

Nuno Filipe de Queirós Pinto

KANT E O CONTEXTO

O Problema da Omissão de Kant em Epistemologia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Porto 2010

Nuno Filipe de Queirós Pinto

KANT E O CONTEXTO

O Problema da Omissão de Kant em Epistemologia

Dissertação de mestrado em Filosofia
apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto,
sob orientação do Prof. Doutor João Alberto Pinto.

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2010

Resumo

O ensino da Filosofia, sendo um tema recorrente das discussões sobre o Ensino Secundário, é alvo de constantes propostas curriculares diferentes. O trabalho que aqui se apresenta, não tendo nem a dimensão nem a pretensão dessas propostas, tem como objectivo, porém, efectuar uma alteração programática e temática no plano curricular da Filosofia, pretendendo a obrigatoriedade da leccionação das teorias explicativas do conhecimento de René Descartes e de David Hume, bem como da filosofia do conhecimento de Immanuel Kant, estabelecendo, deste modo, o número de teorias, não em duas, mas em três teorias explicativas do processo do conhecimento, precisamente as referidas.

Para isso, apontam-se aspectos programáticos favoráveis que, através de uma alteração temática, culminam numa proposta prática de solução do problema da omissão de Kant em epistemologia.

Palavras-chave: *racionalismo, empirismo, apriorismo, sintético, analítico, a priori, a posteriori, epistemologia.*

Abstract

Being a common theme on discussions about secondary education, the teaching of Philosophy is the target of many different curriculum proposals. The work presented here, having neither the size nor the intention of these proposals, however, aims at an programmatic and thematic change on the curricular plan of Philosophy, claiming the mandatory teaching of René Descartes and David Hume theories of knowledge, as well as the Kantian epistemology, and establishing the number of theories, not in two, but in three theories of knowledge.

For this, the present work remarks positive points that culminate, through a thematic change, in a practical proposal for solving the problem of Kant's omission in epistemology.

Keywords: *rationalism, empiricism, apriorism, synthetic, analytic, a priori, a posteriori, epistemology.*

A meus pais

que por longos estreitos caminhos

sempre o meu consolidaram

Agradecimentos

Ao Professor Doutor João Alberto Pinto, pelo rigor, competência e disponibilidade sempre demonstrada, e pelo prazer de aprender que cada aula representa.

A arte é tudo. Tudo o resto é nada.

Eça de Queiroz

...mas não subiu para as estrelas, se à terra pertencia e a Blimunda.

José Saramago

Índice

Introdução.....	2
PARTE 1 – O PROBLEMA DA OMISSÃO DE KANT EM EPISTEMOLOGIA	
1. Enquadramento Teórico do Problema.....	6
2. Exposição Temática do Problema.....	18
3. Resolução Teórica do Problema.....	33
PARTE 2 – SUPERACÃO PEDAGÓGICA DO PROBLEMA	
1. Três Questões Acerca do Conhecimento.....	42
1.1 Qual a natureza do conhecimento?.....	43
1.2 Qual o valor ou alcance do conhecimento?.....	47
1.3 Qual a origem do conhecimento?.....	53
2. Três Teorias Explicativas do Conhecimento.....	59
2.1 René Descartes e o racionalismo dogmático.....	60
2.2 David Hume e o empirismo céptico.....	67
2.3 Immanuel Kant e o apriorismo.....	72
Conclusão.....	79
Bibliografia.....	81

Introdução

A educação é um fenómeno complexo. Se o facto de sociedades inteiras dependerem da sua realização é algo que lhe confere uma responsabilidade tremenda, não menos tremendo é o facto de se saber em que deve consistir e como deve ser levada a cabo essa educação. Sendo um pilar de qualquer sociedade – pelo menos das que conhecemos –, a educação deve reflectir-se nestas através dos vários organismos que mais directamente lhe são afins, quer dizer, nos programas curriculares, nos manuais escolares, nas escolas e suas actividades e, claro está, nas prestações ético-deontológicas de professores e alunos.

Assim, e com a consciência de que a educação é, para além de um processo, um ideal a concretizar, o presente trabalho pretende caracterizar aquilo que por nós é considerado como um problema científico, com o objectivo de colmatar o problema pedagógico consequente, que, permanecendo, resulta numa deficitária educação e na sua não efectivação enquanto fim. Para tal, na medida em que os programas curriculares e manuais escolares são instrumentos directos de realização do processo educativo (cerne da educação), e uma vez que os manuais escolares são construídos sobre um programa curricular, coube-nos a tarefa de analisar quer um quer outro, procurando de forma sistemática uma maneira de resolver o problema científico e pedagógico levantado. Se este problema pode ser deste modo referido, deve-se ao facto de ser fruto de uma omissão curricular no manual que serviu de base à nossa prática de ensino supervisionada, o que por sua vez se deve à forma como estão estabelecidos os conteúdos no programa curricular. Efectivamente, a estruturação formal dos manuais escolares permite que um autor como Immanuel Kant, e este é o problema, se veja omitido da discussão acerca do processo do conhecimento. A partir do momento em que o Programa de Filosofia dos 10º e 11º anos estabelece a leccionação de

duas teorias explicativas do conhecimento, a filosofia do conhecimento de Kant escapa ao processo normal de ensino, situação por nós considerada problemática e que possibilita uma lacuna científica que, como tal, tem as suas consequências pedagógicas.

Ora a nossa proposta centra-se, num primeiro momento, e em conformidade com objectivos, finalidades e conceitos transversais expressos no próprio Programa para os quais chamaremos a atenção, na alteração do número de teorias explicativas do conhecimento a leccionar para três, bem como a obrigatoriedade científica de que sejam as teorias do conhecimento de Descartes, Hume e Kant. Entre riqueza e profundidade, pensamos que estas são as concepções epistemológicas mais importantes e indicadas quer para a faixa etária dos alunos, quer para o nível de conhecimentos que estes devem possuir, quer ainda pelo interesse que posições tão divergentes e radicais suscitam, cremos, neles. Os objectivos, finalidades e conceitos transversais do Programa, esses, serão especificamente analisados uma vez que suportam e exigem, para uma correcta concretização, a nossa proposta de inserção programática e temática, isto é, aquilo que pretendem atingir estará garantido na totalidade mediante a introdução da teoria kantiana relativa ao processo do conhecimento. A nosso ver, com o estabelecimento no Programa de Filosofia dos 10º e 11º anos de escolaridade das três teorias explicativas do processo do conhecimento, determinados objectivos específicos e finalidades vêem-se plenamente realizáveis em virtude de um conteúdo mais diversificado e abrangente, bem como os conceitos transversais tratados. A temática em causa, não obstante, requer um tratamento rigoroso e cuidado cujas noções eminentemente filosóficas devem ser leccionadas e consolidadas – e foi sempre uma preocupação nossa – sem pretensões exageradas de uma extensão nos conteúdos em detrimento da seriedade dos mesmos.

Por outro lado, o problema da omissão da teoria do conhecimento kantiana, tendo em conta que o manual por nós utilizado contempla as outras duas teorias, revela-se, por isso mesmo, um problema não só científico mas também pedagógico. Neste segundo momento, o nosso objectivo é resolver este problema através de uma reestruturação do conteúdo temático do manual. Para isso, definiremos temas centrais a abordar em cada um dos três autores referidos, retirando alguns temas

que figuram no manual e que não são, a nosso ver, fundamentais para uma compreensão das respectivas teorias ao nível do que é exigido no 11º ano de escolaridade. Desta forma, ao circunscrever o conteúdo a leccionar para as teorias do conhecimento de Descartes e de Hume, criamos espaço programático para introduzir a teoria do conhecimento de Kant, com a qual acreditamos que os conhecimentos dos alunos ficam científica e pedagogicamente mais consolidados. Uma vez delimitados os seus conceitos nucleares, posições e correntes filosóficas, o estudo das teorias de Descartes e de Hume revelarão, pelo percurso seguido, uma dicotomia epistemológica que sistematicamente as acompanha, e onde a posição kantiana surge como uma síntese superadora dessa mesma dicotomia. Consideramos efectivamente que a filosofia do conhecimento de Kant não só concilia aspectos centrais das posições filosóficas do racionalismo e do empirismo, como abre também uma nova concepção filosófica sobre o processo do conhecimento. Estas características da filosofia kantiana são o elemento decisivo que nos levou a encarar a sua omissão como um problema científico e pedagógico: científico porque sustenta uma posição dicotómica inconciliável; pedagógico porque não permite aos alunos uma síntese superadora dessa dualidade conceptual.

Assim, no intuito de resolver este problema, o trabalho que agora apresentamos está dividido em dois grupos – reflexo da natureza dualista referida – que, cada qual com estratégias específicas, tratam o tema sob vários aspectos mas com um objectivo comum. Com a convicção de que a omissão de Kant em epistemologia é um problema no ensino e aprendizagem da Filosofia hoje, o nosso percurso metodológico prossegue uma lógica das razões, efectuando, deste modo, uma investigação ascensional, que vai do que são entendidos por nós como os motivos primeiros para as consequências naturais desses. Deste modo esperamos ter alcançado o objectivo a que nos propusemos, ao mesmo tempo que realizámos uma reflexão sobre a educação e o ensino, temas sempre fundamentais numa sociedade que se queira social.

PARTE 1
O PROBLEMA DA OMISSÃO DE KANT EM EPISTEMOLOGIA

1. Enquadramento Teórico do Problema

1.1 Do Programa de Filosofia de 10º e 11º ano

Quando em 1995, na cidade de Paris, um grupo de professores e aficionados da filosofia se juntou para dar voz às jornadas internacionais de estudo *Filosofia e democracia no mundo*, organizadas pela UNESCO, esperava-se uma mudança estrutural relativamente ao ensino, particularmente ao ensino da filosofia. Entre os assinantes da *Declaração de Paris para a Filosofia*¹ – assim se chamava o documento onde se faziam ouvir – contavam nomes como Donald Davidson e Michael Dummett, e reivindicavam, em termos gerais, a criação ou preservação e alargamento do ensino da filosofia. Se a declaração foi o acontecimento crucial para o que veio a seguir, é indiferente; o que realmente interessa, aqui, é que, de facto, algo se passou, de indiscutível relevo.

Um ano após a dita declaração, encabeçado e organizado por Jacques Delors, o relatório *Educação: um Tesouro a descobrir*² (elaborado para a UNESCO pela Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI) delineava, para além do tradicional triunvirato, um quarto pilar da educação: *aprender a viver juntos, aprender a conviver com os outros. Ao aprender a conhecer, aprender a fazer e aprender a ser* juntava-se, agora, aquela que é a derradeira virtude democrática ao alcance de uma educação para a cidadania, isto é, ensinar (para que os alunos aprendam) a viver juntos. É, pois, sobre estes quatro pilares – núcleo de todo o relatório – que a educação deve assentar. E a importância que é dada à filosofia consiste na capacidade desta para desenvolver «o

1 DROIT, Roger-Pol – **Philosophie et Démocratie dans le Monde: une enquête de l'UNESCO**. Paris: UNESCO, 1995.

2 DELORS, Jacques (dir.) – **Educação: Um Tesouro a Descobrir**. Trad. José C. Eufrazio. São Paulo: Cortez Editora, 1997.

espírito crítico indispensável ao funcionamento da democracia»³, precisamente o objectivo para o qual é fundamental o quarto pilar referido. Sobre este recai, portanto, a necessidade do ensino da filosofia. É com a consciência de que a educação deve ensinar a *viver juntos* que o interesse, amiúde ignorado, pelo ensino da filosofia no ensino secundário se intensifica.

Ora o Programa de Filosofia do Ministério da Educação para os 10º e 11º anos de escolaridade realça, logo de pronto, este facto. Tendo em conta o *Relatório Delors*, o Ministério da Educação elaborou o dito programa assumindo a Filosofia como disciplina para a cidadania. Pelo teor reflexivo e ético-moral dos seus conteúdos, a Filosofia é um contributo activo no desenvolvimento da capacidade crítica de cada estudante e na participação da vida comunitária⁴, característica esta que muito valorizada se encontra. Para lá das competências cognitivas que se pretende desenvolver, o aluno ou aluna deve ser capaz de usar esse desenvolvimento na análise e compreensão da sua relação com o mundo e – crucial para o que aqui se quer salientar – com o outro. O desejo ambicioso da construção de uma democracia para a qual são necessários cidadãos formados e informados, com capacidade crítica e ética, promove, de facto, o ensino da Filosofia; ao mesmo tempo, porém, condiciona-a.

Se é certo que a Filosofia pode contribuir para uma sociedade de cidadãos, não é menos verdade que, enquanto saber, a filosofia possui um carácter *transcendental* (no sentido kantiano do termo), quer dizer, é anterior e constitutiva da própria construção que faz do homem, cidadão. Anterior e mais distante. A Filosofia (disciplina curricular) ignora temas/conteúdos e autores que fazem dela algo de diferente da filosofia (saber); a tendência democrática instaurada em redor da filosofia como cidadania é prova disso mesmo. O saber filosófico assume-se, no interior do nosso quadro de valores, como um saber onde os marcos essenciais da sua história figuram à proa, e autores como Immanuel Kant figuram no currículo da Filosofia, não apenas, no caso particular, como o autor da ética deontológica, mas como o autor da incontornável *Crítica da Razão Pura*. A

3 DELORS, Jacques (dir.) – **Educação: Um Tesouro a Descobrir**. Trad. José C. Eufrázio. São Paulo: Cortez Editora, 1997, p. 60.

4 ME – **Programa de Filosofia: 10º 11º anos**. Lisboa, 2004, p. 4.

omissão que se verifica relativamente à filosofia teórica kantiana não releva expressamente do Programa, é certo; nada há nele que impeça ou desaconselhe o seu estudo. Não obstante, ela existe.

O Programa de Filosofia está organizado segundo dois grandes vectores claramente identificados: acção e conhecimento. Estruturado como um *continuum* de aprendizagem, enfatiza a dimensão prática no 10º ano e a actividade cognitiva no 11º ano. Pontualmente, abre as portas às dimensões estética e metafísica. Sabendo de antemão que este Programa está centrado em temas e não em autores, cabe reclamar, porém, que há alguns autores de valor e presença indiscutíveis. Immanuel Kant é um deles. E a questão toda que agora aqui se levanta é, precisamente, a da sua presença. Uma vez que tanto a *Fundamentação da moral* como as *Teorias explicativas do conhecimento*, enquanto problemas, são temas com conteúdos facultativos⁵, embora em número obrigatório de perspectivas filosóficas analisadas – duas em cada um dos temas –, a sua presença não está assegurada nem numa, nem noutra. Porque é de primeira importância manter a «liberdade de movimentação dos docentes na gestão dos conteúdos, (...) por parecer um imperativo da própria Filosofia»⁶, sujeita-se os alunos a estudarem filosofia sem estudarem Kant.

Esta afirmação poderá ser exagerada e demasiado unilateral. Mas tendo em conta a realidade observada⁷, não será totalmente. Tal como o Programa obriga à análise de duas perspectivas para explicar a necessidade da fundamentação da moral e duas para a explicação do conhecimento (10º e 11º anos, respectivamente), não exige que em algum desses temas esteja presente a filosofia kantiana. Por consensualidade, e apenas por isso, a perspectiva moral de Kant é leccionada. Em alguns manuais escolares observados⁸ a escolha é a mesma: a perspectiva deontológica de Immanuel Kant *versus* a perspectiva utilitarista de John Stuart Mill. Contudo, o mesmo não se passa quanto à escolha das duas teorias que explicam aos alunos o processo do conhecimento. As teorias leccionadas são, também, as mesmas; mas agora o problema é o da presença, que atrás falávamos. É

5 Cf. ME – **Programa de Filosofia: 10º 11º anos**. Lisboa, 2004, pp. 29, 33.

6 *Id.*, *Ibid.*, p. 6.

7 Esta observação prende-se com a Prática de Ensino Supervisionada realizada durante o ano lectivo de 2009/2010. Foi dada a oportunidade de contactar *in loco* com o ensino ao nível Secundário e, por vários meios, pôde-se constatar que nenhum docente lecciona ou refere a filosofia kantiana, excepto como perspectiva ética e estética.

8 Cf. PAIVA, M.; TAVARES, O.; BORGES, J. F. – **Contextos**. Porto: Porto Editora, 2008. AMORIM, C.; PIRES, C. – **Percursos**. Porto: Areal Editores, 2008.

que as escolhas, porquanto são duas, recaem sobre a filosofia cartesiana e humeana. De facto, a divisão racionalismo/empirismo está, a nosso ver, bem feita; são, a nosso ver, as melhores opções para iniciar ao estudo das questões filosóficas acerca do conhecimento. Mas a incompatibilidade conceptual entre estas duas teorias levanta um problema, nomeadamente pedagógico, que só poderá ser resolvido com a presença curricular – que quanto a nós deveria estar assegurada pelo Programa – da filosofia do conhecimento de Kant. Porém, enquanto o Programa de Filosofia mantiver uma divisão binária na questão do conhecimento, a filosofia especulativa kantiana poderá estar condenada ao estatuto de referência – talvez como uma nota de rodapé no corolário das duas teorias.

Portanto, o Programa de Filosofia não deveria, como faz, estabelecer o número de teorias explicativas do conhecimento em duas, mas sim em três. Permitir aos alunos ficarem-se pelas teorias cartesiana e humeana na questão do conhecimento, sem estudarem a perspectiva kantiana, é deixá-los num impasse filosófico, sem instrumentos teóricos que lhes possibilitem ultrapassar esse mesmo impasse. Pelo contrário, se se pretende tornar o ensino da filosofia numa arbitrariedade e manter «a liberdade de movimentação dos docentes na gestão dos conteúdos, que o anterior programa proporcionava, por [...] parecer um imperativo da própria Filosofia»⁹, não se defina o número de teorias a confrontar – até porque manuais há que não cumprem, e bem, essa orientação¹⁰.

1.2 Das Finalidades do Programa

Qualquer bom programa assume para si uma meta de finalidades. A construção elaborada de um roteiro vê-se nestas justificada. Pelo contrário, elaborar um programa para não se chegar a lado algum ou não atingir determinados objectivos é tarefa vã e desnecessária. Este Programa de

9 ME – **Programa de Filosofia: 10º 11º anos**. Lisboa, 2004, p. 6.

10 Um dos manuais que consultámos vai de encontro à nossa proposta, expondo não duas, mas três teorias explicativas do conhecimento: a de Descartes, a de Hume e a de Kant. Vide RODRIGUES, Orlando – **Filosofia**. Lisboa: Plátano Editora, 2009.

Filosofia elabora finalidades e pretende atingir objectivos determinados, com efeito. O que acontece, porém, é que essas finalidades não se parecem coadunar com os meios usados para as alcançar. E se há coisa que um bom programa (de Filosofia, neste caso) deve comportar, é uma boa adequação entre os conteúdos seleccionados e as finalidades definidas, ou seja, os conteúdos a leccionar devem ser conformes àquilo que é a razão de ser de um programa.

Ora, não é isso que se verifica. Na segunda parte do Programa, ponto um, está dito, logo no primeiro item, que a disciplina de Filosofia assume para si como finalidade «[p]roporcionar instrumentos necessários para o **exercício pessoal da razão**, contribuindo [...] para a compreensão do carácter limitado e provisório dos nossos saberes [...]»¹¹. Esta sentença afirma, pois, que não só o nosso conhecimento acerca da realidade é provisório, isto é, objectivamente relativo – Gilles-Gaston Granger diz que «[l]es vérités scientifiques sont [...] des vérités d'énoncés, appartenant à des systèmes symboliques.»¹² –, como é, também, limitado. A finalidade apontada pelo Programa possui um elevado grau de parentesco com Kant, denunciado pelo vocábulo «limitado», de tal forma que é inevitável associar a pretensão objectiva desta com a perspectiva epistemológica kantiana. E esta inevitabilidade não se prende com nenhum aspecto psicológico ou semântico; prende-se, isso sim, com a presença incontornável e constante do pensamento kantiano na Filosofia Ocidental.

Importa salientar, para melhor compreensão da nossa exposição, que o carácter limitado do conhecimento não deriva do carácter provisório dos nossos saberes, e vice-versa. O termo «carácter» aplica-se a ambos, com propriedade. Neste sentido, não sendo apenas uma questão sintáctica, é da própria natureza do nosso conhecimento ser limitado, independentemente de ser provisório. Este facto revela o teor metafísico inerente à finalidade pretendida, o que nos leva de encontro, uma vez mais, a Kant.

