

Que forma deve ter uma introdução à epistemologia?

Resolvi chamar a esta colecção de artigos *Compreender a mente e o conhecimento*. O pretexto próximo para o título são os dois primeiros textos reunidos sob o título ‘Conhecimento’, os artigos *Introdução à Teoria da Mente e do Conhecimento – Parte I* e *Introdução à Teoria da Mente e do Conhecimento – Parte II (aspectos históricos)*. Estes dois artigos são as iniciações didácticas que utilizo há mais de dez anos como apoio às disciplinas de Filosofia do Conhecimento na FLUP. Eles são aqui reproduzidos sem alterações de maior às versões publicadas na revista *Intellectu* e reflectem – embora talvez não de forma inteiramente explícita, já que se trata de textos introdutórios, tanto quanto possível de fácil leitura, e essencialmente pontos de partida para o desenvolvimento dos cursos – a minha particular decisão quanto à forma de uma introdução à epistemologia. A ideia é fazer uma introdução à epistemologia que seja por um lado uma iniciação à terminologia e aos problemas da área em textos contemporâneos (problemas relativos a justificação de crenças, tipos diversos de cepticismo, teorias da justificação epistémica tais como o fundacionalismo, o coerentismo e o fiabilismo, questões relativas à definição do conhecimento e aos problemas de Gettier, natureza do apriori, problema (s) da indução, internalismo e externalismo, contextualismo, etc) e por outro uma história da filosofia do conhecimento, cujos núcleos são autores-chave tais como Descartes, Leibniz, Hume, Kant e Quine.

Desde o tempo em que a Filosofia do Conhecimento era uma disciplina anual na FLUP, as leituras das *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, da *Monadologia*, do *Tratado da Natureza Humana*, da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, da *Crítica da Razão Pura* e de *Dois Dogmas do Empirismo* sempre nela ocuparam um lugar central, servindo de banca de ensaio para os problemas tratados. Hoje os textos de referência continuam

a ser os mesmos¹, embora decididamente não sejam lidos de forma tão alargada. Em disciplinas semestrais de Filosofia do Conhecimento como as actuais é muitas vezes através de temas específicos, por exemplo o tema da percepção, que essa vocação histórica da introdução à epistemologia se mantém (no caso da percepção, através de leituras seleccionadas de autores como J. Locke, G. Berkeley, D. Hume, T. Reid, B. Russell e J. L. Austin).

A forma como a introdução é concebida conduz naturalmente a temas relativos à mente – falando de conhecimento fala-se naturalmente de crenças e de tipos de mentes. Na história da filosofia a comparação clássica para falar da natureza da inteligência e da natureza daquilo que é conhecido dava-se entre as mentes humanas e a mente divina, nos textos contemporâneos mentes animais e mentes artificiais reúnem-se às mentes humanas. Este é o fio condutor dos textos reunidos sob o título ‘Mente’ (*A mente segundo Chomsky, Daniel Dennett e a Inteligência Artificial, Alguns problemas de Inteligência Artificial, Critérios de experiência, Qualia e razões, Recensão a António Damásio, The Feeling of What Happens, Models of understanding, Heterofenomenologia*). Os temas desses artigos – que vão desde a inteligência, à consciência, à memória, às relações consciência-inconsciente, sensiência-intelecção, corpo-mente – são de facto temas clássicos da história da epistemologia, aqui tratados a partir de autores contemporâneos como Chomsky, Dennett, Damásio e outros.

‘Identidade pessoal e acção’ são dois temas que nas aulas de epistemologia foram, durante alguns anos, tópicos específicos a tratar nos autores da história da teoria do conhecimento directamente analisados, nomeadamente em Descartes, Leibniz, Hume e Kant. Em todos eles se encontra concepções do eu, da relação do eu com o corpo e com a acção e a iniciação da acção. As obras destes autores atrás identificadas eram lidas em busca (entre outras coisas) de uma teoria do eu e da relação deste com o corpo e o pensamento. Mas o tema da natureza do eu não é apenas uma questão cognitiva, epistemológica e metafísica: ele tem ramificações em áreas da filosofia aparentemente distantes destas. Prolonga-se também, por exemplo, pela filosofia política, o que fica aqui evidenciado com o artigo sobre os reflexos de uma determinada concepção de identidade pessoal na filosofia de Rawls (*Identidade Pessoal e posição original rawlsiana*), incluído nesta secção. O artigo sobre liberdade e acção (*Liberdade, cognição e acção*), embora focando um autor contemporâneo sobre o qual tenho trabalhado

¹ Com excepção da *Monadologia*, infelizmente. A introdução da terminologia dos mundos possíveis para tratar questões relativas a necessidade e contingência foi sempre a grande razão para o estudo do autor na cadeira de epistemologia, no ponto dos programas em que os tópicos (respectivamente do âmbito epistemológico, metafísico e semântico) do a priori/a posteriori, necessidade/contingência, analítico/sintético eram expostos. Outros aspectos da metafísica e da teoria da mente leibnizianas foram muitas vezes também introduzidos, sobretudo para traçar uma oposição à ideia cartesiana de mente como consciência.

bastante, D. Dennett, retoma o tópico da acção no contexto das relações mente-corpo, tratado ao longo dos anos nas aulas de história da filosofia do conhecimento em Descartes, Leibniz, Hume e Kant.

Os textos reunidos sob o título ‘Filosofia e Linguística’ e ‘Racionalidade e filosofia continental’ são aqueles que têm menos relação directa com o ensino da epistemologia na FLUP ao longo dos anos. Eles representam respectivamente aquela que foi a minha própria porta de entrada na filosofia da mente – as implicações de teorias linguísticas numa concepção da natureza da mente, tal como estas foram pensadas por pessoas como por exemplo J. Fodor e N. Chomsky – e o meu interesse inicial pelo tópico da racionalidade, que veio a ocupar livros e projectos futuros². Um dos artigos mais antigos aqui incluído, *Um certo desdém de Habermas face a Derrida* (1998) mostrou-me, ao olhar de novo para ele passado tanto tempo, que o problema que então me preocupava, lendo autores ‘continentais’, o tema da racionalidade e dos limites desta, não é assim tão diferente da questão que ocupou projectos posteriores, desenhados a partir da perspectiva da filosofia analítica.

No centro de todas as coisas: as *Meditações*

Sendo todos os textos aqui reunidos unificados pelo desafio geral de compreender a natureza da mente e do conhecimento, e pensando agora na forma de iniciar alguém à compreensão filosófica de tais tópicos, olhando para os esforços pedagógicos de mais de uma década no ensino da Filosofia do Conhecimento, não posso deixar de notar a posição centralíssima das *Meditações sobre a Filosofia Primeira* de Descartes na forma de enfrentar o desafio. Descartes foi sempre um autor essencial nas disciplinas de Filosofia do Conhecimento, desde os tempos em que a leitura integral das *Meditações* era feita nas aulas até hoje, em que a obra aparece de forma mais fragmentada (a propósito do cepticismo acerca do mundo real exterior, como proposta de referência acerca da natureza do pensamento e da natureza da matéria, como exemplo de proposta ‘fundacionalista’ clássica, baseada no cogito e em contraste com o fundacionalismo empirista, ou ainda como um exemplo de representacionismo, pela sua ideia de ideia, funcionando aí como prolegómeno a J. Locke, no tratamento do tema da percepção). Ora essa posição central de Descartes (ou, mais propriamente, das *Meditações*), parece-me certa, e algo a manter. Mas por que será que tal acontece? Por que é que as *Meditações* merecem uma posição tão central

² Cf. Miguens 2004, *Racionalidade e Miguens & Mauro 2006, Perspectives on Rationality*.

na tentativa de compreender a mente e o conhecimento? Antes de mais, pelo mergulho vívido no cepticismo: os sonhos, o deus enganador, o génio maligno, a possibilidade de o mundo real exterior ser uma ilusão da minha mente – estas são hoje questões reconduzíveis nos espíritos dos estudantes ao mundo da Matrix, aos mundos virtuais, e como tal perfeitamente pertinentes; o itinerário cartesiano é reproduzível no espírito de cada um. Mas há uma outra razão prática para essa posição central: nas *Meditações* Descartes dá respostas de referência a praticamente todos os problemas que interessa tratar ao procurar compreender a mente e o conhecimento. Esses são problemas quanto ao fundamento do conhecimento, quanto à natureza do pensamento e da matéria, quanto às relações entre pensamento e matéria, quanto à ideia de ‘ideia’, quanto à natureza da ‘substância’, quanto à natureza da ‘verdade’, quanto à aplicação antropológica das relações entre pensamento e matéria numa visão da relação mente-corpo, estendendo-se essa teoria do ‘composto humano’, i.e. do indivíduo humano agora e aqui, cada um de nós, a uma teoria do eu e das acções. As suas opções fundamentais por uma des-naturalização da alma (ou consciência ou espírito ou mente), por uma descontinuidade abrupta entre consciência e não-consciência, pela consideração da união alma-corpo como facto bruto, a sua convicção de que o espírito poderia talvez existir não apenas sem o corpo como também sem as paixões (estados do espírito derivados da união deste com o corpo), a sua ‘intelectualização’ da noção de mente, as suas concepções acerca das relações entre vontade e juízo, são incontornáveis.

Assim, ler as *Meditações* uma a uma, reproduzir em si próprio o trajecto do meditador, será sempre uma introdução ideal à epistemologia (e à metafísica, e à filosofia da mente, de resto). Para alguns, aqueles com mais instintos históricos, isto pode ser feito com mais pendor para o sabor epocal e local, compreendendo detalhes e contingências. Para outros a argumentação a seco bastará – se as *Meditações* são ainda tão importantes é porque podem fazer sentido para cada um de nós, directamente, sem mais delongas³.

Uma proposta de leitura seria começar pela ‘Saudação aos Doutores da Sorbonne’ (os ‘Sapientíssimos e Ilustríssimos Senhores Decano e Doutores da Faculdade de Teologia de Paris’) e ouvir Descartes defender que a Filosofia é diferente da Teologia e a religião natural diferente da religião revelada. Ao filósofo cabe o caminho da racionalidade, não o da revelação, mesmo que os tópicos sejam os mesmos, neste caso deus e a alma. Interessa

³ O que se segue é uma glosa – as referências poderão ser facilmente encontradas em qualquer edição das *Meditações*. As edições portuguesas mais frequentemente utilizadas são as da Livraria Almedina (Coimbra, 1985, Introdução, tradução e notas de Gustavo de Fraga) e da Rés (Porto, 2003, supervisão de Helena Sousa Pereira)

perceber como podem existir – e existem – esses estranhos seres, os ateus. Serão realmente irracionais? Ou será que a existência de deus não é racionalmente demonstrável? Perceber o porquê de haver ateus é parte do que conduz à necessidade de demonstrar racionalmente a existência de Deus e a distinção espírito-corpo que ocupa as *Meditações*. A nós que ‘somos fiéis’, diz Descartes, pode bastar a fé, mas não podemos certamente pensar que assim converteremos ou convenceremos alguém. A aposta deve ser na ‘razão natural’, e esta passará, naquilo que se segue, por um vertiginoso trajecto de dúvida.

A 1ª Meditação intitula-se ‘Das coisas que se podem pôr em dúvida’. O mote é que ‘Não existe nada de que não seja lícito duvidar (.....) não por leviandade mas por certas e fundamentadas razões’. O meditador decide evitar (cuidadosamente, metodicamente) dar o seu assentimento ‘não menos ao meramente duvidoso do que ao abertamente falso’, sabendo no entanto, que ‘não basta eu advertir-me de que devo considerar o duvidoso exactamente como o falso’ pois ‘as opiniões habituais regressam com frequência e apoderam-se da minha credulidade’.

Mas qual será a utilidade de uma dúvida tão geral e tão pouco natural? A utilidade é máxima: ela permite destruir, naquilo em que eu acredito, o duvidoso, o não fundamentado, o irreflectidamente aceite, e esta destruição é absolutamente necessária, uma vez que ‘desde cedo se recebe tantas coisas falsas como verdadeiras’. Só assim será possível ‘desviar o espírito dos sentidos e preparar caminho para o exercício da razão’. São assim enumeradas e analisadas as razões para duvidar, desde as razões comuns (erros e ilusões dos sentidos, enganos nos raciocínios, a loucura, a indistinção entre a vigília e o sonho) às razões metafísicas (o Deus Enganador e o Génio Maligno, que só deixará de ‘existir’ na 4ª Meditação).

O exemplo forte daquilo de que (não) se pode duvidar é algo que se espera que fique no espírito de todo o leitor da obra, pela sua absoluta normalidade – é isso que radicaliza o desafio. Eu estou aqui, sentado junto à lareira, vestido com um roupão de inverno, declara o meditador, e acredito que estas mãos são minhas, que este corpo é meu (este exemplo – este corpo, o meu corpo – será retomado na 6ª Meditação). Será possível duvidar disto? Sim, é possível, e isso é importante para a tarefa de análise e fundamentação do conhecimento. Desde logo, já me aconteceu, reflecte o meditador, acreditar tais coisas (que estou aqui, sentado junto à lareira, com o roupão vestido) quando me encontrava estendido na cama e despindo (dormindo). E há ainda aqueles loucos que ‘acreditam serem reis, quando são paupérrimos’, ou que são cabaças, ou que são feitos de vidro.

No itinerário do meditador, algo, no entanto, sobrevive ao primeiro estado de dúvida, provocado pelas possibilidades da loucura ou do sonho.

Trata-se das ‘ciências do simples’: a aritmética, a geometria, erguidas sobre as noções primitivas – a imaginação e o sonho não criam os elementos simples que entram nas suas composições. Esse é o ponto de entrada da experiência mental do Génio Maligno. Tratar-se-á depois de saber o que resiste ao Génio Maligno, essa variação de Deus, que mantém todos os predicados deste (muito particularmente a onipotência) mas que é desprovido de bondade. Ele é suficientemente poderoso para me fazer acreditar que tudo existe tal como me aparece (o céu, a terra, os corpos...) sem que nada seja como parece ou sem que nada exista. Dado o Génio Maligno, a própria matemática é duvidosa: mesmo quando faço a adição $2+3$ ou conto os lados de um triângulo eu posso estar a enganar-me.

O título da 2ª Meditação esclarece-se a si próprio: ‘Da Natureza do Espírito Humano que se conhece melhor do que o corpo’. Neste título decide-se já o dualismo substancial, ontológico e antropológico que será reafirmado e analisado na 6ª Meditação (a 6ª Meditação é a meditação mais interessante no que diz respeito ao problema mente-corpo, pois é escrita em torno do carácter ‘híbrido’ da natureza humana, uma vez resolvidos os problemas epistemológicos e metafísicos mais prementes, problemas quanto à fundamentação do conhecimento e quanto à natureza do pensamento e da matéria).

Para irmos ao núcleo da 2ª Meditação uma pergunta simples pode ajudar: o que é que o meditador não consegue pensar? Ele não consegue pensar que não existe, é esse o limite da possibilidade pensada: penso, logo existo – eis a descoberta do cogito. Mas não é por não conseguir pensar que não existe que ele sabe o que é, ele que sabe, assim, que é, necessariamente. Como investiga então o meditador aquilo que é? O relato do meditador é o mais directo possível: ‘Antes julgava ser um homem, um animal racional, um corpo que anda e se alimenta mas tudo isto é duvidoso (...) descobro: o pensamento é, só este atributo não pode ser separado de mim’. Que espécie de coisa é este ser, que não pode garantir ser, por exemplo, o clássico ‘animal racional’? É uma coisa pensante, uma essência: *res cogitans*. E o que é *res cogitans*? É «Um espírito, uma alma, uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega que imagina e que sente» (note-se: até ‘sentir’ é ‘pensamento’). O meditador tem assim alguma certeza, a certeza de algo. Mas não abdica da pergunta perturbadora: quanto dura esta certeza? ‘Eu sou, eu existo, mas por quanto tempo?’ E a resposta que se dá é: existo enquanto penso. A certeza é curiosamente temporária, mas a proposição é necessariamente verdadeira sempre que for pensada. E essa certeza primeira, o cogito, será o fundamento e o modelo de todas as outras certezas. Em termos de conhecimento, é aqui que se começa a entrar em terreno seguro.

A 3ª Meditação (‘De Deus, que existe’) afasta muitos leitores contemporâneos: não é fácil aceitar que Deus caia assim do céu para dar cartas nos

problemas do fundamento, da certeza, da natureza do espírito, do raciocínio e da vontade. O que é que Deus vem fazer? A questão é saber como é que o meditador pode vir a conhecer alguma coisa além do cogito. Em que ponto estão as coisas? Fechando os olhos e os ouvidos, inspecionando o eu, encontra-se as ideias. Mesmo que os modos de pensar encontrados (as ideias) não existam ‘lá fora’, enquanto existem ‘em mim’ eles são certos. Tem-se então na mão pelo menos qualquer coisa como um critério da certeza: o que se requer para haver certeza é uma compreensão clara e distinta da coisa enquanto pensada. O meditador conclui agora que deve pensar acerca de coisas que antes tinha admitido como certas (as coisas recebidas pelos sentidos, as matemáticas), que só delas compreendia as ideias ou pensamentos. Este é um passo importante e definidor, que conduz a responder à pergunta ‘A que é que se chama afinal ‘ideia’?’ Ideia é tudo aquilo que pode ser imediatamente apercebido pelo espírito, e que em si mesmo e não referido a algo não pode ser nem verdadeiro nem falso. Apenas nos juízos pode existir o verdadeiro e o falso. O que resta ao meditador fazer para analisar as suas ideias? Ele experimenta classificá-las em inatas, adventícias e factícias⁴, mas não vai longe por aí. Perguntando-se por que acredita numa semelhança entre as ideias e o que existe no exterior da mente, o meditador verifica que é por ‘uma certa inclinação’, e não por ‘luz natural’. A luz natural seria uma intuição intelectual não enganadora, enquanto as inclinações frequentemente conduzem a escolher o pior. As ideias não procedem da vontade do meditador, é certo, mas daí não se segue que decorram do que há lá fora (até porque há no ser pensante uma faculdade produtora de ideias não muito bem conhecida). Não foi portanto por juízo certo mas por uma mera tendência não fiável que o meditador acreditou que existiam coisas distintas de si. Em suma, a investigação pela origem das ideias é um caminho sem saída. Mas que outra via estará disponível para investigar se existem coisas fora do pensamento do meditador? Como pode o meditador alguma vez recuperar o direito de falar do seu corpo e das coisas materiais? Nova análise: entre as ideias como modos de pensar não há desigualdade, é certo. No entanto essa ‘desigualdade’ existe na medida em que umas representam uma coisa e outras outra. É sob esse prisma (da *realidade objectiva* das ideias, na linguagem de Descartes) que elas devem ser comparadas. É preciso portanto distinguir, quanto às ideias, a sua realidade objectiva (a ideia enquanto representando x), a sua realidade formal (a própria coisa, na sua existência actual) e a sua realidade material (a sua existência psicológica, como operações do entendimento). É por aqui que

⁴ Respectivamente existindo desde sempre na alma, vindas do exterior e resultantes de variação da imaginação, feitas por mim próprio.

