

TEORIA DO CONHECIMENTO

Arthur Araújo

Universidade Federal do Espírito Santo
Secretaria de Ensino a Distância

Filosofia
Licenciatura

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria de Ensino a Distância

TEORIA DO CONHECIMENTO

Arthur Araújo

UFES – Vitória
2019

Presidente da República

Jair Messias Bolsonaro

Ministro da Educação

Abraham Weintraub

**Diretoria de Educação a Distância
DED/CAPES/MEC**

Carlos Cezar Modernel Lenuzza

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Maria José Campos Rodrigues

Coordenador Adjunto UAB da UFES

Júlio Francelino Ferreira Filho

**Diretor do Centro de Ciências
Humanas e Naturais (CCHN)**

Renato Rodrigues Neto

**Coordenadora do Curso de Graduação
Licenciatura em Filosofia – EAD/UFES**

Claudia Murta

Revisor de Conteúdo

Jorge Augusto da Silva Santos

Revisor de Linguagem

Herbert Farias

Designer Educacional

Carla Francesca Sena

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514
CEP 29075-910, Goiabeiras
Vitória – ES
(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)**Gerência**

Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Equipe:
Fabrício Broedel

Diagramação

Coordenação:
Thaís André Imbroisi
Equipe:
Kathellen Matos

Ilustração

Coordenação:
Priscilla Garone
Equipe:
Melyna Clipes

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

A663t Araújo, Arthur.
Teoria do Conhecimento [recurso eletrônico] / Arthur Araújo. - Dados eletrônicos. - Vitória : Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2019.
46 p. : il.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-7772-437-6
Modo de acesso: <Disponível no ambiente virtual de aprendizagem – Plataforma Moodle>

1. Teoria do conhecimento. 2. Empirismo. 3. Filosofia moderna. 4. Epistemologia. 5. Positivismo lógico. 6. Racionalismo. I. Título.

CDU: 165.6



Esta licença permite que você faça download do livro e o compartilhe desde que atribua crédito ao autor, mas sem que possa alterá-lo de nenhuma forma ou utilizá-lo para fins comerciais.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.



ATENÇÃO

ESTE ARQUIVO É UM PDF INTERATIVO: no rodapé de todas as páginas você encontra botões para navegar entre as páginas, voltar ao Sumário ou pular entre capítulos.

Além disso, você pode encontrar interatividade ao longo do livro, tais como pop-ups para te ajudar a lembrar um conteúdo e botões para te auxiliar na navegação. Fique atento aos seguintes botões:



RELEMBRAR

Ao encontrar o símbolo do olho durante o texto, clique para lembrar um esquema mencionado anteriormente



FECHAR

Para fechar um *pop-up*, clique no "x"

Para conseguir utilizar todas essas interatividades, sugerimos que leia esse arquivo no programa *Adobe Acrobat Reader DC*, disponível para *download* no link <https://get.adobe.com/br/reader/>.

Evite ler esse material no seu navegador de Internet. Instale o programa sugerido no seu computador e **boa leitura!**

DEPOIS DA SUA LEITURA, ficaríamos felizes com o seu retorno sobre a qualidade desse material. Reporte algum erro ou dificuldade que teve em sua utilização, ou mesmo nos dê um elogio!

Vá para nosso *questionário* clicando sobre essa frase.



Laboratório
de Design Instrucional

SUMÁRIO

Apresentação	6		
Introdução	7		
O problema dos universais	9		
Teoria do conhecimento ou epistemologia	11		
Crítica à metafísica, conhecimento e filosofia natural	14		
Origem do conhecimento	19		
Racionalismo e apriorismo: Descartes, Leibniz e Kant	20		
Empirismo	26		
		Duas correntes contemporâneas do empirismo	39
		Fenomenalismo	39
		Círculo de Viena ou Empirismo Lógico	41
		Conclusão	44
		Bibliografia	45
		Sobre o autor	46

APRESENTAÇÃO

O OBJETIVO DESTES MÓDULO CONSISTE em apresentar o que significa a Teoria do Conhecimento como parte dos estudos de Filosofia. Desde a origem grega do problema sobre a origem do conhecimento, mas, sobretudo, a partir do contexto filosófico moderno no século XVIII, tem lugar a Teoria do Conhecimento. Assim, o módulo apresenta uma visão histórica e filosófica desse campo de estudos da Filosofia estruturado em uma introdução e cinco partes:

1. O problema dos universais
2. Teoria do Conhecimento ou Epistemologia
3. Crítica à Metafísica, Conhecimento e Filosofia Natural
4. Origem do Conhecimento:
 - 4.1 Racionalismo e Apriorismo: Descartes, Leibniz e Kant
 - 4.2 Empirismo
 - 4.2.1 Hume: crença e conhecimento
 - 4.2.2 Locke: qualidades secundárias e conhecimento
5. Duas correntes contemporâneas do Empirismo:
 - 5.1 Fenomenalismo
 - 5.2 Círculo de Viena ou Empirismo Lógico

De modo geral, a Teoria do Conhecimento se constitui entre duas grandes correntes do pensamento filosófico moderno: de um lado, Racionalismo e Apriorismo; e, de outro, Empirismo (ver acima o item

4 da Apresentação). O Módulo analisará, portanto, a origem e a constituição da Teoria do Conhecimento entre essas duas perspectivas filosóficas. A partir de um contexto filosófico anglo-americano contemporâneo (cf. Zilles, 2005, p. 9; Moser *et al.*, 2004, p. 6), a Teoria do Conhecimento é também designada Epistemologia (*Epistemology*).

É importante também saber que, ao longo da segunda metade do século XX, a Teoria do Conhecimento ou Epistemologia ultrapassou seus limites e se converteu em uma fonte de importante influência entre campos de estudos como a Filosofia da Mente e as chamadas Ciências Cognitivas. Nesse sentido, o problema epistemológico consiste em compreender como se desenvolvem os processos de representação, significação e conhecimento do mundo entre diferentes tipos de agentes ou sistemas cognitivos.

INTRODUÇÃO

DE CERTO MODO, A TEORIA DO CONHECIMENTO mostra ser uma resposta ao ceticismo. Desde suas raízes gregas, o ceticismo assume diferentes formas. O ceticismo total nega a existência da possibilidade do conhecimento humano da realidade do mundo. De sua parte, o ceticismo parcial nega apenas a existência de algum tipo particular de conhecimento. E tendo em vista a raiz grega, historicamente, o ceticismo se apresenta como ‘acadêmico’ e ‘pirroniano’. O primeiro tipo, o ceticismo acadêmico, tem origem na Academia de Platão após a morte de Sócrates (469–399 a.C.): a única coisa que se sabe é que nada se sabe. No ceticismo pirroniano, consagrado por Pirro de Élis (c. 365–c. 270 a.C), não se assume uma afirmação tão radical sobre o que se pode conhecer. Ele recomenda a suspensão dos juízos (*epoché*) acerca da maior parte das coisas, que pode nos livrar das intermináveis querelas filosóficas. Muitos filósofos, por exemplo, se sentiram tentados a assumir os princípios ceticistas e negaram a possibilidade do conhecimento humano: como a verdade é relativa, o conhecimento é impossível. Essa atitude é conhecida como relativismo. Por exemplo, não se pode saber se matar bebês é errado porque é um ato relativo a uma cultura particular.

Pode-se afirmar que conhecemos alguma coisa com certeza? A quem respondia negativamente à possibilidade do conhecimento, os gregos chamavam ‘céticos’. A origem etimológica da palavra ‘cético’ é o verbo grego ‘*sképtein*’, que significa ‘investigação, reflexão ou

dúvida’ (ZILLES, 2005, p. 22). Assim, os céticos nunca consideram um ato de investigação terminado. Eles estão sempre sujeitos à dúvida sobre a possibilidade do conhecimento verdadeiro das coisas.

Um problema que motiva o ceticismo diz respeito à natureza das coisas entre ‘aparência’ e ‘realidade’: é atrás das aparências que está a realidade verdadeira das coisas — um lápis submerso na água nos parece ser flexionado, enquanto sabemos que, na realidade, ele é reto (Moser *et al.*, 2004, p. 16). Assim, se pergunta o cético: o que se pode realmente conhecer no mundo a partir das nossas experiências? Nada ou pouca coisa! O problema realidade x aparência das coisas se remete novamente ao chamado período pré-socrático da filosofia ocidental — os objetos da experiência ou aparência não são objetos do verdadeiro conhecimento da realidade. Demócrito de Abdera (cerca de 460 a.C. – 370 a.C.) talvez tenha sido o pai dessa visão de realidade verdadeira do mundo além das experiências ou aparência:

“ Existe ostensivamente cor, existe ostensivamente doçura, ostensivamente amargor, e na verdade apenas átomos no vazio (...) Pobre intelecto, esperas derrotar-nos ao mesmo tempo em que tomas de nós tua evidência? Tua vitória é tua derrota.

Só o intelecto, como atividade racional da ciência, entendida como discurso verdadeiro, pode alcançar o que existe realmente no

mundo e compreender a realidade como átomos e seu movimento no vazio — a realidade, portanto, está além das aparências das coisas. Essa visão de mundo é conhecida como *atomismo*. Mas, se, a princípio, a realidade atômica do mundo está além das nossas experiências, podemos conhecer alguma coisa? Ou, o que podemos conhecer a partir das experiências sensoriais?

A definição tradicional de conhecimento constitui-se de três elementos: justificação, verdade e crença. Assim, o conhecimento é propositivo e, por definição, significa ‘crença verdadeira justificada’ (Moser *et al.*, 2004, p. 17). Diz-se que o conhecimento é propositivo porque é expresso por proposição.¹ Se, por exemplo, temos ‘*It is raining*’ e ‘Está chovendo’, ambos significam a mesma coisa e expressam a mesma proposição ou pensamento. É importante notar que a análise tradicional do conhecimento supõe ser ele um tipo de crença.² Voltando à definição de conhecimento como crença verdadeira justificada, a proposição “a terra é redonda”, por exemplo, satisfaz o critério de definição tradicional do conhecimento: é uma crença verdadeira e justificada. Sabemos que é verdadeira e temos meios de justificar nossa crença de que a terra é redonda. No passado, contrariamente, a crença de que a terra é plana era justificada e verdadeira.

A noção de conhecimento é tradicionalmente definido como crença verdadeira e justificada. Se A sabe que p, e p é uma proposição, então A crê que p é verdadeiro. A verdade de uma crença é condição

necessária do conhecimento, mas não é suficiente. Se A crê p, ele deve justificar sua crença com razões fundamentadas. Como é uma proposição que representa a crença de A, diz-se que o conhecimento é de objetos ou proposicional e precisa ser justificado. A noção tradicional de conhecimento se aplica, portanto, ao conhecimento de objetos e não de habilidades de um indivíduo A. É o que os gregos chamavam ‘*episteme*’, por oposição a ‘*doxa*’ (opinião). O que se torna o objeto da teoria do conhecimento, no entanto, é a investigação dos processos humanos de conhecer.

Ideias principais da Introdução:

- O ceticismo e a negação da possibilidade do conhecimento verdadeiro do mundo.
- Aparência x Realidade.
- Definição tradicional de conhecimento: crença verdadeira justificada.
- Conhecimento (*episteme*) x Opinião (*doxa*)

¹ É o que se designa ‘a formulação linguística da concepção tradicional’: “Em lugar de dizer que, para a concepção tradicional, o conhecimento é ‘crença’ verdadeira e justificada, podemos dizer que o conhecimento é ‘proposição’ verdadeira e justificada, tal como preferem em geral os epistemólogos no século XX” (DUTRA, 2010, p. 33).

² Veremos adiante que, no século XVIII, de modo inédito, o filósofo escocês David Hume concede ao termo ‘crença’ um significado epistemológico particular.



O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS

NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA, o chamado problema dos universais é tema importante. Desde a origem platônica e aristotélica, passando por filósofos da Idade Média, o problema dos universais alcança os períodos moderno e contemporâneo da filosofia. De modo simplificado, o problema significa: “como determinar a relação entre um conceito universal (ideia) e a coisa singular concreta” (ZILLES, 2005, p. 125). Podemos afirmar que nossos conceitos ou representações mentais nos oferecem a realidade da coisa concreta, independentemente de toda determinação particular? A questão é saber qual é a extensão dos conceitos mentais que corresponde às coisas que eles representam — por exemplo, a flor que concebemos no pensamento representa a flor que existe fora da mente, na natureza? Ou nossas ideias têm realidade objetiva? A princípio, três alternativas se apresentam como solução ao problema dos universais (ZILLES, 2005, p. 125):

1. Realismo: os universais existem e são distintos das coisas particulares que os realizam — os conceitos universais antecedem as coisas particulares

(*universalia ante rem*): o conceito de vermelho antecede a existência concreta da cor vermelha nos objetos.

2. Nominalismo: os universais são nomes, sinais, palavras ou abstrações de uma coleção de coisas particulares — as coisas singulares antecedem os universais (*universalia post rem*): concebemos o conceito ou ideia de vermelho quando já tivemos sucessivas experiências de perceber diferentes objetos vermelhos.

3. Conceitualismo (como terceira via entre Realismo e Nominalismo): os universais existem em nós, mas não sabemos se eles têm ou não algum significado real fora das nossas mentes — por exemplo, o conceito ‘vermelho’ é universal porque muitas coisas particulares caem sob ele e não porque ele significa uma não-coisa real.

Resumindo as três principais alternativas de solucionar o problema dos universais, é importante compreender que se trata do tipo de identidade que os universais significam: se a identidade entre conceito e objeto implica ou não um significado objetivo ou ontológico.

Assim, por exemplo, considerando o nominalismo, os universais não significam nada além de abstrações ou nomes de objetos. Do ponto de vista realista, os universais significam uma existência real. Finalmente, como terceira via, o conceitualismo procurar ser uma síntese entre as alternativas precedentes e afirma que os conceitos são universais quando significam coisas particulares.³

Problema dos Universais:

- Como determinar a relação entre um conceito universal (ideia) e a coisa singular concreta?
- Principais alternativas de solução do problema: Realismo, Nominalismo e Conceitualismo.

³ Enquanto o nominalismo nega, o realismo afirma o significado objetivo ou ontológico da identidade dos universais. Quanto ao conceitualismo, ele se mantém neutro. Entre os empiristas, Locke é inegavelmente o representante exemplar do nominalismo. Do lado conceitualista, Kant parece ser o melhor representante.



