



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância



3

HISTÓRIA DA FILOSOFIA III

Marco Antonio Franciotti

HISTÓRIA DA FILOSOFIA III



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

HISTÓRIA DA FILOSOFIA III

Marco Antonio Franciotti



UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL

Ministério
da Educação



Florianópolis, 2009.

GOVERNO FEDERAL

Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva

Ministro de Educação Fernando Haddad

Secretário de Ensino a Distância Carlos Eduardo Bielschowsky

Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil Celso Costa

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor Alvaro Toubes Prata

Vice-reitor Carlos Alberto Justo da Silva

Secretário de Educação à Distância Cícero Barbosa

Pró-reitora de Ensino de Graduação Yara Maria Rauh Muller

Pró-reitora de Pesquisa e Extensão Débora Peres Menezes

Pró-reitor de Pós-Graduação Maria Lúcia de Barros Camargo

Pró-reitor de Desenvolvimento Humano e Social Luiz Henrique Vieira da Silva

Pró-reitor de Infra-Estrutura João Batista Furtuoso

Pró-reitor de Assuntos Estudantis Cláudio José Amante

Centro de Ciências da Educação Wilson Schmidt

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

Diretora Unidade de Ensino Maria Juracy

Filgueiras Toneli

Chefe do Departamento Leo Afonso Staudt

Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti

Coordenação Pedagógica LANTEC/CED

Coordenação de Ambiente Virtual LAED/CFM

PROJETO GRÁFICO

Coordenação Prof. Haenz Gutierrez Quintana

Equipe Henrique Eduardo Carneiro da Cunha,

Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart

Tredezini Straioto

EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS

LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/ CED

Coordenação Geral Andrea Lapa

Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny

Material Impresso e Hipermídia

Coordenação Laura Martins Rodrigues,

Thiago Rocha Oliveira

Adaptação do Projeto Gráfico Laura Martins Rodrigues,

Thiago Rocha Oliveira

Diagramação Ana Flávia Maestri, Jessé Torres,

Karina Silveira

Ilustrações Rafael Naravan, Marc Bogo

Tratamento de Imagem Rafael Naravan, Laura Martins Rodrigues

Revisão gramatical Gustavo Andrade Nunes Freire,

Marcos Eroni Pires

Design Instrucional

Coordenação Isabella Benfica Barbosa

Designer Instrucional Carmelita Schulze

Copyright © 2009 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC

Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

F817h Franciotti, Marco Antonio

História da filosofia III / Marco Antonio Franciotti.— Florianópolis :
FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2008.

143 p.

ISBN 978-85-61484-10-1

1. Ciência moderna. 2. Conhecimento. 3. Relação sujeito-objeto.

I. Título

CDU:1(091)

Catálogo na fonte elaborada na DECTI da Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
INTRODUÇÃO	9
1 DESCARTES E A AUTORIDADE DA RAZÃO	17
1.1 O século XVI e o Advento da Ciência Moderna	19
1.2 Descartes Existe... ..	27
LEITURA RECOMENDADA.....	46
REFLITA SOBRE	46
2 KANT E A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL.....	47
2.1 O Lugar da Metafísica	49
2.2 Juízos Sintéticos a Priori	53
2.3 O Idealismo Transcendental.....	55
BIBLIOGRAFIA COMENTADA	61
REFLITA SOBRE	61
3 KANT LEITOR DE BERKELEY	63
3.1 Berkeley e a Percepção	66
3.2 Aparentes Similaridades	66
3.3 A Aprioridade do Espaço e do Tempo.....	70
3.3 Confrontos.....	75

3.4 Kant e o Fenomenalismo	83
3.5 A Intuitividade e a Idealidade do Espaço e do Tempo.....	85
3.6 Conclusão	94
BIBLIOGRAFIA COMENTADA	104
REFLITA SOBRE	105
4 HUME: PARA ALÉM DO EMPIRISMO	107
4.1 Nossa Crença nas Relações Causais	109
4.2 Nossa Crença na Existência Continuada dos Objetos Externos.....	115
4.3 Resolvendo Tendências Conflituosas no Metanível.....	119
4.4 O Ceticismo de Hume.....	131
BIBLIOGRAFIA COMENTADA	134
REFLITA SOBRE	134
REFERÊNCIAS.....	135

APRESENTAÇÃO

Esta disciplina abrange a chamada “Filosofia Moderna”, um período da História da Filosofia que vai de Descartes a Kant. Temas como a legitimidade, o alcance e a delimitação do conhecimento empírico, o contrato social, a liberdade e sua relação com a concepção determinista da natureza, entre outros, marcam esse período da história das idéias filosóficas. A fim de evitar a dispersão em virtude da multiplicidade de áreas e correntes filosóficas, dá-se ênfase aos assuntos epistemológicos.

A disciplina de História da Filosofia III é indispensável para o futuro professor de Filosofia. Temas e problemas da Filosofia Moderna estão presentes ainda hoje nas discussões filosóficas, servindo de esteio tanto ao entendimento quanto às suas tentativas de solução. Nesse sentido, pode-se dizer que a Filosofia Moderna alterou substancialmente a maneira filosófica de refletir que herdamos dos gregos: questões como a do limite do conhecimento, por exemplo, eram apenas timidamente colocadas, pois se pressupunha que a mente humana podia, a princípio, adquirir conhecimento de todas as coisas. Com o advento da modernidade, os filósofos passaram a se preocupar com o que se podia – e o que não se podia – conhecer. Essa é uma atitude que os filósofos contemporâneos ainda adotam ao discutir problemas epistemológicos. Desse modo, pode-se afirmar que, sem a Filosofia Moderna, não se entende a Filosofia Contemporânea, ou a maneira contemporânea de fazer filosofia.

O objetivo da disciplina é apresentar algumas das principais questões filosóficas colocadas por alguns dos principais filósofos da época, sob a ótica epistemológica. As doutrinas de Descartes, Berkeley, Hume e Kant serão expostas e seus conceitos mais importantes trabalhados de modo a permitir uma visão abrangente das grandes questões da modernidade.

Marco Antonio Franciotti

INTRODUÇÃO

AS QUESTÕES CENTRAIS DA FILOSOFIA MODERNA

O conteúdo da disciplina História da Filosofia III é constituído da chamada *Filosofia Moderna*, cujo início coincide com a profusão de idéias filosóficas, históricas, culturais e científicas do século XVI, e segue até o Iluminismo, ou Esclarecimento, típico do século XVIII. Trata-se de um período de pouco mais de 200 anos, que exerceria um impacto marcante nas discussões filosóficas subsequentes. Filósofos desde Descartes, Monstesquieu, Locke, Berkeley, Espinoza, Hume, até Diderot, Rousseau e Kant, entre outros, apresentaram problemas, idéias e sistemas filosóficos que até hoje nos ocupam e nos fascinam. Algumas de suas idéias chegaram mesmo a extravasar os limites do pensamento filosófico. Quem não ouviu frases como “penso, logo existo” (formulada por Descartes), ou “o homem é naturalmente bom; é a sociedade que o perverte” (formulada por Rousseau), ou mesmo “o coração tem razões que a própria razão desconhece” (formulada por Pascal)? Por mais distante que uma pessoa possa estar da filosofia e do discurso filosófico, é bem provável que, mesmo assim, ela já tenha ouvido falar do Racionalismo, do Empirismo, do Dualismo, embora possa não saber exata e exhaustivamente como definir esses termos tão polêmicos no domínio filosófico.

O fato é que somos, por assim dizer, descendentes culturais da modernidade. A visão que hoje temos do mundo ocidental foi, sem dúvida, forjada pelas características distintivas do pensamento moderno, não apenas na filosofia, mas na arte e, principalmente, na ciência. Ao mesmo tempo, ela é condição *sine qua non* para a compreensão da nossa própria relação com o mundo e com outros seres humanos. A modernidade nos presenteia com sofisticadas propostas de organização das sociedades, que rivalizam com, e acabam por substituir, as visões greco-romanas. A idéia de um **Contrato Social** – isto é, de um acordo entre os cidadãos a respeito da supremacia e da autoridade necessária de um conjunto inevitável de regras, ou de princípios norteadores, ou ainda de um soberano com características distintivas –, que dominou as discussões na Filosofia Política nesse período, ainda precisa ser considerada nas discussões atuais tanto nas ciências políticas como na filosofia e em outras áreas das chamadas Humanidades.

Como se não bastasse, a proposta de um conjunto de normas e regras de conduta, estabelecido *a priori* pela própria **natureza da razão** (como introduziu e defendeu Kant), ainda ocupa a maior parte das discussões no terreno da Ética, inspirando filósofos contemporâneos a assumir um ponto de vista da natureza humana como inalterável, independente da época histórica ou das restrições culturais a que estejamos submetidos.

A própria idéia de uma dúvida sobre a existência do mundo exterior, do ceticismo com respeito às verdades estabelecidas, e a proposta da construção de um **conhecimento inabalável**, cujas bases seriam, obviamente, estabelecidas pela filosofia, é um produto moderno que inevitavelmente influencia e guia as reflexões epistemológicas contemporâneas. Entender a modernidade, assim, é entender a estrutura unicamente dentro da qual sabemos – e podemos – detectar um problema, reconhecer as propostas de solução e chegar até mesmo a definir o que é propriamente filosófico ou não-filosófico em nossas reflexões.

Neste livro-texto, procurar-se-á apresentar apenas alguns dos mais influentes pensadores da modernidade, com uma ênfase na teoria do conhecimento ou nas questões que giram em torno da fundamentação, legitimidade, limites e eficácia das nossas idéias

de verdade e conhecimento válido. Não se trata de acreditar que essa área e seus problemas possuam uma excelência que outras áreas da filosofia não dispõem; antes, trata-se de reconhecer que ela pode se constituir numa propedêutica para a compreensão mais abrangente dos temas apresentados pelos filósofos modernos. Estudar essa época da filosofia de um ponto de vista da teoria do conhecimento significa adotar uma estratégia didaticamente viável e clara para a introdução dos principais temas e debates que tanto ocuparam os filósofos, de Descartes a Kant.

Um número considerável de filósofos costuma ser da opinião de que é sempre temerário falar das principais características de uma época. Segundo eles, quando fazemos isso, geralmente deixamos muitas outras coisas importantes de lado. Acredito que isso seja correto, mas ao mesmo tempo é inevitável constatarmos que comparações entre diferentes épocas da história do pensamento ocidental são feitas constantemente. Como não pensar na influência decisiva da doutrina cristã na Idade Média? Como não fazer a distinção entre a valorização do *logos* pelos gregos antigos e o forte apego aos mitos por parte de povos precedentes? Ora, ao realizarmos tais comparações, acabamos necessariamente recorrendo às chamadas “principais características” de uma época.

A preocupação acima, contudo, é providencial. Ao tratarmos dessas características, precisamos ter em mente que o painel traçado é sempre parcial e jamais decisivo. Por exemplo, é certo que a doutrina cristã exerceu uma enorme influência na Idade Média – e você já a estudou na disciplina de História da Filosofia II – mas isso não quer dizer que, nessa época, as explicações racionais tenham sido simplesmente postas de lado em nome da fé religiosa. Esse é um erro comum em alguns manuais de Filosofia. A maneira iluminista de olhar a época medieval nos condicionou a vê-la como a chamada “Idade das Trevas”, mas isso de modo algum é correto. A Idade Média legou tantos pensadores e doutrinas importantes e enriquecedoras quanto qualquer outra época: filósofos da estatura de Santo Agostinho, Abelardo, São Tomás de Aquino e tantos outros desenvolveram, em suas obras, brilhantes considerações filosóficas sobre alguns dos mais fundamentais problemas da História da Filosofia. Ao mesmo tempo, a matemática testemu-

nhou a introdução do zero, e a astronomia, o aperfeiçoamento da visão aristotélica do mundo que, apesar de incorreta, conseguia explicar com razoável detalhamento o movimento dos astros. A arte medieval, embora sem a aspiração à perfeição geométrica e ao rigorismo da arte renascentista e pós-renascentista, perseguiu a representação do divino e da nossa relação com a fé e a experiência religiosa em geral de um modo inigualável, que deve ser julgado dentro de seus próprios objetivos e visão de mundo, como, aliás, a arte de qualquer outro período histórico.

O que dizer do *logos* grego? Você já viu nas disciplinas das primeiras fases sua importância e influência, mas caracterizar as explicações do mundo anteriores aos gregos como meras descrições de mitos é um erro grave. Os gregos não inventaram o saber racional. A matemática, considerada por eles como indispensável para o exercício do *logos* – não se esqueça que na entrada da Academia de Platão havia os dizeres “aqui não entra quem não souber geometria” – já existia muito antes dos gregos, e o famoso Teorema de Pitágoras já existia antes mesmo de Pitágoras! Os gregos nos legaram o modo ocidental do saber racional e somos inescapavelmente herdeiros dele, mas o conhecimento dos egípcios e babilônios, por exemplo, não pode ser de modo algum reduzido a um punhado de histórias míticas.

Com base em tais considerações, podemos afirmar que é plausível capturar as características mais nítidas da modernidade, contanto que sejamos flexíveis o bastante para entendê-las de modo parcial e sempre sujeitá-las a revisão. Visões panorâmicas são incompletas e jamais deverão substituir um estudo rigoroso dos principais pensadores de uma dada época.

Feitas as advertências acima, podemos agora nos perguntar: quais seriam os principais conceitos da Filosofia Moderna? O primeiro, e talvez fundamental, seja o de **razão**. Mas vejam que não é mais a partir do **logos grego, e sim da razão matemática**, isto é, da razão na condição de proporção, que partimos para comparar conceitos e relacionar grandezas entre si. Essa noção de razão é introduzida por Descartes. Esse é um dos motivos pelos quais ele é considerado o pai da Filosofia Moderna. O conhecimento em geral e a Filosofia em particular jamais seriam os mesmos após o

advento da razão cartesiana. Os filósofos posteriores a Descartes – e mesmo vários de seus contemporâneos – irão ou combater ou defender essa razão. Eles jamais serão indiferentes a ela.

Intimamente ligada ao conceito de razão, **a visão científica ou mecanicista do mundo** constitui-se numa marca indelével da época moderna da reflexão filosófica. Impulsionada pelas pesquisas e pelos estudos dos pioneiros da ciência renascentista e pela subsequente teoria da gravitação newtoniana, a ciência moderna transformar-ser-á no modelo do conhecimento válido, influenciando e maravilhando as reflexões dos filósofos modernos. No início do primeiro capítulo o advento da ciência moderna será caracterizado com mais detalhes.

Não devemos nos esquecer da mudança de ênfase nas discussões filosóficas que a filosofia moderna empreendeu. Refiro-me à primazia da teoria do conhecimento em relação à ontologia. Os gregos e mais especificamente os medievais pressupunham que não podia haver nenhum aspecto do real que fosse incognoscível à mente humana. Nesse sentido, suas principais perguntas eram sobre o ser, ou a essência das coisas. Os modernos, e originalmente Descartes, passaram a se preocupar com o limite das nossas faculdades cognitivas, ou com o que podemos conhecer. Essa preocupação pressupõe que a mente humana, para o filósofo moderno, não é toda-poderosa e não pode conhecer toda a complexidade do real. Nesse sentido, a razão é, por assim dizer, “humanizada”, e o nosso conhecimento do mundo passa a ser considerado como uma produção marcadamente humana, não mais uma concessão divina.

Ao mesmo tempo, a filosofia se vê às voltas com um fato um tanto desconcertante: pode haver problemas que não são solúveis, questões que jamais poderão ser respondidas, pois se colocam para além de nossas habilidades de conhecer. No capítulo 2, mostrarei que esse traço inovador e importante da modernidade na filosofia é transformado como uma das características mais importantes da filosofia transcendental de Kant. Vocês já viram com o Prof. Luiz Henrique Dutra que essa preocupação com os limites do conhecer é central para a teoria do conhecimento. Assim, podemos dizer que, para o filósofo moderno, as questões ontológicas sobre o que é, ou o que existe, só podem ser respondidas após um exame das

nossas faculdades cognitivas. **As questões epistemológicas precedem as questões ontológicas.** Como Kant afirma na *Crítica da Razão Pura*:

(...) o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade
(...) As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro.

Em outras palavras, antes de responder à questão sobre que classes de objetos existem, é necessário traçar os limites e o alcance do nosso conhecimento sobre esses objetos. Somente dentro do domínio do que se pode conhecer é que será possível determinar as características daquilo que existe.

Essa estratégia tem sua origem nas *Meditações* de Descartes. Embora já tivesse determinado um conjunto inicial de certezas, Descartes sentia que sua mente tendia a se desviar do caminho correto, sendo levada ao erro. “Meu espírito”, diz ele, “apraz-se em extraviar-se, e não pode conter-se nos justos limites da verdade” (*Meditação II*). Ao tentar determinar a fonte do erro e da falsidade, Descartes conclui que a vontade humana vai muito além do entendimento.

(...) sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque. (*Meditação IV*)

Nossa vontade leva o entendimento a um domínio no interior do qual ele não pode funcionar adequadamente. Para evitar isso, é necessário traçar, mediante a adoção de um princípio fundamental, os limites do conhecimento: somente entreter no espírito idéias claras e distintas. Estas são, por exemplo, as idéias matemáticas e as verdades metafísicas estabelecidas no curso das *Meditações*.

Outro traço marcante da modernidade é o **debate entre racionalismo e empirismo**. Os manuais de Filosofia normalmente contrapõem os racionalistas continentais aos empiristas basicamente das

DESCARTES, René. *Meditações*.
São Paulo, Ed. Nova Cultural.
1999. Meditação I.
Doravante iremos nos referir a
essa obra apenas apontando
o número da meditação a que
corresponde a referência.

ilhas britânicas. Em assim o fazendo, porém, eles deixam de lado muitos aspectos comuns entre eles. É verdade que o racionalista considerará a razão como fonte do conhecimento genuíno, mas isso não quer dizer que os empiristas dêem as costas a ela. Ao se apresentarem os pensamentos de Berkeley e Hume, mostrar-se-á como a razão ocupa um lugar de destaque no pensamento desses filósofos empiristas. Ao mesmo tempo, é bem verdade que os empiristas elegem a experiência resultante dos nossos cinco sentidos como a fonte do conhecimento genuíno, em contraste com os racionalistas, mas isso não quer dizer que estes últimos deixem de considerar a experiência como um elemento indispensável na formação do conhecimento. Como veremos no capítulo 2, Kant se coloca como um herdeiro do racionalismo e ao mesmo tempo um defensor da idéia de que “o conhecimento começa com a experiência”.

Outra característica da modernidade, e como que o corolário da adoção do conceito de razão e da ciência como instrumentos para a aquisição do conhecimento genuíno, é o “Esclarecimento”, ou “Iluminismo”, isto é, o movimento filosófico segundo o qual: (1) as explicações baseadas na razão são sempre preferíveis em relação aos demais tipos de explicações – daí a expressão *A Idade da Razão* a ele associada; (2) a ciência – aqui entendida basicamente como a *mecânica newtoniana* – é o grande guia da humanidade, em detrimento do saber místico e religioso. Laplace, o grande seguidor e propagador da ciência newtoniana, foi perguntado por Napoleão Bonaparte “onde se encontra Deus nesse sistema mecânico?”, e respondeu: “Deus, excelência, não é mais necessário”. Nesse momento o Iluminismo estabelece de uma vez por todas a separação entre Filosofia e Teologia, e entre saber comum e ciência. Além disso, no campo da Ética, o Iluminismo abarca doutrinas que, em geral, defendem a autonomia do cidadão mediante o exercício pleno da razão, norteadas suas ações com base em preceitos por ele mesmo formulados e aceitos. No campo da Filosofia Política, o Iluminismo se refere a teorias diferentes entre si, mas que possuem alguns traços comuns, como a crença na organização racional da sociedade – muitas vezes por meio de um **Contrato** – e a valorização da idéia de liberdade e igualdade dos indivíduos perante a lei – a partir da qual se cunhou o lema da Revolução Francesa de 1789: *liberdade, igualdade e fraternidade*.

■ CAPÍTULO 1 ■

DESCARTES E A AUTORIDADE DA RAZÃO

*Este capítulo tem por objetivo expor alguns dos principais conceitos da filosofia cartesiana, encontrados na obra *Meditações de Filosofia Primeira*. Isso se explica pelo fato de que, tendo Descartes sido o pai da Filosofia Moderna, suas idéias são fundamentais para o entendimento de todo o período que se seguirá*

1.1 O SÉCULO XVI E O ADVENTO DA CIÊNCIA MODERNA

Imagine que você é um estudante de filosofia na Renascença, por exemplo, um estudante francês desse período. É claro que não é fácil imaginar isso, mas tente mesmo assim. Você começa a estudar filosofia e existe uma grande doutrina filosófica por mais de um milênio, e que, a princípio, tem respostas a **todos** os problemas filosóficos que você possa imaginar, incluindo aqueles que hoje chamaríamos mais propriamente de científicos. Imagine que você é esse jovem francês diante *dessa doutrina* de autoridade indiscutível. Ao mesmo tempo, não se esqueça que essa é a Renascença, você está testemunhando muitas novas informações, pois algumas revoluções, tanto políticas quanto intelectuais e artísticas, estão acontecendo à sua volta. Mas essa doutrina oficial, que já explicava aparentemente tudo, parecia pouco a pouco não explicar muito, até chegar a não explicar nada.

Doutrina a cujo conteúdo a disciplina História da Filosofia II deste curso buscou dar uma interpretação.

Essa doutrina era nada mais nada menos que a filosofia de Aristóteles. Você já estudou esse filósofo em disciplinas anteriores. Assim sendo, se quiser, você pode retornar aos livros-textos de História da Filosofia I, História da Filosofia II e Ontologia I para lembrar alguns dos traços gerais de sua filosofia. Aristóteles foi um grande classificador: de coisas em geral e de seres vivos em particular, como espécies de animais e plantas; mas ele também classificou conjuntos de idéias e problemas, que deram origem às muitas áreas do conhecimento humano que até hoje existem. Poderíamos

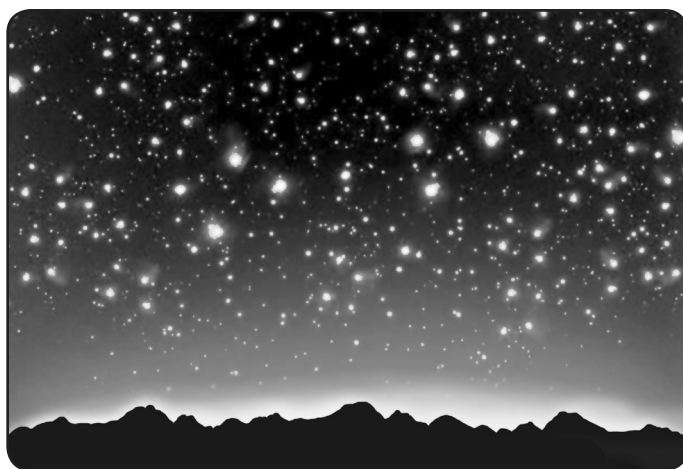
dizer que ele foi não apenas um filósofo, mas um biólogo, um matemático, um físico, um astrônomo, um cientista político etc. É claro que isso pode ser dito de grande parte dos pensadores gregos, pelo simples fato de não haver as distinções que há hoje, de modo que um intelectual na época de ouro de Atenas era tanto astrônomo quanto matemático, ou filósofo, ou cientista político, etc. Mas Aristóteles é diferente porque ele praticamente inaugurou algumas dessas áreas. Antes de Aristóteles ninguém escrevera um *Tratado dos Animais*, por exemplo. E também ninguém escrevera um tratado tão abrangente sobre a física e o movimento.

Mas onde estou querendo chegar? Na Astronomia, isto é, na área em que podemos mais facilmente entender o que estava acontecendo na Renascença, em especial na realidade de um certo jovem francês cuja filosofia eu irei comentar nas páginas seguintes.

Pense no que está acontecendo nessa época, principalmente no campo da astronomia. Aristóteles dizia que o universo era composto de esferas concêntricas.

A Terra seria uma esfera no centro do universo, e o centro da Terra seria o lugar natural de todos os corpos próximos à Terra, que tendiam a retornar ao seu lugar natural. Com isso, Aristóteles conse-

guia explicar, entre outras coisas, o movimento de queda livre dos corpos. A Lua, o Sol, os planetas e as estrelas girariam em torno da Terra, incrustados que estavam em esferas ocas de cristais, cada uma carregando cada um desses corpos celestes. A Terra seria imóvel e, para além da esfera das estrelas, nada existiria. O universo tinha um fim e era fechado. Quando as esferas girassem, elas produziriam sons: a música das esferas. Ah, tem outra importante característica nesse modelo: se estamos falando de esferas concêntricas, e planetas incrustados nessas esferas, que se movem ao redor da Terra, então estamos falando de um movimento circular deles ao redor da Terra. Isso não podia ser diferente: o círculo, para



Visão do céu a partir da Terra em uma noite de céu estrelado. Existem na História Ocidental duas grandes teorias astronômicas para explicar as relações que esses corpos celestes possuem entre si e com a Terra. Fique atento para compreender por que cada uma delas representa uma maneira do homem conhecer o mundo, e essas maneiras representam teorias filosóficas distintas

os gregos, era a forma geométrica perfeita, a figura de mil lados! Aristóteles acreditava que a esfera da Lua dividia o universo em duas partes: o mundo sublunar, imperfeito; e o mundo supra lunar, perfeito. No mundo imperfeito, próximo à Terra, os movimentos poderiam descrever quaisquer tipos de trajetórias. Mas no mundo supra-lunar, perfeito, o movimento dos corpos celestes deveria ser perfeito. E se o círculo era a figura geométrica perfeita, então os corpos celestes perfeitos deveriam, necessariamente, descrever uma trajetória circular ao redor da Terra.

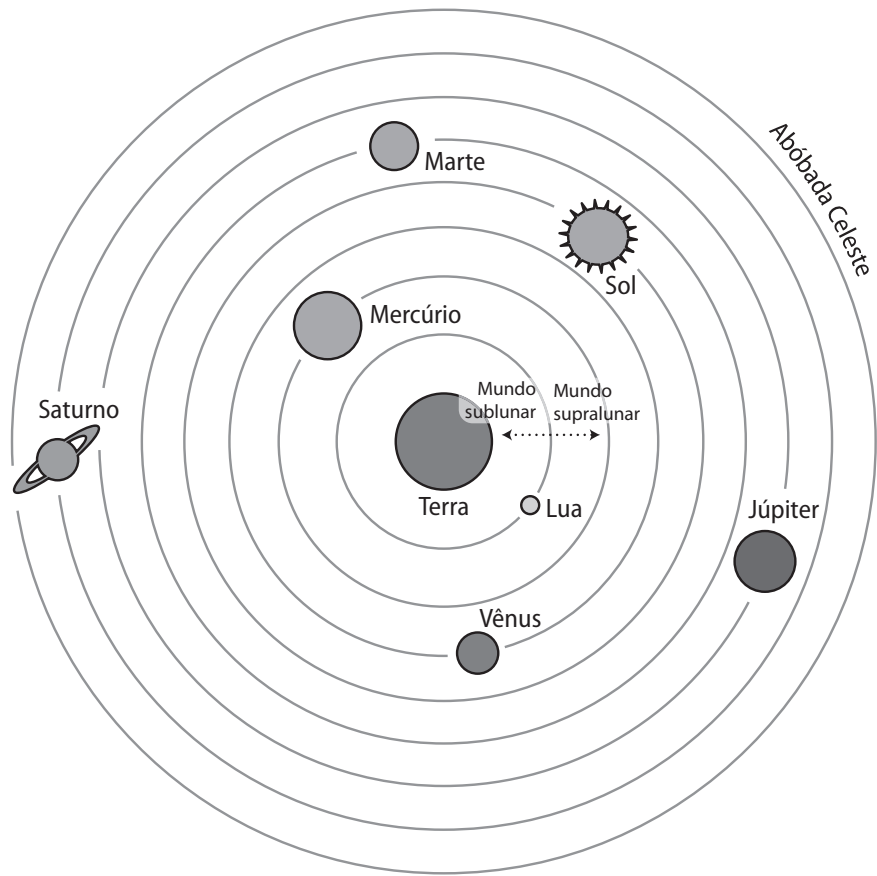


Imagem que representa a teoria astronômica aristotélica. Teoria que preponderou do século IV. A. c. até o século XV de nossa era. Fique atento para compreender que pressupostos filosóficos dão sustentação a essa teoria.

Esse modelo do universo foi aperfeiçoado por Ptolomeu, no século III d. C., pois havia algumas discrepâncias no movimento dos planetas, principalmente Marte. Durante o ano, contra o pano de fundo das estrelas, Marte seguiria numa certa direção no céu e voltaria, depois seguiria em frente, no que se chamou de *movimento*

de retrogradação. Então Ptolomeu introduziu os epiciclos: os corpos celestes girariam em pequenos círculos dentro dos grandes círculos das esferas concêntricas. Só assim ele conseguiu explicar as idas e vindas de Marte e dos demais corpos celestes.

Isso apaziguou os inquietos, ajudou a explicar a retrogradação e tudo continuou dentro das normas originalmente estabelecidas por Aristóteles. Esse modelo, importado da Grécia Clássica, reinou incontestemente por mais de mil anos, com uma sólida matemática sustentando-o. Ptolomeu foi seu criador, mas outros astrônomos aperfeiçoaram seus cálculos. E assim o universo, fechado, finito, bem comportado, cheio de sons, músicas e movimentos perfeitos mantinha-se dentro da visão ptolomaico-aristotélica.

Como se tudo isso não bastasse, o universo fechado harmonizava-se perfeitamente com a visão cristã do universo. Você se lembra das aulas do Ensino Médio? Lembra-se como o cristianismo pouco a pouco se estabeleceu no Império Romano, graças principalmente a Constantino, e depois se tornou hegemônico em praticamente toda Europa? Pois bem. O universo com a Terra no centro, ou geocêntrico, e o resto do universo dançando ao seu redor, se ajustavam como uma luva às visões gerais do universo e do movimento dos astros tais como apresentadas na Bíblia. Veja um bom exemplo do capítulo 1 do *Eclesiastes*: “Nasce o Sol, e põe-se o Sol, e volta ao seu lugar, de onde nasceu”. O Sol se movimenta, ao nosso redor, como qualquer outro corpo celeste. Estamos, na Terra, no centro do universo. Afinal, fomos criados por Deus à sua imagem e semelhança, e ele nos colocou no paraíso, o lugar perfeito para as criaturas de Deus.

Além disso, evidências do nosso dia a dia mostram sem sombra de dúvida que a Terra, conosco sobre sua superfície, encontra-se estática. Olhamos o céu noturno e tudo se move. Aí olhamos para a Terra, para o horizonte, e nada se move. Aristóteles estava certo o tempo todo. Sua autoridade inquestionável dava sustentação ao geocentrismo. E a autoridade igualmente inquestionável da Bíblia confirmava e coroava a visão aristotélica.

Nosso jovem francês, cuja teoria passaremos a conhecer e que pode muito bem ser seu colega, deve ter se admirado quando to-

mou contato com essa visão monolítica, sem arestas, abrangente, do universo. Os princípios e pressupostos dos gregos, de um lado, e dos teólogos cristãos, de outro, não deixavam margem a dúvida. O que quer que fosse contra os ditames dessa visão do universo deveria estar errado. Entretanto o geocentrismo não podia estar errado. A Bíblia não podia estar errada. Aristóteles e Deus não podiam estar errados.

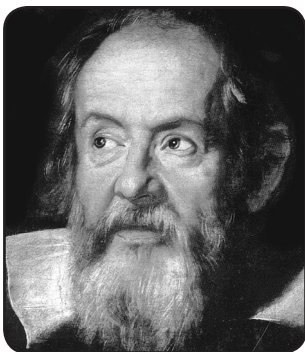
Mas estamos falando da Renascença. **Giordano Bruno**, no final do século XVI, teve a coragem de dizer que o universo não era exatamente como Aristóteles descrevera. Os planetas seriam, segundo ele, outros mundos, como a Terra. Isso porque Deus era tão perfeito, tão poderoso, que não podia ter feito apenas um mundo. Há tantos mundos quantos Ele quis criar. Marte é um mundo. Júpiter. Saturno. O universo inteiro, na verdade, não podia ser fechado, como concebera Aristóteles. Ele seria, na verdade, infinito. Nele haveria incontáveis sistemas solares como o nosso. Além disso, se o universo é repleto de mundos como a Terra, a hierarquia aristotélica de uma parte perfeita, o mundo supra-lunar, e uma parte imperfeita, o mundo sublunar, deveria ser rejeitada. Diferentemente de Aristóteles, Giordano Bruno defendia a visão de um universo infinito, aberto, homogêneo, isotrópico.

Um certo Cardeal chamado Belarmino reagiu ferozmente contra as idéias de Bruno. Blasfêmia. Heresia. Era inaceitável que um pensador cristão – Bruno era um frei dominicano! – tivesse a ousadia de ir contra Aristóteles e, conseqüentemente, contra as Sagradas Escrituras! Embora Bruno acabasse por recorrer ao próprio Papa Clemente VIII, ele eventualmente foi declarado um herege, teve sua prisão decretada e, finalmente, como se recusava a negar suas próprias idéias perante a Inquisição, foi condenado à morte. Quando a sentença foi lida, ele se dirigiu aos juízes dizendo: “Talvez vocês, meus juízes, pronunciem esta sentença contra mim com medo maior que o meu em recebê-la.” Bruno foi queimado vivo em praça pública.

Mas o Cardeal Belarmino não parou por aí. Outro italiano, **Galileu Galilei**, iria conhecer sua influência, seu prestígio e sua ira. Para Galileu, não se tratava simplesmente de apontar as incongruências da visão aristotélica dominante. Tratava-se de extirpá-



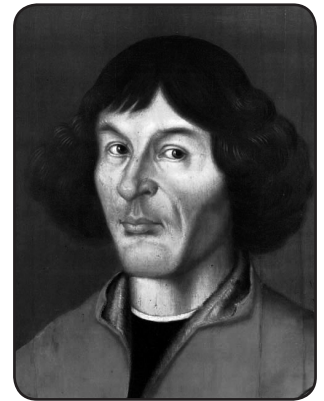
Giordano Bruno (1548-1600)



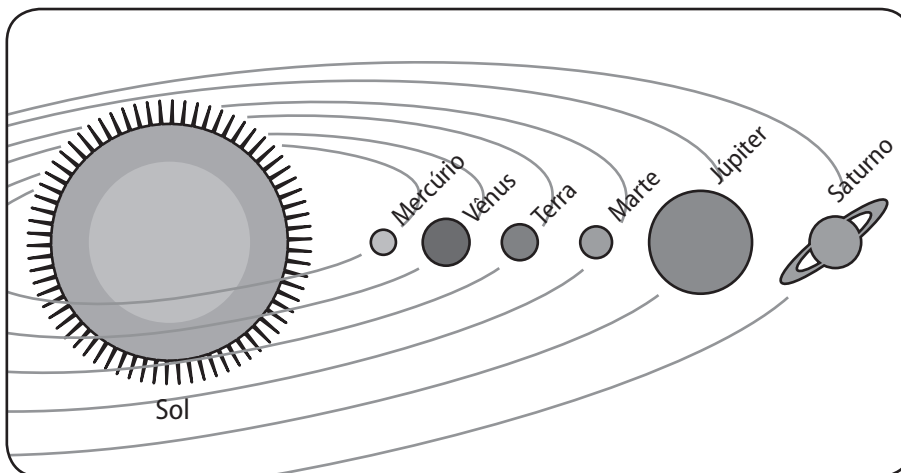
Galileu Galilei (1564-1642)

la. Aristóteles estaria errado e o geocentrismo não seria correto. O universo não giraria em torno da Terra e nós não seríamos o centro do universo: seríamos mais um desses tantos planetas, como Marte, Júpiter, Saturno. E, mais importante ainda, Galileu simpatizou com a visão de um padre polonês chamado **Copérnico** que, entre outras coisas, considerava os cálculos das trajetórias dos corpos celestes apresentados a partir do modelo ptolomaico-aristotélico muito complicados. “Quem sabe”, pensou ele, “não poderíamos simplificar esses cálculos mudando um pouco esse modelo”. Galileu ficou fascinado com a nova receita: pegue o Sol, tire-o da esfera transparente que supostamente estaria girando ao redor da Terra, pegue a Terra, bem no centro, imóvel, e faça uma troca de posições entre eles. **Quer dizer, o Sol no centro e a Terra na periferia.** O Sol imóvel, a Terra se movendo ao redor dele. Será que os cálculos conferem? Bem, eles não apenas conferem: são simplificados por causa dessa troca. Ficamos então com um modelo antigo, milenar, complicado, cheio de ciclos e epiciclos, de um lado, e um modelo novo, simplificado, tão ou mais exato do que o antigo, mas sem suas complicações desnecessárias.