Deus vai entrar no sistema metafísico de Descartes. A primeira referência feita a Deus é uma referência a uma ideia entre outras ideias, mas com mais realidade objectiva. O que é que isto significa? Qualquer coisa como uma ideia que é ideia mas que ‘representa mais’ do que as outras ideias. A parada é alta: como é que o meditador pode saber que Deus existe? E como pode todo o sistema do conhecimento humano vir a depender de Deus se Deus está para além da compreensão humana?

Nas *Meditações* o meditador ensaia (e aceita) provas várias da existência de Deus. Os pontos de partida das provas a posteriori são a realidade objectiva da ideia de Deus ‘em mim’, i.e., no meditador, a própria existência do meditador, enquanto pensante e a sua permanência temporal. O ponto de partida da prova a priori da 5ª Meditação é uma ‘impossibilidade de pensar Deus sem a perfeição’: a ideia de uma essência na qual todas as perfeições estão reunidas não é concebível sem a perfeição da existência. No primeiro caso temos qualquer coisa como: tenho a ideia de Deus em mim, eu não posso ser o autor dessa ideia, não pode haver efeito sem causa⁵, Deus deve ser a causa deste efeito em mim, Deus existe.

A entrada de Deus em cena vai significar a viragem da destruição céptica para a construção de um sistema metafísico, mas os problemas dessa entrada são muitos e alguns deles tratados nas próprias *Meditações*. Por exemplo: como é que o meditador saberá que não existe por si ou por causas menos perfeitas que Deus? Como é que o meditador sabe que Deus não continua a ser o Génio Maligno? De onde vem a veracidade atribuída a Deus e que fará toda a diferença? Será que as verdades de razão são ‘factos’? Deus transcende ou não transcende os princípios da razão? O que significa dizer que Deus ‘cria as verdades eternas’? (significa dizer muito pouco – ou melhor, dizer de uma forma que os rebaixa na sua natureza – quer de Deus quer das verdades eternas, segundo os leibnizianos)⁶. E será sequer que a reunião dos atributos divinos (infinidade, perfeição, ser *causa sui*) produz algo de logicamente coerente?

Deus pode ser problemático mas faz muita coisa num sistema filosófico. Dá-nos imediatamente, por exemplo, uma teoria da liberdade, e da forma como esta se reflecte na nossa natureza de pensadores. Na 4ª Meditação, intitulada ‘Do Verdadeiro e do Falso’, o que encontramos é um texto sobre a liberdade e a vontade e um exemplo de teodiceia, i.e. um tipo de discurso sobre a divindade feito directamente, exactamente o tipo de discurso que deixará de poder ser feito em boa consciência depois de Kant. À pergunta que ocupa a 4ª Meditação e que pode ter leituras quer cognitivas

⁵ É totalmente misteriosa a entrada deste princípio.

⁶ Cf. Apêndice 1, Leibniz e os mundos possíveis.

quer morais (Porque é que um Deus Perfeito não me criou de modo a que eu não me enganasse?) responde o meditador que ele me deu o máximo que me poderia dar: o erro é um sinal de liberdade, Deus criou-me enquanto ser de vontade e de liberdade à sua imagem. O que acontece é que a minha vontade, tal como por exemplo esta se concretiza na afirmação de um juízo, em muito transcende os meus poderes cognitivos. Por isso, engano-me. Culpa minha, não de Deus. Tudo o que ele fez foi fazer-me livre, dotado desta vontade irrestrita.

Nesta altura dos acontecimentos temos um meditador enquanto espírito e várias certezas já, mas nada de mundo exterior. A questão do mundo exterior, corpóreo, terá que passar por clarificações relativas à essência e à existência deste. Na 5ª Meditação, intitulada ‘Das coisas materiais e de Deus que existe’, o meditador retoma da 2ª Meditação o exemplo do pedaço de cera como ponto de análise da essência da matéria. A conclusão dessa análise tinha sido que se conhece melhor o que pertence à cera (e, generalizadamente, a todas as coisas materiais) se se a conhece pelo espírito e não pelos sentidos. A essência do corpóreo é uma ideia, uma coisa pensada. E é essa essência de matéria que é feita existir por Deus, é essa que é a essência da natureza, tal como esta é, nomeadamente, conhecida pela ciência físico-matemática. O mundo material, cuja essência é a extensão, existe – isso ficará assente. Mas tudo aquilo que nós percebemos desse mundo, nomeadamente pelos sentidos, é muito diferente de tal essência e terá que ter uma outra explicação. Estes serão os tópicos da 6ª Meditação (Da existência das coisas materiais e da distinção real entre alma e corpo).

Na 6ª Meditação entra-se no estranho terreno do humano, aquilo que de certa forma mais valera que não existisse, se o propósito de uma investigação é a metafísica e a ciência – e para essas os dados estão já lançados. O que são então a ‘ciência’ e a ‘metafísica’? A ciência (do mundo físico) é a investigação (dedutiva, *more geometrico*) da essência deste, que é *res extensa*. A metafísica é a teoria dos fundamentos da verdade e uma investigação das relações entre as três substâncias (Deus, espírito, matéria enquanto pensada). Deus é a substância espiritual, infinita, incriada e criadora dos espíritos finitos e da matéria, que como é perfeito, é veraz, e assim funciona como garante do conhecimento. A questão da garantia ou fundamento do conhecimento é na verdade um pouco mais complicada do que isto e envolve o célebre ‘círculo cartesiano’ (o ‘círculo cartesiano’ é o facto de ser necessário, no sistema metafísico cartesiano, provar a existência de Deus para garantir a fiabilidade da mente humana e ao mesmo tempo acreditar na fiabilidade da mente humana para provar a existência de Deus). De qualquer forma, o meditador satisfaz-se com os fundamentos encontrados.

Resta articular essa realidade impura que é o humano. O que poderá haver de bom no facto de uma essência pensante estar ligada intimamente

a um corpo, que de alguma forma a ‘contamina’ naquilo que podem ser os seus modos de pensar? Olhando para o corpo, considerando a sua realidade epistemologicamente inútil, somos levados a admitir que os sentidos têm uma utilidade pragmática e não gnosiológica. Eles servem para nos fazer sobreviver, para sermos este ser, neste mundo, não para conhecermos o que quer que seja, para fazer ciência ou filosofia. E ao termos (ou sermos) este corpo somos espírito invadido por paixões da alma – os únicos modos puros do espírito sendo os juízos e as vontades, tudo o resto resultando da ‘união’ com o corpo. Por exemplo explorando a diferença entre imaginação e intelecção (comparando os actos de pensar num triângulo e pensar num quiliógono, como o meditador faz no início da 6ª Meditação) verifica-se que o corpo se intromete em alguns dos modos do pensar: chama-se a isso imaginação, e ela é algo que não é necessário à minha essência de ser pensante.

É preciso também explorar as razões que o meditador tem para pensar que aquele corpo a que chama seu lhe pertence mais do que todos os outros. Como é que o meditador sabe que é distinto do seu corpo e que pode existir sem ele? Sobretudo porque, reflecte o meditador, ele não está naquele corpo como um piloto no navio (se a alma estivesse no corpo como um piloto num navio, eu não sentiria dor quando o corpo fosse ferido, antes ‘inteligiria’ a partir de fora que acontecera uma lesão). A solução passa por uma distinção real das substâncias corpórea e pensante – tenho ideias claras e distintas, e diferentes uma da outra, de matéria e de pensamento. Cada uma é feita existir enquanto tal. Estranhamente, eu sou as duas coisas, uma união dessas duas substâncias (i.e. dessas duas formas de existir por si, que são feitas ser – por Deus – enquanto distintas). O composto humano é qualquer coisa como uma ‘união de facto’ de duas essências distintas. Mas algo nele sou mais eu: este eu é a minha alma, diz o meditador – é através dela que eu sou. Ela é ‘verdadeiramente distinta do corpo’, ela ‘poderia existir sem ele’. Está no entanto unida a ele, e é isso o humano.

Permanecem, obviamente, problemas. O dualismo provará a imortalidade da alma? Nada é dito. Isto chega para pensar em cada um de nós como uma pessoa, esta pessoa, ou faz de todos nós o ‘mesmo espírito’? É uma questão. A identidade pessoal pura identifica-se com a essência pensante, reduzida aos seus modos centrais. O problema é que essa identidade pode resultar em despersonalização quando a alma fôr ‘desunida’ do corpo: parece perfeitamente possível que desapareça qualquer particularidade do eu ao desligar-se este do corpo. E como explicar a acção, o fazer ser ou acontecer algo no mundo através de um corpo, deste corpo? Para Descartes, a causação mental explica-se de forma interaccionista – estamos

perante mais uma referência histórica para a filosofia da mente. O interaccionismo significa que existe influência mútua entre duas substâncias irreduzíveis, e portanto o seu pano de fundo é o dualismo espírito-corpo. A acção é a influência da vontade sobre a matéria e deve ser contrastada com o caso em que o desejo impele o corpo para movimentos, pois neste caso os modos de pensar são resultantes da união da alma com o corpo. Em termos antropológicos, Descartes faz ainda ‘entrar a alma’ para explicar o pensamento e a linguagem, para além da acção. Mas tem ainda algo mais a dizer acerca de acção: tem a dizer que quando a acção é perfeitamente racional ela é livre e só pode ser aquilo que é, pois resulta de clara concepção. Esta situação opõe-se à indiferença (o poder ser de muitas maneiras). Ao mesmo tempo, a explicação cartesiana da acção admite que a alma é justaposta a um corpo-máquina que funciona exclusivamente devido a princípios internos (convém não esquecer que Descartes, o defensor da imaterialidade da alma, é um mecanicista).

Recapitulando: as *Meditações* apresentam um trajecto que vai desde um cepticismo radical acerca do mundo exterior até uma solução fundacionalista acompanhada por uma defesa da des-naturalização da alma (ou consciência ou espírito ou mente), uma defesa concomitante da descontinuidade abrupta entre consciência e não-consciência, a consideração da união alma-corpo como facto bruto, a proposta de que o espírito poderia existir não apenas sem o corpo como também sem as paixões (derivadas da sua união ao corpo), uma ‘intelectualização’ da noção de mente. Aquilo a que chamamos mente ou espírito ou alma é consciência imaterial, substância criada finita; o poder pelo qual conhecemos é puramente espiritual. Os seus modos centrais são os juízos (intelecções) e as vontades; só esses são puros; mas há outros modos de pensar, aqueles que existem em virtude da união ao corpo: as afecções, as paixões e as inclinações (desejos). Os primeiros revelam a actividade do espírito, os segundos a sua passividade. São os primeiros que importam para o conhecimento. O conhecimento dá-se através da gestão que a alma faz dos modos de pensar que há em si. A referência, o apoio primeiro e insubstituível, é o cogito; quando há evidência na relação espírito/modo de pensar, a verdade do que é concebido é garantida por Deus. ‘Verdade’ é, assim, um nome para a certeza intelectual subjectiva garantida por Deus. Deus garante a verdade devido à sua veracidade (decorrente da ‘perfeição’). O âmbito da racionalidade assim caracterizado, os movimentos de pensamento conducentes à ciência e à metafísica, é totalmente apriorista: as verdades são alcançadas na relação entre o espírito criado (e seus modos de pensar) e o espírito incriado, e não por alguma experiência do mundo.

Mesmo se o pensamento contemporâneo tem muito a contribuir também, e em diálogo directo com aquilo que Descartes discutia, é das

Meditações que se pode partir. A relação com as *Meditações* será sempre intuitiva, mais intuitiva do que aquilo que alguma vez se consegue com Kant ou com Quine, os outros dois autores igualmente centrais nas disciplinas de Filosofia do Conhecimento ao longo dos anos. Sendo igualmente incontornáveis (o transcendentalismo kantiano e a epistemologia naturalizada quineana devem aparecer, penso, como grandes opções gerais para considerar a natureza da mente, do conhecimento da mente e do conhecimento produzido, por exemplo conhecimento matemático ou físico ou outro) e mesmo contemporaneamente mais directamente pertinentes, os estudantes (ou outros interessados em epistemologia) lidam usualmente de forma muito menos imediata com Kant e Quine do que com Descartes. A ideia é portanto começar pelas *Meditações*, e usá-las para erguer uma referência nos estudos da epistemologia, da metafísica, da filosofia da mente. O único caso análogo ao das *Meditações*, em termos de adesão dos espíritos numa primeira abordagem aos problemas da epistemologia é o caso de Hume, mas propriamente o caso do Adão do *Abstract* do *Tratado da Natureza Humana*⁷ – o Adão que não sabe, porque foi criado em pleno vigor do seu entendimento, mas sem qualquer experiência, se o fogo queima, se a água molha, se o pão alimenta e se o sol nascerá de novo amanhã. Ele faz parte também, penso, dos casos para uma teoria da mente e do conhecimento que nos confrontam directamente, sem necessidade de grandes circunlóquios históricos.

O cepticismo humeano: ‘nada afastará estas dúvidas’

No trajecto pela história da teoria do conhecimento o cepticismo humeano aparece como uma alternativa incontornável a contrastar com o cepticismo cartesiano e com o cepticismo clássico quando pela primeira vez se identifica e caracteriza tipos de cepticismo. Mas como se deve compreender o cepticismo humeano? O que é que o distingue do cepticismo cartesiano que acabamos de ver culminar em garantidas certezas? Talvez o núcleo essencial dessa compreensão deva ser a ideia humeana de uma solução céptica das dúvidas cépticas e o que resta ainda de cepticismo nessa solução. É isso que, além do mais, pode ser ligado ao naturalismo tão difundido na epistemologia contemporânea e do qual David Hume pode ser considerado um introdutor. Em termos de história da teoria do conhe-

⁷ O *Abstract* [1740] é um resumo da obra maior de Hume, o *Tratado da Natureza Humana* [1739]. Com o *Abstract*, cujo título completo é ‘An Abstract of a Book lately Published, Entitled A Treatise of Human Nature’, Hume procurou tornar mais compreensível o *Tratado*, resumindo as principais ideias. É aí que aparece a experiência mental do Adão, criado sem experiência e no pleno vigor do seu entendimento e é colocada a questão acerca do que ele poderia inferir acerca do curso do mundo.

cimento, Hume aparece também como aquele cujo desafio céptico vai ser levado tão a sério por Kant, que toda a teoria transcendental do sujeito (com sucesso ou não) lhe responde. Hume é obviamente também a referência para o tratamento do problema (clássico⁸) da indução.

Se as *Meditações* de Descartes usualmente ‘falam’ aos estudantes enquanto texto, a figura pessoal de Hume tem também, penso, atraído muitos. Olhemos por isso um pouco para a pessoa de David Hume. Eis alguém que se preocupou a certo ponto com a sua própria vaidade por se considerar indubitavelmente mais inteligente do que todos os seus companheiros de estudos... A mãe, que o educou, achava-o ‘*uncommonly wake-minded*’ e ‘*acute*’. Apesar dessas preocupações de vaidade, em termos de estilo, segundo o (à partida insuspeito) filósofo francês Gilles Deleuze, no livro que dedicou a Hume, intitulado *Empirisme et Subjectivité*⁹, Hume foi responsável pela introdução de um novo tom em filosofia, um tom de simplicidade e de firmeza. Este tom de simplicidade e firmeza corresponde à ideia segundo a qual há qualquer coisa de natural nestas nossas inquirições intelectuais, a teoria é acerca daquilo que nós fazemos; a teoria é uma prática, um *inquiry*, no qual estamos já de qualquer forma lançados. E o que é que essa prática e a teoria dessa prática têm a ver com a razão? Ainda segundo G. Deleuze, se Hume, enquanto autor e escritor, foi sobretudo um historiador, um moralista e um pensador político¹⁰, isso não aconteceu sem motivos. Hume foi sobretudo um historiador, um moralista e um pensador político porque a prática, a história, a moral são pela sua própria natureza indiferentes à razão; ora, esta indiferença da prática à razão é o ponto nuclear de todo o pensamento de Hume. É porque a razão não é co-extensiva à realidade que se pode (e deve) colocar a questão da sua natureza, i.e. que se deve perguntar pela razão da razão, vendo a razão como o efeito de alguma coisa e não como o simples aparecer da verdadeira natureza da realidade, de um real racional, como os filósofos racionalistas anteriores faziam. Esta é, em filosofia, a linhagem de Hume mas também a de Nietzsche ou de Freud.

⁸ Por contraste com o novo problema da indução tal como foi formulado por Nelson Goodman, em *Fact, Fiction, Forecast*.

⁹ Deleuze 1973.

¹⁰ Na história da filosofia e aos olhos de filósofos, Hume aparece sobretudo como o autor do *Tratado da Natureza Humana* e das três investigações que deste vieram a sair. Mas se Hume foi um escritor conhecido no seu tempo deveu-o sobretudo a escritos de outra natureza, ensaística e histórica. Os seus *Essays, Moral, Political* (1741) depois publicados como *Essays, Moral, Political and Literary* (1758) tinham temas variadíssimos, desde comentários políticos sobre governação, parlamento, liberdade de imprensa, partidos, a comentários económicos, comentários sobre as artes e as ciências, a peças sobre o Suicídio, a Superstição e o Entusiasmo, etc. A sua *History of England* (1754-1762) foi provavelmente a obra pela qual foi mais conhecido. Escrevendo história Hume estava em parte a criar e em parte a responder a um novo mercado e a uma nova apetência. A história parecia-lhe ser a leitura preferida das pessoas— e se em meados do século dezoito houve uma expansão enorme do público com hábitos de leitura em Inglaterra, Hume foi em parte responsável por tal fenómeno. A história era para Hume a melhor maneira de alguém se familiarizar com os assuntos humanos e ele recomendava-a fortemente a esse novo público—em larga medida feminino e de classe média.

Para Hume, a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto das nossas mentes, que nos conduz para certas sequências de ideias e as dota de qualidades particulares. A razão é um hábito, uma natureza, nada mais. Essa é a ideia central de Hume e ele passará toda a vida a estudar as implicações de tal ideia em âmbitos vários.