TEORIA DO CONHECIMENTO OU EPISTEMOLOGIA

A **TEORIA DO CONHECIMENTO** ou Epistemologia significa o estudo filosófico do conhecimento. O termo ‘epistemologia’ deriva-se do grego antigo ‘*episteme*’ (conhecimento) e ‘*logos*’ (teoria ou explicação). Assim, a teoria do conhecimento ou epistemologia significa o estudo da natureza, da origem ou dos limites do conhecimento humano: em que consiste, como se adquire e qual o limite do conhecimento humano?⁴ Embora a teoria do conhecimento já remonte à filosofia grega antiga, com Platão (*Teeteto*) e Aristóteles (*Segundos Analíticos*), é a partir dos séculos XVII e XVIII que o estudo do conhecimento se torna objeto de estudo filosófico: quais são a origem e os limites do conhecimento humano? Pode-se ou não conhecer a realidade do mundo? Do ponto de vista tradicional, portanto, a Teoria do Conhecimento ou Epistemologia tematiza o seguinte problema: como explicar a possibilidade do conhecimento humano. Assim, a

4 Diferentemente, a Filosofia da Ciência, por exemplo, estuda a produção do conhecimento e dos conceitos científicos, e não a forma particular de desenvolvimento do conhecimento humano.

princípio, impõe-se como tarefa fundamental à Teoria do Conhecimento ou Epistemologia responder ao ceticismo. No sentido de Kant, por exemplo, a Teoria do Conhecimento torna-se ‘crítica da razão’: a investigação da razão de seus próprios limites para estabelecer as bases do conhecimento possível.

A chamada Teoria do Conhecimento ou Epistemologia clássica se situa entre as correntes racionalista e empirista no século XVIII. Do lado racionalista e apriorista, estão Descartes, Leibniz e Kant; e, do lado empirista, Berkeley, Locke e Hume. O que muito provavelmente explica a distinção entre essas duas correntes da Teoria do Conhecimento são seus respectivos fundamentos e contextos filosóficos (Moser *et al.*, 2004, p. 111). Do lado racionalista, por seu contexto continental europeu, entre países como França e Alemanha, estabeleceu-se a razão como fundamento do estudo da natureza, da origem ou dos limites do conhecimento. Do lado empirista, contrariamente, por seu contexto insular, fora do continente europeu, entre países como Escócia, Irlanda e Inglaterra, partiu-se da análise da

experiência como fundamento do conhecimento. Oscilando entre *razão* e experiência, no entanto, a Teoria do Conhecimento se apresenta fora da perspectiva metafísica (ZILLES, 2005, p. 36). A noção de ‘possibilidade’ do conhecimento opõe-se ao sentido metafísico de conhecimento. Assim, o problema é o que torna ‘possível’ o conhecimento no limite da experiência humana do mundo. A noção de possibilidade de conhecimento ou conhecimento possível isola o conhecimento no limite da experiência e, portanto, fora do domínio metafísico.

“ Nos tempos modernos, questiona-se a tradição ontológica [e metafísica], indagando a capacidade da razão de captar a ordem das coisas. Passa-se a examinar as afirmações de maneira crítica [...]. A filosofia deve voltar-se para seu próprio interior e analisar os acessos da consciência ao mundo. Portanto, o problema deixa de ser o objeto do conhecimento, mas a possibilidade do sujeito de conhecer. A filosofia deve, primeiramente, tematizar o pensar do sujeito, as condições, as possibilidades e os limites do conhecimento. O pensar volta-se sobre si mesmo” (ZILLES, 2005, p. 69).

Aliás, como veremos adiante, também Kant declara que, embora não tenha origem na experiência, o conhecimento começa com ela. Assim, por exemplo, quanto à relação entre conhecimento e experiência, como também Kant afirma, podemos distinguir dois tipos de conhecimento (Moser *et al.*, 2004, p. 20–21). O primeiro tipo é aquele dependente da experiência ou *a posteriori* — por experiência, sei que ‘o sol aquece a pedra’. Embora possa parecer, o termo *a posteriori* não tem sentido temporal. Ele significa simplesmente o conhecimento

tirado da experiência. O segundo tipo de conhecimento é aquele independente da experiência ou *a priori* — por exemplo, o conhecimento derivado dos juízos analíticos como a matemática. De modo semelhante, o termo *a priori* não tem sentido temporal e significa que ele é logicamente anterior à experiência.

É importante a distinção entre conhecimentos *a posteriori* e *a priori*. A partir dessa distinção, também é importante a compreensão de proposições analíticas e sintéticas. Por definição, o sinal de ‘Pare’ significa que o motorista deve parar (MOSER *et al.*, 2004, p. 21–22). Assim, a afirmação de que “os sinais de ‘Pare’ nos obrigam a parar” é analítica e verdadeira por definição. Mas, por exemplo, a afirmação de que os sinais de ‘Pare’ são vermelhos é sintética. As proposições analíticas são, portanto, verdadeiras em função do sentido conceitual de um termo — por exemplo, ‘Pare’ significa ‘pare’ ou ‘os corpos são extensos’. Nesses casos, a extensão lógica dos termos ‘Pare’ e ‘corpos’ já contém, respectivamente, os predicados ‘pare’ e ‘extensão’ e não requer a experiência de verificação. As proposições analíticas são logicamente necessárias e universalmente válidas. As proposições sintéticas são, ao contrário, contingentes e verdadeiras em função da experiência — por exemplo, a afirmação de que os sinais de ‘Pare’ são vermelhos é uma proposição sintética de relação entre ‘Pare’ e ‘vermelho’ pela experiência de verificar que alguns sinais de ‘Pare’ são vermelhos. Por definição, o termo ‘Pare’ não contém o predicado ‘vermelho’. No sentido do racionalismo de Galileu e Descartes, por exemplo, partindo-se da afirmação da realidade matemática das qualidades ou propriedades primárias, a possibilidade do conhecimento deriva-se da elaboração de juízos analíticos,

independentemente da experiência sensorial e, logo, fora do domínio contingente das qualidades ou propriedades secundárias.



Questão de reflexão deste item:

- Em que consiste fundamentalmente a Teoria do Conhecimento ou Epistemologia? Quais as principais distinções conceituais do significado do conhecimento *a posteriori* e *a priori*?

CRÍTICA À METAFÍSICA, CONHECIMENTO E FILOSOFIA NATURAL



ENTRE OS SÉCULOS XVII E XVIII, o que designa ‘filósofos naturais’ são os físicos e os químicos. As fronteiras entre filosofia e ciência ainda não estão bem definidas. Como era o caso entre as ciências da natureza, de modo semelhante, os filósofos definem um método de investigação oposto à metafísica tradicional a partir da observação e da experiência empíricas. Assim, a filosofia inglesa do século XVII constitui, por exemplo, um vigoroso ataque aos fundamentos do dualismo metafísico entre alma e corpo. O filósofo inglês Thomas Hobbes (1588–1679) aplicou extensivamente as noções de atividade e de movimento ao pensamento. Segundo Hobbes, o pensamento é, nas suas diferentes atividades, movimento e, portanto, a mente é um nome dado ao conjunto das atividades de pensamento (BURTT, 1984, p. 102). Dessa visão naturalista, concebe-se a mente como uma série de movimentos de um corpo orgânico. O dualismo metafísico alma e corpo de Descartes perde o fundamento de sua justificação. Assim, por exemplo, quanto às qualidades secundárias, Hobbes não vê que elas sejam ‘ideias’ na alma no sentido cartesiano: “uma imagem ou

cor é apenas uma aparição, perante nós, do movimento, da agitação ou da alteração que o objeto opera no cérebro, ou nos humores ou em alguma substância da cabeça” (HOBBS *apud* BURTT, 1984, p. 104).

De acordo com Hobbes, portanto, as imagens são simples experiências sensoriais. De uma tensão entre forças exógenas e endógenas, respectivamente, forças provenientes dos objetos e do organismo, tem origem o que se chama ‘sentido’ (HOBBS *apud* BURTT, 1984, p. 104): ele consiste em luz ou cor para o olho; em som para os ouvidos; em odor para a narina; para a língua e o palato, em sabor; e em calor, frio, dureza e suavidade para o resto do corpo, além de outras qualidades sensoriais. No entanto, essas qualidades denominadas sensoriais não estão nos objetos que as causam ou em nós — “o objeto é uma coisa e a imagem é outra” (HOBBS *apud* BURTT, 1984, p. 105). Assim, Hobbes afirma que os acidentes ou as qualidades sensoriais são apenas ‘aparências’ e que as coisas que realmente estão no mundo exterior a nós são os movimentos pelos quais elas são causadas.

Da tensão entre forças exógenas e endógenas, portanto, resulta um ‘fantasma’ ou ‘ideia’: “a luz e a cor, o calor e o som e outras qualidades comumente denominadas sensoriais [ou qualidades secundárias] não estão no objeto, mas sim são fantasmas naqueles que sofrem a experiência sensorial” (HOBBS *apud* BURTT, 1984, p. 105). Assim, podemos ver nos objetos o que os escolásticos chamavam ‘propriedades em *essentia* e em *accidentia*’ (respectivamente, propriedades ‘essenciais’ e ‘acessórias’). Nos respectivos vocabulários de Galileu e Locke, comparativamente, essa distinção corresponde à distinção entre propriedades ‘primárias’ e ‘secundárias’ dos objetos.

O físico italiano Galileu Galilei (1564–1642), famoso por ter sido sentenciado no tribunal da Santa Inquisição e só recentemente absolvido pela Igreja Católica, talvez seja a expressão melhor do espírito mecanicista da ciência do século XVII, ao afirmar uma concepção da realidade do mundo fora da mente e além das experiências sensoriais em sentido semelhante a Demócrito. Galileu afirmou categoricamente a distinção entre as qualidades ou propriedades primárias e secundárias dos objetos no mundo físico. A partir de certo platonismo, e ao contrário de Aristóteles, Galileu estabelece uma distinção entre o que é absoluto, objetivo, imutável e matemático por oposição ao que é relativo, subjetivo, variável e sensorial. Ao primeiro grupo de qualidades ou propriedades corresponde o campo da ciência; ao segundo, o campo das opiniões e experiências dos sentidos (BURTT, 1991, p. 67) — aqui se aplica bem a distinção platônica entre conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*).

Nesse sentido platônico de ciência, a via de possibilidade do conhecimento verdadeiro da realidade precisa afastar-se da condição

dos sentidos. Assim, Galileu assinala a distinção entre qualidades ou propriedades primárias e secundárias:

Propriedades ou qualidades primárias: como número, figura, extensão, grandeza, movimento ou repouso. Não podem ser separadas dos objetos por um exercício de pensamento e, portanto, parecem existir independentemente da experiência sensorial — são qualidades ou propriedades inerentes e objetivas dos corpos físicos.

Propriedades ou qualidades secundárias: como cores, sabores, sons, sensações, etc., são o efeito produzido na nossa experiência por ação das qualidades primárias reais na natureza — elas são subjetivas, contingentes e relativas às experiências sensoriais.

De acordo com Galileu, as propriedades ou qualidades primárias têm uma natureza que pode ser matematicamente descrita e, portanto, são declaradas reais e independentes da condição da experiência sensorial — a atividade da ciência consiste em descobrir a realidade das coisas além da aparência subjetiva. A concepção de qualidades ou propriedades primárias, de fato, parece expressar o que Galileu entende ser a natureza essencial do universo da matemática:

“ A filosofia está escrita nesse grande livro permanentemente aberto diante de nossos olhos — refiro-me ao universo — mas que não podemos compreender sem primeiro conhecer a língua e dominar os símbolos em que está escrito. A linguagem desse livro é a matemática e seus símbolos são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, sem cuja ajuda, vagueia-se em vão por um labirinto escuro” (GALILEU *apud* BURTT, 1991, p. 61).

Do ponto de vista de Galileu, no entanto, quanto às propriedades ou qualidades secundárias, elas são declaradas ‘nomes’ e não significam nada além ou fora das nossas experiências sensoriais. Aqui, por exemplo, podemos acompanhar a longa discussão de Galileu quanto à natureza ou realidade do calor:

“Mas, em primeiro lugar, desejo propor um exame daquilo que denominamos calor, cuja noção geralmente aceita deriva de algo muito distante da verdade, se minhas sérias dúvidas estão corretas, na medida em que se supõe ser ele um acidente verdadeiro, uma afecção, uma qualidade que realmente reside na coisa que nós percebemos estar aquecida. Digo, no entanto, que, tão logo concebo um pedaço de matéria ou substância corpórea, sinto-me compelido pela necessidade de conceber que, em sua própria natureza, ele é limitado e desenhado segundo tal ou tal figura, que em relação a outros objetos ele é pequeno ou grande, que está neste ou naquele lugar, neste ou naquele tempo, que está em movimento ou permanece em repouso, que toca e não toca em outro corpo, que é único e semelhante a poucos ou a muitos; em síntese, não se pode imaginar um corpo separadamente de tais condições **[qualidades ou propriedades primárias]**; mas quer ele seja branco ou vermelho, amargo ou doce, sonoro ou mudo, com odor agradável ou desagradável **[qualidades ou propriedades secundárias]**, não percebo que minha mente seja forçada a reconhecer tais qualidades necessariamente em comparação com aquelas condições; assim, se os sentidos não fossem os nossos guias, talvez a razão ou a imaginação, em si mesmas, nunca teriam chegado a elas. Por conseguinte, penso que todos esses gostos, odores, cores, etc., vinculados ao objeto em que parecem existir, não são nada mais do que simples nomes, mas residem exclusivamente no

corpo que os sente; de modo que, se o animal fosse removido, todas essas qualidades seriam abolidas e aniquiladas” (GALILEU *apud* BURTT, 1991, p. 68)⁵.

No século XVII, quanto ao tratamento das qualidades sensoriais, igualmente, o físico e químico Robert Boyle representa um importante personagem de uma corrente não matemática do pensamento científico e filosófico inglês. Em vez do método matemático celebrado na Física por Newton, Boyle visava uma base empírica e experimental e, em particular, é a análise das propriedades químicas dos objetos que interessa a ele. Embora Boyle reconhecesse a importância crucial da interpretação matemática do mundo atômico, por exemplo, ele mostrava ter interesses aristotélicos e o compromisso filosófico com uma explicação mecânica ou causal das qualidades ou propriedades da matéria (BOYLE *apud* BURTT, 1984, p. 138):

“Meu objetivo principal é o de comprovar-vos, por meio de experiência, que quase todos os tipos de qualidades — a maioria das quais foi deixada sem explicação pelas escolas ou por elas referida, em geral, a formas substanciais incompreensíveis — podem se produzidas mecanicamente; refiro-me aos agentes corpóreos, que não parecem operar de outro modo que não em virtude do movimento, do tamanho, da figura e da atuação de suas próprias partes (cujos atributos eu denomino características mecânicas da matéria).