Se se pretende que os alunos, como é o caso, compreendem o carácter limitado dos nossos saberes, a melhor estratégia – mais coerente e de inegável valor educativo – é elaborar conteúdos programáticos que contemplem, sem margem para omissões, a filosofia teorética kantiana. Tanto

11 M E – **Programa de Filosofia: 10º 11º anos**. Lisboa, 2004, p. 8.

12 GRANGER, Gilles-Gaston – **La vérification**. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992, p. 45.

quanto nos é permitido saber, nenhum outro filósofo definiu e caracterizou tão bem os limites do conhecimento humano. Esse «**exercício pessoal da razão**» que a finalidade referida advoga, tomou-o Kant como uma averiguação racional dos limites do conhecimento, estabelecendo, assim, o que é legítimo ou ilegítimo conhecer – as pretensões humanas ao Conhecimento foram, pois, travadas. Ora, tal tarefa não deve – não pode! – ser ignorada pelos alunos, por via de ser omissa a seu respeito nos conteúdos programáticos estabelecidos, muito menos quando as finalidades desse mesmo programa reconhecem a necessidade da compreensão do carácter limitado dos nossos saberes. A noção de limite epistemológico, como já tivemos oportunidade de aludir, é uma característica indelével da filosofia teórica kantiana e constitui um marco inestimável da Filosofia Ocidental. Permitir a sua ausência é, pois, ausentarmo-nos de propriedade e coerência.

1.3 Dos Conceitos Transversais do Programa

Para além de finalidades, o Programa de Filosofia elenca, entre outros, um conjunto de conceitos (chamados gerais) que os alunos devem ser capazes de definir e usar, acomodando a sua linguagem do dia-a-dia, com o rigor que lhes é devido, para que deste modo possam tratar os problemas e temas da Filosofia adequadamente e sem incongruências. De facto, é proveitosa para os alunos a progressiva apropriação dos conceitos filosóficos com que, ao longo dos temas leccionados, têm de trabalhar. O labor filosófico, porquanto é intrinsecamente conceptual, exige um domínio e uma destreza cuidados dos seus conceitos. A essência da linguagem filosófica reflecte-se, pois, na especificidade dos conceitos que a configuram¹³.

Neste sentido, os conceitos que se propõe os alunos dominar são de extrema importância para uma integração e apreciação críticas da informação adquirida. E sem uma exposição objectiva dos mesmos corre-se, porventura, o risco de transmitir informação lateral ou, o que é pior,

13 M E – Programa de Filosofia: 10º 11º anos. Lisboa, 2004, p. 14.

operatoriamente inadequada. Há que definir, portanto, que conceitos são esses e de que forma os conteúdos se lhes ajustam.

Ora, é precisamente neste ajustamento que o Programa, mais uma vez, compromete. Olhando para o quadro dos conceitos transversais ou gerais¹⁴, centremos a nossa atenção no par *a priori* / *a posteriori*. É mais do que sabido que estes conceitos são de máxima pertinência para o estudo dos problemas epistemológicos. De facto, a distinção Moderna entre as correntes explicativas do processo do conhecimento é baseada, em grande medida, na origem desse mesmo conhecimento, e não por acaso se sustenta na crença da existência de dois tipos de enunciados, uns *a priori*, outros *a posteriori*. A partir destes, emergem as perspectivas Racionalista e Empirista. Na Modernidade, esta oposição estabelecia parâmetros bem definidos acerca da origem do conhecimento, ao mesmo tempo, porém, que mobilizava um hiato incomunicável ente ambos. Derivasse o conhecimento da Razão ou da Experiência, cada qual era, em si mesma, fechada à outra.

Portanto, é de marcada importância que os alunos apreendam bem a especificidade dos conceitos *a priori* / *a posteriori*, para que compreendam a filosofia do conhecimento moderna e, por conseguinte, a realidade da sua problemática. Tal como referimos, é essencial ao trabalho filosófico um correcto manuseamento dos seus conceitos.

Mas a questão que agora se coloca é esta: como são consolidados esses conceitos? Uma vez que o Programa não estabelece quais as teorias explicativas do conhecimento a leccionar, mas apenas quantas devem ser leccionadas¹⁵, é ao professor de filosofia de cabe essa escolha. Os conceitos são, pois, propostos com a convicção de que «cada docente fará um uso permanente e rigoroso deles, sempre que os temas ou as actividades o exigirem»¹⁶. Cabe ao docente, portanto, activar conteúdos que requeiram o manuseamento detalhado desses conceitos.

Ora, uma vez que o Programa considera importantes – ao ponto de os discriminar – os

14 ME – Programa de Filosofia: 10º 11º anos. Lisboa, 2004, p. 15.

15 *Id.*, *Ibid.*, p. 33.

16 *Id.*, *Ibid.*, p. 14.

conceitos de *a priori* e *a posteriori*, a sua consolidação deveria, também, estar de alguma forma assegurada. Explicar aos alunos determinados conceitos específicos para depois não serem aplicados, parece-nos uma má estratégia pedagógica. É importante para os alunos, aplicar os conteúdos que estudam; apenas assim eles podem consolidar tais conteúdos. E para nós, a melhor maneira de fazer com que os alunos apliquem e consolidem os conceitos de *a priori* e de *a posteriori* é aquando da leccionação das teorias do conhecimento de Descartes e de Hume, seguidas da concepção muito própria e original da filosofia do conhecimento de Kant. Através destes três universos filosóficos particulares, estes conceitos podem e devem ser um instrumento de auxílio e aprofundamento conceptuais. A sua relação com estas correntes filosóficas é de demasiada importância para poder ser deixada ao acaso. Deve, assim, garantir-se a sua correcta aplicação, assegurando a leccionação destas três teorias epistemológicas.

Os conceitos *a priori* e *a posteriori* estão, devido a Kant, indissociavelmente ligados com outros dois conceitos que, curiosamente, não constam deste mesmo Programa: são eles os conceitos de «analítico» e «sintético». Não só pela sua relevância para o estudo dos problemas do conhecimento, como também pela sua correlação com a distinção *a priori* / *a posteriori*, a sua presença no Programa de Filosofia deve, pois, estar assegurada.¹⁷

Como se sabe, foi Kant quem pela primeira vez definiu os termos «analítico» e «sintético». Apesar de haver referências anteriores a estes conceitos, foi ele quem primeiro os estabeleceu como figuras centrais do conhecimento, de tal modo que poderíamos classificar as teorias racionalista e empirista como inspiradas, respectivamente, pelo modelo analítico do conhecimento (dedutivo *a priori*) e pelo modelo sintético (indutivo *a posteriori*).

Ora, o Programa de Filosofia, ao omitir do seu quadro de conceitos transversais esta distinção como importante para que os alunos compreendem e problematizem as questões inerentes

17 Esta nossa proposta apenas releva de uma metodologia pedagógica que pensamos ser a mais adequada, tendo em conta os temas e conteúdos em causa. Não pretendemos de forma alguma afirmar, até porque não seria este o lugar de tal discussão, que a distinção analítico/sintético, ou mesmo a relação *a priori/a posteriori* sejam, por si mesmas, fundamentais ou filosoficamente relevantes; pelo contrário, conhecidas que são as posições de W. V. O. Quine e Saul Kripke acerca destas questões, sustentamos tão-só que são estratégias pedagógicas que promovem e facilitam a aprendizagem dos alunos nestas matérias.

ao conhecimento, possibilita uma compreensão redutora dos conceitos de *a priori* e de *a posteriori*. O Programa, cabe salientar, não proíbe que tais conceitos figurem e sejam estudados; mas não recomenda, no entanto, estes mesmos conceitos, que, para nós, são importantes e proporcionam aos alunos bons instrumentos para que apreendem melhor os conteúdos leccionados – inclusivamente ao lidarem com temas que não pertencem à própria filosofia do conhecimento. De facto, ensinar os conceitos de *a priori* e *a posteriori* e a sua pertinência para o problema do conhecimento, e não ensinar a distinção entre analítico e sintético e a relação entre eles, parece-nos uma estratégia pouco pedagógica, de alcance cognitivo reduzido.

É provável que a omissão da distinção analítico / sintético esteja relacionada com a possibilidade da não leccionação da filosofia teórica kantiana. Uma vez que foi Kant quem, como já referimos, pela primeira vez sistematizou esta distinção, os conceitos, ao figurarem no quadro dos conceitos gerais, obrigariam à leccionação da sua filosofia do conhecimento. Esta é, efectivamente, a nossa proposta: que se leccione a filosofia do conhecimento de Kant e, assim, leccione-se também a distinção epistemológica entre os conceitos analítico / sintético. Só promove uma melhor aprendizagem de outros conceitos gerais (como os referidos *a priori* / *a posteriori*), além de permitir uma melhor consolidação das matérias estudadas e uma maior acomodação conceptual dos alunos aos conteúdos a desenvolver.

1.4 Do Manual de Filosofia do 11º ano: *Contextos*¹⁸

O Manual de Filosofia que serviu de guia à nossa Prática de Ensino Supervisionada é, por várias razões (algumas delas já referidas), a causa deste problema aqui em discussão. A estrutura e conteúdos que apresenta, no que ao capítulo da *Descrição e interpretação da actividade cognoscitiva* diz respeito, levanta questões ao nível da adequação e da coerência, bem como da solidez conceptual com que prepara os alunos. Não queremos pôr em causa o rigor científico do

18 Cf. PAIVA, M.; TAVARES, O.; BORGES, J. F. – **Contextos**. Porto: Porto Editora, 2008.

Manual, mas apenas discutir a pertinência e a delimitação dos seus conteúdos, e a sua articulação com os temas a tratar. Começemos, então, pelo início.

Quanto à estrutura, importa salientar o facto de, antecedendo as teorias explicativas do conhecimento, o Manual expor a estrutura do acto de conhecer, isto é, o que é, como se processa e quais os elementos do conhecimento. Parece-nos uma boa abordagem para iniciar a problemática que o olhar filosófico sobre o conhecimento suscita; dar aos alunos uma visão geral daquilo que se entende por conhecimento (de uma perspectiva filosófica). Porém, e é aqui que a sua presença neste trabalho se justifica, esta primeira abordagem sobre o conhecimento engloba o tratamento filosófico dos conceitos já referidos de *a priori* e *a posteriori* segundo a perspectiva kantiana, quer dizer, como qualificativos de um juízo – sintético e analítico. Sem nada que a fizesse prever, em cerca de três páginas, surge a distinção entre juízos *a priori* e juízos *a posteriori*, juízos analíticos e juízos sintéticos, juízos analíticos *a priori*, juízos sintéticos *a posteriori* e, note-se, juízos sintéticos *a priori*. Logo de seguida, já na segunda abordagem sobre o conhecimento, discute-se as teorias explicativas do conhecimento de Descartes e de Hume, apenas.

Ora, fazer uma exposição da distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori* a partir da perspectiva kantiana destes conceitos, para depois não falar sequer da teoria do conhecimento de Kant é uma incoerência e uma falta de adequação entre tema e conteúdos. É difícil de perceber – e os alunos sentem essa dificuldade – qual a ligação entre esta primeira abordagem e as teorias que depois são leccionadas. Se se quer fazer uma análise do conhecimento a partir da diferença entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori*, tendo em conta as teorias acerca do conhecimento a leccionar (que, segundo o Manual, são a de Descartes e a de Hume), faça-se sem recorrer à concepção kantiana da mesma. Esta não contribui em nada para uma melhor compreensão dessas teorias, até porque é uma concepção posterior – pelo contrário, as concepções cartesiana e humeana do conhecimento são importantes para se perceber a filosofia do conhecimento kantiana. A especificidade do conhecimento *a priori* e *a posteriori* deve ser, neste momento inicial, abordada por relação com as perspectivas racionalista e empirista do

conhecimento. A visão kantiana sobre o mesmo, a ser leccionada – e nós propomos que seja –, só no *interior* da sua filosofia teórica e, por conseguinte, depois de estudadas as teorias do conhecimento modernas fará sentido aplicá-la, quer por coerência temática, quer por adequação pedagógica.

Par além desta primeira fragilidade, o Manual de Filosofia, numa segunda abordagem, isto é, na análise das teorias explicativas do conhecimento, cumpre estritamente o Programa expondo *apenas* duas dessas teorias: como já tivemos oportunidade de referir, o racionalismo dogmático de Descartes e o empirismo céptico de Hume. A nossa posição sobre esta opção é conhecida: estudar as teorias racionalista e empirista é essencial para que os alunos compreendam os problemas filosóficos acerca do conhecimento, especialmente os da Idade Moderna. É aqui que o conhecimento ganha os contornos filosóficos que a “primeira” Contemporaneidade vai herdar, e a partir dos quais vai modificar o pensamento ocidental. Falamos de Kant, que revolucionou as bases epistemológicas da filosofia ocidental. Sobre a omissão da sua filosofia pura recai, pois, a nossa outra crítica ao Manual.

Estudadas ou não as características do conhecimento *a priori* e *a posteriori*, segundo a perspectiva kantiana ou outra, a filosofia do conhecimento de Kant deve constar do manual da disciplina de Filosofia do 11º ano de escolaridade. A sua pertinência na filosofia é indiscutível, e a sua compreensão para a aprendizagem do problema do conhecimento é fundamental.

É também fundamental que os alunos se familiarizem com as perspectivas dogmática e céptica do racionalismo e empirismo modernos para tomarem consciência das questões fundamentais que se colocam no âmbito da problemática do conhecimento; doutro modo, dificilmente a adquiririam. Até aqui, tendo em conta que o Manual as contempla, não há problema algum. Este apenas surge, de facto, quando o processo pedagógico (relativo à análise das teorias explicativas do conhecimento) termina nesta ambivalência explícita. Ao expor *apenas* estas duas teorias, o Manual impede que os alunos superem a dicotomia epistemológica Moderna. Uma vez opostas, as duas teorias em causa não permitem, aos alunos, uma aproximação holista, quer dizer,

uma integração coerente e coesa das características específicas de cada uma num todo. Conhecedores da origem do conhecimento segundo as teorias referidas, os alunos, muito embora as constantes comparações, não são capazes de conjugar as aporias de uma e outra teorias. Kant, como se sabe, fá-lo, e por isso mesmo consideramos que deve ser estudado.

Além do mais, as questões relativas à natureza do conhecimento não constam no Manual. Parece-nos de valor educativo deficiente qualquer guião de ensino/aprendizagem que, no tratamento do problema do conhecimento, ignore as posições realista e idealista. Saber se o conhecimento que temos do mundo exterior é de natureza *real* ou *ideal* não é, de todo, uma questão que deva ser ignorada. Importa conhecer, pois, a discussão filosófica acerca desta questão, bem como saber enquadrá-las nas teorias filosóficas correspondentes. Neste sentido, tal como o Manual faz para a Possibilidade do Conhecimento – expondo as perspectivas dogmática e céptica em relação com as teorias cartesiana e humeana, respectivamente –, também o devia fazer para as perspectivas realista e idealista na Natureza do Conhecimento.

Para cumprir integralmente a nossa proposta, o Manual deveria, em cada uma das temáticas, isto é, na Natureza, Possibilidade e Origem do Conhecimento, incluir a perspectiva filosófica kantiana correspondente, ou seja, o Idealismo Transcendental ou Fenomenismo, o Criticismo e, por fim, o Apriorismo. Após estas exposições temáticas, seguir-se-iam as Teorias explicativas do conhecimento de Descartes, Hume e, claro está, Kant.

2. Exposição Temática do Problema

2.1 As Questões Epistemológicas da Modernidade: Descartes e Hume

O pensamento filosófico contemporâneo ocidental está indubitavelmente marcado pela reformulação de que foram alvo, na modernidade, as questões epistemológicas. Os problemas compatibilistas e humanistas da Idade Média e do Renascimento, respectivamente, foram, em grande medida, substituídos pelas questões relativas ao conhecimento que mais importunavam o Sujeito, figura eremita da Idade Moderna. Entre outros, «the diminishing authority of the Church, and the increasing authority of science.»¹⁹ foram factores decisivos que moldaram essa nova forma de pensar os problemas e questões do conhecimento, quer pela maior liberdade do mesmo, quer pelos modelos metodológicos em ascensão. A Religião e a Ciência Moderna (particularmente a Física e a Matemática) estão, cada qual à sua maneira, na origem desse impulso reformulador espantosamente novo: a primeira, negativamente, pelo seu esmorecimento; a segunda, pela sua *positividade*. No lado da ciência, destaca-se Galileu Galilei; no lado da filosofia, René Descartes. Juntos, podem ser considerados os pais do pensamento Moderno.

Para a nossa discussão interessa, pois, a teoria do conhecimento de Descartes, mormente as posições em torno da natureza, valor e origem do conhecimento. Pelas suas originais aproximações, são a marca filosófica racionalista *par excellence* da Idade Moderna. A evolução e preponderância de que o tratamento das questões epistemológicas é objecto às mãos do cartesianismo, sem comparação até então, demonstram isso mesmo. Descartes foi, de facto, o primeiro filósofo a pensar estas questões à luz de uma nova concepção do mundo e do cosmos iluminada pela Ciência, a saber,

19 RUSSELL, Bertrand – **The History of Western Philosophy**. New York: Simon and Schuster, 1945, p. 491.

o modelo matemático. Tal como nos diz Russell,

Almost everything that distinguishes the modern world from earlier centuries is attributable to science, which achieved its most spectacular triumphs in the seventeenth century. The Italian Renaissance, though not medieval, is not modern; it is more akin to the best age of Greece. The sixteenth century, with its absorption in theology, is more medieval than the world of Machiavelli. The modern world, so far as mental outlook is concerned, begins in the seventeenth century. No Italian of the Renaissance would have been unintelligible to Plato or Aristotle; Luther would have horrified Thomas Aquinas, but would not have been difficult for him to understand. With the seventeenth century is different: Plato and Aristotle, Aquinas and Occam, could not have made head or tail of Newton.²⁰

Ora, esta afirmação revela precisamente a importância da evolução da Física e da Matemática no século XVII, enquanto ciências rigorosas e seguras capazes de explicar e regularizar a Natureza. Daí que Descartes tenha elaborado todo o seu Sistema de acordo com a ideia de uma ciência universal. «[E]sta ciência designa-se (...) de Matemática universal, porque (...) encerra tudo o que fez dar a outras ciências a denominação de partes das Matemáticas.»²¹. Descartes referia-se à *Mathesis Universalis*, ciência capaz de explicar «tudo o que se pode investigar respeitante à ordem e à medida»²².

Uma consequência desta visão matemática do mundo é o que se denomina de Racionalismo dogmático. Enquanto posição filosófica cartesiana, é uma teoria epistemológica que deposita uma confiança inabalável no poder cognoscente da Razão, única fonte de um conhecimento verdadeiro. Bem orientado, mediante regras e metodicamente, o raciocínio puro conduz-nos ao conhecimento certo e indubitável das *coisas*, inclusive – e por esta ordem – o *Eu*, *Deus* e o *Mundo*. Não há, pois, *ideia* que escape ao recto pensar humano. Sendo a Razão a origem do conhecimento – e aqui reside a primeira característica filosófica do Racionalismo –, basta ao homem, para que garanta a certeza dos seus conhecimentos, guiar correctamente o seu pensamento, o que, para Descartes, é o mesmo

20 RUSSELL, Bertrand – **The History of Western Philosophy**. New York: Simon and Schuster, 1945, p. 525.

21 DESCARTES, René – **Regras para a Direcção do Espírito**. Trad. António Reis. Lisboa: Editorial Estampa, 1987, p. 31.

22 Id., *Ibid.*, p. 31.

que *duvidar, dividir, sintetizar, ordenar e rever*²³. Não há, portanto, relatividade quanto àquilo que o Sujeito pode conhecer; o conhecimento é total, absoluto.

O Racionalismo dogmático encerra, pelo que vimos, dois princípios que o caracterizam enquanto tal, isto é, a Razão como fonte dos conhecimentos, e a objectividade certa e absoluta no alcance desses mesmos conhecimentos. Assim, o conhecimento é verdadeiro quando, por escrutínio metódico, a razão me leva até ele. A experiência sensível, por sua vez, é fonte de erro, «and it is a mark of prudence never to place our complete trust in those who have deceived us even once.»²⁴. Só o exame racional, portanto, garante um conhecimento seguro e verdadeiro, seja relativo às coisas materiais (*ideias adventícias*), seja relativo às coisas não materiais (*ideias inatas e ideias factícias*).

Na medida em que desconfiava, tal como a tradição platónica, de resto, dos sentidos e colocava em *dúvida* os seus dados até adquirir uma certeza racional a que chamava de conhecimento, Descartes cavou um fosso entre as teorias filosóficas que versavam sobre a origem do conhecimento. Para além da procura de fundamentos racionais que justificassem e garantissem a veracidade do conhecimento, ultrapassando, deste modo, o cepticismo²⁵, Descartes instaurou uma autoridade máxima na busca pelo conhecimento, isolada de qualquer dependência sensível. O resultado foi um hiato entre Razão e Experiência enquanto fontes do conhecimento, com primazia na primeira. Para o Racionalismo, o sujeito cognoscente é capaz de conhecer sem recorrer à experiência, isto é, conhece *a priori*.