Copérnico nos legou o heliocentrismo. Assim, a Terra não seria o centro do universo. Seríamos mais um mundo como tantos outros. Bruno teria razão, e Aristóteles não. Mas um novo instrumento foi lançado no mercado. Poderíamos dizer que era uma versão renascentista do computador pessoal, que mudou nossa



Copérnico (1473-1543)



Representação do sistema solar segundo a teoria astronômica heliocêntrica. Essa nova forma de conceber o universo representa uma nova visão de mundo.

vida, tanto pessoal quanto profissionalmente. Refiro-me ao telescópio, inventado pelo alemão **Hans Lippershey** em 1608. Galileu imediatamente o adquiriu e o aperfeiçoou de um modo revolucionário. Como se não bastasse, ele optou por usá-lo não para ver os navios inimigos no horizonte ou as tropas inimigas a quilômetros de distância. Ele o apontou para o céu. Os pequenos pontos de luz foram aumentados de um modo jamais visto, e os planetas não eram mais apenas suaves e fugidíos contornos coloridos minúsculos. Júpiter – que admirável! – tinha luas girando ao seu redor. Sim, elas se moviam, como a nossa Lua gira em torno da Terra. Júpiter é uma maquete de um sistema solar. Um centro, com corpos celestes girando ao seu redor. Bruno tinha razão. Copérnico tinha razão. Aristóteles, portanto, e a tradição cristã, não poderiam jamais estar certos.

Esqueceu-se do nosso jovem francês? Ainda bem que não. Essas reviravoltas na concepção do universo físico iriam mudar o pensamento europeu e ocidental para sempre. Tente imaginar que todas essas idéias estavam fervilhando nas rodas intelectuais européias. Estou me referindo a uma época em que Leonardo da Vinci e Michelângelo já haviam hipnotizado seus conterrâneos da Toscana com a criação de obras de arte de perfeição técnica e estética insofismáveis. Ao mesmo tempo, Galileu era um orador incomparável. Sua defesa do heliocentrismo, suas idéias sobre a trajetória parabólica dos projéteis, sua lei da queda dos corpos, tudo isso era apresentado como que por um profissional da propaganda. Galileu talvez tenha sido o primeiro marqueteiro da ciência. Ele sabia como ninguém convencer e fascinar os ouvintes e leitores. Isso, obviamente, deu-lhe um excesso de confiança. Ele pensou que seria possível convencer os especialistas do *establishment*, os intelectuais da Igreja. Afinal, suas idéias, seus cálculos e os relatos de seus experimentos, combinados com sua capacidade de persuasão verbal, seriam mais do que suficientes para mudar as convicções dos aristotélicos mais radicais.

Mas Galileu foi um pouco além de sua própria retórica. Ele decidiu parodiar a posição oficial ou, mais exatamente, do Papa Urbano VIII, que era seu amigo e conterrâneo da Toscana. Escreveu um livro chamado *Diálogo sobre as Duas Novas Ciências*, com três

personagens que debatiam os sistemas geocêntrico e heliocêntrico: Salviati, que representava ele mesmo; Sagredo, um personagem curioso e arguto; e Simplicio que, segundo o Santo Ofício da Inquisição, era uma caricatura do Papa. As posições da Igreja, às vezes apresentadas de um modo tão risível que somente um bufão como Simplicio poderia acreditar, eram objetadas uma a uma. No final do *Diálogo* não sobrou pedra sobre pedra da doutrina oficial.

Assim, Galileu perdeu a amizade do Papa e, obviamente, sua proteção. Todo o peso da Inquisição recairia sobre ele. Belarmino, aquele que levou Bruno à morte, triunfaria novamente. Obrigado a se retratar, sob pena de sofrer as agruras da tortura, Galileu assinou um documento que reafirmava o geocentrismo como modelo científico do universo. Após assinar, ele teria dito: “*Epur se mouve*” (“Mas ela se move”). Essa frase tornou-se, através dos tempos, um emblema da resistência do cientista aos ditames ideológicos que impediriam o crescimento do conhecimento.

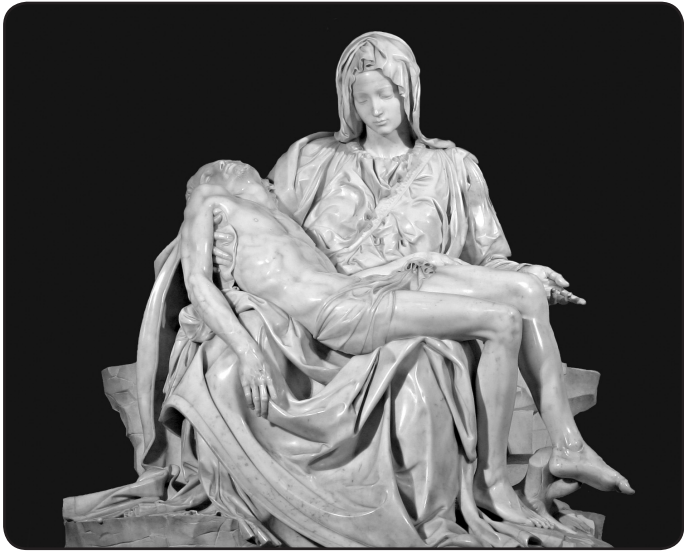
Galileu não chegou a ser condenado à morte, como Bruno, mas passou o fim de sua vida em prisão domiciliar. Contudo suas idéias, longe de serem aprisionadas junto com ele, chegaram aos quatro cantos da Europa, principalmente na Inglaterra, com Sir **Isaac Newton**. Mas isso já é uma outra história. Por enquanto, basta levar tudo isso em conta para entender como era viver numa época iclonoclástica como a Renascença, em que antigas idéias e pressupostos foram questionadas e pouco a pouco substituídas por outras. ***Há uma sensação de falta de solo***, de incerteza quanto às verdades a serem aceitas e, ao mesmo tempo, a sensação de ansiedade pelo que há de vir.

Bom, mas as transformações não estavam restritas à ciência ou, mais extamente, à astronomia. Na arte, por exemplo, a revolução renascentista também se fazia presente. Desde a re-introdução da perspectiva no final do século XIV, com El Greco, entre outros, pintores e escultores pouco a pouco extravasaram os limites temáticos cristãos e retornaram paulatinamente à tradição greco-romana para buscar inspiração. Já não era mais suficiente tentar capturar a experiência da fé e o conluio com o divino, como queriam os artistas medievais. Chegara o momento de retratar a natureza em todos os seus detalhes. Quanto mais próxima do real, mais

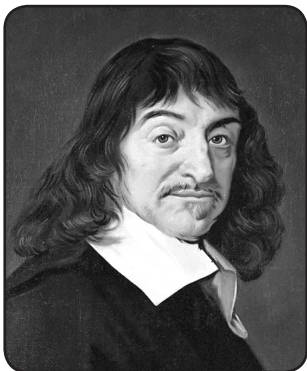


Isaac Newton (1643-1727)
É atribuída a ele a autoria da
teoria física moderna.

Qualquer estudante francês dessa época diante dessas novas idéias poderia facilmente pensar: “o que garante que essa é a teoria correta? Afinal, tínhamos boas razões para acreditar no modelo aristotélico e agora temos boas razões para acreditar que tal teoria estava errada e que a heliocêntrica é a correta. Mas o que garante que não viremos a ter boas razões para ver que essa teoria também estará errada e assim por diante?”



Michelângelo Buonarroti. *A Pietá*, século XV. Escultura em mármore, 174 cm por 69 cm. Representa Jesus morto nos braços da Virgem. Embora a imagem faça referência a um tema bíblico, seu estilo artístico, típico do momento histórico, cultural e filosófico em que se encontrava, é marcado pela busca do retrato mais fiel da natureza: nesse caso, os corpos e as expressões dos sentimentos neles.



René Descartes (1596-1650)

grandiosa seria a obra de arte. **A virtude estética tornou-se, assim, a reprodução mais fiel possível da beleza natural.**

Os grandes virtuosos, como Rafael de Sânzio, o grande Leonardo e Michelângelo, entre outros, souberam como ninguém levar essa estratégia às últimas conseqüências.

1.2 DESCARTES EXISTE...

Essa efervescência cultural, traumática mas edificadora, iconoclasta mas promissora, chacoalhava as mentes dos intelectuais europeus. E nosso jovem francês não foi exceção. Quer dizer, ele foi sim uma grande exceção, mas não somente

porque reagisse ao velho propondo algo novo; isso muitos estavam fazendo. Ele foi exceção porque sua proposta foi tão revolucionária que acabou influenciando gerações de pensadores até chegar aos nossos dias. É claro que estou me referindo a **Descartes**. Quando temos contato com suas obras pela primeira vez, pensamos que ele passava o tempo todo trancado num quarto, estudando, sonhando e coisas assim. Mas a Europa de sua época era, para ele, um grande parque temático a ser explorado. Após receber uma educação tradicional no Colégio Jesuíta em *La Flèche*, de 1604 a 1614, Descartes resolveu viajar pela Europa. Ele vai para Holanda e se alista no exército do príncipe Maurício de Nassau. Em 1619 se coloca a serviço do Duque da Baviera. Entre 1629 e 1649 vive na Holanda e decide publicar três pequenos resumos de sua obra científica: a *Dióptrica*, os *Meteoros* e a *Geometria*. O prefácio desses resumos ficou conhecido como o *Discurso do Método*. Em 1641 publica as *Meditações*, sua obra prima, juntamente com algumas objeções elaboradas por alguns de seus principais interlocutores, como Hobbes e Gassendi, assim como as suas respostas a essas objeções. Em 1644 publica a importante obra *Princípios de Filosofia*, que complementa vários pontos importantes das *Meditações*.

Mas embora ele gostasse muito de conhecer lugares e pessoas, seu principal passatempo era mesmo sonhar! Dormia de 10 a 12 horas por dia e gostava particularmente dos momentos que normalmente antecedem o sono e que se seguem a ele. Acreditava que a imaginação nesses momentos ficava mais aguçada e se podia tentar então o que, no final do século XIX, Einstein iria chamar de *gedanken Experiment* (experimento imaginário). Nesses momentos ele procurava respostas para as seguintes questões: “como seria se eu fosse a única coisa que existisse no mundo? E se tudo isso que eu vejo e constato como sendo o mundo exterior não passasse de um grande sonho?” Questões como essas, e tantas outras que ele formulou, iriam povoar as mentes dos filósofos durante séculos.

Agora imagine seu colega Descartes, com uma mente privilegiada, já com uma educação formal e religiosa, e com uma imaginação extremamente fértil, diante de um mundo em ebulição, como era a Europa de seu tempo. As velhas idéias, ainda em voga, eram defendidas pelos intelectuais da Igreja, que detinham o poder político necessário não apenas para preservar os dogmas vigentes, mas também para combater as idéias e teorias que desafiassem esses dogmas. Mas as novas observações científicas, o advento da astronomia copernicana, os cálculos de Kepler e os experimentos e observações de Galileu haviam estremecido os alicerces de muitos dos dogmas da época. O pensamento aristotélico, que dava sustentação a eles, apresentava explicações que já não eram mais satisfatórias e que via de regra eram contraditas pelos fatos.

Tratava-se, então, de reexaminar todo o conhecimento preexistente, aquele conhecimento que ele adquirira dos doutos para determinar se ainda era possível estabelecer verdades a partir dele. Se isso não fosse o caso, quer dizer, se não fosse possível reabilitar Aristóteles, então dever-se-ia edificar um novo corpo de conhecimentos, dos escombros do edifício aristotélico.

Mas como realizar essa tarefa? Questionar crenças e idéias bem estabelecidas requer atenção, cautela e vigilância extrema, pois se está lidando com pensamentos bastante arraigados. Para você entender melhor a dificuldade aqui, pense numa pessoa que sempre viveu numa cultura diferente da nossa, por exemplo, um monge budista. Embora suas crenças sejam bem diferentes das nossas, a

relação que ele tem com elas é bem parecida com a realação que estabelecemos com nossas próprias crenças. Deixemos de lado as crenças mais básicas, que são iguais em todos os seres humanos porque, entre outras coisas, salvaguardam nossa sobrevivência, como “fogo queima”, “pular de um precipício normalmente traz conseqüências mortais” etc. Pense nas crenças mais básicas do monge, como a idéia de que a meditação e a concentração te levarão a um estado de conluo com o resto do universo – que ele chama de Nirvana. Essa crença está tão arraigada nele, isto é, ele tem tanta certeza de que ela é o caso, que duvidar dela seria algo que ele ou jamais faria ou jamais conseguiria fazer. Seria como esperar que um católico duvidasse que Jesus fosse filho de Deus, ou de um muçulmano que Maomé fosse o maior dos profetas.

Não devia ser fácil para os europeus dessa época começar a ouvir coisas do tipo “este é apenas um dos muitos mundos que existem” (Bruno), “o Sol é o centro do universo” (Copérnico), “corpos de diferentes pesos chegam ao chão praticamente ao mesmo tempo” (Galileu), “os planetas giram ao redor do Sol descrevendo uma trajetória não circular, mas elíptica” (Kepler) etc. Tudo aquilo que você acredita mais firmemente estaria se desmorando na sua frente.

Descartes sabia que, para realizar um exame das idéias preestabelecidas, este deveria, por todos os motivos apresentados acima, ser completo, sistemático e extremamente minucioso. Para dar conta desse problema, Descartes concebe, nas *Meditações*, o método da dúvida. Em poucas palavras, trata-se de duvidar de todas as crenças, mesmo aquelas mais arraigadas em nós. Refiro-me tanto às crenças dos outros quanto às crenças aparentemente menos problemáticas.

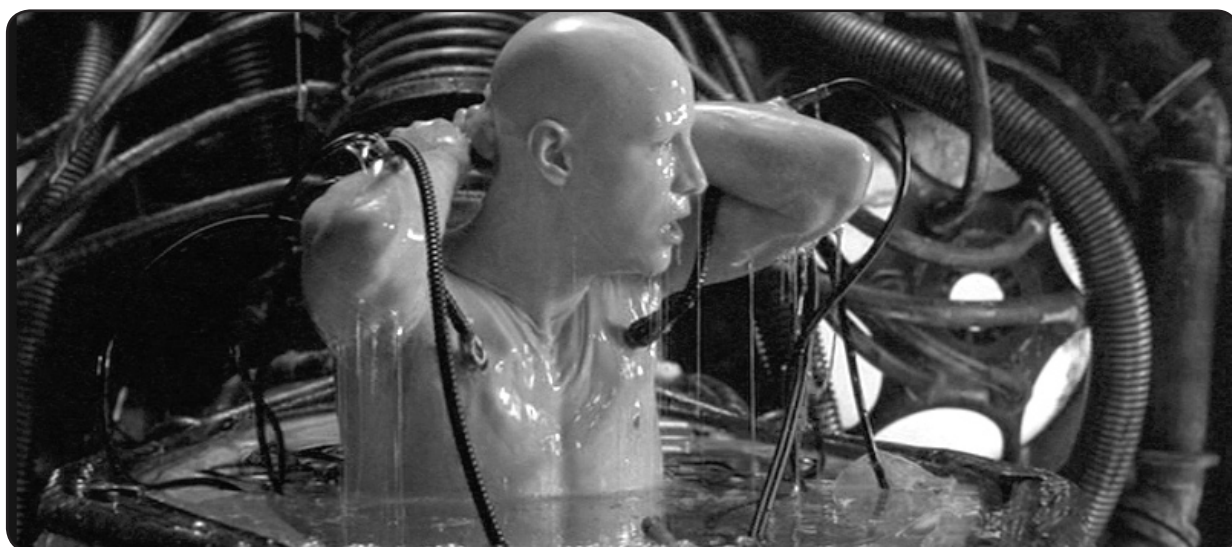
“Inicialmente, devo duvidar das percepções que tenho.” Aristóteles nos ensina que a observação é fundamental no estudo da natureza. Mas quantas vezes já nos enganamos pensando que um edifício distante era de uma forma mas, ao nos aproximarmos dele, verificamos que ele possui uma forma bem diferente? Tudo bem, mas não posso duvidar das percepções dos objetos bem próximos de mim. Não posso duvidar de que estou aqui neste exato momento escrevendo estas mal traçadas linhas no meu computador, ou que há um computador, e a mesa onde ele está, e a casa

onde se encontra a mesa, e assim por diante. Bom, de fato, eu posso sim duvidar de tudo isso. Eu posso imaginar, ou mesmo fingir, que tudo isso que eu esteja percebendo seja fruto de um sonho. Já sonhei tantos sonhos vívidos, sonhos nos quais tinha certeza de estar já acordado.

Esta situação é bem ilustrada no filme *Matrix*. Neo, o personagem principal deste filme, tem a mais absoluta certeza de que vive num mundo de mesas, computadores, edifícios, pessoas etc. Esse é exatamente o mundo em que vivemos. Mas no filme a realidade dentro da qual Neo e milhões de outros seres humanos vivem é um sofisticado programa de computador ligado ao seu cérebro por meio de fios elétricos. Quando Neo desperta desse pesadelo e acorda dentro de uma nave, ele se encontra numa situação bem parecida com a que Descartes imaginou: quais são minhas razões para acreditar que aquilo que entendo por real é, de fato, real, ou mesmo que as coisas no mundo existem da maneira como as percebo e as sinto? Como distinguir o sono da vigília, a realidade da ilusão?

Essas indagações nos mostram que os sentidos não são, para Descartes, uma fonte segura de conhecimento. Eles às vezes nos enganam. Não é sempre, claro. Mas se precisamos de alicerces inabaláveis, não devemos confiar naquilo que já nos enganou uma vez.

Uma boa descrição da estória contada neste filme encontra-se presente em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Matrix>
Acessado em: 21/11/2008.



Cena do filme *Matrix* em que o personagem Neo sai do casulo, local onde era mantido numa realidade virtual por eletrodos que sugavam-lhe energia.

Portanto, para termos sucesso em nossa tarefa mais geral de reconstruir o conhecimento, precisamos nos distanciar dos sentidos.

Deste modo, Descartes considera, a essa altura, a nossa crença nas verdades matemáticas. Mas até isso deve ser posto em dúvida? Descartes estaria nos convidando a duvidar que $2 + 2 = 4$? Isso parece um absurdo. *Mas lembre-se que a estratégia é duvidar até mesmo das crenças mais estabelecidas.* A certeza sobre o resultado da soma de $2 + 2$ é, para nós, tão inquestionável quanto a crença no Nirvana, para o monge budista. Ora, é exatamente por isso, pela sua aparência de certeza indiscutível, que as supostas verdades matemáticas devem ser postas sob o crivo da dúvida.

Afinal, crenças tão bem estabelecidas, como a astronomia aristotélica até a época de Descartes, se mostram equivocadas. Então, por que não duvidar da matemática desenvolvida até então?

R.E.M

É a fase do sono na qual ocorrem, segundo a visão científica, os sonhos mais vívidos. Durante esta fase, os olhos movem-se rapidamente e a atividade cerebral é similar àquela que se passa nas horas em que se está acordado.

Descartes se dá conta de que o resultado da soma de $2 + 2$ é 4 seja no sonho, seja na vigília. Assim, ao que parece, as verdades matemáticas resistem ao **argumento do sonho**. Mesmo se eu supuser que estou sonhando neste exato momento, mesmo se eu estiver, na verdade, deitado na cama em sono **R.E.M.** e, portanto, a percepção de eu estar olhando o monitor do computador, enquanto escrevo esta linha, não passa de uma ilusão; mesmo assim, as verdades matemáticas permanecem intocadas pela dúvida.

Será que agora conseguimos um alicerce inabalável? Será que a matemática constitui-se na base de sustentação do novo edifício do conhecimento? Pense novamente no filme *Matrix*. O que Neo antes pensava ser o real é, na verdade, um programa de computador, criado por uma máquina tão sofisticada, uma máquina que alimentou seu cérebro com tantas e detalhadas informações, que Neo se encontra totalmente alheio ao que quer que não seja parte do conjunto desse mundo virtual. Mas **todas** as informações, sem exceção, foram forjadas, inventadas, para iludir Neo.

Bom, agora considere novamente o ponto em que Descartes parou. As verdades matemáticas são supostamente inabaláveis, **mas não seria possível imaginar que estejamos numa situação bem similar àquela de Neo?** É pelo menos logicamente plausível supor que tudo que sabemos, tudo mesmo, tenha sido impresso em nossas mentes por alguém ou alguma coisa. Descartes, obviamente, não imaginava um cenário tão complexo e tecnológico como o de *Matrix*, mas ele recorreu ao ente que mais se aproximaria de pode-

roso a ponto de manipular sua mente, a saber, Deus. Será que Deus não teria me enganado a ponto de me fazer acreditar em verdades aparentemente sólidas como as matemáticas? Será que, em todo seu poder e esplendor, Deus não estaria me enganando, e que, na verdade, $2 + 2$ não é 4? Afinal, tanta certeza a respeito disso pode ter sido introduzida em minha mente por um **Deus Enganador**.

Mas um Deus como o que usualmente concebemos é sumamente bom. Ele não pode ser pensado como enganador. Mas alguma entidade desprovida da benevolência divina poderia ser pensada nesse momento. Descartes a chama de *gênio maligno*, ou um ser “que emprega toda sua indústria em enganar-me”. É claro que esse é um artifício metodológico inventado por Descartes para fortalecer, ou melhor, para radicalizar a dúvida. Mas por que radicalizá-la? Ora, quanto mais forte ela for, mais certeza teremos daquilo que resistir e sobreviver a ela. Ao mesmo tempo, quanto mais abrangente for sua aplicação, mais completa será nossa busca de um alicerce inabalável para o conhecimento. Além disso, a idéia de um gênio maligno, diferentemente da idéia de um Deus Enganador, serve para facilitar o processo de internalização e intermitência da dúvida, impedindo-nos de nos desviarmos ou nos distrairmos de nossas reflexões críticas acerca das crenças preestabelecidas.

Isso posto, devemos, a convite de Descartes, duvidar até mesmo das crenças mais comuns, por exemplo, a crença de que existe um mundo fora dos meus pensamentos, ou a crença de que eu mesmo existo. Você poderia reagir dizendo que seria ridículo se colocar tais dúvidas. Como duvidar dessas coisas tão claramente verdadeiras? Como posso duvidar de que estou aqui, agora, lendo este livro-texto de História da Filosofia III? Como posso duvidar da existência deste livro-texto, ou da cadeira onde estou sentado, e coisas assim? E como se não bastasse, como duvidar da minha própria existência? Descartes nos adverte para o fato de que essa dúvida não passa de um fingimento. É claro que não se trata de duvidar sinceramente de tudo isso; trata-se de colocar essa dúvida a fim de, a partir dela, **produzir explicações que resistam à dúvida metódica**.

Será que eu existo? Esta é a pergunta de Descartes a si mesmo nesse momento. Aqui, estamos diante de algumas das mais

importantes reflexões da História da Filosofia. A pergunta pode parecer estranha, mas os recursos teóricos a serem introduzidos para oferecer a ela uma resposta apropriada e bem fundamentada instituirão uma nova maneira de fazer Filosofia. A dúvida sobre a própria existência é dirimida por meio da famosa assertiva: *cogito, ergo sum*, ou “penso, logo existo”. Tal foi a maneira por ele escolhida no *Discurso do Método* para se referir ao ato mesmo de duvidar que, ao ser realizado, torna-se a evidência incontestável da existência daquele que a possui. Mais tarde, nas *Meditações*, ele apresenta uma fórmula revisitada do “penso, logo existo”, a saber, “eu sou, eu existo”, um pensamento que é “necessarimente verdadeiro sempre que eu o conceber em minha mente”.

É bem provável que Descartes quisesse evitar a aparência de uma dedução lógica com a primeira formulação. A primeira certeza, a **certeza do Cogito**, tem que ser uma intuição e não uma dedução. É equivocado pensar que **a existência é inferida**, como numa conclusão de uma prova lógica, a partir da constatação do ato de pensar. Descartes não quer que a prova de sua existência seja realizada por meio de um raciocínio dedutivo porque esse tipo de raciocínio, conforme você viu em Lógica I, funciona da seguinte maneira: de duas premissas, se deduz uma conclusão. A conclusão é verdadeira se as duas premissas também o são. Porém “penso, logo existo” é uma única verdade para Descartes. Ele consegue justamente provar que existe por pensar, não porque seu pensamento leve a um raciocínio que prove sua existência, **mas porque o ato de pensar em si prova sua existência**.

O filósofo Hintikka sugere uma interpretação performativa do *Cogito cartesiano*. Como o ator numa peça, é a atuação da dúvida, ou de qualquer outro pensamento, que se apresenta como evidência da existência. Assim, para Hintikka, mesmo o pensamento da não-existência prova a existência.

Em outras palavras, a proposição “eu não existo” é auto-destrutiva. Dizer isso é provar o contrário do que está sendo dito. O mesmo se aplica à proposição “eu não estou pensando neste momento”; ela é evidência a mim indubitável de que estou pensando neste momento.

Assim, o “logo” da expressão
“penso logo existo” não
deve ser tomado como
um conectivo que liga o
que vem antes dele ao que
vem depois de modo a
demonstrar que a segunda
é consequência da primeira.
Abaixo há a apresentação
da interpretação de Hintikka,
que te dará um exemplo de
como conseguir interpretar
essa famosa frase de
Descartes de modo a manter
seu sistema filosófico coeso.

Você pode objetar que não é suficiente produzir uma evidência indubitável que valha **apenas para mim**. Contudo, lembre-se que, por enquanto, todas as outras coisas, o mundo, as pessoas, ou seja, tudo aquilo que não sou eu, está ainda sob júdice, quer dizer, está sendo atacado pela dúvida hiperbólica. **A evidência do Cogito é, portanto, introspectiva.** O mundo pode não existir, as coisas podem ser apenas fruto de uma grande alucinação produzida por um gênio maligno ou um cientista louco, mas embora isso possa ser assim, **eu tenho a mais plena certeza de que sou “todas as vezes que penso alguma coisa”** (Meditação Segunda). Na saga *Matrix*, a realidade que Neo conhece é uma mera ilusão; ela não passa de um sofisticado programa de computador. Apesar disso, Neo sabe que existe, embora possa não existir com o corpo que pensa ser dele (se é que há um corpo...), na cidade em que nasceu, no país em que vive. Ele sabe que existe porque essa certeza é introspectiva; ela não depende da existência ou não do mundo exterior. As incertezas quanto à existência e as características da realidade do mundo permanecem. A introspecção se sobressai, sobrevivendo ao ataque da dúvida hiperbólica.

Mas será que Descartes teve mesmo provas de sua própria existência? Embora os intérpretes não se ponham de acordo quanto à **estrutura**, à coerência interna e à eficácia da prova, há certa concordância com respeito ao caráter conciso e reticente das *Meditações*. Nesse sentido, é necessário procurar em outras obras de Descartes, principalmente nos *Princípios de Filosofia*, as premissas que, por algum motivo, não são claramente apresentadas nas *Meditações*.

.....
 : Não estejam de acordo sobre
 : se é um argumento dedutivo
 : ou indutivo o seguinte
 : argumento: penso, logo existo.
 :

Observe a seguinte passagem dos *Princípios*:

Há que se notar algo que é bem conhecido pela luz natural: o nada não tem atributos ou qualidades. Disso se segue que, sempre que encontrarmos atributos ou qualidades, deverá necessariamente haver alguma coisa ou substância a ser encontrada e a qual elas pertencem”. (DESCARTES, René - *Princípios da Filosofia*. Lisboa. Edições 70. Parte I, nº 11)

E, mais adiante, ele complementa:

O nada não possui atributos, isto é, ele não possui nenhuma propriedade ou qualidade. Portanto, se percebemos a presença de algum atributo,

podemos inferir que deve haver também a presença de uma coisa existente, ou uma substância, a qual elas pertencem. (Idem, Parte I, nº 52)

A relação entre atributo e substância é retirada diretamente da filosofia medieval, de influência fortemente aristotélica. A substância é aquilo que não depende de nada para existir. O atributo, ao contrário, não pode existir por si: ele depende de coisas, chamadas substâncias, para poderem existir. *Não é concebível que haja atributos sem que estes estejam atrelados a uma substância.* Na segunda citação, Descartes afirma claramente ser possível realizar uma inferência da existência do atributo para a existência da substância que o sustenta.

Até aqui, tudo bem. Para Descartes, o pensamento é uma propriedade ou atributo. Este é um pressuposto tão evidente para Descartes que ele não se sente obrigado a explicá-lo. É possível que ele o tenha simplesmente herdado dos doutos e assumido como válido. De qualquer forma, nossa interpretação vai entendê-lo no interior da distinção entre substância e atributo. A substância, por definição, é durável: ela permanece por certo período de tempo e, mesmo que perca ou mude de qualidade (por exemplo, **a laranja** apodrecendo, perdendo a propriedade do amarelo e ganhando a propriedade do cinza), não deixa de ser o que é. O atributo, por seu turno, é fugidío; ele só existe **na e por intermédio da** substância. Além disso, ao perder uma característica, ele já não é mais o mesmo. Quando penso numa folha de papel em branco, esse pensamento é diferente do pensamento de uma folha de papel escrita. Assim, o pensamento parece pender muito mais para o lado do atributo do que da substância.

Porém, isso ainda nada prova que objetos exteriores existem, como por exemplo uma laranja. Afinal, conforme o próprio Descartes assinalou, ele não consegue distinguir o sonho da vigília porque já percebeu coisas quando pensou estar sonhando da mesma maneira que percebeu coisas quando pensou estar acordado. Pode ser que haja um gênio enganador, e que os objetos que Descartes pensa serem externos a ele sejam apenas atributos.

Podemos entender atributos por aquilo que na gramática concebemos por adjetivos. A compreensão de Descartes sobre estes é fundamental para provar seu argumento "penso, logo existo". Na continuidade do texto você entenderá como isso acontece.



Descartes compreende que se tirarmos todos os adjetivos de algo, por exemplo, de uma laranja, mesmo assim permanecerá algo ao qual nos referiremos, no caso, algo a nos referirmos por laranja. Mas talvez esse algo ainda seja um atributo, um atributo de um gênio enganador que me engana colocando imagens, que eu chamo de laranja, em minha mente.

Bom, por enquanto, temos o seguinte: o nada não tem propriedades. Ao se perceber uma propriedade, pode-se inferir que há uma substância dando-lhe sustentação. O pensamento é uma propriedade. Isso quer dizer que, ao se detectar um pensamento, deve haver uma substância servindo-lhe de suporte. Ora, há um pensamento, qual seja, “duvido”. Portanto, deve haver uma substância a qual essa dúvida pertence: EU.

Vocês devem ter notado uma aparente contradição por parte de Descartes no que até agora foi dito. Por um lado, ele evita a todo custo mostrar o Cogito como resultante de uma inferência lógica. Esse talvez seja um dos motivos pelos quais ele alterou a formulação “penso, logo existo”, encontrada no *Discurso do Método*, para “eu sou, eu existo”, encontrada nas *Meditações*. No entanto, nos *Princípios*, ele se refere a uma inferência do atributo encontrado para a substância que o contém. Como resolver esse dilema? Creio ser possível desatar esse aparente nó levando em conta *as estratégias de cada uma dessas obras*.

Nas *Meditações*, Descartes prefere uma abordagem em solilóquio, isto é, em primeira pessoa, pois ele pretende apresentar suas reflexões tais como elas ocorreram em sua mente. Nos *Princípios*, porém, a abordagem é acadêmica e não confessional: trata-se de explicar os pressupostos e os conceitos fundamentais da sua filosofia. Assim, a prova da existência foi realizada mediante **intuição**, ou seja, aquela reflexão que já apresenta a verdade à luz natural da razão. Assim, não tenho dúvidas de que a leitura de Hintikka se ajusta perfeitamente às intenções de Descartes nesse momento. Mas há uma reflexão sobre a reflexão realizada em primeira pessoa, que visa esclarecer quaisquer obscuridades que se nos apresentem. Nela, adotamos a **dedução**, que nos leva, passo a passo, conceito a conceito, em direção à verdade.

A descoberta da primeira certeza, a chamada *certeza do Cogito*, é o primeiro passo em direção à reedificação do conhecimento. Descartes sabe que deve proceder passo a passo, num processo em que cada peça do jogo, cada parte do conhecimento, é colocada no lugar certo. Mais ainda, cada peça colocada deverá servir

Dependendo da obra cartesiana considerada, a prova da existência de Descartes ou segue a estrutura de um argumento dedutivo ou de um argumento indutivo (intuição).



Para Descartes, o método que deve ser utilizado para se obter o conhecimento de algo é aquele cujas partes, como num jogo de quebra-cabeça, se interdependem; as partes desse método dão sustentação umas às outras de modo que, na medida em que uma é colocada, ela mostra o local que outra parte desse todo deve ocupar e assim sucessivamente até formar o todo.

Resta ainda a Descartes
provar se essas idéias podem
ultrapassar o Eu, se posso ter
mais alguma idéia que eu
possa provar como verdadeira
a não ser apenas a idéia do Eu.

de alavanca para que se possa descobrir as demais. Descartes chama esse processo de “ordem das razões”. Ora, se a primeira certeza irá me fornecer outras certezas, ou melhor, todas as demais certezas com as quais irei construir o conhecimento, então ela é fundamental, e suas características estarão indiretamente presentes em todas as outras certezas a serem descobertas. Mais exatamente, o conhecimento construído por Descartes será necessariamente proveniente do sujeito, de vez que a primeira certeza é aquela da existência do EU. **O que quer que eu descubra daqui em diante, até mesmo a certeza da existência dos objetos materiais, será uma descoberta derivada**

do Cogito. Assim sendo, a estratégia de Descartes é a de retirar a certeza do mundo a partir da certeza do sujeito do conhecimento. Por isso, sua filosofia é chamada de *idealista*: o mundo será considerado do ponto de vista do sujeito do conhecimento. *A natureza do real, em última instância, se funda em idéias, percepções e outros produtos da consciência.* Em consequência disso, para o filósofo idealista, a realidade deve ser considerada como inseparável da consciência: é impossível conceber a primeira sem a segunda, de modo que há uma dependência (de nossa concepção) do real em relação à nossa consciência. Veremos no capítulo 2 como Kant subverte essa ordem cartesiana, apresentando um argumento no qual a certeza da existência do mundo exterior é condição de possibilidade da autoconsciência. O idealismo de Kant, portanto, será bem diferente do idealismo cartesiano.

Mas voltemos a Descartes e à sua ordem das razões. Até agora, Descartes tem já uma certeza, a da própria existência. **Sei que sou; contudo, não sei o que sou.** O que penso ser? Nesse momento, Descartes utiliza novamente a ferramenta da dúvida para analisar suas crenças sobre si mesmo. Se elas sobreviverem à dúvida, então Descartes poderá responder à pergunta: “o que sou?” Tenho convicção que sou um homem, com um rosto, com mãos, braços, isto é, um corpo. E sou também uma coisa que se move, que se alimen-

ta, que sente e que pensa. Estas últimas crenças são atribuídas à minha alma. Será que posso dizer que sou um homem? Descartes não aceita essa definição, pois certamente ele tem em mente a definição aristotélica de homem como “animal racional”.