5 Considerando-se o problema dos universais, por exemplo, quanto às qualidades primárias, Galileu é um realista. Quanto às qualidades secundárias, ele é nominalista.

“Segundo Boyle, sem exceção, todos os fenômenos do mundo natural devem ser explicados em termos de processos mecânicos e causais na matéria em movimento desde o infinitamente pequeno ao infinitamente grande. E é partir das próprias experiências de aerostática e hidrostática que Boyle confirma sua concepção de uma origem mecânica das formas e das qualidades no mundo. Aliás, quanto ao termo ‘forma’, ao contrário de um significado de qualidade essencial, Boyle afirma que ela significa ‘aquelas características mecânicas necessárias à constituição de um corpo de um tipo determinado’ (BOYLE *apud* BURTT, 1984, p. 140).

Boyle mostrava preocupação com a natureza qualitativa das coisas. Se a visão científica do século XVII era o imperativo das qualidades primárias (extensão, figura, número, grandeza, movimento ou repouso) e era considerado real o que era mecânico e matemático, Boyle afirma que as qualidades secundárias são igualmente reais:

“[...] Se imaginássemos que todo o universo fosse aniquilado, com exceção de um único corpo, tal como o metal, ou uma pedra, seria difícil demonstrar que nele houvesse fisicamente alguma coisa além da matéria e dos acidentes que já mencionamos [as qualidades primárias]. Mas, consideremos agora que existem de fato no mundo certos seres sensoriais e racionais que denominamos homens; e que o corpo do homem tem diversas partes externas, como o olho, o ouvido, etc., cada qual com consistência própria e peculiar, por meio das quais ele é capaz de receber impressões sensoriais dos corpos exteriores e que por essa razão são denominadas órgãos dos sentidos [...]. E a essas operações dos objetos sobre os sentidos, a mente do homem, que em virtude de sua união com o corpo que as percebe, atribui distintos nomes, denominando a

primeira a luz ou a cor, a segunda o som, a terceira o odor, etc.’ (BOYLE *apud* BURTT, 1984, p. 142).

Assim, Boyle afirma que as qualidades secundárias são ‘aptidões’ ou ‘disposições’ das coisas e são tão reais quanto as qualidades primárias. O homem é um ser capaz de perceber e compreender as aptidões e disposições das coisas na sua experiência do mundo. Embora Boyle não renegue o espírito do mecanicismo, ele introduz no seu domínio a dimensão qualitativa do mundo pela experiência humana no mundo. De acordo com a visão de Boyle, por exemplo, as cores são disposições ou ‘poderes’ dos objetos de parecer ser de algum modo (vermelho, azul, verde, etc.) a quem as percebe. E de acordo com Newton ([1704] 1952): “No objeto, as cores são somente a disposição de refletir este ou aquele tipo de raio mais do que numericamente o resto dos raios”.

Como o resto da natureza, o corpo do homem revela a dimensão qualitativa dos processos mecânicos — “O homem é uma máquina dotada de vontade” (BOYLE *apud* BURTT, 1984, p. 142). Uma máquina que percebe, pensa, quer, sente, ama, odeia, etc. Nesse sentido, Boyle abraça a noção de homem-máquina presente em *As paixões da alma* de Descartes, inclusive a Teoria da Glândula Pineal. Embora a alma seja destituída de extensão, como o próprio Descartes sustenta, Boyle afirma que ela se situa na glândula pineal e é lá que se produzem as ideias. De fato, Boyle insiste na realidade das qualidades secundárias em função de uma concepção de homem e do significado da experiência humana no mundo.



Questão de reflexão deste item:

- Em que consiste o conhecimento do significado das propriedades ou qualidades secundárias dos objetos?



ORIGEM DO CONHECIMENTO

MAS, ENFIM, QUAL A ORIGEM DO CONHECIMENTO: pensamento ou experiência? Se considerarmos, por exemplo, o juízo “o sol aquece a pedra” (HESSE, 1987, p. 59), de um lado, temos um elemento tirado da experiência; de outro, no entanto, estabelecemos uma relação causal entre o sol e a pedra ou concebemos a ‘ideia’ de relação causal entre eles — verificamos por experiência que o sol aquece a pedra e concebemos a ideia de relação causal entre sol e pedra no nosso pensamento. No juízo ‘o sol aquece a terra’, portanto, um elemento procede da experiência e o outro do pensamento. Assim, o conhecimento tem origem na experiência ou no pensamento? A questão oscila, a princípio, entre duas possíveis candidatas à solução do problema da origem do conhecimento. Quem afirma que a origem do conhecimento é o pensamento ou a intuição intelectual (ZILLES, 2005, p. 70) assume um ponto de vista racionalista. E quem afirma ser a experiência a origem do conhecimento, assume um ponto de vista empirista.

Segundo os racionalistas, a origem do conhecimento é o pensamento ou a razão (*ratio*). Alguma coisa somente significa ‘conhecimento’ “quando é logicamente necessária e universalmente válida” (HESSE, 1987, p. 60). De modo geral, a visão racionalista do conhecimento supõe que uma coisa é assim e não pode ser diferente. Exemplos admitidos pelos racionalistas como logicamente necessários e universalmente válidos são os chamados juízos analíticos: “o todo é maior do que a parte” ou “os corpos são extensos” (HESSE, 1987, p. 61). Nesses casos, os atributos (“ser maior que a parte” ou “ser extenso”) já estão contidos nos respectivos sujeitos (‘todo’ ou ‘corpo’) — ‘todo’ já tem o atributo ‘ser maior que a parte’ e ‘corpo’ já tem o atributo ‘extensão’. Ambos os casos mostram que é evidente que é assim e não pode ser diferente, ou a razão corre o risco de contradizer-se ao sustentar o contrário — “o todo não é maior do que a parte” ou “os corpos não extensos”. Os juízos analíticos têm, portanto, *necessidade lógica e validade universal*.

É importante compreender que, procedentes do uso da razão e de juízos cujas propriedades são a necessidade lógica e a validade universal, afirma o racionalista, constitui-se o conhecimento verdadeiro no pensamento. E é essa, conseqüentemente, a base do conhecimento humano. É importante compreender também que, por causa das propriedades de necessidade lógica e validade universal, a matemática se torna o modelo racionalista de interpretação do conhecimento na medida em que é um tipo de conhecimento conceitual e dedutivo (HESSE, 1987, p. 62; ZILLES, 2005, p. 71). Nesse domínio de conhecimento, por exemplo, o pensamento torna-se independente da experiência sensorial e segue leis próprias. Aliás, é interessante notar que os principais nomes do racionalismo, como Descartes e Leibniz, tinham uma exemplar formação matemática. E Descartes, como Galileu, procurou estabelecer uma interpretação matemática das propriedades essenciais dos corpos em termos de extensão, figura e espacialidade. E também como Galileu, Descartes identificava as propriedades essenciais dos corpos às propriedades ou qualidades primárias e que, por sua vez, são sujeitas à interpretação matemática. De modo semelhante, ambos mostraram ser possível igualmente uma interpretação do movimento dos corpos em termos matemáticos — por exemplo, o lançamento de um projétil descreve uma curva que pode geometricamente ser representada por uma figura parabólica.

I – Racionalismo e apriorismo: Descartes, Leibniz e Kant

Com Descartes e, em seguida, com Leibniz, tem lugar uma forma particular de racionalismo na filosofia moderna. Eles afirmam que certas ideias e conceitos nos são inatos — a chamada teoria das ideias inatas ou *ideae innatae* (HESSE, 1987, p. 66). Eles entendem que essas ideias são fundamentais ao conhecimento e, no entanto, não são tiradas da experiência — elas “representam um patrimônio originário da razão” (*ibidem*). Como Descartes e Leibniz tinham genialidade matemática, as ideias inatas teriam uma natureza semelhante às entidades e objetos matemáticos. Considerado nosso patrimônio das ideias inatas, o conhecimento deriva-se de processos conceituais de pensamento de forma logicamente rigorosa, como, por exemplo, são determinadas as grandezas na matemática. Nesse caso, a experiência não tem significado algum para as atividades do pensamento conceitual. É a razão, portanto, a única base possível do conhecimento. Assim, por exemplo, assemelham-se as ideias inatas às qualidades ou propriedades primárias que, em si mesmas, são atributos cujos significados mostram ter necessidade lógica e validade universal. Como as qualidades ou propriedades primárias que não podem ser separadas dos objetos por um mero exercício de pensamento e, portanto, parecem existir independentemente de experiência sensorial, de modo semelhante as ideias inatas mostram ser independentes da experiência e, conseqüentemente, têm realidade inata e suprassensível.

Uma boa ilustração do inatismo racionalista nos é fornecida por Descartes. Trata-se do conhecimento do quiliágono⁶ (MOSER *et al.*, 2005, p. 114). Se nos apresentarem uma imagem de um quiliágono, por exemplo, os ângulos dos vértices seriam tão próximos a 180 graus que seria quase impossível distinguir entre um círculo e essa figura. De acordo com Descartes, os sentidos internos e externos não nos permitiriam conhecer o quiliágono (*Ibidem*). O conhecimento das características dessa figura deve, portanto, ser inato a nós e não adquirido dos sentidos — um conhecimento que é derivado do nosso “patrimônio originário da razão”. Na sua teoria do conhecimento, Descartes não define como objeto o ser universal e imutável. Ele aceita como objeto “juízos demonstráveis” ou “certos” e que possam ser verificados como verdadeiros (ZILLES, 2004, p. 71). Descartes, portanto, sustenta uma teoria do conhecimento estabelecida segundo o modelo da matemática.

Na sua famosa obra *Discurso do método* (1637), Descartes estabelece as bases de sua teoria do conhecimento. Partindo de uma sistematização da ‘dúvida’, ou também ‘dúvida metódica’, ele assume e procura superar certo ceticismo acerca da possibilidade do conhecimento da realidade do mundo fora da mente. Assim, a partir da dúvida metódica, inicialmente, dois problemas se apresentam:

I. Os sentidos nos enganam — as experiências dos sentidos induzem os homens ao erro: “juízos empíricos sobre o que, por exemplo, ouvimos ou vemos não estão acima da dúvida” (ZILLES, 2005, p. 72).

II. “Há a certeza do sonho” (*ibidem*) — talvez o que supomos ser o mundo exterior seja simplesmente uma construção da mente: “não se justifica a expectativa de que na percepção captamos objetos existentes fora da nossa consciência” (*ibidem*).

Logo, podemos duvidar da existência de tudo fora da nossa consciência. Que talvez não exista realmente um mundo extramental ou que tenhamos um corpo, se assumirmos que (a) talvez a existência de um mundo extramental seja uma ilusão dos sentidos e não signifique uma existência real e verdadeira — algo mais ou menos como o argumento de Galileu sobre a existência do calor vista anteriormente, quando ele afirma que ‘calor’ é somente um nome e não significa uma realidade no mundo; se assumirmos que (b) só existe uma realidade mental dos objetos, eliminando a referência objetiva no mundo.

Se duvidarmos de que exista um mundo extramental, não podemos duvidar, no entanto, que duvidamos — o conteúdo da dúvida é a primeira certeza da realidade verdadeira do pensamento. É essa a primeira verdade estabelecida por Descartes a partir da dúvida metódica e fundada subjetivamente. Ele não assume, portanto, a identificação ou a adequação entre a realidade mental e os próprios objetos dos sentidos (como é, por exemplo, o famoso princípio aristotélico da *adquatio rei ad intellectus* ou “adequação da coisa à mente”). É duvidoso que tenhamos conhecimento certo e verdade objetiva do mundo. Assim, Descartes estabelece como primeiro princípio a certeza da realidade mental: *cogito ergo sum* (“penso, logo, existo”). É importante compreender que a dúvida metódica é somente um meio de alcançar a certeza, e não um fim em si mesmo.

6 Quiliágono é um polígono regular de mil lados.

Considerada uma primeira certeza ou uma evidência, a realidade subjetiva do pensamento ou a realidade do “eu penso” é, portanto, irreduzível a outra realidade — ela é uma substância ou a realidade de uma coisa que pensa (*res cogitans*).

“Passemos aos atributos da alma e vejamos se há alguns em mim. Os primeiros são alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso caminhar ou alimentar-me. Um outro é sentir; mas, também não se pode sentir sem corpo; além do que, pensei sentir outras coisas, durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido efetivamente. Um outro é pensar; e verifico que aqui o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: nada sou senão uma coisa que pensa [*res cogitans*]” (Meditações, Meditação Segunda, § 7)⁷.

“Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (Meditações, Meditação Segunda, § 9).

Assim, não se aplicam à realidade da coisa pensante ou *res cogitans* propriedades alheias ao próprio pensamento cuja natureza é imaterial, não espacial e não extensional. Quanto à natureza do corpo ou *res extensa*, no entanto, ela se opõe às propriedades do pensamento — nesse caso, as propriedades são materiais, espaciais e extensionais.

7 No sentido intelectualista ou racionalista de Descartes, a ‘alma’ é um atributo ou propriedade de uma coisa que pensa (ou *res cogitans*) e corresponde a um conjunto de processos como duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, não querer, imaginar ou sentir.

“[...] por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio pelo que seja tocado e do qual receba a impressão” (Meditações, Meditação Segunda, § 6).

A oposição positiva e a irreduzibilidade das propriedades entre *res cogitans* e *res extensa*, consideradas duas realidades ou substâncias distintas, torna Descartes o nome exemplar da teoria moderna do conhecimento na perspectiva racionalista. De um lado, o eu ou sujeito que conhece e cuja realidade primeira é o pensamento; de outro, os corpos representados de modo matemático e mecânico — ou, de um lado, ciência do pensamento; e, de outro, ciência do mundo.