Ora, é particularmente relevante este conceito de *a priori* para a discussão que agora tomaremos em mãos. No desenvolvimento das nossas questões acerca do conhecimento como problema filosófico proeminentemente característico da Modernidade, duas teorias sobressaem distintamente quer pela importância, quer pela clara oposição entre ambas. Uma delas, o Racionalismo dogmático cartesiano, já analisámos; a outra, vem a ser o Empirismo céptico de

23 Cf. DESCARTES, René – **Discours de la méthode**. Text et com. Étienne Gilson. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1962, pp. 18-19.

24 *Id.*, **Meditations on First Philosophy**. Trad. Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1993, p. 14.

25 Aqui, o termo não se refere à posição filosófica que nega o alcance real e verdadeiro do conhecimento, mas à atitude que o próprio Descartes metodologicamente assumiu no início da sua empresa.

Hume. E é aqui que o referido conceito de *a priori* marca a sua posição. Porquê? Porque o Empirismo, porquanto concebe como fonte de todo o conhecimento a experiência²⁶, só admite conhecimentos *a posteriori*. Marcada pela célebre expressão latina *tabula rasa*²⁷, a tese empirista, delineada por John Locke e desenvolvida posteriormente por George Berkeley e David Hume, funda o seu corpo conceptual na ideia de que todo o conhecimento começa com a experiência e deriva da experiência.²⁸ Está-se, portanto, no pólo oposto ao do Racionalismo.

É com David Hume que o empirismo, enquanto doutrina filosófica Moderna sobre o conhecimento, se esgota. Nas palavras de Russell, Hume «represents, in a certain sense, a dead end: in his direction, it is impossible to go further.»²⁹ Tal sentença afigura-se fatalista, mas de facto assim é. As concepções humeanas em torno das ideias de *substância* e de *causalidade* – fundamentais ao Racionalismo –, negando-as, colocam o alcance do conhecimento na esfera do hipotético. Uma vez que conhecer consiste em receber (pela experiência) *impressões* e fazer associações de *ideias* (dessas impressões), a certeza apriorística característica do Racionalismo não tem lugar dentro desta visão contingente, uma vez que procedem da experiência, dos elementos do conhecimento. O que faz com que nós possamos proferir juízos indutivos (enunciados científicos que obedecem a generalizações) com elevado grau de probabilidade de estar correcto (exceptuando a Matemática, que não consiste em generalizações, mas em relações de ideias, obedecendo apenas ao princípio da não-contradição), é a crença na regularidade da Natureza. É por acreditarmos, e habitualmente o constatarmos, que a Natureza segue um curso normal de acontecimentos que podemos fazer generalizações e previsões. Qualquer tentativa de ir mais além – como os fundamentos racionais

26 *Experientia* é o termo latino que corresponde ao étimo grego *empeiria*, donde surge a corrente filosófica denominada «Empirismo». Não obstante, o adjectivo *empeirikós* tem significados que não se reduzem ao substantivo correspondente «experiência». Cf. ABBAGNANO, Nicola – **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

27 Cabe referir que, embora muitas vezes a ele atribuído, este termo não é usado por John Locke. Cf. LOCKE, John – **An Essay Concerning Human Understanding**. London: Penguin Books Ltd, 1997.

28 Kant, numa afirmação precisa, distancia-se originalmente desta perspectiva. Ver KANT, Immanuel – **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 36.

29 RUSSELL, Bertrand – **The History of Western Philosophy**. New York: Simon and Schuster, 1945, p. 659.

puros do Racionalismo – não passa de ilusória e sofisticada³⁰ tarefa.

Todo o nosso conhecimento é, portanto, *a posteriori*, e não há, como afirmam os racionalistas, qualquer espécie ou tipo de conhecimento *a priori*. Mesmo o conhecimento que se produz independentemente da experiência, como é o caso do conhecimento matemático, lida com elementos (as ideias) que dela derivaram. Sem esta, é impossível ao intelecto humano conhecer seja o que for. *A priori* é, pois, um vocábulo que os empiristas baniram do seu léxico. A tradição que a Modernidade nos legou, ao que à filosofia do conhecimento diz respeito, caracteriza-se por uma oposição cerrada, cujos rendilhados conceptuais só mais tarde iriam ser deslindados e magnificamente comensurados. A dicotomia epistemológica que o pensamento filosófico Moderno nos obriga a assumir, uma vez nele iniciados, só com Immanuel Kant será ultrapassada. Sem a sua filosofia, perante tal cenário filosófico, incorre-se no clássico impasse antropológico de fundamental valor para a Ética: a escolha. Racionalismo ou Empirismo? Dogmatismo ou Cepticismo? Realismo ou Idealismo? Perante estas questões, a resposta kantiana abre uma outra via possível e consiste na conjugação de ambas.

2.2 A Falta de Elementos Sintetizadores

A decisão necessária marcada pela escolha atrás referida promana de uma forma rígida do pensar cuja estrutura obedece a uma lógica da identidade. Na situação em que se encontra, o estudante de filosofia emaranha-se no seio de uma contrariedade truncada: *a priori* ou *a posteriori*? Aristóteles elaborou a lei (da não-contradição)³¹ que representa justamente esse modelo de pensamento. O contraditório é, pois, segundo a lógica aristotélica, negativo, desviante, e não há lugar para uma real superação. «[I]t is impossible», diz Aristóteles, «for anything at the same time

30 HUME, David – **An Enquiry Concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 120.

31 Cf. *Metaphysics in* BARNES, Jonathan (ed.) – **The Complete Works of Aristotle**. New Jersey: Princeton University Press, Vol. 2, 1984, p. 1552-1728.

to be and not to be, and by this means have shown that this is the most indisputable of all principles»³². Frente a uma situação de «A e não-A», o esquema lógico aristotélico obriga a uma de três opções: ou A, ou não-A, ou nenhum. Não é, pois, possível admitir um B, em que B é igual a «A e não-A». O contrário é sinónimo de barreira, obstáculo, erro. A Identidade, essa sim, é a lei do correcto pensar.

Mas há um problema: a Identidade, sendo igual a si mesma, não integra o diferente, o Outro. Mantém-se na singularidade de si mesma, excluindo-o. Na luta entre ambos, gera-se um impasse. As aporias resultantes dos referidos modelos explicativos do conhecimento ficam, deste modo, iguais a si mesmas, isto é, irresolúveis. Esbarrando fixamente uma na outra, as duas maneiras distintas de pensar o mesmo problema ficam-se, e obrigam o aluno a ficar, por elas mesmas, permitindo apenas uma atitude optativa que mais parece ter a ver com volição do que com razões de força argumentativa. Uma superação (facto crucial de poder heurístico inegável), está longe de poder ser levada a cabo.

Enquanto Lógica, esta concepção fixista aristotélica só foi vencida no alvor do século XIX, era do Idealismo alemão. Hegel, seu expoente máximo, infligiu uma transformação dialéctica em toda a História da filosofia. No seu sistema da *Lógica*³³, a superação adquire estofo e virtudes lógicas, capazes de a levar à condição de *resultado*. A superação não é mais uma impossibilidade serva da Analogia, mas uma consequência lógica de um processo de devir sistémico: a Dialéctica. Nesta concepção dinâmica do Real, a superação hegeliana é o *novo* que *conserva*, isto é, no seu triplo³⁴ significado, «ultima», «mantém» e «supera para forma mais alta»³⁵. A *Aufhebung*³⁶ fecha e abre, portanto, num movimento dialéctico cujo motor é o *negativo*. «Qualquer coisa é superada

32 BARNES, Jonathan (ed.) – **The Complete Works of Aristotle**. New Jersey: Princeton University Press, Vol. 2, 1984, p. 1588.

33 HEGEL, G. W. F. – **La Science de la Logique**. Trad. Bernard Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

34 Cf. HARTMANN, Nicolai – **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976, p. 464.

35 *Id.*, *Ibid.*, p. 464.

36 D'HONDT, Jacques – **Hegel**. Trad. Emília Piedade. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 45.

quando se une a um contrário»³⁷, e aqui reside a «força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu»³⁸. É, pois, por acção da *negatividade* que os pensamentos, tidos por fixos, se desvanecem na fluidez do conceito³⁹. A contradição, neste sentido, não é motivo de impasse ou de erro, mas é o motor do processo que supera, conservando, o *imediatamente dado*. E é aqui que o progresso acontece.

Não obstante esta revolução lógica preconizada por Hegel, foi Kant quem, concebendo a metafísica como epistemologia⁴⁰, realizou a síntese⁴¹ das aporias epistemológicas da Modernidade. Ao tentar estabelecer critérios sólidos para o problema da Metafísica, Kant inaugura uma nova filosofia que, de forma superlativa, dissipou o hiato racionalista-empirista. E fê-lo através da análise crítica das possibilidades do conhecimento, baseado no progresso científico alcançado pela física newtoniana. A elaboração conceptual de um novo sistema metafísico que assegurasse e justificasse a possibilidade dos *juízos sintéticos a priori* (juízos da Matemática e da Física) foi, em todos os sentidos, a revolução epistemológica que, tal qual a superação hegeliana, *fechou* a Modernidade e *abriu* a Contemporaneidade. Não há, de facto, na história da filosofia, com a excepção da filosofia de Aristóteles, revolução que se lhe compare. A sua importância enquanto conciliação das concepções epistemológicas Modernas é insuperável, e a sua influência em toda a filosofia posterior é incontornável. Estudar – como acontece actualmente – a filosofia do conhecimento de Descartes e de Hume sem estudar a de Kant é, pois, maniar o pensamento; é permanecer na negação como algo fixo, sem fluidez.

Ora, as condições favoráveis às sínteses na aprendizagem devem ser *proporcionadas* aos alunos que, pela autonomia do pensar, as devem elaborar e concretizar. É com sínteses da

37 Cf. HARTMANN, Nicolai – **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976, p. 464.

38 HEGEL, G. W. F. – **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1992, Parte I, p. 38.

39 HEGEL, G. W. F. – **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1992, Parte I, p. 44.

40 KÖRNER, Stephan – **Fundamental Questions of Philosophy**. Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1969, p. 180.

41 Omitimos, até aqui, o uso do termo «síntese» por não fazer parte do vocabulário hegeliano. De qualquer forma, a partir de agora, este será usado como o equivalente semântico de «superção».

informação que os alunos avançam para além do nível de compreensão em que se encontram⁴². Porém, o que aqui se pretende salientar é a necessidade de elaborar sínteses ao nível dos conteúdos temáticos, e não a importância que tais sínteses têm no desenvolvimento cognitivo dos alunos. O problema que se nos afigura reside na falta dessa síntese temática, por sua vez crucial para que os alunos possam prosseguir, aí sim, no aprofundamento dos seus conhecimentos. Naturalmente que os alunos realizam sínteses no decurso da sua aprendizagem – outra coisa ela não é; mas essas sínteses ocorrem, para falarmos especificamente, ao nível parcelar das teorias racionalista e empirista. Uma síntese que englobe ambas, aqui, é impossível ao comum dos mortais. O que o aluno pode perante esta dualidade é sintetizar, separadamente, a informação que adquiriu de uma e de outra, ou compará-las. A síntese que nós referimos é uma nova teoria que integra as duas precedentes, e proporciona ao aluno novas sínteses, mais fecundas e actuais.

Piaget referia que «[d]o ponto de vista pedagógico, é evidente que a educação se deverá orientar para uma redução geral das barreiras»⁴³. Quando falámos de Aristóteles e da sua Lógica, referimos precisamente a palavra «barreira», porque tal é o caso. Ainda que a chamada de atenção de Piaget tenha outro sentido⁴⁴, ela reflecte bem aquilo que se verifica: a falta de elementos sintetizadores no problema Moderno do conhecimento. Enquanto obstáculo à superação do hiato entre Descartes e Hume, a «barreira», por definição, é ultrapassável – não tem, pois, o carácter de *limite*⁴⁵ (seja ele de que natureza for). Assim, cabe à educação seleccionar conteúdos que, há já muito tempo, ultrapassaram essa barreira epistemológica, proporcionando aos alunos uma melhor preparação científica e uma visão mais alargada do que é e como se processa o conhecimento. Kant faz essa síntese, e o estudo da sua epistemologia cumpre integralmente esses objectivos. O que falta mesmo, é leccioná-la.

42 A este respeito, verificar a *Taxonomia de Bloom* in SPRINTHALL, Norman & Richard – **Psicologia Educacional**. Trad. Sara Bahla [et. al.]. Lisboa: Editora McGraw-Hill de Portugal, Lda., 1993, pp. 336-342.

43 PIAGET, Jean – **Para Onde Vai a Educação?** Trad. Ivette Braga. Lisboa: Livros Horizonte, 1990, p. 38.

44 Piaget refere-se à interdisciplinaridade. Cf. PIAGET, Jean – **Para Onde Vai a Educação?** Trad. Ivette Braga. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

45 O «limite» é um fim, um «para lá do qual é impossível passar»; é uma finitude.

2.3 Kant e o Transcendentalismo: a Síntese

Kant concebe o acto de conhecer como julgar; doutro modo não afirmaria que «o *entendimento* em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*»⁴⁶. Um juízo é a unidade, na representação, de dois conceitos – um que é o predicado e outro que é o sujeito ou corresponde a um objecto indeterminado. Julgar é, pois, determinar um objecto (sujeito) por meio de conceitos (predicado), o que é o mesmo que conhecer. Assim, uma vez que o juízo é uma síntese entre sujeito e predicado, na medida em que os juízos da ciência são *a priori* essa Síntese alcança-a Kant transcendentalmente, isto é, segundo uma investigação que diz respeito à essência dessa síntese *a priori*⁴⁷. É na ligação *a priori* entre sujeito e predicado no acto de julgar das ciências físico-matemáticas que reside o modelo e o fundamento para a descoberta que vai levar Kant a sintetizar as perspectivas cartesiana e humeana, quer dizer, a descoberta da possibilidade dos *juízos sintéticos a priori*.

Transcendental é, pois, «todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*»⁴⁸, e distingue-se de *a priori*, que significa «absoluta independência de toda e qualquer experiência»⁴⁹. Não obstante, como nota Deleuze, «[o]s critérios do *a priori* são o necessário e o universal. O *a priori* define-se como independente da experiência, mas precisamente porque a experiência nunca nos «dá» nada que seja universal e necessário»⁵⁰. Portanto, um juízo *a priori* é-o na medida em que é universal e necessário; e o conhecimento que se refere à possibilidade desse juízo é *transcendental*. Daqui resulta a denominação de *filosofia transcendental* à filosofia, especulativa ou

46 KANT, Immanuel – **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 103.

47 Cf. HEIDEGGER, Martin – **Kant y el Problema de la Metafísica**. Trad. Gred Ibscher Roth. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 22.

48 KANT, Immanuel – **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 53.

49 *Id.*, *Ibid.*, p. 37.

50 DELEUZE, Gilles – **A Filosofia Crítica de Kant**. Trad. Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1963, p. 19.

outra, kantiana, uma vez que a pretensão de Kant, ao contrário de uma doutrina cuja finalidade é alargar conhecimentos, é justificar esses conhecimentos *a priori*⁵¹.

Assim, sendo a filosofia transcendental uma *crítica* das condições de possibilidade dos *juízos sintéticos a priori*, levada a cabo na sua *Crítica da Razão Pura*, Kant analisa o conhecimento enquanto processo dividido entre sujeito e objecto, *forma* e *matéria*. O facto de ver o conhecimento como uma relação sujeito-objecto não é original, muito pelo contrário; a distinção entre forma e matéria também não o é, já vem de Aristóteles. Porém, o grande passo de Kant foi estabelecer uma correspondência paralela entre ambos os pares, quer dizer, atribuiu a *forma* do conhecimento ao sujeito, e a *matéria* ao objecto. Parecendo uma relação simples, integra uma visão completamente nova sobre a natureza, alcance e origem do conhecimento.

A dualidade kantiana entre *forma* e *matéria*, pertencendo a primeira ao sujeito e a segunda ao objecto, releva de uma concepção metafísica (também ela, nova) da realidade: a concepção numérica da realidade e a impossibilidade epistémica de a captar tal como ela é (seria) em si mesma. O *Númeno* consiste na realidade *em-si*, e distingue-se do *Fenómeno* que é o que a realidade é *para-mim* – daqui a metafísica ser uma epistemologia. Com efeito, o sujeito capta a realidade como *fenómeno* enquanto é *sujeito transcendental*, quer dizer, enquanto sujeito que “vê” a realidade segundo a sua própria constituição, o que é mesmo que dizer que capta as coisas não *em-si*, mas *para-si*. «La notion de la Chose-en-soi est au centre et à la base du Système philosophique de Kant, tel qu'il a été publié en 1790.»⁵², e é inacessível ao olho epistémico do homem, não porque ela, por algum processo misterioso, se esconda, mas porque ele submete essa coisa-em-si às *formas a priori* do conhecimento, de tal sorte que inevitavelmente a modifica segundo essas mesmas formas. Como referimos, da coisa-em-si apenas recebemos a *matéria*; a *forma* é o modo subjectivo (mas com validade objectiva⁵³) como o sujeito transcendental recebe esse conteúdo. Ora, esta *forma* é, nem

51 Kant chama-lhe crítica transcendental. Vide KANT, Immanuel – **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 53.

52 KOJÈVE, Alexandre – **Kant**. Paris: Gallimard, 1973, p. 105.

53 Cf. KANT, Immanuel – **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 150, (B).

mais nem menos, constituída pelas faculdades do conhecimento, a saber, a Sensibilidade e o Entendimento. Só a junção destas duas produz conhecimento, e neste pequeno grande pormenor encontra-se a síntese epistemológica da Modernidade.

«Connaître,», diz Pascal, «c'est mettre en forme une matière donnée, et il é clair que la matière est *a posteriori* et la forme *a priori*.»⁵⁴. Ou seja, e o transcendentalismo kantiano reside nisto, a matéria do conhecimento, *a posteriori*, tem de submeter-se às estruturas *a priori* do sujeito porquanto estas são para aquela, quer dizer, os dados da experiência são necessariamente submetidos às representações a priori, e as representações a priori são necessariamente aplicadas à experiência⁵⁵. Esta correlação necessária constitui, de facto, a revolução copernicana de Kant. O sujeito constrói o conhecimento através de uma construção da realidade, que é a que conhecemos. Por isso, e daqui o idealismo kantiano, a realidade que conhecemos é, em parte, o que nós mesmos (*a priori*) nela pusemos.

Kant colocou o centro de gravidade do conhecimento da realidade no sujeito. Se bem que os racionalistas concebessem como a origem do conhecimento a Razão, o conhecimento racional da realidade era conforme a esta, isto é, o sujeito não construía a realidade que conhece, apenas a conhecia, tal como é em si mesma, a partir de mecanismos racionais. Os empiristas, por sua vez, limitavam-se a receber passivamente os dados sensoriais da realidade e, através desse material recebido, construía o conhecimento, que mais não era do que, sendo verdadeiro, uma cópia da realidade. Com Kant as coisas passam-se de maneira completamente diferente. A realidade que se conhece é, por virtude de ser conhecida, parcialmente *subjectiva*; não uma subjectividade psicológica relativa, mas uma subjectividade transcendental, que mais não significa do que uma objectividade que é conferida pelo sujeito. É ele que se lança sobre a realidade numérica, munido de instrumentos para a capturar. E estes instrumentos não são meros acessórios extraordinários, mas são a própria e única forma que o sujeito tem de conhecer alguma coisa. Estes instrumentos, por si só, não constituem conhecimento; é necessário aplicá-los àquilo para os quais foram desenvolvidos:

54 PASCAL, Georges – **La Pensée de Kant**. Paris: Bordas, 1957, p. 32.

55 DELEUZE, Gilles – **A Filosofia Crítica de Kant**. Trad. Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1963, p. 21.

a experiência.

É a experiência, com efeito, que faz com que Kant não se situe na esteira do Racionalismo – por sua vez, as *formas* transcendentais impossibilitam de classificá-lo como um empirista. Uma vez que, como vimos, as *formas a priori* do sujeito são *para* uma experiência (possível), a *matéria* que é dada na experiência há-de ser conforme a essas *formas*. Doutra maneira, as *formas* não se lhe aplicavam e a *matéria* sequer era *dada*. Portanto, tem de haver conformidade entre *forma* e *matéria*, entre *a priori* e *a posteriori*. Se bem recordamos, esta dualidade epistémica era a causa do impasse que vigorava na filosofia do conhecimento da época Moderna. A incompatibilidade entre Racionalismo e Empirismo brotava daí. E como era à origem do conhecimento que se referia, o problema mantinha-se inconciliável, sem margem para relações ou coerências.