Aos dezasseis anos Hume estava já empenhado na escrita da obra *A Treatise of Human Nature*, que virá a publicar aos vinte e sete. Depois passará toda a vida a cuidar deste tratado a que chamou nado-morto, e cujo conteúdo virá a gerar a *Investigação sobre o Entendimento Humano*, a *Investigação sobre os Princípios da Moral* e a *Dissertação sobre as Paixões*¹¹. Quase no fim da vida (e já utilizando o tempo passado...) escreveu acerca de si próprio: «Eu era um homem de um humor aberto, alegre e sociável, pouco susceptível às inimizades, com grande moderação nas paixões. Mesmo o meu amor pela fama literária nunca me estragou a disposição. A minha companhia não era inaceitável nem para os jovens e descuidados nem para os estudiosos e literatos. Tinha um particular prazer na companhia das mulheres e não tenho razão para estar descontente com a recepção que encontrarei por partes delas» (*My Own Life*)¹². Mas mesmo se Hume foi de facto pouco dado às inimizades, muitos foram aqueles que se deram à inimizade para com ele. Hume nunca conseguiu por exemplo ensinar na Universidade de Edimburgo, pois tinha inúmeros inimigos, especialmente entre os clérigos. Era considerado ateu, embora sempre tenha afirmado não o ser. Bertrand Russell comentou: «Se Hume não era ateu, quem o será...». Mas essa é talvez uma opinião demasiado taxativa. Hume foi provavelmente demasiado céptico para ser ateu, provavelmente pensou que não havia razões suficientes para um céptico negar a possibilidade longínqua de um Deus

¹¹ *O Treatise of Human Nature* (1739) foi descrito por Hume como um nado-morto por ter sido recebido com críticas destrutivas e incompreensão. É a partir dele que surgirão as Investigações sobre entendimento humano, moral e paixões. O Tratado pretende elaborar uma 'Ciência da Natureza Humana', considerando para isso nomeadamente a origem das percepções da mente humana (impressões e ideias), a imaginação como natureza do espírito humano, os princípios da imaginação como leis da natureza, a natureza e as causas da crença. São ainda tratados vários problemas cépticos e é feita uma apologia do cepticismo. Hume passará toda a vida a tratar do Tratado e a reformular e retocar as argumentações apresentadas. O *Essay Concerning the Human Understanding* (1748) [Investigação sobre o Entendimento Humano] recompõe os materiais do primeiro Livro do Tratado, intitulado 'Do Entendimento'. É retomada a teoria da crença como teor da vida mental e a diferença entre relações de ideias (relations of ideas) e questões de facto (matters of fact), para tratar a natureza de diferentes tipos de conhecimento. O livro contém ainda a teoria da indução e as célebres e provocadoras secções X e XI sobre os Milagres e sobre uma Providência Particular e um Estado Futuro. O segundo e o terceiro livros do Tratado [Das Paixões e Da Moral] são sobre as 'impressões de reflexão'. No segundo Livro discute-se as paixões, no terceiro o sentimento moral como uma particular espécie de paixão. Hume tenta resgatar uma parte da natureza humana, as paixões, que foi objecto de avaliações negativas ao longo dos tempos. A moralidade, objecto do Livro terceiro, é para Hume uma questão totalmente humana, fundada na natureza humana e nas circunstâncias da vida. An *Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) [Investigação sobre os Princípios da Moral] é o título do volume onde Hume reelabora o Livro segundo do Tratado; *Dissertation on the Passions* (1757) [Dissertação sobre as Paixões] é o volume em que Hume recompõe os materiais do Livro terceiro do Tratado. Existem traduções recentes em português de todas estas obras de David Hume [cf. referência finais do presente artigo]

¹² Esta autobiografia foi publicada em 1777 como 'The Life of David Hume'. Quando a escreveu Hume estava já doente, tendo morrido em 1776. Está incluída na edição de E. Miller dos *Essays* (Moral, Political and Literary).

não providente (i.e. de um Deus que tendo criado o mundo abandona este à sua sorte). Mas mesmo se Hume não foi ateu, ele foi sem qualquer dúvida um grande crítico de dois perigos para o espírito que considerava estarem associados à religião, a ‘superstição’ e o ‘entusiasmo’, tendo ainda atribuído à religião a origem de um grande número de práticas imorais.

Aparte os problemas que a sua reputação de céptico e ateu lhe granjeou e que ficaram na história, Hume é usualmente simplesmente classificado como mais um empirista, em conjunto com J. Locke (1632-1704) e G. Berkeley (1685-1753). Mas o pensamento de Hume não deve visto unicamente a partir da tradição empirista em filosofia do conhecimento, a tradição ligada aos nomes de Locke e Berkeley. De facto, Hume pretendeu algo de mais ambicioso: ele pretendeu estender o método experimental a uma ‘ciência da natureza humana’, abarcando questões que vão desde o conhecimento, até à moralidade, à arte, à forma de viver em sociedade, com todos os problemas económicos e políticos inerentes. I. Newton (1642-1727), constituiu o seu modelo ‘metodológico’ para uma ‘abordagem de experiência’. Mas outra figura esclarecedora da figura de Hume é Adam Smith, o autor de *The Wealth of Nations* e o fundador da economia como ciência: David Hume e Adam Smith foram amigos próximos, interlocutores e escreveram sobre inúmeros temas económicos e políticos comuns. Em suma, partilhando certamente com Locke e Berkeley a preocupação por elaborar uma teoria das ideias, e uma teoria da relação da mente com o mundo, a veia naturalista de Hume conduzi-lo-á por caminhos singulares.

Mas quais foram afinal os principais contributos de Hume para a teoria da mente e do conhecimento? Podemos ver as coisas da seguinte forma. Na teoria da mente, de acordo com D. Dennett (*Kinds of Minds*¹³), Hume mostrou-nos a forma como as ideias pensam por si: não há aí um eu a supervisioná-las. Além de ser uma aplicação ao eu de um dos princípios fundamentais da ciência da natureza humana que desenvolverá no *Tratado* (o princípio: não há ideias sem impressões¹⁴) o associacionismo é, pelo

¹³ D. Dennett 1996.

¹⁴ No *Tratado Hume propõe-se fazer com o “mundo interior” aquilo que Newton fez com o mundo físico exterior: encontrar as leis naturais do seu funcionamento. Estas leis de uma “ciência da natureza humana” serão muito importantes pois todas as ciências estão dependentes de uma ciência do homem [i.e. baseiam-se nesta, na medida em que são produto do seu “objecto”, a mente]. Os únicos fundamentos possíveis para esta ciência são a experiência e a observação: desconhecemos tanto a essência da mente como desconhecemos a essência dos corpos externos. Assim não será estranho que venha a ser impossível estabelecer princípios últimos na ciência da natureza humana. Esta impossibilidade é um “defeito comum a todas as ciências” pois “nenhuma delas pode ir para além da experiência ou estabelecer princípios que não se baseiem nessa autoridade”. No início da sua análise da mente Hume nota que todas as percepções da mente humana são ou Impressões ou Ideias. A diferença entre Impressões e Ideias reside nos graus de força e vivacidade com que estas fazem a sua aparição no pensamento ou consciência. As mais fortes e violentas são as impressões [“as sensações, paixões, emoções, quando aparecem pela primeira vez na alma”], enquanto que as ideias serão “as débeis imagens daquelas no pensamento e no raciocínio”. Todos somos aliás capazes de compreender esta diferença entre sentir e pensar, embora não seja impossível que sentir e pensar se aproximem [por exemplo no sonho, na febre, na loucura, as ideias podem aproximar-se de impressões]. As percepções dividem-se ainda em percepções*

menos parcialmente, uma crítica às concepções racionalistas de subjectividade como ‘espontaneidade’, para usar um termo kantiano que adiante se discutirá¹⁵. Na teoria do conhecimento, de acordo agora com Quine¹⁶, o problema da indução continua hoje tal qual como Hume o deixou: o impasse humeano é o impasse humano. Noutras palavras: apesar da sua apologia da extensão do método experimental a uma ciência do homem – o propósito global do *Tratado da Natureza Humana* – a verdade é que Hume submeteu o raciocínio experimental a uma severa análise. Pretendeu explicar o que fazemos e o que pensamos que fazemos quando passamos da observação de eventos particulares presentes para generalizações, leis e previsões de eventos futuros. Quis nomeadamente compreender o

simples (i.e., que não admitem distinção ou separação) e percepções complexas (i.e., nas quais podem ser distinguidas partes). Por exemplo nesta maçã que eu percebo estão em conjunto, uma cor, um sabor e um cheiro. Eles estão unidos, mas são distinguíveis. Ora, Impressões e Ideias são muito semelhantes, excepto no que respeita à sua força e vivacidade. Pareceria, por isso, em geral, que todas as ideias e impressões se assemelham se não fosse pelo facto de termos ideias complexas que nunca tiveram impressões correspondentes (podemos por exemplo imaginar uma "Nova Jerusalém com pavimento de ouro e paredes de rubis" sem termos tido impressões correspondentes). No entanto, toda a ideia simples tem uma impressão simples que se lhe assemelha (é essa a relação por exemplo entre a "ideia de vermelho que concebemos no escuro" e a "impressão que nos atinge em plena luz do sol"). É interrogando-se sobre a prioridade existente entre Impressões e Ideias, que Hume é levado à afirmação do primeiro princípio da ciência da natureza humana, um princípio que não deve ser desprezado apesar da sua aparente simplicidade: segundo Hume todas as ideias são derivadas de, ou procedem de, impressões. As Impressões podem ser Impressões de Sensação (que aparecem na alma originalmente, a partir de causas desconhecidas para a própria alma) e Impressões de Reflexão, que derivam de ideias. No segundo caso, tudo começa com uma impressão que atinge os sentidos. Desta impressão há uma cópia feita pela mente, que permanece depois de a impressão cessar: esta é a ideia. Esta ideia [por exemplo de prazer ou dor] quando retorna à alma produz novas impressões [por exemplo de desejo, aversão, esperança ou medo]. Estas são Impressões de Reflexão. Estas Impressões de Reflexão são por sua vez copiadas pela memória e pela imaginação e tornam-se ideias; estas podem por sua vez dar origem a outras impressões e ideias. Em suma, as Impressões de Reflexão são anteriores às ideias que lhes correspondem, mas posteriores às impressões da sensação. O exame das sensações pertence à filosofia natural (i.e., à física, à fisiologia) e não à filosofia moral. No entanto o exame das Impressões de Reflexão como as paixões, os desejos, as emoções é importantíssimo na filosofia moral. Como as Impressões de Reflexão surgem a partir de ideias, é preciso analisar o "funcionamento" destas.

¹⁵ Uma Impressão reaparece na mente como ideia essencialmente de duas maneiras: pela memória e pela imaginação. As ideias da memória são muito mais fortes e vividas do que as ideias da imaginação. A grande diferença entre elas é que, embora não haja ideias nem na memória nem na imaginação sem ter havido impressões prévias, as ideias da memória retêm a ordem e a forma das impressões originais, enquanto o mesmo não se passa com as ideias da imaginação. O poder de variação da imaginação é muito grande. Temos portanto o segundo princípio da ciência da natureza humana que se enuncia dizendo que a imaginação tem liberdade para transpor e alterar as suas ideias. Sendo as ideias assim uníveis e separáveis conforme "agrada" à imaginação, essa faculdade seria completamente desregrada e as ideias seriam unidas unicamente pelo acaso, se a imaginação não fosse regida por princípios universais que a tornam afinal uniforme. Há portanto, de acordo com Hume, princípios em acção na união de ideias, mas esses princípios não produzem uma conexão inseparável. Sublinhe-se que Hume fala aqui de *matters of fact* por oposição a *relations of ideas*: nestas últimas o que é pensado conserva a sua certeza e evidência independentemente daquilo que existe. Hume pensa que o contrário de qualquer questão de facto é possível e concebível pela mente com nitidez e facilidade: que o sol não se levantará amanhã não é uma afirmação menos inteligível e não implica maior contradição do que a afirmação de que ele se levantará, defende na *Investigação sobre o Entendimento Humano*. O problema de Hume será então saber qual é a natureza da prova que nos assegura de qualquer existência real e questão de facto, para além do testemunho presente dos sentidos ou dos registos da memória. Os princípios de união que levam a mente de uma ideia a outra são três: a semelhança, a contiguidade no tempo ou lugar e a causa e efeito. As ideias introduzem-se e sucedem-se assim naturalmente umas às outras. Esta sucessão natural resulta de uma "força de atracção" (*Tratado da Natureza Humana*) que tem tão extraordinários efeitos no mundo mental como a força de atracção no mundo natural. É de sublinhar no entanto que Hume aceitou a diferença entre *relations of ideas* e *matters of fact*, tendo considerado que o conhecimento matemático e o conhecimento lógico serão totalmente independentes da experiência, obtidos 'sem olhar para o mundo' [como defenderam os racionalistas clássicos].

¹⁶ W. V. Quine, em *Ontological Relativity*.

estatuto dessa crença matricial, a crença segundo a qual o futuro será como o passado, i.e. a crença numa regularidade do curso do mundo, e sugeriu que essa crença, que fundamenta as nossas inferências indutivas, seria ela própria, resultado de uma inferência indutiva, com todas as fragilidades inerentes. É esse o impasse.

Como pano de fundo da análise humeana das inferências indutivas, encontra-se ainda a sua teoria da crença. Hume tem algo de novo a dizer, em termos de história da filosofia, quanto àquilo que é uma crença, e é construindo sobre essa concepção de crença que se perguntará depois como é que sabemos coisas que parecemos saber por olharmos para o mundo repetidamente, como por exemplo que o sol se vai levantar amanhã, ou que o fogo queima. Como é possível que a partir de eventos observados nós sejamos capazes de formar crenças acerca de futuros não observados e de generalizar? Como é possível acreditarmos que o mundo vai continuar a comportar-se no futuro como se ‘comportou’ no passado?

O que é, então, a crença? A crença, escreve Hume no *Tratado*, é um sentimento, um *feeling to the mind*, só explicável em termos de força, firmeza, peso, influência nas paixões e pensamentos de uma pessoa, gerado pelo costume, que é uma *gentleforce*. A crença é a pedra de toque para o nosso pensamento dos *matters of fact*, das questões de facto ou de experiência. Em questões de facto os contrários são possíveis (eu posso conceber que o sol se levanta e que o sol não se levanta, que o fogo queima e que o fogo não queima), eu posso conceber ambos, nada mais os distingue senão a crença. Mas a crença não depende da vontade, não pode ser manipulada arbitrariamente: eu acredito, não finjo que acredito nem me ordeno que acredite, que o sol se levanta e que o fogo queima. A crença depende de cadeias causais mas parte sempre do presente. Ela acompanhará o nosso ‘instinto de indução’.

Esta forma quase-observacional de falar da crença falando da forma como o nosso espírito se comporta é profundamente distinta da forma de falar de verdades em autores anteriores na história da epistemologia. Mais do que as suas propostas acerca de impressões e ideias – em parte partilhadas com outros empiristas clássicos – ela estabelece um contacto directo de Hume com a epistemologia contemporânea.

Voltemos ao problema da indução. Como se comportam então as nossas crenças sobre questões de facto? Como é que eu sei que o chão não vai desaparecer debaixo dos meus pés daqui a instantes? Como é que eu sei que o céu não vai cair em cima da minha cabeça? Como é que eu sei que a água molha e o fogo queima? O problema humeano da indução é o problema da legitimidade das inferências que partem dos objectos da razão que são *matters of fact* observados para *matters of fact* não observados

(passados, futuros, presentes para além do âmbito estrito do directamente observável). O problema é sério tanto quanto diz respeito a toda a investigação empírica (por oposição ao âmbito das *relations of ideas*, o domínio da lógica e da matemática, domínios que, verdade seja dita, ao contrário do que foi o caso com Descartes e Leibniz, nunca constituíram o foco de Hume em teoria do conhecimento). Se quisermos considerar a questão em termos de argumentos, aquilo que está em causa é essa diferença entre argumentos dedutivos e indutivos que é a vulnerabilidade destes últimos aos novos dados, nomeadamente aos eventos futuros (embora todos os argumentos indutivos sejam vulneráveis a evidência contrária).

Hume centra a sua análise no facto de todo o raciocínio sobre *matters of fact* convocar a relação causa-efeito. O que é isso a que chamamos uma causa? No exemplo emblemático, o exemplo das bolas de bilhar da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, temos (i) contiguidade, (ii) prioridade no tempo do evento a que chamamos ‘Causa’ relativamente ao evento a que chamamos ‘Efeito’, (iii) conjunção constante. Mas não há mais nada. Eu vejo, diz Hume na Secção IV da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, uma bola de bilhar mover-se em linha recta em direcção a uma outra e o movimento da segunda bola é sugerido à minha imaginação como resultado do seu contacto ou impulso. Mas não seria possível conceber que uma centena de resultados possíveis se seguissem daquela causa? O que é que faz com que o nosso espírito espere que específicos efeitos se sigam a específicas causas? Porque é que o nosso espírito ‘espera’ que a segunda bola se mova, e não que ela caia no nada ou se transforme numa vaca ou numa mesa?

A “experiência mental” do Adão, proposta no *Abstract*, o resumo do *Tratado da Natureza Humana* escrito para tornar este de mais fácil leitura, ajuda-nos a pensar nisto: imaginemos Adão, criado em pleno vigor do seu entendimento e sem experiência. Inferiria ele que E (o efeito) se segue a C (a causa), por exemplo no caso acima? A resposta é não. Então, de acordo com David Hume, quando nós próprios inferimos nessas circunstâncias e esperamos coisas determinadas, é o hábito (*custom*) e não a razão que guia o nosso pensamento. Só por costume nós supomos tais coisas, a razão só por si nunca seria capaz de dar este passo: todos os raciocínios que dizem respeito a causas e efeitos estão fundados na experiência, e todos os raciocínios fundados na experiência estão fundados na crença de que o curso da natureza continuará uniformemente o mesmo. Ora, já vimos qual era a origem desta última crença.

Esta forma de olhar para o nosso ‘instinto indutivo’ é subversiva, inclusivamente enquanto teoria da racionalidade, e é, como tal, um marco na história da epistemologia. Ela marcará formas futuras de pensar na

natureza da causação. Nós vemos constantemente causação entre objectos e eventos quando pensamos sobre questões de facto, nós esperamo-la subjectivamente; no entanto o Adão do *Abstract* não “espera” como nós esperamos. Isto é assim porque não há aí possibilidade alguma de demonstração, não há qualquer contradição em imaginar que as coisas pudessem ser de outro modo. A pura razão não vê nada no evento-Causa que torne possível dele deduzir o evento-Efeito. O efeito é totalmente diferente da causa e nunca será nela descoberto. O nosso conhecimento aqui deriva inteiramente da experiência e todas as conclusões experimentais promanam da suposição de que o futuro será idêntico ao passado. Tentar a prova desta suposição com argumentos relativos à existência é, segundo Hume, circular. E se o curso da natureza mudasse, o passado deixaria de ser regra para o futuro e toda a experiência se tornaria inútil.

É importante não pensar que este escrutínio do pensamento baseado na experiência de alguma forma aniquila a nossa possibilidade de conhecer: há uma solução céptica para as dúvidas cépticas aqui encontradas. É certo que é o costume que guia o nosso pensamento dos *matters of fact* e não a razão. É certo que em todos os raciocínios a partir da experiência, a mente dá passos que não são apoiados ‘racionalmente’. É certo que a conexão ligando os fenómenos reside em nós: é certo que isso a que se chama pensar é sempre transcender o dado e que nós não podemos conhecer princípios últimos. Mas o hábito não é uma propensão irregular. Conviria mais caracterizá-lo como uma ‘sabedoria da natureza’, essencial à nossa sobrevivência, um instinto que a natureza implantou em nós e que impele o pensamento numa marcha correspondente à que existe nos objectos externos. O hábito é um princípio da natureza humana, reconhecido universalmente e muito conhecido pelos seus efeitos, dirá Hume na *Investigação sobre o Entendimento Humano*.

