessário também que, em cada passo do raciocínio, a conexão das premissas com a conclusão seja evidente por si. Nos raciocínios difíceis, esta conexão tem frequentemente apenas um pequeno grau de evidência; por isso, os erros de raciocínio não são improváveis quando a dificuldade é grande.

Segundo o que dissemos, é evidente que tanto em relação ao conhecimento intuitivo como em relação ao conhecimento derivado, se admitimos que o conhecimento intuitivo é digno de confiança em proporção a seu grau de evidência, haverá uma gradação no grau de confiança, desde a existência dos dados dos sentidos dignos de nota e as verdades mais simples da lógica e da aritmética, que podem ser considerados como completamente certos, até os juízos que parecem só um pouco mais prováveis que seus opostos. O que cremos firmemente, se é verdadeiro, é denominado de *conhecimento*, uma vez que é intuitivo ou inferido (lógica ou psicologicamente) de conhecimentos intuitivos dos quais se segue logicamente. O que cremos firmemente, se não é verdadeiro, é denominado de *erro*. O que cremos firmemente, se não é conhecimento nem erro, e também o que cremos de forma hesitante, porque não tem o mais alto grau de evidência nem deriva de algo que o tenha, pode ser denominado de *opinião provável*. Assim, a maior parte do que comumente se considera como conhecimento constitui uma opinião mais ou menos provável.

No que se refere à opinião provável, podemos receber uma grande ajuda da *coerência,* que rejeitamos como *definição* da verdade, mas que pode com frequência servir como um *critério.* Um corpo de opiniões individualmente prováveis, se são mutuamente coerentes, tornam-se mais prováveis do que seria cada uma individualmente. É desta maneira que muitas hipóteses científicas adquirem sua probabilidade. Elas se organizam num sistema coerente de opiniões prováveis, e, assim, tornam-se mais prováveis do que o seriam isoladamente. A mesma coisa se aplica às hipóteses filosóficas gerais. Com frequência estas hipóteses podem parecer altamente duvidosas em um caso particular, enquanto que, quando consideramos a ordem e a coerência que introduzem em uma grande quantidade de opiniões prováveis, tornam-se quase certas. Isso se aplica, em particular, a questões como a distinção entre o sonho e a vigília. Se nossos sonhos, noite após noite, fossem tão coerentes uns com os

outros como nossos dias, dificilmente saberíamos se deveríamos acreditar nos sonhos ou na vida em estado de vigília. Deste modo, o teste da coerência condena os sonhos e confirma a vida em estado de vigília. Mas este teste, embora aumente a probabilidade quando ele é bem sucedido, nunca dá uma certeza absoluta, a menos que já exista uma certeza em algum ponto no sistema coerente. Assim, a simples organização da opinião provável nunca a transformará, por si mesma, em conhecimento indubitável.

Capítulo 14 - Os limites do conhecimento filosófico

Em tudo o que dissemos até aqui sobre a filosofia apenas tocamos em muitas questões que ocupam grande espaço nos escritos da maioria dos filósofos. A maioria dos filósofos - ou, pelo menos, muitos deles - professa ser capaz de provar, por meio de um 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 alguma de que a esperança de encontrar uma razão para acreditar em teses como estas têm sido a principal inspiração de muitos dos que têm se dedicado ao estudo da filosofia. Creio que esta esperança é vã. Parece que o conhecimento relativo ao universo como um todo não pode ser obtido pela metafísica, e que as provas apresentadas, segundo as quais, em virtude das leis lógicas, tais coisas *devem* existir e tais outras não, são incapazes de sobreviver a um exame crítico. Neste capítulo consideraremos brevemente o caminho pelo qual se tentou este raciocínio, com o objetivo de descobrir se podemos esperar que 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 diferem em relação à sua verdadeira interpretação. De acordo com a interpretação que adotarei, que é a de muitos, se não da maioria, dos comentadores, e que tem o mérito de oferecer um tipo de filosofia interessante e importante, sua tese principal é que toda parte do Todo é evidentemente fragmentária, e obviamente incapaz de existir sem o complemento fornecido pelo resto do mundo. Do mesmo modo que em anatomia comparada, se se vê, a partir de um osso isolado, a classe de animal a que pertenceu o conjunto, assim vê o metafísico, de acordo com Hegel, mediante um fragmento da realidade, o que deve ser a realidade como um todo - pelo menos em seus traços gerais. Todo fragmento aparentemente separado da realidade tem, por assim dizer, laços que o amarram ao próximo fragmento; o próximo fragmento, por sua vez, tem novos laços, e assim por diante, até que todo universo seja reconstruído. Segundo Hegel, esta essencial incompletude aparece tanto no mundo do pensamento como no mundo das coisas. No mundo do pensamento, se tomamos uma ideia abstrata ou incompleta, descobriremos, ao examiná-la, que se omitimos sua incompletude, nos envolveremos em contradições; estas contradições convertem