Pois bem, Kant deu a volta estabelecendo que o conhecimento deve tanto à Experiência como à Razão, e que o homem precisa da experiência da mesma forma que possui características inatas, sendo ambas necessárias para que se dê o conhecimento. O conhecimento tem, pois, origem na experiência e no sujeito, efectivando-se na relação íntima dos dois. As estruturas *a priori* nada conhecem se nada lhes for *dado* com que pensar; a *matéria (a posteriori)* de nada serve se não for pensada. É bem conhecida a afirmação com que Kant traduziu esta interdependência⁵⁶. As estruturas *a priori* (formas puras da Intuição e conceitos puros do Entendimento) constituem, pois, a *forma* do fenómeno cuja *matéria* é dada ao sujeito. Só por relação à experiência possível é que estas estruturas servem como faculdades do conhecimento. Em si e por si mesmas, nada podem conhecer.

Assim, a filosofia transcendental kantiana soluciona o problema epistemológico Moderno da natureza (aparentemente) inconciliável das teorias racionalista e empirista: sem as eliminar, quer dizer, conservando-as, superou essa inconciliabilidade. A síntese que representa legou um novo universo filosófico à Contemporaneidade. E esta, sendo de todos nós e, em particular, dos alunos – que são a continuação dessa contemporaneidade –, em virtude da sua exigência crítica, não pode

56 A afirmação é: «Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas.». Cf. KANT, Immanuel – **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 89.

ignorar, no que à Filosofia diz respeito, as suas raízes; não por respeito ou reverência, porém, mas porque aquela permite, enquanto crítica transcendental, compreender melhor as questões em torno do conhecimento, por um lado, e superar o impasse causado pela dualidade de critérios característica das teorias do conhecimento da Idade Moderna, por outro. O *a priori* e o *a posteriori*, enquanto critérios distintos do conhecimento, revelam-se comensuráveis, num quadro filosófico em que Descartes tem, em parte, razão – porque é verdade que nós possuímos conhecimentos *a priori* –, mas Hume também tem – porque todo o conhecimento começa com a experiência. Não obstante, ainda dentro deste quadro filosófico, ambos estão errados: contra Descartes, a experiência não pode ser ignorada porque mesmo os conhecimentos *a priori* são a ela referidos; contra Hume, o conhecimento, pela existência dos elementos *a priori*, comporta propriedades que não derivam dela. Desta forma ultrapassa Kant a barreira sustentada pelas posições dicotómicas das suas teorias.

Para além deste feito filosófico inegável, Kant deu um novo significado aos conceitos de *a priori* e *a posteriori*, «analítico» e «sintético». Na *Crítica da Razão Pura*, a sua *magnum opus*, Kant discute, logo na Introdução, a natureza destes conceitos quando aplicados ao conhecimento, isto é, sob a forma de juízos⁵⁷. A definição de juízo analítico é a de um juízo cujo predicado está contido no sujeito. É, portanto, *a priori*, uma vez que o predicado nada acrescenta ao sujeito. São exemplos os juízos «O João é homem» ou «todos os corpos são extensos»; são, pois, necessários e universais – porque são *a priori*. Ora os juízos sintéticos, por sua vez, são todos aqueles juízos cujo predicado não está contido no sujeito, quer dizer, o predicado acrescenta conhecimento acerca do sujeito. São, portanto, contingentes e particulares, dependendo de se é ou não o caso, isto é, são *a posteriori*. São exemplos os juízos «O João é alto» e «Todos os corpos são pesados». Estas definições, estabelecidas por Kant, apenas sistematizaram aquilo que toda a filosofia antecedente implicitamente concebia. A grande virtude epistemológica kantiana reside na seguinte afirmação:

57 Esta aplicação epistemológica que Kant faz dos conceitos, transformando-os em adjectivos dos juízos, são mais uma marca da sua concepção do problema metafísico como um problema de natureza epistemológica. Acerca da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos, ver KANT, Immanuel – **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 42-49.

«Os juízos matemáticos são todos sintéticos»⁵⁸. Aqui, sim, Kant revoluciona.

Era tido como certo, até então, que os juízos matemáticos eram analíticos. De facto, o juízo «a linha recta é a distância mais curta entre dois pontos» parece ser, sem dúvida, analítico. Quando pensamos em dois pontos separados, concebemos que nada há de mais curto entre eles do que uma recta. Mas nós só pensamos assim, porque apenas admitimos a existência de dois tipos de juízos, os analíticos e os sintéticos, com propriedades específicas: os primeiros são *a priori*, os segundos, *a posteriori*. O que Kant nos diz é que existe outra classe de juízos, a saber, os *juízos sintéticos a priori*. São juízos que possuem o carácter de necessidade e de universalidade, mas cujo predicado não está contido no sujeito. Os juízos matemáticos são, pois, juízos deste tipo.

Tomando em mãos o exemplo dado por Kant⁵⁹, o juízo «a linha recta é a distância mais curta entre dois pontos» é sintético *a priori* porque o conceito *mais curta* não está contido no conceito *recta*, isto é, tem de lhe ser *acrescentado* (síntese). Porém, é *a priori* porque não contempla elementos empíricos; para se conceber uma recta como o caminho mais curto entre dois pontos apenas é necessário *representá-la* num *espaço*. Ora, como o *espaço* é uma forma *a priori* da intuição, e ele mesmo uma intuição pura (isto é, não empírica), é possível representar essa linha no espaço sem recorrer à experiência sensível. Logo, o conceito de *mais curta* é acrescentado ao conceito *recta* de forma pura *a priori*. Assim se forma um *juízo sintético a priori*.

A formulação kantiana dos conceitos de *a priori* / *a posteriori*, analítico / sintético, pelo exposto, espelha bem a profundidade e novidade que a sua visão deu ao problema filosófico do conhecimento. Estes conceitos são, hoje, de trato filosófico impossível se não se tiver em conta a filosofia pura de Kant. Não há maneira de tratar com o devido rigor os conceitos de *a priori* / *a posteriori* sem recorrer à formulação kantiana dos mesmos. De forma ainda mais evidente, é filosoficamente débil qualquer tentativa de estudar os conceitos de «analítico» e «sintético», a não ser à luz, pelo menos numa primeira aproximação, do kantismo. Sem este contexto, não só estes

58 KANT, Immanuel – **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 46.

59 *Id.*, *Ibid.*, p. 47.

conceitos não são objecto de um estudo filosófico sólido (dentro do que é a Filosofia do 11º ano) e competente, como toda a aprendizagem relativa ao problema do conhecimento fica, por conseguinte, comprometida.

3. Resolução Teórica do Problema

3.1 Alterações Temáticas ao Programa

Na necessidade de se estabelecer uma coerência entre os temas e os percursos da aprendizagem, esta alteração dos conteúdos do Programa de Filosofia é fundamental. A nossa proposta não surte efeitos que obriguem a uma modificação da estrutura do Programa, mas apenas dos seus temas e do percurso a efectuar para os leccionar. É, portanto, ao nível dos conteúdos que se exige uma ligeira mas essencial reformulação.

Assim, indo directamente ao encontro do propósito desta discussão, o problema conceptual da omissão da filosofia do conhecimento de Kant incide, de forma precisa, sobre o subcapítulo «1.2. Análise comparativa de duas teorias explicativas do conhecimento» do capítulo «**1. Descrição e interpretação da actividade cognoscitiva**», módulo «IV – O CONHECIMENTO E A RACIONALIDADE CIENTÍFICA E TECNOLÓGICA»⁶⁰. Como se pode verificar, o próprio título do subcapítulo indica, sem margem para dúvidas, que são para ser analisadas «duas» teorias do conhecimento, e aqui reside o primeiro e mais elevado grau de confronto entre os temas/conteúdos do Programa e a nossa proposta. Com efeito, para que a nossa proposta de resolução do problema encontrado seja aplicada, basta, neste primeiro lance, trocar a palavra «duas» pela palavra «três». O subcapítulo ficaria, desta feita, com o título de «1.2. Análise comparativa de três teorias explicativas do conhecimento». Pequena alteração, esta, mas de uma importância fundamental. Apesar de ser uma curta palavra, o seu significado no contexto da frase é o de uma mudança tanto estrutural como temática, ambas, consideramos nós, necessárias.

60 M E – Programa de Filosofia: 10º 11º anos. Lisboa, 2004, p. 33.

Não obstante, os efeitos desta pequena modificação vêm-se mais desenvolvidos e esclarecidos no quadro «**A – Percorso de Aprendizagens**»⁶¹, paralelo ao quadro da exposição dos temas/conteúdos, sempre, porém, sem discriminar quais as teorias a trabalhar. Aqui está definido um possível percurso para a unidade em curso, e no ponto «2.»⁶² expõe uma possível abordagem ao problema do conhecimento. Padecendo, desta vez, de coerência, o Programa refere que esta abordagem deve ser feita através da confrontação entre duas teorias do conhecimento, tendo como fio condutor a distinção clássica dos temas epistemológicos, isto é, a natureza, o valor e a origem do conhecimento. Até agora, a nossa proposta está inteiramente de acordo com esta abordagem, exceptuando, claro, o número de teorias a confrontar, que são três. De resto, em nada nos opomos, por agora. Pois outro motivo de discordância com o Programa é o facto de este permitir que se tome um fio condutor para a análise das teorias do conhecimento baseado não na distinção clássica referida, mas na relação entre «conhecimento e linguagem, conhecimento e acção, conhecimento e ser.»⁶³. Ora, ainda que estes conteúdos sejam interessantes para o estudo do conhecimento, não nos parece a aproximação correcta a fazer no primeiro contacto dos alunos com o problema do conhecimento. Os núcleos clássicos já referidos, conjugados com as perspectivas clássicas que lhes correspondem, são uma abordagem mais simples e historicamente mais adequada.

O Programa deve, por isso, retirar das suas recomendações para uma possível abordagem ao problema do conhecimento estas perspectivas alternativas, estabelecendo como abordagem correcta, sem margem para alterações, a “análise das teorias explicativas do conhecimento de Descartes, Hume e Kant, a partir dos temas clássicos sobre a natureza, valor e origem do conhecimento”. É um percurso rigoroso e historicamente preciso, que capacita os alunos com instrumentos adequados para compreenderem e aprofundarem os problemas filosóficos relativos ao conhecimento.

Por fim, outra alteração que se deve ter em conta tem que ver com os conceitos nucleares que constam deste mesmo quadro. O Programa estabelece cinco conceitos específicos a trabalhar

61 ME – **Programa de Filosofia: 10º 11º anos**. Lisboa, 2004, p. 33.

62 *Id., Ibid.*

63 *Id., Ibid.*

neste capítulo: «*conhecimento, sujeito, objecto, linguagem, realidade.*»⁶⁴. A sua pertinência para a análise da problemática filosófica do conhecimento é conhecida e reconhecida, mas há dois factos que não podem passar despercebidos, e que estão relacionados entre si: o primeiro é a sua adequação com o ponto «2.»; o segundo, a omissão de conceitos essenciais para se cumprir com rigor esse ponto.

Em primeiro lugar, cabe salientar que os conceitos indicados no Programa apenas são adequadamente trabalhados – se o forem – no ponto «1.», relativo ao subcapítulo «1.1 Estrutura do acto de conhecer». É aqui, aquando da exposição dos elementos que constituem e definem o conhecimento, que conceitos como o de «sujeito», «objecto», «realidade» e «linguagem» podem e devem ser tratados. Quando os alunos estudam as teorias explicativas do conhecimento, sejam elas quais forem, esses conceitos já devem fazer parte do seu universo conceptual, por forma a consolidá-los nestas mesmas teorias. Aliás, o problema relacional sustentado pela oposição *sujeito – objecto* é fundamental para se perceber o porquê dos problemas filosóficos sobre o conhecimento.

Assim, nesta parte do Programa não constam como nucleares conceitos relativos às teorias do conhecimento, mas tão-só sobre a estrutura do acto de conhecer. Desta forma, é necessário que se definam alguns conceitos como essenciais ao desenvolvimento das teorias do conhecimento, para uma aprendizagem correcta das mesmas por parte dos alunos. Tais conceitos são os de «*a priori*», «*a posteriori*», «analítico», «sintético», «juízo». Bem sabemos que os dois primeiros estão já indicados no quadro dos conceitos transversais⁶⁵; no entanto, a sua pertinência é tal que se faz necessário exigir que tais conceitos sejam trabalhados e aplicados neste momento. Quanto aos outros, excepto o conceito de «juízo», a nossa proposta passava também pela sua presença (como expusemos no subcapítulo 1.3. do nosso trabalho) nos conceitos gerais do Programa. E tal como defendemos, estes conceitos devem ser estudados desde *dentro* da filosofia do conhecimento kantiana, cujo lugar de destaque é nesta parte do Programa que agora discutimos. Por isso devem figurar também eles nos conceitos nucleares. O conceito de «juízo», por sua vez, é também um

64 M E – Programa de Filosofia: 10º 11º anos. Lisboa, 2004, p. 33.

65 *Id.*, *Ibid.*, p. 15.

conceito importante, quer por relação com os conceitos anteriores, quer porque adquire uma identidade nova e central na filosofia teórica kantiana. Trabalhar este conceito é, pois, essencial para uma aprendizagem sólida da posição de Kant – e não só.

3.2 Alterações Estruturais e Temáticas ao Manual

Tal como referimos no subcapítulo anterior, apesar da mudança relativa ao tema das teorias explicativas do conhecimento – altura em que mudámos a palavra «duas» por «três» – ser pequena, o seu significado no contexto da frase estendia-se tanto a uma mudança estrutural, como a uma mudança temática. Vimos que sobre o Programa de Filosofia recaíam, apenas, mudanças temáticas; a sua estrutura manteve-se inalterada. Ora, o significado da frase apreende-se totalmente quando reparamos que o Manual, e não o Programa, sofre alterações temáticas, mas também estruturais. Pelo “simples” facto de se acrescentar uma teoria do conhecimento às duas já estabelecidas, a parte do Manual que trata dessas questões tem de sofrer uma remodelação muito mais profunda e geral do que a alteração sofrida pelo Programa.

O Manual de Filosofia do 11º ano, no capítulo relativo às teorias explicativas do conhecimento⁶⁶, está dividido em cinco subcapítulos, que terminam com a confrontação directa entre a perspectiva de Descartes e a de Hume. Ou seja, termina numa ambivalência: de uma lado, o racionalismo dogmático; do outro, o empirismo céptico. Foi, de facto, centrado nesta ambivalência que o nosso trabalho ganhou corpo, e é este cenário filosófico-pedagógico que se pretende solucionar. A omissão em epistemologia de Kant, enquanto problema, releva desta fragilidade que o Manual explicitamente apresenta.

Com vista a uma resolução sólida possível, reformulámos a estrutura e os conteúdos do Manual, permitindo englobar, assim, não só as teorias do conhecimento de Descartes de Hume, mas

66 PAIVA, M.; TAVARES, O.; BORGES, J. F. – **Contextos**. Porto: Porto Editora, 2008, pp. 141-172.

também a de Kant, bem como introduzir conteúdos sobre os núcleos clássicos acerca do problema do conhecimento. Em vez de cinco subcapítulos, a nossa proposta divide-se em seis: três para a natureza, valor e origem do conhecimento; três para as teorias cartesiana, humeana e kantiana. Começemos, pois, pelo início.

A estrutura do Manual, em jeito de esquema, é esta:

1.2.1. Possibilidade (validade) do conhecimento

- a) Dogmatismo
- b) Cepticismo

1.2.2. Origem do conhecimento

- a) Racionalismo
- b) Empirismo

1.2.3. René Descartes: o racionalismo dogmático

- a) O método
- b) A dúvida
- c) O *cogito (Penso, logo existo)*
- d) A existência de Deus
- e) A teoria do erro e as três substâncias
- f) Conclusão

1.2.4. David Hume: o empirismo céptico

- a) Elementos do conhecimento
- b) Tipos ou modos de conhecimento
- c) Causalidade e conexão necessária
- d) O eu, o mundo e Deus
- e) Conclusão

1.2.5. Análise comparativa das teorias de Descartes e Hume

A primeira alteração efectuada ao Manual – que, de resto, é a mais evidente – é a introdução do subcapítulo relativo à Natureza do Conhecimento. Ultrapassa-nos, na verdade, o motivo pelo qual este tema clássico que versa sobre o problema do conhecimento não figura no Manual. Não obstante, a nossa proposta insere-o logo de pronto. É constituído pelas posições clássicas do Realismo, Idealismo e, como síntese, o Idealismo Transcendental ou Fenomenismo. A pertinência destas posições para a compreensão filosófica do conhecimento é sabida, e quer estruturalmente, quer pedagogicamente, a sua presença deve estar assegurada através do Manual.

De seguida, e respondendo com coerência, aos subcapítulos acerca da possibilidade do conhecimento e acerca da origem do conhecimento são-lhes acrescentados, respectivamente, o Criticismo e o Apriorismo. Para além de serem posições filosóficas importantes que sintetizam as posições que as precedem, estas perspectivas abrem, construindo, o caminho para a filosofia teórica kantiana. Tal como com Descartes ou Hume com as posições indicadas, a teoria kantiana do conhecimento vai sendo cimentada e entrevista a partir do estudo do Idealismo Transcendental ou Fenomenalismo, do Criticismo e do Apriorismo. Esta finalidade comum a ambas as posições não diminui, porém, o carácter sintético das mesmas no final de cada tema.

Quanto à teorias filosóficas do conhecimento propriamente ditas, e com vista a uma inserção da teoria kantiana, reduzimos o conteúdo em alguns aspectos que achámos não ter consequências pedagógicas prejudiciais aos alunos – é possível, pelas razões já adiantadas neste trabalho, que seja melhor para os alunos conhecer um pouco de Descartes, Hume e Kant, a conhecerem mais detalhadamente Descartes e Hume, desconhecendo por completo a filosofia do conhecimento de Kant. No entanto, as características centrais de cada teoria, como se verificará, mantêm-se.

Após esta reestruturação do Manual e a aplicação de algumas alterações temáticas e ao nível dos conteúdos, resta salientar o facto crucial da nossa discussão: a integração da filosofia do conhecimento kantiana no Manual de Filosofia do 11º ano. Foi, efectivamente, o que fizemos, em apenas três alíneas que achamos de uma importância fundamental, quer para uma superação da

dicotomia epistemológica Moderna, quer para uma melhor compreensão das mesmas, quer ainda para uma melhor preparação filosófica dos alunos para, quem sabe, estudos filosóficos posteriores. Com o estudo das posições filosóficas kantianas sobre as Faculdades do conhecimento, os Juízos sintéticos *a priori* e o significado da Revolução copernicana, a assumpção das posições herméticas deixadas pelo dogmatismo cartesiano e pelo empirismo humeano torna-se uma possibilidade cuja efectivação está ao alcance pedagógico-didáctico do docente de Filosofia. A superação do impasse epistemológico Moderno transforma-se, com esta reformulação, de impossibilidade conceptual em realidade pedagógica.

Vejamos, pois, como, segundo a reformulação efectuada, ficou a estrutura temática do Manual:

1.2.1. Qual a natureza do conhecimento?

- a) Realismo
- b) Idealismo
- c) Idealismo transcendental ou fenomenismo

1.2.2. Qual o valor ou alcance do conhecimento?

- a) Dogmatismo
- b) Cepticismo
- c) Criticismo

1.2.3. Qual a origem do conhecimento?

- a) Racionalismo
- b) Empirismo
- c) Apriorismo

1.2.4. René Descartes e o racionalismo dogmático

- a) O método
- b) A dúvida

- c) *Cogito, ergo sum*
- d) A existência de Deus

1.2.5. David Hume e o empirismo céptico

- a) Impressões e ideias
- b) Relações de ideias e questões de facto
- c) Causa-efeito e o hábito
- d) Substância

1.2.6. Immanuel Kant e o apriorismo

- a) As faculdades do conhecimento
- b) Juízos sintéticos *a priori*
- c) A revolução copernicana

Como se pode verificar, os núcleos temáticos clássicos figuram na sua totalidade e com a extensão necessária, e as teorias explicativas do conhecimento retratam os aspectos centrais de cada uma, com uma estrutura e uma organização temáticas favoráveis à prática pedagógica de ensino/aprendizagem. Comparativamente com o actual (isto é, o que corresponde *ipso facto* ao Manual), este esquema é conceptualmente mais rigoroso, tematicamente mais coerente e pedagogicamente mais abrangente e adequado. A sua aplicação é, portanto, uma mais-valia para alunos, professores e para o ensino em geral. A reformulação efectuada não consta apenas como reformulação esquemática, pois foi elaborada uma proposta de alteração ao Manual, completamente desenvolvida em temas, conteúdos e esquemas. Tal é o assunto do grupo que se segue, numa tentativa – conseguida, cremos – de superação pedagógica do problema da omissão de Kant em epistemologia.