Este optimismo marca, por estranho que pareça, o cepticismo de Hume. Passemos então à natureza geral do cepticismo humeano, para além da teoria da indução. Na Conclusão do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*¹⁷ Hume caracteriza a escolha humana (quando se trata de racionalidade) como sendo uma escolha entre ‘uma razão falsa e nenhuma razão’. Esta observação serviu em cursos de epistemologia ao longo dos anos para marcar o contraste com o cepticismo cartesiano e a forma pacificadora como este conduz ao cogito e ao fundacionalismo e a última palavra de Hume no *Tratado*. A última palavra de Hume é que “Só descuido e desatenção resolverão as nossas dúvidas cépticas” – i.e. não há

¹⁷ Conclusão da Parte IV (O sistema céptico e outros sistemas de filosofia) do Livro I (Do Entendimento) do *Tratado*.

lugar para qualquer pacificação cartesiana. O que se dá então? Restará, em alternativa, a abdicação céptica clássica de qualquer possibilidade de conhecer? Não, as coisas para Hume não são tão-pouco assim: temos a natureza e a forma como ela 'é' em nós e nos guia nas nossas tarefas cognitivas. Olhemos para os casos emblemáticos do cepticismo acerca do mundo real exterior e acerca do eu tal como estes são expostos no *Tratado*¹⁸. O que é que nos conduz a acreditar na existência de um mundo independente e continuado exterior ao nosso pensamento? Não podem ser os sentidos, que não nos dão senão seres partidos, interrompidos. Se a crença no mundo real exterior resultasse, em alternativa, da pura razão, muito poucos fariam tal inferência, como muito poucos raciocinam acerca de tal ponto. Ora nós não fingimos apenas que há existência exterior independente e continuada de um mundo: nós de facto acreditamos na existência de um mundo exterior ao pensamento independente e continuado. Hume pensa que o que nos conduz a acreditar na existência continuada e independente de um mundo externo é a imaginação, a natureza operando em nós, não a nossa razão.

E o que é que nos conduz, por outro lado, a acreditar num eu simples e continuamente existente, num eu que é o que eu sou realmente, fixo para além de tudo o que sinto e penso, se desse eu não há qualquer impressão? Alguns filósofos pensam que estão continuamente, intimamente, conscientes disso a que chamam eu, continua Hume, mas ele não vê nada disso em si. Tudo o que lhe parece haver é um 'feixe ou colecção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível e que estão em perpétuo fluxo e movimento'. Quando penetro intimamente em mim próprio, diz Hume de forma célebre, só apanho percepções, nunca um eu. Como é que podemos pensar que as percepções pertencem a um eu ou *self*? Muito simplesmente, para Hume não existe uma qualquer substância a que se chame o *self*, e que compareça à introspecção, mas apenas o feixe das impressões. Ao contrário desses metafísicos que pensam que temos a todo o momento consciência do eu, o 'resto dos homens', diz Hume, não são senão esses 'feixes ou colecções de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível e que estão em perpétuo fluxo e movimento'. Mas nós acreditamos que somos um eu – isso Hume não nega, o que nega é que disso tenhamos impressão ou demonstração. Não é isso que o eu é: como o mundo real exterior, também ele é efeito da natureza actuando em nós,

¹⁸ Secções II [Do cepticismo em relação aos sentidos] e VI [Da identidade Pessoal] da Parte IV [O sistema céptico e outros sistemas de filosofia] do Livro I do *Tratado*.

pela imaginação. Noutras palavras, quando acreditamos que há mundo exterior, quando acreditamos que somos um eu, o que temos são crenças naturais fundamentais, possivelmente crenças que se encontram em todos os homens, mas que não são baseadas nem em impressões nem na razão: são imaginárias.

Como ficamos? Vale a pena ler cuidadosamente a Conclusão do Livro I do *Tratado*. Lá Hume fala da visão do perigo, que o ‘atinge de melancolia’, e pergunta-se: serei algum “monstro, incapaz de estar em sociedade, expulso de todo o comércio humano”? e inicia uma recapitulação sobre o que descobriu sobre a nossa razão. E o que foi que descobriu? Descobriu que a experiência, o hábito e a imaginação são o que nos sustenta; descobriu que não podemos conhecer directamente, por introspecção, uma ‘essência’ da mente, nem afirmar desde logo que a mente é por exemplo uma alma imortal; descobriu que é preciso experimentar, esperar para ver o que a mente faz, para perceber o que a mente é e como é. Concluiu que o conhecimento da mente não tem um estatuto diferente do conhecimento do resto da natureza; concluiu que apenas experimentando se descobrirá as leis naturais do funcionamento da mente, nomeadamente os princípios da associação das ideias (que incluem a causalidade). Concluiu que o conhecimento é a produção guiada por um ‘instinto indutivo’ e pela imaginação, a partir da experiência, de crenças adaptadas ao mundo exterior, e que transcendem constantemente os dados, aquilo que está imediatamente presente à mente. Concluiu que era a imaginação (e não a razão) que nos permitia dar esses passos para além da experiência¹⁹.

O que pode ser, nestas circunstâncias, a ciência? A ciência será o progressivo conhecimento do mundo mediante a experiência e dado o funcionamento, regido por leis naturais, da mente humana. Ela deve ser acompanhada de um ceticismo falibilista – esta é a única atitude razoável dadas as conclusões acerca da mente e acções desta, tendo descoberto a fragilidade desse funcionamento. O funcionamento pode ser frágil e daí o desapontamento: a conexão que liga os fenómenos reside em nós; não é razoável desejar conhecer os princípios últimos que residem no mundo exterior, isso seria contradizermos-nos ou falar sem significação. Tudo isto é perturbador, mas a verdade é que não temos nenhuma escolha: a nossa escolha é entre uma falsa razão e nenhuma razão. E esta razão natural

¹⁹ *As relations of ideas, afirmações demonstráveis exclusivamente pela razão e que não dependem da experiência, são uma excepção a esta explicação naturalista. Esta é uma grande diferença relativamente ao empirismo naturalista de filósofos contemporâneos como Quine, que abolem este ‘resguardo’ da lógica e da matemática numa origem a priori. Para Quine, mesmo as verdades destas áreas aparecem ao tribunal da experiência, e como tal podem ‘cair’. Estão aqui em causa, evidentemente, concepções do a priori. Cf. Célia Teixeira 2004, Como não entender o a priori – analiticidade, revisibilidade, necessidade.*

e opaca de que os humanos dispõem não deixa de ser operacional, não deixa de produzir crenças e ciência. E quanto aos desejos de fundamento? E quanto às dúvidas cépticas mais profundas? Aí não haverá saída ou solução. Surge então a célebre declaração: “Felizmente como a razão parece incapaz de afastar estas nuvens, a natureza ela própria será suficiente para tal propósito, e cura-me desta melancolia filosófica e deste delírio (...) Janto, jogo gamão, converso, estou feliz com os meus amigos; e depois de três ou quatro horas de divertimento, voltando a estas especulações, elas parecem-me tão frias (...) e ridículas que não consigo levá-las mais longe“. Mais: ‘se eu devo ser um louco, que as minhas loucuras sejam naturais e agradáveis’, ‘se isto deve ser assim, recomendo a filosofia acima de qualquer superstição’.

Noutras palavras, o cepticismo humeano não é uma abdicação de conhecer nem é um estado em que vivamos em permanência. É qualquer coisa como a condição recomendável do espírito para os assuntos do intelecto e da ciência mas ao mesmo tempo um buraco negro no nosso espírito, que nos atemoriza, e para o qual não podemos estar constantemente ‘acordados’. No entanto, em termos de conhecimento, nomeadamente conhecimento da natureza, as investigações progredirão como tiverem que progredir, uma vez reconhecidas as condições da mente que produz esse conhecimento. É o que temos, é o que usamos.

A investigação céptica sobre a natureza humana traz ainda outros frutos, nomeadamente uma forma de encarar aquilo que tradicionalmente se chamava a metafísica. Para Hume, a metafísica é, na sua maior parte, um conjunto de afirmações que não são fundadas nem em ‘raciocínios acerca da quantidade e do número’ nem em ‘raciocínios experimentais relativos às questões de facto e à existência’. Assim, os livros que contêm essas afirmações ‘deveriam ser lançados às chamas’ (*Investigação sobre o Entendimento Humano*, Secção XII). Se aprendemos alguma coisa com as investigações sobre o entendimento humano, isso deverá fazer-nos limitar as nossas inquirições a objectos que se ajustem optimamente à ‘estreita capacidade do intelecto humano’ (*Investigação sobre o Entendimento Humano*). É dentro deste espírito que deve ser lido o célebre final da *Investigação sobre o Entendimento Humano*: “Ao passarmos os olhos pelas bibliotecas, persuadidos destes princípios, que devastação devemos fazer? Se pegarmos num volume de teologia ou de metafísica escolástica, por exemplo, perguntemos: Contem ele algum raciocínio acerca da quantidade e do número? Não. Contem ele algum raciocínio experimental relativo a questões de facto e de existência? Não. Lançai-o às chamas, porque só pode conter sofisma e ilusão”.

Ter-se-á notado que um tópico essencial para se tratar a natureza do conhecimento em autores como Descartes ou Leibniz esteve totalmente

ausente até aqui em David Hume: esse tópico é Deus. Desde logo, perguntar ‘O que é Deus?’ (uma pergunta sem a qual não se poderia compreender a teoria da mente e do conhecimento de Descartes ou Leibniz) não é uma boa pergunta, uma pergunta bem formulada, aos olhos de Hume. Com uma teoria da mente e do conhecimento como a sua, Hume nunca poderia permitir-se falar directamente, de forma ‘puramente racional’, sobre Deus e sobre as propriedades de Deus, como Descartes ou Leibniz faziam. O que Hume faz é analisar (e afastar) argumentos que supostamente provam a existência de Deus (como o Argumento do Designio), analisar as paixões ligadas à religião, como a superstição e o entusiasmo, e avaliar os seus benefícios e malefícios morais, analisar conceitos religiosos como os conceitos de ‘milagre’ (que rejeita como ilegítimo) e de ‘imortalidade da alma’ (da qual não há qualquer prova), analisar a condenação, pela moral religiosa, de determinados actos como o suicídio (para discordar dessa condenação)²⁰.

Deus não é mais, em Hume, uma peça essencial da teoria da mente e do conhecimento – esse é um passo definitivo. Apesar disto, Hume sempre afirmou não ser ateu, mas apenas céptico. Cepticismo é a nota chave e a palavra última da filosofia humeana. Este cepticismo distingue-se quer do cepticismo clássico – que redundava na abdicação da procura do conhecimento – quer do cepticismo cartesiano, que se mantém apenas até ao momento em que se adquire uma certeza racional e a partir daí desaparece. O cepticismo vem para ficar e não impede as investigações cognitivas. Ele não é para Hume um resultado mas sim uma caracterização do estado ‘saúdavel’ de um espírito. Dúvidas cépticas surgem naturalmente a partir da reflexão profunda e intensa; só ‘descuido e a desatenção’ nos reguardarão delas. Mas esta constatação faz-se acompanhar de um cepticismo regrado, não de qualquer lamentação dramática pela impossibilidade de conhecer a realidade em-si. É esse cepticismo que é a melhor protecção contra a metafísica selvagem.

Kant: o transcendental como alternativa ao naturalismo humeano

Ora, como se posiciona Kant perante este cepticismo regrado e moderado, mas nunca vencido racionalmente, de David Hume? Admirando-o, mas não querendo segui-lo demasiadamente. Nomeadamente Kant não quer seguir Hume no apelo que este faz à ‘natureza’ na sua teoria da mente e do conhecimento, i.e. naquilo a que hoje chamariamos o ‘naturalismo’ humeano. O naturalismo, presente por exemplo na solução céptica humeana das dúvidas cépticas, é totalmente estranho a Kant. A alternativa

²⁰ Cf. Apêndice 2.

kantiana, a grande criação de Kant em filosofia, é a ideia de transcendental. É como base nessa ideia de transcendental que Kant elaborará uma teoria da mente (enquanto realidade ‘composta’ de sensibilidade, entendimento e razão) que lhe permitirá olhar para as relações do pensamento com o mundo de uma forma nova na história da filosofia. Olhemos para uma das mais conhecidas passagens de Kant (e da história da filosofia), a abertura da Conclusão da *Crítica da Razão Prática*: «Duas coisas enchem a mente com admiração e veneração sempre crescentes, quanto mais frequentemente e com maior seriedade delas se ocupa a reflexão: os céus estrelados acima de mim e a lei moral em mim. Eu não conjecturo acerca de nenhuma delas como se fossem obscuridades veladas ou extravagâncias para além do horizonte da minha visão; vejo-as perante mim e ligo-as imediatamente com a consciência da minha existência. A primeira começa no lugar que eu ocupo no mundo exterior dos sentidos e estende a conexão na qual estou à magnitude sem limites de mundos sobre mundos, sistemas sobre sistemas, assim como aos tempos sem fronteira do seu movimento periódico, ao seu princípio e continuação. A segunda começa com o meu eu invisível, a minha personalidade, e mostra-me um mundo que tem verdadeira infinitude, mas que só pode ser detectado pelo pensamento». Esta passagem, acerca da infinitude do mundo e da infinitude da minha liberdade em mim faz alusão a um abismo que Kant se esforçou sempre, com a sua filosofia, por compreender e fechar: o abismo entre Natureza e Liberdade, o abismo entre o mundo concebido como causalidade determinista fechada e a nossa noção de que podemos ser agentes e determinar a forma como as coisas passam a ser. Kant procurou fechar esse abismo com uma teoria da razão humana, uma teoria que deveria ao mesmo tempo explicar a possibilidade de um conhecimento físico-matemático da natureza (a ciência newtoniana) e a possibilidade de liberdade. Isto não significa que Kant tenha tomado como garantidas a liberdade, a imortalidade da alma ou Deus, como o tinham feito filósofos racionalistas seus antecessores, tais como Descartes e Leibniz. Antes, as ‘leis’ dos dois lados do abismo, i.e. as leis da ciência física e as leis da moralidade, o âmbito da ‘Razão teórica’ e o âmbito da ‘Razão prática’, convergiriam, segundo Kant, num sujeito-autor a que chamou sujeito transcendental. A filosofia de Kant é uma exploração desse sujeito transcendental. Como diz Paul Guyer, «Depois de Kant ter escrito nunca mais ninguém pôde pensar quer na ciência quer na moralidade como questões de pura receptividade de uma verdade ou de uma realidade inteiramente externa»²¹. De um modo ou outro, a forma como Kant posicionou as questões da filosofia determinou o rumo do trabalho filosófico futuro.

²¹ P. Guyer 1992: 3. Introduction.

O texto de Kant é difícil de ler. O próprio Kant não se considerava um grande escritor²² e a verdade é que ele não é certamente um Platão ou um Quine, conhecidos pela forma, pela finura, pela beleza ou pela ironia dos seus escritos. Analisar a *Crítica da Razão Pura* nas aulas de epistemologia intimidou muitas levas de estudantes. O que se segue provém dos guiões de leitura *Crítica da Razão Pura* que eram fornecidos procurando obviar a essa reacção e procurando delinear de uma forma tanto quanto possível directa o projecto kantiano de uma filosofia transcendental. Da uma leitura da *Crítica* podem sair respostas a quase todas as questões nucleares tratadas numa introdução à epistemologia, desde questões relativas ao ceticismo, realismo e idealismo a questões relativas à natureza do conhecimento e à natureza do a priori.

O ponto de partida de um percurso poderia ser a leitura dos Prefácios A e B²³ da *Crítica da Razão Pura*. A leitura seria guiada pelas seguintes questões: Porque falharam os metafísicos até agora? Que futuro se pode esperar para a metafísica? Trata-se de compreender antes de mais a forma como Kant vê as coisas aqui: Kant não despreza a metafísica, ele pensa antes que a razão humana está destinada a ser atormentada por questões metafísicas, que não há forma de lhes escapar e que é vão afectar indiferença perante elas. No entanto, pensa que a metafísica se esgota em contravérsias e não apresenta nenhum progresso. Na linguagem de Kant, ela não parece ‘ter entrado no caminho seguro da ciência’, ao contrário do que se passa com outros saberes (como a lógica desde Aristóteles, a matemática desde os Gregos, a física desde Galileu). A razão desta situação é o facto de os metafísicos procurarem obter conhecimento de objectos que não são dados na experiência, objectos como Deus e a Alma (os dois objectos das *Meditações* de Descartes, recorde-se). Ora, para a metafísica entrar no caminho seguro da ciência ela não poderá ir simplesmente em busca de tais objectos: ela deverá, segundo Kant, ocupar-se com os objectos da experiência possível. Essa é obviamente uma conclusão insólita dada a tradicional ambição da metafísica, mas o facto é que Kant pensa que a metafísica dita ‘transcendente’, que procura obter conhecimento racional directo de objectos que não são dados na experiência, deverá simplesmente acabar. Como se verá mais à frente, Kant deixará ainda assim aberta a possibilidade de um ‘conceito racional do transcendente’, mas apenas do ponto de vista *prático* (esta palavra em Kant significa frequentemente ‘moral’; nas palavras do próprio Kant, ‘Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade’). O trabalho que permanece para ser feito pelo filósofo consiste

²² Cf. Kuehn 2001.

²³ A *Crítica da Razão Pura* teve duas edições, em 1781[A] e 1787[B], e a diferença entre estas é objecto de muito debate entre os leitores e intérpretes de Kant.

em investigações sobre a estrutura da razão ela própria. A finalidade desse trabalho é, para Kant, o inventário sistemático daquilo que possuímos pela razão pura e a demarcação do âmbito de legitimidade do uso daquilo que assim possuímos. Esta é a decisão produtiva de Kant, e é trabalhando nas linhas assim traçadas que a *Crítica da Razão Pura* surgirá.

Mas voltando à metafísica: não apenas a metafísica sempre existiu e existirá (Kant fala de uma *metaphysica naturalis*) como a par dela sempre andou e sempre andarà uma dialéctica da razão pura, que lhe é natural. Ora, importa extirpar a influência nefasta desta dialéctica. Para perceber exactamente de que se trata nesta dita ‘dialéctica’ leituras da Dialéctica Transcendental serão úteis (a Dialéctica Transcendental é a segunda divisão da Lógica Transcendental²⁴). A questão directora das leituras seria a seguinte: porque é que a metafísica tradicional se apresenta como apresenta? Porque é que os metafísicos fazem o que fazem pensando que podem legitimamente fazê-lo?

Ora, a tese de Kant é que a maioria das doutrinas da metafísica tradicional são falaciosamente obtidas utilizando conceitos do entendimento sem dispôr de evidência da sensibilidade. Este é, para Kant, um ‘uso ilegítimo dos conceitos’. O entendimento e a sensibilidade são faculdades ou aspectos do espírito ou mente respectivamente de espontaneidade e de passividade de que se falará mais à frente. Por agora, para compreender o teor da discussão na Dialéctica, importa compreender que as falácias não acontecem por acaso. Somos para elas empurrados pela inclinação natural da razão, a inclinação para uma completude que nunca pode ser dada na experiência.