a ideia em questão em sua oposta, ou antítese; e, a fim escapar dela devemos encontrar uma ideia nova, menos incompleta. Esta nova ideia, embora menos incompleta que a ideia com a qual começamos, será considerada, não obstante, ainda não totalmente completa, mas tornar-se-á sua antítese, com a qual ela deve ser combinada numa nova síntese. Desta maneira, Hegel avança até alcançar a "Ideia Absoluta", que, segundo ele, não tem incompletude, nem opostos, e não necessita de desenvolvimentos ulteriores. A Ideia Absoluta, por conseguinte, é adequada para descrever a Realidade Absoluta; mas todas as ideias inferiores só descrevem a realidade tal como ela aparece a uma visão parcial, não como ela é para alguém que contempla simultaneamente o Todo. Assim, Hegel chega à conclusão de que a Realidade Absoluta forma um só sistema harmonioso, que não está no espaço nem no tempo, nem contém o mal em algum grau, completamente racional e espiritual. Pode-se provar logicamente, acredita Hegel, que qualquer aparência contrária, no mundo que conhecemos, deve-se inteiramente à nossa visão fragmentária do universo. Se percebêssemos a totalidade do universo, como podemos supor que Deus a percebe, o espaço e o tempo, a matéria e o mal, todas as lutas e controvérsias desapareceriam, e veríamos em seu lugar uma unidade espiritual eterna e imutável.

Nesta concepção há, inegavelmente, algo sublime, algo ao qual desejaríamos dar assentimento. Não obstante, se examinamos cuidadosamente os argumentos que a apóiam, parecem envolver muita confusão e muitas suposições injustificadas. O princípio fundamental sobre o qual o sistema está construído é que o que é incompleto não pode subsistir por si, mas necessita do apoio de outras coisas para poder existir. Sustenta-se que tudo o que tem relações com as coisas exteriores a si, deve conter em sua própria *natureza* alguma referência a estas coisas exteriores e, portanto, não poderia ser o que é se não existissem essas coisas exteriores. A natureza de um homem, por exemplo, é constituída por suas memórias e por seus demais conhecimentos, por seus amores e seus ódios, e etc.; assim, sem os objetos que conhece, ama ou odeia, não poderia ser o que é. Ele é essencial e evidentemente um fragmento: tomado como realidade total seria autocontraditório.

Entretanto, todo este ponto de vista gira em torno da noção de "natureza" de uma coisa, que parece significar "todas as verdades sobre a coisa". Não há dúvida de que a verdade que conecta uma coisa com outra não poderia subsistir se a outra coisa não subsistisse. Mas uma verdade sobre uma coisa não é parte da própria coisa, embora deva ser, segundo o emprego que fizemos acima, parte da "natureza" da coisa. Se entendermos por "natureza" de uma coisa todas as verdades sobre esta coisa, então é evidente que não podemos conhecer a "natureza" de uma coisa a menos que conheçamos todas as relações da coisa

com todas as outras coisas do universo. Mas se a palavra “natureza” é empregada neste sentido, teremos que sustentar que a coisa pode ser conhecida ainda que sua “natureza” não seja conhecida ou, pelo menos, sem que seja completamente conhecida. Quando empregamos a palavra “natureza” fazemos uma confusão entre o conhecimento de coisas e o conhecimento de verdades. Podemos ter um conhecimento direto de uma coisa, ainda que conheçamos poucas proposições sobre ela - teoricamente não precisamos conhecer nenhuma proposição a seu respeito. Assim, o conhecimento direto de uma coisa não implica o conhecimento de sua “natureza” no sentido acima. E embora o conhecimento direto de uma coisa se encontre incluído em nosso conhecimento de uma proposição qualquer sobre ela, o conhecimento de sua “natureza”, no sentido acima mencionado, não está incluído. Portanto, (1) o conhecimento direto de uma coisa não implica logicamente um conhecimento das 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 mencionado. Posso, por exemplo, ter o conhecimento direto da minha dor de dentes, e este conhecimento pode ser tão completo quanto pode ser um conhecimento direto, sem saber tudo o que o dentista (que não a conhece diretamente) pode me dizer sobre sua causa, e sem conhecer, portanto, sua “natureza” no sentido acima mencionado. Assim, o fato de que uma coisa tem relações não prova que estas relações são logicamente necessárias. Ou seja, do simples fato de uma coisa ser o que é não podemos deduzir que deva ter as várias relações que, de fato, ela tem. Isso só *parece* seguir-se porque já a conhecemos.