Mas que é um homem? Direi que é um animal racional? Certamente não: pois seria necessário em seguida pesquisar o que é animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas, e eu não quereria abusar do pouco tempo e lazer que me resta empregando-o em deslindar semelhantes sutilezas. (*Meditação Segunda*)

O que dizer das demais? Ora, a dúvida hiperbólica colocou em dúvida a existência de todos os objetos materiais, incluindo meu corpo. Portanto, por enquanto, não posso asseverar com certeza que sou um homem com um rosto, mãos, braços, etc. O mesmo vale para o movimento e a alimentação, atividades diretamente ligadas ao corpo. Ao mesmo tempo, o sentir depende do corpo; portanto, não posso com certeza afirmar que sou uma coisa que sente.

Em contrapartida, é possível afirmar que eu seja uma coisa que pensa, pois não preciso do corpo para realizar as ações de pensar. “[S]ó ele”, afirma Descartes,

é inseparável de mim... se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir... nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão... Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. (ibid.)

Essa é, assim, a segunda certeza na ordem das razões: eu sou uma coisa que pensa. A coisa que pensa, o eu, é uma coisa que pensa duvidar, pensa sentir, pensa ver, e assim por diante (cf. Ibid.). São esses os atributos da alma. No entanto, Descartes se dá conta de que, aparentemente, aquilo que foi mostrado como certo não parece tão claro e distinto quanto a percepção das coisas materiais que, entretanto, ainda permanecem *sub judice*. Sendo assim, sua intenção neste momento é mostrar que a percepção dos objetos materiais é *apenas* aparentemente mais fácil, ou clara e distintamente concebida. Para tanto, ele recorre ao exemplo do pedaço de cera:

(ele) acaba de ser tirado da colméia: ele não perdeu ainda a doçura..., retém ainda algo do odor das flores... é duro, frio... Mas eis que... é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera... A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpro confessar que permanece... O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos... (*Meditação Segunda*)

Isso porque, trivialmente, *as características sensíveis da cera se modificaram*. Portanto, segundo a teoria da substância e do acidente, mostrada há pouco, essas características são apenas os atributos da cera, não a substância a qual elas pertencem. Para descobrir qual é essa substância, devo buscar aquilo que permaneceu inalterado antes e depois do pedaço de cera ser levado ao fogo. O único candidato possível é a **extensão**. A cera estava dura, com certo aroma, cor etc., e ficou amolecida, com outro aroma, outra cor etc., após ser levada ao fogo. Mas embora sua figura e grandeza tenha se modificado, ela permaneceu extensa, ocupando lugar no espaço. Por que meios, então, chego à constatação de que a extensão é a essência da cera e dos corpos materiais em geral? A reflexão que acabei de fazer mostra que a percepção dos sentidos é, mais uma vez, enganosa, pois o que antes era tinha certa textura, cor e aroma, agora está com outra textura cor e aroma. Não é, pois, pelos sentidos que me dou conta da extensão, e sim pela **inspeção do espírito**, ou pelo uso do entendimento e da razão.

O que faz com que eu diga
que seja o pedaço de cera o
objeto que tenho depois de
o ter aproximado do fogo?
Várias características que me
faziam o chamar de “cera”
deixaram de existir depois de o
ter aproximado do fogo.

Um exemplo desse dualismo é
o seguinte pensamento: O ser
humano é composto apenas
de corpo e mente.

Detivemo-nos em alguns dos argumentos das *Meditações* porque eles são balizares na constituição de uma doutrina filosófica das mais influentes de toda a história da filosofia: o **dualismo**.

Descartes está fundando a concepção moderna de dualismo. O universo cartesiano é composto de 2 substâncias fundamentais: as coisas extensas (*res extensa*), de um lado, e as coisas pensantes (*res cogitans*), de outro. A coisa extensa, ou matéria, não pensa, mas ocupa lugar no espaço, ou seja, é tridimensional. A coisa pensante, ao contrário, não é extensa, portanto, não ocupa lugar no espaço.

Vale notar, porém, que os objetos materiais, até agora, ainda estão sob o fogo cerrado da dúvida hiperbólica, de modo que, embora Descartes tenha determinado que a extensão seja a qualidade definidora deles, a existência do mundo e seu mobiliário ainda se configura como um problema a resolver. Essa dúvida só será dissipada na *Meditação VI*, em que também se apresenta a solução do argumento do sonho.

Vamos nos deter, a partir de agora, nos principais pontos dessa parte final das *Meditações*, a fim de aprofundar as raízes do dualismo de Descartes e, em consequência disso, a gênese de muitos problemas filosóficos que ainda nos ocupam no mundo contemporâneo. Isso porque o dualismo é uma das doutrinas mais influentes no pensamento moderno e contemporâneo. Na epistemologia, o dualismo se opõe ao *monismo*, ou a doutrina filosófica segundo a qual só há uma substância no universo. Os mais importantes monistas são os materialistas, que advogam que só a matéria existe. A alma, ou a suposta substância imaterial, não existe, e o discurso sobre ela tem o mesmo *status* dos contos de fadas. Na filosofia da mente, o dualismo está presente nas discussões sobre a relação entre mente e corpo. Hoje em dia, os *funcionalistas* são os representantes mais recentes dos *materialistas*; os *epifenomenistas* e *dualistas de atributo* são os representantes mais recentes dos dualistas. Todos esses debates contemporâneos têm sua raiz nas *Meditações*. Para mostrar isso, apresentarei a seguir alguns comentários da Meditação VI. As certezas contidas na última parte das *Meditações* terão consequências filosóficas que ainda ecoam na filosofia ocidental.

Vamos, pois, à *Meditação VI*. Você se lembra da ordem das razões, então é claro que a prova da existência dos objetos materiais estará ligada a certezas descobertas nas meditações anteriores. Dessas, as mais importantes para entender o argumento de Descartes neste momento são: a certeza do *Cogito* na *Meditação II*, as provas da existência de Deus na *Meditação III* e na *Meditação V*, a clareza e distinção como critério para a partição do verdadeiro e do falso na *Meditação IV* e a prova da distinção real entre a mente e o corpo no início da *Meditação VI*. Com esses ingredientes, as premissas da prova da existência dos objetos materiais é como

se segue. É inegável que tenho experiências dos objetos materiais. Resta saber qual a causa dessas experiências. Pode ser que seja eu mesmo, imaginando ver na minha frente o monitor do computador em que estou escrevendo neste momento. No entanto, já foi mostrado que a minha essência é o pensamento (ou a dúvida, a crença, o sentimento etc). Isso quer dizer que, enquanto puro pensamento, **a única coisa que posso produzir é o pensar; as experiências sensoriais são diferentes do pensar**; portanto, não posso conceber que eu seja a causa das minhas experiências sensoriais. Poder-se-ia pensar que houvesse um modo da minha vontade, e portanto eu mesmo, produzir essas experiências. Ocorre que as experiências sensoriais me são dadas independentemente da minha vontade. Eu não faço surgir a curva que está na minha frente quando estou dirigindo, ou o corte de energia elétrica quando estou usando meu computador, ou uma situação adversa que se me aparece e me faz sentir sem forças para reagir a ela. A minha vontade, portanto, não pode ser considerada como causa das minhas experiências sensoriais.

O segundo candidato à causa das minhas experiências dos objetos materiais seriam os próprios objetos materiais e, se assim for, então eles devem existir; ou, finalmente, o último candidato poderia ser o próprio Deus. O desfecho do argumento apontará para a validade do segundo candidato. Para tanto, Descartes recorre a um princípio que ele já usara na *Meditação III*, a saber, **que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito**; “pois de onde”, pergunta Descartes, “que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?” (*Meditação III*). Ora, a causa das minhas experiências sensoriais não pode ser Deus ou qualquer outra substância que não os próprios objetos materiais. Deus me deu forte inclinação a acreditar que as experiências desses objetos são verídicas.

Esse argumento é aquele: os atributos só existem porque existe uma substância. Lembre-se do exemplo da cera de Descartes. Conforme você verá abaixo, essa substância, segundo Descartes, deve existir mesmo, não é um atributo de um gênio enganador. Isso porque tal autor pensa ter provado a existência de Deus.

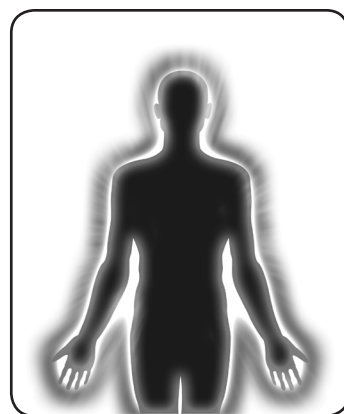
Deus não é enganador, pois ele é sumamente bom. Logo, se ele me pôs essa inclinação e não me engana, então os objetos materiais existem

Essa prova, obviamente, não é isenta de críticas. Leibniz, por exemplo, adverte que *Deus poderia ter boas razões para nos enganar acerca da existência dos objetos materiais*. É plausível pensar que ele o faça em nosso benefício, como é o caso de vários malefícios que ele permite ocorrer. Essa crítica nos permite apontar outro problema na prova: ela se baseia totalmente no fato, para Descartes incontestável, de que Deus existe. Suas provas com respeito a isso, apresentadas na *Meditação III* e na *Meditação V*, dificilmente podem ser consideradas satisfatórias. Se assim é, então parece que o gênio maligno, à espreita desde a *Meditação I*, ainda não foi neutralizado!

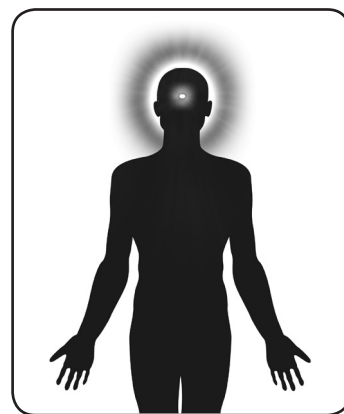
Mas por que, então, é importante ainda hoje ler Descartes? Bom, basicamente porque, ao tentar apresentar soluções aos problemas que ele encontra, novos problemas e novas soluções são suscitadas, enriquecendo o universo do debate filosófico. O exemplo mais claro disso é o problema da suposta *interação* entre alma (ou, como se prefere dizer na filosofia contemporânea, a mente) e corpo. Colocado de modo simples, trata-se de explicar como uma substância que pensa e que é, portanto, essencialmente diferente de uma substância extensa, pode no entanto interagir com algo extenso como o corpo de modo a produzir seus pensamentos e suas ações no mundo mobiliado de objetos materiais igualmente extensos.

Há passagens em que Descartes se refere à união entre essas duas substâncias como se dando entre a alma e o corpo como um todo, ou entre a alma e uma parte do corpo. Um exemplo do primeiro caso é a referência que Descartes faz, na *Meditação VI*, ao fato de que a alma está alojada no corpo, mas não como um piloto em seu navio. Isso parece implicar que alma e corpo formam uma única substância. Ele chega a se referir à união substancial entre a alma e o corpo. Isso se repete na obra *As Paixões da Alma*, onde ele afirma que não se pode dizer que a alma exista numa parte específica do corpo, excluindo as demais (cf. DECARTES R. *Selected Philosophical Writings*, traduzido por John Cottingham, Roberto Stoothoff e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Pg. 229). Por outro lado, no *Tratado do Homem*, escrito antes das *Paixões da Alma*, Descartes afirma, numa famosa passagem, que a glândula pineal é a sede da alma (ibid., pg., 106).

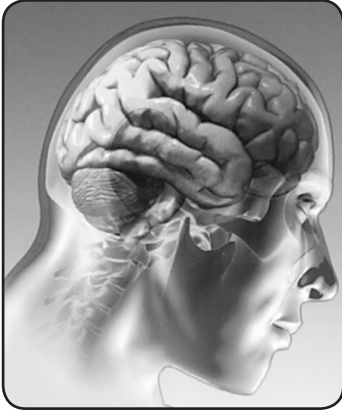
cf. Leibniz, G.W. *Monadology and Other philosophical Essays*, traduzido e editado por Paul Schrecker e Anner Martin Schrecker. New York: Macmillan, 1965.



Alma e corpo ligados de modo a formar uma única substância



Numa outra interpretação de Descartes, a alma se ligaria ao corpo através da glândula pineal



Qual é a relação que o cérebro possui com a mente? Isto é, que relação o corpo possui com a alma?

Alguns intérpretes procuram defender Descartes, argumentando que, se levarmos em conta que a glândula pineal, a partir das enervações do sistema nervoso, tem contato direto com o corpo como um todo, então essa afirmação se harmonizaria perfeitamente com as passagens anteriormente citadas. De fato, é no mínimo plausível que a defesa em questão reabilite Descartes no que concerne a essa ambiguidade. **Contudo, isso ainda não resolve um dilema ainda mais espinhoso, a saber, a questão de como a mente está unida ao corpo (ou a parte[s] dele).** Melhor dizendo, o que é preciso ainda esclarecer é como uma coisa não extensa como a alma, que não está no espaço e não tem propriedades espaciais, pode estabelecer qualquer tipo de relação com o corpo, que é extenso. A situação fica ainda mais complicada se considerarmos que, no universo mecânico de Descartes, os objetos materiais, em com eles os corpos, interagem entre si por meio da relação causa-efeito. Mas como a mente pode ser pensada como efetivamente se colocando em tal relação com o corpo? De que maneira a alma causaria o corpo, ou viceversa?

Descartes jamais responde adequadamente a essas questões, e o debate ainda permanece em aberto. Alguns expoentes contemporâneos da filosofia da mente procuram resolver esse dilema recorrendo a um tipo de dualismo chamado por eles de *interacionismo dualista*: a mente causaria o corpo a partir da ação voluntária. Assim, eu me detenho antes de escrever estas explicações e vou para cozinha tomar um copo d'água. O corpo, por seu turno, causa a mente a partir da percepção sensível: o sinal verde do trânsito gera mudanças físicas no meio ambiente, e os fótons da luz do semáforo geram uma experiência visual em minha mente. Isso, porém, não explica como a causação se dá. Parece que a palavra mente aqui poderia facilmente ser substituída por "cérebro" sem perda total de significado. E se assim é, então o dualismo deveria ceder lugar a algum tipo de monismo materialista, segundo o qual somente a matéria existe no universo. Embora ele negue o rótulo de materialista, John Searle tem defendido nas últimas décadas que "*a mente é o que o cérebro faz*".

Cf. Searle, J. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge (Ms.): The MIT Press, 1994.)

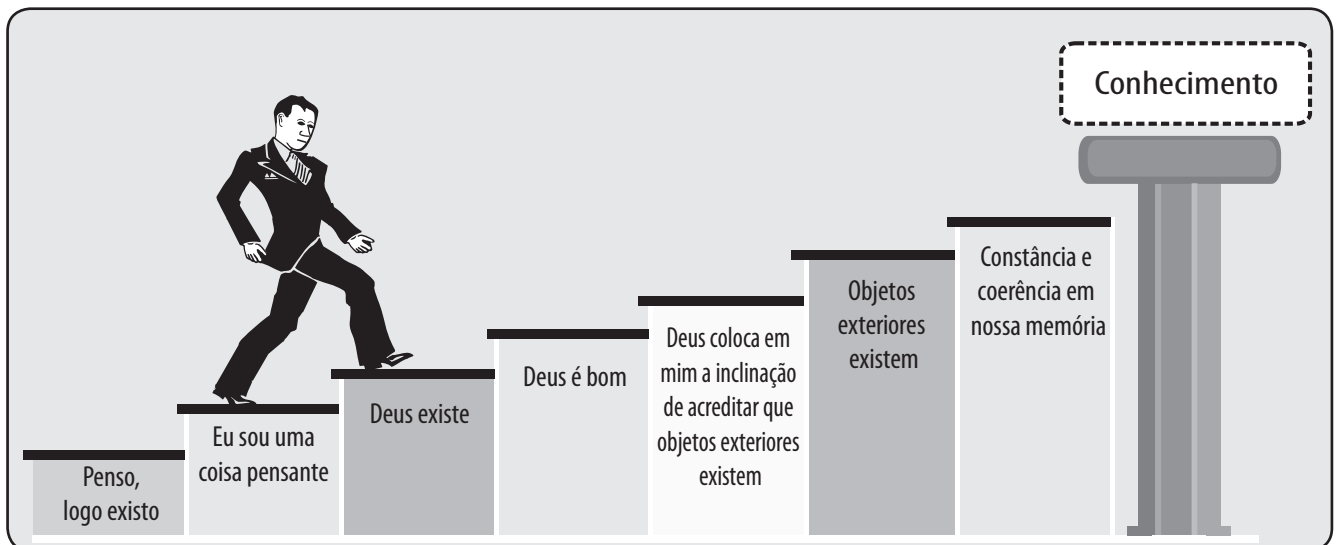
De qualquer forma, temos aqui os ingredientes de uma longa tradição de discussão acerca da natureza humana, que visa não

apenas responder o que é o ser humano, mas o que significa estar consciente de algo, ou ser inteligente, percipiente etc. Embora não nos preocupemos com essas questões em nosso cotidiano, a filosofia ainda tem algo a contribuir às chamadas “ciências cognitivas” no esclarecimento de conceitos-chaves para uma compreensão mais aprofundada do que significa ser humano.

Mas antes de passarmos para o próximo capítulo, faltou ainda explicitar o argumento de Descartes que dissipa por completo, segundo ele, o argumento do sonho. Nossa memória, diz ele,

não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a sequência de nossa vida, (...) se alguém (...) me aparecesse de súbito e desaparecesse da mesma maneira, como fazem as imagens que vejo ao dormir, (...) não seria sem razão que eu consideraria mais um espectro ou um fantasma formado no meu cérebro (...) Pois, do fato de que Deus não é enganador, segue-se necessariamente que nisso não sou enganado.

Descartes recorre à constância e à coerência das nossas memórias para estabelecer o critério de distinção entre o sono e a vigília. Os sonhos apresentam percepções fugidias de supostos objetos que surgem e desaparecem num instante. A vigília, por seu turno, apresenta objetos se comportando de modo mais coerente, contendo duração e sequência coerentes, isto é, conforme as leis



Certezas a que Descartes chegou na sua investigação para determinar o que é verdadeiro. Certezas que, conforme já apontamos, vão dando base uma a outra, formando um quebra-cabeça. Repare que a “coerência e constância”, uma dessas certezas, será o que a física, a química e todas as ciências buscaram provar através de seus princípios (fórmulas).

físicas de representações do mundo exterior. Mas isso só pode ser referendado, mais uma vez, pela suma bondade e perfeição de um Deus que, por possuir tais características, não pode ser enganador. Pois ainda que possa cometer erros, possuo idéias claras e distintas para afastar-me deles.

Essa aparente solução de Descartes, na verdade, enfrenta algumas dificuldades. Primeiro, não é logicamente impossível pensar num sonho coerente, ou conforme a constância e a duração das percepções encontradas na suposta vigília: é perfeitamente plausível conceber um sonho coerente e conforme aos padrões das percepções que obtemos na vigília. Segundo, a remissão a Deus como base para a certeza de que não estou sonhando padece dos mesmos problemas apresentados anteriormente acerca da existência de Deus. Terceiro, também é plausível imaginar uma sucessão de sonhos desconectados que por acaso acabam estabelecendo uma série coerente de percepções, como aquela experienciada na suposta vigília. No capítulo 3, veremos que o argumento do filósofo Berkeley sobre a distinção entre ilusão e realidade em muito se assemelha à idéia de coerência cartesiana das representações.

Apesar de todas as dificuldades filosóficas, a visão cartesiana de uma compreensão unificada da realidade ainda exerce influência em filósofos e cientistas. Sua idéia de que o caminho em

A coerência e a consistência
devem ser atributos de
modelos científicos, de nossas
idéias sobre o que são as
coisas. Do contrário, tais
modelos nem conseguiriam
ser usados para verificar se
dados empíricos comprovam
a verdade desses modelos.
É por isso, inclusive, que a
matemática é tão usada pela
ciência moderna.

direção à verdade reside na obediência a um método previamente determinado tem se constituído numa medida de prudência até hoje seguida por grande parte dos filósofos. Finalmente, a construção de uma filosofia das certezas subjetivas que se encontram à nossa disposição em solilóquio é praticamente sem precedentes na história da filosofia, e a reação provocada ainda ecoa nas hostes epistemológicas contemporâneas. Quanto à sua teoria da mente, tentei mostrar que ela gera mais problemas do que soluciona, mas sua abordagem e seus argumentos inovadores inauguraram um terreno inédito, ainda explorado nos debates da filosofia com outras áreas do conhecimento humano. Finalmente, sua convicção de que a natureza do mental é substancialmente diferente da natureza do físico ainda encontra adeptos, fazendo com que o dualismo por ele construído esteja longe de ser colocado de lado como visão alternativa nas discussões da relação entre a mente e o corpo.

Muito bem. Vimos até agora partes importante da principal obra de Descartes, o fundador da filosofia moderna. No próximo capítulo, veremos como Kant, apesar de seguir no caminho dos racionalistas de seu continente, irá divergir em importantes aspectos do pensamento de Descartes, apresentando uma versão do idealismo e do dualismo de grande influência nos debates posteriores no terreno da teoria do conhecimento, ética, filosofia política e filosofia da mente.

LEITURA RECOMENDADA

DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1999.

_____. **Meditações, metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REFLITA SOBRE

- Quais são as características centrais da modernidade.
- Quais os principais cientistas da revolução científica ocorrida no início da Era Moderna. Quais suas principais idéias.
- Quais são as etapas seguidas por Descartes no processo de universalização da dúvida na Meditação Primeira.
- Quais os principais passos da prova da existência de Deus na Meditação Terceira.
- Como Descartes prova a existência dos corpos materiais.

■ CAPÍTULO 2 ■

KANT E A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

Neste capítulo, procurar-se-á especificar os conceitos básicos da filosofia kantiana. Como já foi dito no início deste livro-texto, Kant é um dos filósofos mais importantes da modernidade e de toda a História da Filosofia. Suas idéias sintetizaram antigos conceitos, preparando o terreno para considerações filosóficas indispensáveis para o tratamento de problemas até hoje estudados na Filosofia. Ao mesmo tempo, novas idéias foram por ele introduzidas, tornando-se parte do jargão filosófico que a ele se seguiu. Estudar Kant é, antes de tudo, entender o espírito mesmo da Filosofia Moderna.

Segundo Kant, denomina-se transcendental todo conhecimento que se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecê-los.



Immanuel Kant (1724-1804)

2.1 O LUGAR DA METAFÍSICA

Se a Filosofia Moderna teve seu início com Descartes, foi com Kant que ela atingiu seu apogeu. Obviamente, há controvérsias a esse respeito. Alguns estudiosos de Hume acreditam que a crítica humeana aos conceitos de substância e causalidade – além de suas incursões na Ética, na Religião e mesmo na História – traz à luz idéias tão inovadoras e inspiradoras que, sem ele, certamente não haveria uma *filosofia transcendental*. Embora eu considere haver certo exagero nessa afirmação, creio ser igualmente equivocado, ao mesmo tempo, desprezar a influência de Hume nas reflexões filosóficas kantianas. O próprio Kant, nos *Prolegômenos*, confessa que Hume o despertara de seu sono dogmático. Se levarmos em conta que Kant é fruto da tradição da metafísica alemã, desde Leibniz, passando por Wolff e Mendelsohn, tal desabafo, por si mesmo, já nos dá uma indicação da importância de Hume para Kant. Mas só conseguimos entender a verdadeira dimensão desse “despertar” ao nos introduzirmos nos rudimentos da filosofia transcendental de *Kant*.

A melhor maneira de fazermos isso é acompanharmos as primeiras páginas dos prefácios à 1ª. e à 2ª. edições e a Introdução da *Crítica da Razão Pura*. A motivação inicial de Kant é tentar entender por que a Metafísica, antes chamada por Aristóteles de “a rainha das ciências”, acabou chegando ao estado deplorável em que se encontrava na época de Kant. Antes, a metafísica, sentada em trono, avistava todos os saberes e a estes fornecia princípios e postulados básicos sem os quais nenhuma área do conhecimento

poderia ser constituída. Contudo, a Metafísica foi se tornando um campo de batalhas sem fim, um palco de discussões abstratas – que Hume chamava de *abstrusas* – em que cada filósofo chamava para si a glória de ter respondido as grandes questões metafísicas de todos os tempos, tais como “Deus existe?”, “será que somos realmente livres?”, “será que temos uma alma e, se a resposta for afirmativa, será que ela é realmente imortal?”. Há muitas outras questões metafísicas, por exemplo, sobre a essência das coisas. Mas cada uma dessas três questões engendra classes de respostas que levam os filósofos a elaborarem intrincadas doutrinas metafísicas e estas, por sua vez, acabam produzindo explicações tão complexas e alheias à realidade que é impossível atribuir verdade ou falsidade a elas.

Ora, como a Metafísica perdeu sua majestade, tornando-se “proscrita, despojada” (A X) ? Para Kant, isso ocorreu por dois motivos principais. Primeiro, porque temos uma tendência a nos questionarmos sobre o que não pode ser respondido.

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. (A 7)

As questões a que ele se refere são as grandes questões metafísicas, como aquelas sobre Deus, a liberdade e a alma. Não há como evitá-las: elas nos atormentam. Precisamos encontrar respostas.

Mas não há respostas a elas. Ou melhor, quaisquer que sejam as respostas que supostamente encontrarmos a essas perguntas, não há como aferir a verdade ou a falsidade delas. E por quê? **Simplemente, porque elas se referem a objetos que não estão sujeitos à nossa experiência, ou que não podem ser dadas aos nossos 5 sentidos.** Como ter uma experiência de Deus, do mesmo modo que temos experiência desta mesa sobre a qual meu computador está? Como perceber a alma do mesmo modo que percebo a porta da minha sala aqui no Departamento de Filosofia da UFSC? E a liberdade? Como posso vê-la do mesmo modo como vejo a janela e as árvores lá fora, com seus ramos balançados pelo vento? Esses “objetos” – e coloco entre aspas a palavra *objeto* porque eles não são

Essa referência dá-se sobre a *Crítica da Razão Pura* e funciona da seguinte maneira: “A” significa que trata-se da 1ª edição dessa obra e “X” significa o número da página dessa introdução. Portanto, nesse caso, trata-se da página 10 da Introdução da primeira edição dessa obra.

Em Descartes, ainda era necessária a existência de Deus, embora as verdades não tivessem Deus como fundamento último (lembre-se de nosso quebra-cabeça do conhecimento).

Deus, liberdade, imortalidade, por não serem dados empíricos não conseguem ser acessados por modelos confiáveis de interpretação do mundo construídos por nós.

objetos como aqueles facilmente encontrados em nosso mundo de mesas e cadeiras – são, na verdade, *especulações metafísicas*, quer dizer, noções que inventamos ou acreditamos por vários motivos – religiosos, culturais etc. – mas cuja existência jamais pode ser confirmada e consolidada.

O segundo motivo pelo qual a Metafísica foi destronada se deve ao fato de que, diferentemente de outras áreas do conhecimento, como a Lógica, a Matemática e a Física, ela não descobriu o “caminho seguro de uma ciência” (*B XXXVI*). Ela continua atolada numa multiplicidade de métodos, doutrinas e princípios conflitantes entre si. A concordância que usualmente encontramos na ciência – ou pelo menos na mecânica newtoniana dos tempos de Kant – é contrastada à discordância interminável presente nas discussões metafísicas. Os filósofos não conseguem se pôr de acordo sobre nenhum conjunto de princípios ou idéias, ficando cada um a defender suas reflexões em solilóquio.

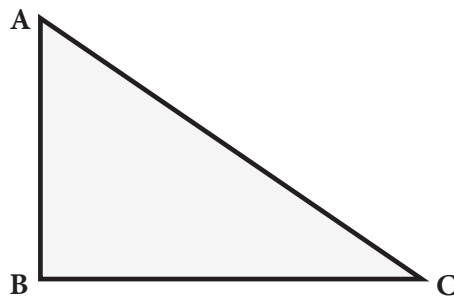
Na ciência, contudo, há um método único e um conjunto único de princípios mediante os quais se elaboram explicações e teorias sobre os mais diversos temas. Foi assim com a Lógica que, pela sua própria constituição, apresenta um procedimento sólido e inquestionável para a condução de argumentos, levando-nos de certas verdades estabelecidas (as quais estão contidas nas premissas) a verdades ainda não estabelecidas ou elucidadas (contidas na conclusão), contanto que certas regras de inferência sejam seguidas adequadamente.

E foi assim também com a Matemática. Kant afirma que a grande revolução científica na Matemática foi empreendida por Tales de Mileto. Antes dele, os matemáticos procediam por mera reflexão sobre seus conceitos. Em outras palavras, fazer Matemática era refletir, por exemplo, sobre o conceito de triângulo e o que se pode advir de sua **mera definição**. Por exemplo: triângulo é um polígono de três lados, cuja soma dos ângulos internos perfaz 180°, com cada ângulo se situando do lado oposto de um dos lados, e assim por diante. Tales teria sido o primeiro a fazer Matemática desenhando o triângulo ou, na terminologia (às vezes irritantemente peculiar) de Kant, representando o triângulo na intuição pura. Daqui a pouco eu falarei um pouco mais detidamente acerca do que

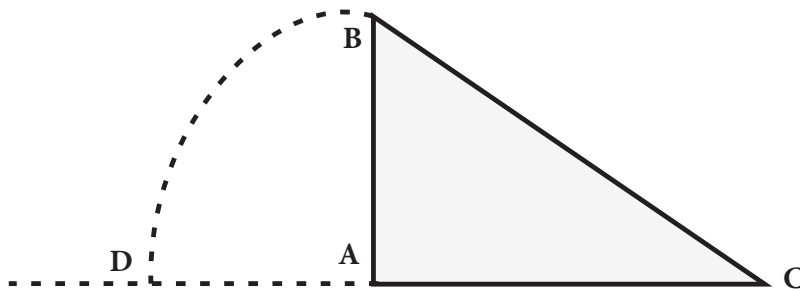
B: segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. XXXVI: número da página do prefácio dessa obra.

seja essa intuição pura, mas o fato é que Tales introduz um procedimento que antes não havia na Matemática: **a construção de conceitos**. Estudar um conceito matemático é construí-lo, desenhá-lo. Mas qual a vantagem disso?

Considere o seguinte exemplo. Ele não vai exigir-lhe nada além de conhecimentos simples que adquirimos no Ensino Médio. Fazer matemática sobre o conceito de triângulo seria, então, construir o objeto que nomeamos triângulo. Vamos lá. Seja o triângulo ABC abaixo.



Nesse caso, trata-se de um triângulo retângulo, mas poderia ser qualquer triângulo. Quando o desenhamos, tornamos possível apreender uma porção de propriedades dele que jamais poderiam ser encontradas mediante a mera reflexão sobre o conceito de triângulo. Por exemplo, se prolongarmos seus lados, colocarmos a ponta de um compasso no ângulo B e traçarmos um semicírculo a partir do ângulo A até este encontrar o prolongamento do lado BC, então obtemos, na interseção, o ponto D, tal que os lados AB e AD são congruentes. Veja a representação abaixo:



Bem simples. Mas o que isso significa realmente? Bom, em primeiro lugar, ao introduzir esse procedimento, Tales nos ensina a **adicionar** novas informações ou novos elementos ao conceito de triângulo. Basta seguirmos o método com diligência que iremos

descobrir propriedades do triângulo que poderão enriquecer nosso conhecimento dele. Quer dizer, o método sugerido por Tales nos permite alargar as fronteiras do nosso conhecimento.

Dê-se a um filósofo o conceito de um triângulo e o encargo de investigar, à sua maneira, como pode ser a relação da soma dos ângulos desse triângulo com o ângulo reto. Nada possui a não ser o conceito de uma figura que está limitada por três linhas retas e nessa figura o conceito de igual número de ângulos. Pode então refletir tanto quanto quiser sobre esse conceito, que, a partir dele, nada produzirá de novo. Pode analisar e tornar claro o conceito de linha reta ou de ângulo ou do número três, mas não chegará a outras propriedades que não estejam contidas nesses conceitos. (B 744)

2.2 JUÍZOS SINTÉTICOS A PRIORI

Essas reflexões fornecerão a base para uma distinção indispensável no pensamento kantiano, a saber, a de juízos analíticos e juízos sintéticos.

Os juízos sintéticos em geral são aqueles em que o predicado de uma oração não está contido no conceito do sujeito gramatical dessa oração. Nos juízos analíticos, porém, tudo o que for afirmado no predicado é uma mera elucidação de algo que já está contido na definição do conceito do sujeito gramatical. De acordo com Kant, na proposição – ou juízo – “todo corpo é pesado”, o conceito ‘peso’ no predicado não está contido na definição do conceito ‘corpo’, a saber, “aquilo que ocupa lugar no espaço”. A idéia de peso é adicionada à de corpo por meio da experiência. Trata-se, portanto, de um juízo sintético. Já na proposição “todos os solteiros são não-casados”, o predicado ‘não-casados’ e o sujeito gramatical ‘solteiros’ são sinônimos, isto é, a idéia de não ser casado está contida no conceito de solteiro.

É claro que sempre poderemos discordar da definição dos conceitos. **Quine** chega mesmo a dizer que a distinção analítico/sintético é insustentável, pois se baseia numa teoria da definição que é, por seu turno, arbitrária. Podemos definir ‘corpo’ de vários modos, não apenas recorrendo à propriedade de ocupar porções do espaço.



Willard Van Orman Quine
(1908-2000)

Essa objeção pode ser legítima, mas creio que Quine despreza a motivação kantiana por trás da distinção. Podemos mudar a definição e transformar a proposição “todo corpo é pesado” numa proposição ou juízo analítico. Mas a intenção de Kant é mostrar que, em qualquer doutrina ou teoria, deve haver conceitos e proposições que, de um lado, elucidam e esclarecem outros conceitos e proposições e, de outro lado, acrescentam idéias a outras idéias e se propõem a *ultrapassar* as definições, por mais arbitrárias que estas possam ser. Em nossas teorias ***há elementos elucidativos e elementos aditivos no que diz respeito às nossas idéias***. Alguns recursos discursivos servem para esclarecer; outros, para acrescentar. Só assim nossas teorias podem ser claras e, ao mesmo tempo, inovadoras.

Os juízos sintéticos e os juízos analíticos propostos por Kant são ou esses elementos aditivos ou esses elementos elucidativos. Os aditivos são classificados como juízos sintéticos, e os elucidativos, como juízos analíticos.

Bom, voltemos à questão da Matemática e como ela conseguiu trilhar “o caminho seguro de uma ciência”. Foi a introdução de um método novo que gerou uma “revolução na maneira de pensar” (B XI), que levou a Matemática a se tornar científica. O que dizer, então, da Física? Como ela se tornou científica? Qual foi a revolução nela empreendida e quem a realizou? Kant sugere que os primeiros cientistas da modernidade mudaram de atitude em relação à natureza. Antes se estudava a natureza como se ela estivesse num pedestal. A ela devíamos nos dirigir como aprendizes se dirigem aos mestres. Havia uma relação hierárquica em que o estudioso da natureza deveria descobrir os mistérios de um mundo já constituído, pronto e acabado, que permanecia impávido à espera de ser conhecido. Segundo Kant, os cientistas modernos

[c]ompreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta. (B XIII)

No caso da chuva, por exemplo, vai-se à natureza de modo a verificar se nossas idéias sobre que variáveis e relações entre essas últimas são necessárias para a chuva ocorrer estão corretas. Assim, vamos à natureza para verificar se, quando aquelas variáveis e relações entre elas estão presentes, há chuva. Logo, não é a natureza que nos mostra porque chove, mas nós que, usando da natureza, mostramos que nossa explicação para a ocorrência da chuva está correta.