Segundo Descartes, por exemplo, a matéria não é pensada a partir de uma concepção atomista. É pensada a partir de conceitos tirados da geometria. Descartes entende ‘corpo’ como um objeto limitado por forma e localizado no espaço. As propriedades fundamentais dos corpos são chamadas “qualidades primárias” (extensão, grandeza, figura, etc.). Elas são objetivas no sentido de que podem ser objeto de análise física e geométrica. Assim, Descartes avança a concepção de Galileu de que, por exemplo, as leis físicas se expressam por relações de grandeza. Ao contrário, as qualidades secundárias como, por exemplo, frio, calor, doce, odor, etc., são subjetivas e dependem da experiência.

Estabelecidos os fundamentos do conhecimento, Descartes segue novamente a distinção racional de Galileu entre qualidades ou

propriedades primárias e secundárias. Do ponto de vista de Descartes, definidas as “ideias claras e distintas” no pensamento independente da experiência sensorial, elas podem ser caracterizadas como propriedades ou qualidades primárias dos corpos materiais e representadas de modo quantitativo como, por exemplo, extensão, lugar, figura, mudança, etc. — as ideias que têm lugar no pensamento não são tiradas da experiência e, portanto, devem ser inatas. Assim, o conhecimento dos corpos ocorre de modo matemático, e não empírico, a partir da representação das propriedades ou qualidades primárias no pensamento como ideias claras e distintas. No entanto, as qualidades ou propriedades secundárias continuam a ser consideradas obscuras e confusas, porque são tiradas dos sentidos como, por exemplo, cor, sabor, calor, etc., e não merecem estar entre os verdadeiros objetos do conhecimento. Nesse sentido, como Galileu, Descartes entende que as propriedades ou qualidades secundárias estão fora do campo de representação geométrica e mecânica. Entre as propriedades ou qualidades primárias, identifica-se a extensão como a propriedade essencial dos corpos.

“ A extensão é, pois, o atributo decisivo do corpo. Ele é *res extensa*. Sem essa característica, não seria corpo, mas um nada. A partir dessa definição, todas as propriedades do corpo são atributos da extensão, todos os processos devem ser interpretados como intervenção mecânica de outros corpos, como, por exemplo, a transmissão do movimento. Os métodos adequados para a *res extensa* são a geometria e a mecânica. O corpo é um objeto segundo as leis da mecânica, colocado em movimento por impulsão e pressão. As relações dessas substâncias entre

si são causa do que acontece no mundo. Portanto, em se conhecendo as substâncias físicas, podem descrever-se suas relações” (ZILLES, 2005, p. 76).

Seguindo o racionalismo de Descartes, é importante igualmente compreender as bases da teoria do conhecimento do matemático e filósofo alemão Gottfried W. Leibniz (1646–1716). Como se sabe, Leibniz era um gênio matemático e, independentemente de Isaac Newton, por exemplo, desenvolveu o cálculo infinitesimal. Como Descartes, Leibniz afirma a existência de ideias inatas (*ideae innatae*) — certos números de conceitos e princípios nos são inatos e, conseqüentemente, não são derivados da experiência. Mas, do ponto de vista de Leibniz, os conceitos e princípios inatos existem em nós potencialmente e não são acabados, como acredita Descartes: “Há ideias inatas enquanto é inata do nosso espírito a faculdade de formar certos conceitos independentes da experiência” (HESSE, 1987, p. 66). Ao princípio escolástico e também assumido no empirismo de Locke, *nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*, acrescenta Leibniz *nisi intellectus ipse* — “nada há no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos” [...] “senão o próprio intelecto”. Face à experiência, quanto à possibilidade do conhecimento do mundo, Leibniz afirma a autonomia das ideias e princípios inatos do intelecto humano — a própria estrutura do intelecto não é derivada dos sentidos da experiência.⁸ No entanto, as ideias e princípios inatos nos tornam acessível a estrutura do mundo empírico e, comparativamente a Galileu e Descartes, são semelhantes às propriedades ou qualidades primárias. Uma característica particular das ideias é que

⁸ Pode-se entender ‘intelecto’ como o conjunto das faculdades humanas de pensar ou sentir.

elas podem ser matematicamente representadas. Embora as ideias tenham origem no intelecto e, portanto, sejam subjetivas, elas têm um significado objetivo no mundo — assim como, por analogia, as propriedades ou qualidades primárias têm a mesma forma no pensamento e no mundo.

Aqui podemos também compreender o famoso Princípio da Harmonia Pré-estabelecida, de Leibniz, e a metáfora do ‘Deus-Relojoeiro’: desde a origem do universo, a evolução do intelecto segue paralelamente a evolução do mundo externo, em função de uma programação pré-estabelecida por Deus. A metáfora das engrenagens de um relógio mecânico de cordas mostra uma boa ilustração da *isomorfia* e do *paralelismo* entre ideias e mundo: desde sua programação original por um ‘Deus-Relojoeiro’, temos, de um lado, como as diferentes rodas internas do relógio de cordas, a mesma forma circular de representar o funcionamento do mecanismo entre elas; de outro, os movimentos entre elas são paralelos — assim, metaforicamente, uma roda do relógio corresponde à ideia e outra corresponde ao mundo. De modo similar à relação entre as diferentes rodas do relógio, embora isomórfica e paralela, desde uma programação original, a relação entre ideia e mundo mostra-se um processo evolutivo ou dinâmico — e é a partir dessa relação evolutiva e dinâmica entre ideia e mundo que tem origem o conhecimento humano.

Uma forma derivada de elementos do racionalismo tornou-se conhecida como ‘apriorismo’ (HESSE, 1987, p. 77): “como o próprio nome indica, nosso conhecimento apresenta, no sentido desta corrente, elementos *a priori*, independentes da experiência. É importante compreender que estes elementos *a priori* do intelecto são ‘formas’ e não conteúdos de conhecimento. As formas recebem o conteúdo da

experiência. Assim, admitindo uma função da experiência no processo de conhecimento, o apriorismo afasta-se do racionalismo, aproxima-se do empirismo e torna-se entre eles uma terceira alternativa.”

“ O fator *a priori* não procede, segundo ele [apriorismo], da experiência, mas, sim do pensamento, da razão. Esta imprime de certo modo as formas *a priori* na matéria empírica e constitui assim os objetos do conhecimento (HESSE, 1987, p. 78).

O filósofo alemão Immanuel Kant (1724–1804) é considerado o fundador da corrente apriorista na teoria do conhecimento, a partir do século XVIII, em sua obra *A crítica da razão pura* (1781).

“ Segundo o tempo, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo conhecimento começa com ela. Mas, embora todo conhecimento comece com a experiência, nem todo ele se origina justamente da experiência (KANT, [1781] 1980, p. 23).

Por ‘matéria’ do conhecimento entende Kant os conteúdos da experiência. E por ‘forma’, entende os elementos *a priori* da sensibilidade — a matéria é receptiva e a forma é ativa (KANT, [1781] 1980, p. 39).

Assim, as formas da sensibilidade impõem ordem à matéria da experiência. No sentido de Kant, as formas *a priori* ou puras características da sensibilidade são ‘tempo’ e ‘espaço’ e são parte da estrutura inerente do sujeito. Ao contrário da crença comum, é em função do tempo e do espaço que o sujeito percebe as coisas como externas a ele mesmo e relacionadas entre si — no tempo, as coisas são percebidas sucessivamente; e no espaço, simultaneamente (KANT, [1781]

1980, p. 40): “O tempo não pode ser intuído externamente, tampouco quanto o espaço como algo em nós”.

É com Kant, portanto, que o sujeito torna-se fundamental no processo do conhecimento — “[...] de que modo é sua capacidade de conhecer: como se pode fundamentar que o pensamento reivindique captar a realidade de maneira adequada?” (ZILLES, 2005, p. 83). De fato, é com Kant que a teoria do conhecimento torna-se uma investigação das condições, limite e possibilidade do conhecimento humano. No sentido de Kant, portanto, a teoria do conhecimento constitui-se como ‘criticismo’ ou ‘crítica’:

“ Criticismo aqui não se refere à crítica de sistemas concorrentes, mas, à determinação das fontes, da extensão e dos limites do nosso conhecimento. A palavra *crítica*, em Kant, é usada para a forma de conhecer o próprio conhecer, podendo justificar-se por si só” (ZILLES, 2005, p. 83).

Assim, Kant procura estabelecer as bases da ‘crítica da razão’ como investigação das relações entre o sujeito cognitivo e os objetos, e não captar a estrutura da realidade. No objeto do conhecimento, portanto, distinguem-se o ‘fenômeno’ e o ‘nômeno’ (ou ‘coisa em si’) — enquanto o primeiro é acessível aos sentidos, o segundo está além da experiência e só pode ser pensado. Logo, o conhecimento possível dos objetos está limitado ao mundo dos fenômenos determinados por tempo e espaço.

“ Quando observo que o sol aquece uma pedra, a primeira coisa é a experiência visual: a luz do sol aquece a pedra, enquanto observo. Mas, que se unam esses diferentes aspectos em um único processo é produção do

entendimento. Este não é apenas receptivo, mas possui a capacidade de conectar dados diferentes em um processo global, de dar forma à experiência sensível [...]. [Kant], ao mesmo tempo, admite que na percepção o homem tem determinados pressupostos, os quais agem sem se originar da própria percepção (ZILLES, 2005, p. 84).

Assim, a capacidade de perceber os objetos tem certa necessidade *a priori* que não se deriva da experiência e é o que a torna possível como começo do conhecimento. A capacidade *a priori* de conhecer é um elemento inerente à estrutura do sujeito e acessível unicamente por meio da atividade de razão e entendimentos puros.

Kant afirma que certas verdades podem ser conhecidas *a priori* como, por exemplo, as proposições da geometria. Ao lado dos conceitos de *a priori* e *a posteriori*, respectivamente, de conhecimento independente e dependente da experiência sensível, Kant considera a distinção entre proposições analíticas e sintéticas. Com efeito, temos quatro possíveis proposições (ZILLES, 2005, p. 85): 1) analíticas *a priori*; 2) analíticas *a posteriori*; 3) sintéticas *a posteriori*; e 4) sintéticas *a priori*. É o quarto tipo possível de proposição que interessa a Kant, por ser independente da experiência e produto da atividade única do pensamento.

Como lição tirada do estudo de Hume, por exemplo, Kant considera que o princípio de causalidade, ou o axioma de que tudo tem causa, ilustra bem o tipo de objeto de conhecimento que ele tem em mente: embora se aplique a elas, o princípio de causalidade não se deriva da natureza ou da experiência e determina nosso modo de pensar — ele é incondicional e *a priori*. Do ponto de vista de Kant, quanto aos objetos do conhecimento, portanto, a questão é: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?

“ Um juízo também pode acrescentar algo ao conceito, que ele ainda não abrange. Kant chama tais sentenças de ‘juízos de ampliação’ [...] Conecta-se algo novo ao sujeito, mediando informações a mais sobre a realidade. Trata-se de juízos ampliados. Kant centra seu interesse nos juízos sintéticos *a priori*. Ele investiga se somos capazes de dizer algo sobre a realidade, usando formas disponíveis antes de toda a experiência [...] Assim, o mundo é produto da capacidade humana de agrupar fenômenos e acontecimentos com a ajuda das formas *a priori* de tempo e espaço (ZILLES, 2005, p. 85–86).

Questão de reflexão deste item:

- Por que o conhecimento matemático favorece as correntes racionalista e apriorista de pensamento na Teoria do Conhecimento?

II – Empirismo

Alternativamente ao racionalismo e ao apriorismo, cujas raízes alcançaram o século XX, tem lugar na teoria do conhecimento do século XVIII o empirismo. A palavra ‘empirismo’ deriva-se do grego ‘ἐμπειρία’ ou ‘experiência’ (HESSE, 1987, p. 68). Do ponto de vista epistemológico empirista, é a experiência a única fonte do conhecimento e, com efeito, os empiristas não aceitam a existência de ideias ou princípios *a priori*. O que se torna algum conhecimento é derivado unicamente da experiência. Assim, no sentido do filósofo inglês John Locke (1632–1704), por exemplo, ao contrário do inatismo e do apriorismo, a mente é uma tabula rasa ou uma folha em branco sobre a qual a experiência escreve

os conteúdos.⁹ Aliás, é Locke quem assume o princípio escolástico “*nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*” como única base do conhecimento. É a partir da experiência, e não a partir de princípios inatos ou *a priori*, que o conhecimento é adquirido — e, por exemplo, a partir de um processo de aprendizagem progressiva, primeiramente, a criança tem a experiência concreta do mundo, e posteriormente ela elabora representações gerais e conceitos.¹⁰

Se os filósofos racionalistas procedem da matemática, ou tinha como modelo de conhecimento a matemática, os empiristas defendem como modelo as ciências naturais. E é compreensível essa defesa empirista. A experiência tem função decisiva na metodologia das ciências naturais — é a partir da experiência que se estabelecem os procedimentos de investigação da natureza. Assim, do ponto de vista metodológico, os empiristas não aceitam procedimentos *a priori* e afirmam que o conhecimento é sempre a posteriori e resultado de indução — acreditamos que o sol nascerá amanhã em função de um processo longo de observação e raciocínio indutivo.¹¹ É evidente, por exemplo, a influência filosófica da física de Newton sobre os trabalhos de Locke e Hume. Como era o caso entre as ciências físicas, os filósofos ‘modernos’ — os ‘filósofos naturais’, os ‘cientistas’

9 No sentido de Locke, a metáfora da *tabula rasa* exclui a existência de ideias ou princípios inatos e, em parte, teria como alvo o inatismo racionalista de Leibniz e Descartes (e, em particular, também o apriorismo de Kant). “Esta expressão que no *Ensaio [acerca do entendimento humano]* não aparece na forma latina é popularmente usada para caracterizar o que costuma ser descrito como ‘o empirismo’ de Locke. [É] a noção de alma como tabula rasa” (YOLTON, 1996, p. 271). ‘Tabula rasa’ significa ‘tábua raspada’.

10 Ao longo do século XX, em particular, muitas teorias da aprendizagem se dividiram entre apriorismo e aquisição do conhecimento.

11 Um raciocínio indutivo tem como forma um juízo sintético *a posteriori*: a generalização da observação empírica de que um objeto ou evento B segue constantemente um objeto ou evento A toma a forma do juízo ‘A implica B’. Aliás, como se vê, os empiristas negam que existam juízos sintéticos *a priori*, como sustenta Kant.