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, não podemos provar tampouco a irrealidade do espaço e do tempo, da matéria e do mal, pois Hegel deduz isso do caráter fragmentário e relativo destas coisas. Assim, somos abandonados à investigação fragmentária do mundo, e somos incapazes de conhecer as características daquelas partes do universo que são remotas à nossa experiência. Este resultado, por mais desalentador que seja para aqueles cuja esperança tenha sido suscitada pelos sistemas dos filósofos, está em harmonia com o caráter indutivo e científico de nossa época, e acha-se confirmado pelo exame completo do conhecimento humano que ocupou nossos capítulos anteriores.

A maioria das grandes tentativas ambiciosas dos metafísicos tem procedido tratando de provar que tais e tais características aparentes do mundo real são autocontraditórias, e, portanto, não podem ser reais. A tendência geral do pensamento moderno, entretanto, caminha 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 nos fornecem um bom exemplo disso. O espaço e o tempo parecem ser infinitos em extensão, e infinitamente divisíveis. Se percorrermos uma linha reta numa direção qualquer, é difícil acreditar que finalmente atingiremos um ponto final, além do qual nada existe, nem mesmo o espaço vazio. Do mesmo modo, se retrocedermos ou avançarmos imaginariamente no tempo, é difícil acreditar que atingiremos um tempo inicial ou final, além do qual não haja igualmente um tempo vazio. Assim, o espaço e o tempo parecem infinitos em extensão.

Novamente, se tomamos dois pontos numa linha, parece evidente que deve haver outros pontos entre eles, por menor que possa ser 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.* Do mesmo modo em relação ao tempo; por menor que seja o tempo decorrido entre dois momentos, parece evidente que existirão outros momentos entre eles. Assim, o espaço e o tempo parecem ser infinitamente divisíveis. Mas contra estes fatos aparentes - a extensão infinita e a divisibilidade infinita - alguns filósofos têm apresentado argumentos que tendem a mostrar que não pode haver conjuntos infinitos de coisas, e que, portanto, o número de pontos do espaço, ou de instantes no tempo, deve ser finito. Assim, emerge uma contradição entre a natureza aparente do espaço e o tempo e a suposta impossibilidade de conjuntos infinitos.

Kant, que foi o primeiro a enfatizar esta contradição, deduziu a impossibilidade do espaço e do tempo, os quais declarou que eram puramente subjetivos; e desde sua época muitos filósofos têm acreditado que o espaço e o tempo são meras aparências, não características do mundo como ele realmente é. Entretanto, graças aos trabalhos dos matemáticos, especialmente de Georg Cantor, revelou-se que a impossibilidade de conjuntos infinitos era um equívoco. Não são, de fato, contraditórios, mas, antes, apenas contraditórios com certos preconceitos mentais obstinados. Por isso as razões para considerar o espaço e o tempo como irreais têm se tornado ineficazes, e uma das principais fontes de construções metafísicas está esgotada.