Uma vez analisadas as definições de Razão no sentido especificamente kantiano²⁵ (a ‘faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios (...) que nunca se dirige imediatamente à experiência nem a nenhum objecto mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimento essa faculdade uma unidade a priori, graças a conceitos²⁶) e de Ideias Transcendentais da Razão²⁷, Kant analisa exemplos

²⁴ Para além do Prefácio e da Introdução, a *Crítica da Razão Pura* divide-se em duas grandes partes: a Parte I, ‘Teoria Transcendental dos Elementos’, cuja primeira parte é a Estética Transcendental e cuja segunda parte é a Lógica Transcendental, e a Parte II, intitulada ‘Doutrina Transcendental do Método’. A primeira divisão da Lógica Transcendental é a Analítica Transcendental enquanto que a segunda divisão é a Dialéctica Transcendental de que aqui se está a falar.

²⁵ Sentido em que ‘razão’ contrasta com sensibilidade e entendimento. Sensibilidade, entendimento e Razão podem em conjunto ser ditos darem-nos a imagem kantiana da racionalidade humana.

²⁶ Kant, *Crítica da Razão Pura* [CRP]: 300.

²⁷ Conceitos que se referem à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral: ‘Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a três classes, das quais a primeira contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda a unidade absoluta da série das condições do fenómeno e a terceira a unidade absoluta da condição de todos os objectos do pensamento em geral’ (Kant, CRP: 321). Outras palavras: alma, mundo, Deus.

dos movimentos problemáticos do pensamento com que os metafísicos se comprometem. Os metafísicos têm por uso, por exemplo, tomar a simplicidade lógica do pensamento do eu por conhecimento de uma alma simples, imaterial e imortal. É disso que Kant trata nos Paralogismos da Razão Pura²⁸. Pensar, por outro lado, que a ideia de um ‘fundamento de toda a possibilidade’ é equivalente ao conhecimento da existência necessária de tal fundamento é o lance problemático do pensamento (relativo a Deus, obviamente) de que Kant trata no Ideal da Razão Pura²⁹. É aqui que se encontra, na *Crítica da Razão Pura*, a análise kantiana das tradicionais provas da existência de Deus, recusando-as uma a uma.

O caso é um pouco diferente com os paradoxos metafísicos que são as Antinomias da Razão Pura³⁰: há uma antitética perfeitamente natural da razão em questões cosmológicas³¹. Há quatro antinomias (‘pares’ tese/antítese) relativas ao mundo como conjunto de todos os fenômenos³²:

Primeira Antinomia O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço / O mundo não tem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço

Segunda Antinomia Toda a substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples / Nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples

Terceira Antinomia A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar / Não há liberdade, (...) tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.

Quarta Antinomia Ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário / Não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo nem fora do mundo, que seja a sua causa.

Kant considera que as duas primeiras antinomias são afastadas reconhecendo o espaço e o tempo como formas da nossa intuição (tratará esta

²⁸ Kant chama ‘paralogismo’ à ‘falsidade de um raciocínio quanto à forma, seja qual for o seu conteúdo’ (Kant CRP: 327).

²⁹ Kant, CRP: 485 e segs.

³⁰ Kant, CRP: 379.

³¹ Kant chama conceitos cosmológicos a ‘todas as ideias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos’ (Kant, CRP: 380).

³² Cf. Kant CRP, pp. 392-393, 398-399, 406-407, 412-413.

proposta na Estética Transcendental), não sendo as coisas em si nem infinitas nem finitas temporalmente e espacialmente. As duas restantes antinomias não estão ligadas da mesma forma à estrutura da sensibilidade humana. O que Kant propõe é que a tese e a antítese podem, nestes casos, ser ambas verdadeiras, uma vez aceite a distinção entre fenómeno e númeno, distinção esta avançada na Analítica Transcendental. O mundo fenoménico poderá assim ser concebido como um domínio de existências contingentes governado por leis naturais enquanto que no mundo numérico não apenas existe um ser necessário como também existem ações livres. Supostamente esses mundos são o mesmo mundo: *este mundo*. Isto significa evidentemente que a crítica que Kant faz da metafísica tradicional na *Crítica da Razão Pura* deixa (afinal) abertas as possibilidades de liberdade e de Deus. Aqui se enraizará a ‘metafísica moral’ caracteristicamente kantiana. Mas o outro aspecto (prévio, preparatório) da ‘metafísica’, e o mais importante para a história da epistemologia, é uma teoria do conhecimento e da realidade conhecida cuja exposição ocupa a quase totalidade da obra. E é isso que interessa compreender, visando essencialmente a forma como Kant avança uma proposta acerca da mente e do conhecimento que é uma doutrina acerca da mente como sensibilidade e do entendimento que conjuga receptividade e espontaneidade, intuitividade e discursividade.

No percurso de leituras, se se passar à Introdução (B), encontrar-se-á que aí são fixados os pontos básicos na visão kantiana: todo o conhecimento começa com a experiência (i.e. nada na mente precede a experiência), mas isso não significa que todo o conhecimento derive da experiência. O conhecimento por experiência é um composto do que recebemos e daquilo que a nossa capacidade de conhecer produz por si mesmo (acrescente-se que nós não distinguimos usualmente esse acréscimo da matéria prima). Noutras palavras, existe um a priori, de acordo com Kant, que se distingue do que é empírico, i.e. a posteriori, ou de experiência. Quais serão as marcas da existência desse a priori? Para Kant, a necessidade e a universalidade (inseparáveis uma da outra) são os sinais seguros do conhecimento a priori. De facto, e isso é significativo, e é essa a pista para Kant, nós dispomos já de conhecimentos que saem do campo das experiências possíveis. O problema é saber quanto longe se pode legitimamente ir.

No foco de toda esta análise levada a cabo por Kant está uma teoria do juízo. De acordo com Kant, é possível distinguir juízos analíticos (explicativos, que não alargam o conhecimento que já possuímos) de juízos sintéticos (extensivos, que alargam o conhecimento). Os juízos de experiência são todos sintéticos. Ora, o que é importante para uma teoria do conhecimento científico da natureza, que é parte do que Kant faz na *Crítica da Razão Pura*, é saber se pode haver juízos que possuam ao mesmo

tempo as características da universalidade e necessidade (que assinalam usualmente os juízos analíticos) e a extensividade (característica dos juízos sintéticos). Esses juízos, a existirem, serão os juízos sintéticos a priori. A tese defendida na *Crítica da Razão Pura* é que tais juízos são possíveis, existem, e são aliás eles que tornam possível a ciência. Os juízos matemáticos e físicos são exemplos de juízos sintéticos a priori (por exemplo, um juízo aritmético como $'7+5=12'$ é para Kant um juízo sintético a priori). Os juízos da metafísica também deveriam ser juízos sintéticos a priori. Temos assim delimitado o problema geral da Razão Pura: ele é expresso pela questão 'Como são possíveis os juízos sintéticos a priori?'

Kant parte dos factos: as ciências constituídas por juízos desse tipo estão dadas e portanto que são possíveis demonstra-o a sua realidade. O problema é saber como é que essas ciências, que existem, são possíveis. Nasce assim a ideia de uma *Crítica da Razão Pura* (uma ciência particular da faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento a priori³³), e o objectivo de um 'conhecimento transcendental' (todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos do que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori³⁴).

Começa então a exposição da teoria kantiana da mente e do conhecimento. A Estética Transcendental, 'ciência de todos os princípios a priori da sensibilidade' é a parte da *Crítica da Razão Pura* em que se analisa a nossa mente tanto quanto esta é receptiva. Kant chama sensibilidade à capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afectados pelos objectos. Chama sensação ao efeito de um objecto sobre a capacidade representativa. Chama intuição empírica àquela que se relaciona com o objecto por meio de sensações e chama intuição *tout court* à relação imediata do conhecimento com objectos (considera, de resto, que a intuição é o fim para o qual tende o pensamento). É deste conjunto de definições que 'sai' a noção de fenómeno: fenómeno, diz Kant, é o objecto indeterminado de uma intuição empírica. Matéria é o que no fenómeno corresponde à sensação, forma aquilo que possibilita que o diverso do fenómeno possa ser ordenado segundo determinadas relações. O espaço e o tempo, a que Kant chamará intuições puras são as formas puras da sensibilidade, que se encontra a priori no espírito (nosso, humano)³⁵. Espaço e tempo não são 'conceitos empíricos que derivem de uma experiência qualquer', nem conceitos discursivos ou universais, que subsumam instâncias. Eles não 'vêm ao espírito' nem são formas de este 'classificar'

³³ Kant, CRP: 52.

³⁴ Kant, CRP: 53.

³⁵ As grandes alternativas aqui seriam as concepções newtoniana e leibniziana de espaço e tempo. No primeiro caso trata-se de referenciais absolutos, no segundo caso de 'relações relativas'.

o que há³⁶ – eles estão no espírito e tudo o que for humanamente intuível será ‘especializado’ e ‘temporalizado’. Seguem-se, na *Crítica*, as chamadas Exposição Metafísica e Exposição Transcendental do espaço e do tempo para discutir estas teses e outras, e a Estética Transcendental conclui com a distinção entre fenómeno e coisa-em-si³⁷. A ideia básica é que toda a nossa intuição não é mais do que a representação do fenómeno, no sentido em que as coisas não são em si mesmas tal como nos aparecem: as coisas aparecem à nossa subjectividade, se fizéssemos abstracção da subjectividade, as relações dos objectos no espaço e no tempo, nomeadamente, desapareceriam. Fenómenos não existem em si mas unicamente em nós; é-nos desconhecido o que são os objectos em si, conhecemos apenas o nosso modo de os perceber mas nada nos diz sequer que esse seja o modo de perceber de todos os seres, de todas as mente possíveis.

O que nos interessa em seguida para compreender a teoria kantiana da mente e do conhecimento é a Analítica Transcendental, que Kant define como uma ‘decomposição de todo o nosso conhecimento a priori nos elementos do conhecimento puro do entendimento’. Para se chegar à Analítica, que é, como já foi dito, uma parte da Lógica Transcendental, é preciso compreender a distinção entre Lógica geral e Lógica Transcendental³⁸, uma distinção de resto interessante para pensarmos, mesmo hoje, nas fronteiras e nas relações entre lógica e epistemologia. A lógica geral, segundo Kant, abstrai totalmente do conteúdo do conhecimento, é pura, não tem princípios empíricos, nada vai buscar à psicologia, considera apenas ‘a forma do pensamento em geral’. A lógica transcendental, por contraste, ocupa-se da origem dos nossos conhecimentos (‘na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objectos’, diz Kant). É essa que interessa ao epistemólogo, por contraste com o lógico. Na lógica transcendental isola-se o entendimento (a faculdade não sensível do conhecimento, uma faculdade de conhecer por conceitos, e não por intuição). O conhecimento produzido pelo entendimento humano é discursivo e mediato segundo Kant, é conhecimento por conceitos e juízos. A mediação é feita por conceitos, que assentam em funções, diz Kant, por contraste com as intuições que assentam em afecções. Conceitos nunca se referem imediatamente a objectos, mas apenas a outras representações, sejam estas intuições, sejam já outros conceitos. É esse o estatuto dos juízos: eles são conhecimento mediato de objectos, representação de uma representação do objecto³⁹.

³⁶ Isto é o que faz um conceito empírico como ‘cão’.

³⁷ Kant, *CRP*: 78.

³⁸ Kant, *CRP*: 88-92.

³⁹ Kant, *CRP*: 102.

A ideia fundamental de Kant é que se encontrarão todas as funções do entendimento se se puder expôr totalmente as funções de unidade nos juízos. As categorias (Kant usa conscientemente o termo aristotélico⁴⁰), ou conceitos puros, são as ‘responsáveis’ pela síntese nos juízos. A síntese pura, diz Kant, ‘dá’-nos o conceito puro do entendimento. Acerca de síntese, uma noção fundamental em todo este quadro, Kant diz ainda: ‘entendo por síntese (...) o acto de juntar umas às outras diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento’⁴¹. O entendimento é a capacidade de julgar e o juízo pressupõe síntese. Quer a dedução metafísica das categorias quer a dedução transcendental lidarão com esta questão da ‘síntese’ operada pelo entendimento. As tabelas dos juízos e das categorias podem por isso ser vistas da seguinte forma. A tabela dos juízos dá-nos as sínteses que a mente faz: recolhemos isso ao mapear os procedimentos do espírito nas suas actividades⁴². A tabela das categorias dá-nos o que tem que existir a priori no espírito humano, de acordo com Kant, para que mentes como as nossas possam fazer os juízos que fazem acerca da realidade⁴³. Note-se que na tabela das categorias se encontrará formas de pensarmos nas coisas tão básicas e fundamentais como a unidade, ou a totalidade, a relação substância-acidente, a causalidade e as modalidades (possibilidade-impossibilidade; existência-não existência; necessidade-contingência).

Mas voltemos à ideia kantiana de categoria. O que são exactamente as categorias ou conceitos puros do entendimento, sabendo desde já que este é um conceito-chave para compreender a forma como Kant vê a espontaneidade do espírito ou mente? As categorias ou conceitos puros do entendimento são, por um lado, traços gerais de qualquer conceito determinado de um objecto, que permitem a aplicação de um juízo a esse objecto. Por exemplo no caso de um juízo de forma ‘S é P’, alguma coisa no objecto deve ser representada como substância, correspondendo ao conceito do sujeito e alguma outra coisa como a propriedade, correspondendo ao conceito do predicado no juízo. Mas as categorias são também, por outro lado, acções universais do espírito ou mente, acções por

⁴⁰ Mas considera ser mais sistemático e exaustivo do que este na listagem das categorias, na medida em que a sua lista de categorias é gerada por um princípio, a origem no entendimento como capacidade de julgar. A lista aristotélica seria, em contraste, ‘rapsódica’. As categorias aristotélicas eram além do mais, como é sabido, categorias do ser. O que estava em causa eram portanto formas de ser das coisas tais como estas são em si mesmas. Não é assim com as categorias kantianas.

⁴¹ Kant, CRP: 109.

⁴² Temos assim juízos universais, particulares e singulares [Quantidade], afirmativos, negativos e infinitos [Qualidade], categóricos, hipotéticos e disjuntivos [Relação], problemáticos, assertóricos e apodicticos [Modalidade].

⁴³ Temos assim unidade, pluralidade, totalidade [Qualidade], realidade, negação, limitação [Qualidade], inexistência e subsistência, causalidade e dependência, comunidade [Relação], possibilidade-impossibilidade, existência-não existência, necessidade-contingência [Modalidade].

meio das quais podemos pensar um objecto em geral, e portanto, segundo Kant, conteúdo transcendental ‘trazido’ às representações. As categorias não apenas tornam possível a aplicação de juízos àquilo que é dado, que só pode ser dado na intuição, mas constroem de forma determinada essa aplicação. I.e., não se trata, para Kant, de qualquer coisa como uma mera adição de informação ao dado da intuição, mas algo de constitutivo, formatador. Assim sendo, é preciso encontrar uma fonte do constrangimento, e explicá-la, expô-la, analisá-la, e mostrar que as categorias se aplicam a todos os objectos e não apenas a alguns. Este é o propósito da Dedução Transcendental das categorias, na qual se discute a relação das categorias com a auto-consciência (dita ‘Unidade Transcendental da Apercepção’).

Há muito a dizer acerca desse ‘coração da filosofia kantiana’ que é a Dedução Transcendental das Categorias na Analítica Transcendental (em A e B). No Prefácio à primeira edição da *Crítica* (A, 1781), Kant afirma que ‘não conhece investigações mais importantes para chegar ao fundo da faculdade a que chamamos entendimento (...) do que aquelas que empreendeu na Segunda Parte da Analítica Transcendental sob o título de Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento’. Reconhecerá no entanto que ‘essa parte da *Crítica* que deveria ter sido a mais clara é a mais obscura, ou mesmo move-se em círculo’ (afirma isto nos *Fundamentos Metafísicos da Ciência Natural*, 1786). Na segunda edição da *Crítica*, em 1787, o texto da Dedução Transcendental será objecto de profundas modificações⁴⁴.

É importante tentar compreender qual é exactamente a tese que Kant tenta provar na Dedução Transcendental, quer em A quer em B, e também compreender se, ao contrário do que o próprio declarou, as alterações não foram apenas de apresentação⁴⁵. Mas como deve isso fazer-se? Antes de mais parece haver uma intenção razoavelmente clara que persiste de A para B: trata-se de procurar provar a *conexão inseparável entre a auto-consciência e o conhecimento de objectos*, impedindo assim qualquer cartesianismo (entendido como afirmação da possibilidade de conhecimento de estados internos independentemente do conhecimento do mundo exterior). Procura-se ao mesmo tempo provar a *validade objec-*

⁴⁴ As edições actuais da *Crítica* mantêm os dois textos.

⁴⁵ Muitos foram os leitores da *Crítica* que consideraram que as alterações não são de todo indiferentes. Evidentemente joga-se aqui também a forma como o propósito da *Crítica* é visto: entre os neo-kantianos (por exemplo H. Cohen), para quem esse propósito é explicar as pressuposições da ciência da natureza, e Heidegger, para quem o propósito da obra é questionar a natureza e possibilidade da metafísica, expondo o conhecimento ontológico (conhecimento do ser) pressuposto pelo conhecimento ótico (conhecimento de seres particulares), as diferenças serão abissais. Heidegger (cf. *Interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura*, publicada em 1977 e *Kant e o problema da metafísica*, 1929) interessou-se particularmente pela ‘raiz comum’ da unidade das intuições do espaço e do tempo e da unidade dos conceitos nos juízos. Essa raiz comum seria a síntese da imaginação, pela qual uma visão dos humanos e outras entidades como sendo fundamentalmente temporais é produzida. Devido a este foco na imaginação e no tempo, o interesse de Heidegger pela *Crítica* concentra-se na dedução transcendental e no esquematismo dos conceitos puros do entendimento.

tiva dos conceitos puros do entendimento. Na medida em que uma dedução procura estabelecer uma legitimidade, um *quid juris*, a legitimidade que está aqui em causa é a da aplicação das categorias, condições subjectivas do pensamento, a priori a todos os objectos, tendo assim validade objectiva ('objectos' devem aqui ser entendidos por contraste com representações meramente subjectivas, modificações do espírito). A proposta de Kant passa pela Unidade Transcendental da Apercepção, ou auto-consciência, o 'eu penso que acompanha todas as minhas representações'. Kant pensa que condições subjectivas do pensamento (as categorias) podem ter validade objectiva sendo condições necessárias da própria apercepção, i.e. da auto-consciência, e portanto, *a fortiori*, condições para a representação de quaisquer objectos no *medium* de estados subjectivos dos quais somos conscientes.