Os cientistas modernos encararam a natureza não como uma rainha entronada e definitivamente estabelecida em toda sua majestade, *mas como uma ré a seguir as regras a ela impostas por um juiz*, i.e., o pesquisador da natureza. Melhor dizendo, os cientistas modernos inverteram o eixo da pesquisa científica: o centro não era mais a natureza, mas aquilo que o pesquisador da natureza colocava nessa natureza a fim de interpretá-la e conhecê-la.

Obviamente, Kant está pensando nesse momento na tradição aristotélica de fazer filosofia. Para Aristóteles, uma das tarefas do filósofo era classificar o mundo natural. Essa classificação deveria compor uma descrição completa da natureza. Kant considerava essa estratégia equivocada, pois requeria uma visão realista metafísica, segundo a qual o real é independente de nossas faculdades cognitivas. Ao dizer que devemos ir à natureza como juízes, Kant está sugerindo que a natureza deve ser considerada como produ-

zida por nós: ela só pode ser conhecida se pudermos reconhecer os elementos que nós mesmos inserimos nela. A revolução na maneira de pensar no campo da filosofia deve ter como característica primordial a pressuposição de que nós construímos o mundo que conhecemos. O sujeito impõe à natureza as regras unicamente mediante as quais se dá o ato do conhecimento.



Na ciência aristotélica, conhece-se um cavalo observando-o de modo a acreditar que é ele que mostra para nós o modo como nós o percebemos. Esse tipo de observação, sob a óptica de Kant, está equivocada, porque não se dá conta de que o modo como percebemos o cavalo é uma construção nossa, não dada pelo cavalo

2.3 O IDEALISMO TRANSCENDENTAL

A princípio, parece estranho propor que o mundo seja **construído por nós**, como se pudéssemos forjar o mundo natural de acordo com nossa conveniência. E equivocado também. As coisas são como são e existem não como resultado de nossa vontade. Não as criamos: esse poder, para muitos, é reservado a Deus. Supor que nós possamos mobiliar o mundo mediante a aplicação das nossas faculdades cognitivas é atribuir a nós mesmos

um poder que não possuímos. Mas é necessário esclarecer muito bem o que Kant pretende dizer aqui.

A estratégia kantiana é a de conceber o mundo como *dependente* ou *independente* de nós mediante uma distinção fundamental, a saber, a de uma abordagem empírica e uma reflexiva.

No nível empírico, apenas descrevemos o que percebemos em nossa experiência diária, vamos dizer, este livro que estou vendo ao meu lado, a cadeira em que estou sentado, o tabuleiro de xadrez em cima da mesa da sala etc. É somente quando começamos a perguntar questões do tipo “como a experiência é possível?” ou “que tipo de justificação possuímos para considerarmos nossa experiência como objetiva?” que nós ultrapassamos uma mera descrição (empírica) do mundo e ingressamos num nível reflexivo. Isso é exatamente o que Kant chama de um projeto transcendental: “denomino de transcendental todo conhecimento que se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecê-los.” (B 25) “Ocupar-se com objetos” refere-se ao nível empírico ou descritivo que acabei de expor. Em contrapartida, “ocupar-se do modo de nosso conhecimento dos objetos” aponta para uma reflexão sobre como podemos conhecer ou ter experiência de tal mundo.

No nível reflexivo, nós examinamos a experiência em termos da sua fonte, seu alcance e seus limites. Esse exame é chamado por Kant de **reflexão transcendental**, (cf. B 317): procuramos averiguar através dela nossa experiência determinando as condições de possibilidade do conhecimento. Numa consideração empírica, o objeto externo ou físico é considerado independente do sujeito ou da mente, e não apenas uma coleção de dados dependentes da mente, ou de idéias. Mas quando refletimos sobre a experiência, isto é, quando consideramos a experiência no nível transcendental, consideramos o papel desempenhado pelo sujeito na constituição dos objetos da experiência. O ponto crucial aqui é que se pode falar de um sentido empírico e de um sentido reflexivo de dependência e independência da mente.

No nível empírico, os objetos dependentes da mente – ou, na terminologia kantiana, “no nível empírico, os objetos ideais” – são

aqueles dados por uma mente individual. Exemplos desses objetos são: a memória do rosto da minha filha em minha mente, a imagem de uma adaga na mente de Macbeth... São objetos que dependem de nossos sentidos para existir; não posso formar em minha mente o rosto de quem nunca conheci. **Além disso, esses objetos só existem em mentes individuais.** Não há como duas pessoas compartilharem uma mesma imagem mental; cada uma fará uma imagem para si.

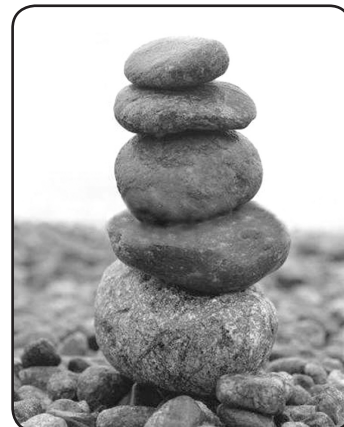
Em contrapartida, objetos que percebo pelos sentidos, que existem fora da minha mente - os “no nível empírico, objetos reais” da terminologia kantiana- referem-se aos itens que são encontrados fora de mim, como o meu *laptop*, a mesa em que ele se encontra etc. Esses itens habitam o mundo publicamente compartilhável que nos é dado. Entretanto, tais objetos mesmos são considerados como estando dentro do alcance de minha experiência. Em termos kantianos, eles estão subordinados à nossa capacidade cognitiva. Isso é equivalente a dizer que, no nível transcendental, eles são considerados como ideais. Na seqüência disso, “real” no sentido transcendental refere-se a uma consideração dos objetos sem qualquer conexão com a nossa capacidade cognitiva. Podemos então falar dos objetos externos como transcendentemente ideais, isto é, dependentes da mente **apenas no nível reflexivo**. Tais objetos, **no nível empírico, devem ser considerados independentes da mente**. O que é dado aos sentidos, esta cadeira, meu computador, a impressora etc., é considerado empiricamente real, isto é, independente da mente. Eles constituem o mundo empírico publicamente perceptível e ordenado espaço-temporalmente (cf. Allison 1983, p. 7).

Pode-se perguntar por que um nível reflexivo deve ser “transcendental.” A resposta é que os realistas transcendentais assumem que o objeto externo é algo pré-constituído a que o sujeito deve alcançar de modo a conhecer o mundo exterior. O sujeito está, por essa razão, limitado a reproduzir ou copiar a ordem de tal mundo. O projeto idealista transcendental é visto, assim, como uma maneira de inverter tal assunção: os objetos não mais estipulam a extensão e as características gerais do nosso conhecimento; antes, é o sujeito que realiza a tarefa de ditar os princípios de regulação e os padrões do conhecimento. Assim, devemos “tentar avaliar se podemos ter mais

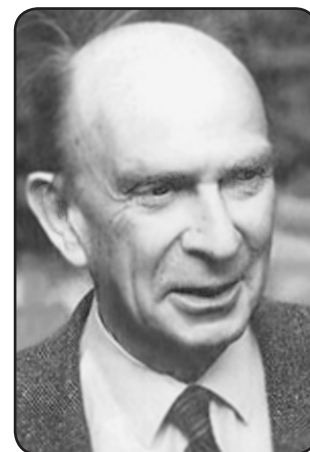
sucesso nas tarefas da metafísica se supusermos que os objetos devam conformar-se ao nosso conhecimento” (B XVI). Ora, se os objetos dos quais temos conhecimento são objetos que se conformam às nossas condições subjetivas, o ponto de vista realista transcendental a partir do qual tais objetos não exibem nenhuma subordinação à mente se mostrará seriamente equivocado. Essa estratégia em Filosofia é o que Kant chama de *Revolução Copernicana*.

A distinção entre empírico e transcendental nos auxilia na compreensão de outra importante distinção kantiana, a saber, a de *fenômeno* e *númeno*. Podemos considerar os objetos como eles se nos aparecem, quer dizer, em relação à nossa capacidade de percebê-los e julgá-los; ou como eles são em si mesmos, quer dizer, sem qualquer relação com tal capacidade. Quando descrevemos ou investigamos os objetos que se constroem às regras impostas pelas nossas faculdades cognitivas, esses objetos são chamados por Kant de fenômenos; quando queremos nos referir a objetos que não se constroem a essas regras, nós os chamamos de númenos.

Essa distinção não está livre de problemas, e o próprio Kant conheceu várias críticas a ela. A principal delas diz respeito à natureza dessa distinção: estamos falando de dois mundos ontologicamente distintos, ou de um único e mesmo mundo, e não à determinação de dois conjuntos ontologicamente distintos de entidades. A primeira crítica é chamada de “teoria dos dois aspectos”, e a segunda é chamada de “teoria dos dois mundos”. Adeptos da primeira, como Prichard e, mais recentemente, *Strawson*, afirmam que a distinção entre fenômeno e númeno em Kant se dá entre duas classes de entidades: de um lado as aparências cognoscíveis e dependentes da mente e, de outro lado, as coisas em si mesmas incognoscíveis e independentes da mente, respectivamente. Uma **objeção imediata a Kant**, levantada por alguns adeptos dessa interpretação, consiste em afirmar que o idealismo transcendental não pode justificar o nosso conhecimento empírico, uma vez que só temos acesso a representações dependentes da mente. O que podemos conhecer é apenas o mundo como ele se nos apresenta, e não como “realmente” é. Ora, tendo em vista que a realidade em si mesma não é acessível a nós, não há como compará-la com, ou fazê-la corresponder, a nossas representações.



Pedras empilhadas e expostas ao sol. Do ponto de vista transcendental, podemos dizer que possuímos o conhecimento geral do porquê de uma pedra esquentar. Em outras palavras, sabemos que, no caso da pedra exposta ao sol, todo corpo esquentado, desde que sofra calor a ponto de fazer vibrar suas moléculas o suficiente para produzir energia cinética. Essa lei ou princípio é ditada por nós à natureza, e não o contrário



Peter Frederick Strawson
(1919 - 2006)

Embora Kant às vezes encoraje essa interpretação, especialmente na primeira edição dos *Paralogismos*, há um bom motivo para descartá-la. Considerado do ponto de vista da teoria dos dois mundos, o *idealismo transcendental* se torna incapaz de derrotar o *realismo transcendental*, isto é, a doutrina a partir da qual o que é real se coloca para além dos nossos recursos cognitivos. É bem verdade que os adeptos dessa interpretação leiam Kant corretamente ao considerarem que, para ele, o que é real é o que se nos aparece na sensibilidade. No entanto, eles lidam com a noção kantiana de realidade em si mesma como se, através dela, Kant estivesse postulando a existência de um outro mundo para além do véu das aparências. Em assim o fazendo, eles reintroduzem o principal ponto de dificuldade que se pode encontrar no realismo transcendental, a saber, eles acabam estabelecendo um abismo entre a maneira a partir da qual nós vemos o mundo e a maneira segundo a qual o mundo realmente é. Ora, tendo em vista que não temos nenhum acesso a uma realidade preestabelecida ou constituída logicamente antes de nossa experiência, não é possível levar a cabo a desejada correspondência entre a nossa visão do mundo e as características supostamente inacessíveis da realidade em si mesma. No momento em que tal abismo é introduzido, nossos esforços epistemológicos parecem sucumbir ao ceticismo. **Por tal motivo, a estratégia geral de Kant será a de se opor a tal visão do mundo exterior.**

Esse tipo de problema não aparece na *teoria dos dois aspectos*. Seus adeptos – como Prauss e, mais recentemente, Allison – defendem que a distinção entre fenômeno e númeno diz respeito a duas diferentes maneiras de se considerar um único e mesmo mundo, e não à determinação de dois conjuntos ontologicamente distintos de entidades. Podemos considerar os objetos como eles se nos aparecem, quer dizer, em relação à nossa capacidade de percebê-los e julgá-los; ou como eles são em si mesmos, quer dizer, sem qualquer relação com tal capacidade. O idealismo transcendental é, assim, concebido enquanto uma doutrina segundo a qual o conhecimento encontra-se necessariamente restrito a uma consideração do mundo tal como ele se nos apresenta em nossa experiência e, conseqüentemente, em conexão com as nossas faculdades cognitivas.

Acredito que a teoria dos dois aspectos se conforma mais adequadamente ao espírito da *Crítica* do que à teoria dos dois mundos. Como Allison corretamente assinala, adeptos dessa última tendem “a negligenciar certas distinções que são centrais ao projeto transcendental de Kant.” Eles ignoram que em Kant há dois diferentes níveis de discurso sobre o mundo exterior, a saber, o nível empírico, ou descritivo, e o nível transcendental, ou reflexivo. O primeiro é constituído pela experiência diária do mundo, por exemplo, minha experiência de escrever este texto, de ver alguns papéis em branco sobre a mesa etc. É somente quando começamos a ter questões do tipo “como a experiência é possível?” ou “que tipo de justificação possuímos para considerar nossa experiência como objetiva?”, que ultrapassamos uma mera descrição (empírica) do mundo e ingressamos num nível reflexivo. Isso é exatamente o que Kant chama de um projeto transcendental: “denomino de transcendental todo conhecimento que se ocupa não tanto com objetos mas com o nosso modo de conhecê-los.” VII “Ocupar-se com objetos” refere-se ao nível empírico ou descritivo que acabei de expor. Em contrapartida, “ocupar-se do modo de nosso conhecimento dos objetos” aponta para uma reflexão sobre como nós podemos conhecer ou ter experiência de tal mundo.

Pode-se perguntar por que um nível reflexivo deve ser “transcendental.” A resposta é que os realistas transcendentais assumem que o objeto externo é algo pré-constituído que o sujeito deve alcançar de modo a conhecer o mundo exterior. O sujeito está, por essa razão, limitado a reproduzir ou copiar a ordem de tal mundo. O projeto idealista transcendental é visto, assim, como uma maneira de inverter tal assunção: os objetos não mais estipulam a extensão e as características gerais do nosso conhecimento; antes, é o sujeito que realiza a tarefa de ditar os princípios de regulação e os padrões do conhecimento. Assim, devemos “tentar avaliar se podemos ter mais sucesso nas tarefas da metafísica se supusermos que os objetos devam conformar-se ao nosso conhecimento.” (A VIII) Ora, se os objetos dos quais temos conhecimento são objetos que se conformam às nossas condições subjetivas, o ponto de vista realista transcendental a partir do qual tais objetos não exibem nenhuma subordinação à mente provar-se-á seriamente equivocada-

do. Essa estratégia em Filosofia é o que Kant chama de *Revolução Copernicana*.

O ponto crucial aqui é que se pode falar de um sentido empírico e de um sentido reflexivo de dependência e independência da mente. No nível empírico, dependência da mente – ou, na terminologia kantiana, “idealidade” – diz respeito aos dados de uma mente individual, como a memória do rosto do meu irmão em minha mente, ou a imagem de uma adaga na mente de Macbeth. Em contrapartida, independência da mente – ou, na terminologia kantiana, “realidade” – refere-se aos itens encontrados fora de mim, como o meu *laptop*, meu maço de cigarros etc. Esses itens habitam o mundo publicamente compartilhável que nos é dado. Entretanto, tais objetos mesmos são considerados como estando dentro do alcance de minha experiência. Em termos kantianos, eles estão subordinados à nossa capacidade cognitiva. Isso é equivalente a dizer que, no nível transcendental, eles são considerados ideais. Na seqüência disso, “real”, no sentido transcendental, refere-se a uma consideração dos objetos sem qualquer conexão com a nossa capacidade cognitiva.

BIBLIOGRAFIA COMENTADA

CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Immanuel Kant

Deve ser dada atenção especial às seguintes partes dessa obra: *Estética Transcendental* e *Analítica Transcendental*.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Caloust Gulbenkian, 1989.

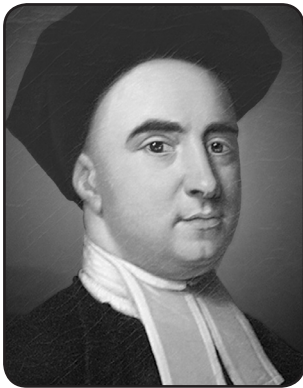
REFLITA SOBRE

- O que Kant quer dizer com a expressão *Revolução Copernicana*.
- O que Kant quer dizer com o termo *transcendental*.
- O que são juízos sintéticos a priori.

■ CAPÍTULO 3 ■

KANT LEITOR DE BERKELEY

Este capítulo tem por objetivo mostrar como a filosofia kantiana pode ser usada como uma ferramenta eficaz na leitura dos filósofos que o precederam, neste caso, Berkeley. Tentar-se-á mostrar que tipo de idealismo foi proposto por Berkeley e por que o idealismo proposto por Kant apresenta mais coerência interna e legitimidade do que o de Berkeley. Desse modo, espera-se lançar novas luzes no debate ainda sobre as posições idealista e realista tanto na tradição filosófica em geral quanto na epistemologia contemporânea em particular.



George Berkeley (1685-1753)

A princípio pode parecer estranho que um capítulo sobre dois filósofos britânicos tradicionalmente chamados de “empiristas” venha depois, e não antes, de um capítulo dedicado a Kant. Já mostrei no capítulo anterior que a filosofia transcendental de Kant costuma ser vista como uma síntese das doutrinas racionalista e empirista, embora isso ainda seja objeto de constante debate entre os comentadores de Kant. *Berkeley* e Hume são anteriores a Kant e ofereceram reflexões filosóficas importantíssimas ao desenvolvimento de sua filosofia. Mas então por que falar da filosofia desses dois pensadores depois de Kant? Bem, em primeiro lugar, é importante mostrar, com base nos conceitos kantianos, alguns equívocos dos empiristas que ainda geram problemas para a filosofia contemporânea. Em segundo lugar, as críticas a Berkeley e Hume nos ajudarão a esclarecer alguns dos principais conceitos e objetivos de Kant. Vale repetir que a filosofia kantiana é uma fonte irradiadora de idéias e soluções filosóficas que influenciarão decisivamente o debate filosófico contemporâneo. Isso quer dizer que, no final das contas, só faz sentido estudar a filosofia moderna se levarmos em conta seu papel na preparação do cenário do debate contemporâneo.

Em terceiro lugar, a idéia de inverter a ordem dos capítulos também tem como objetivo mostrar um confronto de idéias, algo que você, como futuro filósofo, precisa se acostumar a ver, pois a filosofia está repleta de debates e confrontos como os que irei expor no que se segue. Conduza sua leitura tendo como pano de fundo principalmente o capítulo anterior e o livro-texto de Teoria do Conhecimento I.

Antes de começar a considerar as filosofias de Berkeley e Hume, convém salientar que aqui o tipo de abordagem destoará das abordagens realizadas nos capítulos precedentes. Apresentarei os filósofos em questão não mais de modo introdutório, e sim pressupondo que o contato inicial com suas idéias já foi realizado, e que se trata agora de avaliar a coerência interna dos sistemas por eles apresentados. Portanto, você deverá consultar o ambiente virtual desta disciplina e se inteirar dos *sites* e dos conteúdos à sua disposição acerca de Berkeley e Hume.

3.1 BERKELEY E A PERCEPÇÃO

Quando Kant publicou a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, o caráter hermético dessa obra causou pouca ou nenhuma reação na comunidade filosófica da época. A frustração de Kant não o impediu de escrever os *Prolegômenos* para explicar e esclarecer os principais conceitos da *Crítica*. Novamente, não houve a reação que Kant esperava. Mas antes disso, dois professores, Garve e Feder, publicaram um comentário à *Crítica*, em que o idealismo de Kant era equiparado ao de Berkeley. Kant teria ficado furioso e, por isso, adicionou um posfácio aos *Prolegômenos*, tentando distanciar-se de Berkeley. Esse tema da aparente proximidade entre Berkeley e Kant, além de ainda ser objeto de exame dos intérpretes de ambos, pode apontar os limites e a eficácia de ambas as teorias quando submetidas a uma comparação detalhada.

3.2 APARENTES SIMILARIDADES

A visão de que o idealismo transcendental é uma versão sofisticada do pensamento de Berkeley não é de modo algum recente. Ela foi defendida por vários filósofos contemporâneos a Kant. Garve e Feder, por exemplo, comentando a *Crítica da Razão Pura*, em 1782, apresentaram Kant como um idealista radical cujo sistema “mescla (...) espírito e matéria” e “transforma o mundo e a nós em meras representações” (Garve & Feder. *Göttinsichen Gelehrten Anzeigen*, 1787, p. 40). Tal sistema estaria baseado na tese de que as “sensações”

Fenomenalismo

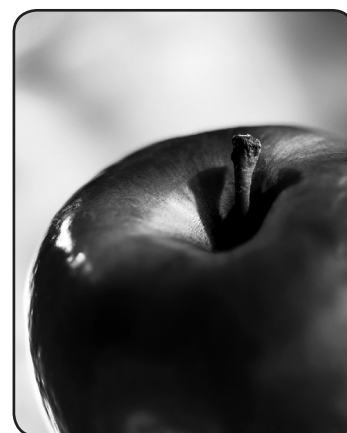
Teoria filosófica que defende a idéia de que os objetos externos são constituídos inteiramente a partir de dados sensíveis.

são meras “modificações de nós mesmos” (*Ibid.*, p. 41). Mais recentemente, Turbayne argumentou que o pensamento de Kant é apenas uma variação do de Berkeley, de modo que “as inúmeras tentativas, por parte de Kant, de refutar o idealismo dogmático fracassam antes mesmo de começar” (Turbayne ‘Kant’s Refutation of Dogmatic Idealismo’ *Philosophical Quarterly* 5: 1955, p. 225). Wilkerson, por seu turno, afirma que Kant é um Berkeleiano, porque “ele pretende reduzir os objetos a coleções de percepções” (Wilkerson T. E. *Kant’s Critique of Pure Reason*. Oxford: Clarendon, 1976). Finalmente, Strawson desafia os idealistas transcendentais a se distinguirem dos **fenomenalistas**, tendo em vista que para Kant os objetos espaciais são vistos como meras percepções e, “aparte tais percepções, os corpos não são absolutamente nada” (Strawson 1966, p. 57).

Uma leitura superficial de Berkeley e Kant poderia nos levar a concordar com tais autores. De fato, parece haver várias afinidades entre eles. Ambos, por exemplo, criticam aqueles que advogam a realidade absoluta do espaço e do tempo. Como Berkeley afirma nos *Princípios*, “parece (...) evidente que as várias sensações ou idéias implantadas nos sentidos (...) não podem existir de outro modo que não na mente que as percebe” (*Princípios*, §3). Em sintonia com isso, Kant diz que “não há nada no espaço a não ser aquilo que nele representamos (...), pois o espaço é ele mesmo nada senão representação, e o que quer que nele esteja deve, portanto, estar contido na representação” (A 374a). **Os motivos que levam Berkeley e Kant a descartarem a noção de espaço e tempo absolutos são praticamente intercambiáveis.** Berkeley assinala que uma noção como espaço puro requer a assunção de que ele “exista mesmo após a aniquilação de todas as entidades existentes, incluindo Deus” (cf. *De Motu*, p. 53). Nesse sentido, somos levados a acreditar que “há algo além de Deus que é eterno, não-criado, infinito, indivisível, imutável” (*Princípios*, § 117). Ora, visto que essa alternativa aponta para uma noção inconsistente de **espaço divino**, que faria o papel de condição primária da existência de todos os seres (incluindo Deus), a noção de espaço puro é perniciosa e absurda (cf. *ibid.*). Quanto a Kant, espaço e tempo absolutos, enquanto “duas não-entidades auto-subsistentes, eternas e infinitas,” devem ser encaradas como “condições necessárias da existência de todas as coisas, e além disso devem continuar a existir, mesmo que todas as coisas sejam re-

movidas.” Sendo assim, “eles devem ser também as condições da existência de Deus” (B 71). Uma vez dependentes de nada, todas as coisas são *ipso facto* “transformadas em **mera ilusão**.” Assim, Kant também chama essas noções de “absurdas” (B 70).

Kant e Berkeley parecem também estar de acordo com respeito à inadequação do *realismo metafísico*, ou a doutrina segundo a qual os objetos reais jazem para além do campo perceptivo. Tal doutrina instala um abismo intransponível entre as substâncias materiais, ou as coisas em si mesmas, e as idéias, ou objetos sensíveis. Os filósofos que defendem essa visão, afirma Berkeley, iludem-se ao pensar que “os corpos existam (...) sem a mente; embora ao mesmo tempo sejam apreendidos ou existam em si mesmos” (*Princípios*, §23). Kant endossa essa idéia ao dizer que os *realistas transcendentais* são “levados ao esforço infantil de perseguir bolhas, porque as aparências, meras representações, são tomadas por coisas em si mesmas” (*Prol.*, p. 292; cf. A 491). Nada é mais pernicioso à filosofia do que a defesa da concepção de objetos que se encontrariam para além da experiência. “É evidente,” diz Berkeley, que “não pode haver nenhum *substrato* a (...) qualidades (sensíveis) (...). Eu nego portanto que haja (...) qualquer substância material” (*Diálogos*, p. 71). Ele define substância material como “um algo desconhecido (se é que se pode chamá-lo de *algo*), totalmente desprovido de todas as qualidades sensíveis e que não pode ser percebido pelos sentidos nem apreendido pela mente” (*Ibid.*, p. 92). Uma vez que tal noção pode nos levar à conclusão de que nós não conhecemos nada de real no mundo, sua aceitação deve ser vista como “extravagante” (*Ibid.*, p. 62). Em virtude disso, Kant é por muitos visto como inspirado na noção Berkeleiana de substância material ao introduzir a noção de coisa em si mesma, que não pode ser conhecida porque é por definição independente dos sentidos e *ipso facto* não espaço-temporalizada. (cf. B 45, 67, A 369, B 522; *passim*.)



Segundo Kant, somente do ponto de vista empírico é que podemos garantir que a maçã, ou qualquer outro objeto, existe independente de nossas representações. Afinal, só temos contato com os objetos através de nossas representações, não temos acesso à coisa mesma, no caso, à maçã mesma. Nesse ponto, Kant concorda com Berkeley. Ele discordará de Berkeley no ponto de vista transcendental, e este capítulo mostrará exatamente como isso se dá

Uma vez que a idéia de objetos fora do campo perceptivo é trazida à baila, Kant e Berkeley argumentam que a filosofia torna-se uma presa fácil do ataque cético.

Kant, por exemplo, afirma ser incompreensível “que possamos chegar a um conhecimento da realidade externa de tais objetos, tendo em vista que só podemos contar com a idéia que está em nós” (A 378). Berkeley parece ter antecipado tal visão ao afirmar que “quando atribuímos uma existência real (...) a coisas distintas das percepções que delas temos, é não apenas impossível que conheçamos com evidência a natureza de qualquer ser real não pensado, mas também que ele exista” (*Principles*, §87; cf. *Ibid.*, §88). Se as idéias forem “encaradas como notas (...) que se referem a **coisas** ou **arquetipos** que existem sem a mente, então nos envolvemos com o *ceticismo*,” pois não temos condições de dizer com certeza que tais coisas existem (*Principles*, §87).

Os aparentes pontos de contato entre Kant e Berkeley não param aí. Não é difícil notar uma sintonia entre eles com respeito à solução para tais complicações. Kant afirma que o único “refúgio” que o cético ainda deixa em aberto para nós é “a idealidade de todas as aparências” (A 378). De fato, “todas as aparências não são em si mesmas coisas; elas nada são senão representações, e não podem existir fora da mente” (A 492). Levando isso em conta, devemos considerar “nosso conhecimento da existência das coisas” como alcançando “apenas a percepção” (A 226). Berkeley, por seu turno, parece defender uma tese similar. “O **esse** das coisas,” diz ele, “é *percipi*,” e não é, de modo algum, possível que “deva haver qualquer existência fora das mentes ou das coisas pensantes que os percebem” (*Principles*, §3). As coisas sensíveis são “imediatamente percebidas; e coisas imediatamente percebidas são idéias; e idéias não podem existir sem a mente; a existência de tais coisas portanto consiste em serem percebidas” (*Diálogos*, p. 64).

Conseqüentemente, Kant e Berkeley afirmam que não há necessidade de inferir a realidade dos objetos externos. Tendo que eles são apenas aqueles encontrados em nossa experiência, podem ser conhecidos imediatamente. Isso pode ser confirmado quando nos remetemos à seguinte afirmação de Berkeley: “eu sou tão certo de meu próprio ser, quanto de que há corpos ou substâncias corporais (querendo dizer as coisas que eu percebo pelos meus sentidos)” (*Ibid.*, p. 71). Tal afirmação parece ecoar na afirmação de Kant de que “as coisas externas existem tanto quanto eu

mesmo existo, e ambos, realmente, a partir do testemunho imediato de minha autoconsciência” (A 371). De fato, “a inferência a partir de um dado efeito para uma determinada causa é sempre incerta, uma vez que o efeito pode ser devido a mais de uma causa” (A 368).

Ao estabelecermos a existência de objetos externos por inferência, jamais podemos estar completamente certos das causas reais da nossa concepção do mundo exterior. Mais exatamente, nos encontramos impossibilitados de determinar se tal concepção tem como causa os próprios objetos externos ou se algo mais interveio para produzir os efeitos disponíveis, como é o caso em algumas hipóteses céticas, por exemplo, o gênio maligno, o cientista louco etc.

A esses tópicos deve ser adicionado que Berkeley e Kant distinguem realidade de ilusão invocando um argumento similar. Berkeley afirma que as idéias percebidas pelos sentidos “possuem (...) uma força, ordem e coerência, e não são excitadas ao acaso, como aquelas que são os efeitos das vontades humanas” (*Ibid.*, §30). Kant, por seu lado, não está de modo algum longe de dizer a mesma coisa. ***“A diferença entre realidade e sonho,” ele explica, “é (...) decidida pela (...) conexão (...) entre representações de acordo com regras que determinam a combinação delas no conceito de um objeto”*** (*Prol.*, p. 290). Por meio disso, fica claro que tanto Kant quanto Berkeley argumentam que a distinção em questão não está baseada numa suposta relação de idéias com um mundo supra-sensível, mas na coerência e na obediência a leis da experiência. (cf. A 493; cf. também *Princípios*, §35.)



Como conhecemos essa imagem? Atente para o método que Kant e Berkeley propõem para a obtenção do conhecimento

O exemplo de como a ciência moderna determina a causa da chuva, apresentado anteriormente neste livro, é um exemplo de como determinar, de acordo com Kant, se algo é real.

3.3 A APRIORIDADE DO ESPAÇO E DO TEMPO

Levando em conta esses pontos, é compreensível que alguns comentaristas tenham equiparado o idealismo de Kant ao de Berke-

ley. Kant, no entanto, esforça-se por evitar essa interpretação do idealismo transcendental em inúmeras passagens.

A mais longa e incisiva delas pode ser encontrada no Apêndice aos *Prolegômenos*. Lá ele afirma que, enquanto Berkeley afirmara que espaço (e tempo) são empíricos, Kant, por sua vez, defende a tese de que espaço e tempo são *a priori* (cf. A 493; *Principles* §35).

Isso equivale a dizer que, quando o fenomenalista Berkeley reflete sobre a sua experiência de ver, por exemplo, esta impressora ao meu lado, ele conclui que a sua extensão, figura, solidez, permanência no tempo, cor, i.e., suas características espaço-temporais, são todas empíricas, ou apreendidas por nós através dos sentidos. Somando-se a isso, o fenomenalista considera os próprios conceitos de espaço e tempo como derivados da experiência. Somente através da observação da interrelação dos itens dados em nossa sensibilidade é que podemos obter a ordenação espaço-temporal. Espaço e tempo são características que podem ser descobertas num mundo já pronto e acabado, que nos é dado através da experiência. Se o fenomenalista afirma que espaço e tempo são obtidos através de nossas sensações, é plausível afirmar que, de acordo com ele, **os aspectos sensórios dos objetos antecedem logicamente o espaço e o tempo**. A fim de avaliar tal suposição, analisarei de agora em diante a concepção kantiana do espaço e do tempo. Para efeitos de atingir o objetivo colimado, restringirei essa abordagem a alguns pontos que considero fundamentais para a compreensão das diferenças entre Kant e Berkeley.

Para tanto, é necessário considerarmos a *Estética Transcendental* kantiana, em particular os argumentos sobre o caráter *a priori*, intuitivo e ideal do espaço e do tempo. Começemos pela tese da aprioridade. Isso porque é por meio da defesa do caráter *a priori* do espaço e do tempo que Kant acredita mostrar como é possível conceber objetos no espaço (e no tempo) sem recorrer a meras sensações ou estados mentais, em oposição ao fenomenalista, para o qual esses objetos, sendo nada mais do que feixes de idéias, são em última instância redutíveis a estados subjetivos da mente.

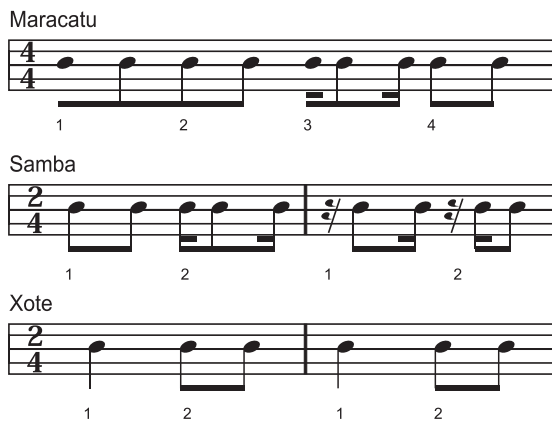
De fato, quando o fenomenalista reflete sobre a sua experiência de ver, por exemplo, um computador à sua frente, ele argumenta que a extensão, a figura, a cor, a solidez e a permanência no tempo, em suma, as características espaço-temporais do computador, são todas elas empíricas, ou apreendidas por nós através dos sentidos. Somando-se a isso, o fenomenalista considera que as próprias noções de espaço e tempo são derivadas da experiência. Somente através da observação das inter-relações dos dados da nossa sensibilidade é que podemos apreender as ordenações espacial e temporal. Espaço e tempo são deduzidos dos dados sensíveis. Sobre o espaço, por exemplo, Berkeley afirma que “a alteridade” é sugerida “a nossos pensamentos por certas idéias visíveis(...) que se apresentam aos sentidos da visão” (Principles, §43). Hume vai na mesma direção ao afirmar que a idéia de espaço “é tomada de empréstimo de, e representa, alguma impressão, que se apresenta nesse momento aos sentidos” (Hume, D. 1978. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon (abbreviated Treatise). p. 34). Do mesmo modo, com respeito ao tempo, Berkeley afirma que ele não é nada se abstrairmos “da sucessão de idéias em nossas mentes.” Uma abordagem similar é oferecida por Hume. Ele afirma que o tempo é “sempre descoberto por intermédio de alguma sucessão perceptível de objetos mutáveis” (Treatise, p. 35).