— estabelecem as bases do conhecimento a partir de um ponto de vista radicalmente oposto ao racionalismo e seguem a orientação do método experimental e a observação empírica — como, por exemplo, era a ‘filosofia’ de Boyle. Assim, no século XVIII, do ponto de vista empirista, as fronteiras entre filosofia e ciência não estão ainda claramente definidas. Se, por um lado, temos as ciências da natureza, por outro, encontramos a ciência moral, que procura estabelecer o conhecimento da natureza humana manifestada por pensamento, ação, sentimento, percepção, paixões e linguagem. Contemporaneamente, a ‘ciência moral’, entendida por Hume como ‘ciência da natureza humana’, é o que se designa ‘psicologia’.

Questão de reflexão:

- Ao contrário da matemática, por que são as ciências naturais que favorecem o modelo empirista do conhecimento?

O empirismo é fundamentalmente uma corrente do pensamento britânico do século XVIII entre três filósofos: o inglês John Locke, o irlandês George Berkeley e o escocês David Hume (MOSER *et al.*, 2004, p. 118; ZILLES, 2005, p. 78). Como eles entendem ser a experiência a fonte única do conhecimento, as ‘ideias’ são conteúdos de pensamento ou representações dos conteúdos sensoriais: “Na sua primeira concepção filosófica, o empirismo é uma investigação sobre a origem das ideias ou o que se designava ‘ideologia’ entre os materialistas franceses do século XVIII” (ARAÚJO, 2013, p. 19–20).

No sentido de Locke, por exemplo, *ideias* são representações dos conteúdos sensoriais derivados da experiência (E Bk II Ch. I § 2). As ideias têm origem primeira na *sensação* (cor, calor, textura, etc.), que,

afetando a mente, produz as percepções externas dos objetos. Por outro lado, as operações mentais (perceber, sentir, crer, etc.) são objetos da *reflexão* que também originam ideias como uma segunda fonte. Enquanto os objetos da sensação são externos, os objetos da reflexão são as operações da mente que determinam a percepção interna das ideias (por exemplo, a atividade de perceber uma cor). As ideias teriam como fonte as sensações e a reflexão. É aqui que podemos compreender melhor a concepção lockeana de mente como *tabula rasa*: inicialmente vazia, as ideias são impressas na mente, como imagens sobre uma folha branca, a partir dos conteúdos da experiência. A metáfora lockeana da *tabula rasa* exclui a existência de ideias ou princípios inatos e, em parte, teria como crítica o inatismo racionalista de Leibniz e Descartes.

É reconhecido que a natureza da mente caracteriza um dos problemas da filosofia moderna. Hume critica a concepção de mente, entendida como substância imaterial, e referida também como ‘alma’ ou ‘espírito’. Por outro lado, a concepção humeana de mente, como organização composta de elementos perceptivos, mostra o abandono da oposição entre razão e sensibilidade, pretendida por parte da filosofia moderna, de Descartes a Kant, que considera a razão como faculdade mental soberana. Na obra *Investigação acerca do entendimento humano*, Hume abandona a oposição entre razão e sensibilidade e afirma que é a sensibilidade o meio material da atividade mental. A concepção humeana de mente mostra um retorno à natureza dos conteúdos da experiência, que caracteriza

uma atitude comum entre muitos filósofos no século XVIII (ARAÚJO, 2013, p. 19–20).¹²

Hume marca o ponto alto do empirismo, que atinge o grau máximo com Stuart Mill, no final do século XIX. No sentido de Hume, o conhecimento tem origem na experiência empírica e, por empírico, entendem-se os elementos correspondentes às percepções. Com efeito, Hume concebe uma teoria da mente a partir da análise dos conteúdos perceptivos da experiência: uma *ideia* é uma representação ou cópia dos conteúdos perceptivos (impressões) derivados da experiência — Hume transforma as percepções externas e internas lockeanas, respectivamente, em ‘impressões’ e ‘ideias’ (DUTRA, 2010, p. 108). Com efeito, se as ideias são ‘cópias’ ou representações dos elementos perceptivos da experiência, a mente representa uma sucessão desses elementos (ou impressões). Do ponto de vista de Hume, portanto, a mente é “um teatro constituído por percepções distintas e sucessivas” (T I 4 5) e deriva de agrupamentos entre impressões.

Segundo Hume, uma ciência da natureza humana procura estabelecer os princípios empíricos, concorrentes com os princípios das ciências naturais e apoiados no método experimental e na experiência, que tornem a filosofia também uma ciência natural. A filosofia é entendida como investigação empírica da natureza humana oposta às teorizações *a priori*. Hume, particularmente, teria ilustrado de

12 Ver, por exemplo, *O Tratado das sensações*, do filósofo francês Étienne de Condillac (1754). Nessa obra, Condillac classifica os órgãos sensoriais e mostra que seu mecanismo de funcionamento é parte constitutiva dos estados da mente (alma). Condillac afirma que “o principal objetivo desta obra é mostrar como todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos, ou, para falar mais exatamente, das sensações; pois, na verdade, os sentidos não passam de causa ocasional. Eles não sentem, é apenas a alma que sente por ocasião dos órgãos; e é das sensações que a modificam que ela extrai todos os seus conhecimentos e todas as suas faculdades” (CONDILLAC, 1993, p. 31).

modo exemplar o projeto de uma filosofia natural e apresentado uma teoria empírica da mente humana. Ele mantém um método de investigação, apoiado na experiência, que mostra uma atitude coerente de manter a relação entre hipótese filosófica e evidência empírica.

Hume apresenta o *Tratado do entendimento humano* como a “ciência dos princípios da natureza humana” (T I I I). Ele adota o procedimento de uma ‘anatomia’ da natureza humana como classificação dos princípios mentais que caracterizam as operações do entendimento. Hume entende esses princípios como fundamentalmente relacionados a dois aspectos: (I) a origem das ideias; e (II) a relação entre ideias. O item I representa o ‘princípio empírico’ (as ideias são primeiramente derivadas das nossas impressões), enquanto II representa o ‘aspecto naturalista’ (a associação das ideias entre si).¹³ A teoria humeana da mente combina esses dois itens a partir da experiência, mas, fundamentalmente, afirma o caráter natural de associação de ideias — os processos de associação são, fundamentalmente, ‘semelhança’, ‘contiguidade no tempo e no espaço’ e ‘causa-efeito’:

“Um quadro conduz naturalmente nossos pensamentos ao original [semelhança]; quando se menciona um apartamento de um edifício, naturalmente, se introduz uma investigação ou uma conversa acerca dos outros [contiguidade]. E, se pensamos acerca de um ferimento, quase não podemos furtar-nos a refletir sobre a dor que o acompanha [causa-efeito] (HUME, E, Seção III, § 3).

13 Hume apresenta uma teoria da mente que explora a origem e a associação das ideias. Com efeito, a teoria humeana da mente caracterizaria o que se chama atualmente uma teoria representacional da mente.

Hume aproxima os princípios de associação aos princípios das ciências naturais e, a partir da analogia ao método experimental, apresenta a investigação da mente humana como uma investigação naturalista. Aliás, Hume (T I I 4) compara seu princípio de *associação* ao princípio newtoniano de *atração*. Ele procura uma analogia capaz de mostrar o significado natural dos princípios de associação entre ideias que tenha valor explicativo correspondente ao princípio de atração. Hume, certamente, não sugere a aceitação da ‘atração’ como compromisso ontológico de associação das ideias. A analogia entre atração e associação mostra ser uma estratégia explicativa da regularidade entre ideias e eventos na natureza. Assim como o princípio newtoniano de atração entre corpos, segundo Hume, os princípios de associação de ideias teriam as mesmas características dos processos naturais. ‘Natural’ significa que a associação de ideias corresponde às operações da mente das quais temos percepção interna.

É também uma característica fundamental do empirismo a crítica à tradição metafísica e sua influência sobre as bases do conhecimento. Segundo Hume, se pretendemos saber se uma ideia tem ou não significado, somente precisamos verificar se a ela corresponde alguma impressão. Se a uma ideia, portanto, não corresponde uma impressão, ela não tem significado. O critério de verificação estabelece os limites de significação das ideias dentro dos limites da experiência — fora desse espaço, as ideias são destituídas de significação ou têm um conteúdo metafísico. Assim, o empirismo humeano tem uma motivação semântica sobre o sentido das ideias:

“Segundo o argumento de Hume, se nossos conceitos não lógicos não fossem baseados na sensação, não seriam inteligíveis; em uma fraseologia

semântica, os termos que expressam esses conceitos não teriam sentido nenhum (MOSER *et al.*, 2004, p. 117).

A motivação semântica do empirismo humeano indica as fontes de um “verificacionismo antimetafísico” (*ibidem*).¹⁴ O conceito não tem sentido se não tiver base na experiência. Aliás, tendo Hume como um de suas principais influências no século xx, os filósofos do chamado ‘Círculo de Viena’ ou ‘Empirismo Lógico’ expressarão uma verdadeira antipatia pela metafísica. De modo semelhante a Hume, eles duvidavam de que os conceitos metafísicos pudessem ter algum significado cognitivo e, portanto, seriam imunes à verificação lógica ou empírica.

Assim, segundo Hume, se uma ideia tem significado, ela corresponde a uma impressão (imediate da experiência ou da memória). Uma excelente ilustração desse princípio humeano é a ideia de ‘conexão necessária’ ou causalidade. Tomemos como exemplo o seguinte enunciado: “o sol aquece a pedra” (HESSE, 1987, p. 180). Percebe-se a sucessão temporal entre dois processos (ou ‘A segue B’). Mas, além da percepção temporal, quando afirmamos “o sol aquece a pedra”, afirmamos também um nexos causal necessário entre os dois processos. De fato, não percebemos a necessidade causal entre objetos e eventos no mundo. A ideia de ‘conexão necessária’ corresponde, portanto, a uma operação mental interna (ou reflexão) sobre as impressões externas. E a partir do juízo “o sol aquece a pedra”, temos a ideia ou ‘crença’ de uma conexão necessária entre os objetos ‘sol’ e ‘pedra’ e seus respectivos processos.

¹⁴ Ainda acerca do verificacionismo humeano, ver também Dutra, 2010, p. 104.

É importante compreender aqui a concepção epistemológica de David Hume da noção de ‘crença’. Ao longo da história da filosofia anterior a Hume, é a primeira vez que se concede ao termo ‘crença’ um sentido epistemológico preciso. Como entende Hume, certo ‘instinto natural’ da vida regula nossas crenças por meio do ‘costume’ ou ‘hábito’ e determina igualmente diversos modos de comportamento entre seres humanos e animais (HUME, E, Seção IX, §§ 82–5 *Da razão dos animais*). Os processos associativos (semelhança, contiguidade e causa-efeito) fundados a partir da experiência, portanto, remetem nossas crenças ao domínio dos fenômenos da vida natural. A partir dos processos associativos, as crenças teriam como origem a referência às sucessivas experiências adquiridas por ‘costume’ ou ‘hábito’ de observar a ‘conjunção constante’ entre objeto e qualidade, objetos e objetos ou eventos e eventos — por exemplo, o costume ou o hábito de observar que “a neve é branca” (objeto e qualidade), “o cavalo é um animal” (objeto e objeto) ou “o movimento da bola de bilhar A causa o movimento da bola B” (evento e evento). Segundo Hume, o costume ou hábito produz as crenças que adquirimos por indução e processos associativos ao longo de sucessivas experiências — por exemplo, adquire-se a crença ou aprende-se que a qualidade, o objeto ou o evento X segue sempre o objeto ou evento Y.

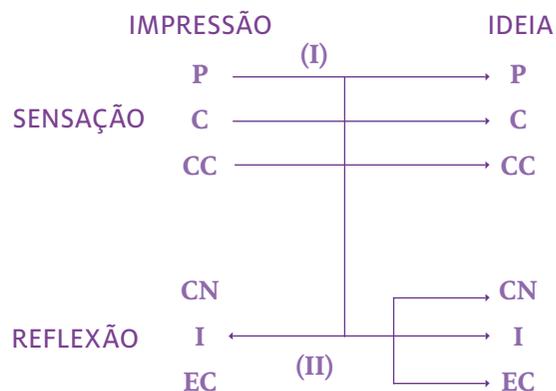
Mas, de fato, que evidência da existência da conexão necessária no mundo nós temos ou podemos ter entre objetos, qualidades e eventos? Ou atribuímos unicamente a existência da conexão necessária no mundo a partir de nossas experiências de observar a conjunção constante entre qualidade e objeto, objetos e objetos ou eventos e eventos?

Questão de reflexão

- A conexão necessária existiria objetivamente fora das nossas mentes?
- Por que, antes do movimento da bola de bilhar A, nós acreditamos que ele causa o movimento da bola B?
- Ou, se posta a pedra sob o sol, por que acreditamos que o sol aquece a pedra?

De acordo com Hume, cremos na existência de conexão necessária no mundo a partir de sucessivas experiências e associação entre qualidade e objeto, objetos e objetos ou eventos e eventos, etc. Se supomos a continuidade entre o passado e o presente, por exemplo, do ponto de vista de Hume, somos movidos por uma crença adquirida naturalmente ao longo de sucessivas experiências e, no entanto, não observamos a continuidade do tempo. Por costume ou hábito, o que observamos é a relação entre qualidades e objetos, objetos e objetos ou objetos e eventos, etc., supomos que eles são contínuos e, então, adquirimos a crença na ‘conexão necessária’ entre eles — a continuidade não é uma propriedade observada diretamente da experiência. A crença ou ideia de conexão necessária teria, em resumo, um conteúdo tirado de sucessivas experiências de observar a conjunção constante entre qualidades e objetos, objetos e objetos ou objetos e eventos, etc.

A ilustração abaixo representa o princípio humeano de correspondência entre impressão e ideia — como tem origem a ideia de conexão necessária:



Esquema 1. P, C, CC = respectivamente, 'Precedência', 'Contiguidade' e 'Conjunção Constante'. CN, I, EC = respectivamente, 'Conexão Necessária', 'Identidade' e 'Existência Contínua'.