Noutras palavras: Kant vai tentar argumentar que o conhecimento de objectos (que existe, que nós possuímos) não pode existir sem a reprodução de uma multiplicidade de aparências dadas na mente ou espírito e que essa reprodução só pode ter o seu fundamento numa consciência da representação de uma identidade numérica necessária (do eu) ao longo das suas várias representações. Este eu 'numericamente idêntico não pode ser pensado por meio de dados empíricos', por isso Kant sugere que existe aí uma 'Unidade Transcendental da Apercepção' (UTA) ou auto-consciência caracterizada por espontaneidade. As condições para a unidade da auto-consciência são condições necessárias para o conhecimento de objectos. Compreender a natureza e o estatuto desta Unidade Transcendental da Apercepção é obviamente um dos problemas que daqui saem. No núcleo das alterações da apresentação da dedução transcendental de A para B estarão questões relativas à Unidade Transcendental da Apercepção, à espontaneidade desta, ao tempo e à imaginação.

Procurar-se-á em seguida esquematicamente caracterizar o que é dito na dedução transcendental na primeira e na segunda edições da *Crítica*, deixando em aberto a questão de saber se houve ou não profundas alterações.

Um resumo de alguns pontos centrais da argumentação de Kant em A seria algo como o seguinte: (1) Todas as minhas representações são por mim necessariamente reconhecidas como minhas. Tenho pois conhecimento *a priori* de que pertencem a um eu numericamente idêntico (mas o que é isso de as minhas representações serem minhas e de pertencerem a um eu numericamente idêntico?); (2) A Unidade Transcendental da Apercepção (UTA), a auto-consciência, é não apenas uma unidade analítica mas uma unidade sintética (i.e. as minhas representações não têm nenhuma

marca comum pela qual seriam analiticamente reconhecidas como minhas; elas são antes reconhecidas como minhas com base numa conexão entre elas – e é essa a marca comum) (o que será essa conexão?); (3) Se a UTA implica uma conexão sintética das representações independente do seu conteúdo empírico tem que haver uma síntese *a priori*, com as suas regras *a priori*; (4) A fonte da conexão é a faculdade do entendimento; as regras *a priori* requeridas para a síntese *a priori* da UTA são as categorias; (5) As condições necessárias para a síntese de todas as representações na UTA são as condições necessárias para a representação dos objectos quaisquer.

Um aspecto de tudo isto é crucial na primeira edição e encontra-se logo no início do texto de Kant: todas as minhas representações, de outros objectos ou de estados internos, pertencem ao sentido interno, logo estão ‘submetidas’ ao tempo como forma. A única maneira de representar fenómenos é representar uma unidade na multiplicidade, ora para representar uma diversidade é preciso distinguir o tempo na série das representações, i.e. representar as representações como ocorrendo em momentos sucessivos a ainda assim de alguma forma ‘manter a pista’. Para isso há, segundo Kant, uma ‘tripla síntese’ cujo princípio é a espontaneidade (este assunto é tratado em Da Síntese da Apreensão na Intuição; Da Síntese da Reprodução na Imaginação; Da Síntese da Reconhecimento no Conceito). Isto significa que itens numa multiplicidade temporalmente sucessiva têm que ser sucessivamente *apreendidos*. Itens previamente apreendidos têm que ser *reproduzidos* conjuntamente com os posteriores para as conexões entre eles serem *reconhecidas*. Ora, tem que haver algum conceito em virtude do qual a conexão de várias representações sucessivas seja reconhecida como representação-do-mesmo-objecto (‘sem a consciência de que aquilo que nós pensamos é precisamente o mesmo que pensávamos no instante anterior, seria vã toda a reprodução na série de representações’, diz Kant). Tem que haver um princípio da unidade da consciência na síntese do diverso, e é a isso que Kant chamará a espontaneidade da Unidade Transcendental da Apercepção (por contraste com a apercepção empírica, sempre mutável, como Hume viu), cuja ligação com a imaginação e o tempo Kant enfatizava na primeira versão.

E quanto à edição de 1787? O que mudou? O que é que Kant considerou que tinha que aperfeiçoar? Uma hipótese é que Kant trabalha com uma concepção agora mais sofisticada de juízo⁴⁶. Um possível resumo da argumentação em B seria algo como o seguinte. Começa-se (§15) com a ideia de que a ligação ou conjunção do diverso é um acto de espontaneidade ou actividade do sujeito: Kant sugere várias vezes que a validade objectiva

⁴⁶ Guyer 1992, Introduction: 49.

das categorias na síntese poderia ser derivada desta simples premissa. Mas Kant quer argumentar mais: quer argumentar especificamente que as combinações pressupõem a forma de síntese da Unidade Transcendental da Apercepção. Assim Kant reitera (§ 16) o que em A fora dito sobre a apercepção (i.e. que todas as representações têm uma relação com o *eu penso*). Afirma que a conexão das impressões no eu não pode ser meramente analítica, pois não há nenhuma impressão única do eu em todas as possíveis representações (a consciência empírica é em si diversa, como Hume bem vira). A unidade analítica da auto-consciência pressupõe uma unidade sintética. Tem que haver pois uma unidade sintética da apercepção, já que tenho conhecimento a priori genuíno da conexão necessária de todas as representações como minhas. Em seguida (§ 17-19), procura mostrar a conexão entre a apercepção e o conhecimento de objectos, chamando objecto ‘aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada’. Toda a reunião exige a unidade da consciência. Fala como se a cognição de objectos fosse uma condição necessária da unidade da apercepção, e como se as condições a priori do unidade da apercepção pudessem ser derivadas das condições para o conhecimento de objectos (e não vice versa) (§18). Seguidamente (§19), afirma-se insatisfeito com a explicação que os lógicos dão dos juízos, considerando-os como representações de relações de conceitos sem explicar em que consiste a relação. Para se pensar na natureza dos juízos é necessário, segundo Kant, considerar que eles trazem ou conduzem algo à unidade objectiva da apercepção. Em seguida contrasta os juízos como asserções de unidade necessária com as relações de representações que são válidas de forma meramente subjectiva, e afirma que tem que haver fundamentos a priori no entendimento para tal unidade necessária. Afirma então (§20) que a diversidade dada na intuição sensível é sujeita à Unidade Sintética da Apercepção e o que acto do entendimento pelo qual a multiplicidade é trazida para debaixo da apercepção é a função lógica do juízo. Portanto, toda a multiplicidade é determinada em relação às funções lógicas do juízo. Ora, as categorias não são senão as funções lógicas do juízo. Toda a multiplicidade é assim determinada em relação às categorias.

A seguir (§21) afirma diz que o argumento precedente foi apenas um começo da dedução das categorias. Apenas se mostrou que as categorias são condição necessária da consciência empírica de uma dada multiplicidade de uma intuição, não se mostrou ainda a sua validade objectiva. O argumento completo irá envolver (§26) o reconhecimento de que a unidade do espaço e do tempo requerem elas próprias uma síntese do entendimento. A unidade do espaço e do tempo, que na Estética Transcendental era tida como dada, vai portanto ser mostrada como resultado da actividade

do entendimento. E como nada nos pode ser dado a não ser espacializado ou temporalizado ou ambos, nada nos pode ser dado que não seja sujeito à actividade do entendimento e portanto às categorias. Portanto, toda a síntese só é possível sob as categorias.

As dificuldades desta argumentação (se é que devemos chamá-la assim) são muitas. Enumero algumas: por exemplo, como é que Kant justifica a pretensão de que a Unidade Transcendental da Apercepção é uma certeza *a priori* da identidade numérica do eu, uma certeza que requer a síntese de representações de acordo com regras *a priori*? Como é que ‘superou’ Hume, se acerca do eu empírico faz afinal afirmações semelhantes às que Hume fizera? Como e porquê são estas regras identificadas com as categorias? De onde vem o número de categorias? Porque é que as categorias são doze? Porquê estas? Qual é a diferença, por exemplo, entre a ‘realidade’ como categoria da Qualidade e a ‘existência’ como categoria da Modalidade? Não serão antes sinónimos? O próprio Kant por vezes enumera apenas cinco, quatro, ou só três categorias. Quando reduz a lista a três ‘categorias de síntese’ aquelas que ficam são as três categorias da relação (substância, causalidade, comunidade). Apenas estas formas, em virtude das quais empregamos juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos, seriam então realmente distintas. Elas correspondem a tipos de juízos diferentes e não apenas a diferentes valores de um tipo de juízo, e seriam portanto absolutamente essenciais ao que Kant quer demonstrar. O mesmo não se passa no entanto com todas as categorias.

As dúvidas podem continuar: exactamente qual é a conexão entre a Unidade Transcendental da Apercepção e os objectos da cognição de modo a que estes sejam distintos da nossa representação (isto é, não colapsem nela)? Será que Kant realmente prova que a Unidade Transcendental da Apercepção requer conhecimento de objectos distintos do eu? Haverá algum espaço lógico nesta teoria para a distinção entre meras representações e verdadeiro conhecimento de objectos?

O próprio Kant vê e procura evitar alguns perigos que ameaçam a sua posição, por exemplo nas Analogias da Experiência (Analítica dos Princípios), onde mostra que os juízos acerca de relações temporais de estados de objectos só podem ser feitos contrastando-os com relações temporais de estados meramente subjectivos pelo uso de categorias como substância e causação. Também na Refutação do Idealismo (Analítica Transcendental, Analítica dos Princípios) Kant pretende mostrar que mesmo os juízos acerca de relações temporais em estados meramente subjectivos requerem a sua correlação mas não identificação com estados objectivos subsumidos às categorias (i.e., quer mostrar que a auto-consciência requer o conhecimento de objectos sem por isso cair na identificação com o conhecimento

de objectos). Em suma, Kant vê os perigos como perigos, e a ser assim, de facto, formalmente, a Dedução Transcendental falha no estabelecimento da sua tese; a tese é retomada em várias outras partes da *Crítica da Razão Pura*, que devem ser consideradas em conjunto na avaliação do que está em causa.

Com todos os problemas que possam permanecer, estas são as grandes linhas da teoria kantiana da mente e do conhecimento. De acordo com elas, aquilo a que chamamos mente ou espírito é um composto de receptividade, espontaneidade e totalizações heurísticas (as ideias da razão), todas podendo, de resto, ser concebidas como ‘sínteses’. Ora como se afirmou no início deste trajecto pela *Crítica*, o propósito central de Kant não era fazer esta teoria da mente ou da razão por si mas sim ‘salvar a metafísica’. Como ficamos quanto a esse propósito? Algo já foi avançado quanto à ‘metafísica moral’ de Kant. Com a intenção de avançar um pouco por esse caminho, que excede a epistemologia, poder-se-á tomar as seguintes questões directoras: em quantos mundos vivemos afinal? Como é que a teoria apresentada nos deixa, a nós próprios, relativamente ao conhecimento do mundo como fenómeno de que somos capazes? Elas permitir-nos-ão falar da visão kantiana da liberdade: afinal aquele mundo cujo conhecimento científico, através de juízos sintéticos a priori, é possível, é o mesmo mundo em que eu existo como agente livre. Mas como é isso possível?

A questão da liberdade é tratada em vários pontos da *Crítica*, nomeadamente, como já foi indicado atrás, na Dialéctica Transcendental (Antinomias da Razão Pura: Terceiro Conflito e Solução das ideias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir das suas causas (Nona secção, III)) e também na Doutrina Transcendental do Método (Capítulo II, O cânone da razão pura, Segunda secção, Do Ideal do Sumo Bem como fundamento determinante do fim último da razão pura). A ideia fundamental de Kant é que se os fenómenos fossem coisas em si não seria possível salvar a liberdade. Mas os fenómenos não são coisas em si, e Kant procurará salvar a liberdade enquanto causalidade pela razão. O ponto de partida é o seguinte: ‘Por um lado, ele mesmo (o homem) é, sem dúvida fenómeno, mas do ponto de vista de certas faculdades (razão, entendimento) é também um objecto meramente inteligível, porque a sua acção não pode atribuir-se à receptividade da sensibilidade (...) E que a razão possua uma causalidade é o que ressalta dos imperativos que impomos como regras em toda a ordem prática, às faculdades activas” (CRP, Dialéctica Transcendental, A Antinomia da Razão Pura, Nona Secção, III, Esclarecimento da Ideia Cosmológica de uma Liberdade em União com a Necessidade Universal da Natureza).

Na Dialéctica Transcendental Kant não pretende expôr a realidade da liberdade, nem demonstrar a possibilidade da liberdade. Pretende apenas tratar a liberdade como uma Ideia Transcendental. Que ideia é essa? É a ideia pela qual ‘a razão pensa iniciar absolutamente, pelo incondicionado do ponto de vista sensível, a série das condições no fenómeno, enredando-se assim numa antinomia com as próprias leis que prescreve ao uso do entendimento’ (Esclarecimento da Ideia Cosmológica de uma liberdade em união com a necessidade universal da natureza). Nesse ponto da *Crítica*, Kant pensa ter mostrado que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza não está em conflito com a causalidade pela liberdade.

O ponto de partida de Kant para a construção teórica substancial em torno da liberdade será a seguinte constatação: o dever, i.e. o dever-ser, é qualquer coisa que não ocorre em qualquer outra parte da natureza que não no humano. O dever é qualquer coisa de diferente daquilo que o entendimento pode conhecer. O entendimento só pode pensar acerca da natureza o que esta é, foi, ou será. O dever, em contrapartida, ao contrário de uma mera acção da natureza cujo fundamento terá que ser sempre um fenómeno, ‘exprime uma acção possível cujo fundamento é um simples conceito’⁴⁷. Sendo a a Liberdade uma Ideia da razão especulativa, ela permaneceria puramente problemática, pensa Kant, se o facto da lei moral não nos ensinasse que somos livres. Mas esse facto impõe-se-nos. Kant considera então que a razão é a condição de todas as acções voluntárias pelas quais o homem se manifesta. A razão pura age livremente na cadeia das causas naturais. A liberdade não se deve considerar apenas negativamente, como independência das condições empíricas, mas também positivamente, como faculdade de iniciar por si própria uma série de acontecimentos. A razão pura é, para Kant, a ‘condição incondicionada de toda a acção voluntária’.

Tudo isto conduz, como se sabe, mas isso excede um curso de epistemologia, à importância do uso prático da Razão. Kant defende que ao relativo insucesso da filosofia da razão pura no seu uso especulativo se pode opôr o sucesso num outro caminho: o caminho do uso prático da razão pura. É a este que diz respeito o Cânone da Razão Pura (o Capítulo II da Doutrina Transcendental do Método). Kant expõe a sua concepção do ‘propósito final da especulação da razão’. Este diz respeito a três objectos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Não há ‘uso imanente’ para estes três objectos: pensá-los seria um esforço ocioso se não fosse o nosso fortíssimo interesse prático. Em suma, ‘A razão, no seu uso especulativo, conduziu-nos através do campo da experiência e,

⁴⁷ Kant, *CRP*: 472.

como neste nunca pode encontrar satisfação completa, levou-nos daí às ideias especulativas que, por sua vez, nos trouxeram de novo à experiência e assim cumpriram a sua intenção, de uma maneira útil, é certo, mas nada de acordo com a nossa expectativa⁴⁸.

Na parte da Crítica intitulada ‘Do Ideal do Sumo Bem como um fundamento determinante do fim último da razão pura’ Kant expõe aquilo que pensa encontrar neste caminho. Procura fazê-lo respondendo à questão “O que me é permitido esperar?”. Dar resposta a esta questão impõe que se relacione a liberdade com a moralidade e a felicidade. A relação é feita através de Deus: o Ideal do Sumo Bem é a ideia de uma inteligência que comanda o mundo de acordo com leis morais e que ‘reúne’ assim a ‘esperança de ser feliz’ com o ‘esforço incessante de se tornar digno da felicidade’. O mundo inteligível, que é um mundo moral, do qual devemos pensar fazer parte enquanto seres morais e livres embora os sentidos só nos apresentem um mundo fenoménico, só pode ser um mundo futuro para nós. Deus e uma vida futura são, portanto, pressupostos, segundo Kant, da obrigação que o uso de uma razão livre nos impõe. Se nada disto fôr o caso, as leis morais serão vãs quimeras. Kant chama a este seu discurso ‘teologia moral’.

No núcleo do pensamento moral de Kant está então a afirmação da autonomia: os seres humanos são autónomos, são eles próprios a origem da lei pela qual se regem e isto é assim mesmo se eles são também, seres físicos num mundo determinista. A vontade dos seres humanos, enquanto razão prática, não é (já) desejo. Isto significa que Kant pensa que a forma superior do querer é descontínua em relação ao desejo sensível e que é o ‘lugar de uma legislação universal’. Na sua formulação, a lei moral ordena-nos que pensemos a máxima que rege a nossa vontade como ‘princípio de uma legislação universal’. Uma vontade determinada pela pura forma da lei, independentemente da condição sensível, é aquilo a que Kant chama uma vontade livre. A legislação da qual os seres humanos são autores incide sobre a causalidade de seres livres (aquilo pelo qual seres livres são causa de alguma coisa). A liberdade, por oposição à causalidade natural que rege os fenómenos, define-se então como o ‘poder de começar por si mesmo um estado cuja causalidade não se situa por seu turno (como na lei natural) sob outra causa que a determina quanto ao tempo’ (Dialéctica Transcendental, Solução das ideias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir das suas causas⁴⁹).

⁴⁸ Kant, CRP: 639 [Do Ideal do Sumo Bem].

⁴⁹ Kant, CRP: 462 e seguintes.

A liberdade é a ideia, criada pela razão, de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa a devesse ter precedido. Esta é a ‘liberdade transcendental’, sobre a qual assenta a ‘liberdade prática’; a liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio face à coacção dos impulsos da sensibilidade. A ideia de liberdade goza de um privilégio em relação às outras ideias da razão (imortalidade, Deus) pois o facto de nós nos podermos determinar praticamente ‘dá às coisas em si o sentido ou a garantia de um facto’, ‘faz(nos) efectivamente penetrar no mundo inteligível’ - é o que afirma Kant no Parágrafo 91 da *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Pode-se ler a *Crítica da Razão Pura* durante anos, e na verdade foi isso que muitos filósofos posteriores a Kant fizeram. Esta foi apenas uma sugestão de trajecto. No contexto de uma iniciação à epistemologia a grande importância de Kant reside na alternativa que o transcendentalismo constitui à proposta quineana de uma epistemologia naturalizada. Tracei acima as linhas principais desse transcendentalismo. Restam obviamente as questões: terá de facto Kant respondido à acusação - que foi a acusação de alguns dos seus contemporâneos - de ser um Berkeley sob disfarce, i.e. um idealista? Kant procurou empenhadamente rebater esta acusação. Mas se Kant não é um idealista, qual é a relação do sujeito transcendental, de toda a ‘maquinaria’ da racionalidade, com o mundo da natureza?