Se o fenomenalista advoga que o espaço e o tempo são obtidos a partir de nossas sensações, é plausível dizer que, de acordo com ele, os aspectos sensíveis dos objetos são logicamente anteriores ao espaço e ao tempo. A fim de avaliar tal assunção, permita-me recorrer à Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura. Vou me restringir aos aspectos da argumentação kantiana que mais expressamente representam uma crítica ao fenomenalismo. Consideremos um exemplo. Quando refletimos sobre a nossa experiência de uma maçã, deixando de lado sua cor, cheiro, gosto etc., ainda podemos pensar no formato e na extensão circular geral que lhe é peculiar. O mesmo ocorre com os objetos do meu quarto de estudo. Se removermos de nosso pensamento todos os elementos empíricos peculiares a esses objetos, por exemplo, o som vindo do meu aparelho de som, a suavidade do forro da cadeira, a cor marrom do meu violão, e assim por diante, podemos ainda concebê-



Segundo a interpretação que considera Berkeley como fenomenalista, nós conhecemos um objeto, um computador por exemplo, apenas pela experiência empírica que temos dele

los como possuindo certas características, por exemplo, localizações espaço-temporais entre si (contigüidade, profundidade etc.). Esses exemplos mostram que, à parte os aspectos sensíveis particulares, somos capazes de conceber os objetos por intermédio de algumas características espaciais gerais, a saber, extensão e figura, ou forma. Consideremos agora a partitura de uma música. Se deixarmos de lado o som de cada nota, o que teremos é apenas a concepção de uma sucessão de notas no papel. A própria partitura é uma organização espacial, e suas partes são simultâneas, tal como no caso do exemplo da maçã. Mas se considerarmos a consciência do ato de ver as notas na partitura representadas uma ao lado



Com a idéia de sucessão das notas e sua organização mesmo sem ter presente o som delas, Kant busca provar a anterioridade da noção de espaço e tempo em relação aos dados sensíveis das coisas, contrariando, portanto, Berkeley

da outra, obteremos uma coleção de elementos precedentes, subseqüentes e simultâneos entre si, i.e., obtemos uma sucessão temporal. De acordo com Kant, teremos de considerar como temporal o fluxo de percepções que se seguem ao ato de observar cada uma das notas em sucessão (cf. B 49-50). Assim, as próprias coisas não possuem partes temporais. Se considero uma maçã, devo considerá-la de modo tal que as suas partes produzam um determinado formato numa certa extensão, e simultaneamente. As partes temporais, como no caso das notas na partitura, são, antes, propriedade do processo ou da 'história' de um objeto em termos da nossa consciência de sua presença em diferentes momentos ou eventos.

Desses comentários esquemáticos segue que, quando abstraímos dos aspectos sensórios da nossa idéia de objeto, somos deixados com a concepção de um conjunto de relações espaço-temporais entre eles. **Isso é o mesmo que dizer que, à parte suas propriedades particulares evidenciadas através dos sentidos, é possível conceber os objetos do ponto de vista de suas características espaço-temporais gerais** (por exemplo, extensão, permanência em diferentes momentos etc.). Isto posto, Kant inverte agora o raciocínio anterior, i.e., examina se é possível pensar objetos desconsiderando não mais suas características sensórias, mas

suas características espaço-temporais. Esse momento é crucial no debate com o fenomenalista. Se for possível conceber os objetos sem suas determinações espaço-temporais e concomitantemente preservar a idéia mesma de objeto, o fenomenalista terá a última palavra na discussão sobre o espaço e o tempo. Isso porque, para ele, as determinações temporais são obtidas mediante a observância das inter-relações de nossas sensações. Se, por outro lado, não for possível pensar um objeto sem as suas determinações espaço-temporais, e, além disso, se for possível pensar tais determinações sem se levar em conta os dados dos sentidos, estaremos em posição de afirmar que o pensamento dos objetos requer espaço e tempo, enquanto o próprio espaço e o tempo podem ser pensados sem recorrência aos aspectos sensórios dos objetos. A vantagem filosófica deste raciocínio será a de estabelecer que espaço e tempo são *a priori*, ou que devem ser pensados como logicamente anteriores à nossa experiência dos objetos. Ora, quando abstraímos das determinações espaço-temporais do objeto, descartamos a extensão, a figura, a sucessão em diferentes momentos etc. De acordo com Kant, nenhum objeto pode ser propriamente representado ou descrito sem tais componentes. Se descartarmos as propriedades espaço-temporais, acabamos por perder as próprias concepções que fazem desse objeto *qua* objeto pensável (cf. KANT, I. 1900. *Dreams of a Spirit-Seer*. (London, Macmillan) (Abbreviated *Dreams*)., p. 46). De acordo com Kant, embora possamos pensar espaço e tempo vazios de objetos, não podemos pensar objetos à parte as suas determinações espaço-temporais.

Disso segue que espaço e tempo não podem ser concebidos dedutíveis dos dados dos sentidos, como defende o fenomenalista. Quando refletimos sobre nossa experiência de um objeto, espaço e tempo não são elimináveis. Ao contrário, o pensamento de um objeto requer necessariamente a concepção de suas características espaço-temporais.

Assim, o sistema espaço-temporal “não é uma determinação dependente dos objetos”; antes, esse sistema “deve ser considerado como condição de possibilidade deles” (B 39). **É por isso que Kant também denomina espaço e tempo de *formas*, i.e., condições**

para a nossa representação de objetos (B 322, *passim*) Conseqüentemente, espaço e tempo devem ser caracterizados como condições *a priori* para pensarmos objetos, e não características empíricas subordinadas às sensações subjetivas, como quer o fenomenalista.

3.3 CONFRONTOS

Como já foi indicado, é no Apêndice aos *Prolegômenos* que Kant procura esclarecer mais detidamente os motivos que o distanciam do fenomenalismo de Berkeley. Lá ele afirma que, enquanto Berkeley considerava o espaço (e o tempo) como meramente empíricos, ele os considera como sendo *a priori*.

Disso se segue que, uma vez que a verdade repousa sobre leis necessárias e universais que atuam como critérios, a experiência para Berkeley não pode ter nenhum critério de verdade, porque nada foi (por ele) colocado como *a priori* enquanto fundamento das aparências(...). Por causa disso, nada havia senão ilusão; enquanto que para nós o espaço e o tempo (em conjunção com os conceitos puros do entendimento) prescrevem suas leis *a priori* a toda a experiência possível, e isso produz ao mesmo tempo o critério seguro para nela se distinguir verdade de *ilusão*. (*Prolomega*, p. 374)

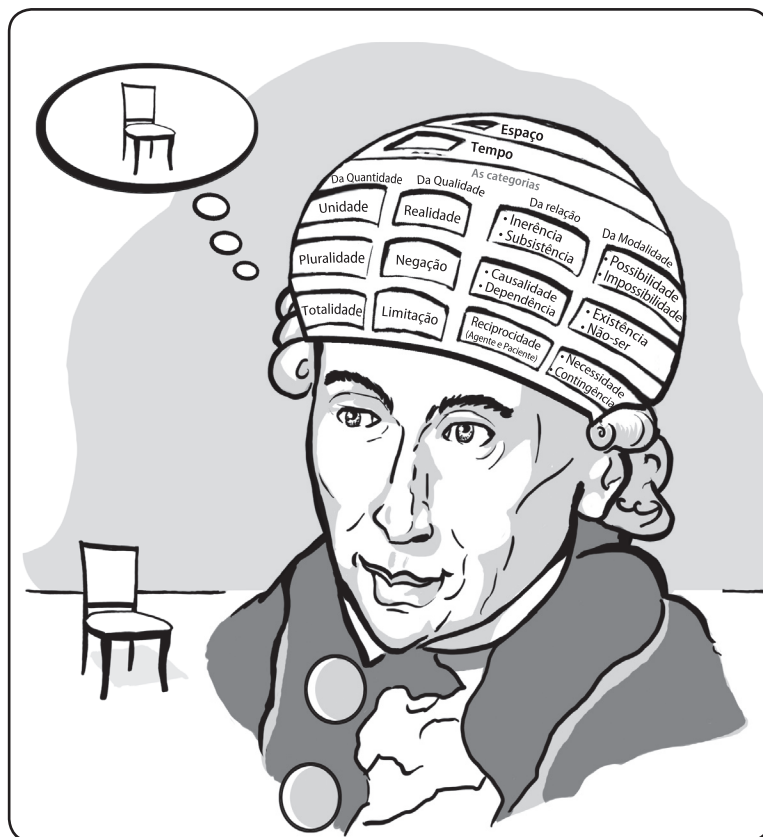
Ora, Kant não está equivocado em tentar distanciar-se de Berkeley dessa forma. Berkeley lida com o espaço, ou “alteridade,” por exemplo, como “apenas sugerido aos nossos pensamentos por certas idéias visíveis e sensações que atendem a visão” e *ipso facto* “a nós ensinadas pela experiência” (*Princípios*, §43). Todavia, parece um tanto obscuro entender por que este é um ponto crucial para distinguir esses dois filósofos e decidir qual dos dois é capaz de separar efetivamente verdade de ilusão. Se ambos possuem o mesmo critério para realizar tal distinção, somos levados a supor que Kant quer dizer que tal critério simplesmente não funciona quando se considera o espaço e o tempo como empíricos. Entretanto, isso não é exatamente o que é dito por Kant quando ele afirma a origem da ilusão:

se eu me aventuro a ir para além da experiência possível com os meus conceitos de espaço e de tempo(...), então um erro grave pode surgir devido à ilusão na qual eu proclamo ser universalmente válido, o que é

meramente uma condição subjetiva da intuição das coisas(...) Eu referiria tal condição a coisas em si mesmas e não a limitaria às condições da experiência. (*Prolegomena*, pp. 291-2)

Se a ilusão surge, de acordo com essa passagem, quando o espaço e o tempo são tomados como propriedades das coisas em si mesmas, a tentativa de Kant de superar Berkeley parece nos levar a um impasse, pois Berkeley não pode ser acusado de aplicar o espaço e o tempo ao mundo supra-sensível. O espaço e o tempo são para ele propriedades das idéias, e não das substâncias materiais.

Ora, será que Kant está correto ao dizer que Berkeley, por não considerar o espaço e o tempo como *a priori*, acaba reduzindo os corpos a meras “ilusões” (cf. B 71; *Prol.*, p. 473) ou “fantasmas”? (*Prol.*, p. 293) Será que é realmente verdade que Berkeley não considerou a diferença entre, vamos dizer, meu maço de cigarros ali na mesa e a imagem de um centauro em minha mente? Aparentemente, ele fez essa distinção. Algumas de nossas idéias realmente vêm de fora (cf. *Diálogos*, p. 82). Kant parece então errar o alvo ao tratar do pensamento Berkeleiano. É claro que Berkeley reconhece que há uma diferença entre objetos empíricos e estados mentais. Ninguém jamais poderia levar a sério uma doutrina que fizesse uma equivalência entre eles sem maiores problemas. Apesar de todas as obscuridades de Kant, creio ser possível reavaliar sua posição e, em assim procedendo, estabelecer uma fronteira entre ele e Berkeley. Se considero meu maço de cigarros em relação à imagem de um centauro, a diferença óbvia entre eles é que, enquanto o último é apenas um item na seqüência de



Segundo “a touca do conhecimento de Kant”, a teoria do conhecimento deste autor, espaço e tempo são *a priori*, antes da experiência. Em Berkeley, essa touca funciona de modo diferente. Fique atento para entender essa diferença

meus estados mentais, o primeiro preenche espaço e possui uma localização específica no espaço (e no tempo). Por um lado, a imagem de um centauro é organizada primariamente no tempo, isto é, ela é um item que precede e sucede outros itens mentais, e *ipso facto* carece de localização espacial. Por outro lado, meu maço de cigarros é organizado não apenas temporal, mas também espacialmente, isto é, ele possui algumas propriedades que me permitem tanto caracterizá-lo como se encontrando fora e ao lado de outros objetos quanto distingui-lo de meus estados mentais.

Mas será que Berkeley diria o contrário? Certamente não. No entanto, sua posição é problemática e encoraja uma visão de que os objetos empíricos não podem ser distinguidos de estados mentais. Por quê? Porque, de acordo com Berkeley, o espaço é empírico: aprendemos sobre o espaço tal como aprendemos sobre as cores; por exemplo, observando aspectos de nossas idéias ou estados mentais e suas relações. A ordem espacial, então, acaba sendo derivada da ordem por meio da qual as idéias se relacionam entre si. Ora, tal ordem pressupõe que as idéias são dadas a mim. Eu não posso falar das relações entre idéias sem previamente conceder que tais idéias me são dadas de algum modo. Mas a ordem segundo a qual essas idéias se me apresentam é sucessiva (cf. *Princípios*, §98). Enquanto Berkeley diz que somente tal sucessão nos permite obter a noção de tempo, Kant afirma que é a forma do tempo que primeiramente torna possível a sucessão de nossas idéias. É por tal motivo que o tempo deve ser *a priori* e não empírico. Para Kant, não se trata de obter a noção de tempo mediante a maneira pela qual as idéias se nos apresentam, quer dizer, não se trata de obter a noção de tempo empiricamente. Trata-se exatamente do contrário. O caráter sucessivo de nossas idéias só pode ser considerado mediante a condição do tempo. Isso sugere que, de acordo com Berkeley, os aspectos espaciais dos objetos externos, isto é, os aspectos a partir dos quais tais objetos devem ser caracterizados como realmente distintos de minhas idéias ou estados mentais, acabam sendo paradoxalmente derivados, no final das contas, da ordem segundo a qual as idéias se me apresentam, ou seja, da ordem temporal.

Isso posto, Berkeley só pode lidar com a ordem espacial dos dados sensíveis a partir da ordem temporal. Por isso, ele acaba

tratando todos os dados da sensibilidade da mesma forma. Em última instância, tanto os empíricos (espaciais) quanto os estados mentais acabam sendo vistos como dependentes da ordem temporal. **Conseqüentemente, é razoável dizer que Berkeley não consegue explicar como objetos espaciais externos são realmente independentes de estados mentais.** Em outras palavras, ele não consegue separar estados mentais, por exemplo, a imagem de um centauro, dos dados externos do mundo, por exemplo, meu maço de cigarros. *A fortiori*, ele é incapaz de sustentar qualquer distinção legítima entre ilusão e realidade.

Será que Kant evita esse problema? Eu creio que sim.

De acordo com Kant, espaço e tempo precedem os objetos dados à sensibilidade. Eles não são adquiridos através da observação de nossas idéias e suas relações. Na verdade, eles constituem o campo da experiência possível.

A partir desse ponto de vista, a ordem espacial não depende da ordem na qual os objetos se nos apresentam. Nesse sentido, os aspectos espaciais dos objetos podem ser adequadamente considerados como distintos da ordem temporal. Ora, uma vez que os estados mentais são ordenados primariamente no tempo, é razoável dizer que Kant tem à sua disposição os meios para caracterizar os aspectos espaciais dos objetos como independentes dos estados mentais.

Tal linha de raciocínio permite a Kant conceber a sensibilidade como exibindo um duplo caráter, que nos permite ordenar os dados sensíveis de duas diferentes maneiras, a saber, espacial e temporalmente. Nossa sensibilidade é de fato composta por um sentido interno e um sentido externo. Por um lado, a sensibilidade me apresenta estados mentais que abrangem toda a esfera de minha história mental, independente de representarem objetos empíricos ou não. Eu posso dizer que os estados mentais que ora entretenho, por exemplo, a imagem da casa em que eu nasci (há não muito tempo), a imagem de um centauro etc., sucedem-se num fluxo constante. Esse aspecto de minha sensibilidade é chamado por Kant de “sentido interno” (cf. B 37, *passim*). Se tivéssemos apenas um sentido

interno, ou se nossa sensibilidade fosse apenas interna, tudo o que teríamos à nossa disposição seriam dados fugidios que constituem a ordem temporal. Por quê? Porque a ordem temporal é apenas uma ordem de sucessão, precedência e simultaneidade, enquanto a ordem espacial é uma ordem por meio da qual os objetos são representados em diferentes lugares e, acima de tudo, como distintos de meus pensamentos ou, como diz Kant, “de uma maneira distinta de mim mesmo” (Ale XVIII, p. 309). **Kant assinala *ipso facto* que o tempo é a forma do sentido interno e o espaço a forma do sentido externo** (cf. B 42 e B 49, respectivamente). Através do sentido interno apenas é impossível representar os objetos sensíveis como distintos não apenas de outros objetos, mas também, e especialmente, de meus pensamentos, porque o sentido interno ordena os dados temporalmente, e não espacialmente. Somente o sentido externo pode realizar a tarefa de representar objetos espacialmente, isto é, como fora de nós. Através do sentido externo podemos dizer que os aspectos espaciais dos objetos externos são ordenados de outra maneira, diferente de meus estados mentais.

Uma objeção poderia ser levantada aqui. Mesmo que aceitássemos a crítica de Kant de que a ordem espacial não está subordinada à ordem temporal, o espaço é de algum modo dependente da sensibilidade. Embora Berkeley argumente que o espaço é obtido através da experiência e Kant argumente que o espaço é constitutivo dessa experiência, ambos parecem acreditar que o espaço é um aspecto de nossa sensibilidade e, por tal motivo, dependente de nós. Nesse sentido, dir-se-ia que Kant também defende a idéia de que os aspectos espaciais dos objetos são de algum modo dependentes da mente.

Isso porque tal autor, pelo sistema que admite, tem que arcar com a idéia de que a concepção de espaço tem que ser anterior à de tempo

A réplica a tal objeção é a seguinte: por não dispor dos elementos *a priori* da nossa experiência, **Berkeley não pode estabelecer em que sentido essa dependência da mente deve ser entendida.** Assim, pode-se dizer que ele confunde as duas esferas de discurso sobre a experiência, a saber, a reflexiva, ou transcendental, e a empírica (a primeira chamada por Kant de *reflexão transcendental*, cf. B 317). No nível empírico, apenas descrevemos o que percebemos, vamos dizer, este livro que estou vendo ao meu lado, a cadeira em que estou sentado, o tabuleiro de xadrez em cima da mesa da sala etc. No nível reflexivo, examinamos a experiência unicamente em termos das

condições em que ela ocorre. Kant discorda de Berkeley nos dois níveis. Numa consideração reflexiva, quando procuramos determinar as condições de possibilidade da experiência, o espaço e o tempo devem ser pensados como (logicamente) precedendo-a, e não, como Berkeley pensava, derivada dela. Numa consideração empírica, o objeto externo é considerado independente da mente, e não apenas uma coleção de dados dependentes da mente ou de idéias.

Um filósofo Berkeleiano poderia perguntar o que tudo isso significa. Uma resposta kantiana poderia ser a seguinte: quando refletimos sobre a experiência, isto é, quando consideramos a experiência no nível transcendental, consideramos o papel desempenhado pelo sujeito na constituição dos objetos da experiência. Somente a partir desse ponto de vista é que podemos falar desses objetos como transcendentalmente ideais, isto é, dependentes da mente. Isso não quer dizer que tais objetos sejam considerados dependentes da mente **no nível empírico**. O que é dado aos sentidos, esta cadeira, meu computador, a impressora etc., é considerado empiricamente real, isto é, independente da mente. Eles constituem o mundo empírico publicamente perceptível e ordenado espaço-temporalmente (cf. Allison, H. E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven e Londres: Yale University Press. 1983.p. 7). Por não ser capaz de determinar as condições *a priori* da experiência, Berkeley não pode considerar os objetos da experiência como dependentes da mente ao nível transcendental. Conseqüentemente, ele não pode considerar tais objetos como independente da mente ao nível empírico.

Na terminologia de Kant, Berkeley **não consegue distinguir a forma** por meio da qual representamos os objetos empíricos, e que é subjetiva, dos aspectos empíricos, que não são contribuídos pelo sujeito, mas que são por este encontrados no mundo. O idealismo transcendental então diz respeito somente ao primeiro, e não ao segundo. Kant é bastante claro sobre isso numa carta a Beck:

A opinião apresentada por Eberhard e Garve de que o idealismo de Berkeley é semelhante ao da filosofia crítica (...) não merece a menor atenção. Pois eu falo da idealidade em referência *à forma das representações*, mas eles interpretam tal idealidade como se aplicando ao *objeto* e à sua própria existência.

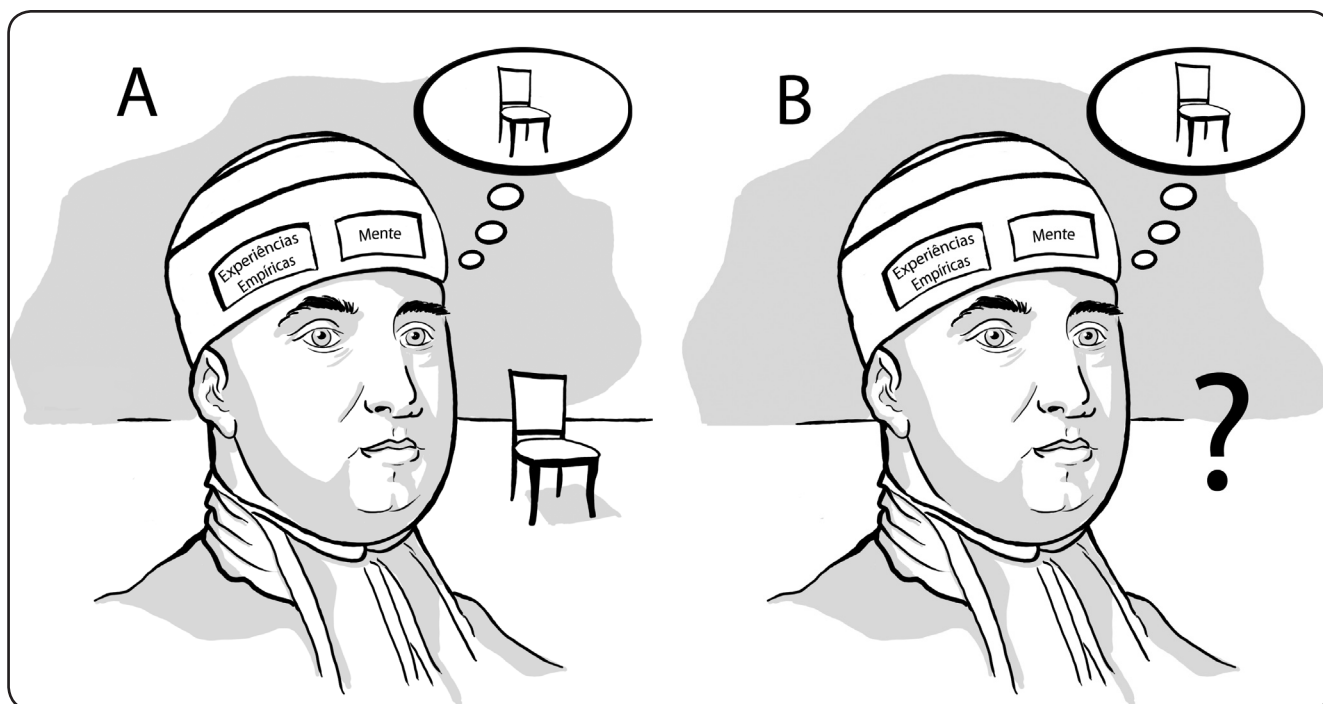
A partir da doutrina de Berkeley, de fato,

um ceticismo ainda maior se origina, a saber, que nós não podemos de modo algum saber se nossas representações correspondem a algo (enquanto objeto), (...) isto é, se uma representação é uma representação (...). Pois “representação” quer dizer uma determinação em nós que é relacionada a algo. (Carta a J. S. Beck, 4 de Dezembro de 1792. In: ZWEIG, A. (Ed.). *Kant’s Philosophical Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press, 1967. p. 198)

Em outras palavras, não é possível a Berkeley distinguir meros aspectos subjetivos da experiência real dos objetos fora de nós. Por tais motivos, Kant afirma nos *Prolegômenos* que seu idealismo poderia também ser chamado de “formal” ou “crítico,” a fim de distingui-lo do idealismo dogmático de Berkeley e do idealismo cético de Descartes” (*Prol.*, p. 375; cf. B 519).

A essa altura, mediante a posição de Kant, é possível considerar Berkeley como um realista no nível transcendental ou, mais precisamente, um realista transcendental. A primeira vista, parece estranho colocar Berkeley junto com outros realistas metafísicos, como Descartes, por exemplo. Descartes pode servir como exemplo daqueles filósofos acusados por Berkeley de supor a existência de substâncias materiais para além de dados sensíveis. De fato, o idealismo de Descartes reside na suposição de que o mundo real é inacessível a nós porque tudo o que temos à nossa disposição são representações (idéias) de objetos. Descartes instala, assim, um abismo entre a nossa concepção do mundo e a maneira pela qual esse mundo supostamente é em si mesmo. Ele então procura conectar esses dois extremos recorrendo à benevolência divina. Ora, uma vez que Berkeley repudia essa concepção de mundo, parece não ser prudente descrever Berkeley dessa forma.

A meu ver, porém, é possível sustentar a posição de que Berkeley é um *realista transcendental*. Segundo Berkeley, os objetos reais, embora acessíveis a nós, são concebidos como independentes das condições subjetivas da experiência (espaço, tempo e categorias) do mesmo modo como os objetos reais caracterizados por Descartes. Eles nos são dados já constituídos, sem qualquer relação com o sujeito o qual, por seu turno, se limita simplesmente a conceituá-los. Eles nos são dados, pode-se dizer, como são em si



- (A) Segundo a interpretação que afirma ser Berkeley um realista empírico, para este autor, portanto, os objetos externos, por exemplo, uma cadeira, são acessados por nossa mente através da experiência empírica como eles são em si mesmos.
- (B) Segundo a interpretação que diz ser Berkeley um idealista empírico, nossa mente conhece as coisas através da experiência empírica, porém não há nenhuma garantia de que essas coisas em si mesmas, independentes de nossa mente, correspondam ao que conhecemos.

mesmos, isto é, como são independentemente da intervenção do sujeito que os produz. Desse modo, embora Descartes acreditasse que os objetos reais fossem inacessíveis e Berkeley acreditasse no contrário, ambos cometem o mesmo erro: não consideram os elementos subjetivos *a priori* unicamente mediante os quais tais objetos são constituídos. Com isso em mente, fica claro por que Kant afirma que Berkeley concebe o espaço e o tempo em conexão com as coisas em si mesmas. Ao mesmo tempo, Berkeley **pode ser classificado como um idealista empírico**. No nível empírico, os objetos Berkeleianos são em última instância derivados de nós. Não é possível caracterizar os dados empíricos como colhidos do mundo exterior. Dessa maneira, aspectos tanto subjetivos quanto objetivos dos dados da experiência são considerados em última instância como dependentes da mente.

Essa descrição ajusta-se à definição kantiana do idealismo empírico. Ele afirma que, ao supor que os objetos, a fim de serem considerados externos, devam ter uma existência independente dos sentidos, o idealista empírico “conclui que sob tal ponto de vista

todas as nossas representações sensíveis são inadequadas para estabelecer sua realidade” (A 370). O idealismo empírico é inconsistente porque apresenta o espaço e o tempo como empíricos, e ao mesmo tempo como meras idéias, isto é, como dados subjetivos. Isso posto, pode-se dizer que o idealismo empírico de Berkeley é frágil, pois a partir dele os objetos externos são reduzidos a meros dados mentais. O que é percebido acaba sendo considerado como mera modificação da mente, isto é, um episódio mental, interno, na estória de um sujeito (por exemplo, a imagem do rosto de minha filha em minha mente, a adaga de Macbeth em sua mente etc). A árvore que eu concebo ao fechar os olhos e a árvore que eu percebo e que suponho encontrar-se fora de mim são vistas como exibindo o mesmo *status* epistemológico de qualquer outro dado dependente da mente no nível empírico.

3.4 KANT E O FENOMENALISMO

O que até agora foi dito fornece-nos as credenciais para determinar se Kant era um fenomenalista ou não. **Antes de realizar tal tarefa, vamos novamente deixar claro o que é fenomenalismo.** Podemos dizer que o fenomenalista defende a idéia de que os objetos externos são constituídos inteiramente a partir de dados sensíveis. Desse modo, sentenças da linguagem-objeto, a fim de adquirir significado, têm que ser redutíveis a sentenças de dados sensíveis. Podemos, por meio dessa definição, caracterizar Berkeley como um fenomenalista sem qualquer hesitação. Uma “*cereja*,” diz ele, “nada mais é do que um agregado de impressões sensíveis, ou de idéias percebidas por vários sentidos” (cf. *Diálogos*, p. 81). Ao mesmo tempo, somos autorizados a concluir que Kant não é um fenomenalista. Isso porque, segundo ele, o objeto real não é constituído inteiramente a partir de dados sensíveis, isto é, ele não é mera coleção de idéias Berkeleianas. Ele é, na verdade, constituído a partir de condições *a priori* intelectuais e sensíveis fornecidas pelo sujeito. Se insistirmos em rotular Kant de fenomenalista, então devemos modificar o sentido do termo “fenômeno” em Kant, ou considerar que a noção kantiana de “fenômeno” ou de objeto sensível é muito diferente da noção Berkeleiana.

Ora, qual a vantagem filosófica de distanciar Kant de Berkeley? A resposta a tal pergunta pode ser encontrada mediante remissão à maneira pela qual tais filósofos lidam com o critério de verdade. Já mostrei que ambos possuem o mesmo critério, a saber, a coerência e a regularidade dos objetos da nossa experiência. Berkeley, porém, utiliza tal critério de modo equivocado. Por não dispor da noção de que os objetos empíricos são constituídos por elementos *a priori*, Berkeley só pode afirmar que as leis de regularidades são dadas à nossa mente juntamente com os objetos empíricos. Tais leis são por nós encontradas em tais objetos e assimiladas no decorrer de nossa experiência, isto é, são estabelecidas por meio de um conjunto de proposições empíricas. O problema dessa posição é que através apenas de proposições empíricas, vemo-nos impossibilitados de explicar a regularidade do mundo exterior. Como Hume tão oportunamente observa, não há como justificar nossa experiência mediante certas leis ou princípios, eles mesmos baseados na experiência. (Cf., por exemplo, *Investigação*, §22.)

Em Kant, no entanto, a coerência e a regularidade do mundo exterior são tratadas de um modo bem diferente. A aprioridade do espaço e do tempo permite-lhe estabelecer a estrutura geral dos princípios que regem o mundo empírico. Mais exatamente, tal estrutura deve ser considerada como constitutiva da experiência e não, *pace* Berkeley, simplesmente descoberta a partir dela. Do mesmo modo, por meio somente de sentenças empíricas não é de modo algum possível decidir o valor de verdade de sentenças não-empíricas, pois sentenças empíricas precisam conformar-se elas mesmas a uma estrutura estabelecida por regras *a priori* (cf. Walker 1985, pp. 111-2). Através da observância das condições subjetivas *a priori*, certa classe de sentenças ou princípios não-empíricos que governam o mundo empírico é constituída sem qualquer referência a sentenças empíricas. De fato, os primeiros, no final das contas, fornecem as condições para a determinação do valor de verdade das últimas (cf. B 273). Ao mesmo tempo, se as sentenças não-empíricas devem ser mais do que apenas um conjunto de princípios lógicos, então elas devem ser não-analíticas. Em termos kantianos, elas devem ser princípios sintéticos *a priori*, que são também chamados de “princípios do entendimento puro” (cf. B 790).

Com isso em mente, creio ser possível, mediante investigações posteriores, entre outras coisas corrigir parte dos comentários kantianos sobre Berkeley. Como já foi dito, este último possui um critério de verdade. Nesse sentido, é incorreto dizer, como faz Kant, que Berkeley não o possui (cf. A 375). Entretanto, o que Kant está realmente querendo dizer é que tal critério é inútil numa doutrina que considera o espaço e o tempo como empíricos. No interior da doutrina filosófica de Berkeley, tal critério não pode servir de base para uma concepção consistente do mundo exterior.

3.5 A INTUITIVIDADE E A IDEALIDADE DO ESPAÇO E DO TEMPO

Outro importante fator que impede muitos comentadores de perceberem as diferenças entre os idealismos kantiano e berkeleyano consiste na incompletude da resposta de Kant. **Isso porque a tese da aprioridade, por si só, não fundamenta o idealismo transcendental.** Para se obtê-lo, é necessário recorrer igualmente à tese da intuitividade do espaço e do tempo. Permita-me apresentar de modo breve o argumento kantiano sobre a intuitividade do espaço e do tempo. Minha preocupação a partir de agora é a de complementar a resposta kantiana a Berkeley, aprofundada e esclarecida nos itens anteriores. Além disso, minha análise dos textos kantianos possibilitará uma avaliação da posição mais influente do idealismo transcendental, a saber, a posição de Strawson de que a tese da intuitividade do espaço e do tempo é insustentável. Kant primeiramente aconselha-nos a considerar os objetos como interagindo dentro de uma estrutura espacial comum. Se eu concebo os objetos do meu quarto de estudo como formando uma coleção de elementos contíguos, atrás ou na frente, ao longo, acima ou abaixo uns dos outros, tenho que pressupor que todas essas interações têm lugar dentro de um único sistema espacial. A alternativa seria considerar cada um desses objetos como pertencentes a diferentes domínios espaciais. Nesse caso, porém, eles não compartilhariam de nenhuma característica comum a partir da qual eles pudessem estabelecer relações entre si.

Assim, é razoável dizer que, para Kant, é inconcebível que elementos pertencentes a sistemas de configuração espacial supostamente diferentes entre si possam interagir. Por essa razão, temos que pensar o espaço como uma unidade que preenche um padrão de relações que os objetos estabelecem entre si (cf. B 39). O mesmo raciocínio aplica-se ao tempo. Não podemos consistentemente conceber objetos que obedecem ordenações temporais supostamente diferentes umas das outras e, concomitantemente, tomá-los como exigindo relações de simultaneidade, precedência e sucessão entre si. Assim, a ordem temporal também deve ser concebida como unitária (cf. B 47). O sistema de relações espaço-temporais tem que ser pensado como abarcando todas as ocorrências ou estados de coisas possíveis. Isso sugere que, em qualquer ocorrência ou qualquer estado de coisas que possamos conceber, esse sistema unitário tem de estar pressuposto.

Assim, uma vez que, segundo a tese da aprioridade, a concepção de objeto pressupõe o espaço e o tempo, e uma vez que, de acordo com a tese da unidade acima apresentada, qualquer região do espaço na qual encontramos objetos e qualquer comprimento de tempo através do qual os objetos perduram, tem que ser parte de um único sistema de relações espaço-temporais, pode-se concluir que as partes constituintes desse sistema espaço-temporal pressupõem esse mesmo sistema, e não vice versa. Por isso, Kant afirma que o sistema de relações espaço-temporais deve ser considerado como *precedendo* as partes espaço-temporais. Se desejamos representar certa quantidade de espaço, por exemplo, o Shopping Eldorado em São Paulo, não há outra maneira de fazê-lo senão pensando-o como rodeado por mais espaço. O mesmo se dá com relação a um perímetro maior, por exemplo, a Universidade de São Paulo. Quando pensamos nela, está pressuposto que tal área se apresenta cercada por mais espaço. Ao progredirmos para áreas maiores, como a Grande São Paulo, o Estado de São Paulo etc., percebemos que o pensamento de uma extensão finita de espaço, não importa quão vasta ela seja, pressupõe o pensamento de uma tal extensão limitada por mais espaço. Isso sugere que um fim ao espaço não é algo que, segundo Kant, possa ser concebido. Para imaginar o espaço como finito temos que pensá-lo como possuindo frontei-

ras ou limites e, em assim o fazendo, somos obrigados a conceber esses limites como rodeados por mais espaço ao longo deles. De acordo com Kant, é dessa forma que “o espaço é pensado; pois todas as partes do espaço coexistem *ad infinitum*” (B 39.40). Ora, se não é possível supor que o espaço é finito, somos obrigados a pensá-lo como ilimitado ou *infinito* (cf. B 39). O mesmo pode ser dito com respeito à ordenação temporal. A fim de pensar num limite de qualquer sucessão temporal finita, não importa quão longa ela seja (este mês, os últimos três anos, minha infância, etc.), temos que pensá-la como uma limitação de um único sistema temporal (cf. B 47). Kant afirma que nossa concepção de certo comprimento de tempo nos leva sempre mais além, de modo que obtemos a idéia de “um progresso ilimitado da intuição” (A 25).

