

# Teoria do Conhecimento

Arnaldo Mayr

## SUMÁRIO

|  |                  |
|--|------------------|
| <b><u>1.O que é teoria do conhecimento?.....</u></b>                       | <b><u>5</u></b>  |
| <u>1.1.O problema do conhecimento.....</u>                                 | <u>7</u>         |
| <b><u>2.Ceticismo, consciência crítica e pensamento dogmático.....</u></b> | <b><u>9</u></b>  |
| <b><u>3.Grandes abordagens do problema do conhecimento.....</u></b>        | <b><u>13</u></b> |
| <u>3.1.O idealismo platônico.....</u>                                      | <u>13</u>        |
| <u>3.2.A metafísica aristotélica.....</u>                                  | <u>15</u>        |
| <u>3.3.A escolástica e a perspectiva medieval.....</u>                     | <u>20</u>        |
| <u>3.4.O racionalismo cartesiano e o empirismo inglês.....</u>             | <u>23</u>        |
| <u>3.5.A proposta de Immanuel Kant .....</u>                               | <u>36</u>        |
| <u>3.6.A fenomenologia de Edmund Husserl.....</u>                          | <u>40</u>        |
| <b><u>4.A ciência moderna.....</u></b>                                     | <b><u>46</u></b> |
| <u>4.1.O criticismo de Karl Popper.....</u>                                | <u>46</u>        |
| <u>4.2.O historicismo de Thomas S. Kuhn.....</u>                           | <u>48</u>        |
| <b><u>5.O problema da verdade.....</u></b>                                 | <b><u>52</u></b> |
| <b><u>6.Considerações finais (provisórias).....</u></b>                    | <b><u>54</u></b> |
| <b><u>7.Referências Bibliográficas.....</u></b>                            | <b><u>56</u></b> |

## A proposta

Este estudo constitui e apresenta-se como um grande desafio. Isto porque a cultura humana é um grande conjunto onde se articulam conhecimento e aplicações deste mesmo conjunto. Queremos aqui compreender os múltiplos significados que estão envolvidos no processo de produzir, disseminar e consumir conhecimento. A própria história da filosofia é expressão tácita deste edifício de conhecimentos produzidos ao longo de seus 2500 anos. Digo que é um desafio porque esta tarefa foi assumida por muitos filósofos expressivos e, salvo exceções, todos assentam as bases a partir das quais vão construir seu pensamento. A teoria do conhecimento é, portanto a base, o fundamento a partir do qual podemos compreender o pensador, bem como, obter subsídios para criticar o que ele propõe. Temos a nosso favor este distanciamento histórico que pode ser um facilitador. Mas o debate está apenas começando, pois a contemporaneidade está estabelecendo um novo universo, bem diferente do legado até o séc. XIX. E este é o nosso problema: a proximidade com o contemporâneo. E, como se não bastasse, nossa reflexão é também uma produção de conhecimentos que pode ser enredada na mesma armadilha que tentamos escapar. Usaremos como método de trabalho o levantamento das soluções apresentadas historicamente. Mas não queremos fazer um curso de História da Filosofia. Queremos sim, apontar os contextos nos quais os pensamentos se desenvolveram e tentar depreender dali o conceito de conhecimento que está colocado. Mais ainda, compreender como esta elaboração teórica se materializou na *práxis* efetiva dos homens. Este equacionamento entre teoria e *práxis* é fundamental, pois, serve para aferirmos o conhecimento proposto. Numa relação dialógica com este mundo – o homem o interpela e é interpelado por ele – é que o homem vai se constituindo. A nossa preocupação é compreender como os diferentes modelos de conhecimento afetam a organização sócio político-econômica e o próprio rumo que o homem impõe a si e aos outros. É nesta inserção no mundo, datada no tempo e espaço (histórica se preferirem) que o homem produz conhecimento, age e se faz enquanto homem. Uma última ressalva diz respeito ao modelo de abordagem que empregaremos. Recusaremos à distância, a frieza, a segurança do pesquisador que não quer se contaminar com o pesquisado. Pelo contrário, entraremos por inteiro, considerando nossas experiências, nossos valores e nossa visão de mundo. Mas não sem crítica ou por mera tentativa de reafirmarmos o nosso mundo como o concebemos. Mas queremos colocar em risco nossa maneira de interpretar o mundo a fim de que possamos nos tornar melhores. Na obra *O Existencialismo é um humanismo* Sartre afirma que “o homem nada mais é do que uma série de empreendimentos”; Nietzsche em *Ecce Homo* se pergunta e nos pergunta acerca do “quanto de *verdade* suporta, quanto de *verdade* ousa um espírito?”, Derrida relativiza a razão do centro e propõe um olhar que se constitua a partir da margem, revitalizando o centro e descortinando novos horizontes.

Talvez seja a hora de ampliarmos nossas verdades e suportarmos um pouco mais. Convido a todos a realizar mais este empreendimento que deixará marcas profundas na maneira de concebermos e produzirmos o conhecimento.

Arnaldo Mayr

## Objetivos

Os objetivos deste trabalho são os seguintes:

1. compreender os principais elementos envolvidos no processo de produção e disseminação do conhecimento;
2. Avaliar as contribuições do idealismo, materialismo, escolástica, racionalismo, empirismo, kantismo, criticismo, e empirismo lógico para a teoria do conhecimento;
3. Abordar o problema das relações travadas entre os binômios *sujeito e objeto*, *particular e universal*, *validade e verdade*.

## Metodologia

A metodologia que utilizamos aqui exige a apropriação do instrumental teórico e metodológico da filosofia ocidental. Lança mão das contribuições de pensadores que se dedicaram a compreensão do fenômeno de produção do conhecimento sem, contudo, sujeitar-se a eles por força apenas da tradição e notoriedade de seu pensamento. Utilizaremos o método dialógico onde o discurso de um pensador deve ser lido a partir da visão de um outro pensador, produzindo assim uma nova leitura do já dito. Procura confrontar as situações práticas com as soluções teóricas apresentadas percebendo seus limites, deficiências e pontos positivos que merecem ser assegurados. A leitura de textos clássicos, produção de textos no portfólio e participação de debates através dos fóruns serão os instrumentos privilegiados para consecução dos nossos objetivos. Nossa metodologia pretende ainda ser provocativa e desestabilizadora de opiniões cristalizadas, sendo capaz de fornecer subsídios para uma reflexão pessoal acerca de si e dos outros com relação aos problemas que envolvem a produção e disseminação do conhecimento.

## O Autor

Arnaldo Henrique Mayr é mestre em Letras, Linguagem e Discurso pela UninCor (2007) com trabalho voltado para o caráter ficcional das autobiografias, especialmente o de Sartre e graduado em Filosofia pela Puccamp (1987). Atua no magistério desde 1986 ministrando disciplinas ligadas à área de filosofia. Coordenou o curso de Pós-Graduação em Docência na EaD e ministra aulas na Pós-Graduação e Graduação de cursos do Unis-MG e também no campus da Unifal-MG/Varginha. Maiores informações: <http://www.asmayr.pro.br/>

## 1. O que é teoria do conhecimento?

Ao falarmos em teoria do conhecimento nos deparamos com um universo muito grande de possibilidades. Isto porque uma das dimensões que caracterizam o humano é sua capacidade de conhecer, o que também chamamos de capacidade intelectual. Ser inteligente é algo próprio do humano. Quando analisamos o conceito pensamento, somos inicialmente inclinados a associar o termo com um outro, que é a razão. Ao nível do senso comum, tal associação se processa de maneira imediata e mecânica, estabelecendo-se a igualdade matemática dos termos. Esta postura reflete, de maneira inequívoca, a influência do racionalismo cartesiano na mentalidade popular, ao tomar como certa a igualdade: pensamento/racionalidade.

Efetuada uma análise histórica, percebemos uma gama muito variada de tentativas de definir o termo. Obra da alma, do espírito, da razão ou do próprio intelecto humano, o certo é que a discussão contemporânea não pode negligenciar os pressupostos kantianos, marxistas e mesmo os sugeridos pela fenomenologia e psicanálise que ampliaram muito este território.

Assim, o pensamento configura-se como o produto final de um processo de organização, comparação e seleção das diferentes sensações empíricas percebidas por um determinado sujeito; ou, numa outra linguagem, o pensamento é a tradução de determinada realidade ao nível conceitual. De qualquer forma, a noção de representação é fundamental para um entendimento válido da categoria pensamento e, por extensão da categoria conhecimento.

Consultando o Dicionário *on-line* da língua portuguesa<sup>1</sup> encontramos no verbete Conhecimento:

acto ou efeito de conhecer; ideia; noção; informação; notícia; experiência; discernimento; relações entre pessoas não íntimas; consciência de si próprio; recibo de contribuição paga; instrução; perícia; erudição; cultura;

Já no verbete inteligência:

do Lat. *Intelligentia*:

faculdade que tem o espírito de pensar, conceber, compreender; capacidade de resolução de novos problemas e de adaptação a novas situações; discernimento; juízo, raciocínio; talento; compreensão fácil, nítida, perfeita, profunda de qualquer coisa; apreensão, percepção; pessoa de grande capacidade intelectual;

Estamos diante do posicionamento do homem frente ao universo que o rodeia e a partir do qual ele se debruça, pensa a si mesmo e atribui sentido a este mundo.

Ora, se o conhecimento descortina um mundo ao humano – e aqui pense em mundo enquanto o real carregado de significado – o conceito teoria não fica nada a dever ao primeiro. Teoria é um formato próprio do conhecimento como salienta o mesmo dicionário citado anteriormente:

do Lat. *theoria* < Gr. *theoría*, acção de olhar, especulação, conhecimento especulativo, puramente racional; conjunto de princípios fundamentais de uma arte ou ciência; doutrina ou sistema acerca desses princípios; opiniões sistematizadas; hipótese; suposição; especulação; sistema; tese; conjectura; noções gerais;

<sup>1</sup> Disponível em <http://www.priberam.pt/>.

Considerando o exposto até aqui percebemos que a teoria do conhecimento tem como foco principal a compreensão das diversas dimensões do conhecimento. Ou, dito de uma maneira mais rigorosa, acerca das possibilidades do próprio conhecimento, suas bases, seus pressupostos e implicações decorrentes.

A Enciclopédia Digital Máster<sup>2</sup> define Teoria do Conhecimento da seguinte forma:

A palavra conhecimento provém do latim *cognitio*, *co-gnoscere*. Etimologicamente, ela é formada pela preposição *co*, *cum*, em português *com*, no sentido de *junto*; e pela palavra *gnoscere*, do grego *genesis*, que quer dizer *gênese*, *nascimento*: *conhecer* significa *nascer-junto*, sentido que se conserva evidente na palavra francesa *con-naître*. *Nascer junto* é a experiência de se descobrir numa unidade originária com o que é descoberto, o que o grego chamou de *alétheia*, o modo de ser da verdade. A origem do conhecimento é o aparecimento de homem e mundo, articulados na unidade do nascimento comum do conhecimento. A teoria é o modo do conhecimento se apresentar.

Teoria, palavra originada do grego *teoréo*, significa etimologicamente *observar*, *examinar*, *contemplar*, indica a ação de *ver*. Como apresentação do conhecimento, a teoria é o que deixa *ver* a articulação do que nasce *junto*, mostrando o que, neste nascimento, se descobriu. Neste sentido, teoria do conhecimento significa o deixar *ver* do que foi descoberto em um *nascer junto*, indica uma experiência de descoberta da unidade original do que aparece.

Provisoriamente vamos assentar nosso estudo a partir deste universo que foi colocado. Mas não nos deixemos aprisionar por esta perspectiva aparente, pois produzir conhecimento implica, necessariamente, em conhecer. Ao longo de nosso estudo vamos perceber as muitas implicações aí envolvidas e suas consequências práticas no processo de produção do conhecimento. Eis aí nosso desafio.