Conclusão

A epistemologia é, conjuntamente com a metafísica, uma das disciplinas centrais da filosofia, uma disciplina sem a qual o propósito de fazer filosofia não se entende. Compreender a mente e o conhecimento é um propósito subjacente a tudo o mais que se pretenda fazer em filosofia. Disponibilizar um trajecto possível para a exploração de questões relativas à mente e ao conhecimento, correspondente àquilo que tem sido a minha prática na FLUP desde 1996, tendo por um lado a teoria da mente e do conhecimento tal como ela se apresenta contemporaneamente e por outro lado a história da filosofia do conhecimento, foi a ideia subjacente à reunião dos textos que se seguem neste volume. Esses textos tratam, na sua maioria, de temas e autores contemporâneos. Pretendi com a presente Introdução exemplificar a comunicação que penso existir entre esses tópicos e autores com a história da filosofia e em particular com Descartes, Hume e Kant. Creio que tal comunicação deve ser clara no ensino da epistemologia. Espero ter assim contribuído para mostrar a variedade dos problemas encontrados na tentativa de compreender a mente e o conhecimento, bem como a variedade de fontes de respostas com que os filósofos hoje se deparam.

Ronda - Porto, Verão de 2009

Referências principais

Descartes, R., 1985, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, introdução, tradução e notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina. (Texto original das *Meditações* em latim em <http://www.wright.edu/cola/descartes/medl.html>)

Hume, D., 2002, *Tratados Filosóficos – Investigação sobre o Entendimento Humano*, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Lisboa, INCM.

Hume, D., 2001, *Tratado da Natureza Humana*, tradução de S. Silva Fontes, prefácio e revisão técnica da tradução de João Paulo Monteiro, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Kant, I., 1985, *Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão, introdução e notas de Alexandre F. Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Leibniz, G., 1987, *Princípios de Filosofia ou Monadologia*, tradução, introdução e notas de Luís Martins, Lisboa, INCM.

Outras referências

Ameriks, Karl, “The critique of metaphysics: the structure and fate of Kant’s dialectic”, 2006, *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cottingham, John, 1992, *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press.

Deleuze, Gilles, 1973, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF.

Dennett, Daniel, 1996, *Kinds of Minds*, New York, Basic Books.

Fate Norton, David, 1993, *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press.

Guyer, Paul, 1992, *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press.

Guyer, Paul, 2006, *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Guyer, Paul, 1992, “Transcendental Deduction of the categories”, *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hanna, Robert, “Kant’s theory of judgment”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. Zalta ed.) <http://plato.stanford.edu/entries/kant-judgment/>

Hatfield, Gary, “René Descartes”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. Zalta ed.) <http://plato.stanford.edu/entries/descartes/>

Hume, D., 2002, *Ensaíais Morais, Políticos e Literários*, Lisboa, INCM. Traduções de João Paulo Monteiro, Sara Albieiri e Pedro Galvão.

Hume, D., 2005, *Tratados Filosóficos II – Dissertação sobre as Paixões e Investigação sobre os Princípios da Moral*, traduções de João Paulo Monteiro e Pedro Galvão, Lisboa, INCM.

Hume, D., 2005, *Obras sobre Religião*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. Traduções de Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Introdução e Revisão Técnica de João Paulo Monteiro.

Jolley, Nicholas, *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kant, Immanuel, 1994, *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70.

Kitcher, Patricia, 2006, “Kant’s philosophy of the cognitive mind”, *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kuehn, Manfred, 2001, *Kant – a biography*, Cambridge, Cambridge University Press.

Longuenesse, Béatrice, 1998, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton, NJ, Princeton University Press (versão inglesa revista de *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l’analytique transcendentale de la critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1993).

Longuenesse, Béatrice, 2006, “Kant on a priori concepts: the metaphysical deduction of the categories”, *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Look, Brandon C., “Gottfried Wilhelm Leibniz”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. Zalta ed.) <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz/>

Look, Brandon C., “Leibniz’s Modal Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. Zalta ed.) <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-modal/>

Miguens, S., 2004, *Racionalidade*, Porto, Campo das Letras.

Miguens, S. & Mauro, C. E. 2006, *Perspectives on Rationality*, Porto, FLUP.

Morris, William Edward, “David Hume”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. Zalta ed.) <http://plato.stanford.edu/entries/hume/>

Newman, Lex, “Descartes’ Epistemology”, *The Stanford Encyclope-*

dia of Philosophy (E. Zalta ed.) <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>

Pessin, Andrew, “Descartes’ Theory of ideas”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. Zalta ed.) <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ideas/>

Quine, W. V., 1969, *Ontological Relativity*, in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press.

Teixeira, Célia, Como não entender o a priori – analiticidade, revisibilidade, necessidade, *Intelectu* 10, Novembro de 2004, www.intelectu.com

APÊNDICE 1 – LEIBNIZ E OS MUNDOS POSSÍVEIS

Descartes e Leibniz são, na história da filosofia, casos por excelência em que com apoio numa concepção de Deus se caracteriza o espírito humano e o conhecimento humano. E caracteriza-se de formas muito diferentes entre si. A noção leibniziana de ‘mundos possíveis’ é uma pista para compreender este contraste. G. W. Leibniz (1646-1716) foi um dos últimos espíritos universais da história do pensamento, um homem que não apenas dominou o conhecimento da sua época, como foi inovador em diversos campos, desde a matemática⁵⁰ à geologia e ao estudo da linguagem – no entanto ele é, por várias razões (uma delas sendo certamente a forma de falar de Deus) pouco acessível intuitivamente aos leitores contemporâneos. Talvez valha a pena recordar, assim sendo, aquilo que Bertrand Russell, numa famosa obra sobre o pensamento de Leibniz, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900) afirmou sobre Leibniz, mais especificamente sobre a *Monadologia*⁵¹, que tão estranha pode parecer aos leitores

⁵⁰ Leibniz foi um dos criadores do cálculo infinitesimal. Houve aliás uma disputa ácida acerca da prioridade de Leibniz ou de Newton na criação do cálculo e Leibniz foi maltratado pela Royal Society inglesa. Pensa-se hoje que Leibniz e Newton teriam criado o cálculo independentemente.

⁵¹ Obra escrita por Leibniz em 1714, em que ele expõe o seu sistema metafísico a partir da noção de mónada. As mónadas são substâncias simples e imateriais, criadas, que ‘não nascem nem morrem’. Este sistema metafísico imaterialista foi em parte despoletado pela crença de Leibniz na inexistência de átomos – i.e. simples – físicos. Tudo aquilo que há são mónadas. As mónadas têm percepções e apetições e cada uma delas exprime todo o universo. No nosso caso, a mónada-alma tem também apercepção ou consciência. A percepção é o estado interno da mónada representando coisas exteriores, a apercepção é a consciência ou conhecimento reflexivo deste estado interno. A apercepção não existe em todas as mónadas. Isto quer dizer que as percepções que caracterizam todas as mónadas podem ou não ser objecto de apercepção, i.e. podem ser ou não ser conscientes. Leibniz dirá que nem todas as mónadas [seres perceptivos e apetitivos] são espíritos – elas serão espíritos conforme nelas exista ou não a percepção das percepções e de si enquanto percebendo. Por isso Leibniz fala em *mónadas nuas* [correspondendo à matéria inanimada], *mónadas memorantes* [correspondendo por exemplo a animais] e *mónadas reflexivas* [correspondendo aos humanos]. Definitivamente, a mente e a representação não são para Leibniz exclusivas dos humanos, embora o conhecimento das verdades necessárias e dos princípios (i.e. a ‘razão’) lhes esteja reservada. Mas aquilo que no

contemporâneos: trata-se de ‘um conto de fadas metafísico, talvez coerente mas totalmente arbitrário’, apenas compreensível fazendo apelo à teoria lógica que lhe subjaz. Suponhamos então que é para a teoria lógica que um leitor contemporâneo deverá olhar primeiro, se desejar evitar a estranheza. O que é a lógica, para Leibniz? A lógica não é para Leibniz aquilo que é para os lógicos contemporâneos, i.e. uma ciência formal; Leibniz chama ‘lógica’ à sua teoria da natureza da proposição e da natureza da verdade.

De acordo com Leibniz, todas as proposições têm, expressa ou implicitamente, a forma ‘S é P’. A predicação é a afirmação da inclusão de P (predicado) em S (sujeito), com fundamento na natureza das coisas. Numa proposição verdadeira o conceito do predicado está contido no conceito do sujeito. Leibniz pensa ainda que uma proposição verdadeira é em última análise redutível a uma afirmação de identidade. Ora, é a partir daqui que Leibniz começa a aproximar-se do interesse do epistemólogo contemporâneo, nomeadamente quando faz uma proposta acerca de tipos de verdades existentes. Segundo Leibniz existem verdades de razão (verdades necessárias, cujo ‘oposto é impossível’, por exemplo as verdades matemáticas e lógicas) e verdades de facto (verdades contingentes ou de facto, cujo ‘oposto é possível’, tais como ‘Júlio César atravessou o Rubicão’ ou ‘Adão pecou’). A esta proposta acerca da existência de diferentes tipos de verdades acresce uma ideia acerca dos princípios que fundam os raciocínios. Estes são o Princípio da Contradição (‘em virtude do qual julgamos falso o que implica contradição’) e o Princípio da Razão Suficiente (‘em virtude do qual consideramos que nenhum facto pode ser verdadeiro ou existente e nenhuma enunciação verídica sem que haja uma razão suficiente para que isso assim seja e não de outro modo’)⁵². Tudo isto será esclarecido em termos de mundos possíveis.

Em contraponto com o interesse de Leibniz pela lógica concebida desta maneira, que pode servir de entrada a todo o seu sistema metafísico, diga-se desde já que Leibniz não teve qualquer interesse pelo projecto cartesiano de encontrar fundamentos para o conhecimento: preferiu os

universo parece inanimado ou morto é um atordoamento das mónadas imortais. A noção de mónada traduz ainda a actividade ou espontaneidade que para Leibniz caracteriza o espírito. Para Leibniz não há percepção sem ‘auto-realização’ e mudança (ao contrário do que se passa com Descartes, para quem a percepção era um modo do pensamento e o movimento uma determinação da extensão). Na medida em que a matéria é em toda a parte a mesma, Leibniz pensa que se só houvesse matéria no mundo não haveria actividade, diversidade ou harmonia. Como o mundo tem essas características, deve haver mentes. Especificamente, mentes particulares existem porque o ser supremo julga harmonioso que deva existir ‘aquilo que compreende’, que é como um espelho intelectual ou réplica do mundo. É ainda às mónadas que é devida a unidade da representação, inexplicável por razões mecânicas.

⁵² Segundo Leibniz, o Princípio da Contradição é suficiente por si só para a demonstração da totalidade das matemáticas, mas o Princípio da Razão Suficiente é necessário para passar da matemática à física, que lida com um reino de entidades contingentes.

princípios metafísicos, muito particularmente o acima referido Princípio da Razão Suficiente (segundo o qual *Nihil est sine ratione*) e a procura de isomorfismos entre áreas teóricas tais como a matemática, a metafísica e a teoria da linguagem. Nos seus escritos não há um tema que sirva como pedra angular única, como era o caso do cogito cartesiano: como o próprio admite, no seu sistema há várias entradas, que vão desde Deus até à mónada, à teoria da noção completa⁵³, à ideia de expressão, à ideia do melhor dos mundos possíveis.

Mas voltemos à lógica e aos mundos possíveis. Leibniz foi satirizado no *Candide* (1759) de Voltaire (1694-1778) como o filósofo que (absurdamente) considerou este mundo como o ‘melhor mundo possível’ (qualquer pessoa razoável deveria perguntar como seriam os outros...). Para saber se isto é assim tão absurdo (Leibniz de facto defendeu tal tese) interessa compreender o que se entende por ‘mundos possíveis’, relacioná-los com a concepção leibniziana de Deus e compreender como é que os mundos possíveis e Deus moldam uma concepção do conhecimento humano.

Um mundo é um modo completo (em todos os seus detalhes passados, presentes e futuros) de as coisas serem. Possível é aquilo que não envolve contradição. Cada mundo é uma colecção de possíveis compostíveis. Os possíveis A e B são compostíveis se são não apenas possíveis isoladamente mas também consistentes entre si. Mundos possíveis serão portanto modos completos de possíveis compostíveis, i.e. modos completos de as coisas serem, incluindo o modo completo como as coisas são. Os mundos possíveis – exceptuando o mundo em que estamos, i.e. o mundo possível actual – têm para Leibniz uma existência apenas conceptual, nas ‘ideias de Deus’. Por alguma razão, que Leibniz explicará, apenas um único mundo, de entre os mundos possíveis, existe. Antes de prosseguirmos e para compreender que este problema excede qualquer âmbito teológico, vejamos de um ponto de vista prático, contemporâneo, por que será útil falar de mundos

⁵³ *Tal como a mónada, esta é uma noção fulcral em Leibniz e bastante estranha à compreensão contemporânea. Uma noção completa é a série total dos predicados contidos na noção do sujeito, correspondendo à total explicitação de uma substância individual (mónada). A noção supõe algo como ‘o ponto de vista de Deus’ [que tal ponto de vista se possa ou não evocar faz uma grande diferença em filosofia]. Leibniz pensa que existem conceitos individuais [por exemplo o conceito de ‘Alexandre o Grande’] e que a série total dos predicados que compõem esses conceitos individuais é acessível do ponto de vista de Deus. Temos que imaginar um conceito de pessoa – eu, por exemplo – e um ponto de vista a partir do qual tudo o que fui, sou, serei, é acessível. Este ponto de vista é obviamente Deus, a que Leibniz chama a ‘mónada das mónadas’, e que é um ser necessário, fonte das existências e das essências. Deus é livre e cria de acordo com a razão. Aliás, só agindo de acordo com a razão é que ele é livre. Um deus arbitrário como o deus cartesiano [i.e. que cria as próprias ‘verdades eternas’] não seria, de acordo com Leibniz, livre. Para Leibniz o bem não depende da vontade de Deus: o bem é antes a Razão Suficiente daquilo que Deus quis fazer. Em geral, apenas as verdades contingentes dependem da vontade de Deus, as verdade necessárias são o objecto interno do seu entendimento.*

possíveis. Desde logo é útil falar de mundos possíveis porque constantemente assumimos nas nossas crenças e raciocínios que certas coisas são possíveis, outras impossíveis, outras muito pouco susceptíveis de serem senão como são ('necessárias', dir-se-á em vocabulário mais sofisticado). Por exemplo: perdi o avião – mas poderia perfeitamente tê-lo apanhado. Estou na aula de Filosofia do Conhecimento – mas poderia ter ficado em casa a jogar jogos no computador. Aristóteles nasceu em Estagira. Mas podia ter nascido em Atenas e ter sido ainda assim o autor da *Poética*, da *Retórica*, da *Metafísica* e o aluno de Platão. Estou a ver esta árvore – esta árvore é verde. Mas poderia ser vermelha ou castanha. Dois mais dois são quatro – será que podiam ser cinco? Água é H_2O – será que não podia ser outra coisa qualquer? Mesmo com estas variações incipientes noto que algumas coisas que eu penso parecem mais 'flexíveis' que outras a poderem ser de outra maneira – porque será que isso é assim? De qualquer forma é algo que levou filósofos clássicos como Leibniz, a diferenciar tipos de conhecimento (por exemplo conhecimento lógico de conhecimento histórico) em termos de mundos possíveis. Nos nossos raciocínios correntes usamos ainda condicionais contrafactuais. Condicionais contrafactuais são condicionais com a forma '*se tal e tal tivesse sido o caso, então tal e tal teria sido o caso*' que dizem o que aconteceria em situações não actuais (Se Obama não tivesse ganho as eleições, John McCain teria sido Presidente). É evidentemente problemático saber o que pensar quanto à natureza de tais 'situações não actuais', como o mundo em que Obama perdeu as eleições e não é Presidente – serão elas cenários pensados ou pensáveis mas que não têm nada a ver com a forma de as coisas serem? Bom, mas são pelo menos pensáveis – o que é que isso significa?⁵⁴

Voltando a Leibniz: embora Leibniz tenha 'introduzido' os mundos possíveis, para ele só existia um mundo, um mundo seleccionado por Deus por entre os mundos possíveis. Os outros mundos possíveis – exceptuando o mundo em que estamos, i.e. o mundo possível actual – têm para Leibniz uma existência apenas conceptual. Ora, a razão para este mundo em que estamos existir é o facto de ser o 'melhor dos mundos possíveis'. Este é o clímax da teodiceia leibniziana, um frequente objecto de escárnio e uma tese muito importante da filosofia de Leibniz, um aspecto que no limite poderia ser trabalhado sem evocar qualquer aspecto religioso acerca de

⁵⁴ A questão dos condicionais contrafactuais e da sua natureza é importante e incontornável, nomeadamente na filosofia da ciência, quando se considera a natureza das leis científicas – uma lei científica distinguir-se-ia de uma generalização acidentalmente verdadeira precisamente pela sua capacidade de resistir a condicionais contrafactuais.

Deus e pensando apenas em implicações metafísicas e epistemológicas. No contexto de uma disciplina de epistemologia é aliás obviamente menos importante a questão de Deus do que a diferença entre as verdades necessárias e as verdades contingentes, tal como estas aparecem do ponto de vista do intelecto divino e do ponto de vista do intelecto humano. É aí que os mundos possíveis importam. Vejamos como aparece a natureza dos diferentes tipos de verdades em termos de mundos possíveis. As verdades contingentes exprimem aquilo que é mas não teria que ter sido. Existem portanto razões para aquilo que elas afirmam ser verdadeiro (essas razões baseiam-se naquilo que parece o melhor entre vários possíveis). ‘Contingente’ poderia ser definido como aquilo que é verdadeiro em pelo menos um mundo possível e falso em pelo menos um mundo possível. Verdades necessárias, em contraste, são aquelas que seriam verdadeiras em qualquer mundo possível. Exemplos das primeiras poderiam ser ‘Júlio César atravessou o Rubicão’, ‘Adão pecou’, ou ‘Joana está na aula de Filosofia do Conhecimento’ e das segundas ‘ $2+2=4$ ’. A ideia de Leibniz é que as verdades contingentes (e apenas elas) se baseiam na vontade (de Deus ou das criaturas), a sua escolha resulta de razões (já que *Nihil est sine ratione*).

Ao diferenciar desta forma verdades contingentes e verdades necessárias do próprio ponto de vista de Deus uma das coisas que Leibniz está a fazer é opôr-se à doutrina cartesiana da livre criação divina das ‘verdades necessárias’. Para Descartes não fazia sentido pensar que o intelecto de um ser onipotente fosse de alguma forma constrangido pelas ‘verdades necessárias’ – assim, mesmo estas (por exemplo $2+2=4$) teriam sido livremente criadas por Deus, sendo portanto de alguma forma contingentes, dada a sua natureza de ‘criaturas’. Mas Leibniz considerou que essa doutrina mostrava que Descartes pensava em Deus como se este não tivesse entendimento...