Os matemáticos, entretanto, não têm se contentado em mostrar que o espaço tal como comumente é concebido, é possível; eles têm demonstrado também, até onde a lógica o pode demonstrar, que muitas outras formas de espaço são igualmente possíveis. Alguns dos axiomas de Euclides, que parecem ao senso comum como necessários, e que foram inicialmente concebidos pelos filósofos como necessários, são agora conhecidos como axiomas que derivam sua aparência de necessidade de nossa simples familiaridade com o espaço real, e não de um fundamento lógico *a priori*. Imaginando mundos nos quais estes

axiomas são falsos, os matemáticos têm empregado a lógica para desfazer os preconceitos do senso comum e mostrar a possibilidade de espaços que diferem - alguns mais, alguns menos - daquele no qual vivemos. E alguns destes espaços diferem tão pouco do espaço euclidiano, para distâncias que podemos medir, que é impossível descobrir pela observação se nosso espaço atual é estritamente euclidiano ou de algum desses outros tipos. Assim, a posição é completamente invertida. Parecia antes que a experiência permitia apenas um tipo de espaço lógico, e a lógica mostrou que este tipo de espaço era impossível. Agora, a lógica apresenta vários tipos de espaços como possíveis, independentemente da experiência, e a experiência decide só parcialmente entre eles. Assim, enquanto nosso conhecimento do que é tem se tornado menor do que inicialmente se imaginou, nosso conhecimento do que pode ser aumentou muito. Ao invés de nos acharmos encerrados dentro de estreitos muros, dos quais poderiam ser explorados todos os recantos e todas as fissuras, nos achamos num mundo aberto, de livres possibilidades, no qual muito permanece desconhecido porque existe muito para se conhecer.

O que ocorreu no caso do espaço e do tempo, ocorreu também, em alguma medida, em outras direções. A tentativa de determinar o universo por meio de princípios *a priori* tem fracassado; a lógica, ao invés de ser, como antes, um obstáculo às possibilidades, converteu-se na 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 vários mundos que a lógica oferece à nossa escolha. Assim, o conhecimento em relação ao que existe acha-se limitado ao que podemos aprender a partir da experiência - não ao que podemos efetivamente experimentar, pois, como vimos, há muito conhecimento por descrição relativo às coisas das quais não temos experiência direta. Mas em todos os casos de conhecimento por descrição, necessitamos de alguma conexão com os universais que nos permita inferir, a partir de tais e tais dados, um objeto de uma determinada espécie como implicado por nossos dados. Assim, em relação aos objetos físicos, por exemplo, o princípio segundo o qual os dados dos sentidos são sinais de objetos físicos é ele mesmo uma conexão com universais; e é apenas em virtude deste princípio que a experiência nos permite adquirir conhecimento sobre objetos físicos. O mesmo se aplica à lei de causalidade, ou, para passar a algo menos geral, a princípios como a lei da gravitação.

Princípios como a lei da gravitação são provados ou, antes, tornam-se altamente prováveis, mediante 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 duas

espécies: o conhecimento puramente empírico, que nos dá conta da existência e de algumas propriedades das coisas particulares das quais temos um conhecimento direto, e o conhecimento puramente *a priori*, que nos dá a conexão entre os universais e nos permite fazer inferências dos fatos particulares dados no conhecimento empírico. Nosso conhecimento derivado depende sempre de algum conhecimento puramente *a priori* e, comumente, depende também de algum conhecimento puramente empírico.

Se for verdadeiro o que dissemos acima, o conhecimento filosófico não difere essencialmente do conhecimento científico; não há fonte especial de sabedoria aberta à filosofia e não à ciência; e os resultados obtidos pela filosofia não são radicalmente diferentes daqueles que são obtidos pela ciência. A característica essencial da filosofia, em virtude da qual ela é um estudo que se distingue do da ciência, é a *crítica.* Ela examina criticamente os princípios empregados na ciência e na vida cotidiana; procura descobrir as inconsistências que possam achar-se nestes princípios, e só os aceita quando, como resultado de uma investigação crítica, não aparece nenhuma razão para rejeitá-los. Se, quando libertados de detalhes irrelevantes, os princípios que servem de base para as ciências fossem capazes de nos dar um conhecimento relativo ao universo como um todo, como muitos filósofos têm acreditado, teríamos o mesmo direito de acreditar neste conhecimento quanto no conhecimento científico; mas nossa investigação não tem revelado um conhecimento deste tipo, e, portanto, em relação às doutrinas especiais dos metafísicos mais audaciosos, seu resultado tem sido principalmente negativo. Mas em relação ao que se considera comumente como conhecimento, nosso resultado é na maior parte positivo. Raras vezes temos encontrado, como o resultado de nossa crítica, alguma razão para rejeitar este conhecimento, nem temos visto razão alguma para supor o homem incapaz do tipo de conhecimento que ele geralmente acredita possuir.