Esta abordagem que estamos empreendendo aqui parte de alguns pressupostos que precisamos explicitar neste momento. Primeiramente implica em afirmar a possibilidade de mediação – e esta palavra é nuclear ao abordar o problema do conhecimento – entre o sujeito e o universo que o rodeia. Pressupomos aqui que existe um sujeito diante de um mundo que é passível de ser abordado, construído, mensurado, avaliado, analisado, quantificado, significado, interpelado, instituído por este mesmo sujeito. De outro lado, implica afirmarmos também que esta relação estabelecida entre sujeito e objeto pode ser expressa através de uma linguagem específica que abstrai do mundo e representa este mesmo mundo de uma outra forma. Em uma relação que se refaz constantemente, este produto do sujeito confere valor ao mundo que se modifica por esta ação intencional do sujeito e que se oferece novamente a ação cognoscente deste sujeito. E por fim, mas não em último lugar de importância, pressupomos a possibilidade de construção deste mesmo conhecimento, diferentemente de uma perspectiva agnóstica ou cética que coloca em xeque a possibilidade mesma do conhecimento.

Retomando nosso problema inicial, que se ocupa em estabelecer os limites do objeto do nosso estudo, gostaria de fazer uma ressalva que me parece oportuna. Nosso propósito é estabelecer o território no qual se inscreve a teoria do conhecimento. Optamos pelo conceito de território tendo em vistas a abordagem do filósofo francês Jacques Derrida<sup>3</sup>. Falar em território é situar o problema dentro de um universo mais amplo, mais imbricado, que agencia múltiplos fatores de maneira simultânea. Ao colocar esta problemática Derrida optou por evidenciar as categorias de margem, territorialidade, limitrofia e contaminação. Quando escolhemos o conceito de limítrofe em detrimento do conceito de limite é porque queremos evidenciar a

<sup>2</sup> <http://www.encyclopedia.com.br/joia.asp>

<sup>3</sup> Para uma visão rápida dos principais conceitos de Jacques Derrida cf. *Cenas derridianas* de Luiz Fernando de Carvalho (2004).

contaminação dos territórios, esgarçando ao máximo as implicações daí decorrentes. Limítrofe é o que alimenta. Do grego *trofen* = nutrição, alimento. Nesta abordagem não estamos insistindo no relativismo ou escondendo-nos atrás de uma suspensão do juízo, mas queremos enfatizar o caráter de interdependência a partir dos quais os conceitos são construídos e constituídos.

## 1.1. O problema do conhecimento

Podemos dizer que o conhecimento se assenta sobre pilares que se estruturam em íntima relação entre si. Fazendo uma primeira aproximação podemos dizer que ao abordarmos o problema do conhecimento podemos nos ater a quatro grandes áreas:

Lógica: ocupa-se dos aspectos formais do conhecimento, notadamente aqueles que envolvem a linguagem e estrutura sobre a qual se expressa;

Psicologia: ocupa-se da origem do conhecimento a partir da dimensão psicológica, buscando responder a questões do tipo como se dá o contato sensível com o objeto? Como retemos as ideias? Como articulamos mentalmente as ideias?

Sociologia: ocupa-se em estabelecer as bases sociais a partir das quais ocorre a produção, veiculação e disseminação do conhecimento;

Teoria do conhecimento: ocupa-se da ontologia<sup>4</sup> do conhecimento, procurando responder a questões do tipo: Como se produz a relação sujeito objeto? Qual a abrangência e alcance do conhecimento? Quais as condições de validade do conhecimento? Qual o método a partir do qual podemos construir um conhecimento tido como verdadeiro?

Mesmo depois de mapearmos estas grandes áreas a questão primeira, o que é o conhecimento?, ainda exige resposta. O conceito conhecimento presta-se a expressar tanto o produto (resultado) quanto o processo (mecanismos através dos quais ele opera). De qualquer maneira podemos dizer que esta relação travada entre sujeito e objeto opera-se em duas dimensões básicas:

- 1.1.1. a partir do contato sensível que gera a percepção do mundo em sua materialidade de forma mais elementar (Eu percebo o mundo);
- 1.1.2. a partir do contato intelectual ou racional expressado através de ideias, observações e imaginações (Eu penso o mundo).

Seguindo este caminho podemos dizer que o mundo sensível vai sendo limitado a partir das intervenções intencionais que o sujeito cognoscente efetua sobre ela. Os processos de formulação de ideias, conceitos, abstrações vão realizando a substituição dos objetos sensíveis por categorias que representam estes mesmos objetos. Estas abstrações vão tomando forma de números, símbolos, linguagem, opiniões, teoria e outros. O processo de abstração é algo real, experimentado pelo sujeito que se ocupa em conhecer o mundo que está a sua volta. O processo de abstração ocorre em proporção inversa à materialidade e concretude do mundo, ou seja, quanto mais abstrato é o conhecimento, mais desligado do mundo concreto ele está.

<sup>4</sup> Ontologia: gr. *Ontos* = ser.

**EXEMPLO PRÁTICO**

Vamos considerar o conhecimento (representação acerca da realidade) que três diferentes sujeitos estabelecem sobre o espaço. Podemos perceber gradações de abstração segundo a concepção e atuação destes sujeitos no mundo.

Para uma criança o espaço é limitado pelo alcance do visível, palpável;

Já para um geômetra os limites são representados por linhas que atendem determinados critérios, mas que não encontram correspondentes exatos no plano do real;

Por fim, para um físico, o espaço é entendido como algo tridimensional, sem limites, posto que considera inclusive que o conceito de limite é apenas uma convenção.

Neste caso percebemos que todos eles falam do mesmo objeto, mas com gradações diferentes, valendo-se de recursos linguísticos diferentes que tendem, à primeira vista, parecer tratar de objetos diferentes.

Considerando este exemplo, podemos verificar a existência de um paralelismo sempre constante entre a realidade objetiva e a realidade subjetiva. Dito de outra forma, percebemos uma dualidade de planos na qual o conhecimento se realiza, ora tendendo mais para o polo do objeto, ora tendendo mais para o plano do sujeito. Esta tensão constante perpassa toda a história da teoria do conhecimento ocidental, em um movimento quase sempre pendular, privilegiando um ou outro termo.

Até aqui nossa exposição acerca do conhecimento parte do pressuposto que é possível conhecer. Mas ao longo da história da filosofia estivemos diante de alguns impasses onde esta possibilidade foi colocada em risco e, até de forma mais radical, negada ou amplificada ao extremo. Estas posições adotadas podem ser agrupadas em grandes blocos que discutiremos em seguida. Estamos falando do ceticismo, dogmatismo e, contrapondo-se a eles, a perspectiva crítica. Vejamos como cada uma se comporta e quais suas implicações.

## 2. Ceticismo, consciência crítica e pensamento dogmático

O nosso estudo acerca dos limites e possibilidades do conhecimento pressupõe, mesmo que isto não esteja de maneira explícita, a possibilidade do conhecer. Parece óbvio que um estudo desta natureza tenha este princípio, mas isto não é consenso entre todos os pensadores.

Partindo do verbete ceticismo apresentado no dicionário<sup>5</sup> encontramos

doutrina filosófica baseada na suspensão do juízo afirmativo ou negativo, principalmente em assuntos metafísicos; estado de quem duvida de tudo ou não aceita crenças geralmente admitidas; pirronismo.

De forma semelhante, a Enciclopédia de Filosofia<sup>6</sup> abre a definição do verbete ceticismo afirmando que

A verdade não existe; se existisse, seria impossível conhecê-la; e ainda que se pudesse conhecê-la, seria impossível comunicá-la.

E mais a frente

Ceticismo é uma doutrina filosófica segundo a qual, do ponto de vista teórico, não se pode conhecer a verdade e, do ponto de vista prático, só se chega à felicidade, entendida como ausência de inquietação (ataraxia), pela suspensão de todo juízo. Caracterizado por uma atitude que repele os dogmas, o ceticismo busca demonstrar a inconsistência de qualquer afirmação. A única posição justa é a recusa em assumir qualquer posição. A atitude cética, no entanto, não deve ser interpretada como indiferença: ela representa um esforço ativo por manter no espírito o equilíbrio entre as representações da realidade e as opiniões sobre essas representações.

O filósofo grego Pirro de Elida, no século III a. C foi quem primeiro defendeu estes princípios e, por isto, muitos consideram o ceticismo como sinônimo do pirronismo. O Ceticismo tem como princípio a dúvida estabelecida de forma metódica. O que está em questão aqui é a possibilidade mesma de apreensão da realidade. O relativismo dos sofistas em um primeiro momento e, posteriormente, os empiristas radicais, sempre buscaram sustentação nesta perspectiva. Esta opção se constrói a partir dos seguintes princípios:

- a. A dificuldade em estabelecer um princípio primeiro que pudesse ser considerado seguro escapando ao processo de regressões infinitas;
- b. A convicção que os processos demonstrativos são meras convenções atendendo muito mais a uma questão de formalidade que apresentação do conteúdo propriamente dito;
- c. A subjetividade humana como algo pessoal, individual, particular, sem possibilidades de ser compartilhada com os demais por ser destituída de caráter universal.

O que está em jogo aqui é a capacidade da consciência apreender o mundo à sua volta e partilhá-lo com os outros. Esta impossibilidade de expressar as experiências individuais de forma objetiva mediante a linguagem é um dos argumentos de que se valem os céticos. O critério de verdade não se impõe como algo objetivo e o ciclo fecha-se novamente retornando para o sujeito que conhece. Esta impossibilidade exige a suspensão de todos os juízos, quer afirmativos quer negativos, pois não temos garantias suficientes que nos permitam adotar uma ou outra perspectiva. A

<sup>5</sup> Disponível em <http://www.priberam.pt/>

<sup>6</sup> Disponível em <http://www.asmayr.pro.br/>

dúvida é então estrutural na perspectiva cética, pois sempre se assenta na impossibilidade de afirmar ou negar o que quer que seja.

Mas se o cético não é capaz de afirmar nada a respeito da realidade, temos, em contrapartida, a posição do dogmático, que aborda o mundo e o faz de forma absoluta, conferindo a seu discurso um ar de certeza.

O que é ser dogmático? Consultando o mesmo dicionário encontramos:

do Lat. *dogma* < Gr. *dogma*, decisão, decreto  
ponto fundamental e indiscutível de uma crença religiosa;  
(fig.) proposição apresentada e aceita como incontestável e indiscutível.

Os adjetivos indiscutível e incontestável denotam o caráter hermético, fechado, desta postura. O termo dogmático – que possui ampla utilização nas esferas religiosas – traz consigo uma pretensão de explicar uma determinada realidade em termos absolutos. O dogma constitui uma forma cristalizada, que se impõe como verdade absoluta, não passível de questionamento.

Assim, o pensamento dogmático situa-se fora dos limites da ciência e da filosofia, na medida em que assenta suas bases em postulados *a priori*. O pensamento dogmático caracteriza-se ainda pela sua autonomia, que confere a ele uma segurança inabalável. Os grandes sistemas filosóficos surgidos ao longo da História da Filosofia – como o platonismo, aristotelismo, tomismo, cartesianismo, hegelianismo, positivismo, etc. – têm por mérito fornecer uma explicação ampla sobre os muitos aspectos que caracterizam uma determinada realidade. Mas pelo fato de privilegiarem a estrutura de forma acentuada, muitas vezes estão próximos de constituírem-se em formas dogmáticas, a partir do momento em que suas premissas básicas são submetidas a uma avaliação crítica. A atitude de não aceitação passiva do conteúdo destas premissas coloca-nos na tenuidade dos limites peculiares do sistema em questão. Isto porque, se por um lado, somente encontra-se uma consistência razoável de tal premissa fora de seus limites, necessitando recorrer a outras para conferir garantia à primeira, este é um indicativo que aquela não constitui um ponto de partida seguro para os desdobramentos "à posteriori"; ou, se de uma outra forma, os prêmios são básicas têm sua consistência assegurada por um ato de fé, também assim, ocorre um deslocamento do nível epistemológico (ciência) para o nível da doxa (opinião), perdendo assim sua garantia científica ou filosófica, o que invalida tal sistema. A título de exemplo, o sistema hegeliano somente apresenta-se válido, se admitirmos o postulado da igualdade entre o real e o racional, que aparece como alicerce seguro sobre o qual todo o edifício conceitual é erigido. A negação de tal premissa inviabiliza necessariamente toda a construção de Hegel. Esta premissa é então colocada de forma intocável, sem que possa ser questionada, pois sua não aceitação arruinaria todo o sistema proposto.