Mas, quanto à forma como os humanos as pensam, qual é a diferença entre as verdades necessárias e as verdades contingentes? De um ponto de vista humano, uma verdade contingente (‘A Joana está na aula de Filosofia do Conhecimento’) é um caso especial de inclusão de um predicado num sujeito, um caso em que essa inclusão não é óbvia (parece-nos que a Joana poderia ser a Joana e não estar agora na aula de Filosofia do Conhecimento, estar por exemplo em casa, ou na praia). A análise do conceito (‘Joana’)—que proporcionaria a afirmação da inclusão—é assim infinita, não exequível pelo intelecto humano. Pelo contrário no caso das verdades necessárias, a análise é finita e a inclusão é óbvia. Os humanos podem demonstrar por meio de um número finito de passos a inclusão do conceito do predicado no conceito do sujeito (‘Um triângulo tem três

lados' seria um exemplo). As verdades necessárias baseiam-se directamente na 'possibilidade ou impossibilidade das próprias essências'; aquilo que elas exprimem teria que ter sido como é em qualquer mundo, pois o seu oposto envolve contradição – um triângulo não poderia ser um triângulo e não ter três lados.

Acontece que para Leibniz esta diferença, do ponto de vista humano, entre verdades contingentes e verdades necessárias é de alguma forma rebatida; as verdades contingentes são elas próprias um certo tipo de necessidade, que do ponto de vista de Deus aparece como tal, embora seja inacessível ao pensamento humano. Noutras palavras, neste mundo, porque nada é sem razão, as coisas expressas por verdades contingente teriam que ter sido exactamente assim: a Joana não seria a Joana sem estar agora na aula de Filosofia do Conhecimento. A escolha das formas de ser expressas por estas verdades têm razões, embora estas razões, diz Leibniz, inclinem sem necessitar.

Está-se aqui, como é óbvio, num terreno teológico e moral muito complicado. Pensemos em cada um de nós, e nas coisas que somos e fazemos. De acordo com Leibniz não se pode pensar num mesmo indivíduo como 'membro ou parte' de vários mundos possíveis: i.e. eu não poderia ser eu e 'pertencer a outro mundo'. O conceito completo de um indivíduo está ligado a um mundo possível. Pense-se por exemplo nos conceitos individuais "Júlio César" e "Adão" e nas afirmações "*Julio César atravessou o Rubicão*" e "*Adão pecou*". Em qualquer conceito individual, considerado do ponto de vista de Deus, está incluída a série completa dos predicados, logo as noções "Júlio César" e "Adão" podem ser compreendidas pelo desdobramento dos seus predicados. A compreensão da noção completa de substâncias individuais é para nós, actualmente, infinita, ela é, no entanto, segundo Leibniz, possível por princípio, nas ideias de Deus. Deus 'tem a chave' de aquilo que existe ser como é. Por exemplo: Adão pecou, no entanto um Adão não pecador não é impossível ou contraditório em si. O que houve, para Leibniz, foi qualquer coisa como uma "exclusão original": o Adão-não-Pecador não é impossível, no entanto a sua existência envolveria todo um outro mundo. Ora apenas existe um mundo, este mundo. Para a passagem à existência dos possíveis é necessário que os possíveis sejam compossíveis (por exemplo, Adão-pecador e Adão-não-pecador, embora sejam possíveis cada um por si, não são compossíveis). Deus não decidiu se Adão pecaria ou não pecaria; decidiu pela série de coisas na qual há um Adão cujo conceito completo envolve pecar pelo facto de esta ser preferível a outras. A leitura da noção de melhor mundo possível é então a seguinte: este mundo, o único mundo que existe, é apenas o melhor possível, i.e. o melhor que se poderia fazer. Imaginando o acto divino de criar

mundos e os mundos que poderiam ter sido, temos que existe este mundo simplesmente porque é o ‘melhor possível’.

Repare-se também que nem tudo o que é possível existe: o universo não é a colecção de todos os possíveis. Nem todos os possíveis são compostíveis e apenas podem existir possíveis compostíveis. Há portanto possíveis não actualizados. Quanto à relação, no mundo possível actual, entre o actual e o necessário, temos o seguinte: as coisas neste mundo são como são, mas elas não tinham que ter sido como são. No entanto, tudo o que existe teria que ter sido tal como é neste mundo, e há razão para este mundo, e não outro, existir (ele é o melhor mundo possível). Em suma, nem tudo o que é actual é metafisicamente necessário. Mas o que é actual pode não ser metafisicamente necessário e ser ainda assim uma necessidade de um certo tipo. Para Leibniz há necessidades hipotéticas: são as verdades contingentes, as verdades morais e físicas. Elas são verdadeiras neste mundo, por contraste com as verdades matemáticas e lógicas que teriam sido verdadeiras em todos os mundos possíveis (i.e. são necessidades metafísicas).

Tudo isto parece uma metafísica necessitarista. No entanto, de acordo com Leibniz, não é esse o caso, porque se admite a acima explicada contingência objectiva. Para Leibniz existem verdades objectivamente contingentes. Assim, adscrever contingência a verdades não é apenas uma marca da ignorância humana (ao contrário do que pensou por exemplo Espinosa). De um ponto de vista necessitarista, o entendimento da forma como as coisas realmente são mostra que o que quer que exista, existe necessariamente, e o que não existe, não pode existir. Para Leibniz, pelo contrário, é absurdo supôr que o oposto daquilo que as verdades contingentes exprimem seja impossível, ‘desde a eternidade’. Outras coisas poderiam existir em vez das coisas que existem, outras formas de as coisas serem poderiam ter sido. É porque existem possibilidades não actualizadas que existem verdades objectivamente contingentes.

Pensando na aplicação destas ideias metafísicas à questão da liberdade humana, o que se obtém? Isto parece um fundamento muito ténue para a liberdade humana, dependente como esta está da possibilidade de as coisas serem de uma ou outra maneira. Mas Leibniz pensa que os humanos são de facto livres. O presente estado do mundo, ou qualquer outro estado do mundo, não é absolutamente necessário mas apenas hipoteticamente necessário. Seres livres fazem escolhas. Ora, não é que as escolhas não sejam ‘necessitadas’, mas aquilo que delas resulta não é absolutamente necessário, no sentido em que tem todo o sentido pensar que o curso dos eventos pudesse ter sido outro. Uma verdade que expressa uma escolha livre não é, assim, absolutamente necessária. A escolha livre não é por-

tanto necessária em absoluto. No entanto, a verdade é que ela só poderia ter sido essa, não poderia ter havido outro curso de acção. Pode-se razoavelmente duvidar que sem possibilidade actual a liberdade seja realmente possível⁵⁵...

APÊNDICE 2 – HUME E A RELIGIÃO

Existe, em David Hume, uma conexão clara entre Filosofia do Conhecimento e Filosofia da Religião. Ela pode ser explorada da seguinte forma. Um primeiro passo seria procurar compreender as posições defendidas por Hume nas secções X (Dos Milagres) e XI (De uma Providência Particular e de um Estado Futuro) da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, relacionando-as com as questões epistemológicas gerais da crença, evidência e experiência. Em seguida passar-se-ia aos escritos sobre religião, nomeadamente *The Natural History of Religion* (1757) e os *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779, póstumo). O tema do primeiro é a religião como fenómeno psicológico; a obra foi denunciada como a obra de um ateu mesmo antes de ser publicada. Aí se explica a forma como a crença religiosa se origina nas partes mais obscuras da natureza humana, no medo e na ignorância. Argumenta-se que o monoteísmo, embora pareça uma posição religiosa sofisticada, é moralmente retrógrado pois encoraja o zelo e a intolerância, constituindo um perigo social por ser a causa de actos violentos e imorais contra os heterodoxos. Os *Dialogues Concerning Natural Religion*, o segundo dos escritos de Hume sobre religião, são uma obra extraordinária. A. Schopenhauer considerou estes Diálogos entre Filon, Cleanto e Demea como uma das grandes obras primas literárias e filosóficas da história. O tema central é a crítica ao argumento do desígnio (*design argument*), um argumento a favor da existência de Deus de acordo com o qual o universo, sendo como é, só pode ser o efeito de uma causa

⁵⁵ Para uma continuação desta temática leibniziana na lógica e metafísica contemporâneas, cf. João Alberto Pinto, *Materialismo, Superveniência e Experiência*, Porto, Campo das Letras, 2007. Note-se ainda que além de uma visão da liberdade humana baseada nos mundos possíveis, a concepção leibniziana do humano inclui uma explicação da *causação mental e da identidade pessoal*. Para Leibniz todas as almas (mónadas) estão sempre conjugadas com corpos, e nunca completamente separadas deles. No entanto, de acordo com o paralelismo não existe interacção entre o físico e o mental, apenas co-ocorrência do mental e do físico de acordo com a harmonia pré-estabelecida (i.e. quer as almas quer os corpos seguem as suas próprias leis, estas leis encontram-se em virtude da harmonia pré-estabelecida). A espontaneidade está 'do lado' das mónadas (para Leibniz a actividade é a essências das substâncias) e é em virtude dessa espontaneidade que os eventos se desenrolam e que a organização dos corpos acontece. É por meio da mónada-alma que há uma verdadeira unidade em cada humano. Como todas as mónadas, cada mónada alma nada recebe de fora, antes foi criada com perfeita espontaneidade relativamente a si própria e perfeita conformidade relativamente ao exterior. Assim, cada mónada representa todo o universo à sua maneira, como se a cada momento apenas existissem Deus e essa substância, e no entanto nela se exprimem as coisas exteriores. É esta comunicação regulada à partida que produz a união alma-corpo. A identidade pessoal é a noção completa do indivíduo, correspondente à mónada-alma.

supremamente inteligente. Ora, basicamente, Hume pensa que esta conclusão vai muito além das provas disponíveis. As personagens dos *Diálogos*, Fílon, Cleanto e Demea, são respectivamente um céptico, um cientista religioso, defensor de um teísmo experimental, e um religioso ortodoxo. É Cleanto quem enuncia o Argumento do Desígnio. Ele diz: «Olhai em volta, para o mundo. Contemplai o todo e cada parte do todo: descobrireis que ele não é senão uma grande máquina, subdividida num número infinito de máquinas menores, que por sua vez admitem subdivisões até um grau que está para além daquilo que os sentidos e as faculdades humanas podem seguir e explicar. Todas estas variadas máquinas, mesmo nas suas mínimas partes, estão ajustadas umas às outras com uma precisão que conduz à admiração todos os homens que alguma vez as contemplaram. A curiosa adaptação de meios e fins, em toda a natureza, assemelha-se exactamente, embora a exceda muitíssimo, às produções do engenho humano; do desígnio humano, pensamento, sabedoria e inteligência. Como portanto os efeitos se assemelham, somos conduzidos a inferir, por todas as regras da analogia, que as causas também se assemelham, e que o Autor da Natureza é de alguma forma semelhante à mente do homem, embora possuindo faculdades muito superiores, proporcionais à grandeza da obra que executou. Por este argumento a posteriori, e unicamente mediante este argumento, provamos ao mesmo tempo a existência de uma Divindade e a sua semelhança com a mente e a inteligência humanas». Interessa, para compreender o alcance das posições de Hume quanto a esta argumentação, recordar a forma como um empirista anterior, John Locke, via as coisas (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*, 1690 (IV, x,10)): “Se deve haver algo de eterno, vejamos que tipo de ser será. E é muito óbvio à Razão que deve ser necessariamente um ser Cogitativo. Pois é tão impossível conceber que alguma vez a pura Matéria não cogitativa produzisse um ser pensante inteligente como que o nada por si próprio produzisse a Matéria (...) Suponhamos a Matéria eterna; ela não é capaz de produzir nada, nem sequer o Movimento, que deve ser desde toda a eternidade acrescentado à Matéria por algum ser mais poderoso do que a Matéria (...) Mas suponhamos a Matéria não Cogitativa e o Movimento eternos: quaisquer mudanças que pudessem produzir de figura e dimensão, nunca poderiam produzir o Pensamento. (...) O Pensamento nunca poderia começar a ser”. O Argumento do Desígnio na religião natural afirma o mesmo que Locke afirma aqui, simplesmente não é a priori, não visa o que pode ou não ser concebido, faz antes apelo à experiência da natureza, das formas dos seres, e ao curioso ajustamento entre meios e fins com que aí nos deparamos. Não poderia haver essa ordem, esse ajustamento, sem uma razão inteligente que os produzisse. No núcleo da questão está portanto saber se o pensamento pode ser concebido como derivado ou se tem mesmo que ser

a origem. Para Locke, o pensamento tem que ser a origem. Mas as coisas mudaram muito entre Locke e Hume. Convém recordar que os *Diálogos* de Hume tiveram uma dupla posteridade, agnóstica e fideísta (o fideísmo é uma visão de fé mas uma visão pessimista acerca das capacidades da razão no que respeita a questões religiosas). Esta dupla posteridade não é injustificada. Embora na maior parte do livro se procure mostrar que o Argumento do Desígnio não é um bom argumento, a personagem mais facilmente identificável como representando as posições de Hume, Filon, acaba por 'recuar' para uma confissão de religiosidade, aparentando uma conversão às teses teístas. São no entanto legítimas as dúvidas acerca da sinceridade da personagem Filon quando na secção final dos *Diálogos* professa a sua religiosidade.

Ao longo dos *Diálogos* o Argumento do Desígnio é 'acusado' de muita coisa. É acusado de ser antropomorfista: qual seria o privilégio desta pequena agitação do cérebro (Parte II) que justificasse o facto de fazermos dela o modelo do universo? porque não a aranha da cosmogonia brâmane (Parte VII) em vez do pensamento e do cérebro do homem? porque nos parece mais ridículo? É acusado de inferir mais poder, inteligência e bondade do que aqueles que seriam suficientes para produzir aquilo que existe, já que este mundo, com os seus erros e incoerências, bem poderia ser resultado de tentativas abandonadas de um deus já idoso e morto, ou o trabalho de diversos artífices não inteligentes, ou apenas um por entre vários universos desperdiçados, ou obra de uma divindade inferior objecto de riso para os deuses mais altos, ou resultado de um melhoramento cego e inintencionado em idades infinitas de 'world-making'. Tudo isso também se poderia inferir e não seria mais incoerente do que a ideia de uma única divindade onnipotente e sábia (Parte V). O argumento é acusado, finalmente, de, sendo um raciocínio de experiência, partir de um único caso (o universo) para inferir a partir de um efeito a sua causa, quando no raciocínio a partir da experiência e pela causalidade precisamos de vários casos (Parte II). Nos próprios *Diálogos*, as alternativas ao Argumento do Desígnio são hipóteses materialistas pré-darwinistas acerca da origem da ordem na existência de combinações e tentativas e erros. O darwinismo fez muito para mudar os dados com que pensamos nesta questão; no entanto, já antes de Darwin, Hume, nos *Diálogos*, desbravou o terreno.

APÊNDICE 3 – POR TRÁS DA CONCEPÇÃO KANTIANA DE ESPAÇO E TEMPO

A ideia kantiana segundo a qual o espaço e o tempo são 'formas da intuição' e não características da realidade em si tem um lugar específico

na história da ciência. Por trás dela está nomeadamente a célebre controvérsia que teve lugar em 1715-1716 entre Leibniz e Samuel Clarke, um filósofo newtoniano inglês, uma controvérsia na qual se discutiu acerca de Deus e da sua glória, elucidando ao mesmo tempo pontos essenciais da ciência física moderna e tendo sido esboçada uma concepção de espaço e tempo como realidades relativas e não absolutas. O fim do debate foi totalmente exterior a este – ninguém o venceu: “Mr Leibnitz was prevented by Death from returning my answer”, constatou Clarke. O contexto do debate foi o seguinte. Para os newtonianos o espaço é absoluto, real e independente dos corpos que pode ou não conter. A matéria é a parte menos importante do universo, que é sobretudo constituído por espaço vazio. Este espaço é um só e é resultado da existência de um ser infinito e eterno (Deus). Newton chega a chamar-lhe *sensorium dei*. Para Newton, a filosofia natural transcende-se a si própria e conduz a Deus: o estudo científico do universo revela a acção criadora óbvia de Deus e a inteligência do seu desígnio. Deus não está acima do espaço e do tempo, ele constitui a duração (a sua eternidade é duração eterna) e o espaço (a sua compressão é ubíqua). É deste modo que Deus exerce a sua soberania. Como se vê, o Deus de Newton não é um deus ‘filosófico e ausente’ como o Deus de Descartes e Leibniz – pelo contrário ele está em toda a parte de um modo muito pouco metafórico. Ora Leibniz ironizou acerca das concepções religiosas dos newtonianos, nomeadamente acerca da noção de *sensorium dei* (o espaço seria o órgão de que Deus se serve para sentir as coisas?...) e da noção de *manus emendatrix* (Deus necessita de tempos a tempos de dar corda ao seu relógio senão este não continuaria a funcionar?...). Tendo falado da ‘impiedade que grassa em Inglaterra’, devido às ideias acerca de Deus dos newtonianos, Leibniz será, por seu lado, acusado de ser ‘materialista’, ‘deicida’ e ‘fatalista’.

Interessa olhar para alguns passos deste debate, particularmente para uma suposição avançada por Samuel Clarke. Disse Clarke: se Newton tem razão e o espaço é absoluto, pode existir um outro universo idêntico a este, transposto no espaço e será outro, e não o mesmo. Pelo contrário Leibniz teria que defender que um sistema de coisas físicas ordenadas ‘transportaria consigo’ os seus referenciais, sendo portanto impossível decidir se ele está ‘aqui’ ou ‘ali’, antes ou depois. Esta consequência ‘relativista’ parece decorrer da teoria leibniziana e Clarke considera-a absurda.

Vejamos um pouco mais especificamente a forma como as coisas se punham para Leibniz quanto ao mundo físico: para Leibniz (1) a realidade actual são as mónadas; a discernibilidade e a individuação daquilo que existe deve-se a estas substâncias simples e imateriais; (2) a corporeidade não é auto-explicativa; ela não deve ser no entanto eliminada, mas reduzida ao que é, um fenómeno resultante das existências simples, as mónadas,

que têm realidade absoluta; (3) o espaço e o tempo são idealidades, que pressupõem a existência de coisas para serem ordenadas na sucessão e na coexistência. Assim sendo, sem “criaturas” (2), o espaço e o tempo não seriam actuais. A física e a matemática devem segundo Leibniz ser pensadas no contexto da sua filosofia e da forma como nesta a relação entre matéria e espírito é pensada. É daí que Clarke retira a sua suposição.

Na verdade Leibniz pensa que a situação imaginada por Clarke nem sequer poderia chegar a ser, pois não há Razão Suficiente para ela, e *Nihil est sine Ratione*; Leibniz não admite nenhuma réstia de ‘não-razão’ no universo. Clarke afirma não compreender os conceitos filosóficos de que Leibniz se serve na discussão (nem as mónadas, nem os princípios metafísicos (o Princípio da Razão Suficiente, o Princípio da Identidade dos Indiscerníveis)). E na verdade Leibniz utiliza o Princípio da Razão Suficiente para evitar admitir o que seria uma consequência da sua teoria relacional da espacialidade. Muito mais haveria de interessante a analisar nesta controvérsia⁵⁶ - aqui convém reter que quando Kant defende que o espaço e o tempo são ‘formas da intuição’ ele está a dizer que o espaço e o tempo não são nem realidades absolutas newtonianas nem entidades relacionais leibnizianas.

⁵⁶ Para uma mais profunda análise acerca deste debate, cf. F. Gil, *Provas, A suposição de Samuel Clarke*, Lisboa, INCM, 1986.