PARTE 2
SUPERAÇÃO PEDAGÓGICA DO PROBLEMA

1. Três Questões Acerca do Conhecimento

As teorias filosóficas do conhecimento, ainda que grandemente diversificadas, convergem em três pontos essenciais, pois todas elas pretendem descrever (ou descrevem) a natureza do conhecimento, o seu valor ou alcance e qual a sua origem. Qualquer teoria epistemológica que se queira apresentar como filosófica contempla estas três interrogações e, de alguma forma, dá-lhes resposta.

O problema do conhecimento começa, desde logo, pelo reconhecimento da oposição sujeito – realidade. Esta dualidade dá origem à desconfiança sobre a correspondência entre aquilo que o sujeito sabe (ou julga saber) e aquilo que a realidade é. Olhemos para uma mesa, por exemplo. Para além de outros problemas que se podem levantar acerca daquilo que estamos a ver (problemas metafísicos, entre outros), para a filosofia do conhecimento interessam as questões relativas à natureza, alcance e origem do conhecimento que uma tal situação suscita, quer dizer, eu conheço a mesa, ou conheço a imagem (ideia) de mesa?; é-me possível conhecer em absoluto essa mesa ou imagem de mesa?; qual é a fonte donde provém o meu conhecimento da mesa (real ou ideal)?

Como podemos observar, todas as questões que se levantaram têm o ponto de partida na distinção epistemológica entre sujeito – objecto, que, aliás, já estudamos. O que analisaremos agora é a relação epistemológica entre um e outro. Tomando o exemplo proposto, exploraremos a relação entre a mesa e a ideia de mesa, isto é, aquilo que é exterior a mim e aquilo que é interior a mim.

Assim, vamos estudar três teorias, que por várias razões são comumente chamadas de modernas. São posições teóricas acerca dos modos e dos limites do conhecimento humano e descrevem, umas melhor que outras, os processos que estão por detrás do acto cognitivo do sujeito que conhece. Iremos, pois, estudar o que elas nos têm a dizer acerca do conhecimento e, para tal, é

necessário a elucidação de algumas correntes e de alguns conceitos para que se percebam as diferenças e os pontos-chave dessas teorias.

Texto 1

O nosso conhecimento básico do mundo exterior chega-nos através dos cinco sentidos. Para quase toda a gente, a visão desempenha o papel principal. Sei como é o mundo exterior porque posso vê-lo. Se duvido da existência real do que vejo, posso, em geral, estender o braço e tocar-lhe para ter a certeza. Sei que tenho uma mosca na sopa porque posso vê-la e, se chegar a tanto, posso tocar-lhe e até prová-la. Mas qual é exactamente a relação entre o que penso ver e o que está de facto à minha frente? Poderei alguma vez ter a certeza acerca do que existe no mundo exterior? Poderei eu estar a sonhar? Os objectos continuam a existir quando ninguém os está a observar? Terei alguma vez experiência directa do mundo exterior? Todas estas questões são acerca de saber como adquirimos conhecimento das nossas imediações; pertencem ao ramo da filosofia conhecido por Teoria do Conhecimento ou Epistemologia.

Warburton, N., *Elementos Básicos de Filosofia*, Lisboa, Gradiva, 1998, p. 139.

1.1 Qual a natureza do conhecimento?

Com esta questão coloca-se o problema, já antigo, formulado da seguinte maneira: o que é que nós conhecemos, coisas ou ideias? A questão não é nova – Platão foi o primeiro a dar-lhe uma resposta sistemática –, mas são as formulações modernas do problema as mais fortes e as que mais influenciaram a nossa forma de olhar para o conhecimento humano. As respostas à pergunta sobre a realidade ou idealidade do nosso conhecimento que chegaram aos nossos dias designam-se, respectivamente, **realismo** e **idealismo**.

a) Realismo

A palavra realismo acarreta por si só várias significações que, compreensivelmente, não cabe aqui discutir. Interessa, isso sim, a significação epistemológica – isto é, relativa ao

conhecimento – que em filosofia o conceito comporta; e mais ainda nos interessa para o tema em questão, pois este realismo epistemológico é a contra-parte do idealismo.

Comummente, tem-se que o realista é aquela pessoa que olha para a realidade e a aceita tal como é, quer dizer, revela uma atitude natural para com o mundo exterior a si. Ora, por extensão, o realismo epistemológico corresponde a uma atitude que tem sido encarada como natural no plano do conhecimento, isto é, para se conhecer basta apreender o real. Este real constitui o objecto do conhecimento que o sujeito capta sem qualquer intervenção impositiva da sua consciência, através de conceitos *a priori* ou categorias, sobre o mundo físico.

Por sua vez, este realismo pode entender-se de duas formas: como conhecimento imediato dos objectos exteriores, isto é, como o conhecimento em que o conteúdo da consciência do sujeito epistémico (a percepção) nada mais é do que aquilo que os objectos percebidos são na realidade (**realismo directo ou ingénuo**); ou, então, como conhecimento mediato dos objectos exteriores, isto é, como o conhecimento em que o conteúdo da consciência do sujeito epistémico (a percepção) compreende propriedades que não pertencem aos objectos percebidos (**realismo indirecto**). Em ambos os casos o conhecimento é da ordem do real, quer dizer, aquilo com que estamos a lidar no acto de conhecer é com realidades exteriores que, caso sejamos realistas directos, reproduzimos exactamente (copiamos) ou, se for o caso de sermos realistas indirectos, correspondem à nossa percepção mas não de uma forma exacta. Por isso é necessário, se formos realistas indirectos, alguma reflexão, para ver o que há no conhecimento que é ou não é reprodução. O realismo indirecto, com efeito, permite considerar a possibilidade de haver no acto do conhecimento conteúdo que não pertença exclusivamente àquilo que é dado, posição filosófica que nos abre o caminho a outra teoria filosófica acerca da natureza do conhecimento, a saber, o idealismo.

b) Idealismo

Por oposição ao realismo e na acepção moderna do termo, o idealismo afirma que o fundamento primeiro do conhecimento são as ideias. A primazia da atitude epistémica recai sobre



René Magritte, *O Palácio das Cortinas*, 1928-29. O realismo salienta o dado exterior como matéria do conhecimento. O idealismo, ao invés, considera que esta matéria é fornecida ao conhecimento pelo sujeito.

aquilo que é posto no conhecimento pelo sujeito e não sobre o dado pelo real (tal como o faz o realismo). Uma vez que tudo o que existe é da ordem do ideal, o conhecimento consiste na apreensão e compreensão das ideias por parte do sujeito. É o eu, o sujeito, o ponto de partida do processo que leva ao conhecimento. O dado na consciência constitui, pois, o elemento do conhecimento

configurador da realidade. Contrariamente ao realismo, o idealismo epistemológico – o idealismo tal como o estamos a tratar – confere à realidade um carácter ideal determinado pelo sujeito que, a partir de si mesmo, constrói o caminho do conhecimento e, em si mesmo, percorre-o.

Apesar de Platão ser considerado “idealista”, é com o advento da modernidade que, intimamente ligado ao aparecimento de uma noção específica de “sujeito”, o idealismo adquire maior ênfase, principalmente por exigências epistemológicas. As teorias do conhecimento lançadas pelos racionalistas modernos como Descartes, Malebranche, Leibniz, são, todas elas, por descendência racionalista, idealistas. É com os produtos da razão (ideias), dizem, que o conhecimento lida e é através deles que se constrói. Do racionalismo, porém, falaremos mais adiante. Para já, vejamos o que um outro autor posterior a estes e de inevitável trato nos tem a dizer sobre a natureza do conhecimento. Immanuel Kant é o seu nome, e é o criador do idealismo transcendental, teoria filosófica cuja designação ele próprio cunhou para se distanciar – tentar ultrapassar –, quer o realismo (directo e indirecto), quer o idealismo (material, afirmava).

c) Idealismo transcendental ou fenomenismo

Como é que Kant ultrapassou as posições realista e idealista discutidas? Compatibilizando-as. De que forma é isso possível? É o que vamos ver.

Se para os realistas o que conhecemos são as coisas mesmas tal como são, e para os idealistas conhecemos as ideias das coisas, para Kant, nem uma, nem outra. Não conhecemos as coisas em si mesmas nem conhecemos as ideias: conhecemos, pois, fenómenos (do grego Phainómenon, “Aparência”). Fenómenos são as coisas tal como aparecem ao sujeito da experiência possível; o que elas são em si mesmas está-nos epistemicamente vedado. Só pela acção representativa da espontaneidade do entendimento humano é que um fenómeno (a coisa tal como nós a apreendemos) se torna conhecimento, isto é, adquire significado epistemológico para nós. Quer isto dizer que o conhecimento é essencialmente representação, mas não a representação pura (vazia de conteúdo empírico) dos idealistas; é antes uma representação de algo que foi dado na experiência. As ideias, para Kant, ultrapassam o domínio da experiência e, por isso mesmo, não são cognoscíveis. O que Kant nos diz é que, contra o realismo, o conhecimento não é a percepção imediata das coisas exteriores tal como são na sua essência nem, contra o idealismo, a apreensão pura das ideias. Para se conhecer são precisas as coisas exteriores e a acção representativa do sujeito. A natureza do conhecimento deve, desta forma, tanto à sensibilidade como ao entendimento.

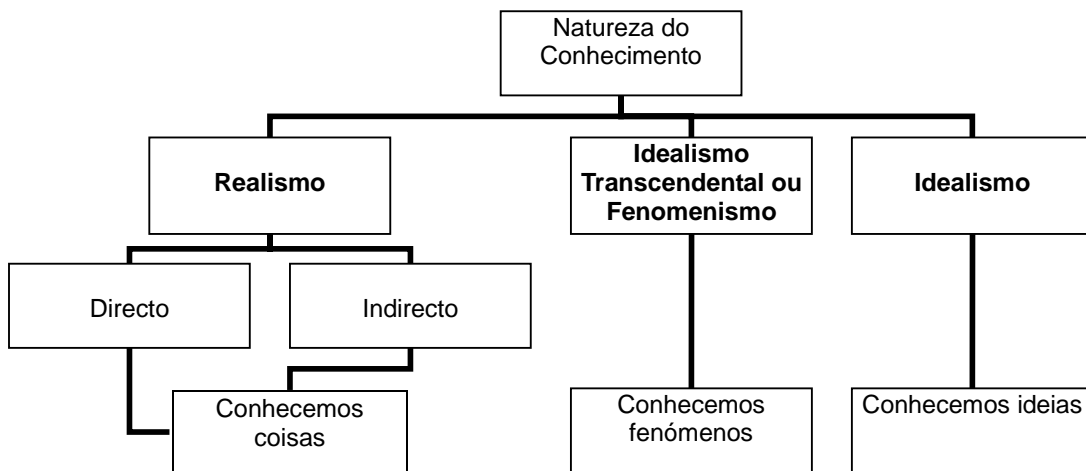
Texto 2

Se chamarmos sensibilidade à receptividade do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afectado, o entendimento é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a espontaneidade do conhecimento. (...) Sem a sensibilidade, nenhum objecto nos seria dado, sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas.

Kant, I., *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 89.

Como acabámos de ler, para pensar um objecto (do conhecimento) é necessário que algum seja dado. Pensar é, pois, uma actividade do sujeito; mas para pensar, o sujeito precisa de algo sobre o qual pensar. Ora este algo sobre o qual o sujeito pensa é aquilo que lhe é dado no contacto com a realidade exterior, isto é, são os fenómenos. Estes, depois de recebidos, vão ser pensados no entendimento e representados sob um conceito, por exemplo, mesa. Quando atrás colocámos a questão relativamente àquilo que conhecemos, se coisas ou ideias, agora podemos responder de uma nova forma: conhecemos fenómenos.

Esquema-síntese



1.2 Qual o valor ou alcance do conhecimento?

O problema que subjaz a esta questão é o de saber até que ponto podemos ou não conhecer algo, isto é, podemos em algum momento ter um conhecimento verdadeiro das coisas em geral, ou apenas um conhecimento aproximado? E será que todas as coisas se prestam ao mesmo grau de conhecimento, ou podemos conhecer umas coisas e outras não? É o conhecimento, afinal, possível?

Estas questões que podem parecer absurdas resultam de posições teóricas aprofundadas ao longo de séculos e que, como veremos, levantam problemas preocupantes que nos passam

despercebidos. Por força do hábito, agimos no dia-a-dia em conformidade com certezas que quando analisadas mais profundamente deixam de o ser. Se estivermos conscientes que todo o acto epistémico é uma relação sujeito – objecto, essas certezas desmoronam-se face ao problema da correspondência de um com o outro. Afinal, quem nos garante que aquilo que está na nossa cabeça corresponde àquilo que está fora dela? Podemos alguma vez ter essa certeza? Se não podemos, que valor tem o nosso conhecimento?

Perguntar, pois, pelo valor ou alcance do conhecimento equivale a perguntar se o sujeito toca a realidade exterior, quer dizer, se há alguma comensurabilidade entre sujeito e objecto. À anterior questão responde afirmativamente uma posição que chamaremos **dogmatismo**; e negativamente o **cepticismo**. Uma outra alternativa é, no entanto, apresentada pelo **criticismo**.

a) Dogmatismo

Como o próprio nome sugere, o dogmatismo é uma doutrina para a qual o problema da possibilidade ou validade do conhecimento nem sequer se coloca. Se por crença natural (realismo directo) no contacto directo com as coisas tal como são, se por confiança inabalável num órgão de conhecimento (razão), uma coisa é certa: o conhecimento é efectivamente possível. Vejamos o que nos diz o texto que se segue.

Texto 3

O dogmatismo entende-se principalmente em três sentidos:

1) Como a posição própria do realismo ingénuo, que admite não só a possibilidade de conhecer as coisas no seu ser verdadeiro (ou em si), mas também a efectividade deste conhecimento no trato diário e directo com as coisas. 2) Como a confiança absoluta num órgão determinado de conhecimento (ou suposto conhecimento), principalmente a razão. 3) Como a completa submissão, sem exame pessoal, a alguns princípios ou à autoridade que os impõe ou revela. Em filosofia entende-se geralmente o dogmatismo como uma atitude adoptada no problema da possibilidade do conhecimento e, portanto, compreende as duas primeiras acepções. (...) O dogmatismo absoluto do realismo ingénuo não existe propriamente na filosofia, que começa sempre com a pergunta

acerca do ser verdadeiro e, portanto, busca este ser mediante um exame crítico da aparência. Tal sucede não somente no chamado dogmatismo dos primeiros pensadores gregos, mas também no dogmatismo racionalista do século XVII, que desemboca numa grande confiança na razão, mas *depois* de a ter submetido a exame.

Mora, F., *Diccionario de Filosofia*, vol. 1, Barcelona, Editorial Ariel, S. A., 1994, p. 929.

Há, portanto, como se pode ver, três acepções comuns do termo dogmatismo, ainda que sejam os dois primeiros sentidos (dogmatismo ingênuo e dogmatismo racionalista) os únicos relevantes, no âmbito da epistemologia, de dogmatismo.

No primeiro sentido, o dogmatismo dilui-se com a atitude própria do realismo directo já estudada, isto é, o sujeito apreende o objecto na sua totalidade e de modo directo, tal como é. Por não se aperceber da natureza relacional do conhecimento, o dogmático toma como evidente o objecto diante de si, na medida em que este lhe é fornecido imediatamente pelos sentidos. Não há, pois, para o dogmatismo absoluto, qualquer necessidade de um exame crítico aos sentidos, uma vez que estes nos dão as coisas tal como são em si mesmas. Por isso se diz – e no texto vê-mo-lo – que o dogmatismo absoluto não ocorre propriamente na filosofia cuja actividade exige, para o verdadeiro conhecimento, que examinemos o que nos é fornecido pelos sentidos.



René Magritte, *O Falso Espelho*, 1928. Será que aquilo que os nossos sentidos nos dá é o que as coisas em si mesmas são? Podemos confiar nos nossos sentidos para conhecer alguma coisa?

Já uns séculos depois, por volta do séc. VXII da nossa era, o problema do conhecimento acentua-se e ganha novos contornos. Mantém-se a crença na possibilidade do conhecimento, porém com outra atitude. Duvidando, e com motivos, dos sentidos, o dogmático da era moderna só pode ter a certeza de obter um conhecimento verdadeiro e absoluto se houver algo onde depositar essa confiança, algo que lhe garanta a fiabilidade do conhecimento. Ora como tal não é o caso dos sentidos, que são enganosos, o dogmatismo racionalista, tomando como exemplo as evidências

matemáticas, vai depositar a sua total confiança na razão.

O optimismo racionalista da Idade Moderna, encabeçado por filósofos como Descartes, Leibniz, Espinosa, vai dar ao sujeito um poder (não só, mas também) epistémico inabalável. Em si mesmo, o Homem tem a capacidade de conhecer tudo, absolutamente. Este optimismo, pois, não é uma simples crença que subjectivamente se desenvolve; é algo objectivamente observável. Se tivermos em conta o progresso científico-tecnológico provocado pela Física e pela Matemática desse tempo, percebemos porque tal optimismo existia e era sinónimo de conhecimento. Aliás, ainda hoje a Física e a Matemática são os modelos do conhecimento...

b) Cepticismo

Tal como o idealismo é a contra-parte do realismo, o cepticismo contrasta com o dogmatismo. Se um dogmático, como de facto acontece, encara a possibilidade da apreensão do objecto pelo sujeito como uma evidência primeira ou fundamental, o cepticismo contesta e nega essa apreensão. Para um céptico (do grego *skepticos*, “que observa”, “examina”), o verdadeiro conhecimento é inacessível. Estando a verdade obstruída por uma barreira intransponível (a incomensurabilidade entre sujeito – objecto), resta ao céptico a suspensão do juízo (*Epokhé*), pois nada pode conhecer.

Esta formulação do cepticismo que acabámos de mostrar é a mais radical e controversa. Chama-se, efectivamente, céptico **radical** ou **absoluto** a alguém que afirma que nada se pode conhecer, caindo, por isso mesmo, em contradição, já que está a afirmar um conhecimento que diz que nada é passível de ser conhecido. Pírron de Élis, filósofo helenista dos sécs. IV e III a. C., foi o fundador deste tipo de cepticismo e negava assentimento a toda e qualquer proposição permanecendo, deste modo, num estado de inquirição contínua.

Mais moderada foi a formulação que Arcesilau (séc. III a. C.) e Carnéades (séc. II a. C.) fizeram do cepticismo. Para estes filósofos gregos, a possibilidade de se atingir um conhecimento provável era verosímil, mas não um conhecimento rigoroso e exacto. Não podemos, segundo o

cepticismo mitigado, afirmar se um juízo é ou não verdadeiro; apenas nos resta dizer se é provável ou não. Porém, também o cepticismo mitigado é contraditório, como nos tenta mostrar o texto que se segue.