Mesmo sendo considerados sistemas robustos, bem articulados, os grandes sistemas filosóficos apresentam-se como herméticos, pois não oferecem margem de questionamento ou crítica de seus pressupostos.

Se no plano teórico os sistemas dogmáticos se comportam desta forma, no plano político os problemas também se manifestam e se interagem em uma via de mão dupla com os primeiros. Na esfera política a perspectiva dogmática apresenta-se comprometida com o já estabelecido, o hegemônico. Sua preocupação fundamental é apresentar uma visão que confirme a organização social vigente, ao mesmo tempo em que procura mostrar a continuidade desta situação no futuro. Assim, nega-se completamente a noção de tempo, pois o passado e o futuro são considerados um

eterno presente. Ora, negar o passado e o futuro é negar necessariamente a liberdade humana. É excluir a possibilidade da história e aceitar um desígnio pré-determinado, onde os homens limitam-se a representar papéis e funções. Aqui não há espaço para a subjetividade humana e para o exercício da liberdade.

A exacerbação da objetividade racional (seja ela de caráter científico ou filosófico) coisifica o homem, reduzindo-o a uma dimensão meramente passiva. O produto final obtido a partir da elaboração do conhecimento aliena o homem de si mesmo e se coloca numa posição de dominação sobre aquele que o produz. Assim, a elaboração racional tornou-se apenas um fetiche, uma construção teórica formal desprovida de um conteúdo mínimo que supostamente abordaria a realidade.

A perspectiva crítica por sua vez por sustentar-se a partir de uma perspectiva de diálogo, valorizando o processo de construção e busca constante aponta para outra perspectiva. As análises filosóficas menos pretensiosas e mais conscientes de seus limites comportam uma abrangência sensivelmente reduzida, se compararmos com a anterior. O trabalho de crítica não comporta a pretensão de esgotar o objeto de estudo, mas muito mais oferecer um outro olhar.

O grande mérito de tais análises é o aspecto inovador que apresentam. A radicalidade que as caracteriza faz com que as consequências extraídas sejam levadas até as últimas instâncias. O próprio descompromisso com princípios doutrinários de qualquer espécie faz com que a crítica seja a principal característica destas análises.

Nos meios acadêmicos, onde a filosofia deve enquadrar-se dentro de um conjunto de normas preestabelecidas – que supostamente garantiriam a validade dos conteúdos apresentados em nome da objetividade metodológica – as novas visões, ou revisões, sempre são vistas com ceticismo e desconfiança. O espaço para o marginal é muito reduzido e o reconhecimento só processa-se depois de uma intensa revisão de literatura – ironicamente, geralmente depois que o pensador morre.

No plano político a perspectiva crítica orienta-se numa direção inversa à dogmática, colocando-se numa posição de questionamento da organização vigente. Num trabalho mais longo, e por isso mais original, procura-se averiguar a coerência existente entre o discurso dominante e a prática real que se desenvolve no seio da sociedade.

A primeira preocupação desta perspectiva é implodir falsas convicções, destruir um mundo de verdades cristalizadas e abrir o espaço para novas perspectivas. Não apenas novas, mas muito mais que isso, originais. O trabalho é de desconstrução, se quisermos usar um termo derridiano.

Posto isso, se faz necessário elaborar uma proposta de substituição da velha ordem. Deve-se buscar traduzir para o nível teórico o que existe presente na realidade, estabelecendo-se uma sintonia entre teoria e práxis. Tal tarefa é delicada e embaraçosa, pois os valores dominantes permeiam o social como um todo, correndo-se assim o risco de reedição da mesma velha ordem. Mais que isso, corre-se o risco de esboçar uma negação tão radical que não seja possível superar o caos anterior. Mesmo assim, uma reflexão genuinamente filosófica deve ser "radical, rigorosa e de totalidade", como afirma Demerval Saviani (1983).

Abrir mão de segurança "à priori" é um sinal evidente da maturidade frente ao mundo. Só homens livres são capazes de assumir tal postura e arcar com todas as suas consequências.

Assim, o crítico e o dogmático defrontam-se constantemente numa tentativa de explicar o real, munindo-se de teorias conforme a necessidade e seus propósitos. O primeiro com uma preocupação voltada para o conteúdo, enquanto o segundo

preocupa-se mais com os aspectos formais da análise. Este empenhado em dar uma resposta singular, única; enquanto aquele empenhado em dar respostas plurais, possíveis.

Considerando o exposto até aqui, parece-me clara a necessidade de uma opção pela perspectiva crítica. Tal opção não se funda em critérios de ordem subjetiva, mas ao contrário, impõe-se como uma decorrência do autêntico filosofar. Muito além da aparência e da forma, somente a perspectiva crítica é capaz de alcançar a verdade mesma das coisas, o que constitui o fundamento da filosofia. A opção por esta perspectiva traz consigo alguns desdobramentos que devem ser considerados.

Um primeiro aspecto que deve ser tomado em consideração é a maneira como filosofia e ciência devem relacionar-se.

Com o advento do pensamento moderno, a filosofia tornou-se dependente dos critérios de objetividade científica e viu-se numa posição cuja autonomia ficou condicionada à ciência. Guardadas as proporções, houve uma substituição do poder religioso, predominante no período medieval, pelo poder da ciência moderna que se apresenta como novo poder ascendente. Ora, o pensamento dogmático, seja ele de origem religiosa ou cientificista, só pode ser avaliado pela perspectiva crítica. A garantia da verdade apresentada pelas ciências só torna-se possível com a existência da autonomia da elaboração filosófica, capaz de executar uma crítica epistemológica aos resultados apresentados pela ciência. A filosofia é a garantia da verdade aqui cumpre lembrar a distinção verdade/validade fornecida pelas ciências.

Assim nos parece razoável abordar o problema a partir desta perspectiva de compreensão que privilegia a multiplicidade de relações entre os elementos que o constituem, ao mesmo tempo em que percebemos que estes mesmos elementos só possuem significação a partir da colocação dos outros elementos com os quais se relacionam e adquirem seu estatuto.

### 3. Grandes abordagens do problema do conhecimento

#### 3.1. O idealismo platônico

Quando pensamos sobre o problema do conhecimento na história antiga percebemos que não havia uma preocupação nos primeiros pensadores acerca das possibilidades e validade do conhecimento. Isto ocorre porque a filosofia nascente construiu sua identidade a partir de uma ruptura com o pensamento mítico. O objeto privilegiado ainda era o ser e toda a teoria do conhecimento enfocava esta problemática ontológica.

A oposição entre o uno e o múltiplo, da qual se ocuparam estes pensadores, traz para o plano do conhecimento esta mesma problemática. A metafísica de Parmênides ao sustentar a realidade enquanto o ser em repouso, fixo, imutável colide-se com a perspectiva de Heráclito que sustenta justamente o seu contrário, evidenciando o caráter de multiplicidade do ser posto que tudo é movimento.

Este impasse ganha contornos consideráveis, superados com a síntese de Platão que sustentava o dualismo do mundo, comportando um plano do uno (o mundo das ideias) e um plano da multiplicidade (o mundo sensível). A teoria da reminiscência onde Platão sustenta que o processo de conhecimento opera-se por um reconhecimento das ideias que encontram suas representações no mundo sensível, mostra isto de forma bem clara. Vejamos como ele descreve esta situação:

#### Leitura do Original

Platão apresenta de maneira muito interessante a constituição desta dualidade através de dois textos clássicos que merecem ser retomados. Refiro-me aos mitos da caverna e da reminiscência. A versão apresentada aqui foi extraída da obra *Convite à filosofia* de Marilena Chauí.

#### O Mito da reminiscência

No *Mênon*, Sócrates dialoga com um jovem escravo analfabeto. Fazendo-lhe perguntas certas na hora certa, o filósofo consegue que o jovem escravo demonstre sozinho um difícil teorema de geometria (o teorema de Pitágoras). As verdades matemáticas vão surgindo no espírito do escravo à medida que Sócrates lhe vai fazendo perguntas e vai raciocinando com ele.

Como isso seria possível, indaga Platão, se o escravo não houvesse nascido com a razão e com os princípios da racionalidade? Como dizer que conseguiu demonstrar o teorema por um aprendizado vindo da experiência, se ele jamais ouvira falar de geometria?

Em *A República*, Platão desenvolve uma teoria que já fora esboçada no *Mênon*: a teoria da reminiscência. Nascemos com a razão e as ideias verdadeiras, e a Filosofia nada mais faz do que nos relembrar essas ideias.

Platão é um grande escritor e usa em seus escritos um procedimento literário que o auxilia a expor as teorias muito difíceis. Assim, para explicar a teoria da reminiscência, narra o mito de Er.

O pastor Er, da região da Panfília, morreu e foi levado para o Reino dos Mortos. Ali chegando, encontra as almas dos heróis gregos, de governantes, de artistas, de seus antepassados e amigos. Ali, as almas contemplam a verdade e possuem o conhecimento verdadeiro.

Er fica sabendo que todas as almas renascem em outras vidas para se purificarem de seus erros passados até que não precisem mais voltar à Terra, permanecendo na eternidade. Antes de voltar ao nosso mundo, as almas podem escolher a nova vida que terão. Algumas escolhem a vida de rei, outras de guerreiro, outras de comerciante rico, outras de artista, de sábio.

No caminho de retorno à Terra, as almas atravessam uma grande planície por onde corre um rio, o Lethé (que, em grego, quer dizer esquecimento), e bebem de suas águas. As que bebem muito esquecem toda a verdade que contemplaram; as que bebem pouco quase não se esquecem do que conheceram.

As que escolheram vidas de rei, de guerreiro ou de comerciante rico são as que mais bebem das águas do esquecimento; as que escolheram a sabedoria são as que menos bebem. Assim, as primeiras dificilmente (talvez nunca) se lembrarão, na nova vida, da verdade que conheceram, enquanto as outras serão capazes de lembrar e ter sabedoria, usando a razão.

Conhecer, diz Platão, é recordar a verdade que já existe em nós; é despertar a razão para que ela se exerça por si mesma. Por isso, Sócrates fazia perguntas, pois, através delas, as pessoas poderiam lembrar-se da verdade e do uso da razão. Se não nascêssemos com a razão e com a verdade, indaga Platão, como saberíamos que temos uma ideia verdadeira ao encontrá-la? Como poderíamos distinguir o verdadeiro do falso, se não nascêssemos conhecendo essa diferença?

### **O mito da caverna**

Imaginemos uma caverna subterrânea onde, desde a infância, geração após geração, seres humanos estão aprisionados. Suas pernas e seus pescoços estão algemados de tal modo que são forçados a permanecer sempre no mesmo lugar e a olhar apenas para frente, não podendo girar a cabeça nem para trás nem para os lados. A entrada da caverna permite que alguma luz exterior ali penetre, de modo que se possa, na semiobscuridade, enxergar o que se passa no interior.

A luz que ali entra provém de uma imensa e alta fogueira externa. Entre ela e os prisioneiros - no exterior, portanto - há um caminho ascendente ao longo do qual foi erguida uma mureta, como se fosse a parte fronteira de um palco de marionetes. Ao longo dessa mureta-palco, homens transportam estatuetas de todo tipo, com figuras de seres humanos, animais e todas as coisas.