Com base em tais considerações, Kant afirma que as ordenações espaciais e temporais constituem um todo unitário e ilimitado que precedem logicamente as suas partes. Como é de costume, ele prefere utilizar o seu próprio jargão e afirmar que espaço e tempo são “formas da intuição pura...” “Que espaço e tempo sejam puros é uma afirmação que decorre da tese da aprioridade. Já indiquei na seção anterior que a palavra ‘forma’ quer dizer condição essencial daquilo que é dado na sensibilidade. Do mesmo modo, o termo intuição serve para enfatizar que o espaço e o tempo não são meros conceitos. Um conceito é um *totum* precedido por suas partes, i.e., um agregado formado das partes. O conceito ‘vermelho’, por exemplo, é formado pela consideração de uma característica comum de alguns objetos, por exemplo, maçãs, tomates, a capa do volume *Four Quartets* de Eliot etc. Um conceito, assim visto, nada mais é do que um conector que reúne uma coleção de elementos sob certo traço comum a todos eles (no caso, vermelho). Pode-se portanto dizer que a ordenação espaço-temporal é pré-conceitual (cf. Melnick 1973, p. 11). É por isso que Kant se refere ao “múltiplo puro da intuição,” quer dizer, a um agregado de elementos pré-conceituais (cf. B 102, *passim*). Além disso, diferentemente da intuição, o conceito tem uma forma lógica mais complexa. É um todo que não pode ser infinito em sua definição (intensão), embora possa ter infinitas instâncias sob ele (extensão) (cf. Allison 1983, pp. 91-3). A diferença, assim, é que, enquanto o todo intuitivo tem

partes infinitas *nele*, o todo conceitual tem partes infinitas *sob* ele (cf. Walsh 1975, p. 18). A razão para Kant introduzir a distinção intuição-conceito e para a defesa enfática do caráter intuitivo da estrutura espaço-temporal repousa na tentativa de reforçar a idéia de que os dados sensíveis aparecem-nos já espaço-temporalizados independentemente de qualquer atividade intelectual. As consequências disso são, em primeiro lugar, que estamos seguros de que o objeto do mundo exterior não é alcançado através do mero exercício de conceituação. Nossos recursos intelectuais sozinhos jamais podem nos dar o objeto. A sensibilidade também deve ser levada em conta. Em segundo lugar, e o que é crucial para a nossa discussão com o fenomenalista, podemos rejeitar a idéia de uma apreensão puramente receptiva do objeto de conhecimento sem qualquer trabalho do entendimento. Contrariamente ao que pensa o fenomenalista, o objeto não é dado já constituído na sensibilidade. Ele é produzido pela nossa capacidade discursiva. Os dados sensíveis constituem apenas a matéria bruta do conhecimento à espera da síntese intelectual.

Dentre os opositores da abordagem kantiana sobre o caráter intuitivo do espaço e do tempo, podemos destacar Walker. Ele afirma que os argumentos de Kant sobre a intuitividade do espaço e do tempo “são completamente inadequados; de fato, eles dificilmente podem ser vistos como argumentos...” Para ele, Kant apresenta-a “sem uma defesa exaustiva.” Mas a complexidade da questão exige uma defesa; afinal, “[q]ue não possamos imaginar mais do que um espaço e mais do que um tempo não é uma coisa óbvia” (Walker 1978, p. 43). Contra Kant, Walker toma de empréstimo um exemplo de Quinton, que conta a estória de um mito sobre uma pessoa que, após ter vivido um dia normal na Inglaterra, vai dormir e se dá conta de que acordou à beira de um lago tropical. Depois de viver ali durante todo o dia, essa pessoa adormece e acaba acordando na Inglaterra novamente. Temos, assim, a concepção de uma única pessoa vivendo em dois sistemas espaciais distintos, o que implica ser de fato possível se pensar em dois espaços distintos entre si. Walker é cuidadoso ao lapidar o exemplo. Ele indica que “os dois mundos ocuparão dois espaços distintos somente se não houver, em princípio, nenhuma maneira de viajar através do espaço de

um mundo para outro.” Do mesmo modo, é concebível que as leis da natureza sejam diferentes nesses espaços. Assim, “é realmente difícil resistir à conclusão de que uma pessoa esteja habitando dois mundos diferentes”, mas igualmente reais” (*Ibid.*, p. 55).

Embora Walker proponha um exemplo similar para o tempo, vou me limitar, por uma questão de brevidade, a comentar apenas o caso do espaço. É necessário destacar que o exemplo só é concebível a partir de premissas tácitas. A conclusão de que há dois espaços distintos e reais só se justifica se formos capazes de estabelecer previamente o mundo da Inglaterra e o mundo do lago tropical como espaciais. Mas isso só pode ser feito se já tivermos a nosso dispor um conjunto de características unicamente a partir das quais algo pode ser considerado como espacial. Melhor dizendo, somente se pudermos de antemão reconhecer o que conta como espacial é que seremos capazes de classificar esses dois mundos como espaciais. Ora, esse conjunto de características espaciais é tudo o que precisamos para descartar o exemplo de Walker. A tese da aprioridade determina que eu só posso imaginar um corpo qualquer *no* espaço, quer dizer, eu só posso representar esse objeto num espaço já dado enquanto condição de sua representação. Se isso for concedido, devemos concluir que, para podermos representar a pessoa como estando à beira do lago tropical, recorreremos inevitavelmente ao *mesmo* espaço por intermédio do qual nós a representamos como estando na Inglaterra. Ao mesmo tempo, a representação da pessoa à beira do lago tropical traz junto com ela a idéia de uma limitação dessa região do espaço. O mesmo se aplica ao caso da pessoa na Inglaterra. Como mostra Kant, porções do espaço só podem ser pensadas como possuindo limites, fora dos quais não pode haver nada senão mais do mesmo espaço. Se assim é, o lago tropical e a Inglaterra devem ser pensados como rodeados por mais partes de um único e mesmo espaço, ou de uma mesma realidade. Portanto, mesmo que eles não exibam um ponto de contato determinado, ele está pressuposto e deve ser encontrado na medida em que “progredimos em nossa intuição.” Desse modo, não importa quantos espaços supostamente alternativos possamos imaginar; a concepção dessa pluralidade estará sempre subordinada à concepção de um único espaço que toma possível a deter-

minação de cada um dos espaços enquanto tais. Nesse sentido, se analisarmos os pressupostos implicados no exemplo, o ponto de vista de Walker serve mais para apoiar Kant do que para rivalizá-lo. “Nossa exposição,” diz Kant,

estabelece a *realidade*, isto é, a validade objetiva do espaço com respeito a tudo que possa ser representado a nós externamente como objeto, mas também ao mesmo tempo a *idealidade* do espaço com respeito às coisas quando são consideradas em si mesmas por meio da razão, isto é, sem levar em conta a constituição de nossa sensibilidade. (B 44)

Se o espaço e o tempo não são deriváveis da experiência, pois a experiência não pode ser pensada sem eles (tese da aprioridade), e se espaço e tempo são formas *a priori* da nossa sensibilidade (tese da intuitividade), **então a idéia de uma ordem espaço-temporal isenta da noção de sujeito não pode caracterizar o objeto.** Isso quer dizer que a noção de sujeito deve ser vista como necessariamente pressuposta nessa ordem e não, como querem o *fenomenalista* e o *realista transcendental*, independentemente dela. Obviamente, precisamos ter cuidado neste momento. Ao afirmarmos que a noção de sujeito está necessariamente ligada às noções de espaço e de tempo, não devemos interpretá-la no sentido empírico, quer dizer, como se referindo aos dados de um sujeito individual (empírico). Devemos, antes, entender a afirmação acima no sentido transcendental: pensar as noções de sujeito e de ordem espaço-temporal como necessariamente interligadas significa simplesmente assumir o ponto de vista idealista transcendental segundo o qual o objeto do conhecimento deve ser visto como submetido às nossas condições de experiência e *a fortiori* como encontráveis dentro do domínio da experiência possível. Ora, essa nada mais é do que a tese da idealidade do espaço e do tempo (cf. B 52), que devem ser vistos como contribuições do sujeito, ou como condições subjetivas *sine quibus non* do conhecimento (cf. B 244-5; cf. também A 127). Como Kant afirma, “somente do ponto de vista humano é que podemos pensar o espaço.” A ordem espaço-temporal dos objetos “somos nós que introduzimos” (A 126). Disso se segue que não é possível sustentar a tese da aprioridade sem ao mesmo tempo sustentar a tese da idealidade. É plausível supor que Kant omita as teses da intuitividade e da idealidade em sua discussão com o

fenomenalismo porque ele, de um lado, já as pressupõe e, de outro lado, porque ele acredita que a mera ênfase na tese da aprioridade já basta para revelar a incongruência da proposta fenomenalista.

Tendo em vista que as teses da aprioridade, intuitividade e idealidade estão necessariamente interligadas, a interpretação de Strawson sobre Kant deve ser impugnada. Ele concede que espaço e tempo sejam *a priori*. No entanto, continua ele, isso não implica, como o idealista transcendental defende, que eles estejam ‘em nós’ (cf. Strawson 1966, p. 49). Em vez disso, Strawson propõe o que ele denomina de ‘interpretação austera’ de ‘*a priori*’, de acordo com a qual podemos nos referir a “um elemento estrutural essencial em qualquer concepção de experiência que possamos tomar inteligíveis a nós” (*Ibid.*, p. 68). A noção de experiência, ele afirma, “parece ser verdadeiramente *inseparável* do espaço e do tempo” (*Ibid.*, p. 50). A idéia de uma experiência não espaço-temporal é simplesmente ininteligível, pois a experiência é sempre sucessiva e espacialmente determinada. Surge então a questão, no entanto, sobre se o sistema espaço-temporal pode ser considerado à parte a experiência. Strawson não esclarece e não parece se interessar por este ponto, fundamental para o tema em questão. Se, de um lado, o espaço e o tempo puderem ser pensados independentemente da noção de experiência, então os momentos de tempo e as partes do espaço devem ser concebidos, respectivamente, como sucedendo e estando ao lado uma da outra à parte o pensamento de um sujeito do conhecimento. Isso requereria a assunção de uma ordem espaço-temporal absoluta, i.e., real, autoregulável e hermética. Se, por outro lado, espaço e tempo não puderem ser pensados sem a noção de experiência, então somos levados a admitir que a posição idealista transcendental de espaço e tempo é o caso, i.e., que espaço e tempo são condições subjetivas da experiência de objetos.

É oportuno neste momento lembrarmos a abordagem newtoniana do espaço e do tempo, pois ela representa um grande exemplo de uma concepção de espaço e tempo absolutos. De acordo com Newton, o tempo é uma entidade que, por sua própria natureza, flui uniformemente sem relação a nada externo a si mesmo, subsumindo sob si mesmo toda a ocorrência no universo. Ele também é independente de tudo, de modo que, enquanto as coisas

mudam, o tempo é imutável. Ele é, assim, indiferente às coisas mutáveis e ‘precede’ não apenas as coisas, mas também as quantidades temporais. O espaço absoluto é descrito de modo similar, como uma entidade que, pela sua própria natureza, permanece imutável e fixa, sem relação a nada externo a si mesmo, subsumindo sob si mesmo toda parte de espaço no universo (cf. Newton 1980, p. 8).

Ora, se levarmos em conta que nada pode ocorrer fora do espaço e do tempo, então a experiência teria que ser pensada como ocorrendo por intermédio deles. Desse modo, a experiência poderia ser concebida como inseparável do espaço e do tempo, mas o inverso não seria necessariamente o caso. Nesse sentido, os conceitos de espaço e tempo absolutos harmonizam-se perfeitamente com a concepção strawsoniana de que a experiência nada é tão logo abstraímos do espaço e do tempo. Strawson parece, assim, deixar de lado um ponto crucial em sua abordagem. A questão não é somente se espaço e tempo podem ser classificados de modo austero como noções *a priori* que estão embutidas em nossa concepção geral de experiência. A questão é também se espaço e tempo são *entidades* transcendentalmente reais. O objetivo de Strawson é o de se livrar da tese da idealidade do espaço e do tempo. Em assim procedendo, contudo, ele inadvertidamente incentiva a concepção de uma estrutura espaço-temporal que se ajusta perfeitamente às noções de espaço e tempo absolutos. Entretanto, a principal objeção de Kant a essas noções é que as posições de objetos no espaço e tempo absolutos não são por definição perceptíveis (B 245). Não há como ter acesso à posição correta dos objetos no espaço e tempo absolutos, por meios dos quais quaisquer objetos podem ser determinados sem maiores problemas. O objeto não aparece com a sua posição espacial absoluta já determinada e tampouco existe um procedimento infalível por meio do qual se possa medir a passagem dos momentos no tempo absoluto, como um relógio eterno no pulso de Deus. Melhor dizendo, para o idealista transcendental, as noções de espaço e tempo absolutos violam a idéia da unidade da intuição. De acordo com ela, como vimos, o sistema espaço-temporal é um todo que precede as suas partes. Isso é o mesmo que dizer que esse sistema é logicamente anterior “em minha mente a todas as impressões reais” dadas na sensibilidade (*Prolegômenos*,

em Ale. IV pp. 28~). Ora, espaço e tempo absolutos não podem ser pensados da mesma forma, pelo simples fato de que eles não são dados na experiência. Disso se segue que, se aceitamos as teses da aprioridade e da intuitividade da ordenação espaço-temporal, temos de descartar as noções de espaço-tempo absolutos. Ao mesmo tempo, não é possível sustentar a tese da aprioridade e deixar de lado a tese da intuitividade, na medida em que a primeira sozinha é plenamente compatível com a noção realista transcendental de espaço e tempo absolutos, repudiada por Kant.

Na verdade, Strawson se esforça para se livrar da tese da idealidade porque ele interpreta a expressão kantiana ‘em nós’ como se referindo às nossas mentes individuais. Mas o que Kant quer dizer com ela é simplesmente ‘aquilo que está subordinado às condições da experiência possível’. Essa distinção nada mais é do que aquela apontada por Allison entre uma consideração empírica e uma transcendental: a tese da idealidade deve ser tomada desde um ponto de vista transcendental, e não empírico (Allison 1983, pp. 240ft). Strawson não é capaz de oferecer uma abordagem adequada das duas maneiras pelas quais a afirmação em questão deve ser considerada. Ele então rejeita a tese da idealidade porque ele confunde o sentido empírico e o sentido transcendental. Em consequência disso, ele acaba supondo uma aproximação entre Kant e Berkeley que, na verdade, é equivocada: Somos deixados com o resultado de que as aparências, i.e., nossas representações ou percepções temporalmente organizadas, realmente ocorrem no tempo, enquanto o que somos obrigados a representar como corpos no espaço é realmente nada à parte essas próprias representações. Nesse caso, a diferença entre o idealismo de Kant e o de Berkeley não é, afinal de contas, tão grande como ele supôs. Além disso, a conclusão a que chegamos acima, *malgré* Strawson, impede-nos de supor erroneamente uma terceira alternativa, freqüentemente chamada de ‘alternativa negligenciada’. Ela se originaria da possibilidade de que espaço e tempo possam ser ideais e que as coisas em si mesmas possam por mera coincidência ser espaciais. Como Kemp Smith faz notar, a noção de que o espaço é ideal não exclui a possibilidade de que ele também possa ser “uma propriedade inerente às coisas em si mesmas.” Ora, se foi já mostrado que espaço e

tempo são formas da nossa sensibilidade, somente o que for apreendido através dos sentidos é que terá de ter características espaciais. Mas a coisa em si mesma, por definição, não está disponível na sensibilidade. Portanto, não faz sentido supor que a coisa em si mesma seja espacial (e temporal). Em suma, espaço e tempo não são dependentes dos dados da sensibilidade (tese da aprioridade); não são entidades absolutas, mas formas da sensibilidade (tese da intuitividade), e não são aplicáveis à coisa em si mesma, mas têm que ser pensadas como contribuições do sujeito no processo de aquisição do conhecimento (tese da idealidade).

3.6 CONCLUSÃO

Hoje em dia, a teoria do conhecimento de Kant ainda exerce influências marcantes, principalmente no que se refere à discussão sobre o ceticismo. Putnam talvez seja o exemplo mais notório de um kantiano tardio, pelo menos em uma de suas muitas fases filosóficas. Em sua luta contra o *realismo metafísico*, ele chega a apresentar o seu ‘realismo interno’ como um “kantianismo desmitologizado,” sem “coisas em si mesmas e egos transcendentais” (Putnam 1978, pp. 5-6). Um retorno aos textos de Kant, assim como uma reavaliação da eficácia e consistência de seus argumentos, como a que procurei realizar nesta pesquisa, pode lançar luzes em inúmeros debates epistemológicos contemporâneos e contribuir para o enriquecimento das discussões filosóficas relativas aos temas ligados ao conhecimento e à sua legitimidade.

O tipo de cético ao qual Kant se esforça em responder é alguém que exige uma justificação racional de nossas crenças empíricas. A estratégia de Kant contra ele é a de construir uma prova baseada num ponto de partida não-controverso, ou num princípio que mesmo ele, cético, é obrigado a conceder como válido. Se puder ser mostrado que, a fim de sustentar tal princípio, o cético tem que pressupor o que ele parece negar, então ele estará diante do seguinte dilema: se aceita um princípio X mas duvida de Y, e se Y pode ser estabelecido enquanto pré-condição de X, ele pode ser facilmente acusado de inconsistência por duvidar de que Y é o caso. Em consequência disso, suas dúvidas poderão ser finalmente neutralizadas.

Para examinar o argumento de Kant na Refutação, temos de considerar os principais pontos que ele se esforça em estabelecer depois da *Primeira Analogia*, em particular, a noção de permanente. Veremos que tal noção, na visão de Kant, desempenha um papel crucial contra o cético. Genericamente falando, o argumento de Kant pode ser dividido em dois passos. Primeiro, o permanente é apresentado como a pré-condição para o pensamento da ordenação temporal e da representação da mudança. Segundo, tendo em vista que a ordenação temporal precisa ser concebida enquanto uma unidade, o permanente é mostrado como eterno, ou disponível, na percepção em todos os instantes de tempo.

O primeiro passo pode ser apresentado através de um exemplo. Considere uma peça, por exemplo, *Macbeth*. Imagine que, numa cena, o personagem principal aparece vestido de modo apropriado e falando inglês com um sotaque escocês. Numa outra cena, ele aparece vestido como um homem do século XX falando inglês com um sotaque estrangeiro. Em uma outra cena, ele se comporta mais como Romeu do que como Macbeth, por exemplo, chamando Julieta próximo à varanda. Ora, se o personagem muda o tempo todo, o Macbeth da cena 1 – vou chamá-lo de Macbeth1 – e o Macbeth da cena 2 – que chamarei de Macbeth2 – não têm nada em comum. Por quê? Simplesmente, Macbeth1 não apresentam nenhum elemento em comum com o Macbeth2. Na ausência de elementos comuns, não há nenhuma maneira pela qual eu possa considerá-los unificados.

Isso sugere que eu não posso dizer que Macbeth1 é o mesmo que Macbeth2. Eles são, na verdade, dois personagens distintos na peça. Só posso reidentificar Macbeth se eu considerar que Macbeth1 apresenta certos elementos também encontrados em Macbeth2. Isso equivale a dizer que o processo de reidentificação depende da determinação de que Macbeth1 e Macbeth2 são idênticos. Mas eu só posso dizer isso a partir da detecção de uma estrutura comum de elementos que podem ser encontrados em ambos. Além do caráter sucessivo da sequência de cenas, eu tenho que pressupor que alguns elementos nesses dois personagens perderam de uma cena a outra. Em vista disso, parece razoável dizer que a reidentificação de Macbeth só pode ser realizada a partir da

suposição de que alguns elementos permanecem inalterados no desenrolar da peça. Tomando em consideração todos esses pontos, podemos dizer que, na ausência de elementos perduráveis, é impossível mesmo considerar Macbeth¹ como *vindo depois* de Macbeth². Sem um conjunto de itens inalterados detectáveis nesses personagens, eu só posso dizer que um personagem apareceu na cena 1 e outro apareceu na cena 2.

Suponha agora que nada persiste na peça, de modo que todos os outros personagens e lugares e diálogos e coisas se apresentam em mutação. Nesse sentido, as próprias cenas não poderão ser unificadas. Cada cena pode ser facilmente retirada ou omitida. Se assim é, nenhum personagem pode ser considerado como precedendo ou sucedendo outro. Isso quer dizer que não podemos considerar a peça como sendo uma seqüência de cenas. O que faz dessa seqüência uma seqüência é que as cenas são consideradas como vindo umas depois das outras. Mas na ausência de um conjunto de elementos inalterados, i.e., elementos que perduram de uma cena para outra, a percepção dessa ordem de sucessão e precedência não pode ter lugar. Do mesmo modo, não podemos dizer que Macbeth, ou qualquer outro personagem, ou lugar, ou diálogo, mudam. Antes, sabíamos que Macbeth estava se comportando estranhamente porque, baseados naquilo que não havia mudado, podíamos perceber suas mudanças. **Agora tudo varia, de modo que o fundamento sobre o qual percebemos as mudanças na seqüência de cenas está faltando.** Mas se assim é, a própria percepção da mudança na peça fica comprometida. Mudança só pode ser considerada *na seqüência* de cenas, i.e., na suposição de que as cenas se sucedem guardando certos elementos não encontrados na cena precedente. Assim, um conjunto de elementos inalteráveis também é exigido para caracterizar qualquer mudança na peça.

Consideremos agora a nossa experiência em geral. Tal como no caso da peça, nossa experiência é sucessiva. Ela nos apresenta itens que precedem, sucedem uns aos outros ou são simultâneos entre si. Ora, qualquer seqüência é primariamente considerada como ordenada temporalmente. Nesse sentido, podemos dizer que um conjunto de elementos duráveis, ou na terminologia de Kant, “o permanente,” deve ser pressuposto para tornar possível a ordena-

ção temporal. “Sem o permanente,” diz Kant, “não há... relação temporal.” Do mesmo modo, podemos sustentar que somente através do permanente podemos estabelecer padrões de comparação entre elementos mutáveis e inalterados. “Toda... mudança no tempo,” diz Kant, tem “de ser considerada como simplesmente um modo de existência daquilo que permanece e persiste.” (XI) A percepção da mudança nada mais é do que a detecção, no momento posterior, de elementos não encontrados no momento precedente. Esse elementos, no entanto, só podem variar contra um pano de fundo de elementos inalterados e duráveis. Por isso, a própria concepção da mudança não teria lugar se não houvesse elementos duráveis unicamente com base nos quais a mudança pode acontecer.

O que Kant afirma ter estabelecido até agora é que um conjunto de elementos duráveis, ou o permanente, é uma exigência indispensável para que possamos representar a ordenação temporal e perceber a mudança. Sem esse conjunto, nenhuma ordenação temporal e nenhuma mudança pode ser percebida. Isso equivale a dizer que, a fim de que o argumento do permanente seja bem sucedido, o permanente tem de ser percebido durante todo o tempo. Se ele durasse somente um certo tempo, teria de ser pensado como sofrendo destruição, ou geração, ou mesmo reconstrução em um outro permanente. Mas se assim fosse, esse permanente também mudaria e não poderia desempenhar o papel de pré-condição da mudança.

Kant está bem a par desse problema. É por isso que ele introduz um passo adicional em seu argumento geral. Temos de nos assegurar, com base no que até agora foi dito, que o permanente exigido para a constituição da ordenação temporal é eterno e não efêmero. Em termos kantianos, o permanente é definido como a “existência inalterada, nas aparências, do sujeito mesmo.” (XIII) O argumento de Kant para essa característica do permanente pode ser resumido da seguinte forma: suponha que o permanente seja efêmero. Isso significa que ele vem a ser e que ele cessa de existir. Ora, já foi mostrado que a percepção do permanente torna possível a ordenação temporal. De fato, “esse permanente é o que torna possível a representação da transição de um estado a outro, e do não-ser ao ser.” (XIV) Além disso, o que quer que seja o permanente, ele deve poder ser reidentificado, o que significa que ele deve

mostrar uma certa identidade através do tempo, embora passível de sofrer mudança. Como diz Kant, “a identidade do substrato” é aquilo “no qual toda mudança tem unidade plena.” (XV) A idéia de que o permanente vem a ser em um certo momento traz consigo a idéia de que, antes desse momento, o permanente não existia. O mesmo pode ser dito sobre o cessar de existir do permanente. Isso requer que pensemos num momento do tempo “no qual uma aparência não mais existe.” (XVI) Mas um momento no tempo quando nada permanente é encontrado jamais pode ser percebido. Em termos kantianos, “um tempo vazio precedente (ou sucedâneo) não é um objeto de percepção.” Uma vez que a ordenação temporal deve ser pensada como trazida à luz pela percepção do permanente, a idéia de um momento vazio de permanente não pode ser sustentada de modo consistente porque requer que pensemos um momento do tempo que acontece fora do tempo. Por essa razão, o pensamento de um tempo vazio de permanente é caracterizado por Kant como um absurdo.

Poderíamos conceber um momento do tempo fora do tempo se supuséssemos duas ordens temporais distintas que “ocorreriam em correntes paralelas.” (XIX) Em outras palavras, poderíamos supor uma ordem temporal na qual haveria permanente, e uma outra na qual ele estivesse ausente. No entanto, de acordo com Kant, a ordem temporal deve ser pensada como unitária. Para representarmos qualquer sucessão temporal finita, temos que pensá-la como parte de um único tempo. Em vista disso, a idéia de duas ordens temporais distintas romperia tal unidade e, com ela, a unidade da própria experiência. Conseqüentemente, de acordo com Kant, se o tempo deve ser pensado como uma unidade, o permanente deve ser pensado como sempre presente na percepção, quer dizer, o permanente deve ser pensado como eterno e não efêmero.

Comentadores de Kant salientam que o passo adicional no argumento para a exigência do permanente lida com uma concepção de permanência absoluta, enquanto o passo anterior lida com uma concepção de permanência relativa. Contudo, acabamos de ver que a concepção do permanente no passo precedente não implica em permanência relativa. Até esse ponto, não há necessidade de se determinar se o permanente é eterno ou efêmero. Basta enfatizar



Da esquerda para a direita, personagem Romeu e personagem Macbeth¹. Se dois personagens não têm nada em comum, pela idéia de sucessão do tempo apresentada por Kant, não há como dizer que esses personagens são o mesmo, porém, a seqüência de intervalos de tempos se mantém a mesma na mudança dos acontecimentos.

a necessidade de se pressupor um conjunto de elementos inalterados para que concebamos a ordem temporal e, por meio disso, para que possamos perceber a mudança. Por isso, há somente uma concepção do permanente que é tratada por Kant de duas maneiras distintas e complementares. No primeiro passo, Kant enfatiza a ligação entre o permanente e a ordem temporal. No passo seguinte, tendo em mãos essa ligação e a idéia de que o tempo é um todo unitário, ele enfatiza que o permanente requerido para a ordem temporal tem que estar disponível na percepção durante todo o tempo; do contrário, a unidade temporal entra em colapso. A noção de permanência no passo subsequente deve, então, ser vista como complementar àquela encontrada no passo precedente.

Seja como for, não pretendo desenvolver esse ponto, pois o meu objetivo não é o de analisar a consistência do argumento para o permanente, mas sim o de investigar se tal noção pode ser bem sucedida enquanto um instrumento contra o cético. Nesse sentido, devemos considerar que não estamos aqui afirmando ter resolvido as supostas impropriedades da noção de permanente em Kant. Minha intenção se limita a fornecer uma interpretação plausível

para tal noção a fim de determinar a sua força anti-cética sem tratar de controvérsias que nos desviassem do objetivo central. Dessa forma, nas seções seguintes ficará claro que, mesmo se o cético admitir que a Primeira Analogia estabelece com sucesso a exigência do permanente, ele ainda será capaz de lançar suspeitas sobre a justificação do nosso conhecimento.

Kant acredita que os resultados atingidos são cruciais para a construção de um argumento anti-cético, que é por ele apresentado na Refutação. Toda ordem temporal requer uma ordem de elementos inalterados e fixos, i.e., uma ordem espacial. Se for possível encontrar uma sucessão temporal que o cético não duvida ou não pode duvidar, isso o obrigará a aceitar a própria condição de tal sucessão, a saber, um permanente no espaço fora de nós. Se isso puder ser feito, poderemos justificar o nosso conhecimento empírico e neutralizar o cético. De acordo com Kant, temos à nossa disposição uma sucessão temporal não controversa. É inegável que eu percebo a mim mesmo e que essas percepções formam uma sequência de itens organizados temporalmente. “Estou consciente,” afirma Kant, “da minha própria existência enquanto determinada no tempo.” Cada estado mental aparece em minha mente necessariamente marcado como subsequente de outro e precedente de um outro. Nas palavras de Kant, “o múltiplo de minhas representações é sempre sucessivo.” O cético não tem problemas com isso. Como já afirmei no início deste artigo, seu problema surge quando se tenta justificar o conhecimento. Embora ele concorde que experiências (subjetivas) de fato ocorrem, questiona se estamos justificados em tomar algumas delas como objetivamente válidas. Realmente, os filósofos em geral não teriam dificuldades em admitir que temos experiências, mesmo o solipsista, que acredita que somente ele existe. O cético não pode consistentemente duvidar de que ele realmente tem experiência e que essa experiência é sucessiva. Ele pode muito bem dizer que está sonhando ou imaginando essas experiências, e assim concluir que elas não são confiáveis ou legítimas. O fato, porém, é que ele tem experiências, e elas apresentam uma variedade de itens em sucessão, i.e., itens que são organizados temporalmente.

Pode-se se objetar que esse ponto de partida não é tão universalmente aceito como parece. É possível pensar num tipo de cético

que lança dúvidas não apenas sobre nossas experiências objetivas, mas também sobre as experiências subjetivas. Como Gochnauer assinala, pode-se “sustentar que a única justificação que podemos fornecer ao conhecimento da relação temporal de suas impressões no passado seria alguma impressão ou imagem aqui e agora, e uma vez que não temos como verificar se as impressões da memória realmente correspondem à ordem temporal das experiências recordadas, não podemos mais dizer que *sabemos* que as nossas experiências ocorreram nessa ordem...” (XXV) Nesse caso, a crença em minha própria existência no tempo seria tão questionável quanto a minha crença sobre a existência do mundo exterior.

A meu ver, Gochnauer está equivocado. Podemos duvidar se um evento referido num estado mental A realmente precedeu um outro B. Contudo, para fazermos isso, temos de admitir uma sucessão de estados mentais tal que A ou precedeu ou sucedeu B, ou mesmo que A e B são simultâneos. Ora, isso é tudo o que Kant precisa. Se estou consciente de uma sucessão de estados mentais, mas duvido que os eventos estejam realmente organizados da maneira como os concebo, ainda permanece o fato de que há uma sucessão de estados mentais ocorrendo em minha consciência. Como Allison aponta, “minha consciência de tal sucessão é, ao mesmo tempo, uma sucessão em minha consciência.”

Essa réplica serve para neutralizar qualquer ceticismo sobre estados mentais passados; por exemplo, a hipótese de Russell de que o mundo foi criado há cinco minutos atrás. Embora ela possa despertar suspeitas sobre os dados da nossa memória, ela não elimina o fato de que há uma sucessão em minha consciência, não importando se essa sucessão é composta por estados mentais fabricados há cinco minutos atrás. O mesmo ponto pode ser enfatizado em relação à identidade da auto-consciência ou à hipótese de que alguém poderia, no passado, ter pensado os estados mentais que eu agora reconheço como meus. Mesmo se outra pessoa produziu as minhas memórias passadas, ou as pensou e de algum modo as colocou em minha mente, essas memórias formam agora uma sucessão daquilo que eu estou consciente, e isso não elimina o fato de que agora *eu estou* pensando-as, e é por meio disso que eu possuo uma sucessão de pensamentos ou estados mentais.

Até aqui, tudo bem. A seqüência de meus estados mentais ocorre no tempo. Assim sendo, a minha percepção de mim mesmo no curso do tempo só pode ocorrer a partir da prévia aceitação da idéia de que há um permanente unicamente com base no qual qualquer ordem temporal é possível. Desse modo, é necessário aceitar o fato de que algumas das minhas experiências são realmente objetivas, i.e., que elas estão “conectadas com a existência de coisas fora de mim,” (XXVII) porque tais coisas são condição da própria percepção de mim mesmo no tempo, ou, em termos kantianos, porque elas são consideradas “como a *condição* da determinação temporal.” (XXVIII) Esse é o ponto central da Refutação. Já foi mostrado que toda determinação temporal requer um algo permanente. Se não houvesse algo fixo e inalterado, algo que continuasse de um momento a outro, não haveria consciência de coexistência ou sucessão num tempo unitário. Ora, eu estou sem dúvida consciente de pelo menos uma sucessão, a saber, a minha própria existência no tempo. Portanto, sou obrigado a assumir algo inalterado como a condição de minha própria percepção no tempo. O próximo passo é argumentar que a idéia de algo permanente não é uma representação habitando a minha mente. As próprias representações requerem um permanente “distinto delas, e em relação ao qual elas mudam.” Isso porque as minhas “representações não podem estar fora de mim, e o objeto externo das representações não pode estar em mim, pois isso seria uma contradição.”

A essa altura, é oportuno que nos remetamos à *Meditação I* de Descartes. Kant recusa a idéia de um acesso privilegiado aos nossos estados mentais, sobre o qual Descartes constrói o seu sistema filosófico. A razão é a seguinte: nas *Meditações*, Descartes argumenta que somente o juízo existencial “eu existo” é completamente certo e indubitável. Nesse sentido, a seqüência de meus pensamentos justifica somente a crença de minha experiência solitária interna. Eu posso duvidar da existência de um mundo fora de mim e, ao mesmo tempo, tomar como absolutamente indubitável que “eu sou, eu existo.” Mesmo que “eu tenha me persuadido de que não há nada no mundo,” eu estou seguro de que “eu devo existir, se eu puder me persuadir de alguma coisa.” Descartes parte da certeza introspectiva, e então elabora uma série de argumentos a fim de

estabelecer a certeza da existência dos objetos externos. Na sexta Meditação, ele conclui que deve haver objetos corpóreos enquanto causas de minhas impressões sensíveis. Isso é assegurado pela benevolência divina, que legitima minhas representações externas (ou idéias). O resultado dessa estratégia geral é que, contrariamente à certeza imediata de seus estados internos, a certeza sobre a existência das coisas fora de nós é apenas atingida através de uma cadeia de inferências. A experiência dos nossos estados mentais precede o conhecimento da realidade material, quer dizer, a certeza da existência de objetos externos é necessariamente mediada pela inferência daquilo que está à nossa disposição na auto-consciência empírica. É isso que Kant chama de “um escândalo na filosofia e na razão humana em geral.” (XXXII) Com isso em mente, a intenção de Kant é bem clara. Ele pode ser visto como questionando o solipsismo por trás do ponto de partida cartesiano. Será que é correto isolar os meus estados mentais do mundo exterior ou ter apenas pensamentos privados completamente destacados de uma consideração dos objetos fora de nós?

Nas palavras de Kant, o problema da abordagem cartesiana é que a “inferência de um dado efeito para uma determinada causa é sempre incerta, uma vez que o efeito pode ser produzido por uma outra causa.” (XXXIII) Kant quer com isso dizer que o cético pode muito pensar em outros fatores como causas das minhas idéias do mundo exterior, como um gênio maligno, ou o cientista louco dos cérebros em tanques de Putnam, por exemplo. Assumindo-se tal ponto, pode-se perguntar: o que está implicado nesse suposto “mundo interior” cartesiano? Mais precisamente, pode-se perguntar: quais as condições através das quais não apenas a minha própria determinação temporal, mas toda e qualquer determinação temporal, são possíveis? Uma vez que o tempo é a dimensão da mudança, e a mudança só pode ser concebida como se referindo a algo que permanece, temos de assumir um permanente na percepção a fim de nos representarmos no tempo. Esse permanente não pode ser pensado como algo em mim, uma vez que os meus estados mentais são ordenados apenas temporalmente, e são por isso mutáveis. A consequência filosófica desse argumento é que nós não temos um poder de introspecção através do qual pudésse-

mos ser conscientes de nossos próprios estados mentais sem primeiramente estar conscientes das coisas fora de nós. Se isso é aceito, Descartes não pode supor que, baseado apenas na certeza nos dados empíricos da auto-consciência, podemos inferir a realidade das coisas materiais. É apenas por meio da percepção do permanente que os nossos estados mentais podem ser conhecidos.