Texto 4
<p>É evidente que o cepticismo <i>radical</i> ou <i>absoluto</i> se anula a si próprio. Afirma que o conhecimento é impossível. Mas com isto exprime um conhecimento. Por consequência, considera o conhecimento como possível de facto e, no entanto, afirma simultaneamente que é impossível. O cepticismo cai, pois, numa contradição consigo próprio. (...)</p> <p>Já tomámos também conhecimento com uma forma <i>mitigada</i> do cepticismo. Segundo ela, não há verdade nem certeza, mas apenas probabilidades. Não podemos nunca ter a pretensão de que os nossos juízos sejam verdadeiros, mas apenas de que sejam prováveis. Mas esta forma de cepticismo acrescenta à contradição, inerente em princípio à posição céptica, uma nova contradição. O conceito de probabilidade pressupõe o de verdade. Provável é aquilo que se aproxima do verdadeiro. Quem renuncia ao conceito de verdade tem, pois, de abandonar também o de probabilidade.</p> <p style="text-align: right;">Hessen, J., <i>Teoria do Conhecimento</i>, Coimbra, Arménio Amado, 1960, pp. 43-44.</p>

Tanto o cepticismo radical ou absoluto como o cepticismo mitigado são, como se pode verificar, autodestrutivos. Em si mesmos comportam afirmações que, por coerência interna, são dificilmente sustentáveis. Apesar disso, o cepticismo não se desmoronou. Antes se modificou, aprofundando-se. É o caso do **cepticismo metafísico** de David Hume, filósofo escocês do séc. XVIII que mais adiante estudaremos pormenorizadamente. Segundo ele, o nosso conhecimento não é nem impossível (cepticismo radical), nem duvidoso (cepticismo mitigado), mas apenas limitado. Dialogando directamente com os racionalistas modernos, Hume diz-nos que o conhecimento *a priori*, esse sim, é impossível; só *a posteriori* pode o sujeito conhecer (e conhece) verdadeiramente alguma coisa. Esta posição metafísica do cepticismo *desperta-nos* para a última posição teórica acerca da validade ou possibilidade do conhecimento, a saber, o criticismo kantiano. Com efeito, é em torno das noções já aludidas de *a priori*, *a posteriori*, que Kant vai fundar o seu método crítico

de averiguação da possibilidade do conhecimento. Vejamos como isso sucede.

c) Criticismo

O criticismo é um método de análise filosófica dos limites do conhecimento humano. Instaurado por Kant nos finais do séc. XVIII, concilia as posições dogmática e céptica. Tal como o idealismo transcendental compatibilizava o realismo com o idealismo, o criticismo vai fazer a ponte entre o dogmatismo e o cepticismo tentando, desta forma, em vez de uma antítese insolúvel, uma síntese superadora. Ele compartilha com o dogmatismo uma confiança na razão enquanto faculdade capaz de determinar o conhecimento, e compartilha com o cepticismo a desconfiança relativamente a todo o conhecimento

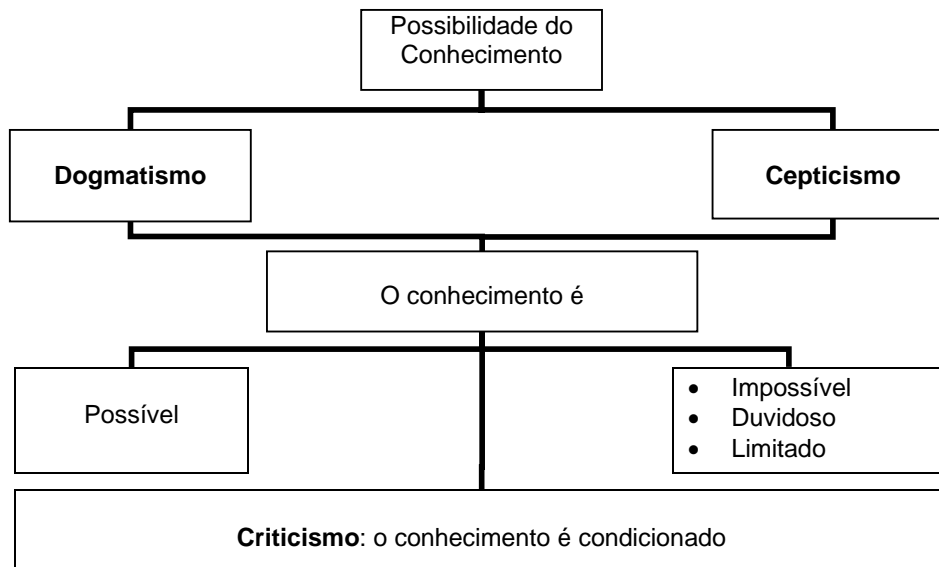


René Magritte, *Os Passeios de Euclides*, 1955. Se o conhecimento é possível mas limitado, o que é que nos é permitido conhecer? Como saber o que é conhecimento verdadeiro?

determinado. Quer isto dizer que ao mesmo tempo que o criticismo acredita que o conhecimento é possível, ele insta a razão a prestar contas acerca desse conhecimento. O crítico “põe à prova” (do grego *Krínein*) qualquer afirmação da razão humana, ainda que acredite na sua capacidade para atingir um conhecimento verdadeiro e rigoroso.

Como vemos, o comportamento de alguém que se diz crítico relativamente à possibilidade do conhecimento não é nem dogmático, nem céptico: é um comportamento continuamente interrogativo acerca dos fundamentos do conhecimento humano e de como a razão chegou a esses conhecimentos, averiguando se são ou não legítimos. Deixando a questão da legitimidade lá mais para a frente, importa, pois, aqui salientar que para o criticismo, tal como para o cepticismo metafísico de Hume, o conhecimento é limitado. As diferenças, porém, são notáveis e iremos retratá-las devidamente a seu tempo. Para já, usemos o conceito *condicionado* relativamente à forma como o criticismo encara o conhecimento.

Esquema-síntese



1.3 Qual a origem do conhecimento?

Todos nós com certeza já ouvimos afirmações como “o calor dilata os corpos”. São frases que chegaram até nós como leis físicas e considerámo-las, hoje, evidentes. De facto, basta pôr uma bola vazia ao sol durante algumas horas para se verificar a ocorrência da dilatação. E como este fenómeno é universal, quer dizer, verifica-se em qualquer objecto, afirma-se que o calor dilata os corpos.

Não tão evidente, porém, é o *elemento* não empírico que essa afirmação comporta. O que se diz com a frase “o calor dilata os corpos” não é apenas que a bola, estando sujeita a uma fonte de calor, dilata; o que se afirma é um juízo que estabelece uma relação interna entre a bola vazia, o calor, e a bola cheia. É noção de causalidade que o pensamento acrescenta à prova empírica. O que a experiência mostra é que a um facto se segue um outro, no decurso natural dos acontecimentos. O que nós afirmamos é que um facto **causa** outro, isto é, adicionamos ao elemento empírico um elemento racional.

Assim, podemos constatar que o exemplo dado é constituído por dois elementos distintos, originários de fontes distintas: respectivamente, empírico e racional, experiência e razão. É precisamente nestas duas fontes do conhecimento (experiência e razão) que se fundam as teorias filosóficas acerca da origem do conhecimento que iremos analisar já de seguida, a saber, o

racionalismo, o **empirismo** e o **apriorismo**. O que as distingue é a preponderância que dão a qual dos elementos decisivos no processo do conhecimento, se à razão, se à experiência, se a ambas.



Auguste Rodin, *O Pensador*, 1881. Através do uso exclusivo da razão, o racionalista adquire o conhecimento absoluto e verdadeiro.

a) Racionalismo

O racionalismo é a corrente filosófica que vê na razão a fonte única e indubitável do conhecimento. Só a razão é capaz de fornecer conhecimentos seguros e verdadeiros, pois só ela contém os elementos pelos quais é caracterizado o conhecimento científico, isto é, **necessidade lógica** e **validade universal**. É a

presença destas duas características, oriundas do modelo matemático, que define o conhecimento rigoroso e verdadeiro.

A proposição que atrás apresentamos (“o calor dilata os corpos”), por exemplo, não tem validade universal uma vez que não possui necessidade lógica; podemos muito bem pensar que o calor possa não dilatar os corpos, ainda que efectivamente assim não seja. Pelo contrário, se afirmarmos que $5 + 2 = 7$ não conseguimos pensar que $5 + 2 = 8$; entramos em contradição com o nosso próprio pensamento porque ele obedece à lógica, e a proposição $5 + 2 = 7$ é logicamente necessária, logo, universalmente válida.

Para um racionalista, só o cálculo matemático $5 + 2 = 7$ representa um conhecimento evidente e verdadeiro, pois procede única e exclusivamente da razão. Já a proposição “o calor dilata os corpos” é um pensamento que procede da experiência, quer dizer, só depois de se ter verificado

empiricamente que um corpo dilatava sob a acção do calor é que se formulou tal juízo e, como tal, não é verdadeiro conhecimento. Para usarmos dos conceitos estudados, a primeira proposição é analítica (*a priori*), a segunda é sintética (*a posteriori*).

Este desprezo racionalista pelos sentidos começa, como quase toda a filosofia, com Platão. Partindo da distinção entre os mundos sensível e inteligível, Platão afirma que o nosso mundo (sensível) está impregnado de erro, pois neste mundo o guia principal são os sentidos, fonte interminável de maus juízos. É no mundo inteligível – mundo das ideias – que a verdade habita, e quanto mais próximos estivermos dessas ideias perfeitas (e mais afastados dos sentidos), mais próximos estamos da verdade. Esta aproximação, claro está, efectua-se por acção da alma racional, numa ascensão do género de uma recordação que vai da opinião sensível (*doxa*) ao verdadeiro saber racional (*episteme*).

Na Idade Moderna, com o desenvolvimento da Física e da Matemática, o método lógico-dedutivo valorizou-se mais do que nunca servindo, assim, de modelo ao conhecimento. Dentre os mais representativos autores deste racionalismo moderno destacam-se **René Descartes**, Bento de Espinosa e Gottfried Leibniz. Para todos eles a razão é a fonte isolada do conhecimento seguro. Esta possui **ideias inatas** (postas no espírito humano por Deus) a partir das quais se pode raciocinar (dedutivamente) até atingir o conhecimento autêntico da realidade.

A negação da existência destas ideias inatas é o factor determinante que vai originar o aparecimento de outra corrente filosófica oposta ao racionalismo. Chama-se empirismo e afirma que todas as ideias que o espírito humano possui procedem da experiência e, como tal, não nascem conosco. Vejamos mais detalhadamente o que esta corrente nos diz acerca da origem do conhecimento.

b) Empirismo

Texto 5

O empirismo (de *empeiria* = experiência) opõe à tese do racionalismo (segundo o qual o pensamento, a razão, é a verdadeira fonte do conhecimento), a antítese que diz: a única fonte do conhecimento humano é a experiência. Na opinião do empirismo, não há qualquer património *a priori* da razão. A consciência cognoscente não tira os seus conteúdos da razão; tira-os exclusivamente da experiência. O espírito humano está por natureza vazio: é uma tábua rasa, uma folha em branco onde a experiência escreve. Todos os nossos conceitos, incluindo os mais gerais e abstractos, procedem da experiência. (...) Não se encontra nada semelhante a esses conceitos que existem completos no espírito ou se formam com total independência da experiência. A experiência apresenta-se, pois, como a única fonte do conhecimento.

Hessen, J., *Op. Cit.*, pp. 68-70.

O empirismo, como podemos concluir do texto, é uma corrente filosófica que parte da realidade para a formação das ideias. A razão, afirma, não contém nada em si *a priori*; é uma *tabula rasa* que a partir da experiência pode adquirir conteúdo com o qual, por meio de processos ideais, produz conhecimento. As ideias não existem antes de qualquer contacto sensorial com a realidade, pois este é a fonte daquelas. A fonte do conhecimento é a experiência que impõe ao sujeito o objecto a ser conhecido.

Esta perspectiva epistemológica teve como seu fundador John Locke. Segundo ele, todo o nosso conhecimento deriva da experiência. Apesar de o homem criar **ideias complexas** que são fruto da **experiência interna** (reflexão), sem a **experiência externa** (sensação) nenhuma **ideia simples** nos era fornecida e, por conseguinte, uma vez que as ideias complexas são formadas por ideias simples, o conhecimento seria impossível. Conhecer é conectar ideias, e sem a experiência sensível não pode haver ideias.

A concepção teórica do empirismo moderno teve influências do **método indutivo** das ciências experimentais que se desenvolveram em grande medida nos séculos precedentes. Ao contrário do racionalismo (que valorizava o método de análise dedutivo), o empirismo valorizava as

observações e as experimentações, cruciais para a investigação em ciência natural. Aliás, é com base na aceitação radical deste método (indutivo) que o empirismo vai desembocar no cepticismo no século seguinte. O seu autor, que já aqui referimos, é **David Hume**.

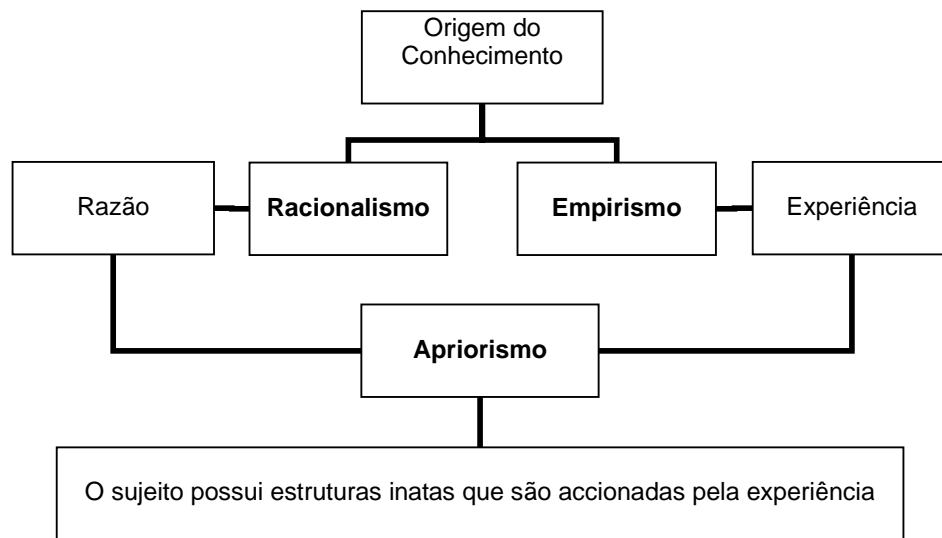
c) Apriorismo

O apriorismo é uma teoria epistemológica que concilia a polaridade entre o racionalismo e o empirismo. Por um lado, assemelha-se à perspectiva racionalista porque admite a existência de elementos *a priori* no conhecimento; por outro, aproxima-se do empirismo quando afirma que é com a experiência que o conhecimento começa. O conhecimento é, pois, constituído tanto pela experiência como pela razão.

O que distingue o apriorismo do racionalismo é a natureza dos elementos *a priori*. Enquanto neste último as ideias inatas são a **matéria** do conhecimento, naquele os elementos são **formas** do conhecimento; a matéria é dada pela experiência. O sujeito possui em si as formas que regulam o modo de conhecer, mas necessita da experiência para dar conteúdo a essas formas. Por isso as fontes do conhecimento são, para o apriorismo, a sensibilidade e o entendimento.

Mais uma vez, como já vem sendo hábito, foi **Immanuel Kant** o autor desta conciliação. Nascido no séc. XVIII, viveu o suficiente para estudar aprofundadamente o racionalismo e o empirismo, bem como para os ultrapassar filosoficamente.

Esquema-síntese



2. Três Teorias Explicativas do Conhecimento

Ao longo da história da filosofia, três pensadores se destacaram na área da epistemologia. Tendo como pano de fundo a maior revolução científica da nossa civilização, René Descartes, David Hume e Immanuel Kant moldaram as concepções sobre o modo como conhecemos o mundo e nós mesmos, elaborando teorias que explicam como se processa esse conhecimento. Estas três posições teóricas, não sendo naturalmente as únicas, são cruciais para o entendimento das questões filosóficas relativas ao conhecimento humano, e devem estar ao alcance dos alunos que frequentam uma disciplina como Filosofia.

René Descartes é provavelmente o primeiro filósofo a encarar o problema do conhecimento a partir de uma concepção completamente nova da natureza. Matemático que era, teve a oportunidade de ver o mundo à luz da astronomia de Johannes Kepler e de Tycho Brahe, da física de Galileu Galilei, do método experimental e indutivo de Francis Bacon, enfim, à luz da Ciência Moderna. Este manancial de novas formas de olhar e explicar o mundo, concederam-lhe, no alvor do século XVII, ferramentas preciosas que os seus predecessores não podiam, sequer, imaginar.

David Hume, por seu lado, tinha um novo e poderoso instrumento explicativo ao seu alcance: a física de Isaac Newton. Porém, em pleno Século das Luzes (século XVIII), influenciado por John Locke e George Berkeley, este filósofo inglês vai erguer-se contra a inabalável “fé na Razão” do racionalismo iluminista, à medida que aprofunda e radicaliza as consequências lógicas da concepção empirista de Locke. Determinado a encontrar o fundamento do conhecimento, encontrou também os seus limites, que o levaram a afirmar o carácter provisório do conhecimento.

Curiosamente, foi um filósofo alemão quem viu na física e na matemática newtonianas o modelo do progresso racional e do rigor científico que a filosofia deveria alcançar. Immanuel Kant, que na segunda metade do século XVIII – logo a seguir, portanto, a David Hume – revolucionou a

forma de encarar o processo do conhecimento (a começar pelas suas fontes), vai tentar encontrar um fundamento sólido para a filosofia especulativa. Adepto teórico do Iluminismo, Kant acordou do “sono dogmático” (em que a metafísica de Christian Wolff o induzira) através dos escritos de Hume, alcançando, porém, uma posição intermédia entre racionalismo e empirismo. Conciliou as fontes do conhecimento do racionalismo (Razão) com as do empirismo (Experiência), criando assim uma nova forma de conceber e explicar o processamento do conhecimento humano.

2.1 René Descartes e o racionalismo dogmático

Considerado o pai da «filosofia moderna», Descartes estabeleceu os fundamentos filosóficos que prepararam o terreno para o aparecimento do progresso técnico-científico. Criou a Geometria Analítica e racionalizou o mundo segundo o modelo matemático de dedução axiomática. A sua *mathesis universalis* era a ciência geral do conhecimento que, alicerçada na razão, permitiria saber tudo o que diz respeito à quantidade e à ordem, independentemente dos objectos a estudar. Para tal, com efeito, bastaria um **método** rigoroso e seguro de análise.



René Descartes (1596-1650). Filósofo, físico e matemático francês, expoente máximo do método da «ciência moderna».

a) O método

Se a Matemática fornece conhecimentos evidentes e indubitáveis, porque não seguir o seu método para fundar um sistema metafísico que permita atingir um conhecimento verdadeiro universalmente válido nas outras ciências? Por que regras, afinal, se guia esse método?

Texto 6

Em lugar daquele grande número de preceitos que constituem a lógica, julguei que me bastariam

os quatro seguintes, desde que eu tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma só vez de os cumprir.

O primeiro consistia em nunca aceitar coisa alguma por verdadeira, sem que a conhecesse evidentemente como tal, ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir nada mais nos meus juízos senão o que se apresentasse tão clara e tão distintamente ao meu espírito, que não tivesse nenhuma ocasião de o pôr em dúvida.

O segundo consistia em dividir cada uma das dificuldades que examinava em tantas parcelas quantas fosse possível e fosse necessário, para melhor as resolver.

O terceiro consistia em conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objectos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, gradualmente, até ao conhecimento dos mais complexos, não deixando de supor certa ordem entre aqueles que não se sucedem naturalmente uns aos outros.

O último consistia em fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais, que tivesse a certeza de nada omitir.

Descartes, R., *Discurso do Método*, Porto, Porto Editora, 1991, pp. 72-73.

As quatro regras expostas no texto – designadamente, **evidência**, **análise**, **síntese** e **enumeração** – são, segundo Descartes, os guias da razão (o bom senso) que orientam devidamente as operações do espírito: a **intuição** e a **dedução**. Assim, o processo gradual do conhecimento decorre da apreensão imediata (intuitiva) de noções evidentes e simples, para o encadeamento (dedutivo) dessas noções simples em noções mais complexas.

Deste modo, o método obriga-nos a renunciar a todos os conhecimentos precipitados (não evidentes) que possuamos, como ponto de partida para o conhecimento verdadeiro, quer dizer, a primeira atitude a tomar no processo do conhecimento é a **dúvida**. Esta estabelece-se como princípio metódico a partir do qual se abre o caminho ao conhecimento autêntico.

b) A dúvida

Posta ao serviço da verdade, a dúvida promove a recusa radical de tudo o que for susceptível de suspeita, isto é, tudo o que não for evidente.

Texto 7

– Que para examinar a verdade é necessário, uma vez na vida, colocar todas as coisas em dúvida, tanto quanto se puder.

Descartes, R., *Princípios da Filosofia*, Porto, Areal Editores, 2005, p. 59.

A dúvida estende-se, pois, a todos os campos do conhecimento e de forma radical. Não são só os juízos precipitados que são objecto da dúvida; o conhecimento proveniente dos sentidos é todo ele rejeitado (os sentidos já nos enganaram), bem como as verdades matemáticas e Deus. No princípio, tudo é posto em suspenso.

A dúvida cartesiana tem, também, características que se podem diferenciar. Para além de ser um método, é também uma atitude, radical. Por isso, é uma dúvida:

- **metódica** e **provisória** – é um meio para atingir a certeza, e não um fim em si mesma;
- **hiperbólica** – rejeita tudo aquilo que se apresente como suspeito;
- **universal** e **radical** – incide sobre os fundamentos do conhecimento, não se confinando ao conhecimento geral.

É a partir do exercício desta dúvida que o espírito humano pode alcançar um primeiro princípio sólido que lhe garanta a verdade de todo o conhecimento posterior. Levada às últimas consequências, a dúvida suspende o juízo a fim de a razão operar única e exclusivamente com aquilo que se lhe apresenta clara e distintamente. Este é o critério de verdade que Descartes vai impor ao conhecimento e que o leva a reconhecer a primeira verdade metafísica: **Penso, logo existo**.

c) *Cogito, ergo sum*

Por muito que eu duvide, por mais longe que eu vá com a minha inquirição, de um facto não posso eu duvidar: de que se duvido, penso, e se penso existo necessariamente. Esta é a primeira certeza metafísica que Descartes encontra no processo da busca pelos fundamentos do conhecimento. A **ideia clara e distinta** de que se penso existo, dá-lhe o ponto de apoio para a

progressão de um conhecimento seguro e rigoroso. Vejamos o que nos diz o seguinte texto.