Por causa da luz da fogueira e da posição ocupada por ela, os prisioneiros enxergam na parede do fundo da caverna as sombras das estatuetas transportadas, mas sem poderem ver as próprias estatuetas, nem os homens que as transportam.

Como jamais viram outra coisa, os prisioneiros imaginam que as sombras vistas são as próprias coisas. Ou seja, não podem saber que são sombras, nem podem saber que são imagens (estatuetas de coisas), nem que há outros seres humanos reais fora da caverna. Também não podem saber que enxergam porque há a fogueira e a luz no exterior e imaginam que toda luminosidade possível é a que reina na caverna.

Que aconteceria, indaga Platão, se alguém libertasse os prisioneiros? Que faria um prisioneiro libertado? Em primeiro lugar, olharia toda a caverna, veria os outros seres humanos, a mureta, as estatuetas e a fogueira. Embora dolorido pelos anos de imobilidade, começaria a caminhar, dirigindo-se à entrada da caverna e, deparando com o caminho ascendente, nele adentraria.

Num primeiro momento, ficaria completamente cego, pois a fogueira na verdade é a luz do sol e ele ficaria inteiramente ofuscado por ela. Depois, acostumando-se com a claridade, veria os homens que transportam as estatuetas e, prosseguindo no caminho, enxergaria as próprias coisas, descobrindo que, durante toda sua vida, não vira senão sombras de imagens (as sombras das estatuetas projetadas no fundo da caverna) e que somente agora está contemplando a própria realidade.

Libertado e conhecedor do mundo, o prisioneiro regressaria à caverna, ficaria desorientado pela escuridão, contaria aos outros o que viu e tentaria libertá-los.

Que lhe aconteceria nesse retorno? Os demais prisioneiros zombariam dele, não acreditariam em suas palavras e, se não conseguissem silenciá-lo com suas caçoadas, tentariam fazê-lo espancando-o e, se mesmo assim, ele teimasse em afirmar o que viu e os convidasse a sair da caverna, certamente acabariam por matá-lo. Mas, quem sabe, alguns poderiam ouvi-lo e, contra a vontade dos demais, também decidissem sair da caverna rumo à realidade.

O que é a caverna? O mundo em que vivemos. Que são as sombras das estatuetas? As coisas materiais e sensoriais que percebemos. Quem é o prisioneiro que se liberta e sai da caverna? O filósofo. O que é a luz exterior do sol? A luz da verdade. O que é o mundo exterior? O mundo das ideias verdadeiras ou da verdadeira realidade. Qual o instrumento que liberta o filósofo e com o qual ele deseja libertar os outros prisioneiros? A dialética. O que é a visão do mundo real iluminado? A Filosofia. Por que os prisioneiros zombam, espancam e matam o filósofo (Platão está se referindo à condenação de Sócrates à morte pela assembleia ateniense)? Porque imaginam que o mundo sensível é o mundo real e o único verdadeiro.

\* \* \*

Esta construção platônica é muito importante para a sustentação de seu edifício filosófico que se assenta sobre essa dualidade de mundos. Da mesma forma, e por extensão, Platão transpõe este modelo para os níveis do conhecimento estabelecendo quatro níveis básicos:

- Doxa – Opinião: mais próximo ao mundo sensível constrói-se a partir das crenças e universo imaginário, sem que haja verificação ou aprofundamento. Conhecimento corriqueiro que se ocupa do mundo aparente, imediato;
- Tekne – Técnica: tem por objeto as situações práticas que envolvem o humano, demonstrando um saber fazer validado pelas experiências anteriores e que atende a situações que envolvem a práxis humana;
- Episteme – Ciência: procura estabelecer relações de causalidade entre os objetos, postulando leis internas que retratam as estruturas mais originárias dos objetos físicos;
- Teoria – Teoria: representa a esfera mais profunda do conhecimento e coincide com o conhecimento das ideias que são materializadas nos objetos do mundo sensível. Obtido através da contemplação e reservado aos filósofos.

### 3.2. A metafísica aristotélica

Por sua vez, Aristóteles adapta o mundo platônico ao seu materialismo sustentando que as ideias não estão em um mundo diferente do mundo sensível. Mas, pelo contrário, a ideia está presente na própria substância, fazendo com que o inteligível esteja presente no sensível. Mediante o uso de abstrações formais – daí a grande importância que Aristóteles atribuiu ao estudo da lógica – o homem é capaz de canalizar a multiplicidade de suas experiências para a constituição da substância que perpassa todos os objetos. O processo de conhecimento em Aristóteles alcança êxito na medida em que o sujeito é capaz de depurar o objeto de seus acidentes acessando o plano da substância. Daí a importância da busca pelas estruturas internas do objeto sem deixar iludir-se pelas aparências. Esta construção aristotélica constitui a sua

metafísica. A este respeito vale retomar aqui a síntese que Chauí (2000) faz sobre este tema apresentando seus conceitos básicos

### Leitura do Original

O estudo da metafísica aristotélica demanda muito fôlego. Este texto abaixo se refere à Unidade 6, do capítulo 2 da obra *Convite à filosofia* de Marilena Chauí que trata desta questão de maneira bem didática

### Os principais conceitos da metafísica aristotélica

De maneira muito breve e simplificada, os principais conceitos da metafísica aristotélica (e que se tornarão as bases de toda a metafísica ocidental) podem ser assim resumidos:

- **primeiros princípios:** são os três princípios que estudamos na lógica, isto é, identidade, não-contradição e terceiro excluído. Os princípios lógicos são ontológicos porque definem as condições sem as quais um ser não pode existir nem ser pensado; os primeiros princípios garantem, simultaneamente, a realidade e a racionalidade das coisas;

- **causas primeiras:** são aquelas que explicam o que a essência é e também a origem e o motivo da existência de uma essência. Causa (para os gregos) significa não só o porquê de alguma coisa, mas também o o que e o como uma coisa é o que ela é. As causas primeiras nos dizem o que é, como é, por que é e para que é uma essência. São quatro as causas primeiras:

1. causa material, isto é, aquilo de que uma essência é feita, sua matéria (por exemplo, água, fogo, ar, terra);

2. causa formal, isto é, aquilo que explica a forma que uma essência possui (por exemplo, o rio ou o mar são formas da água; mesa é a forma assumida pela matéria madeira com a ação do carpinteiro; margarida é a forma que a matéria vegetal possui na essência de uma flor determinada, etc.);

3. causa eficiente ou motriz, isto é, aquilo que explica como uma matéria recebeu uma forma para constituir uma essência (por exemplo, o ato sexual é a causa eficiente que faz a matéria do espermatozoide e do óvulo receber a forma de um novo animal ou de uma criança; o carpinteiro é a causa eficiente que faz a madeira receber a forma da mesa; o fogo é a causa eficiente que faz os corpos frios tornarem-se quentes, etc.); e

4. a causa final, isto é, a causa que dá o motivo, a razão ou finalidade para alguma coisa existir e ser tal como ela é (por exemplo, o bem comum é a causa final da política, a felicidade é a causa final da ação ética; a flor é a causa final da semente transformar-se em árvore; o Primeiro Motor Imóvel é a causa final do movimento dos seres naturais, etc.).

- matéria: é o elemento de que as coisas da Natureza, os animais, os homens, os artefatos são feitos; sua principal característica é possuir virtualidades ou conter em si mesma possibilidades de transformação, isto é, de mudança;

- forma: é o que individualiza e determina uma matéria, fazendo existir as coisas ou os seres particulares; sua principal característica é ser aquilo que uma essência é num determinado momento, pois a forma é o que atualiza as virtualidades contidas na matéria;

- **potência**: é o que está contido numa matéria e pode vir a existir, se for atualizado por alguma causa; por exemplo, a criança é um adulto em potência ou um adulto em potencial; a semente é a árvore em potência ou em potencial;
- **ato**: é a atualidade de uma matéria, isto é, sua forma num dado instante do tempo; o ato é a forma que atualizou uma potência contida na matéria. Por exemplo, a árvore é o ato da semente, o adulto é o ato da criança, a mesa é o ato da madeira, etc. Potência e matéria são idênticos, assim como forma e ato são idênticos. A matéria ou potência é uma realidade passiva que precisa do ato e da forma, isto é, da atividade que cria os seres determinados;
- **essência**: é a unidade interna e indissolúvel entre uma matéria e uma forma, unidade que lhe dá um conjunto de propriedades ou atributos que a fazem ser necessariamente aquilo que ela é. Assim, por exemplo, um ser humano é por essência ou essencialmente um animal mortal racional dotado de vontade, gerado por outros semelhantes a ele e capaz de gerar outros semelhantes a ele, etc.;
- **acidente**: é uma propriedade ou atributo que uma essência pode ter ou deixar de ter sem perder seu ser próprio. Por exemplo, um ser humano é racional ou mortal por essência, mas é baixo ou alto, gordo ou magro, negro ou branco, por acidente. A humanidade é a essência essencial (animal, mortal, racional, voluntário), enquanto o acidente é o que, existindo ou não existindo, nunca afeta o ser da essência (magro, gordo, alto, baixo, negro, branco). A essência é o universal; o acidente, o particular;
- **substância ou sujeito**: é o substrato ou o suporte onde se realizam a matéria-potência, a forma-ato, onde estão os atributos essenciais e acidentais, sobre o qual agem as quatro causas (material, formal, eficiente e final) e que obedece aos três princípios lógico-ontológicos (identidade, não-contradição e terceiro excluído); em suma, é o Ser. Aristóteles usa o conceito de substância em dois sentidos: num primeiro sentido, substância é o sujeito individual (Sócrates, esta mesa, esta flor, Maria, Pedro, este cão, etc.); num segundo sentido, a substância é o gênero ou a espécie a que o sujeito individual pertence (homem, grego; animal, bípede; vegetal, erva; mineral, ferro; etc.).

No primeiro sentido, a substância é um ser individual existente; no segundo é o conjunto das características gerais que os sujeitos de um gênero e de uma espécie possuem. Aristóteles fala em substância primeira para referir-se aos seres ou sujeitos individuais realmente existentes, com sua essência e seus acidentes (por exemplo, Sócrates); e em substância segunda para referir-se aos sujeitos universais, isto é, gêneros e espécies que não existem em si e por si mesmos, mas só existem encarnados nos indivíduos, podendo, porém, ser conhecidos pelo pensamento. Assim, por exemplo, o gênero "animal" e as espécies "vertebrado", "mamífero" e "humano" não existem em si mesmos, mas existem em Sócrates ou através de Sócrates.

O gênero é um universal formado por um conjunto de propriedades da matéria e da forma que caracterizam o que há de comum nos seres de uma mesma espécie. A espécie também é um universal formado por um conjunto de propriedades da matéria e da forma que caracterizam o que há de comum nos indivíduos semelhantes. Assim, o gênero é formado por um conjunto de espécies semelhantes e as espécies, por um conjunto de indivíduos semelhantes. Os indivíduos ou substâncias primeiras são seres realmente existentes; os gêneros e as espécies ou substâncias segundas são universalidades que o pensamento conhece através dos indivíduos;

- **predicados**: são as oito categorias que vimos no estudo da lógica e que também são ontológicas, porque se referem à estrutura e ao modo de ser da substância ou da essência. Em outras palavras, os predicados atribuídos a uma substância ou essência

são constitutivos de seu ser e de seu modo de ser, pois toda realidade pode ser conhecida porque possui qualidades (mortal, imortal, finito, infinito, bom, mau, etc.), quantidades (um, muitos, alguns, pouco, muito, grande, pequeno), relaciona-se com outros (igual, diferente, semelhante, maior, menor, superior, inferior), está em algum lugar (aqui, ali, perto, longe, no alto, embaixo, em frente, atrás, etc.), está no tempo (antes, depois, agora, ontem, hoje, amanhã, de dia, de noite, sempre, nunca), realiza ações ou faz alguma coisa (anda, pensa, dorme, corta, cai, prende, cresce, nasce, morre, germina, frutifica, floresce, etc.) e sofre ações de outros seres (é cortado, é preso, é morto, é quebrado, é arrancado, é puxado, é atraído, é levado, é curado, é envenenado, etc.).