Quando, entretanto, falamos da filosofia como uma *crítica* do conhecimento, é necessário impor certas limitações. Se adotarmos a atitude do cético total, colocando-nos completamente fora de todo conhecimento, e pedirmos, a partir desta posição exterior, para sermos compelidos a retornar para dentro do círculo do conhecimento, estaremos pedindo o impossível, e nosso ceticismo nunca poderá ser refutado. Pois toda refutação deve começar com alguma amostra de conhecimento da qual compartilham os que o discutem; a partir de uma dúvida vazia não se pode apresentar nenhum argumento. Por isso, se quiser alcançar algum resultado, a crítica do conhecimento que a filosofia emprega não deve ser uma dúvida destrutiva. Contra este ceticismo absoluto não é possível apresentar nenhum argumento *lógico.* Mas não é difícil ver que o ceticismo desta espécie

não é razoável. A “dúvida metódica” de Descartes, com a qual a filosofia moderna começou, não é desta espécie, mas é, antes, a espécie de crítica que afirmamos que constitui a essência da filosofia. Sua “dúvida metódica” consistia em duvidar de tudo o que parecia duvidoso; em deter-se diante de tudo o que parecia ser uma amostra de conhecimento, em perguntar- se a si mesmo, mediante reflexão, se poderia ter certeza de que realmente tinha conhecimento. Esta é a espécie de crítica que constitui a filosofia. Alguns conhecimentos, como o conhecimento da existência dos nossos dados dos sentidos, parecem absolutamente indubitáveis, por mais que reflitamos sobre eles com calma e de forma completa. Em relação a tal conhecimento, a crítica filosófica não exige que nos abstenhamos de crer. Mas existem crenças - como, por exemplo, a crença de que os objetos físicos se assemelham exatamente aos nossos dados dos sentidos - que mantemos até começarmos a refletir, mas que se dissolvem a partir do momento em que as submetemos a um exame minucioso. A filosofia nos convida a rejeitar estas crenças, a menos que se encontre alguma nova linha de argumento para apoiá-las. Mas rejeitar as crenças que não parecem abertas às objeções, por mais minuciosamente que as examinarmos, não é razoável, e não é o que a filosofia pretende.

Em uma palavra, a crítica a que nos referimos não é aquela que, sem razão, decide rejeitar tudo, mas aquela que considera cada amostra de conhecimento aparente conforme seus méritos, e, uma vez completada esta consideração, mantém tudo o que continua aparecendo como conhecimento. É preciso admitir que persiste algum risco de erro, visto que os seres humanos são falíveis. A filosofia pode proclamar com justiça que diminui o risco de erro, e que, em alguns casos, torna o risco tão pequeno que é praticamente desprezível. Não é possível fazer mais que isso num mundo onde devem ocorrer erros; e nenhum defensor prudente da filosofia pretenderá ter feito mais que isso.

Capítulo 15 - O valor da Filosofia

Tendo agora chegado ao fim de nossa breve e extremamente incompleta revisão dos problemas da filosofia, será bom considerar, para concluir, qual é o valor da filosofia e por que ela deve ser estudada. É da maior necessidade considerar esta questão, tendo em vista o fato de que muitos homens, sob a influência da ciência ou dos negócios práticos, tendem a duvidar de que a filosofia seja algo mais que uma ocupação inocente, porém inútil, com distinções sutis e controvérsias sobre questões acerca das quais o conhecimento é impossível.

Esta visão da filosofia parece resultar, em parte, de uma concepção equivocada sobre os fins da vida, e, em parte, de uma concepção equivocada sobre a espécie de bens que a filosofia procura alcançar. As ciências físicas, mediante suas invenções, são úteis para inúmeras pessoas que as ignoram completamente; assim, o estudo das ciências físicas deve ser recomendado não apenas, ou principalmente, por causa dos efeitos sobre quem as estuda, mas antes por causa de seus efeitos sobre os homens em geral. Esta utilidade não pertence à filosofia. Se o estudo da filosofia tem algum valor para aqueles que não a estudam, deve ser apenas indiretamente, através de seus efeitos sobre a vida daqueles que a estudam. É em seus efeitos, portanto, que se deve primordialmente procurar o valor da filosofia, se é que ela o tem.