Texto 8

– Que não poderíamos duvidar sem existir, e que isso é o primeiro conhecimento certo que se pode adquirir.

Enquanto rejeitamos deste modo tudo aquilo de que podemos duvidar, (...) não poderíamos impedir-nos de crer que esta conclusão PENSO, LOGO EXISTO é verdadeira e, por conseguinte, a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem.

Descartes, R., *Op. Cit.*, p. 59.

Daqui decorre a certeza absoluta da afirmação evidente *Penso, logo existo*, que é a primeira verdade (intuitiva) que a dúvida mostrou. Servirá, também, como paradigma para todas as afirmações verdadeiras subsequentes.

Como já vimos, o critério da verdade é a clareza e distinção. A ideia de «Eu», o **eu penso**, apresenta-se-me ao espírito como algo claro e distinto na medida em que apreendo intuitivamente essa ideia (clareza) e a concebo como simples, sem qualquer elemento que lhe não pertença (distinção). A **existência** do *cogito*, aliás, não é uma conclusão simplesmente deduzida da intuição do «eu»; a existência é encarada como condição necessária para que eu pense e é também uma intuição. Como tal, se afirmo que *penso, logo existo*, mas se para pensar preciso de existir, uma segunda verdade pode-se estabelecer: o sujeito é de natureza pensante, isto é, **eu sou uma coisa que pensa** (*res cogitans*). A consciência acarreta a existência, e a existência consiste em ser consciente.

d) A existência de Deus

Descartes chegou pelo caminho da dúvida à primeira verdade indubitável, a de que *penso, logo existo*. Ora bem, esta ideia clara e distinta comporta duas ideias inatas, a saber, a ideia de pensamento e a ideia de existência. Estas são ideias constitutivas da razão que sempre estiveram presentes em mim desde o nascimento, tal como em todos os outros sujeitos. As ideias matemáticas são também inatas.

Há, porém, ideias que não são inatas, mas são adquiridas pela experiência ou imaginadas por mim: às primeiras chamam-se adventícias, às segundas factícias.

- **ideias inatas** – são ideias claras e distintas constitutivas da razão, por exemplo, Deus, círculo.
- **ideias adventícias** – ideias adquiridas pela experiência, por exemplo, cão, prato.
- **ideias factícias** – ideias fabricadas pela imaginação, por exemplo, sereia, unicórnio.

O instrumento com que o método cartesiano nos obriga a trabalhar em primeiro lugar são as ideias inatas. São essas as que devem servir de fundamento a todo o conhecimento, de modo a que este permaneça ordenadamente rigoroso e seguro.

Ora no percurso gradual do conhecimento que realiza no seu livro *Meditações Metafísicas*, depois de encontrar a certeza do *cogito* e da *res cogitans*, Descartes depara-se com o problema do subjectivismo. Estas certezas são, efectivamente, certezas indubitáveis, mas subjectivas. Se quiser fundamentar todo o edifício do conhecimento tem de obter certezas objectivas, isto é, ideias que garantam a verdade de afirmações exteriores ao «eu».

Entre as ideias inatas que possuímos encontra-se a ideia de um ser supremo, onisciente e omnipresente, sumamente perfeito. A **ideia de ser perfeito** será a ideia clara e distinta que permitirá fundamentar todo o conhecimento, até mesmo o matemático. A partir da prova da sua existência, este ser perfeito garantirá a verdade de todo o conhecimento para além do *cogito, ergo sum*. Para tal, Descartes apresenta três provas:

- **prova ontológica** – Deus, esse ser perfeito, existe necessariamente porque comporta em si todas as perfeições, e a existência é uma delas. De facto, uma coisa é mais perfeita se existir; a inexistência é uma imperfeição;
- **prova causal** – a causa de uma ideia deve conter pelo menos tanta realidade formal como a ideia tem realidade objectiva. A ideia de um ser perfeito tem realidade objectiva infinita. Sendo eu imperfeito (finito, por exemplo), a causa da ideia de ser perfeito não posso ser eu, mas tem de ser uma substância infinita, perfeita, com realidade formal

infinita, isto é, Deus. E como do nada, nada vem, Deus existe necessariamente.

- **prova da contingência do cogito** – a causa da existência do ser pensante, finito e imperfeito, não pode ser ele próprio. Se assim fosse, com certeza ele daria a si as perfeições das ideias que possui. Para além disso, como ser ~~in~~ finito, ele não se pode conservar a si mesmo. Tem, pois, de ser conservado por outra substância, desta feita infinita e com poder de se conservar a si mesma. Tal é a substância divina, criadora da substância pensante e da substância extensa, isto é, de toda a realidade.

Se Deus existe, então ele é perfeito e não me quererá enganar. Só um **génio maligno** poderia

pretender tal

coisa. Mas

como Deus é o

criador das

verdades

eternas, ele

garante que eu

não me engane,

conquanto eu

utilize

Miguel Ângelo, *A Criação de Adão* (pormenor), 1508-12. Para Descartes, Deus é o criador do homem e de toda a realidade. Por conseguinte, é também o criador das verdades eternas e o garante do conhecimento.



correctamente a razão. Fica estabelecido, assim, o princípio que fundamenta toda a realidade e o conhecimento verdadeiro: Deus.

Posto isto, podemos perguntar como pode então acontecer o erro. Descartes responde da seguinte forma:

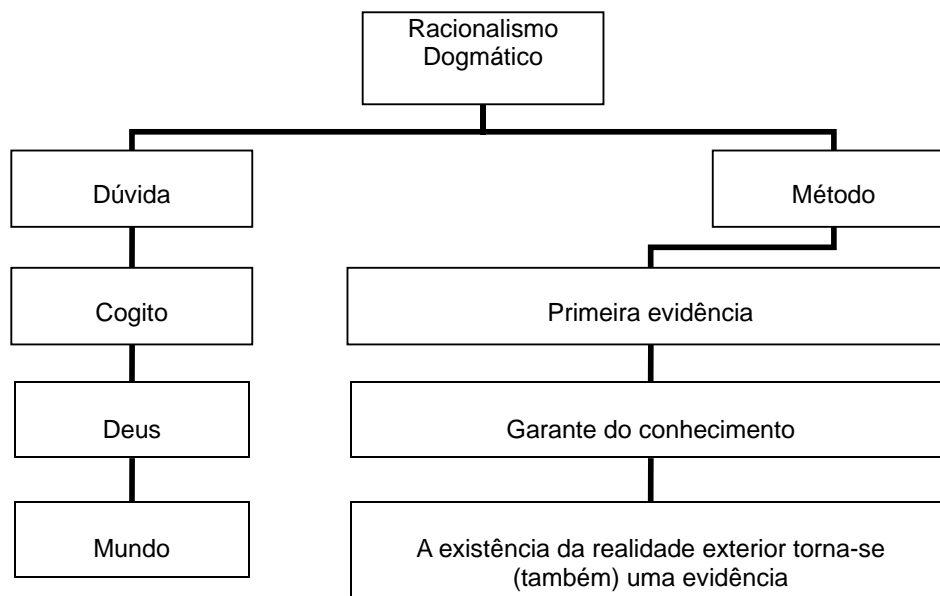
Texto 9
Então, de onde nascem os meus erros? Apenas e unicamente de que, como a vontade tem um campo mais lato que o entendimento, não a contemho dentro dos mesmos limites, mas também a

estendo às coisas que não compreendo: por ser indiferente a elas, a vontade deflecte facilmente do bom e do bem e, deste modo, não só erro como também peço.

Descartes, R., *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, Coimbra, Livraria Almedina, 1988, p. 173.

O erro é a consequência do consentimento que a **vontade** fornece (ou não) aos juízos que o nosso **entendimento** formula. Como o campo de acção daquela é mais vasto que o deste, a precipitação da vontade leva-nos a ultrapassar os limites do entendimento e damos assentimento a juízos que carecem de evidência. Por isso se torna tão importante, para Descartes, na procura pelos fundamentos metafísicos do conhecimento, o método. Este impede que a vontade se precipite e caiamos no erro.

Esquema-síntese



2.2 David Hume e o empirismo céptico

Se para Descartes o conhecimento possui fundamentos metafísicos que garantem a sua objectividade, e estes fundamentos podem ser conhecidos *a priori* através da razão, Hume descarta tal possibilidade afirmando que o conhecimento é **limitado**, não havendo qualquer tipo de



David Hume (1711-1776), combateu algumas pretensões racionalistas acerca do poder da razão, afirmando o carácter probabilístico do conhecimento.

fundamentos metafísicos que sustentem a sua objectividade. A capacidade cognitiva do sujeito está confinada ao dado da **experiência**, de tal modo que todas as ideias e crenças têm por base a relação empírica com o mundo.

Hume aprofunda as teses fundamentais do empirismo lockeano, levando-as ao extremo. Seguindo o mesmo caminho, é impossível ir mais longe. As conclusões que apresenta a partir das ideias de **causalidade** e de **substância** levam ao limite o fundamento do conhecimento, tornando-o (apenas) **provável**. De facto, o empirismo céptico de Hume só admite a possibilidade do conhecimento por razões cosmológicas, isto é, na medida em que a natureza cumpre uma ordem regular. Contudo, o conhecimento absoluto dos racionalistas é ilusório, pois está fundado numa ilusão: a de que a razão é a fonte do conhecimento.

a) Impressões e ideias

Como já vimos, o racionalismo admitia o inatismo das ideias. Para o empirismo, porém, as ideias eram construções empíricas do sujeito. Para Hume, as ideias são cópias das impressões.

O que efectivamente eu obtenho com a experiência sensível são impressões; são percepções nítidas que os objectos causam em mim. As ideias, essas, são representações (cópias) das impressões mas menos nítidas. Quando vemos, cheiramos ou ouvimos algo, isso provoca-nos determinada impressão; quando imagino ou lembro o que vi, cheirei ou ouvi, estou a representar uma sensação já ocorrida e, portanto, tenho uma ideia. Vejamos um exemplo: uma impressão é a

dor que sentimos quando nos pisam o pé; uma ideia é a memória dessa dor.

Importa salientar que as impressões podem ser sensíveis ou reflexivas, isto é, derivarem da sensação ou da reflexão. Uma impressão tanto é uma cor que eu vejo como uma angústia que eu sinto; o que é fundamental é que a percepção (interna ou externa) seja vivenciada e presente ao espírito.

Texto 10

Ora, para me expressar em linguagem filosófica, todas as nossas ideias, ou percepções mais fracas, são cópias das nossas impressões ou [percepções] mais intensas.

Os dois argumentos seguintes serão, espero, suficientes para provar isto. Primeiro, ao analisarmos os nossos pensamentos ou ideias, por muito compostas e sublimes que sejam, sempre descobrimos que elas se resolvem em ideias tão simples como se fossem copiadas de uma sensação ou sentimento precedente. Mesmo as ideias que, à primeira vista, parecem afastadas desta origem, descobre-se, após um escrutínio mais minucioso, serem dela derivadas. A ideia de Deus, enquanto significa um Ser infinitamente inteligente, sábio e bom, promana da reflexão sobre as operações da nossa própria mente, e eleva sem limite essas qualidades da bondade e sabedoria. (...)

Segundo, se acontecer que um homem, em virtude de um defeito dos órgãos, não é susceptível de qualquer espécie de sensação, vemos sempre que ele é igualmente pouco susceptível das ideias correspondentes. Um homem cego não pode formar nenhuma noção das cores, e um surdo, dos sons. Restitua-se a cada um deles o sentido em que é deficiente; franqueando esta nova entrada para as suas sensações, patenteia-se também uma entrada para as ideias, e ele não encontra dificuldade alguma em conceber esses objectos. O mesmo acontece se o objecto, adequado para a excitação de alguma sensação, nunca se tiver aplicado aos órgãos.

Hume, D., *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, Lisboa, Edições 70, 1989, pp. 25-26.

Podemos, então, concluir que **as ideias derivam das impressões**, e para cada ideia que eu possuo há, algures, uma impressão prévia correspondente. Como tal, para Hume – e visto que as impressões e as ideias são os elementos do conhecimento, pois é com elas que o pensamento trabalha –, todo o conhecimento deriva da experiência. Qualquer ideia (por mais absurda que possa ser) tem uma ou mais impressões na sua origem. É por isso que Hume afirma que o conhecimento é

limitado: porque ele está circunscrito ao âmbito das impressões.

Mas então o que acontece com o conhecimento matemático? Os juízos matemáticos não derivam da experiência. O que é que Hume nos diz a esse respeito?

Bem, para além dos elementos do conhecimento (impressões e ideias), Hume distingue dois tipos ou modos de conhecimento: chama-lhes **relações de ideias** e **questões de facto**.

b) Relações de ideias e questões de facto

Quando afirmamos que “todos os corpos são extensos”, certamente não recorreremos à experiência para tal; basta atentarmos aos conceitos de *corpo* e *extensão* para que o nosso pensamento, independentemente da experiência, formule esse enunciado. A este tipo de conhecimento, característico da Lógica e da Matemática, Hume designa-o por relação de ideias, uma vez que é o pensamento que, relacionando as ideias, o produz. Este tipo ou modo de conhecer atenta apenas ao princípio da não-contradição, pois trata-se de um conhecimento evidente – analítico e necessário.

O princípio de que a fonte de todo o conhecimento é a experiência, se dúvidas pudessem agora surgir, contudo, mantém-se. Com efeito, o que Hume afirma é a existência da relação entre ideias operadas pelo pensamento; mas estas ideias não deixam de derivar da experiência. Só a relação entre elas é que é independente da experiência.

Quanto a questões de facto, são todos aqueles juízos cuja justificação são as próprias impressões; por exemplo, afirmar que “está sol”. O fundamento dessa proposição encontra-se na experiência sensível e, como tal, pode ser falso ou verdadeiro, dependendo se é ou não o caso. São, por isso, **proposições contingentes**, contrariamente às **proposições analíticas e necessárias** da Lógica e da Matemática.

c) Causa-efeito e o hábito

Acabámos de estudar os elementos e os modos ou tipos de conhecimento. Verificámos que o

nosso espírito trabalha, no processo do conhecimento, com impressões e ideias, formulando juízos de facto ou construindo relações entre ideias. Ora as impressões são percepções vívidas, quer externas (sensíveis), quer internas (reflexivas). São, pois, as ideias o instrumento do conhecimento mais elaborado; e o modo como o espírito as associa é decisivo para o produzir. Segundo Hume, há três princípios de associação entre ideias:

- **semelhança** – quando um bebé nasce, a sua cara lembra-nos a dos pais, por exemplo;
- **contiguidade no tempo e no espaço** – por exemplo, se alguém se pronuncia em cantonês, ocorre-nos a ideia de China, Grande Muralha da China, etc.;
- **causalidade** – para usar um exemplo familiar, o calor (causa) dilata (efeito) os corpos.

É o princípio da causalidade (causa-efeito) que está na base dos juízos de facto. Sendo estes constituídos por impressões actuais e por recordações de impressões passadas, tendemos a chamar às primeiras *efeito*, e às segundas *causa*.

Texto 10

Todos os raciocínios relativos à questão de facto parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*. Só mediante esta relação podemos ir além do testemunho da nossa memória e dos nossos sentidos. (...) Um homem que encontrasse um relógio ou qualquer outra máquina numa ilha deserta concluiria que noutros tempos estiveram homens nessa ilha. Todos os nossos raciocínios acerca de factos são da mesma natureza. E aqui supõe-se constantemente que existe uma conexão entre o facto presente e aquele que dele é inferido. Se nada houvesse a ligá-los, a inferência seria inteiramente precária.

Hume, D., *Op. Cit.*, p. 32.

Onde Hume quer chegar é justamente à questão da necessidade da conexão. Uma vez que todo o nosso conhecimento relativo a questões de facto funda-se numa relação de causa-efeito, importa averiguar se tal relação existe necessariamente, tal como existia para os racionalistas.

A conclusão de Hume é que tal conexão necessária não existe, pois não há qualquer impressão a que corresponda a ideia de nexos causal. A relação de causa e efeito existe, mas é uma

relação *a posteriori*, quer dizer, não-necessária que poderia muito bem não existir. É a experiência que nos dá o conhecimento da relação entre causa e efeito. Porque no passado se observou uma sucessão constante entre dois acontecimentos, afirmamos que entre eles existe uma conexão necessária; porém, nada há nesses dois acontecimentos que permita concluir a necessidade da conexão entre eles.

As consequências desta tese vão levar Hume a considerar o **hábito** como o único guia do conhecimento sobre factos futuros, e só ele nos permite concluir, por exemplo, que se colocarmos a mão no fogo, queimar-nos-emos. É o hábito de ver um fenómeno ocorrer após outro que nos leva a acreditar que sempre assim se sucederá. Nada de metafísico (como um princípio ou uma entidade), pois, nos garantirá que tal não deixe de ser o caso.

d) Substância

As substâncias que Descartes concebeu clara e distintamente (*eu*, *mundo* e *Deus*) vão ser rejeitadas por Hume como objectos do conhecimento possível.

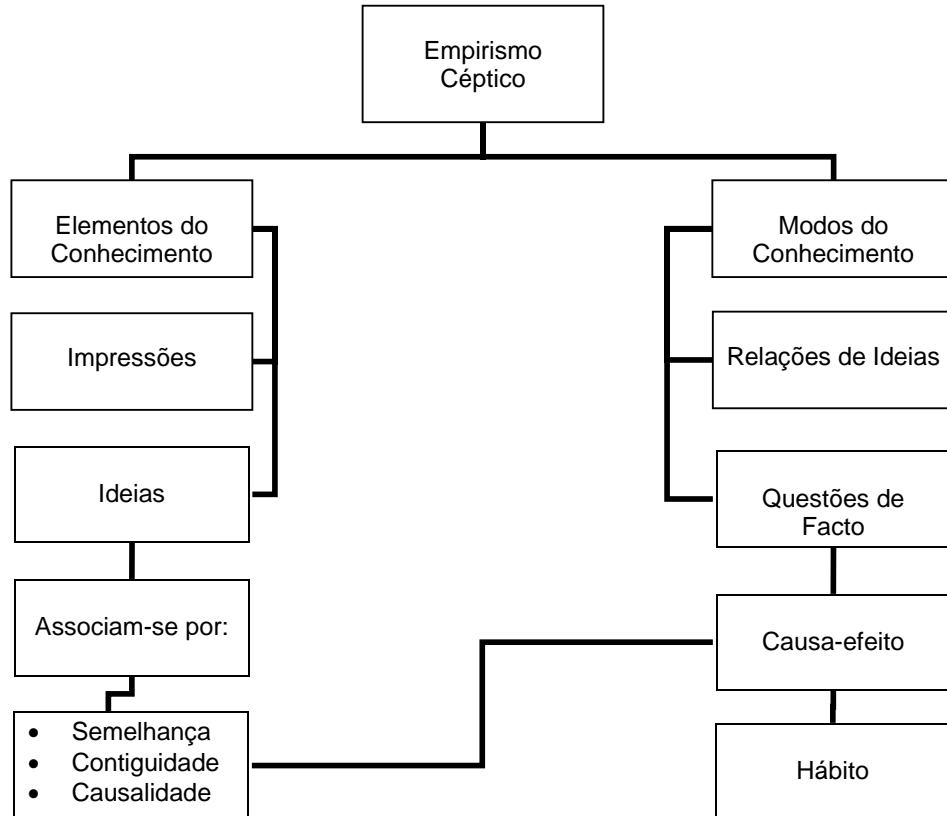
O *eu* é rejeitado na medida em que só intuímos impressões e ideias numa relação de sucessão e mudança. Ora o *eu* é concebido como uma substância, e tem de comportar características como permanência e identidade; portanto, é ilusório afirmar que existe algo distinto de impressões e ideias, tal como seria um *eu* substancial.

A realidade exterior (*mundo*) é encarada, em Descartes, como o fundamento das verdades relativas às coisas; e é, assim, a causa da objectividade destas. Mas Hume diz-nos que as únicas inferências válidas que podemos fazer é acerca das percepções que temos. Afirmar que existe algo distinto dessas percepções e exterior a elas que é a sua causa é ultrapassar os dados do conhecimento e, como tal, desprovido de sentido.

Quanto à existência de *Deus*, Hume rejeita a possibilidade do seu conhecimento argumentando que se é possível concebê-lo como existente, é também possível concebê-lo como não existente: nada pode ficar demonstrado a esse propósito. Para além disso, a ideia de Deus é

ilusória pois não temos qualquer impressão que lhe corresponda.