Podemos observar que as conexões entre impressões e ideias ocorrem por dois processos distintos: ou (I) quando uma ideia é concebida imediatamente por meio de um conteúdo perceptivo; ou (II) quando a ideia é concebida por meio de uma modificação interna nas disposições dos conteúdos sensoriais — (I) e (II) correspondem, respectivamente, à origem das ideias por meio da sensação ou da reflexão. O caso (I) mostra que não ocorrem 'intervalos' entre os elementos sensoriais e as ideias correspondentes e a conexão é direta entre eles. O caso (II), contrariamente, mostra que ocorrem 'intervalos' entre o conteúdo sensorial e a formação da respectiva ideia e a conexão é indireta entre eles. Assim, como a continuidade não é uma propriedade observada diretamente da experiência, o que Hume chama 'impressões da reflexão' equivale aos conteúdos derivados do costume ou hábito de observar a conjunção constante entre qualidades e objetos, objetos e objetos ou objetos e eventos, etc. e que correspondem à ideia de 'conexão necessária' — corresponde,

portanto, a uma atividade interna da reflexão sobre as impressões externas. Nos dois casos, todavia, os processos naturais de associação determinam de modo decisivo a formação das ideias.

Questão de reflexão:

- Segundo Hume, qual é a origem da nossa ideia de 'conexão necessária' no mundo?

Hume: crença e conhecimento

É importante compreender a relação entre crença e conhecimento a partir da contribuição de Hume e sua influência na história da epistemologia. Fora de contextos religiosos e míticos, é a primeira vez na história da filosofia que se atribui à palavra 'crença' um significado epistemológico positivo — por 'positivo', entende-se o contrário a um sentido metafísico. A partir da análise do conhecimento adquirido por observação da 'conjunção constante' entre dois objetos ou eventos A e B, por exemplo, Hume concebe a ideia de 'conexão necessária' — o costume de observar uma conjunção constante entre dois objetos ou eventos leva à crença ou ideia de conexão necessária entre A e B. Assim, as crenças têm função cognitiva e representam alguma coisa no mundo. É esse caráter de representação das crenças que nos interessa compreender epistemologicamente.

“ Toda crença, em matéria de fato ou existência real, procede unicamente de um objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção costumeira entre este e algum outro objeto. Ou, em outras palavras,

como o espírito tem encontrado numerosos casos em que dois gêneros quaisquer de objetos — a chama e o calor, a neve e o frio — sempre têm estado em conjunção, se, de novo, a chama ou a neve se apresentasse aos sentidos, o espírito seria levado pelo costume a esperar calor ou frio, e a *acreditar* que esta qualidade existe realmente e que se manifestaria se estivesse mais próxima de nós. Esta crença é resultado necessário de colocar o espírito em determinadas circunstâncias [...] Todas estas operações são um espécie de instinto natural que nenhum raciocínio ou processo de pensamento e do entendimento é capaz de produzir ou impedir (HUME, E, Seção V, § 8)

Assim, como representação de objetos ou estados de coisas no mundo, as ‘crenças’ são ‘estados de representação’.¹⁵ No entanto, Hume entende que as crenças são movidas por um ‘instinto natural’, uma ideia igualmente sustentada por Condillac (século XVIII), quando ele identifica certa ordem biológica originária do conhecimento. Condillac usa termos como ‘organismo’, ‘seleção’ e ‘conservação’, entre outros que identificam a relação entre o conhecimento e as vicissitudes da vida comum. Igualmente, Hume afirma que as crenças, seguindo uma tendência natural, garantem a subsistência e a regulação da vida.

15 Entre a Filosofia da Mente e as chamadas Ciências Cognitivas, como um tipo de estado mental, as crenças têm uma propriedade epistemológica fundamental: em termos canônicos, elas são estados representacionais e significam objetos e estados de coisas no mundo (cf. MOSER *et al.*, 2004, p. 48). Uma crença consiste em um tipo de ‘atitude proposicional’ como relação entre um estado mental e um objeto representado por uma proposição: na forma canônica das atitudes proposicionais, uma crença é representada por ‘X crê p’ (X significa o estado mental e ‘p’ significa a proposição que representa o objeto deste estado mental).

As crenças (como ideias associadas ou relacionadas a uma impressão presente ou a uma impressão da memória), assim parece entender Hume, constituem, com efeito, estados de representação mental constituídos a partir das impressões dos sentidos ou da memória (ver Esquema 1). O conteúdo das crenças caracteriza-se como uma organização dos elementos perceptivos (impressões) articulados por princípios naturais de associação. Hume entende que um ‘instinto natural’ da vida regula nossas crenças por ação do ‘costume’ (ou, popularmente, chamamos ‘a força do hábito’) e, por exemplo, caracteriza também diversos modos de organização perceptiva entre os animais (HUME, E, Seção IX, §§ 82–5 ‘Da razão dos animais’). Aqui, certamente, ‘razão’ não tem um sentido tradicional ou o sentido kantiano, mas significa “razão prática ou pragmática, por meio da qual regulamos nossa conduta mediante as crenças causais que temos” (DUTRA, 2010, p. 114). Assim, por exemplo, o costume produz, por força natural, o conteúdo e as crenças que se concebem por processos associativos como ocorrem, por exemplo, entre animais e possivelmente crianças na fase pré-operatória. Os processos associativos, fundados na experiência, situam nossas crenças entre os fenômenos da vida natural e anteriores aos princípios da razão — esse é o traço naturalista da epistemologia humeana que, contrariamente ao racionalismo e ao apriorismo, afirma a primazia dos processos naturais sobre a razão.

Por outro lado, Hume teria antecipado certos princípios característicos da etologia contemporânea quando supôs, entre seres humanos e animais, semelhanças de comportamento entre processos regidos por indução e inferência causal que não são racionalmente explicados — por exemplo, a diferença fundamental entre ‘*inferência*

da linguagem’ e ‘inferência natural’ mostra-se como diferença única de graus entre humanos e animais e não uma diferença substancial.¹⁶ No sentido humeano, portanto, quanto aos processos de aquisição de conhecimento, o que é primordial são os princípios naturais de inferência anterior à inferência da linguagem. A partir de processos naturais de associação como, por exemplo, a conjunção constante ‘A segue B’, as crenças levam o indivíduo a atribuir certas conexões necessárias às regularidades observadas entre os objetos ou eventos no mundo como,¹⁷ por exemplo, ‘a chama produz calor’ — as crenças têm as características de certos costumes ou hábitos:

“ A crença parece semelhante a certos hábitos que temos, porque envolve a *tendência* da pessoa a se comportar de determinado modo em determinadas circunstâncias. No caso das crenças, como um caso de representação,

16 Aliás, comparativamente a Darwin ([1872] 2000), quando Hume concebe a ideia de ‘razão dos animais’, ele considera que a diferença entre seres humanos e não-humanos corresponde a graus e não a uma diferença substancial. É muito comum, por exemplo, a identificação de analogias de aprendizagem a partir de processos de inferência natural, e não inferência de linguagem, entre humanos e não-humanos — antes das inferências da linguagem, entre humanos e não-humanos, ocorrem processos de aprendizagem por inferência natural como, por exemplo, a associação entre a chama e o calor. Assim, independentemente da origem embriológica, biologicamente, duas estruturas são consideradas análogas quando elas têm a mesma função — exemplos de estruturas análogas são asas nos insetos e aves ou tubos respiratórios e pulmões que têm a mesma função biológica; ou se, comparativamente, entre humano e não-humano, ambos são analogicamente capazes de estabelecer uma interferência natural entre chama e calor. Quando adquirida a linguagem, em estágio posterior da aprendizagem humana, certamente, o indivíduo infere logicamente que ‘da chama segue-se o calor’.

17 “As análises de Hume sobre a causalidade são certamente falibilistas. Elas não permitem uma justificação de nossos raciocínios em questões de fato nem uma justificação última das induções e das ciências, que dependem desse tipo de estratégia de observação e inferência. Mas, por outro lado, tais análises nos dão uma explicação de caráter psicológico — e, portanto, naturalista — para nossas crenças causais e para a firmeza com que acreditamos na regularidade dos processos naturais. A teoria de Hume possui, assim, esse viés claramente naturalista, inserindo uma parte do conhecimento que temos do mundo em um contexto de processos naturais” (DUTRA, 2010, p. 113).

parece ser a disposição a concordar com certos conteúdos propositivos sob certas circunstâncias adequadas (MOSER *et al.*, 2004, p. 48).

Se, segundo Hume, as crenças são estados mentais ou representações de objetos ou estados de coisas no mundo,¹⁸ elas *são sobre* alguma coisa. É em função dessa propriedade de ‘*ser sobre*’ que as crenças são consideradas ‘intencionais’ ou têm ‘significado’ (MOSER *et al.*, 2004, p. 48) — no sentido do psicólogo e filósofo austríaco Franz Brentano (1838–1917), comparativamente, a propriedade ‘*ser intencional*’ significa que, como um tipo de estado mental, as crenças visam alguma coisa como seu objeto. É comum representar o conteúdo de uma crença por uma proposição. Assim, por exemplo, podemos ter o seguinte caso: ‘crer que a neve é branca’ ou ‘crer p’ (a proposição ‘p’ significa aqui ‘a neve é branca’). Como as proposições têm critérios de verdade e verificação, elas são verdadeiras ou falsas e, nesse exemplo, a crença é verdadeira se se verifica que a proposição ‘a neve é branca’ é verdadeira; do contrário, se não se verifica que a proposição é verdadeira, a crença é falsa. Assim, como as proposições, as crenças são consideradas semanticamente avaliáveis — elas são verdadeiras ou falsas.

18 Muito provavelmente, por influência do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (1922), introduziu-se no vocabulário filosófico a noção de “estado de coisas”. Pensamentos, representados por proposições, são verdadeiros ou falsos. Uma sentença, por exemplo, “Sócrates é sábio”, é verdadeira (ou falsa) em virtude de expressar o pensamento verdadeiro (ou falso) de que Sócrates é sábio. Se alguma coisa é verdadeira, alguma outra coisa deve tornar a primeira verdadeira ou ser um fato. Um fato é uma apresentação lógica de objetos e o que realmente ocorre no mundo. Um estado de coisas é parte dos fatos e apenas algo que possivelmente ocorre.

Crenças são um tipo de estado mental — ‘desejar’, ‘pensar’, ‘sentir’, ‘imaginar’, etc., são também exemplos de estados mentais.¹⁹ Os estados mentais representam, a princípio, uma relação entre a atitude de um agente cognitivo e uma proposição: ‘A crê p’ é a forma canônica das chamadas ‘atitudes proposicionais’ — nesse exemplo, a atitude proposicional representa a relação entre o agente cognitivo A e a proposição ‘p’. Por outro lado, a proposição ‘p’ representa o conteúdo mental do agente cognitivo A.²⁰ A concepção de representação mental como representação proposicional ou conceitual teve uma forma incipiente introduzida por Bertrand Russell em *The analysis of mind* (1921) [ou *A análise da mente*]. Do ponto de vista do chamado ‘atomismo lógico’, cuja maior expressão é Russell, e semelhantemente ao *Tractatus de Wittgenstein*, as proposições expressam ‘fatos’, por sua vez compostos de ‘objetos’. Aos objetos correspondem ‘significações’. A proposição “Sena é um rio”, por exemplo, expressa um fato composto de objetos aos quais correspondem à significação da própria proposição. De modo geral, Russell concorda com o

19 Na recente filosofia da mente, é comum a referência aos estados mentais como itens da chamada ‘psicologia popular’ (*folk psychology*). Esse não é um campo particular de estudo da Psicologia. Como parte de uma estratégia explicativa dos estados mentais, a psicologia popular compreende uma classe de verbos usados, como crer, desejar, pensar, imaginar, sentir, etc., quando se procura explicar certo tipo de comportamento de um indivíduo ou nosso. Mas, precisamos ter cuidado porque a crença e a atribuição de crença não significam a mesma coisa: “Você pode atribuir a um bebê, por exemplo, a crença de que o aquecedor ao lado está quente, muito embora admita que ele não tenha a menor ideia do que é um aquecedor” (MOSER *et al.*, 2004, p. 52). A atribuição de crença a alguém é um procedimento de inferência da linguagem, e não uma inferência natural, porque provavelmente a criança não tem ainda o conceito de ‘aquecedor’ e é, portanto, uma atribuição nossa de um estado mental a ela. Mas, como vimos na nota 10, a atribuição de crença não é o caso da concepção humeana de crença. Ao contrário de um procedimento de inferência da linguagem, o que Hume procura afirmar é o processo de inferência natural das crenças como tendência instintiva dos indivíduos.

20 Esse é um caso em que os conteúdos mentais são representados por conteúdos proposicionais. Parte da epistemologia contemporânea e da filosofia da mente adota o critério proposicional de representação dos conteúdos mentais (MOSER *et al.*, 2004, p. 48).

princípio de Brentano sobre a propriedade intencional dos estados mentais, mas é a capacidade de representação da proposição que determina o conteúdo de um estado mental — assim, por exemplo, a atitude proposicional “A crê que Sena é um rio” significa que a proposição “Sena é um rio” representa o conteúdo do estado mental do agente cognitivo A. De modo geral, as teorias do conhecimento visam o chamado ‘conhecimento proposicional’ como, por exemplo, as crenças expressas por sentenças declarativas (DUTRA, 2010, p. 10): “crer que Sena é rio”.

As crenças têm, portanto, um conteúdo cognitivo ou representacional sobre objetos ou estados de coisas no mundo. E como vimos, Hume afirma que toda crença refere-se a ‘matéria de fato’ ou ‘existência real’ — noção importante na teoria humeana do conhecimento. Ele entende que os objetos da razão dividem-se em dois: 1) ‘relações de ideias’; e 2) ‘[matéria] ou questões de fato’.²¹ Quanto às relações de ideias, “as proposições deste gênero podem descobrir-se pela simples operação do entendimento e não dependem de algo existente em alguma parte do universo” (HUME, E, Seção IV, § 1) — exemplos de questões de fatos são proposições como “o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos dois lados” ou “três vezes cinco é igual à metade de trinta” — elas se mostram logicamente necessárias e universalmente válidas. Como afirma Hume (*ibidem*), “embora nunca tenha havido na natureza um círculo ou triângulo,

21 A distinção humeana entre tipos de objetos de pensamento teve grande influência entre autores como Kant e o Círculo de Viena. Eles correspondem, respectivamente, aos juízos analíticos e sintéticos (cf. DUTRA, 2010, p. 107). Assim, ao primeiro tipo pertencem os objetos matemáticos (geometria, álgebra e aritmética) — os enunciados referentes às relações de ideias são sempre intuitiva ou demonstrativamente certos. Ao contrário, quanto às questões de fato, os enunciados referentes a elas são sempre afirmações de possibilidade.

as verdades demonstradas por Euclides conservarão sempre sua certeza e evidência”.