A bem da verdade, Kant não faz justiça às suas próprias intenções na refutação ao afirmar que ele vai atacar apenas Descartes, pois Berkeley já fora respondido na *Estética Transcendental*. (XXIV) Se atentarmos para o fato de que o objetivo da Refutação é mostrar que um certo tipo de idealismo, a saber, o idealismo *empírico*, é incoerente, as objeções de Kant a Descartes também repercutem em Berkeley. Isso pode ser explicado ao considerarmos que, de acordo com Kant, Berkeley acaba considerando os objetos externos como estados mentais e *a fortiori* ele se torna, conscientemente ou não, um proponente do idealismo empírico. Portanto, uma prova contra o idealismo empírico é também uma prova contra o idealismo de Berkeley. Isso posto, é plausível supor que esse deslize de Kant se origine do fato de que ele acredita que a *Estética Transcendental* já colocou por terra o idealismo empírico por meio da noção de intuição *a priori*, e que o que resta ser refutado é a defesa cartesiana do estatuto privilegiado das experiências internas.

BIBLIOGRAFIA COMENTADA

TRATADO SOBRE OS PRINCÍPIOS DO CONHECIMENTO HUMANO.

G. BERKELEY

Leia-o com atenção, levando em conta o que foi estudado sobre Descartes e Kant anteriormente.

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

REFLITA SOBRE

- Por que, para Kant, espaço e tempo são a priori.
- Por que, para Kant, espaço e tempo são intuições.
- Por que o idealismo empírico de Berkeley é inconsistente, contrariamente ao idealismo transcendental de Kant.

■ CAPÍTULO 4 ■

HUME: PARA ALÉM DO EMPIRISMO

Este é o momento de mostrar que a distinção entre o racionalismo e o empirismo é inexata e deve, como já disse no capítulo 1, ser entendida com reservas e muita cautela. Vou mostrar aqui um modo de ler Hume que o aproxima de Kant e o distancia da tradição empirista, embora ele jamais se liberte totalmente dela.

4.1 NOSSA CRENÇA NAS RELAÇÕES CAUSAIS



David Hume (1711- 1776)

Vários intérpretes de *Hume* classificam sua filosofia de *naturalista*. Segundo eles, as soluções humeanas a certos problemas filosóficos se opõem àquelas de filósofos que se esforçam em recorrer a argumentos baseados numa concepção de razão bem próxima a de Descartes.

Esse tipo de interpretação pressupõe uma distinção entre argumentos cuja base reside apenas na razão e argumentos cuja base reside em sentimentos e instintos.

Desse modo, a prova da primeira certeza cartesiana, por exemplo, poderia ser considerada um argumento do primeiro tipo (ver capítulo II). Isso porque em provas como essa encontramos apenas princípios *a priori* dando sustentação aos conceitos e às premissas. Por exemplo, o princípio de que o nada não tem propriedades não é aprendido por nós através da experiência, mas através do raciocínio lógico. Na terminologia de Hume, tais princípios surgem de um exame da relação de idéias.

Defensores da interpretação do segundo tipo (naturalista) oferecem como exemplo a solução cética do problema da relação

causal, cuja base é encontrada no costume ou no instinto natural. Apesar disso, creio que Hume não é um naturalista, e que essa chamada solução cética é apenas um passo na direção de uma ambiciosa ciência da natureza humana. Espero mostrar no que se segue que a filosofia de Hume é uma tentativa de abarcar e reconciliar as diversas tendências da natureza humana. A tensão que delas surge, assim como a necessidade de dissolvê-la, remete-nos a um tipo de reflexão de segunda ordem por meio da qual somente um tipo de razão – não cartesiana e, portanto, não-demonstrativa – pode ser pensada como guiando nossas investigações. Ela é solitária, porque não é acompanhada, ou dependente, de nenhuma outra capacidade humana. Ela é não-demonstrativa, porque não objetiva a construção de provas de cunho estritamente lógico. Após especificar o papel dessa razão não-cartesiana no interior da filosofia de Hume, será possível também impugnar as interpretações que classificam Hume como um cético. Seu “ceticismo mitigado” poderá ser visto como um procedimento epistemológico que deverá anteceder qualquer tentativa de constituir a desejada ciência do homem.

Um bom começo para realizar essa tarefa é se concentrar na abordagem humeana da causalidade. Tendo em vista que o argumento é bem conhecido, vou me limitar em expor suas partes principais, em vez de reproduzi-lo exaustivamente. As premissas do argumento podem ser resumidas da seguinte forma. Primeiro, de acordo com Hume, as percepções da mente são divididas em impressões, ou percepções mais vívidas, e idéias, que são pensadas como cópias de impressões. Segundo, as idéias são conectadas entre si por meio de três tipos de associação, a saber, semelhança, contigüidade no tempo e lugar e causação. Terceiro, os atos da mente são divididos em relações de idéias (raciocínio demonstrativo) e matérias de fato (raciocínio empírico). Hume afirma que, enquanto os raciocínios demonstrativos requerem apenas a razão e seus princípios e regras *a priori*, os raciocínios empíricos se baseiam na relação causa e efeito (cf. *Investigação Acerca do Entendimento Humano* § 22). Qualquer que seja nossa pesquisa empírica, inevitavelmente acabamos fazendo inferências causais.

Finalmente, e não menos importante, as inferências causais fazem-nos *acreditar*, com base na aparência de A, que B ocorrerá, contanto que a experiência passada tenha mostrado A e B unidos repetida e constantemente. Quando temos uma impressão de A, não apenas temos a idéia de B; nós realmente passamos a acreditar na ocorrência iminente de B. Isso porque uma porção da vivacidade encontrada na impressão A é passada à idéia de B.

Hume esclarece que o raciocínio demonstrativo não pode introduzir esse tipo de conexão. Isso porque, primeiro, da impressão A não podemos derivar *a priori* a idéia de B. Não é contraditório supor que os padrões observados nos eventos passados podem mudar no futuro. Segundo, se a razão demonstrativa estivesse dando sustentação à inferência causal, uma crença causal – isto é, a crença de que B ocorrerá, dado que A ocorreu ou está ocorrendo – pode surgir de apenas uma instância de aparição do par A e B e não, como Hume argumenta, da aparição repetida e exaustiva desses pares no passado (3). Terceiro, A e B são bastante diferentes um do outro, de modo que, da presença de A, jamais se pode inferir a presença de B sem que recorramos à experiência. O fato de eu ligar o ar condicionado da minha sala é bem diferente do fato da temperatura da sala ter diminuído a um nível mais agradável. **Não posso deduzir *a priori* B de A**, pois nada existe em B que me permita inferir A sem que eu recorra à experiência. Além disso, mesmo se a experiência auxiliar a razão demonstrativa, jamais podemos justificar a inferência de um evento observado A a partir de um evento inobservado B. Melhor dizendo, mesmo se utilizarmos a razão demonstrativa e a experiência dos pares As e Bs passados, jamais conseguiremos produzir uma prova de certeza indubitável – que é o objetivo de qualquer aplicação da razão demonstrativa – tal que, da aparição de A, B necessariamente ocorrerá. **Na verdade, a base de qualquer inferência causal, segundo Hume, é o costume ou hábito.** Da ocorrência de muitas instâncias de pares de As e Bs a mente é irresistivelmente levada, dada uma impressão de A, a esperar B. Conjunções constantes acostumam a mente a antecipar B após a ocorrência de A. O costume é tão inevitável quanto o sentimento de amor (cf. E § 38).



Hume procura mostrar que a razão demonstrativa não **serve de base para justificação de nossas inferências causais** porque, segundo ele, não é possível termos certeza lógica, isto é, necessária, de que um determinado evento é acompanhado de outro. Assim, por exemplo, por mais que tenhamos experienciado inúmeras vezes que a água ferve quando sofre uma determinada quantidade de calor não podemos afirmar, com certeza lógica, necessária (aquela mesma certeza que temos ao dizer que $2 + 2 = 4$), que ela sempre ferverá nessa situação

Com base nessa rápida apresentação de alguns dos principais conceitos de Hume, é possível desenvolver certas considerações que vão ao encontro da posição que anunciei anteriormente, qual seja, a de que Hume não é um naturalista, mas um tipo particular de racionalista.

Creio que uma boa maneira de apresentar minha interpretação é analisar a noção de **conjunção constante**, pois ela parece desempenhar um papel fundamental nesse contexto. Embora Hume pareça estar certo quanto à incapacidade da razão em dar suporte às inferências causais, sua confiança nas repetidas e constantes conjunções de As e Bs, tal como é colocada, parece infalível. Há, no entanto, inúmeros casos em que pares de As e Bs se apresentam em nossa experiência constantemente conjugados mas que não produzem inferências causais legítimas. Considere dois eventos: um deles é a buzina do carro do seu pai; o outro, é a chegada do seu pai em sua casa, estacionando o carro na garagem. É inegável que pode haver um número considerável de instâncias passadas desses dois eventos. Imagine uma pessoa morando com seus pais desde que nasceu e que testemunhou exaustivos pares desses eventos, ocorrendo sempre um depois do outro. Mas não há nenhuma relação causa e efeito aqui. Em outras palavras, seria absurdo inferir que a chegada do seu pai com o carro na garagem foi causada pelo evento anterior, a buzina do carro próximo à sua casa.

Se considerada apenas dessa forma, o ponto de vista humeano da causalidade não permite o erro, ou a coincidência. Quaisquer que sejam os pares de As e Bs, se eles forem apresentados a nós de modo exaustivo na experiência, irresistivelmente faremos inferências causais de B a partir de A. Eu moro há 20 anos com meus pais e toda vez que meu pai volta do trabalho dirigindo, ele buzina há menos de um quadra e logo depois ele estaciona o carro na garagem. Todos os dias úteis da semana, com algumas poucas exceções. Ora, é claro que isso não pode ser correto. É uma simples contingência que B venha depois de A, embora isso tenha acontecido incontáveis vezes no passado. Mas como posso me certificar disso? Como posso saber que a inferência causal é incorreta, ou que não há nenhuma conexão causal nesse caso?



Barry Stroud, recebeu o título de Ph. D. em filosofia pela Universidade de Harvard. Atuante na filosofia acadêmica desde 1961.

Barry Stroud levanta uma questão similar. Ele afirma que, se “conjunções observadas sempre” nos levam “a generalizar a partir dessas conjunções observadas para as o inobservado”, então “acabaríamos por esperar qualquer coisa”. Assim, Stroud conclui, de acordo com a teoria de Hume, que somos inevitavelmente “levados a acreditar que há uma conexão causal” sempre que uma quantidade considerável de pares de eventos mostrar regularidade (Stroud 1977, pgs. 93-4). Se assim for, Hume estaria numa rota de colisão com a nossa experiência comum. Há inúmeros casos de eventos constantemente conjugados que não representam conexões causais legítimas.

Essa objeção, porém, é infundada. Hume está bem a par dessa questão. Ele salienta que estados de coisas constantemente conjugados incluem **aspectos essenciais e acidentais**. Se os aspectos acidentais são muitos, eles influenciam a imaginação de modo a nos fazer esperar que eles ocorrerão em lugar dos aspectos essenciais (cf. T 147). Quando isso se dá, Hume nos aconselha a buscar mais informação da experiência, a fim de corrigirmos nossas inferências recorrendo a mais pesquisa da experiência (4). Mais experimentos poderão nos ensinar que a concepção de repetição acidental surge da idéia de que a seqüência de pares pode romper o padrão a qualquer momento, ou melhor, da crença de que o padrão está sendo preservado apenas por acidente. Mas a crença que leva a mente, através do costume, para o inobservado segue um caminho diferente. Se pares de eventos aparecem constante e exaustivamente e nenhuma exceção foi observada, não podemos evitar de acreditar que esses eventos estejam causalmente conectados. Como assinala *Baier*, “para que se estabeleça um costume de uma inferência causal..., precisamos experienciar casos ‘freqüentes’ da conjunção em questão, e nenhum contra-exemplo”. Somos então levados... a acreditar que a seqüência causa-efeito observada é uma subclasse finita de uma classe infinita de pares causalmente conectados, do passado ao futuro, isto é, uma classe infinita que não admite anomalia. Contudo, no caso de repetições constantes mas acidentais, não apenas aceitamos a anomalia; pressupomos que, apesar de ainda não ter sido observada, ela inevitavelmente aparecerá, cedo ou tarde (cf. Pears 1990, pg. 82). Isso quer dizer

Baier, A. C. 1991 *A Progress of Sentiments*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. Pg. 113)

que não podemos considerar uma repetição acidental no passado como uma subclasse finita de uma classe infinita de pares constantemente conjugados. Nas palavras de Rosenberg, a distinção “entre esses dois tipos de seqüência consiste no fato de que toda seqüência causal instancia alguma lei, o que não é o caso nas seqüências não-causais” (Rosenberg 1993, pg. 72).

É nessa linha de argumentação que devemos entender a remissão de Hume a algumas regras gerais que devemos seguir em nossas inferências causais. Isso significa que essa abordagem não está limitada a explicar a origem da idéia das nossas crenças. Ela também fornece as regras para corrigi-las (5). Essas regras são empregadas para distinguir “**circunstâncias acidentais de causas eficazes**” (*T Pg. 149*). Em assim o fazendo, somos capazes de considerar eventos tais como ‘a buzina do carro’ e ‘a chegada do carro na garagem’ como conectados apenas acidental e não causalmente, não importando a frequência dessas conjunções.

A idéia que gostaria de introduzir é a seguinte. Há um conflito que surge quando tentamos distinguir conexões acidentais e conexões causais. Nosso juízo nos diz que alguns pares de As e Bs estão apenas acidentalmente conjugados, mas nossos instintos nos levam na direção oposta, i.e., eles nos fazem ver que os pares estão causalmente conjugados. Nosso entendimento e nossos instintos nos apresentam um impasse. Quando isso ocorre, somos obrigados a examinar as tendências da mente. Ora, o raciocínio pelo qual nos damos conta desse conflito e da necessidade de observar regras gerais nos conduzem a um outro nível de reflexão: há o momento de analisar as tendências conflitantes da mente a fim de eliminar o conflito e resolver o problema. Com isso, passamos da análise dos conteúdos da experiência para um exame das faculdades da mente.

Isso requer um nível de argumentação que se põe à tarefa de analisar os raciocínios que usamos na pesquisa empírica. Esse tipo de argumentação é empregado para impedir que sejamos levados irrefletidamente para os nossos instintos, propiciando-nos discernir meras coincidências de expressões reais de relações causais (cf. T 267). Ele nos instrui a descartar crenças formadas pelo costume que não se ajustam às regras gerais. Ao mesmo tempo, ele nos permite adotar as crenças que estão conformes a essas regras. De fato,

Usaremos apenas “T” nas referências bibliográficas para nos referir à seguinte obra:
Hume, D. 1978. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Claredon (abbreviated *Treatise*).

Nosso uso da pesquisa empírica e o tipo de raciocínio que usamos para analisá-la é o que nos permitirá, em termos humeanos, discernir eventos que possuem relação causal entre si dos que não o possuem.

esse tipo de argumentação ou reflexão nos diz em que acreditar. Às vezes somos levados por crenças enganadoras (cf. T 123) que devem ser distinguidas de crenças legítimas (cf. T 121, 631).

O costume pode continuar a produzir sentimentos irresistíveis, mas é essa reflexão de segunda ordem que, em última instância, as transforma em crenças legítimas ou descartáveis.

Esse procedimento de segunda ordem regula nossas vidas. Sem ele, nossas investigações empíricas tornar-se-iam caóticas. Na seção 3 apresentarei uma abordagem mais detalhada desse procedimento. Mostrarei que a razão pode ser vista como responsável por essa reflexão de segunda ordem. Por enquanto, porém, vou examinar na seção subsequente se esse tipo de reflexão pode ser detectado na abordagem humeana do problema da existência continuada dos objetos.

4.2 NOSSA CRENÇA NA EXISTÊNCIA CONTINUADA DOS OBJETOS EXTERNOS

Os resultados até agora obtidos apontam para o fato de que, segundo a visão de Hume acerca das relações causais, há um sentido em que se pode dizer que um processo de pensamento de segunda ordem guiado pela razão desempenha um papel significativo no pensamento de Hume. **Será que o mesmo pode ser dito com respeito à nossa crença na existência continuada e independente dos objetos externos?** Se a razão for interpretada como demonstrativa, a resposta é certamente “não”. Hume fornece dois motivos para sustentar essa resposta. Com o intuito de ser breve, vou chamar de COE nossa crença na existência de objetos externos. O primeiro motivo é que os argumentos da razão demonstrativa não são conhecidos por toda a humanidade. O homem comum pode jamais ter ouvido falar deles e, ainda assim, sustentar COE. Isso quer dizer que ele obtém COE de alguma outra fonte.

O segundo motivo tem a ver com a origem da nossa idéia das percepções interrompidas. É através da razão demonstrativa que

chegamos à conclusão de que as percepções são dependentes da mente. Isso significa que há um conflito entre a razão demonstrativa e COE. De acordo com Hume, os filósofos modernos que se preocuparam com o *status* epistêmico de COE – ou com o que é hoje conhecido como “O problema do mundo exterior” – lidaram com esse conflito por meio da suposição de uma existência dupla de objetos e suas percepções. Mesmo se aceitarmos tal teoria, afirma Hume, a razão demonstrativa seria extremamente ineficiente. Se ela fosse a fonte de COE, a razão demonstrativa teria de permitir uma inferência das nossas impressões (que variam) para os objetos (que não variam). A razão demonstrativa levar-nos-ia da existência das impressões – que não foram postas em dúvida – para a existência duvidosa dos objetos que supostamente estão por trás delas. Isso é impossível. Tal inferência, de acordo com Hume, teria de ser causal. Mas conexões causais nos requerem experiência de uma conjunção constante entre a causa e o efeito. Nesse caso, contudo, apenas um dos elementos do par é perceptível, a saber, as impressões. Portanto, a razão demonstrativa é inadequada como fonte de COE. Da existência de impressões jamais podemos “formar qualquer conclusão acerca da existência de” objetos, de modo que jamais podemos “satisfazer nossa razão a esse respeito” (T 212).

É importante notar que Hume recorre nesse momento à experiência para impugnar a razão demonstrativa como base para COE. Se assim é, podemos afirmar que, no que diz respeito a COE, um argumento a partir da experiência se encontra no centro da batalha humeana contra a razão demonstrativa. Ora, já mostrei que, para Hume, o raciocínio empírico é, em última instância, dependente da natureza, ou antes, do costume ou hábito. **Conseqüentemente, é possível dizer que o raciocínio empírico é usado por Hume para provar a ineficácia do raciocínio demonstrativo.** Isso, porém, só pode funcionar se recorrermos a um argumento baseado no instinto. Se assim for, intérpretes de Hume como Bennett e Stroud devem estar equivocados ao defenderem a existência de suas fases do pensamento de Hume (6). Eles acreditam que há uma fase negativa – na qual conceitos e soluções metafísicas são sistematicamente atacados e descartados – e uma fase positiva, na qual a resposta naturalista de Hume aos problemas tradicionais da metafísica é in-

introduzida e desenvolvida. Creio, porém, que essa interpretação não faz justiça à complexidade do argumento de Hume. Como mostrei acima, Hume introduz os instrumentos de sua suposta fase positiva na fase supostamente negativa. Em outras palavras, em seu projeto de demolição da razão demonstrativa ele já faz uso de elementos encontrados na sua fase supostamente positiva.

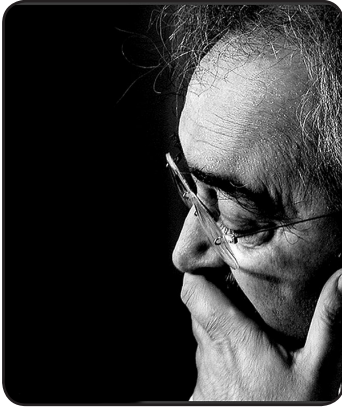
Da ineficácia da razão demonstrativa como uma ferramenta para resolver problemas filosóficas não se segue que é impossível explicar nossas crenças, especialmente COE. Se nos deixarmos guiar pela natureza, podemos impedir que COE seja atacada pelo ceticismo radical. Uma vez que nossos instintos naturais são trazidos à cena, afirma Hume, não faz sentido duvidar de COE (cf. T 187). Tal crença parece inevitável. É uma questão “que deve ser assumida em todos os nossos raciocínios” (IBID.). Não posso evitar de acreditar que há um mundo fora do meu apartamento, que minha sala na UFSC ainda está lá, embora eu não esteja lá no momento, que a Avenida Paulista esteja onde sempre esteve, embora eu esteja morando em Florianópolis e não esteja tendo nenhuma experiência dela nos últimos anos. Em suma, COE é inevitável, e aceitar essa crença é algo compulsório.

Apresentarei apenas um esboço do argumento de Hume sobre a inevitabilidade de COE. Primeiro, ele sustenta que a sucessão de percepções que nos traz a idéia da existência continuada e independente dos objetos exibe dois aspectos, a saber, **constância e/ou coerência**. Eu olho para a janela e vejo a rua, outros edifícios, outras casas. Olho para a estante de livros no quarto por um momento e logo viro a cabeça e olho a janela novamente. Tudo lá fora parece inalterado. A rua, os edifícios, tudo está no mesmo lugar, com as mesmas características. A propriedade da constância pertence a todos os objetos que consideramos externos. Depois disso vou caminhar na Beira Mar, após estudar Hume. Quando volto para casa, observo que meu quarto está um pouco diferente: os papéis na mesa foram espalhados pelo vento, a caneca com chá esfriou etc. Mas mesmo com essas alterações, ainda existe certa coerência entre os objetos. “Estou acostumado em outras instâncias a ver uma alteração parecida produzida num período similar de tempo” (T 195).

O problema, porém, surge quando consideramos que, embora tenhamos experiência de uma sucessão de percepções do Sol, por exemplo, às vezes essa sucessão é interrompida e somos levados pela constância e coerência a pensar que as percepções ocorridas antes e depois da interrupção são “individualmente as mesmas”. Ora, tendo havido uma interrupção, não há garantia para uma identidade entre as percepções nos dois extremos. As impressões são distintas uma da outra. Tão logo a última percepção surja, a primeira já terá passado. Hume afirma que a mente tende a diminuir a tensão entre identidade e interrupção postulando uma existência real. A mente deixa o conflito de lado ao considerar que, embora as percepções interrompidas possam diferir uma da outra, elas, entretanto, ‘representam’ o mesmo objeto, que não pode ser capturado pelos sentidos. **A noção de identidade** é introduzida combinando-se a noção de um objeto imutável com nossa consciência do tempo ou, como Hume afirma, misturando as idéias de unidade e número. Pensar um objeto interrompido, inalterado e durável é conceber uma certa unidade que permanece inalterada através de uma multiplicidade de instantes. Ora, em nossa experiência, só temos acesso a uma série mutável de percepções, de modo que não podemos evitar de ‘imaginar’ um objeto imutável dando sustentação à idéia de identidade. **A imaginação é, então, a fonte de COE.** Enquanto os sentidos fornecem-nos uma série de impressões desconectadas e descontínuas, a imaginação surge para esconder a descontinuidade, de modo que somos levados a supor que “a mudança reside apenas no tempo” e, assim, considerar a série como sendo uma “visão continuada do mesmo objeto” (T 203). Seria razoável supor que a imaginação realiza a tarefa de esconder as interrupções entre percepções por meio da relação causa e efeito, e *a fortiori*, por meio do costume. Mas não é exatamente isso que ocorre. Hume afirma que a “conclusão a partir da coerência das aparências... surge do entendimento e do costume de um modo indireto e oblíquo” (T 197). Hume fornece uma explicação obscura de como transferimos a coerência encontrada nas percepções para a coerência dos objetos. (T 7)

Busque, nesse momento, estabelecer um paralelo entre as discussões de Hume e as de Descartes, Berkeley e Kant sobre os objetos externos. Busque estabelecer semelhanças e diferenças entre as investigações desses autores sobre esse tema. Isso, inclusive, poderá ajudá-lo a entender melhor o restante de nossa reflexão sobre Hume.

Acredito, contudo, que é possível tornar essa explicação mais clara. **O problema, como já foi indicado, começou quando a mente foi apresentada ao conflito entre identidade e interrupção.** Em



A falta de explicação segura para algo faz a mente ficar inquieta. Essa inquietação não é admitida pela mente que, no caso do COE, segundo Hume, precisa recorrer à imaginação para resolver o problema da continuidade dos objetos reais

vista disso, “ela torna-se inquieta... e passa a procurar o fim da inquietação”. Ora, qualquer conflito entre idéias só pode ser detectado e tratado por meio do entendimento, isto é, “as propriedades mais gerais e mais estabelecidas da imaginação” (T 267). A mente procura chegar a uma decisão para resolver o conflito. Nosso juízo nos informa que não podemos sustentar identidade e interrupção ao mesmo tempo sem que nos envolvamos numa contradição. Uma vez que não podemos manter a idéia de identidade entre as percepções “sem relutância”, temos que “nos voltarmos para o outro lado” e disfarçar a interrupção recorrendo à tese da existência continuada e independente de algo que não está presente à mente (T 206) (8). Temos aqui um conflito entre nossas tendências, como aquele apresentado na seção anterior. Tal conflito tem de ser resolvido. As tendências têm de ser conduzidas de modo a propiciar uma explicação filosófica da origem de COE. Isso posto, é razoável supor um nível de reflexão de segunda ordem no qual possamos encontrar meios de solucionar tal tensão. Somo levados a um nível de investigação por meio do qual podemos analisar as limitações e vantagens de cada uma de nossas tendências, a fim de alcançarmos o fim dessa tensão. Creio que a faculdade que realiza tal tarefa é a razão de um tipo não-demonstrativo. É isso o que mostrarei na próxima seção.

4.3 RESOLVENDO TENDÊNCIAS CONFLITUOSAS NO METANÍVEL

Nas seções precedentes, detectamos a necessidade de uma faculdade que nos guie quando começam a surgir tensões entre as tendências da mente. O entendimento, ou ‘os princípios mais permanentes e gerais da imaginação’, nos leva numa direção (cf. T 267 e 182), enquanto os instintos, ou os princípios menos gerais e mais instáveis da imaginação, nos levam na direção oposta (cf. T225; cf. também T 148). No caso da causação, esse conflito surge quando enfrentamos o problema de distinguir conexões acidentais de relações causais. Quanto à existência continuada e independente dos objetos, esse conflito se mostra quando nos damos conta de que não podemos manter ao mesmo tempo as idéias de interrupção e identidade entre as percepções.

Na conclusão do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*, Hume reconhece a apreensão que surge dos conflitos entre as tendências da mente. A desordem de suas faculdades o leva “quase ao desespero” (T 264): de um lado, ele percebe que a “memória, os sentidos e o entendimento” estão baseados na “imaginação” (T 265), que é responsável pela nossa crença nas relações causais e em COE. Por outro lado, Hume também percebe que não é possível, “para nós, raciocinar justa e regularmente das causas aos efeitos e, ao mesmo tempo, acreditar na existência continuada da matéria” (T 266). Ora, os sentidos apresentam percepções em fluxo constante e *ipso facto* nenhuma conexão necessária e nenhum objeto externo. Os princípios da associação de idéias, que são governados pela imaginação, geram a idéia de conexão necessária, que se encontra “meramente em nós mesmos, e não é nada senão aquela determinação da mente que é adquirida pelo costume...” Isso significa que a existência continuada e independente dos objetos é uma ilusão, como a adaga de Macbeth. Quando raciocinamos da causa para o efeito, concluímos que os objetos não podem existir fora de nossas percepções. Assim, argumentos a partir dos instintos não parecem ser suficientes para explicar COE. Contudo, argumentos a partir dos instintos que são também auxiliados pela imaginação mostram ao mesmo tempo **que e como** somos incapazes de descrever na existência continuada dos objetos. O costume preenche as lacunas entre os materiais fragmentários, que são dados pelos sentidos. Isso nos dá a ilusão da existência continuada dos objetos (cf. T 195). Parece, então, que a imaginação nos leva a “aceitar uma contradição manifesta” (T 266). **Precisamos desatar esse nó.** Vimos que a razão demonstrativa não pode agir sozinha, pois quando o faz ela subverte a si mesma (cf. T 267). Nossas pretensões filosóficas para explicar COE jamais podem ser satisfeitas. Os instintos são, então, chamados para auxiliar. Mas eles também não são suficientes. Quando usamos argumentos a partir dos instintos para explicar COE, e muitas outras crenças, somos levados à conclusão de que identidade pessoal, conexão causal, existência continuada de objetos não percebido etc., são ficções da mente ou, como diz Hume, produtos da imaginação. Surge então a questão: **“o quanto devemos aceitar essas ilusões”**. Se seguirmos “toda sugestão trivial da imaginação”, somos levados a “erros, absurdos e obscuridades” (T 267).

A oscilação não pára aí. Se renunciarmos aos raciocínios “mais refinados ou elaborados”, arriscamo-nos a destruir “toda a ciência e a filosofia”. Ao mesmo tempo, porém, sabemos que “reflexões muito refinadas e metafísicas têm pouca ou nenhuma influência sobre nós...” (T268). A única coisa que pode dissipar essas nuvens é a vida comum. Mas por quanto tempo? Podemos estar inclinados a jogar todos “os livros e artigos ao fogo” (T 269, cf. E § 132). No entanto, Hume sabe que buscar refúgio na vida comum não é uma solução, mas uma distração da nossa perplexidade filosófica (cf. Bell e McGinn 1990, pg. 404). Após uma caminhada, após jogar gamão com os amigos, ele volta a investigar os princípios morais do bem e do mal, ou a causa das paixões e inclinações.

Hume traz à tona a tensão entre os princípios mais permanentes e universais da mente (reflexão) e as funções mais triviais da imaginação (instintos). Ele sabe que não pode explicar como um conjunto de crenças deve ser preferido em relação a outro, dado que nenhum deles é racionalmente demonstrável e ambos são igualmente naturais.

Assim, é certo que a mente se encontra numa batalha infinita consigo mesma. Ela permanece num movimento pendular, de uma tendência a outra, sem cessar. Cada uma dessas tendências acaba se lançando sozinha no curso das investigações, acabando por se afastar das demais tendências. **No entanto, quando elas agem sozinhas, não nos levam a lugar algum.** Os instintos por si mesmos são insatisfatórios para explicar nossa formação de crença; a reflexão sozinha também não é satisfatória (cf. Passmore, J. 1968 *Hume's Intentions*. New York: Basic Books, Inc. Pears, D. (1990): *Hume's System*. Oxford: Oxford University Press. p. 149).

Num artigo recente, Barry Stroud afirma que o reconhecimento da batalha entre os raciocínios mais refinados e os instintos é realmente uma das grandes contribuições de Hume à filosofia (cf. Stroud 1991). De um lado, Hume revela a tendência da razão demonstrativa a produzir um desespero filosófico que só pode ser resolvido por meio dos instintos. De outro lado, os instintos por si

mesmos, sem a assistência de um ‘raciocínio refinado’, nos levam a absurdos. Ora, Stroud continua: uma vez que a idéia de voltar ao desespero é inaceitável, o que resta é acomodar nossas tendências, de modo a alcançar “uma determinação feliz na qual nenhuma tendência da nossa natureza assuma o controle das demais” (IBID., pg. 287).

A leitura de Stroud parece adequada. Ela aponta para a idéia de que o reconhecimento da tensão entre as nossas tendências é apenas um passo preliminar no processo em direção ao controle delas. **A mente deve utilizá-las em conjunto.** Tão logo elas sejam adequadamente coordenadas, podem auxiliar umas às outras. No entanto, creio que sua abordagem não vai além disso. Ainda devemos explicar como a filosofia cética de Hume mantém o equilíbrio entre as tendências da mente. A resposta, a meu ver, é que uma reflexão de segunda ordem as regula. Assim, para evitarmos de ser conduzidos ao ceticismo radical, por exemplo, raciocinamos da seguinte maneira. No curso da nossa experiência, somos via de regra atormentados por questões que nos forcem a ultrapassar as aparências. Percebemos que, quanto mais empregamos a razão demonstrativa para responder a essas questões, mais nos damos conta de que as investigações abstratas e obscuras a que chegamos têm pouca ou nenhuma importância em nossas vidas e nos deixam à mercê das dúvidas céticas (cf. (T 184). Por isso, devemos recorrer aos nossos instintos naturais. Do mesmo modo, para evitarmos as superstições do senso comum, devemos raciocinar da seguinte maneira. O uso indiscriminado dos nossos instintos implica na impossibilidade de discernir o verdadeiro do falso. Devemos, assim, recorrer aos raciocínios refinados. Hume sugere que a confiança irrefletida em nossos instintos nos leva à superstição (cf. E § 130). De acordo com ele, a superstição surge quando usamos nossa imaginação de modo indiscriminado, isto é, quando nos rendemos aos nossos instintos sem o emprego das reflexões mais elaboradas. A superstição aumenta nosso receio e ignorância e incita nossas mentes a seguir nossas propensões naturais sem controle (cf. E § 40). Hume nos convida a adotar a filosofia cética porque ela nos permite chegar a um “raciocínio justo e preciso” como o “único remédio católico (!)... para subverter aquela filoso-

fia abstrusa e o jargão metafísico” (E § 7). O homem comum, que não reconhece o papel dos princípios mais estabelecidos e gerais da mente e que não refina seus instintos através da investigação cuidadosa, está permanentemente sujeito à superstição.

A filosofia de Hume nos permite evitar tanto a filosofia abstrusa quanto a superstição. Ela delimita um domínio dentro do qual a ciência do homem pode ser construída. Ela nos aconselha a jamais aceitar os instintos ou os raciocínios refinados e abstratos completamente e sem reservas. Mas como isso pode ser feito? Hume afirma que “somos forçados a...”, ou “decidimos que...” uma certa linha de raciocínio é a melhor de que dispomos para fornecer uma solução adequada a um problema filosófico. “Devemos”, diz Hume, “deliberar com respeito à escolha do nosso guia, e temos que preferir aquele que é mais seguro e mais agradável” (T 271). Nesse sentido, a fim de evitar a filosofia abstrusa, uma decisão tem que ser alcançada, a saber, precisamos recorrer aos nossos instintos e descartar qualquer pretensão da razão demonstrativa de produzir conhecimento. Nossos instintos são trazidos à tona não porque eles se insinuam e contêm a razão demonstrativa, mas porque ponderamos, refletimos e chegamos à conclusão de que nenhuma das duas tendências, quando empregada sozinha, pode explicar COE. Nesse processo, devemos avaliar os prós e os contras das diferentes escolhas. Mas isso só pode ser feito através de um tipo de reflexão de segunda ordem. Quando dizemos ‘somos obrigados a’, pressupomos que alguma regra ou princípio prescreve-nos certas normas. Quando dizemos ‘decidimos que’, pressupomos que certa explicação filosófica justifica tal decisão. **Mas o que, então, é aquilo que dá suporte às nossas decisões e mantém o equilíbrio entre o raciocínio abstrato e os instintos?** Creio que a resposta é a seguinte. Argumentos de segunda ordem são elaboradas por meio de um conjunto de regras ou princípios que funcionam normativamente para controlar as tendências da natureza humana. Eles regulam nossos instintos e nossas reflexões refinadas. Assim, aquilo que irá transformar o homem comum num cético mitigado, ao estilo de Hume, é a aplicação de um argumento, ou conjunto de argumentos, que opera no metanível e incide sobre argumentos de primeira ordem.