Esquema-síntese

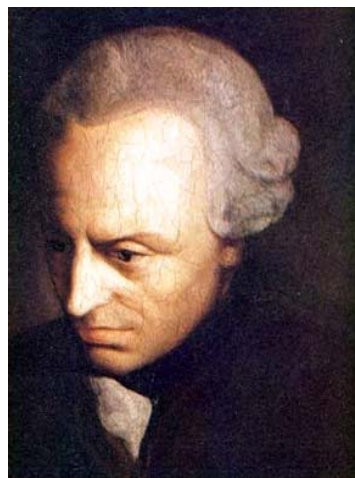


2.3 Immanuel Kant e o apriorismo

Kant nasceu em pleno «século das luzes» rodeado por um optimismo no progresso humano. Ele próprio acreditava, a princípio, no poder absoluto da razão para conhecer e dominar o mundo. Os ideais da Revolução Francesa de 1789 traduziam bem essa esperança na consciência onisciente do ser humano.

Foi, porém, Hume que o «acordou do sono dogmático» em que se encontrava. A confiança inabalável que depositava na razão como fonte do conhecimento absoluto estremeceu perante os

argumentos incisivos do empirismo céptico. Através da leitura de *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, livro onde Hume expõe o seu cepticismo, Kant não pode continuar a acreditar, sem mais, no poder cognitivo absoluto da razão. Por isso, lança-se na tarefa inaudita de *levar a razão a tribunal*, isto é, colocar a razão sob escrutínio para saber que legitimidade e que limites possui no campo do conhecimento. Pretende fundamentar o conhecimento metafísico a partir da fundamentação dos princípios racionais que orientam tais conhecimentos. Assim nasce a *Crítica da Razão Pura*, obra de 1781 que o tornou imortal, e onde se averigua a **legitimidade da metafísica**.



Immanuel Kant (1724-1804) viveu toda a sua vida em Königsberg, e foi de lá que mudou o curso de toda a filosofia ocidental.

a) As faculdades do conhecimento

Mais uma vez, Kant lida com duas correntes epistemológicas opostas: o racionalismo de Leibniz e Wolff, e o empirismo de Locke e Hume. A saída que ele encontra para este impasse é filosoficamente revolucionária: afirma que a **matéria** do conhecimento provém da experiência, enquanto a **forma** procede do pensamento. São, pois, a **sensibilidade** e o **entendimento** os produtores do conhecimento.

Texto 11

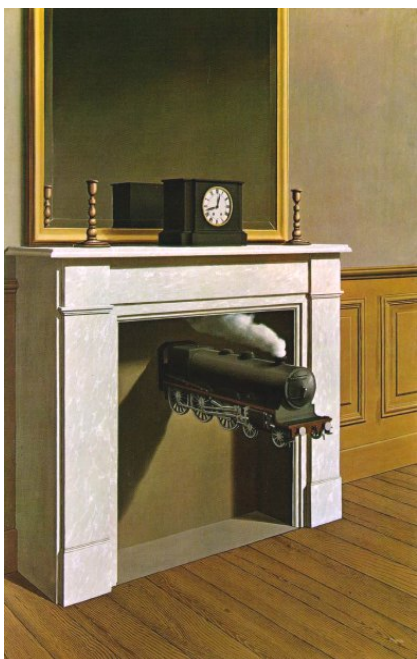
O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objecto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos dado o objecto; pela segunda é pensado em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo

Ihes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento.

Kant, I., *Op. Cit.*, p. 88.

Como vemos, para Kant não há uma fonte do conhecimento, mas sim duas; através da sensibilidade **intuímos** o objecto que será **pensado** pelo entendimento. Há, portanto, uma passividade do espírito no momento em que somos afectados pelo objecto e o intuímos, bem como um actividade espontânea ao pensar o dado dessa intuição.

A sensibilidade, porém, possui duas *formas a priori* mediante as quais intuímos os objectos exteriores a nós. Quando afectado por um, o espírito recebe-o sempre no **espaço** e no **tempo**. As relações de espaço-tempo são propriedades do sujeito, e não das coisas. As coisas em si mesmas não estão num determinado espaço e no tempo; eu é que as intuo num lugar e num momento. Por isso é que Kant afirma que só conhecemos **fenómenos** e não as **coisas em si**; por que o que nós intuímos



René Magritte, *O Tempo Atravessado*, 1939. As relações espácio-temporais estão primordialmente presentes no sujeito e não nas coisas.

está submetido às **formas puras da intuição** (espaço e tempo) e, como tal, o objecto do nosso conhecimento vão ser as coisas tal como elas nos aparecem, isto é, fenômenos. O fenómeno é o objecto submetido às formas puras (vazias de conteúdo) do espaço e do tempo. Em si mesmas, as coisas são incognoscíveis; de facto, quando eu pretendo conhecer a coisa em si mesma não consigo evitar o uso das minhas **estruturas transcendentais** (espaço e tempo).

O espaço e o tempo, como vimos, condicionam a forma como o objecto me é dado; no entanto, isto é apenas uma intuição, e Kant afirma que as intuições não são suficientes, por si só, para conhecermos alguma coisa. É

necessário que essas intuições sejam pensadas, isto é, sintetizadas sob a forma de conceitos. Aqui entra o entendimento.

O entendimento é a faculdade do espírito que nos permite pensar as representações dos objectos dados pela sensibilidade, quer dizer, os fenómenos. Só pensando sobre essas representações se obtém o conhecimento. Mas então, o que é pensar? Pensar é sintetizar o diverso das intuições sob a unidade de um conceito. A variabilidade das representações fenoménicas é unificada sob a forma de conceitos. Os conceitos fundamentais são chamados de **categorias** ou **formas puras do entendimento**, e são **doze**. É com estas doze categorias que o entendimento vai trabalhar o dado da sensibilidade, aplicando-as em conformidade com este. Os fenómenos vão ser ligados e sintetizados pelo entendimento, e transformados em conceitos que serão depois utilizados para formular juízos, por exemplo, «o calor dilata os corpos».

A **razão** é uma faculdade que não participa na construção do conhecimento; a sua função é reguladora, impedindo que o conhecimento ultrapasse os limites da experiência possível e entre na esfera de questões tais como Deus, alma e mundo. Estas são **ideias da razão** que funcionam como horizonte orientador, para lá do âmbito do conhecimento. São, pois, relevantes apenas para o campo da **ética** e o campo da **estética**.

b) Juízos sintéticos *a priori*

«A bola está cheia» é um juízo que contém elementos empíricos e que decorre da experiência sensível; é o tipo de conhecimento ***a posteriori***, contingente e, portanto, **sintético**.

Por outro lado, juízos como «um solteiro é um não-casado» são auto-evidentes, no sentido em que o predicado «não-casado» nada acrescenta ao sujeito «solteiro». É um juízo **analítico**, uma vez que não é necessário recorrer à experiência para se justificar: é sempre verdadeiro, logo ***a priori***.

Mas Kant está interessado noutra tipo de juízos. Para que possa legitimar a metafísica, ele precisa de encontrar e fundamentar um tipo de conhecimento possível que seja universal e necessário, mas cujos juízos formulem leis generalizáveis, isto é, sejam capazes de sintetizar ***a priori*** e assim produzir conhecimentos universalmente válidos. Este tipo de **juízos sintéticos *a***

priori encontra-os ele na Matemática e na Física.

Como são, pois, possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Esta é a pergunta a que Kant precisou de responder para fundamentar a metafísica. Estes juízos são *a priori* na medida em que são *anteriores* (**transcendentais**) a toda a experiência e independentes dela; são sintéticos porque possuem valor cognitivo.

A física newtoniana dos *Principia Mathematica* provocou em Kant uma impressão marcante: as leis matemáticas a que Newton reduziu as observações naturais seriam o exemplo actual da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* na Física; as 3 Leis de Newton acerca do movimento comportam verdades universais e necessárias, sem que sejam analíticas. Tais juízos formam-se, segundo Kant, através de um uso *a priori* exclusivo da razão, por intermédio das estruturas transcendentais do sujeito. É por possuir as categorias do entendimento e as formas puras da intuição que o sujeito constrói – enquanto sujeito transcendental – um conhecimento independente da experiência (mas, ainda assim, a ela referido, isto é, objectivo). Quando Newton afirma que «para toda a acção há sempre uma reacção oposta e de igual intensidade» (3ª Lei do Movimento), a construção deste conhecimento universal e necessário deriva da aplicação da categoria da *acção recíproca* a um objecto qualquer da experiência possível.

A Geometria e a Aritmética são também possíveis como juízos sintéticos *a priori* devido ao carácter duplo das formas puras da sensibilidade. Para além de serem formas puras (vazias de conteúdo empírico) da intuição, o espaço e o tempo são, eles mesmos, intuições puras, quer dizer, representações *a priori*. Como tal, e visto que todo o conhecimento é o processo pelo qual se aplicam as categorias às representações intuídas, o carácter transcendental (anterior à experiência) do conhecimento matemático está garantido, pois ele lida unicamente com intuições espaço-temporais. Dizer que «uma linha recta é a distância mais curta entre dois pontos» é uma representação (intuitiva) no espaço da categoria da qualidade, para a qual só usámos formas *a priori*: o espaço enquanto forma ou intuição pura, e a categoria.

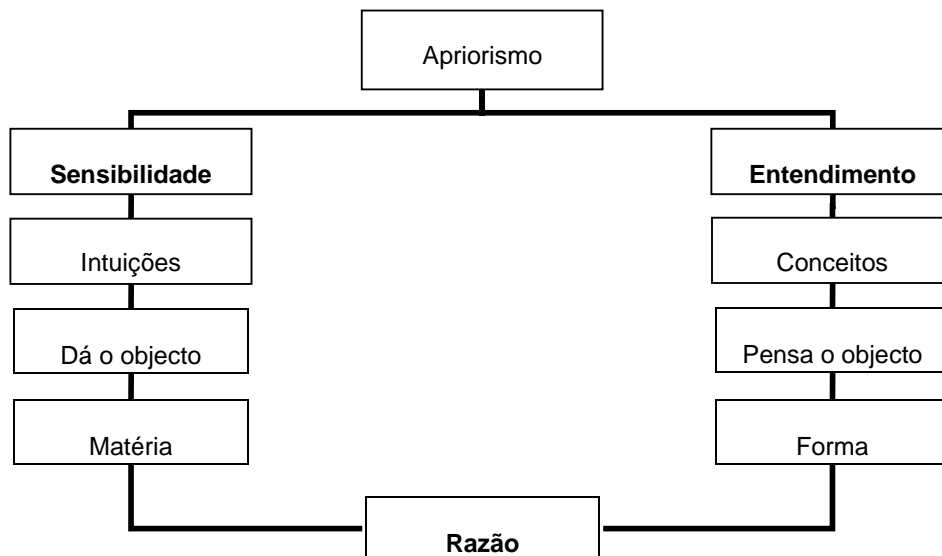
c) A revolução copernicana

Tal como Copérnico havia feito no séc. XV com a cosmologia tradicional, Kant fê-lo com a metafísica tradicional. Mudou de lugar o epicentro do conhecimento e colocou-o no objecto passivo, que sofre as determinações do sujeito activo. Isto quer dizer que apesar das coisas existirem, eu só conheço delas aquilo que nelas ponho, ou seja, eu vejo os objectos do conhecimento através das estruturas transcendentais que me permitem captá-lo. Por isso é impossível conhecer as coisas como são em si mesmas; só como fenómenos as podemos conhecer, que é como elas são *para mim*.

Contudo, isto não é uma perspectiva subjectivista do conhecimento em que cada sujeito vê as coisas à sua maneira. Porque aquelas estruturas são constitutivas do espírito, elas são comuns a todos os sujeitos do conhecimento e, como tal, o conhecimento obtido a partir dessas estruturas pode-se pensar efectivamente como universalizável.

Além disso, as formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento possuem objectividade, pois existem da maneira que existem por relação à experiência possível, quer dizer, só têm utilidade na medida em que se referem a objectos da experiência possível, e não à Alma, ao Mundo e a Deus – os quais passam agora a ser encarados apenas como ideias da razão (e não como objectos do conhecimento). Como estas não fazem parte do horizonte da experiência possível, as formas *a priori* não se lhe referem de forma alguma, o que impede que essas ideias sejam vistas como conhecimento autêntico.

Esquema-síntese



Esquema-síntese geral

	RACIONALISMO	EMPIRISMO
Localização geográfica	Continental (França, Alemanha, Holanda)	Anglo-Saxão (Inglaterra, Escócia, Irlanda)
Principais representantes	Descartes, Espinosa, Leibniz, Wolff	Locke, Berkeley, Hume
Método	Dedução Lógico-Matemática	Análise Empírica
Fonte do conhecimento	Razão	Experiência
Ponto de partida	Ideias	Sensações
Momento	ILUMINISMO	
KANT	Reflexão Transcendental	
	Sensibilidade	Entendimento
	Razão	

Conclusão

Tal como havíamos proposto no início deste trabalho, o problema da omissão de Kant em epistemologia foi alvo de uma caracterização e de uma resposta em dois momentos: no primeiro, com o intuito de mostrar a dimensão real do problema, através da análise de alguns pontos-chave que figuram no Programa de Filosofia dos 10º e 11º anos, e que convergem para uma favorável posição sobre a introdução da filosofia do conhecimento kantiana; no segundo momento, estabelecemos de que forma essa alteração curricular pode, efectivamente, ter lugar no ensino da Filosofia do 11º ano. Depois de explanado o porquê de a omissão em causa ser um problema científico com consequências pedagógicas, elaboramos um plano prático de solucionar esse mesmo problema.

Mas então, poder-se-á perguntar após todo este relatório, que conclusão ou conclusões se podem retirar do que ficou dito? Bem, em primeiro lugar podemos concluir que a não leccionação de Kant é uma má estratégia pedagógica cuja prática mantém viva uma lacuna científica filosoficamente grave. Pelo exposto, a epistemologia kantiana, ou melhor, a sua falta impede que os alunos superem a dicotomia epistemológica da modernidade, ao mesmo tempo que significa um deficitário rol de conteúdos, com os quais alunos devem contactar para uma melhor educação e uma sólida cultura filosófica.

Por outro lado, o Programa de Filosofia dos 10º e 11º anos está elaborado de tal forma que a introdução da filosofia do conhecimento de Kant se faz obrigatória, se se quiser cumprir as metas propostas. Quer sejam objectivos específicos, quer sejam finalidades ou conceitos transversais, os pontos que o Programa especifica e expressamente faz notar e que foram objecto de análise no presente trabalho são dependentes da filosofia da razão pura de Kant, isto é, exigem-na para que

sejam plenamente compreendidos e alcançados.

Outra conclusão, ainda, é a reconhecida pertinência dos conteúdos filosóficos das teorias cartesiana e humeana. A sua leccionação, conjuntamente com a teoria kantiana, deve, pois, estar assegurada, não permitindo que os alunos possam vez alguma aprender Filosofia e não conhecerem estas três concepções epistemológicas. A sua importância para a problemática filosófica do conhecimento é fundamental, o que deve, naturalmente, tal como assinalámos, figurar explicitamente na normatividade do Programa de Filosofia. O professor deve, sim, ter certa margem de manobra, mas, em virtude da sua esclarecida relevância, há conteúdos que não podem estar omissos do ensino da disciplina de Filosofia.

Assim se estabelece, portanto, a introdução da filosofia kantiana ao nível da filosofia do conhecimento no Ensino Secundário. Pelas suas características próprias demonstradas, é uma opção essencial a uma compreensão mais fácil e sólida, estando sempre presente, sob a forma de posição sintética, no final de cada tópico desenvolvido, e tendo sempre algo de novo a dizer nesse preciso momento. Seguindo o alinhamento de perto, vê-se que a filosofia do conhecimento de Kant é uma teoria de extrema importância, que sistematicamente vai conciliando as posições antitéticas precedentes, ao mesmo tempo que abre uma terceira via na forma de entender, filosoficamente, o processo do conhecimento. Sem ela, perpetua-se o problema da inconciliabilidade entre as teorias clássicas do conhecimento que, conhecidas que são as suas posições, especialmente o cepticismo radical de Hume, colocam os alunos num impasse sem vista a ultrapassar-se.

Para finalizar, cabe salientar que esta alteração curricular que se introduziu mostrou ser de fácil concretização, exigindo, apenas, pequeníssimas mudanças estruturais e alguma selectividade nos conteúdos. Com vontade e iniciativa, a proposta que aqui se apresenta está ao alcance imediato de uma qualquer reflexão pedagógica mais abrangente e profunda, fazendo, contra Kant, com que se ensine a filosofar, ensinando filosofia.

Bibliografia

Bibliografia Citada

ABBAGNANO, Nicola – **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AMORIM, C.; PIRES, C. – **Percursos**. Porto: Areal Editores, 2008.

BARNES, Jonathan (ed.) – **The Complete Works of Aristotle**. New Jersey: Princeton University Press, Vol. 2, 1984.

DELEUZE, Gilles – **A Filosofia Crítica de Kant**. Trad. Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1963.

DELORS, Jacques (dir.) – **Educação: Um Tesouro a Descobrir**. Trad. José C. Eufrázio. São Paulo: Cortez Editora, 1997.

DESCARTES, René – **Discours de la méthode**. Text et com. Étienne Gilson. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1962.

DESCARTES, René – **Regras para a Direcção do Espírito**. Trad. António Reis. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

DESCARTES, René – **Meditations on First Philosophy**. Trad. Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1993.

D'HONDT, Jacques – **Hegel**. Trad. Emília Piedade. Lisboa: Edições 70, 1993.

DROIT, Roger-Pol – **Philosophie et Démocratie dans le Monde: une enquête de l'UNESCO**. Paris: UNESCO, 1995.

GRANGER, Gilles-Gaston – **La vérification**. Paris: Éditions Odile Jacob, 1992.

HARTMANN, Nicolai – **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

HEGEL, G. W. F. – **La Science de la Logique**. Trad. Bernard Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

HEGEL, G. W. F. – **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1992.

HEIDEGGER, Martin – **Kant y el Problema de la Metafísica**. Trad. Gred Ibscher Roth. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1954.

HUME, David – **An Enquiry Concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

KANT, Immanuel – **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KOJÈVE, Alexandre – **Kant**. Paris: Gallimard, 1973.

KÖRNER, Stephan – **Fundamental Questions of Philosophy**. Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1969.

LOCKE, John – **An Essay Concerning Human Understanding**. London: Penguin Books Ltd, 1997.

M E – **Programa de Filosofia: 10º 11º anos**. Lisboa, 2004.

PAIVA, M.; TAVARES, O.; BORGES, J. F. – **Contextos**. Porto: Porto Editora, 2008.

PASCAL, Georges – **La Pensée de Kant**. Paris: Bordas, 1957.

PIAGET, Jean – **Para Onde Vai a Educação?** Trad. Ivette Braga. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

RODRIGUES, Orlando – **Filosofia**. Lisboa: Plátano Editora, 2009.

RUSSELL, Bertrand – **The History of Western Philosophy**. New York: Simon and Schuster, 1945.

SPRINTHALL, Norman & Richard – **Psicologia Educacional**. Trad. Sara Bahla [et. al.]. Lisboa: Editora McGraw-Hill de Portugal, Lda. 1993.

Bibliografia Consultada

ALQUIÉ, Ferdinand – **Descartes**. Paris: Hatier, 1956.

AYER, Alfred Jules – **Hume: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BARNES, Jonathan (ed.) – **The Complete Works of Aristotle**. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

BOUTROUX, Émile – **Kant**. Trad. Álvaro Ribeiro. Lisboa: Inquérito, 1984.

CANTECOR, Georges – **Kant**. Paris: Librairie Mellottée, [19--].

CRAIG, Edward (ed.) – **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London: Routledge, 1998.

FERRATER MORA, José – **Diccionario de Filosofía**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969.

HESSEN, Johannes – **Teoria do Conhecimento**. Trad. João Virgílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KENNY, Anthony – **A New History of Western Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2006.

KOJÈVE, Alexandre – **Introduction a la Lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1947.

KÖRNER, Stephan – **Kant**. Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1960.

KROPP, Gerhard – **Teoría del Conocimiento**. Trad. Desiderio Lang. Mexico: Union Tipografica Editorial Hispano Americana, 1961.

LEFEBVRE, Henri – **Descartes**. Paris: Hier et Aujourd'hui, 1947.

Documentos e Sítios Electrónicos

DECRETO-LEI nº 49/2005. D. R. I Série-A. 166 (30-08-2005) 5122-5138. Disponível em <http://www.min-edu.pt/np3/150>.

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. Disponível em <http://plato.stanford.edu/>.

UNESCO. Disponível em <http://www.unesco.org/new/en/unesco/>.