As categorias ou predicados podem ser essenciais ou acidentais, isto é, podem ser necessários e indispensáveis à natureza própria de um ser, ou podem ser algo que um ser possui por acaso ou que lhe acontece por acaso, sem afetar sua natureza.

Tomemos um exemplo. Se eu disser "Sócrates é homem", necessariamente terei que lhe dar os seguintes predicados: mortal, racional, finito, animal, pensa, sente, anda, reproduz, fala, adoece, é semelhante a outros atenienses, é menor do que uma montanha e maior do que um gato, ama, odeia. Acidentalmente, ele poderá ter outros predicados: é feio, é baixo, é diferente da maioria dos atenienses, é casado, conversou com Laques, esteve no banquete de Agáton, esculpiu três estátuas, foi forçado a envenenar-se pelo tribunal de Atenas.

Se nosso exemplo, porém, fosse uma substância genérica ou específica, todos os predicados teriam de ser essenciais, pois o acidente é o que acontece somente para o indivíduo existente e o gênero e a espécie são universais que só existem no pensamento e encarnados nas essências individuais.

Com esse conjunto de conceitos forma-se o quadro da ontologia ou metafísica aristotélica como explicação geral, universal e necessária do Ser, isto é, da realidade. Esse quadro conceitual será herdado pelos filósofos posteriores, que problematizarão alguns de seus aspectos, estabelecerão novos conceitos, suprimirão alguns outros, desenvolvendo o que conhecemos como metafísica ocidental.

A metafísica aristotélica inaugura, portanto, o estudo da estrutura geral de todos os seres ou as condições universais e necessárias que fazem com que exista um ser e que possa ser conhecido pelo pensamento. Afirma que a realidade no seu todo é inteligível ou conhecível e apresenta-se como conhecimento teórico da realidade sob todos os seus aspectos gerais ou universais, devendo preceder as investigações que cada ciência realiza sobre um tipo determinado de ser.

A metafísica investiga:

- aquilo sem o que não há seres nem conhecimento dos seres: os três princípios lógico-ontológicos (identidade, não-contradição e terceiro excluído) e as quatro causas (material, formal, eficiente e final);
- aquilo que faz um ser ser necessariamente o que ele é: matéria, potência, forma e ato;
- aquilo que faz um ser ser necessariamente como ele é: essência e predicados ou categorias;
- aquilo que faz um ser existir como algo determinado: a substância individual (substância primeira) e a substância como gênero ou espécie (substância segunda).

É isto estudar "o Ser enquanto Ser".



Na figura ao lado você pode ver como Aristóteles aplicava sua metafísica ao cotidiano. Imagine a estátua em mármore *Vitória de Samotrácia*. Teremos então:

- Causa material: o mármore;
- Causa formal: a modelo;
- Causa eficiente: o escultor;
- Causa final: ser exibida.

### 3.3. A escolástica e a perspectiva medieval

Quando observamos o conhecimento no contexto da idade média não podemos deixar de considerar um elemento que atuou de forma decisiva em sua constituição: o cristianismo. Os objetos que interessavam aos cristãos, a contribuição de paradigmas judaicos e a estrutura social ordenada a partir de uma rigorosa hierarquia trazem contornos bem específicos ao método a ser utilizado e resultados obtidos com o conhecimento neste período.

Embora tenhamos propositadamente não abordado pensadores de expressão no período intermediário entre a idade antiga e a idade média isto se justifica. A dissolução das *polis* gregas e a desintegração do império romano trouxe à filosofia um período de menor preocupação com a questão do conhecimento. As preocupações de ordem ética – epicuristas e estoicistas – ou mesmo a tentativa de retomada do idealismo platônico por Agostinho e Plotino, não mudaram o panorama, ou melhor, as bases sobre as quais o conhecimento era constituído. Mas o período subsequente, o período medieval merece ser analisado aqui.

Na esteira do cristianismo vemos ganhar força dois elementos até então alheios à problemática do conhecimento. Um primeiro elemento diz respeito à natureza do objeto do qual a filosofia deveria se ocupar. Refiro-me aqui ao Problema dos Universais que já vinha sendo debatido entre os filósofos da patrística. Basicamente o que está em jogo aqui é provar, mediante demonstrações racionais, a existência de Deus e da alma humana. Decorrente deste problema temos outros dos quais a filosofia medieval se ocupou, como por exemplo, as relações entre fé e razão, corpo e alma, mas todos na mesma esteira de um mundo dicotomizado como o proposto por Platão. E, um outro elemento diz respeito ao método a ser utilizado para abordar o objeto perseguido. Estamos falando aqui do método de disputas. Este método consistia em submeter uma determinada tese ou argumento ao crivo das autoridades eclesiásticas, fontes da Bíblia ou passagens da obra de Platão e Aristóteles. A concordância com estas fontes implicava a validação dos argumentos apresentados. Dito de outra forma, o critério para aceitação de um argumento estava diretamente vinculado ao princípio da autoridade independentemente de sua verificabilidade. A filosofia construída sobre estas bases ficou conhecida como escolástica.

### O termo escolástica

Com o surgimento da economia mercantil nas cidades, aparecem também as escolas episcopais, urbanas, destinadas a formar o clero secular (aquele que participava da vida social) e leigos.

A palavra latina *schola* ganhou, nessa época, o significado de centro de encontro e de estudos. Vem daí o adjetivo escolástico, relativo à filosofia da época. (Fonte: [Revista Nova Escola](#))

Este novo estatuto do conhecimento faz com que ocorra uma polarização muito grande na interpretação e significação do mundo trazendo inclusive consequências práticas para a vida social e política. A fusão entre crença e razão – crer passa a ser sinônimo de entender – faz com que ocorra um deslocamento da verdade para um outro universo inacessível ao entendimento humano. Seguindo a perspectiva que mediante a fé poderemos ver aquilo que ainda não está disponível em sua plenitude – expresso na máxima crer é antecipar aquilo que não se vê ainda – trazem um sentimento íntimo de certeza que valida o que se acredita, fechando um ciclo hermético e, por isso mesmo, dogmático.

O grande nome deste período é Tomás de Aquino. Sua capacidade de síntese e amplitude de sua obra foram capazes de retratar de maneira bem consistente o pensamento da época. Sua contribuição foi muito relevante e, até hoje, presta-se a embasar a doutrina católica.

### Leitura do Original

O site [mundo dos filósofos](#) apresenta uma síntese das principais teses da teoria do conhecimento tomista. Confira no texto abaixo alguns de seus conceitos fundamentais.

### O Pensamento: A Gnosiologia

Diversamente do agostinianismo, e em harmonia com o pensamento aristotélico, Tomás considera a *filosofia* como uma disciplina essencialmente teorética, para resolver o problema do mundo. Considera também a filosofia como absolutamente distinta da teologia, - não oposta - visto ser o conteúdo da teologia arcano e revelado, o da filosofia evidente e racional.

A gnosiologia tomista - diversamente da agostiniana e em harmonia com a aristotélica - é empírica e racional, sem inatismos e iluminações divinas. O conhecimento humano tem dois momentos, sensível e intelectual, e o segundo pressupõe o primeiro. O conhecimento sensível do objeto, que está fora de nós, realiza-se mediante a assim chamada espécie *sensível*. Esta é a impressão, a imagem, a forma do objeto material na alma, isto é, o objeto sem a matéria: como a impressão do sinete na cera, sem a materialidade do sinete; a cor do ouro percebido pelo olho, sem a materialidade do ouro.

O conhecimento intelectual depende do conhecimento sensível, mas transcende-o. O intelecto vê em a natureza das coisas - *intus legit* - mais profundamente do que os sentidos, sobre os quais exerce a sua atividade. Na espécie sensível - que representa o objeto material na sua individualidade, temporalidade, espacialidade, etc., mas sem a matéria - o inteligível, o universal, a essência das coisas é contida apenas implicitamente, potencialmente. Para que tal inteligível se torne explícito, atual, é preciso extrai-lo, abstrai-lo, isto é, desindividualizá-

lo das condições materiais. Tem-se, deste modo, a *espécie inteligível*, representando precisamente o elemento essencial, a forma universal das coisas.

Pelo fato de que o inteligível é contido apenas potencialmente no sensível, é mister um *intelecto agente* que abstraia, desmaterialize, desindividualize o inteligível do fantasma ou representação sensível. Este intelecto agente é como que uma luz espiritual da alma, mediante a qual ilumina ela o mundo sensível para conhecê-lo; no entanto, é absolutamente desprovido de conteúdo ideal, sem conceitos diferentemente de quanto pretendia o inatismo agostiniano. E, ademais, é uma faculdade da alma individual, e não noa advém de fora, como pretendiam ainda o iluminismo agostiniano e o panteísmo averroísta. O intelecto que propriamente entende o inteligível, a essência, a ideia, feita explícita, desindividualizada pelo intelecto agente, é o *intelecto passivo*, a que pertencem as operações racionais humanas: conceber, julgar, raciocinar, elaborar as ciências até a filosofia.

Como no conhecimento sensível, a coisa sentida e o sujeito que sente, formam uma unidade mediante a espécie sensível, do mesmo modo e ainda mais perfeitamente, acontece no conhecimento intelectual, mediante a espécie inteligível, entre o objeto conhecido e o sujeito que conhece. Compreendendo as coisas, o espírito se torna todas as coisas, possui em si, tem em si mesmo imanentes todas as coisas, compreendendo-lhes as essências, as formas.

É preciso claramente salientar que, na filosofia de Tomás de Aquino, a espécie inteligível não é a coisa entendida, quer dizer, a representação da coisa (*id quod intelligitur*), pois, neste caso, conheceríamos não as coisas, mas os conhecimentos das coisas, acabando, destarte, no fenomenismo. Mas, a espécie inteligível é o meio pelo qual a mente entende as coisas extramentais (é, logo, *id quo intelligitur*). E isto corresponde perfeitamente aos dados do conhecimento, que nos garante conhecermos coisas e não ideias; mas as coisas podem ser conhecidas apenas através das espécies e das imagens, e não podem entrar fisicamente no nosso cérebro.

O conceito tomista de verdade é perfeitamente harmonizado com esta concepção realista do mundo, e é justificado experimentalmente e racionalmente. A verdade lógica não está nas coisas e nem sequer no mero intelecto, mas na adequação entre a coisa e o intelecto: *veritas est adaequatio speculativa mentis et rei*. E tal adequação é possível pela semelhança entre o intelecto e as coisas, que contêm um elemento inteligível, a essência, a forma, a ideia. O sinal pelo qual a verdade se manifesta à nossa mente, é a evidência; e, visto que muitos conhecimentos nossos não são evidentes, intuitivos, tornam-se verdadeiros quando levados à evidência mediante a demonstração.

Todos os conhecimentos sensíveis são evidentes, intuitivos, e, por consequência, todos os conhecimentos sensíveis são, por si, verdadeiros. Os chamados erros dos sentidos nada mais são que falsas interpretações dos dados sensíveis, devidas ao intelecto. Pelo contrário, no campo intelectual, poucos são os nossos conhecimentos evidentes. São certamente evidentes os princípios primeiros (identidade, contradição, etc.). Os conhecimentos não evidentes são reconduzidos à evidência mediante a demonstração, como já dissemos. É neste processo demonstrativo que se pode insinuar o erro, consistindo em uma falsa passagem na demonstração, e levando, destarte, à discrepância entre o intelecto e as coisas.