Mas antes de tudo, se não quisermos fracassar em nosso esforço para determinar o valor da filosofia, devemos em primeiro lugar libertar nossas mentes dos preconceitos dos que são incorretamente denominados de homens “práticos”. O homem “prático”, como esta palavra é frequentemente empregada, é alguém que reconhece apenas as necessidades materiais, que compreende que o homem deve ter alimento para o corpo, mas se esquece que é necessário procurar alimento para o espírito. Se todos os homens vivessem bem; se a pobreza e as enfermidades tivessem já sido reduzidas o máximo possível, ainda haveria muito a fazer para produzir uma sociedade verdadeiramente válida; e mesmo neste mundo os bens do espírito são pelo menos tão importantes quanto os bens materiais. É exclusivamente entre os bens do espírito que o valor da filosofia deve ser procurado; e só os que não são indiferentes a estes bens podem persuadir-se de que o estudo da filosofia não é perda de tempo.

A filosofia, como os demais estudos, visa primeiramente o conhecimento. O conhecimento que ela tem em vista é aquela espécie de conhecimento que confere unidade e organização sistemática a todo o corpo do saber científico, bem como o que resulta de um exame crítico dos fundamentos das nossas convicções, dos nossos preconceitos, e das nossas crenças. Mas não se pode dizer, no entanto, que a filosofia tenha tido algum grande êxito na sua tentativa de dar respostas definitivas à suas questões. Se perguntarmos a um matemático, a um mineralogista, a um historiador, ou a qualquer outro homem de saber, que conjunto de verdades concretas foi estabelecido pela sua ciência, sua resposta durará tanto tempo quanto estivermos dispostos a lhe dar ouvidos. Mas se fizermos essa mesma pergunta a um filósofo, terá que confessar, se for sincero, que a filosofia não alcançou resultados positivos como os que foram alcançados por outras ciências. É verdade que isso se explica, em parte, pelo fato de que, assim que se torna possível um conhecimento preciso naquilo que diz respeito a determinado assunto, este assunto deixa de ser chamado de filosofia e torna-se uma ciência especial. Todo o estudo dos corpos celestes, que hoje pertence à astronomia, incluía-se outrora na filosofia; a grande obra de Newton tem por título: *Princípios matemáticos da filosofia natural.* De maneira semelhante, o estudo da mente humana, que fazia parte da filosofia, está hoje separado da filosofia e tornou-se a ciência da psicologia. Deste modo, a incerteza da filosofia é, em grande medida, mais aparente que real: os problemas para os quais já se tem respostas positivas vão sendo colocados nas ciências, enquanto que aqueles para os quais não se encontrou até hoje nenhuma resposta exata, continuam a constituir esse resíduo que denominamos de filosofia.

Esta é, no entanto, apenas uma parte da verdade sobre a incerteza da filosofia. Existem muitos problemas ainda - e entre estes os que são do mais profundo interesse para a nossa vida espiritual - que, na medida do que podemos ver, deverão permanecer insolúveis para o intelecto humano, a menos que seus poderes se tornem de uma ordem inteiramente diferente daquela que é atualmente. Tem o universo alguma unidade de plano ou de propósito, ou é um concurso fortuito de átomos? É a consciência uma parte permanente do universo, dando-nos esperança de um aumento indefinido da sabedoria, ou ela não passa de um acidente transitório num pequeno planeta no qual a vida acabará por se tornar impossível? São o bem e o mal importantes para o universo ou apenas para o homem? Estes são problemas colocados pela filosofia, e respondidos de diversas maneiras por vários filósofos. Mas parece que, quer seja, ou não seja possível, descobrir de algum modo respostas, nenhuma das respostas sugeridas pela filosofia pode ser demonstrada como verdadeira. E, no entanto, por fraca que seja a esperança de vir a descobrir uma resposta, é parte do papel da filosofia

continuar a examinar tais questões, tornar-nos conscientes da sua importância, examinar todas as suas abordagens, mantendo vivo o interesse especulativo pelo universo, que correríamos o risco de deixar morrer se nos limitássemos aos conhecimentos claramente verificáveis.