As questões de fato são o segundo objeto da razão. Ao contrário das relações de ideias, a negação de uma questão de fato é sempre possível e nunca implica contradição. Hume (E, Seção IV, § 4) apresenta um exemplo das questões de fato que se tornou referência na epistemologia: “*que o sol não nascerá amanhã* é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação *que ele nascerá*. Podemos em vão tentar demonstrar sua falsidade”. Hume procura mostrar que conhecer a natureza da evidência das questões de fato pode fornecer uma base segura de conhecimento além do testemunho imediato dos sentidos ou dos registros da memória.

Retomando os princípios de associação entre ideias, Hume (E, Seção IV, § 4) afirma que os raciocínios acerca de questões de fato estão fundados sobre a relação de causa e efeito. Da relação de causa e efeito, pode-se ultrapassar a limitação e ampliar o alcance do conhecimento além dos dados dos sentidos e da memória:

“ [...] um homem, ao encontrar um relógio ou qualquer outra máquina em uma ilha deserta, concluiria que outrora havia homens na ilha. Todos os nossos raciocínios sobre os fatos são da mesma natureza. E constantemente supõem que há uma conexão entre o fato presente e aquele que é inferido dele” (*ibidem*).

Nesse exemplo de Hume, o conhecimento da existência de homens na ilha não se derivou dos sentidos ou da memória. Mas, como ele mesmo destaca, o conhecimento das questões de fato ou da realidade da existência não se adquire por princípios *a priori* da razão

(HUME, E, Seção IV, § 6). Se supomos uma conexão entre dois fatos, e se ela corresponde a uma conjunção constante entre eles, inferimos a realidade de uma existência derivada da experiência (vide Esquema 1 e a ideia de conexão necessária). Assim, na perspectiva empirista, nega-se a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*.²²

Acreditamos que a realidade do mundo seja *possivelmente* assim e derivamos nosso conhecimento da experiência. Mas certamente não podemos afirmar que a realidade seja *necessariamente assim*. Como vimos com Hume, nossos raciocínios acerca da realidade da existência de questões de fato são sempre possíveis ou são uma possibilidade. Quando se afirma a noção de possibilidade, contrariamente à necessidade, a teoria do conhecimento empirista torna-se crítica dos supostos conteúdos cognitivos das noções metafísicas tradicionais. É aqui, novamente, que podemos retomar a noção de crença como significação de conteúdo epistemológico. Acreditamos que o mundo seja assim enquanto pudermos verificar empiricamente que nossas crenças estão *possivelmente* certas acerca da realidade da existência dos fatos.



Questão de reflexão deste item:

- Segundo Hume, por que as crenças são derivadas de inferências naturais e não de inferências da linguagem?

²² Na sua fase inicial, os membros do Círculo de Viena adotaram a negação dos juízos sintéticos *a priori*, como parte do manifesto filosófico do grupo, e sua completa rejeição à metafísica.

Locke: qualidades secundárias e conhecimento

Se Hume representa a expressão maior do sentido empirista da epistemologia, talvez seja Locke quem melhor representa a consolidação do empirismo britânico no século XVIII. Nesse sentido, a teoria lockeana das qualidades é uma excelente ilustração da epistemologia empirista. Do ponto de vista epistemológico, Locke procura traçar um paralelo entre mente e mundo ou entre propriedades mentais e propriedades dos objetos. Diferentemente de Galileu, Locke não nega às qualidades ou propriedades secundárias significado epistemológico. Assim, o que significa ‘qualidade’? Na tradição metafísica, o termo ‘qualidade’ segue o termo ‘substância’ que é algo que existe por si mesma — sem substância, sem qualidade (YOLTON, 1996, p. 220). No sentido de Locke, no entanto, conhecemos uma substância a partir das qualidades que podemos descobrir nos objetos. As chamadas qualidades essenciais, se existem, não podem ser conhecidas: “a ontologia lockeana é unicamente de qualidades [...] observadas e experimentadas” (*ibidem*). Aliás, é importante compreender que Locke não converte coisas em qualidades. O que ele afirma é que nosso conhecimento dos objetos na natureza está limitado à descoberta de qualidades sensíveis coexistentes. E é, nesse sentido, portanto, que Locke traça um paralelo entre propriedades mentais e propriedades dos objetos.

Locke conhecia bem o trabalho de Boyle e usou a linguagem da teoria corpuscular ao afirmar a existência de partes (ou partículas) insensíveis nos objetos dos quais as qualidades dependem (*ibidem*). No Livro II, Cap. VII, § 7 de *Um ensaio concernente ao entendimento humano*, Locke define as base do paralelo entre mente e qualidade

dos objetos: “as ideias estão na mente e as qualidades nos corpos: as ideias são percepções na mente e as qualidades são modificações nos corpos que causam percepções em nós”. As qualidades são, portanto, o poder ou a propriedade dos objetos físicos de causar percepções ou ideias na mente. O famoso exemplo de Locke é a bola de neve. Como objeto, ela tem o poder de causar as ideias correspondentes de redondo, frio e branco. Na ontologia lockeana, no entanto, é importante compreender que ideais e qualidades são coisas ou realidades diferentes.

O que ocorre é que, normalmente, atribuímos os mesmos nomes às ideias e às qualidades — por exemplo, a palavra ‘vermelho’ é atribuída indistintamente à *ideia* de vermelho e à *qualidade* de ser vermelho de um objeto. Mas, como afirma Locke, a maioria das ideias não tem semelhança com alguma coisa fora da mente — a ideia de vermelho, por exemplo, não é vermelho!²³ Essa é uma confusão comum. Embora, às vezes, ideias e qualidades tenham o mesmo nome, ideias existem na mente e qualidades existem nos objetos.

“ Tudo que a mente percebe em *si mesma*, ou é o objeto imediato da percepção, pensamento, entendimento, eu chamo ideia; e o poder de produzir alguma ideia na nossa mente, eu chamo *qualidade* do indivíduo no qual o poder está. Assim, uma bola de neve tem o poder de produzir em nós as ideias de branco, frio, redondo — o poder de produzir aquelas ideias em nós, como elas estão na bola de neve, eu chamo *qualidade*; e

23 Considerando o problema dos universais, por exemplo, Locke adota um ponto de vista nominalista. A ideia de branco corresponde a um nome ou uma abstração tirada da experiência de observar várias coisas brancas e não corresponde absolutamente a nada que exista fora da mente (por exemplo, “a neve é branca”, “a roupa da enfermeira é branca”, “a casa é branca”, etc.).

como elas são sensações ou percepções no nosso entendimento, eu as chamo ideias (LOCKE, Livro II, Cap. VII, § 8).

Em seguida, Locke (Livro II, Cap. VII, §§ 9–10) define as respectivas qualidades primárias e secundárias dos corpos:

“ eu chamo qualidade *original* ou *primária* do corpo, a qual, penso, nós podemos observar que produzem elas ideais simples em nós como solidez, extensão, figura, movimento ou repouso e número [...] [as] qualidades [secundárias] não são nos objetos senão o poder de produzir várias sensações em nós por meio das qualidades primárias como, por exemplo, volume, forma, textura e o movimento das partes insensíveis como as cores, sons, sabores, etc.”

E acrescenta Locke (Livro II, Cap. VII, § 13):

“ Seguindo o mesmo modo de como as ideias destas qualidades originais são produzidas em nós, podemos conceber que as ideias das qualidades secundárias são também produzidas assim por meio da operação de partículas insensíveis sobre nossos sentidos [...] os diferentes movimentos, formas, volume e número destas partículas, afetando os vários órgãos sensoriais, produzem em nós as diferentes sensações que temos das cores e cheiros dos corpos”.

As qualidades ou propriedades primárias e secundárias produzem na mente percepções ou ideias correspondentes na mente. No sentido de Locke, podemos entender a diferença entre as qualidades ou propriedades primárias e secundárias do seguinte modo:

Qualidades ou propriedades primárias: são semelhantes às percepções ou ideias que causam na mente.

Qualidades ou propriedades secundárias: não são semelhantes às percepções ou ideias que causam na mente.

Locke não nega que, por exemplo, não existe nada no mundo que seja ‘azul’. Nada que não tenha a qualidade ou propriedade de ‘ser azul’. O que ele afirma é que o que está na mente como, por exemplo, a sensação de azul, não se assemelha a nada no mundo. Assim, pode-se afirmar que a sensação de azul não é azul! Mas, claro, a sensação de azul corresponde a alguma coisa ‘azul’ no mundo.

Assim, a partir do paralelo entre mente e mundo, a teoria lockeana das qualidades restitui o significado epistemológico das qualidades ou propriedades secundárias que tinha sido eliminado da teoria do conhecimento por Galileu.²⁴ De acordo com as visões de Newton e Boyle, comparativamente, Locke chama ‘qualidades’ ou ‘poder’ a propriedade disposicional que os objetos têm de produzir diferentes sensações em nós. Entende-se o significado de ‘disposicional’ como ‘potencial’. Sob certas circunstâncias C, por exemplo, quando imerso em líquido, o açúcar tem a propriedade de ser ‘solúvel’. Sem as circunstâncias C, a propriedade ‘ser solúvel’ do açúcar não se realiza. A propriedade disposicional significa a capacidade do objeto de afetar ou ser afetado por outro.

A noção de ‘propriedades disposicionais’ tem tido interesse entre duas áreas recentes da filosofia: filosofia da ciência e filosofia da

²⁴ Em termos de relação causal, Locke afirma a dependência causal das qualidades ou propriedades secundárias das qualidades ou propriedades primárias, e não o contrário. Em linguagem filosófica contemporânea, as qualidades ou propriedades secundárias são efeitos de superfície das qualidades ou propriedades primárias: o estado de transparência e liquidez da água é, por exemplo, o efeito de superfície de certas disposições moleculares particulares.

mente. No primeiro caso, entre as discussões da distinção precisa entre propriedades primárias e secundárias; e, no segundo caso, quanto à significação dos conteúdos mentais. Assim, às propriedades disposicionais como, por exemplo, solubilidade, fragilidade e elasticidade de um objeto, que só se realizam sob certas circunstâncias particulares, como, por exemplo, imersão em líquido ou pressão, equivalem os verbos psicológicos como crer, desejar, esperar, sentir, etc., que significam uma ‘disposição de ação’ — por exemplo, alguém crê, deseja, espera ou sente alguma coisa sob certas circunstâncias. Esse é o ponto de vista do filósofo Gilbert Ryle em *O conceito de mente* (*The concept of mind*, 1949).



Questão de reflexão deste item:

- Como Locke vê o significado das qualidades secundárias e a possibilidade de conhecimento dos objetos do mundo?

DUAS CORRENTES CONTEMPORÂNEAS DO EMPIRISMO



SE O EMPIRISMO DO SÉCULO XVIII torna-se ‘ideologia’ ou estudo da origem das ideias a partir da experiência, no seu sentido contemporâneo, um tipo revisado de empirismo tem lugar: como analisar a significação dos termos de relação entre experiência e objeto da experiência? É, portanto, nesse sentido neoempirista da Teoria do Conhecimento ou Epistemologia que se apresentam o Fenomenalismo e o Círculo de Viena entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX.

I – Fenomenalismo

O fenomenalismo (*phaenomenon* = ‘fenômeno’ ou ‘aparência’) afirma que somente se conhecem as coisas como elas se nos apresentam e não como supostamente elas são em si — conhecemos ‘que’ as coisas são e não ‘o que’ elas são (HESSE, 1987, p. 108–109). O fenomenalismo combina realismo e idealismo quando admite que existem coisas

reais e, no entanto, nosso conhecimento está limitado ao mundo das aparências. No seu contexto histórico, Kant teria sido o fundador do fenomenalismo na epistemologia. Assim como as qualidades secundárias, o fenomenalista nega a existência real das qualidades primárias como, por exemplo, Kant, quando afirma que tempo e espaço são formas puras da sensibilidade do sujeito (HESSE, 1987, p. 109). No sentido fenomenalista, portanto, os objetos não existem como coisas em si. O que existe são aparências ou fenômenos apreendidos subjetivamente. Assim, ontologicamente, o fenomenalista reduz o vocabulário da existência de objetos físicos à linguagem dos chamados ‘dados dos sentidos’ (*sense data*). Como invenção reconhecida da filosofia britânica contemporânea, e expressiva nos debates sobre percepção e epistemologia na primeira metade do século XX, as “teorias dos dados dos sentidos” (*sense data theories*) visavam situar ou acomodar epistemologicamente a realidade ou propriedade fenomenal dos objetos (vermelhidade, sonoridade, etc.) — um *dado* é algo imediatamente presente à experiência consciente em relação

a um aspecto fenomenal do mundo (WHITEHEAD, 1993, p. 34). Com efeito, as teorias dos dados dos sentidos afirmam que, na experiência perceptiva, algo é imediatamente dado ou presente à própria experiência — na experiência visual do ‘vermelho’, por exemplo, a ‘vermelhidade’ é um dado na experiência e que se situa como realidade fenomenal do próprio objeto. Assim, como assinala Wilfrid Sellars ([1956] 2008, 24) em sua crítica às Teorias dos Dados dos Sentidos, “ser um dado dos sentidos, ou *sensum*, é uma propriedade relacional daquilo que é sentido”. Um dado dos sentidos é um tipo de objeto de dependência mental do qual se tem consciência na percepção. Ao lado de Kant, embora se considere Hume um eventual representante, é Locke quem melhor ilustra a concepção epistemológica fenomenalista. Aliás, como vimos antes, Locke afirma que as qualidades secundárias têm sentido relacional entre experiência e mundo.

O físico austríaco Ernest Mach (1838–1916) é igualmente um nome pioneiro do fenomenalismo. Seguindo o ponto de vista empirista de Hume e Locke, Mach não afirma ser a realidade dos objetos mental ou física: tradicionalmente, a realidade é uma determinação das propriedades mentais sobre os objetos ou ela é uma determinação das propriedades físicas sobre a mente. Mach limita a possibilidade do conhecimento ao domínio fenomênico. Assim, por exemplo, ele entende que as afirmações acerca da realidade dos objetos devem ser reduzidas à análise das sensações a partir da descrição da experiência empírica. Seguindo a tradição empirista, Mach procura eliminar possíveis conceitos metafísicos do domínio do conhecimento físico. No início da década de 1920, as ideias de Mach serão uma das fontes do Círculo de Viena.