É importante distinguir essas regras das regras gerais mencionadas na seção 1. Estas regulam associações entre idéias e impressões de modo a nos permitir fazer inferências causais. As regras ou princípios que dão suporte aos argumentos de segundo ordem, entretanto, regulam as diversas tendências ou propensões da natureza humana; por meio delas, o cético mitigado estabelece seu ponto de vista. Por exemplo, para justificar COE – bem como a crença na causalidade, na identidade pessoal etc. – o cético mitigado recorre ao seguinte princípio:

‘tendo em vista que a razão demonstrativa é incapaz de justificar COE, precisamos recorrer ao nosso entendimento e aos nossos instintos (de uma maneira oblíqua)’ (T 197)

Para nos instruir a avaliar e a corrigir nossas tendências naturais, o cético mitigado recorre ao princípio:

‘tendo em vista que nossos instintos e nossos sentidos por si mesmos nos levam ao erro, precisamos recorrer à reflexão refinada.’ (cf. T 267)

Hume afirma esse princípio quando comenta as limitações dos nossos instintos:

para preparar o caminho para tal sentimento [sentimento interno], e poder discernir seu objeto, é freqüentemente necessário... que muito raciocínio deva preceder, que claras distinções sejam feitas, conclusões corretas inferidas, comparações distintas formadas, relações complicadas examinadas, e fatos gerais fixados e assegurados. (*Princípios da Moral*, pg. 137)

Esses são princípios que regulam não nossas percepções, mas nossas faculdades. Eles governam toda a atividade da mente, impedindo-a de sair dos trilhos. Deve-se enfatizar que os princípios encontrados em argumentos de segunda ordem são bem diferentes daqueles primeiros princípios auto-evidentes da filosofia abstrusa.

Hume esclarece que, tendo em vista que eles se originam de noções bem abstratas, tais princípios acabam isolando-nos “da comunicação com a humanidade”, de modo que eles “em nada contribuem para a vantagem ou o prazer da sociedade” (E § 4). Em contrapartida, uma vez que eles se originam da tentativa de reconciliar as tendências da natureza humana, os princípios de segunda ordem podem ser de bom uso para o progresso da humanidade na medida em que nos auxiliam no desenvolvimento da ciência e da filosofia.

A obra cartersiana *Meditações*, que estudamos no capítulo 1, é um exemplo dessa filosofia abstrusa.

A chave para entender o *status* desses princípios, assim como essa reflexão de segunda ordem, é determinar a faculdade responsável pela coordenação das diferentes tendências da mente. Será que essa coordenação é levada a cabo pelos instintos? Penso que não.

Hume não pode ser visto como afirmando que somos naturalmente inclinados a recorrer aos nossos instintos a fim de impedirmos a razão demonstrativa de assumir o controle e ao mesmo tempo recorrermos à razão demonstrativa a fim de impedirmos os instintos de nos levarem ao erro.

Isso seria o mesmo que dizer que a natureza humana é tal que somos naturalmente inclinados a ser céticos mitigados. Claramente, isso vai de encontro à tentativa Humeana de construir uma postura filosófica isenta das superstições do senso comum. Como Stroud sugere, um “simples camponês que jamais sentiu ou foi movido pela ansiedade sobre sua falta de entendimento do modo como são as coisas não levaria uma vida cética, não importa o quanto ele fosse levado cega e calmamente pelos seus instintos naturais” (Stroud 1991, pg. 283). O cético mitigado precisa da intervenção da reflexão para determinar se os instintos o estão guiando corretamente.

É possível ver Hume se opondo ao que acabei de afirmar. Numa famosa passagem, ele afirma que “a natureza... nos determinou a julgar, assim como a respirar e a sentir”. Bom, então não seria o caso de sermos naturalmente inclinados a sermos céticos mitigados, afinal? Creio que não. No contexto dessa passagem, Hume se esforça em se distanciar dos céticos radicais, “que sustentam que tudo é incerto, e que nosso juízo não possui de modo algum a medida da verdade e da falsidade”. Para se opor a essa visão, ele recorre à natureza, mas de um modo que “qualquer pessoa” o faz a fim de perceber que um ceticismo como esse é “totalmente supérfluo”, pois ninguém pode permanecer sincera e constantemente com essa opinião” (T 183). Nossas faculdades são constituídas de tal modo que o ceticismo radical é inaceitável desde o início. Somos naturalmente determinados a adquirir crenças em certas circunstâncias. Nesse ponto eu concordo com Passmore, que afirma que

“a ‘natureza’ que intervém é simplesmente nossa própria natureza, incapaz de levar os argumentos céticos a sério” (Passmore 1968, pg. 147). De fato, Passmore continua: “Hume não foi, num sentido forte, um naturalista. Ele jamais sugere que a causalidade deve ser confiável porque repousa no instinto” (Passmore 1968, pg. 146). E se a razão é às vezes referida como uma espécie de instinto, deve-se enfatizar que, como qualquer outro instinto, ela “pode ser falaciosa e enganosa” (E § 127).

Assim, o instinto apenas “não pode nos salvar do ceticismo [total]” (Passmore 1968, pg. 147). Só podemos nos despojar do desespero cético porque temos certas faculdades. Por isso, o apelo à ‘Natureza’, nesse contexto, por exemplo, é compatível com a visão cartesiana de que nossa própria constituição nos permite sustentar certas crenças. Descartes torna isso claro na Meditação Sexta ao afirmar que nossa natureza é tal que corpo e mente estão conjugados e que isso nos ensina algo sobre os objetos externos ao nosso redor. Nesse ponto, é fácil entender qual o erro do filósofo abstruso. Ele está equivocado ao levar a sério o desafio do ceticismo radical e tentar dogmaticamente elaborar provas racionais para a verdade desta ou daquela crença, sem nenhuma remissão às demais tendências da natureza humana. Em contrapartida, o cético mitigado pode facilmente deixar de lado tais provas, assinalando a impossibilidade prática de sustentar o ceticismo radical. Ora, isso não é o mesmo que afirmar que somos naturalmente inclinados a ser céticos mitigados; significa meramente que o ceticismo mitigado se conforma às nossas propensões naturais de um modo que o ceticismo radical não o faz. O ceticismo mitigado é benéfico à humanidade na medida em que ele limita “nossas investigações a tais objetos que estão mais bem adaptados à estreita capacidade do entendimento humano” (E § 130). É uma postura filosófica que se adquire mediante o exercício de nossas faculdades cognitivas.

Se os instintos não governam as reflexões de segunda ordem, e se a experiência se baseia neles, então se segue que a experiência não pode ser pensada como fornecendo também as bases dessa linha de argumento. Isso implica também em que Hume não pode ser classificado como um empirista no sentido pleno do termo. Realmente, ele insiste que os sentidos não podem jamais nos dar

a certeza da existência continuada dos objetos externos, simplesmente porque eles nos oferecem apenas percepções fugidias. A experiência sozinha, portanto, jamais pode justificar COE. Isso é bem diferente do que um empirista radical como Locke afirma. De acordo com Locke, o

conhecimento da existência de qualquer coisa nós o temos somente pela Sensação... enquanto eu escrevo isto, eu tenho, pelo papel afetando meus olhos, a idéia produzida em minha Mente... pela qual eu sei que aquela Qualidade... realmente existe, e tem um Ser, sem mim. E disso, a maior garantia que eu posso ter, e a qual minhas faculdades podem atingir, [está] no Testemunho dos meus Olhos. (LOCKE, J. 1975. *An Essay Concerning Human Understanding*. Clarendon: Oxford (abbreviated Essay).

Já sabemos que o racionalismo cartesiano, ou o racionalismo na sua forma mais pura, não nos leva muito longe, pois a razão demonstrativa ‘se subverte a si mesma’. Parece estarmos num beco. Hume não pode ser um naturalista, um empirista ou um racionalista cartesiano. Esta é a grande dificuldade com a qual nos deparamos quando lemos Hume, uma dificuldade brilhantemente dramatizada por ele na famosa expressão de desespero ao final do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*. Mas o que, então, estaria por trás de nossas tendências, indicando-nos este ou aquele caminho? Bem, argumentos de segunda ordem são construídos por meio de certos princípios com base nos quais a mente se certifica da correção das nossas inferências e das nossas crenças a fim de evitar resultados indesejáveis (por exemplo, superstição, raciocínio abstruso etc.). Todo esse procedimento deve ser pensado como **logicamente precedendo** o conhecimento empírico, à medida em que nos instrui a refletir de modo apropriado a fim de produzi-lo.

Nesse sentido, é plausível afirmar que o procedimento em questão é *a priori* e não *a posteriori*. A menos que recorramos a ele para controlar nossas tendências, nenhum conhecimento empírico poderá ser elaborado. De um lado, vimos que a razão demonstrativa deve ser descartada por meio dos instintos; do contrário, não poderemos explicar nossas crenças. De outro lado, também vimos que, se não controlarmos nossos instintos por meio de nossa capacidade de juízo que “corrige as desigualdades das nossas emoções e percep-

ções internas”, jamais “poderíamos pensar ou falar sobre qualquer assunto” (*Princípios da Moral*, pg. 185, in Hume 1990; cf. também T 603). **Ora, sustento que a única faculdade adequada que resta para realizar a tarefa de coordenar nossas tendência é a razão.**

Esse resultado parece desconcertante. Já mostrei que Hume se opõe à razão como fonte de conhecimento confiável. **Como então é possível resgatar a razão no sistema de Hume?** A resposta é: devemos entender o termo ‘razão’ aqui como sendo de um tipo não-demonstrativo. A razão não pode ser demonstrativa neste contexto porque ela não elabora provas e não retira conseqüências de princípios auto-evidentes estabelecidos mediante relações entre idéias. Antes, o sentido de ‘razão’ que considero aqui é a capacidade humana de examinar o funcionamento de outras capacidades mais específicas ou, na terminologia de Hume, das tendências da mente. Essa atividade reflexiva mais geral examina cadeias argumentativas e avalia as inferências obtidas. Além disso, ela compara essas inferências e, em assim o fazendo, orienta nossos juízos quando surge um conflito entre tendências. Ela auxilia o entendimento a controlar os instintos, e os resgata na formação das nossas crenças.

Como Wright assevera, embora Hume rejeite a visão cartesiana de que “só a razão pode servir como fundamento para as ciências, ele oferece à razão um papel na correção dos nossos juízos e inferências naturais” (Wright 1983; cf. IBID. pg. 230, 246).

O uso do termo ‘razão’ aqui não é arbitrário. Ele é autorizado pelo próprio Hume. Realmente, Por exemplo, ao discutir as limitações dos sentidos como juiz final das nossas investigações, ele afirma que eles “não são confiáveis quando usados isoladamente”, de modo que “precisamos corrigir sua evidência pela razão” (E § 117). Ao comentar sobre a conexão entre obrigações naturais e morais, ele diz:

embora sempre me esforçasse em estabelecer meu sistema na razão pura, e raramente tenha citado o juízo de filósofos ou historiadores..., tenho agora que recorrer à autoridade popular, e opor os sentimentos do vulgo a qualquer raciocínio filosófico” (T 546).

Do mesmo modo, após comparar nossas habilidades naturais com as virtudes morais, ele afirma que os homens “são superiores às bestas principalmente pela superioridade de sua razão... Todas as vantagens da arte se devem à razão humana” (T 610).

Creio, porém, que a descrição humeana mais próxima do papel da razão como coordenadora das tendências da mente é encontrada nos *Princípios da Moral*, quando ele comenta sua abordagem da exaltação moral:

é evidente que a razão tem um papel importante a desempenhar em todas as decisões desse tipo [exaltação moral], uma vez que nada senão essa faculdade pode nos instruir na tendência das qualidades e ações, e salientar suas conseqüências benéficas à sociedade e àqueles que as possuem. Em muitos casos, este é um caso bastante controverso: dúvidas podem surgir, interesses opostos podem ocorrer e uma preferência deve ser dada a um dos lados... (*Princípios da Moral*, pg. 285).

Embora o contexto dessa passagem seja o da moral, e não o da epistemologia, é possível identificar alguns aspectos da ‘razão’ em sintonia com meu ponto de vista. Hume não pode estar se referindo nem à razão demonstrativa nem ao que hoje chamamos de razão experimental. Já mostrei que, de acordo com Hume, a primeira nos leva a absurdos. Quanto à última, vimos que usa com frequência um outro termo para se referir à faculdade que elabora raciocínios experimentais, a saber, ‘o entendimento’ (cf. Fogelin 1993, pg. 101). Além disso, a razão experimental produz juízos sobre coisas no mundo em suas relações causais, enquanto na passagem acima, a razão parece fazer um trabalho diferente: ela nos instrui ‘na tendência das qualidades e ações’, e quando ‘interesses opostos’ aparecem, ela decide dar preferência a ‘um dos lados’ (cf. Nuyen 1988, pg. 380).

Pode ser objetado que meu ponto de vista está em desacordo com algumas passagens em que Hume se refere à razão como “a escrava das paixões” (T 415). A meu ver, porém, nesses contextos “razão” tem a ver com qualquer relação ou transição de uma crença a outra. Ela “nada mais é do que um maravilhoso e ininteligível instinto em nossas almas, que nos conduz a certas cadeias de idéias e fornece a elas qualidades particulares...” (T 179).

Desse ponto de vista, os próprios animais possuem razão. Entendida nesse sentido, a razão é e deve ser escrava das paixões. A essa altura, creio que é importante recorrer à abordagem de Baier. Ela afirma que, após criticar a razão cartesiana e solitária, que age por conta própria sem prestar atenção em outras faculdades da natureza humana, Hume introduz “uma razão transformada”, “acompanhada de outras habilidade e virtudes”, e que presta contas ao “sentimento moral compartilhado” (Baier 1991, pg. 280). Realmente, o próprio Hume assinala que, quando “a razão é vívida e se mistura com alguma propensão, ela deve ser aceita” (T 270). Ele continua dizendo que “nessa nova versão, [a razão] é a faculdade de juízo...” Ela lida com “regras gerais, especialmente regras de inferência, e também inclui hábitos e costumes...” (Baier 1991, pg. 282). Essa interpretação de Baier se aproxima ainda mais do meu ponto de vista quando afirma que a:

“seleção entre diferentes versões de razão... é feita pela ‘reflexão’. O árbitro final é a reflexão tanto no sentido amplo, em que é simplesmente atenção constante, quanto no sentido estrito, quando uma faculdade se debruça sobre si mesma...” (Baier 1991, pg. 284).

Minha visão, porém, não é essa. Primeiro, a razão mista a que Hume se refere não é uma outra capacidade que resulta da reunião das nossas propensões. A razão continua a regular nossas investigações. **A diferença é que a razão de Hume, diferentemente da de Descartes, lida e coordena um conjunto mais rico de elementos.** Ela é responsável pelas nossas decisões tanto de levar em conta os instintos *vis-à-vis* a razão demonstrativa quanto de controlar esses mesmos instintos para nos desviar das superstições. Segundo, acredito que a razão como um árbitro no metanível só presta contas a si mesma e não, como Baier afirma, a qualquer outra propensão da natureza humana. Os costumes que ‘sustentam e alimentam nossa capacidade de juízo’ são, antes, os ingredientes regulados pela razão no sentido de aprimorar nossas investigações. O árbitro também é o legislador. Terceiro, embora eu possa concordar com ela que essa razão também pode ser chamada de capacidade de juízo, não vejo uma ‘nova’ razão sendo proposta aqui, mas a mesma razão, solitária, porque não depende de nada, a não ser dela mesma, embora tolerante com respeito às demais faculdades, contanto que



A razão, o que determina a última palavra sobre algo, no sistema humeano não é a mesma razão da filosofia abstrusa. A razão humeana tem por função equilibrar as tendências da mente e, em assim o fazendo, produzir conhecimento; a razão da filosofia abstrusa irá retirar os fundamentos do conhecimento de dentro de si mesma sem o auxílio daquelas tendências

estejam subordinadas à autoridade dos seus princípios e regras. Finalmente, quanto à sua afirmação de que a reflexão é o árbitro último, creio que está se referindo aqui à própria razão legislativa à qual me refiro, pois a razão é a única faculdade que temos capaz de se debruçar sobre si mesma e julgar suas próprias realizações.

Essa interpretação pode ser encontrada na passagem do *Tratado* em que Hume expõe as consequências de se rejeitar os raciocínios refinados.

Será que devemos estabelecer como uma máxima que nenhum raciocínio refinado ou elaborado deve ser aceito?... Se aceitamos esse princípio e condenamos todo raciocínio refinado, acabamos em absurdos patentes. Se o rejeitamos... subvertemos inteiramente o entendimento humano. Portanto, não temos escolha senão a de escolher entre uma falsa razão e nenhuma razão. (T 268)

A razão aqui é considerada falsa porque viola uma de suas próprias máximas, a saber, ‘**jámais atue sozinha**’. A fim de analisar seus próprios princípios e regras e examinar as diferentes tendências da natureza humana, ela deve agir em solitude. A grande diferença entre a razão solitária de Hume e de Descartes é que, em reclusão, a razão de Hume, diferentemente da de Descartes, investiga não apenas ela mesma, mas todas as outras tendências, e considera seus papéis na formação das nossas crenças.

4.4 O CETICISMO DE HUME

Tão logo o papel da razão como coordenadora e árbitro das nossas tendências tenha sido esclarecido, podemos esclarecer a partir de agora a natureza do ceticismo de Hume. Em primeiro lugar, ele não é um cético pirrônico. Sexto Empírico deixa claro que o cético pirrônico, após observar os conflitos em filosofia, e após desenvolver a habilidade de produzir antíteses às teses dogmáticas, começa a suspeitar de toda explicação filosófica. Nesse sentido, ele suspende o juízo a fim de alcançar a paz ou a tranquilidade mental (Sextus Empiricus 1990, pg. 7) Hume, por seu turno, jamais advoga a suspensão do juízo. Ao contrário, ele afirma que “se esses princípios [pirrônicos] fossem aceitos universalmente... toda ação cessaria

imediatamente, e os homens permaneceriam em total letargia, até que as necessidades da natureza... pusessem um fim em sua miserável existência” (E § 128). É claro que Hume interpretou mal *Sexo Empírico* aqui. Após suspender o juízo, o cético pirrônico vive uma vida normal e feliz, seguindo seus instintos e obedecendo às leis de sua comunidade (cf. *Esboços*, pg. 13). Mas este é um ponto menor. O que importa é que, graças à introdução de argumentos de segunda ordem, Hume acredita que podemos disciplinar nossa mente, impedindo-a de se descontrolar nas mãos do dogmático.

Em segundo lugar, Hume não é um dogmático. É verdade que a razão demonstrativa é destrutiva, mas ele jamais afirma que a filosofia que se sustenta nela é totalmente inútil. Ao comentar o destino da filosofia abstrusa, ele sugere que “jogar fora todas as pretensões desse tipo pode ser tão... precipitado e dogmático quanto a mais afirmativa das filosofias” (E § 9). Mas é claro que devemos abandonar o projeto de constituir a mais abstrata das filosofias e começar “a raciocinar dessa maneira fácil”, que resulta da combinação de “investigação profunda e clareza” (E § 10). A filosofia por ele apresentada foi elaborada “de modo descuidado”, de modo que ele deve “desconfiar de suas dúvidas filosóficas, assim como de sua convicção filosófica” (T 273).

O que dizer do ceticismo cartesiano, ou do ceticismo que encontramos na *Meditação I*? Waxman afirma que Hume é precisamente um cético desse tipo. Ele afirma que o ceticismo mitigado se origina do “conflito entre dois tipos de crença igualmente natural e irresistível: uma fundada nos sentidos... e outra na imaginação”. Os sentidos, por exemplo, nos informam que os objetos que encontramos na percepção são contínuos e independentes de nós. A imaginação, contudo, mostra que essa crença é uma criação da mente. Assim, parece que “nossas naturezas nos condenam... a conhecer a falsidade daquilo que somos incapazes de descrever; o que é isso senão o pesadelo cartesiano se tornando realidade?” (Waxman 1994, pg. 268). Precisamos então considerar o fato de que “há em Hume um tipo de dialética natural não menos insolúvel do que aquela atribuída à razão por Kant” (IBID. pg. 269).

Não posso concordar com Waxman sobre essa questão. Sua visão se baseia na idéia de que a consciência imediata produz crenças

que entram em conflito com aquelas produzidas pela imaginação. Vimos, porém, que somente o raciocínio causal, que se baseia no costume, pode produzir crenças. Ora, mesmo se aceitarmos o conflito entre os dois tipos de crenças que surge, no final das contas, da imaginação, podemos reconciliá-las por meio de argumentos de segunda ordem. Por exemplo, podemos dizer que, embora os sentidos nos informem que o objeto imediatamente presente à consciência não é contínuo, distinto e independente de nós, eles não são confiáveis, e devem ser regulados pela reflexão. Esse raciocínio é o suficiente para eliminar o suposto conflito apontado por Waxman.

Mas então isso tudo quer dizer que Hume não é, no final das contas, um cético? Bom, do que procurei mostrar, segue-se que ele não é. Ele emprega os instrumentos do ceticismo como andaimes para seu projeto geral de acomodar as tendências da natureza humana de modo a constituir a ciência do homem. Mas como devemos interpretar sua proposta de um ceticismo mitigado? O que ele quer realmente dizer com isso? Ora, Hume acredita que, para minar as bases do edifício da metafísica tradicional, ou filosofia abstrusa, precisamos aprender com o cético a duvidar dos fundamentos desse tipo de filosofia. No entanto, a ciência do homem, uma vez que é pensada como sendo “construída sobre uma fundação quase totalmente nova”, deve ser considerada como isenta dos pressupostos abstrusos. Se isso for aceito, os sistemas filosóficos anteriores a Hume podem ser impugnados sem problemas. Graças à aplicação de argumentos de segunda ordem, Hume pode dizer ao racionalista cartesiano, por exemplo, que ele superestima a força da razão demonstrativa e, portanto, acaba se emaranhando em raciocínios profundos e obscuros. Para um empirista, ele pode dizer que só a experiência não engendra nossa crença na existência continuada e independente dos objetos externos. Finalmente, ao filósofo naturalista, ele pode responder que o costume é mais adequado do que a razão enquanto fonte de nossas crenças. Como qualquer instinto, o costume é falível e deve ser supervisionado pela razão. Seguir o instinto cegamente é condenar nossas investigações ao fracasso total.

Por que, então, ele se autodenomina um cético (mitigado)? Será que isso contraria minha abordagem? Penso que não. Hume deve

ser visto como adotando um procedimento cético em relação a qualquer filosofia que favorece uma das duas tendências – a razão demonstrativa e os instintos – sobre a outra. Ele nos aconselha a suspeitar de ambas quando elas se isolam e começam a funcionar de modo solitário. Ele nos instrui para, quando isso ocorrer, fortalecer a tendência deixada de lado. Só assim podemos manter o equilíbrio entre as tendências da mente e pensar claramente. Acima de tudo, devemos seguir esta ou aquela tendência sempre até certo ponto.

Concluindo, o ceticismo mitigado é um rótulo que se refere a um procedimento preliminar que deve ser adotado por todos que desejem se dedicar ao estudo da filosofia (cf. E § 116). Esse procedimento prepara o caminho para a ciência do homem.

BIBLIOGRAFIA COMENTADA

Em língua portuguesa, há pouquíssimas obras sobre Hume. O melhor a fazer é ler e reler:

INVESTIGAÇÃO ACERCA DO CONHECIMENTO HUMANO.

David Hume

e compará-la com aquilo que você estudou sobre Kant e Descartes nos capítulos anteriores.

HUME, David. *Investigação Acerca do Conhecimento Humano*. São Paulo, Abril Cultural, 1999.

REFLITA SOBRE

- Qual a crítica de Hume à noção de causalidade.
- Qual a crítica de Hume à noção de substância.
- Por que, de acordo com o livro texto, Hume não é nem um empirista nem um cético.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. E.. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1983.
- AQUILA, R.. *Personal Identity and Kant's Refutation of Idealism*. *Kantstudien* 70. 1979.
- BAIER, A. C. *A Progress of Sentiments*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991.
- BAUM, M. *The B. Deduction and the Refutation of Ideal-ism*. *The Southern Journal of Philosophy* 25 (Suppl.): 89–107.
- BECK, L. W.. *Essays on Kant and Hume*. New Haven: Yale University Press, 1978.
- _____. A Prussian Hume and a Scottish Kant. in _____ *Essays on Kant and Hume*. New Haven: Yale University Press, 1978. pp.111-29.
- _____. *Kant's Theory of Knowledge*. Dordrecht: Reidel, 1974.
- BECK, M. & MC GINN, M.. Naturalism and Scepticism. *Philosophy*. 1990. 65: 399-418.
- BENNETT, J.. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Clarendon, 1971.
- _____. *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

- _____. *Locke, Berkeley, Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- BERKELEY, G.. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Indianapolis: Hackett (abbreviated *Principles*), 1979.
- _____. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. Indianapolis: Hackett (abbreviated *Dialogues*), 1982.
- DESCARTES, R.. *Euvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1953.
- FÖRSTER, E.. Kant's Refutation of Idealism. 1985. pp. 287-303.
- BIERI, P. & HORSTMANN, RP. & KRÜGER, L. (eds.). *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht: Reidel Co., 1979.
- BIRO, J.. Hume's New Science of the Mind. 1993. pp. 33-63.
- BRAND, W.. *Hume's Theory of Moral Judgment*. Dordrecht: Kluwer, 1992.
- BRETT, N. 1983 'Hume's Debt to Kant.' *Hume Studies* 9: 59-73.
- BRUECKNER, A.L.. *Transcendental Arguments I*. 1983. *Nous* 17, pp. 551-75.
- _____. *Transcendental Arguments II*. 1984. *Nous* 18, pp. 197-225.
- _____. *Brains in a Vat*. *The Journal of Philosophy* LXXXIII. 1986 n. 3, pp. 148-167.
- BUBNER, R.. Kant, *Transcendental Arguments, and the Problem of the Deduction*. *Review of Metaphysics*. 1974 28, 453-467.
- BUROKER, J. V.. *On Kant's Proof of the Existence of Material Objects*. in Funke. 1989. 184-197.
- CAPALDI, N.. *Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne Publishers, 1975.
- CASATI, R & DOKIC, J.. *Brains in a Vat, Language and MetaLanguage*. *Analayaia*, 51, pp. 91-3.
- CHAPPELL, V. C. (ed.). *Hume*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.

- COPPOCK, P.. *Putnam's Transcendental Argument*. 1987. *Pacific Philosophical Quarterly*. 68, pp. 14-28.
- DAVIS, J. W.. Going out the Window. in the appendix to *Dialogues Concerning Natural Religion*. London: Routledge, 1991. pp. 196-204.
- DELL'UTRI, M.. *Choosing Conceptions of Realism: The Case of the Brains in a Vat*, *Mind*. 1990. 99, pp. 77-90.
- DESCARTES, R.. *OEuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1953.
- _____. *Selected Philosophical Writings*. Trad. John Cottingham, Roberto Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- EBBS, G.. *Scepticism, Objectivity, and Brains in Vats*. 1992. *Pacific Philosophical Quarterly*, 73, pp. 239-266.
- ERDMANN, B.. *Kants Kritikismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig, Leopold Voss). 1878.
- FISK, M (1971). A Pragmatic Account of Tenses. *American Philosophical Quarterly*, v. 8, n. I, pp. 93-98.
- FLAGE, D. E.. *David Hume's Theory of Mind*. London: Routledge, 1990.
- FOGELIN, R. J.. Hume's Scepticism. in Norton. 1993. pp. 90-116.
- _____. *The Tendency of Hume's Scepticism*. in Bumyeat. 1983, pp.397-412.
- FÖRSTER, E.. *Kant's Refutation of Idealism*. in Holland. 1985: 287-303.
- FUNKE, G.. *Akten des 5. Internationalen Kant-Congress*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981.
- FUNKE, G. & SEEBOLNN, T. M. (eds.). *Proceedings of the Sixth International Kant Congresso* Washington, D.e.: University Press of America, 1989.
- _____. (orgs.). *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*. Washington: University of America Press, 1989.

- GALE, R.M. (ed.). *The Philosophy of Time*. New Jersey: Humanities Press, 1968.
- GARVE & FEDER.. *Göttinsichen Gelehrten Anzeigen*. Cidade: Editora, 1787. 19 January 1787, pp. 40-8.
- GENOVA, A C.. *Good Transcendental Arguments*. Kantstudien, 75, pp. 469-495. 1984.
- GOCHNAUER, M.. *Kant's Refutation of Idealism*. Journal of the History of Philosophy **12**: 195–206. 1974.
- GOODMAN, N.. *The Structure of Appearance*. Cambridge: M.I.T. Press, 1951.
- GRAM, M.S.. *What Kant Really Did to Idealism*. 1982.
- GRIFFITHS, AP.. *Transcendental Arguments*. Proceedings of the Aristotelian Society, supl. 43, 165-180. 1969.
- GUYER, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HOLLAND, A. J. (org.). *Philosophy, Its History and Histo-riography*. Dordrecht: D. Reidel, 1985.
- HUME, D.. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Claredon, 1978.
- _____. *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Classics, 1985.
- HUME, D.. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon, 1990. (abbreviated T).
- _____. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon, 1990. (abbreviated Principles of Morals).
- _____. *Dialogues Concerning Natural Religion*. London: Routledge, 1991. (abbreviated 'Dialogues').
- _____. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon, 1978. (abbreviated *Treatise*).

- _____. *Enquiries (Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals)*. Oxford: Clarendon Press, 1990. (citations for the first “Enquiry” are abbreviated *Enquiry*).
- KANT, I.. *Dreams of a Spirit-Seer*. London: Macmillan, 1900. (Abbreviated *Dreams*).
- _____. *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902. (abbreviated Ak.).
- _____. *Prolegomena*. Indianapolis: Hackett, 1977.
- _____. *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff*. New York: Abaris Books, 1983. (abbreviated R.P.).
- _____. On Inner Sense, (also known as “Reflections of Lenin-grad”). *International Philosophical Quarterly*, XXIX(3): 251-61. 1987. (abbreviated “Inner”).
- _____. *Critique of Pure Reason*. Trad.: N .K. Smith. London: Macmillan, 1990. (abbreviated A for the first edition and B for the second edition).
- _____. *Lectures on Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Trad.: K. Ameriks, S. Naragon (abbreviated L.M.).
- KITCHER, P.. *Kant’s Transcendental Psychology*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- LACEY, A R.. *A Dictionary of Philosophy*. London: Routledge, 1986.
- LEHMANN, G.. *Kant’s Widerlegung des Idealismus*. Kant e a Refutação do Idealismo Material 225, Kantstudien 50: 348–362. 1958.
- LEIBNIZ, G.W.. *Monadology and Other philosophical Essays*. Trad. e ed.: Paul Schrecker e Anner Martin Schrecker. New York: Macmillan, 1965.
- LIVINGSTON, D. W.. *Hume’s Philosophy o common Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- LOCKE, J.. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon, 1975 . (abbreviated ‘Essay’).

- _____. *An Essay Concerning Human Understanding*. Clarendon: Oxford, 1975 . (abbreviated *Essay*).
- MALACHOWSKI, A.. *Metaphysical Realist Semantics: Some Desiderata*. *Philosophia*, 16, pp. 167-174. 1986.
- MCINTYRE, L.. *Putnam's Brains*. *Analysis*, XLIV, 2, 202, pp. 59-61. 1984.
- MCTAGGART, J.M.E.. *The Nature of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927. v. 2.
- _____. *Time in Gale*. 1968, pp. 86-97.
- MELNICK, A.. *Kant's Analogies of Experience*. Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- MOHANTY, J. N.; Shahan, R. W. (orgs.). *Essays on Kant's Critique of Pure Reason*. Norman: University of Oklahoma Press, 1982.
- MONTEIRO, J. P.. *Hume e a Epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.
- MORRIS, W. E.. *Hume's Scepticism about Reason*. *Hume Studies* 15:39-60. 1989.
- NAGEL, T.. *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- NORTON, D. R (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- NUYEN, A. T.. *The Role of Reason in Hume's Theory of Belief*. *Hume Studies* 14: 372-89. 1988.
- PARSONS, C.. *The Transcendental Aesthetico*. In Guyer. 1992. pp.62-100.
- PASSMORE, J.. *Hume's Intentions*. New York: Basic Books, Inc., 1968.
- PEARS, D.. *Hume's System*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- PATON, H. J.. *Kant's Metaphysics of Experience*. Nova York: Macmillan, 1936.
- PRAUSS, G.. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.

- PRICHARD, H.A.. *Kant's 1heory of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- PUTNAM, H.. *Meaning and the Moral Sciences*. London: Routledge, 1978.
- _____. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____. *Realism and Reason* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- ROBINSON, W. L.. Hume's Scepticism. *Dialogue* 12: 87-99. 1973.
- ROSENBERG, A.. Hume and the Philosophy of Science. in Norton. 1993, pp. 64-89.
- RUSSELL, B.. *An Inquiry into Meaning and Truth*. London: George Allen and Unwin, 1980.
- SACKS, M.. *The World We Found*. London: Duckworth, 1989.
- SCHWYZER, H.. *1he Unity of Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- SEARLE, J.. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1994.
- Sextus Empiricus. *Outlines of Pyrrhonism*. Trad.: R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1990. (abbreviated O.P.). v. 1.
- SKORPEN, E.. *Kant's Refutation of Idealism*. *Journal of the History of Philosophy* 6: 23-34. 1968.
- SMART, J.J.C.. *Philosophy and Scientific Realism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- SMITH, N. K.. *The Philosophy of David Hume*. Macmillan: London, 1949.
- SMITH, N. K.. *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1984. (*Sophical Quarterly*, 44, pp. 212-222).
- STEINITZ, y.. *Brains in a Vat: Different Perspectives*. 1994.

STEM-ZWEIG, L.. *The Object of Sensible Intuition*. In Funke. Cidade: Editora, 1981. pp. 456-61.

STEPHENS, L. & Russow, L. M.. *Brains in Vats and the Internalist Perspective*. Australasian Journal of Philosophy, 63, pp. 205-12. 1985.

STRAWSON, P.. *Individuals*. London: Methuen, 1959.

_____. *Transcendental Arguments*. Journal of Philosophy, 65, pp.241-256. 1968.

_____. *Scepticism & Naturalism: Some Varieties*. London: 1985.

_____. *Analysis and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

_____. *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966.

_____. *Entity & Identity*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

STROUD, B.. *Hume*. London: Routledge, 1977.

_____. Hume's Scepticism: Natural Instincts and Philosophical Reflection. *Philosophical Topics* 19: 271-291. 1991.

_____. *Hume*. London: Routledge, 1977.

_____. *Kant and Scepticism*. in Burnyeat. Cidade: Editora, 1983. pp. 413-434.

_____. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon, 1984.

TIPTON.. *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*. Bristol: Thoemmes Press, 1994.

TURBAYNE, C.. *Kant's Refutation of Dogmatic Idealism*. Philosophical Quarterly 5: 225-44. 1955.

TWEYMAN, S.. Hume's Dialogues on Evil. in the appendix to *Dialogues Concerning Natural Religion*. London: Routledge, 1991. pp. 187-95.

TYMOCZKO, T.. *Brains Don't Lie*. in Roth. 1990.

- VAIHINGER, H.. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 1881. (Stuttgart, W. Spemann)
- VALBERG, J.. *The Puzzle of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- VANTERPOOL, R. V.. Hume's Account of General Rules.' *Southern Journal of Philosophy* 12: 481-92. 1974.
- WALKER, R. C. S.. *Kant on the Perception of Time*. In Beck. 1969, pp. 160-80.
- _____. *Kant*. London: Routledge, 1978.
- _____. *Idealism: Kant and Berkeley*. In Foster. 1985, pp. 109- 29.
- WALSH, W.H.. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- WAXMAN, W.. *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. *Time and Change in Kant and McTaggart*. Graduate Faculty Philosophy Journal, V. 16, n. 1. 1992.
- WILKERSON, T. E.. *Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford: Clarendon, 1976.
- WINKLER, K. P.. *The New Hume*. Philosophical Review 100: 541-79. Cidade: Editora, 1991.
- WINTERS, B.. *Hume on Reason*. Hume Studies 5: 20-35. 1979.
- WOLFF, R.P.. *Hume's Theory of Mental Activity*. Philosophical Review 69: 289-310. 1960.
- _____. *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge: Mass. Harvard University Press, 1963.
- WRIGHT, J.P.. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press, 1983.
- ZWEIG, A. (ed.). *Kant's Philosophical Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.