É verdade que muitos filósofos sustentaram que a filosofia pode estabelecer a verdade de certas respostas a tais problemas fundamentais. Supuseram que o mais importante no campo das crenças religiosas pode ser provado como verdadeiro por meio de demonstrações rigorosas. Para julgar estas tentativas, é necessário fazer uma investigação sobre o conhecimento humano, e formar uma opinião quanto a seus métodos e às suas limitações. Sobre estes assuntos é insensato nos pronunciarmos dogmaticamente. Mas se as investigações de nossos capítulos anteriores não nos induziram ao erro, seremos forçados a renunciar à esperança de descobrir provas filosóficas para as crenças religiosas. Não podemos incluir, portanto, como parte do valor da filosofia, uma série de respostas definidas a tais questões. Mais uma vez, portanto, o valor da filosofia não depende de um suposto corpo de conhecimentos definitivamente verificáveis, que possam ser adquiridos por aqueles que a estudam.

O valor da filosofia, na realidade, deve ser buscado, em grande medida, na sua própria incerteza. O homem que não tem a menor noção da filosofia caminha pela vida afora preso a preconceitos derivados do senso comum, das crenças habituais da sua época e do seu país, e das convicções que cresceram na sua mente sem a cooperação ou o consentimento deliberado de sua razão. Para tal homem o mundo tende a tornar-se finito, definido, óbvio; para ele os objetos habituais não levantam problemas e as possibilidades estranhas são desdenhosamente rejeitadas. Ao contrário, quando começamos a filosofar imediatamente nos damos conta (como vimos nos primeiros capítulos deste livro) que mesmo as coisas mais vulgares levantam problemas para os quais só podemos da respostas muito incompletas. A filosofia, embora incapaz de nos dizer com certeza qual é a resposta verdadeira para as dúvidas que ela própria suscita, é capaz de sugerir diversas possibilidades que ampliam os nossos pensamentos, livrando-os da tirania do hábito. Desta maneira, embora diminua nosso sentimento de certeza sobre o que as coisas são, aumenta muito nosso conhecimento sobre o que as coisas podem ser; rejeita o dogmatismo um tanto arrogante daqueles que nunca chegaram a empreender viagens nas regiões da dúvida libertadora; e mantém vivo nosso sentimento de admiração, mostrando as coisas familiares num determinado aspecto não familiar.

Além de sua utilidade ao mostrar possibilidades insuspeitadas, a filosofia tem um valor - talvez seu principal valor - por causa da grandeza dos objetos que ela contempla, e da liberdade proveniente da visão rigorosa e pessoal resultante de

sua contemplação. A vida do homem reduzido ao instinto encerra-se no círculo de seus interesses particulares; a família e os amigos podem estar incluídos, mas o resto do mundo para ele não conta, exceto na medida em que possa ajudar ou impedir o que surge dentro do âmbito dos desejos instintivos. Numa tal vida existe algo de febril e limitado, em comparação com a qual a vida filosófica é serena e livre. Colocado no meio de um mundo vasto e poderoso que mais cedo ou mais tarde deverá reduzir nosso mundo privado em ruínas, o mundo privado dos interesses instintivos é muito pequeno. A menos que ampliemos os nossos interesses de maneira a compreender todo o mundo exterior, estaremos na condição de uma guarnição numa praça sitiada, sabendo que o inimigo não a deixará fugir e que a capitulação final é inevitável. Não há paz em tal vida, mas uma luta contínua entre a insistência do desejo e a impotência da vontade. De uma maneira ou de outra, se pretendemos uma vida grandiosa e livre, devemos evadir-se desta prisão e desta luta.

A contemplação filosófica é uma das formas de evasão. A contemplação filosófica, na sua visão mais ampla, não divide o universo em dois campos adversos: amigos e inimigos, aliados e adversários, bons e maus; ela encara o todo imparcialmente. A contemplação filosófica, quando é pura, não visa provar que o restante do universo é semelhante ao homem. Toda a aquisição de conhecimento é um alargamento do nosso Eu, mas este alargamento é melhor alcançado quando não é procurado diretamente. Este alargamento é alcançado, quando opera exclusivamente o desejo de conhecimento, por um estudo que não deseja antecipadamente que seus objetos tenham esta ou aquela característica, mas que adapta o Eu às características 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 similar a este Eu que seu conhecimento é possível sem qualquer aceitação do que parece estranho. O desejo de provar isto é uma forma de autoafirmação, constitui um obstáculo ao alargamento que deseja do Eu, 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, faz menos caso do mundo do que do Eu, e o Eu coloca limites à grandeza de seus bens. Na contemplação, pelo contrário, partimos do não-Eu e, por meio de sua grandeza os limites do Eu são ampliados; através da infinidade do universo a mente que o contempla participa um pouco da infinidade.