A demonstração é um processo dedutivo, isto é, uma passagem necessária do universal para o particular. No entanto, os universais, os conceitos, as ideias, não são inatas na mente humana, como pretendia o agostinianismo, e nem sequer são inatas suas relações lógicas, mas se tiram fundamentalmente da experiência, mediante a indução, que colhe a essência das coisas. A ciência tem como objeto esta essência das coisas, universal e necessária.

### Links Úteis

Quer conhecer um pouco mais da filosofia proposta por Tomás de Aquino?  
<http://www.hottopos.com/mp3/sentom.htm>

Se desejar entrar em contato com a temática da idade média pode acessar  
<http://www.hottopos.com/spcol/medieval.htm>

## 3.4. O racionalismo cartesiano e o empirismo inglês

Descartes (1596-1650) é considerado por muitos o responsável pela instauração do período conhecido como moderno. Todo o movimento renascentista já vinha solapando as bases do pensamento medieval anunciando o início de uma nova era. O embate entre o racionalismo cartesiano e o empirismo inglês, nas figuras de Hume (1711-1776), Bacon (1561-1626) e Locke (1632-1704) criará as bases para o surgimento da ciência moderna e da própria organização daquilo que hoje entendemos por modernidade. Sobre este aspecto é oportuno lembrar as considerações de Hamlyn:

É convencional dividir os filósofos dos séculos XVII e XVIII em racionalistas e empiristas. Racionalista é o título dado, em termos gerais, aos filósofos da Europa continental do período; e, empirista aos filósofos britânicos Locke, Berkeley e Hume. Trata-se de classificação muito imperfeita e às vezes inexata. Há aspectos na filosofia de Locke, por exemplo, que são claramente racionalistas no sentido em que destacam a razão ou a compreensão, em contraposição aos sentidos ou percepção sensorial. Por outro lado, houve certo número de filósofos da Europa continental no período, em especial franceses, que sofreram influência de Locke – como, por exemplo, Condillac e alguns outros ligados a Encyclopédie, sob a égide de Diderot e, mais tarde, de Maine de Biran – que foram de tendência empirista. A história da filosofia raramente é muito linear.

Não obstante, há certa razão para estabelecer uma distinção entre o tipo de movimento filosófico iniciado por Descartes e levado adiante, em vários graus de exaustividade, por Spinoza e Leibniz, e a filosofia mais empírica que começou com Locke e, na Grã-Bretanha, continuou com Berkeley e Hume. É possível que alguns desses filósofos não tivessem aceitado o título pertinente e pelo menos Berkeley é, de certa maneira, mais notável por certa forma de metafísica – o idealismo – mesmo que construída sobre uma epistemologia empirista (HAMLYN, 1987)

Retomando, podemos afirmar que a ciência moderna foi erigida em cima da proposta metodológica apresentada pelos racionalistas e empiristas que proporcionaram um intenso debate acerca de seus pressupostos. Merecem destaque as obras:

- Descartes: *Discurso do Método* (1637) e *Meditações* (1641);
- Bacon: *Novum Organum* (1620)
- David Hume: *Investigação acerca do Entendimento Humano* (1748)
- John Locke: *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (1690).

Descartes é reconhecido como um dos sustentáculos do pensamento moderno e sua obra contém parte dos embates travados na filosofia escolástica. A diferença é que metodologicamente ele evidencia o papel da razão na construção de bases sólidas para sua teoria e apoia-se sempre em um método bem definido. As máximas

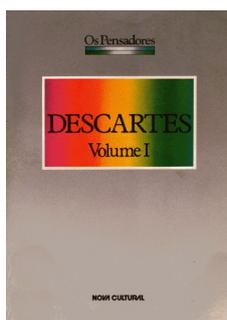
consagradas “penso, logo existo” e “quem pensa com clareza expressa com simplicidade” não deixam dúvida de seus pontos de partida.

Em sua obra *Meditações* Descartes percorre um caminho longo até conseguir estabelecer um ponto de partida seguro sobre o qual possa erigir seu edifício conceitual. Construída sob o formato de um monólogo que solicita sempre a presença do leitor como seu interlocutor esta obra merece ser lida, tanto por seu caráter filosófico quanto pelo seu caráter literário – se é que podemos demarcar estes espaços. Selecionei abaixo alguns trechos onde aparece, em toda a sua força, os alicerces sobre os quais o seu racionalismo se assenta.

### Leitura do Original

O texto abaixo é uma coletânea de trechos das *Meditações* de Descartes. Estão ordenados pela ordem do original, sendo indicado entre parêntesis os parágrafos correspondentes que estão transcritos na íntegra. Nos casos em que o parágrafo não está completo demarcamos próximo ao parágrafo utilizando os caracteres de supressão “[...]”.

Fonte: <http://www.mundodosfilosofos.com.br/descartes3.htm>



### 1a Meditação (§11-13) A dúvida sistemática

Mas não basta ter feito essas observações, é preciso ainda que eu cuide de não me esquecer delas; pois essas antigas e comuns opiniões frequentemente revivem em meu pensamento, a longa familiar convivência que tiveram comigo, o que lhes dá o direito de ocupar o meu espírito sem que eu o queira e de quase se tornarem senhoras de minha crença. E nunca me desacostumarei a essa aquiescência e a confiar nelas, enquanto eu as considerar tais como efetivamente são, isto é, de certo modo duvidosas, como acabei de provar, e, no entanto, muito prováveis, de maneira que se tenha mais razão em acreditar nelas do que em negá-las. Eis por que penso que as utilizarei mais prudentemente se, tomando um partido contrário, empregar todos os esforços no sentido de enganar-me a mim mesmo, fingindo que todos esses pensamentos são falsos e imaginários; até que, tendo de tal modo avaliado meus preconceitos, eles não possam fazer com que minha opinião tenda mais para um lado do que para outro, e meu julgamento não mais seja, daqui por diante, dominado por maus usos e afastado do caminho reto que o pode conduzir ao conhecimento da verdade. Pois estou certo de que, no entanto, não pode haver perigo nem erro nesse caminho e de que eu hoje não poderia conceder muito à minha desconfiança, uma vez que, no momento, não se trata de agir, mas somente de meditar e de conhecer.

Suporei, então, que há, não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons, e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo como não tendo mãos, nem olhos, nem carne, nem sangue, como não tendo nenhum dos sentidos, mas acreditando falsamente possuir todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e, se por esse medo, não estiver em meu poder atingir o conhecimento, de nenhuma

verdade, pelo menos estará em meu poder fazer a suspensão de meu juízo. Eis por que cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito em face de todos os ardis desse grande enganador que, por mais poderoso e astucioso que seja, nunca poderá impor-me coisa alguma. Mas esse desígnio é árduo e trabalhoso, e certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo de minha vida comum. E, exatamente como o escravo que se comprazia no sonho de uma liberdade imaginária e que, quando começa a suspeitar que essa liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas agradáveis ilusões para ser mais longamente enganado, assim eu, por mim mesmo, retorno invisivelmente às minhas antigas opiniões e receio despertar dessa sonolência, temendo que as vigílias laboriosas que se sucederiam à tranquilidade de tal repouso, ao invés de propiciarem alguma luz ou alguma clareza no conhecimento da verdade, não fossem suficientes para aclarar as trevas das dificuldades que acabam de ser tratadas.

## 2a. Meditação: (§ 4-7) Eu sou uma coisa que pensa

Eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, corpos alguns; também não me persuadi de que eu não existia? É certo que não, eu existia sem dúvida, se é que me persuadi ou somente pensei alguma coisa. Mas há um não sei quem, enganador muito poderoso e astucioso, que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Por conseguinte, não há a menor dúvida de que sou, se ele me engana; e, por mais que ele queira enganar-me, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De maneira que, após ter pensado bastante nisto e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, há que concluir finalmente e ter por constante que esta proposição, **"Eu sou, eu existo"**, é necessariamente verdadeira, todas as vezes em que a enuncio ou em que a concebo em meu espírito.

Mas ainda não conheço bastante o que sou, eu, que estou certo de que sou; de maneira que, de agora em diante, é preciso que eu atente cuidadosamente, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim e assim não me equivocar nesse conhecimento que sustento ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até o momento.

Eis por que considerarei de novo o que acreditava ser, antes de penetrar nesses últimos pensamentos; e de minhas antigas opiniões abolirei tudo o que pode ser combatido pelas razões que há pouco aleguei, de maneira a só permanecer precisamente o que é inteiramente indubitável. Por conseguinte, que é que eu acreditava ser até aqui? Sem dificuldade, eu pensei que era um homem. Mas que é um homem? Direi que é um animal racional? Não, certamente; pois seria necessário que em seguida pesquisasse 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 gostaria de abusar do pouco tempo e do lazer que me resta, empregando-o em desvendar semelhantes sutilezas.

Mas, antes, deter-me-ei em considerar aqui os pensamentos que anteriormente nasciam por si mesmos em meu espírito e que eram inspirados apenas por minha natureza quando eu me empenhava na consideração de meu ser. Considerava-me, primeiramente, como tendo um rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de osso e carne, tal como ela aparece num cadáver e a qual eu designava pelo nome de corpo. Por outro lado, considerava que eu me alimentava, que andava, que sentia e que pensava, relacionando todas essas ações à alma; mas não me detinha em pensar o que era essa alma ou, então, se aí me demorava, imaginava que ela era algo de extremamente raro e sutil, como um vento, uma chama ou um ar muito tênue, que estava insinuado e disseminado nas minhas partes mais grosseiras. No que se referia ao corpo, eu não duvidava de modo algum de sua natureza; pois eu pensava conhecê-

la mui distintamente e, se quisesse explicá-la segundo as noções que tinha dela, tê-la-ia descrito da seguinte maneira: por corpo, entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal maneira que todo outro corpo seja dela excluído; que pode ser sentido pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo paladar, ou pelo olfato; que pode ser movido por diversas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio pelo qual seja tocado e do qual se pudesse atribuir à natureza corpórea vantagens como a de ter o poder de mover-se a si própria; ao contrário, espantava-me antes ao ver que semelhantes faculdades se encontravam em certos corpos.

Mas eu, que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e astucioso, que emprega todas as suas forças e toda a sua indústria em enganar-me? Poderei ter a certeza de possuir a menor de todas as coisas que acima atribuí à natureza corpórea? Detenho-me a pensar nisso em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que existe em mim. Não é necessário que me demore a enumerá-las. Por conseguinte, passemos aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e andar; mas se é verdade que não tenho corpo algum, também é verdade que não posso andar nem me alimentar. Um outro é sentir; mas não se pode sentir também sem o corpo; além disso, outrora eu pensei sentir várias coisas durante o sono e verifiquei, ao despertar, que não as sentira efetivamente. Um outro é pensar; e constato aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; somente ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo; isso é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia ocorrer que, se eu deixasse de pensar, eu deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Agora eu nada admito que não seja necessariamente verdadeiro: portanto, eu não sou, precisamente falando, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era desconhecida anteriormente. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: *uma coisa que pensa*. E que mais? Excitarei ainda minha imaginação, para verificar ainda se não sou algo mais. Eu não sou essa reunião de membros que se chama corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor nem nada que possa fingir e imaginar, uma vez que supus que tudo isso não era nada e que, sem modificar tal suposição, constato que não deixo de estar certo de que sou alguma coisa.

## 2a. Meditação: (§ 11,12 e 13[...]) Pedaco de Cera

Começamos pelas considerações das coisas mais comuns e que julgamos compreender mais distintamente, e saber, os corpos que tocamos e que vemos. Não pretendo falar dos corpos em geral, uma vez que essas noções gerais comumente são mais confusas, mas de qualquer corpo em particular. Tomemos, por exemplo, este pedaco de cera que acaba de ser tirado da colméia: ele ainda não perdeu a doçura do mel que continha, ainda retém algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura e sua grandeza são evidentes: ele é duro e frio quando o tocamos e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo, encontram-se neste.