Retomando os princípios do fenomenalismo, podemos simplesmente declarar, como Galileu, que a realidade das qualidades secundárias é subjetiva e carece de lugar na descrição objetiva do mundo físico? Quando se observa alguma coisa no mundo, o conteúdo da observação é parte ou não da realidade observada? Se você puder eliminar a mente ou consciência do mundo, você elimina igualmente a realidade das qualidades secundárias como, por exemplo, pensava Galileu, sobre a realidade do calor?

Tentar responder essas questões levou muitos fenomenalistas a concluir que a linguagem dos dados dos sentidos evitaria a concepção de realidade além das aparências e, portanto, o ideal de realismo radical na ciência corresponderia a uma “teoria da percepção da cortina de ferro”. Do ponto de vista do realismo fisicalista, por exemplo, a “teoria da percepção da cortina de ferro” afirma que a realidade das coisas estaria além das nossas percepções imediatas e ocultas por uma cortina de dados dos sentidos (SMART, 1991, p. 144).²⁵ Assim, os fenomenalistas sustentam que os dados dos sentidos são ou podem ser ‘mobiliários’ do mundo e igualmente correspondem à matéria e à forma do mundo físico. Do ponto de vista fenomenalista, não parece que podemos simplesmente eliminar da realidade de um objeto observado o conteúdo mental da observação correspondente. Na linguagem dos dados dos sentidos, nossas observações são mobiliários do mundo e, portanto, ele não é uma realidade vazia de qualidades secundárias. Na concepção fenomenalista de natureza, igualmente,

25 *Grosso modo*, “a teoria da percepção da cortina de ferro” tem as características do atomismo de Demócrito: a realidade verdadeira e além das aparências seria a existência e o movimento dos átomos.

nossas observações das coisas e objetos sustentam a matéria e a forma de uma realidade.

II – Círculo de Viena ou Empirismo Lógico

Por influência de Hume e Mach, em particular, na década de 1920, em Viena, liderado por Moritz Schlick e Rudolf Carnap, um grupo tornou-se conhecido como Círculo de Viena ou Empirismo Lógico — e eventualmente, também chamado ‘Positivismo Lógico’. O termo ‘positivismo’ significa a negação da metafísica e não sinônimo do positivismo de Auguste Comte do final do século XIX (QUELBANI, 2009, p. 10). Por causa da ideia de uma filosofia positiva, os empiristas nutriam verdadeira aversão pela tradição metafísica. Do ponto de vista dos membros do Círculo de Viena, os enunciados metafísicos eram completamente carentes de significado cognitivo e imunes aos testes de verificação empírica ou lógica. Eles acrescentam às teses do empirismo a dimensão da análise linguística ou lógica dos enunciados referentes à experiência e, portanto, ganha sentido a expressão ‘empirismo lógico’. Parte das ideias do Círculo de Viena constitui o que se conhece como ‘virada linguística’ ao longo da primeira metade do século XX: os problemas filosóficos tornam-se problemas de análise linguística.

Embora o Círculo de Viena tenha tido uma origem continental europeia, sua maior influência se mostrou na Inglaterra e nos Estados Unidos. Em particular, por causa da concepção de filosofia como análise da linguagem, os neoempiristas do Círculo de Viena não admitiam o *apriorismo* kantiano e, por consequência, a possibilidade

da existência de enunciados sintéticos *a priori*. Da distinção humana entre ‘relações de ideias’ e ‘questões de fato’, respectivamente, eles definem os enunciados como analíticos (lógicos e matemáticos) e empíricos ou sintéticos *a posteriori*. Os enunciados só são aceitos na medida em que podem ser verificados. Assim, no sentido de um ‘empirismo lógico’, o projeto do Círculo de Viena tem duas influências filosóficas diretas: empirismo e logicismo. Da primeira influência, eles depreendem que o conhecimento deriva-se da experiência; e da segunda, a ciência deve se submeter a uma análise lógica dos conceitos (QUELBANI, 2009, p. 21).

Ao longo do século XX, desenvolveram-se vários tipos de modelos interteóricos de redução. É o caso de redução interteórica quando uma Teoria 2 implica proposições de uma Teoria 1. Exemplos de redução interteórica: “água = H₂O”, “raio = descarga elétrica”, “dor = ativação das fibras-C”, etc. Do ponto de vista geral, os modelos interteóricos de redução são *verificacionistas*: ou o objeto **x** pode ser reduzido ao objeto **y** ou ele não tem significado epistemológico. Os modelos interteóricos de redução, com efeito, têm a seguinte forma e implica uma relação de ‘identidade’ ou ‘*nada-exceto*’: ‘**x**’s podem ser reduzidos a ‘**y**’s se e somente se ‘**x**’s são idênticos ou não são *nada exceto* ‘**y**’s. Assim, “água é idêntico ou não é nada senão H₂O”, “raio é idêntico ou não é nada senão descarga elétrica”, “dor é idêntico ou não é nada senão ativação das fibras-C”, etc.

No sentido neoempirista do Círculo de Viena, o exemplar artigo de Rudolph Carnap, *Psychology in Physical Language* (1932) [ou *Psicologia em Linguagem Física*], apresenta dois critérios histórica e filosoficamente relevantes de um modelo interteórico de redução. Primeiro, é o critério de tradução dos enunciados referentes à experiência e aos

estados psicológicos. Segundo, é o critério de verificação. O ponto de partida de Carnap é o que ele designa ‘enunciados protocolares’. Esses enunciados descrevem uma experiência ou estado psicológico (por exemplo, “X sente dor”) e, no sentido de Carnap, os enunciados protocolares são ‘originários’, ‘fundacionais’ ou ‘primitivos’ (não derivados).²⁶ No entanto, os enunciados protocolares (por exemplo, “X sente dor”) são traduzíveis a enunciados que descrevem estados do corpo (por exemplo, “X tem uma ativação das fibras-C”).

Assim, quanto ao critério de tradução, a hipótese de Carnap é que os enunciados psicológicos podem ser traduzidos por enunciados de uma linguagem fisicalista: um enunciado psicológico P pode ser traduzido por um enunciado físico F que descreve um estado do corpo e, portanto, é um enunciado intersubjetivo. Carnap procura corrigir a influência do elemento psicológico ou subjetivo na filosofia, entendida como teoria do conhecimento, e empreende uma reconstrução fisicalista dos enunciados psicológicos. Ele mostra que as sentenças psicológicas podem ser formuladas e traduzidas por uma linguagem física: “todas as sentenças psicológicas descrevem ocorrências físicas, quer dizer, o comportamento físico de seres humanos e outros animais” (CARNAP, 1932, p. 39).

Carnap afirma que os enunciados psicológicos podem ser traduzidos por enunciados de uma linguagem fisicalista e, assim, pode-se verificar se eles têm ou não significado epistemológico. Em parte, por influência do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein

26 [No sentido de Carnap], “da redução de determinados conceitos [...] a outros, trata-se sempre de uma questão de tradução dos enunciados sobre aqueles objetos (dos níveis mais elevados) para enunciados sobre objetos de níveis inferiores — assim, o conhecimento começa por uma base empírica” (DUTRA, 2010, p. 145).

(1922), Carnap considerava que os problemas filosóficos tradicionais eram pseudoproblemas ou problemas de linguagem:

“ O propósito da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica se compõe essencialmente de esclarecimentos. O resultado da filosofia não é a produção de ‘proposições filosóficas’, mas tornar claras essas proposições. A filosofia deve tornar claras, e nitidamente delimitadas, as proposições que, de outra forma, permanecem, por assim dizer, turvas e confusas” (Wittgenstein, *Tractatus*, 4.112).

Quanto ao critério de verificação, de acordo com Carnap, um termo só tem significação epistemológica se tiver algum teste como, por exemplo, a possibilidade de tradução e verificação de um conceito psicológico por um conceito físico. O significado torna-se a verificação possível ou lógica de um termo.

A ideia de Carnap é que um termo referente a uma experiência ou estado psicológico pode ser traduzido, sem perda de conteúdo significativo, e verificado por outro termo. Se **x** é um conceito psicológico (por exemplo, ‘dor’), **y** é um conceito físico (por exemplo, “ativação das fibras-C”) que, por redução, é capaz de traduzir o primeiro, pode-se verificar se **x** tem ou não significação epistemológica: o termo ‘dor’ é traduzido por “ativação das fibras-C”. Se considerarmos “o fenômeno **x** de sentir uma dor”, por exemplo, nós o traduzimos como ou “ser um sentimento experimentado” (**p**) ou “ser ativação das fibras-C” (**q**). Mas, se, por tradução, “o sentimento experimentado de dor” não é senão “ativação das fibras-C”, “o fenômeno **x** de sentir dor” é “ativação das fibras-C”.

No *Tractatus* (4.46), Wittgenstein define os grupos possíveis de condição de verdade das proposições:

“ Entre os grupos possíveis de condições de verdade, existem dois casos extremos.

Em um caso, a proposição é verdadeira para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares. Dizemos que as condições de verdade são *tautológicas*.

No segundo caso, a proposição é falsa para todas as possibilidades de verdade: as condições de verdade são *contraditórias*.

No primeiro caso, chamamos proposição tautológica e, no segundo, contradição”.

O espaço das condições de verdade das proposições se situa, portanto, entre tautologia e contradição. Nesse ‘espaço lógico’ está tudo o que pode ser dito e estão contidas as possibilidades de existência e não existência. As proposições descrevem estados de coisas possíveis no mundo e estão sujeitas às condições de verdade.

Assim, ainda por influência de Wittgenstein, Carnap assume o princípio lógico de condição de verdade das proposições. Pode-se, por exemplo, submeter a proposição ‘q’ (“dor é ativação das fibras-C”) ao teste de verificação de significado epistemológico: a proposição é verdadeira quando se verifica a ativação das fibras-C; e é falsa quando não se verifica a ativação das fibras-C. Do ponto de vista de Carnap, portanto, as condições de verificação são empíricas ou lógicas e as

proposições que não podem ser submetidas à tradução e ao teste de verificação são declaradas carentes de significação epistemológica. De acordo com Carnap, esse é o caso dos enunciados metafísicos tradicionais.

No sentido do neoempirismo do Círculo de Viena, os termos psicológicos são submetidos aos testes de tradução de uma linguagem física e de verificação de enunciados a partir do princípio lógico das condições de verdade. Assim, ao contrário de concepção racionalista ou apriorista, os termos psicológicos não têm como significado os conteúdos privados da experiência de um sujeito e separados das condições de verificação empírica ou lógica. E, diferentemente do empirismo do século XVIII, o que se torna objeto de investigação do neoempirismo é a análise dos significados dos enunciados referentes à experiência ou aos estados psicológicos, e não a investigação da origem das ideias.

Questão de reflexão deste item:

- Comparando-se ao empirismo do século XVIII, em que o neoempirismo mostra avançar a Teoria do Conhecimento?

CONCLUSÃO

NESTE MÓDULO, APRESENTOU-SE o que significa a Teoria do Conhecimento ou Epistemologia como parte dos estudos em Filosofia. Histórica e filosoficamente, a Teoria do Conhecimento se mostra uma resposta ao ceticismo acerca da impossibilidade do conhecimento.

Contrariamente ao ceticismo, partindo da noção de possibilidade do conhecimento humano do mundo, a Teoria do Conhecimento torna-se também crítica e se opõe ao sentido metafísico dos fundamentos do conhecimento. A noção de ‘possibilidade’ marca o limite entre o conhecimento e a experiência humana do mundo. Assim, de modo geral, Racionalismo e Apriorismo (Descartes, Leibniz e Kant), de um lado, e Empirismo (Locke e Hume), de outro, se apresentam como as duas grandes correntes da Teoria do Conhecimento a partir do seguinte problema: como explicar a possibilidade do conhecimento humano do mundo?

Contemporaneamente, negando ideias aprioristas, o Fenomenalismo e o Empirismo Lógico retomam as principais hipóteses do Empirismo do século XVIII e promovem uma verdadeira revisão das bases da Teoria do Conhecimento. Em vez de simples ‘ideologia’ (como estudo da origem das ideias), o empirismo contemporâneo ou neoempirismo torna-se uma análise dos termos de significação da relação entre experiência e objeto da experiência.

Além da investigação da origem e do desenvolvimento do conhecimento humano, a Teoria do Conhecimento ou Epistemologia mostra ser também uma contribuição à própria noção do que significa e como se constitui o conhecimento filosófico em geral.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, A. *O que é mente? Uma jornada filosófica*. Curitiba: CRV, 2013.

BURTT, E. A. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Trad. de José Viegas Filho e Orlando Araújo Henrique. Brasília: Editora da UnB, 1991.

DUTRA, L. H. de A. *Introdução à epistemologia*. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

GALILEU, G. *O ensaiador*. Trad. de Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 2004.

HESSE, J. *Teoria do conhecimento*. Trad. de António Correia. Lisboa: Armênio Amado, 1987.

NEWTON, I. ([1704] 1952). *Optiks*. New York: Dover.

MOSER, P. K.; MULDER, D. H.; TROUT, J. D. *A teoria do conhecimento: uma introdução temática*. Trad. de Marcelo Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

QUELBANI, M. *O círculo de Viena*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

SELLARS, W. *Empirismo e filosofia da mente*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

SMART, J.J.C. *Nosso lugar no universo*. Trad. de J. E. Smith Caldas. São Paulo: Edições Siciliano, 1991.

WHITEHEAD, N. *O conceito de natureza*. Trad. de Júlio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

YOLTON, J. W. *Dicionário Locke*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

ZILLES, U. *Teoria do Conhecimento e Teoria da Ciência*. São Paulo: Paulus, 2005.

SOBRE O AUTOR

ARTHUR ARAÚJO tem Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (1989), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1992) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2001). Foi professor da Universidade Federal de Goiás (Graduação e Mestrado em Filosofia) entre 08/1993 e 08/2010. A partir desta última data, é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, tendo sido também Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Membro-fundador e atual Coordenador do GT Semiótica e Pragmatismo. Grandes áreas de interesse e pesquisa: Filosofia da Mente e Filosofia da Biologia. Temas e autores relacionados: Pragmatismo (William James), Biosemiótica e Semiótica (Uexküll e Peirce), Filosofia da Linguagem Comum (Ryle, Austin e Wittgenstein) e Evolução e Organismo (Darwin, Uexküll e Whitehead). O autor também tem várias publicações entre artigos, capítulos e livros nas referidas área de interesse e pesquisa.