Por esta razão a grandeza da alma não é promovida por aquelas filosofias que assimilam o universo ao Homem. O conhecimento é uma forma de união do Eu com o não-Eu. Como toda união, ela é prejudicada pelo domínio, e, portanto, por qualquer tentativa de forçar o universo a estar em conformidade com o que descobrimos em nós mesmos. Existe uma tendência filosófica muito difundida

em relação à visão que nos diz que o Homem é a medida de todas as coisas; que a verdade é uma construção humana; que o espaço e o tempo, e o mundo dos universais, são propriedades da mente, e que, se existe algo que não seja criado pela mente, é algo incognoscível e sem qualquer importância para nós. Esta visão, se nossas discussões anteriores estavam corretas, não é verdadeira; mas além de não ser verdadeira, ela tem o efeito de despojar a contemplação filosófica de tudo aquilo que lhe dá valor, visto que ela aprisiona a contemplação ao Eu. O que tal visão chama de conhecimento não é uma união com o não-Eu, mas uma série de preconceitos, hábitos e desejos, que constituem um impenetrável véu entre nós e o mundo para além de nós. O homem que se compraz numa tal teoria do conhecimento humano assemelha-se ao homem que nunca abandona seu círculo doméstico por receio de que fora dele sua palavra não seja lei.

A verdadeira contemplação filosófica, ao contrário, encontra a sua satisfação na própria ampliação do não-Eu, em tudo o que engrandece os objetos contemplados e, desse modo, o sujeito que contempla. Na contemplação, tudo aquilo que é pessoal e privado, tudo o que depende do hábito, do interesse pessoal, ou do desejo, deforma o objeto e, por isso, prejudica a união que a inteligência busca. Levantando uma barreira entre o sujeito e o objeto, as coisas pessoais e privadas tornam-se uma prisão para o intelecto. O intelecto livre deverá enxergar assim como Deus pode ver: sem um *aqui* e *agora;* sem esperança e sem medo; isento das crenças habituais e dos preconceitos tradicionais: de forma calma e desapaixonadamente, com o único e exclusivo desejo de conhecimento - um conhecimento tão impessoal, tão puramente contemplativo, quanto seja possível a um homem alcançar. Por isso, o espírito livre valorizará mais o conhecimento abstrato e universal no qual não entram os acidentes da história particular, do que o conhecimento trazido pelos sentidos, o qual depende - necessariamente - de um ponto de vista pessoal e exclusivo, e de um corpo cujos órgãos dos sentidos distorcem tanto quanto revelam.

A mente que se habituou à liberdade e imparcialidade da contemplação filosófica preservará alguma coisa dessa mesma liberdade e imparcialidade no mundo da ação e emoção. Encarará seus objetivos e desejos como partes do Todo, com o desprendimento que resulta de considerá-los como fragmentos ínfimos de um mundo em que todo o resto não é afetado pelas ações dos homens. A imparcialidade, que na contemplação é o desejo puro da verdade, é aquela mesma qualidade espiritual que no âmbito da ação é a justiça, e que no âmbito da emoção é o amor universal que pode ser dado a todos e não apenas àqueles que são considerados úteis ou admiráveis. Assim, a contemplação amplia não apenas os objetos de nossos pensamentos, mas também os objetos das nossas

ações e dos nossos sentimentos: ela nos torna cidadãos do universo, e não apenas de uma cidade cercada por muros, em estado de guerra com tudo o mais. A verdadeira liberdade humana, liberta da prisão das esperanças e temores mesquinhos, consiste nesta condição de cidadãos do mundo.

Enfim, para resumir a discussão do valor da filosofia, ela deve ser estudada, não em virtude de quaisquer respostas definitivas às suas questões, uma vez que nenhuma resposta definitiva pode, via de regra, ser conhecida como verdadeira. Ela deve ser estudada por causa dos próprios problemas, porque estes problemas ampliam as concepções que temos acerca do que é possível, enriquecem a nossa imaginação intelectual e diminuem a arrogância dogmática que impede a especulação mental; mas sobretudo porque, graças à grandeza do universo que a filosofia contempla, a mente também engrandece e se torna 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 derivar uma visão geral a partir de manuais. As seguintes são particularmente recomendadas:

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