Mas eis que, enquanto falo, alguém o aproxima do fogo: o que nele restava de sabor, exala-se, o odor se desvanece, sua cor se modifica, sua figura se perde, sua grandeza aumenta, ele se torna líquido, esquenta-se, mal podemos tocá-lo, e, ainda que batamos nele, não produzirá som algum. A mesma cera permanece após essa transformação? Cumpre confessar que sim; e ninguém o pode negar. Que é, então, que conhecíamos nesse pedaco de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada do que observei nela por intermédio dos sentidos, uma vez que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ou ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição se encontram modificadas e, no entanto, a mesma cera permanece. Talvez fosse o que penso a atualmente, a saber, que a cera não era essa doçura do mel, nem esse agradável perfume das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse

som, mas apenas um corpo que, pouco antes, se apresentava sob essas formas e que agora se faz notar sob outras. Mas o que será, precisamente falando, que eu imagino quando a concebo dessa maneira? Consideremo-la atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. É certo que não permanece senão algo de extenso, de flexível e mutável. Ora, que é isso: flexível e mutável? Não estarei imaginando que esta cera, sendo redonda, é capaz de se tornar quadrada e de passar do quadrado para uma figura triangular? É certo que não, não é isso, uma vez que a concebo capaz de receber uma infinidade de transformações semelhantes e, no entanto, eu não poderia percorrer essa infinidade com minha imaginação e, conseqüentemente, essa concepção que tenho da cera não se realiza pela faculdade de imaginar.

E, agora, que é essa extensão? Não será também desconhecida, visto que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando aquela está inteiramente fundida e muito mais ainda quando o calor aumenta mais? E eu não conceberia claramente, e segundo a verdade, o que é a cera; se não pensasse que é capaz de receber mais variedades segundo a extensão do que nunca imaginei. Por conseguinte, é preciso que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera, e que só meu entendimento é quem o concebe.

#### 4a. Meditação: (§ [...] 9) A Liberdade

O que existe unicamente é a vontade que sinto ser tão grande em mim, que não concebo de modo algum a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de maneira que é ela, principalmente que me faz conhecer que trago a imagem e a semelhança de Deus. Pois, ainda que ela seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim, seja em virtude do conhecimento e do poder - que, encontrando-se juntos aí, a tornam mais firme e mais eficaz - seja em virtude do objeto, na medida em que ela se dirige e se estende infinitamente a mais coisas; ela não me parece todavia maior se eu a considero formal e precisamente em si mesma. Pois ela consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazê-la (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir), ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir as coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal modo que não sentimos de maneira alguma força exterior que nos obrigue a isso.

Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou outro dos dois contrários; mas, antes, quanto mais eu tender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bem e o verdadeiro aí se encontram, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei. É certo que a graça divina e o conhecimento natural, bem longe de diminuir minha vontade, antes a aumentam e a fortalecem. De modo que essa indiferença que sinto, quando não sou de maneira alguma impelido mais para um lado do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau de liberdade, e faz antes parecer uma carência de conhecimento do que uma perfeição na vontade; pois, se eu sempre conhecesse claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca teria dificuldade em deliberar qual juízo e qual escolha deveria fazer; e, assim, eu seria inteiramente livre, sem nunca ser indiferente.

#### 5. Meditação: (§7-8) O argumento ontológico

Ora, agora, se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a ideia de alguma coisa, segue-se que tudo o que eu reconheço pertencer clara e distintamente a essa coisa, pertence-lhe efetivamente, não posso tirar daí um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? É certo que não encontro menos em mim sua, isto é, a ideia de um ser soberanamente perfeito, do que a ideia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não conheço menos clara e distintamente

que uma atual e eterna existência pertence à sua natureza do que conheço que tudo o que posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número. E, portanto, ainda o que tudo que concluí nas Meditações precedentes não fosse absolutamente verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se em meu espírito pelo menos como tão certa quanto considerarei até aqui todas as verdades da matemática, que só dizem respeito aos números e às figuras: se bem que, na verdade, isso, de início, não pareça inteiramente manifesto, que se afigure com alguma aparência de sofisma. Pois, estando habituado em todas as outras coisas a fazer distinção entre existência e essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e que, assim, se possa conceber Deus como não existindo atualmente. Todavia, quando penso nisso com mais atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de maneira que não há menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falta a existência (isto é, ao qual falta alguma perfeição) do que em conceber uma montanha que não tenha um vale.

Mas, ainda que efetivamente eu não possa conceber um Deus sem existência, assim como uma montanha sem vale, todavia, como do simples fato de eu conceber uma montanha com um vale não se segue que haja qualquer montanha no mundo, do mesmo modo, embora eu conceba Deus com existência, parece que isso não implica em que haja algum Deus existente; pois, meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas; e como só depende de mim imaginar um cavalo alado, embora não exista nenhum dotado de asas, assim eu talvez pudesse atribuir existência a Deus, ainda que Deus nenhum existisse. Mas não é assim, pois aqui há um sofisma escondido sob a aparência dessa objeção; pois, do fato de eu não poder conceber uma montanha sem vale, não se segue que haja no mundo montanha alguma, nem vale algum, mas apenas que a montanha e o vale, quer existam, quer não existam, não podem, de maneira alguma, estar separados um do outro; ao passo que, do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e que, portanto, ele existe verdadeiramente; não que meu pensamento possa fazer com que isso seja assim e que ele imponha alguma necessidade às coisas; mas, ao contrário, porque a própria coisa, a saber, a existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira. Pois, não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo com ou sem asas.

\*\*\*

Descartes por possuir uma formação matemática sempre procurou transpor o método matemático para suas análises filosóficas. Seu entendimento era que a matemática constitui uma forma de saber que se impõe a todos os espíritos por comportar um conjunto de verdades evidentes, de fácil aceitação e comprovação. Disto decorre que para ele, o modelo de excelência das ciências é o modelo matemático. Este modelo encontra eco em vários momentos do seu *Discurso do método*.

### Leitura do Original

O texto abaixo é fragmento da obra *Discurso do Método* de Descartes. A fonte aqui é a Coleção *Os Pensadores*, de 1987. Suprimimos as notas de rodapé do texto que são comentários do tradutor.

[...] assim, em vez desse grande número de preceitos de que se compõe a Lógica, julguei que me bastariam os quatro seguintes, desde que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma só vez de observá-los.

O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las.

O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir.

Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geô-metras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira e que, contanto que nos abste-nhamos somente de aceitar por verdadeira qualquer que não o seja, e que guardemos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver quaisquer tão afastadas a que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram. E não me foi muito penoso procurar por quais devia começar, pois já sabia que havia de ser pelas mais simples e pelas mais fáceis de conhecer; e, considerando que, entre todos os que precedentemente buscaram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes, não duvidei de modo algum que não fosse pelas mesmas que eles examinaram; embora não esperasse disso nenhuma outra utilidade, exceto a de que acostuariam o meu espírito a se alimentar de verdades e a não se contentar com falsas razões. Mas não foi meu intuito, para tanto, procurar aprender todas essas ciências particulares que se chamam comumente matemáticas; e, vendo que, embora seus objetos sejam diferentes, não deixam de concordar todas, pelo fato de não conferirem nesses objetos senão as diversas ações ou proporções que neles se encontram, pensei que valia mais examinar somente estas proporções em geral, e supondo-as apenas nos suportes que servissem para me tornar o seu conhecimento mais fácil; mesmo assim, sem restringi-las de forma nenhuma a tais suportes, a fim de poder aplicá-las tão melhor, em seguida, a todos os outros objetos a que conviessem. Depois, tendo notado que, para conhecê-las, teria algumas vezes necessidade de considerá-las cada qual em particular, e outras vezes somente de reter, ou de compreender, várias em conjunto, pensei que, para melhor considerá-las em particular, devia supô-las em linhas, porquanto não encontraria nada mais simples, nem que pudesse representar mais distintamente à minha imaginação e aos meus sentidos; mas que, para reter, ou compreender, várias em conjunto, cumpria que eu as designasse por alguns signos, os mais breves possíveis, e que, por esse meio, tomaria de empréstimo o melhor da Análise geométrica e da Álgebra, e corrigiria todos os defeitos de uma pela outra.

E como, efetivamente, ousei dizer que a exata observação desses poucos preceitos que eu escolhera me deu tal facilidade de deslindar todas as questões às quais se estendem essas duas ciências que, nos dois ou três meses que empreguei em examiná-las, tendo começado pelas mais simples e mais gerais, e constituindo cada verdade que eu achava uma regra que me servia em seguida para achar outras, não só consegui resolver muitas que julgava antes muito difíceis, como me pareceu também, perto do fim, que podia determinar, mesmo naquelas que ignorava, por quais meios e até onde seria possível resolvê-las. No que não vos parecerá talvez muito vaidoso, se considerardes que, havendo apenas uma verdade de cada coisa, todo aquele que a encontrar sabe a seu respeito tanto quanto se pode saber; e que, por exemplo, uma criança instruída na aritmética, que tenha efetuado uma adição segundo as regras, pode estar certa de ter achado, quanto à soma que examinava, tudo o que o espírito

humano poderia achar. Pois, enfim, o método que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias daquilo que se procura contém tudo quanto dá certeza às regras da aritmética.

Mas o que me contentava mais nesse método era o fato de que, por ele, estava seguro de usar em tudo minha razão, se não perfeitamente, ao menos o melhor que eu pudesse; além disso, sentia, ao praticá-lo, que meu espírito se acostumava pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente seus objetos, e que, não o tendo submetido a qualquer matéria particular, prometia a mim mesmo aplicá-lo tão utilmente às dificuldades das outras ciências como o fizera com as da Álgebra. Não que, para tanto, ousasse empreender primeiramente o exame de todas as que se me apresentassem, pois isso mesmo seria contrário à ordem que ele prescreve. Mas, tendo notado que os seus princípios deviam ser todos tomados à Filosofia, na qual não encontrava ainda quaisquer que fossem certos, pensei que seria mister, antes de tudo, procurar ali estabelecê-los; e que, sendo isso a coisa mais importante do mundo, e onde a precipitação e a prevenção eram mais de recear, não devia empreender sua realização antes de atingir uma idade bem mais madura do que a dos vinte e três anos que eu então contava e antes de ter despendido muito tempo em preparar-me para isso, tanto desenraizando de meu espírito todas as más opiniões que nele acolhera até essa época como acumulando muitas experiências, para servirem em seguida de matéria a meus raciocínios, e exercitando-me sempre no método que me prescrevera, a fim de me firmar nele cada vez mais.

### Concluindo...

Podemos concluir que o método preconizado por Descartes exige:

1. O objeto em questão pode ser verificado, encontra sustentação em sua realidade?
2. A análise de um objeto implica dividi-lo na menor unidade possível indo do mais simples ao mais complexo, sempre nesta ordem;
3. De maneira reversa, a união das partes através da síntese deve expressar um todo verdadeiro, condizente com o objeto de estudo;
4. A explicitação dos procedimentos e a disposição correta das conclusões decorrentes deve ser passível de verificação garantindo assim a validade do conhecimento.

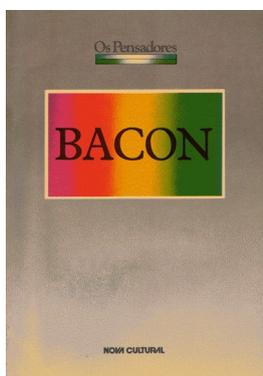
A contribuição de Francis Bacon para o estabelecimento das bases da ciência moderna é inegável. Seu projeto ambicioso – intitulado como a Grande Instauração previa o estabelecimento de métodos, princípios, experimentos e consolidação de tudo isto em um sistema filosófico. Seu intento não foi cumprido como seu idealizador esperava, mas sua contribuição no tocante ao método foi decisiva para a consolidação do empirismo. Da mesma forma, sua recusa em delegar à filosofia um caráter meramente especulativo evidencia esta posição. José Aluysio Reis de Andrade, na seção *Vida e Obra* da coleção os Pensadores apresenta-nos este caráter prático de que estamos falando:

Criticando Aristóteles, Bacon afirma que "todas as razões que este aduz em favor da vida contemplativa dizem respeito ao bem privado, ao prazer e à dignidade do indivíduo. Sob tal aspecto, não há dúvida que a vida contemplativa leva a palma... Mas os homens devem saber que neste teatro da vida humana apenas Deus e os anjos podem ser espectadores" (ANDRADE, 1987).

Disto decorre que a proposta dos empiristas será sempre mais voltada às questões que envolvem a vida cotidiana dos homens, seus problemas e sua necessidade de submissão do mundo aos seus projetos, enfim, orientada para a constituição de uma ciência mais operativa e menos especulativa. Nesta perspectiva Bacon sustenta que é necessária a superação dos ídolos – falsos deuses ou noções falsas – que impedem o conhecimento correto da natureza.

### Leitura do Original

O texto abaixo é um fragmento da obra *Novum Organum* de Francis Bacon onde ele apresenta o argumento dos quatro ídolos. A fonte aqui é a Coleção *Os Pensadores*, de 1987. Suprimimos intencionalmente as notas de rodapé do texto em função do nosso propósito neste guia.



XXXIX

São de quatro gêneros os ídolos que bloqueiam a mente humana. Para melhor apresentá-los, lhes assinamos nomes, a saber: *ídolos da Tribo*; *ídolos da Caverna*; *ídolos do Foro* e *ídolos do Teatro*.

XL

A formação de noções e axiomas pela verdadeira indução é, sem dúvida, o remédio apropriado para afastar e repelir os ídolos. Será, contudo, de grande préstimo indicar no que consistem, posto que a doutrina dos ídolos tem a ver com a interpretação da natureza o mesmo que a doutrina dos elencos sofisticos com a dialética vulgar.

XLI

Os *ídolos da tribo* estão fundados na própria natureza humana, na própria tribo ou espécie humana. É falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas. Muito ao contrário, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, guardam analogia com a natureza humana e não com o universo. O intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe.

XLII

Os *ídolos da caverna* são os dos homens enquanto indivíduos. Pois, cada um — além das aberrações próprias da natureza humana em geral — tem uma caverna ou uma cova que intercepta e corrompe a luz da natureza: seja devido à natureza própria e singular de cada um; seja devido à educação ou conversação com os outros; seja pela leitura dos livros ou pela autoridade daqueles que se respeitam e admiram; seja pela diferença de impressões, segundo ocorram em ânimo preocupado e predisposto ou em ânimo equânime e tranquilo; de tal forma que o espírito humano — tal como se acha disposto em cada um — é coisa vária, sujeita a múltiplas perturbações, e até certo ponto sujeita ao acaso. Por isso, bem proclamou Heráclito que os homens buscam em seus pequenos mundos e não no grande ou universal.

XLIII

Há também os ídolos provenientes, de certa forma, do intercurso e da associação recíproca dos indivíduos do gênero humano entre si, a que chamamos de *ídolos do foro* devido ao comércio e consórcio entre os homens. Com efeito, os homens se associam graças ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. Nem as definições, nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, restituem as coisas ao seu lugar. Ao contrário, as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias.

## XLIV

Há, por fim, ídolos que imigraram para o espírito dos homens por meio das diversas doutrinas filosóficas e também pelas regras viciosas da demonstração. São os *ídolos do teatro*: por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos fictícios e teatrais. Não nos referimos apenas às que ora existem ou às filosofias e seitas dos antigos. Inúmeras fábulas do mesmo teor se podem reunir e compor, porque as causas dos erros mais diversos são quase sempre as mesmas. Ademais, não pensamos apenas nos sistemas filosóficos, na sua universalidade, mas também nos numerosos princípios e axiomas das ciências que entraram em vigor, mercê da tradição, da credulidade e da negligência. Contudo, falaremos de forma mais ampla e precisa de cada gênero de ídolo, para que o intelecto humano esteja acutelado.

A superação dos ídolos é o ponto de partida para que o intelecto humano possa debruçar-se sobre a natureza. Constitui a fase preparatória, destrutiva, que permitirá que a segunda fase se instaure efetivamente. Esta segunda fase é propriamente a instauração ou construção do método proposto por ele. Da experiência particular acerca dos fatos concretos, estabelecem-se leis e princípios causais. Estamos falando aqui do método indutivo. Bacon faz uma ressalva quanto às modalidades desta experiência particular. Distingue ele aquelas que são feitas de forma aleatória, ao acaso e, aquelas que são construídas levando-se em conta o conjunto de experiências anteriores orientando-se a partir de um método. Este tipo de indução será a base para o empirismo que ele propõe.

Seu método tem como núcleo principal as tábuas de investigação que comportam três momentos. No primeiro momento temos a ênfase sobre a afirmação ou presença, procurando esgotar todas as situações onde o fenômeno ocorre e de que maneira ocorre. Mas a simples afirmação ainda não é suficiente para que possamos dizer algo sustentável a respeito do objeto. Bacon agencia para tanto a segunda tábua de investigação que é a negação ou ausência. Com isso teremos elencadas as situações onde não há a ocorrência do fenômeno. Efetuadas estas duas verificações se faz necessário o registro das graduações ou comparações com que os fenômenos analisados ocorrem. A título de exemplo segue abaixo uma pequena mostra de como isto ocorreria em diversas situações:

Bacon enumera vários procedimentos experimentais com a intenção de abranger o maior número possível de observações indutivas: *variação* (um corpo cai com certa velocidade; se seu peso fosse dobrado, cairia com velocidade dobrada?); *prolongação* (o imã atrai o ferro; pequenas partículas de ferro em solução aquosa também seriam atraídas?); *transferência* (a chuva faz as plantas crescerem; que influência teria o ato de regar que imitasse a chuva?); *inversão* (comprovando-se que o calor propaga-se por movimento ascendente, o frio propagar-se-ia por movimentos descendentes?); *compulsão* (certas causas produzem determinados efeitos; aumentando-se ou diminuindo-se as causas, os efeitos cessarão?); *união* (o gelo e o salitre, separadamente, resfriam os líquidos; que acontecerá se forem unidos?); *mudança de condições* (uma certa combustão, produzida em recipiente fechado, repetir-se-á da mesma forma se ocorrer ao ar livre?) (ANDRADE, 1987).

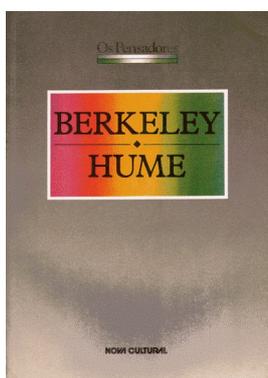
Percebemos claramente a preocupação de Bacon em oferecer um método seguro, capaz de sustentar a análise da realidade de maneira bem estruturada. Seu método indutivo possibilitou uma ampliação das fronteiras da ciência, pois da observação de casos particulares poderia, por extensão, atribuir o mesmo comportamento a objetos análogos aos estudados, desde que seguissem os preceitos do método.

Hume, mais de cem anos depois da publicação da obra de Bacon publica *Investigação acerca do entendimento humano*. O problema da experiência continua ainda em alta

e embora sua preocupação seja mais no campo da política e da conduta moral, Hume ainda nos legou reflexões interessantes a respeito do papel da experiência na construção do conhecimento. No fragmento abaixo ele descreve uma situação hipotética, mas bastante plausível, que demonstra o grande valor atribuído ao papel da experiência do sujeito cognoscente. Vejamos como ele o faz:

### Leitura do Original

O texto abaixo é um fragmento da obra *Investigação acerca do entendimento humano* de Hume. A fonte aqui é a Coleção *Os Pensadores*, de 1987. Suprimimos intencionalmente as notas de rodapé do texto em função do nosso propósito neste guia.



Suponde que um homem, dotado das mais poderosas faculdades racionais seja repentinamente transportado para este mundo; certamente, notaria de imediato a existência de urna contínua sucessão de objetos e um evento acompanhado por outro, mas seria incapaz de descobrir algo a mais. De início, não seria capaz, mediante nenhum raciocínio, de chegar à ideia de causa e efeito, visto que os poderes particulares que realizam todas as operações naturais jamais se revelam aos sentidos; nem é razoável concluir, apenas porque um evento em determinado caso precede outro, que um é a causa e o outro, o efeito. Esta conjunção pode ser arbitrária e accidental. Não há base racional para inferir a existência de um pelo aparecimento do outro. E, numa

palavra, aquele homem, desprovido de experiência, jamais poderia conjecturar ou raciocinar sobre qualquer questão de fato, nem teria segurança de algo que não estivesse imediatamente presente à sua memória ou aos seus sentidos.

Suponde de novo que o mesmo homem tenha adquirido mais experiência e que tenha vivido o suficiente no mundo para observar que os objetos ou eventos familiares estão constantemente ligados; qual é a consequência desta experiência? Imediatamente infere a existência de um objeto pelo aparecimento do outro. Entretanto, não adquiriu, com toda a sua experiência, nenhuma ideia ou conhecimento do poder oculto, mediante o qual um dos objetos produziu o outro; e não será um processo do raciocínio que o obriga a tirar esta inferência. Mas ele se encontra determinado a tirá-la; e mesmo se ele fosse persuadido de que seu entendimento não participa da operação, continuaria pensando o mesmo, porquanto há um outro princípio que o determina a tirar semelhante conclusão.

Este princípio é o costume ou o hábito. Visto que todas as vezes que a repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, sem ser impelida por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos sempre que esta propensão é o efeito do costume. Utilizando este termo, não supomos ter dado a razão última de tal propensão. Indicamos apenas um princípio da natureza humana, que é universalmente reconhecido e bem conhecido por seus efeitos. Talvez não possamos levar nossas investigações mais longe e nem aspiramos dar a causa desta causa; porém, devemos contentar-nos com que o costume é o último princípio que podemos assinalar em todas as nossas conclusões derivadas da experiência. Já é, contudo, satisfação suficiente poder chegar até aqui sem irritar-nos com nossas estreitas faculdades, estreitas porque não nos levam mais adiante. Certamente, temos aqui ao menos uma proposição bem inteligível, senão uma verdade, quando afirmamos que, depois da conjunção constante de dois objetos, por exemplo, calor e chama, peso e solidez, unicamente o costume nos determina a esperar um devido ao aparecimento do outro. Parece que esta hipótese é a única que explica a dificuldade que temos de, em mil casos, tirar uma conclusão que não somos capazes de tirar de um só caso, que não discrepa em nenhum aspecto dos outros. A razão não é capaz de semelhante variação. As conclusões tiradas por ela, ao considerar um círculo, são as mesmas que formaria examinando todos os círculos do universo. Mas ninguém, tendo visto somente

um corpo se mover depois de ter sido impulsionado por outro, poderia inferir que todos os demais corpos se moveriam depois de receberem impulso igual. Portanto, todas as inferências tiradas da experiência são efeitos do costume e não do raciocínio.

O costume é, pois, o grande guia da vida humana. É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar, no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado. Sem a influência do costume, ignoraríamos completamente toda questão de fato que está fora do alcance dos dados imediatos da memória e dos sentidos. Nunca poderíamos saber como ajustar os meios em função dos fins, nem como empregar nossas faculdades naturais para a produção de um efeito. Seria, ao mesmo tempo, o fim de toda ação como também de quase toda especulação.

Mas aqui deve ser conveniente notar que, embora nossas conclusões derivadas da experiência nos levem além de nossa memória e de nossos sentidos e nos assegurem da realidade de fatos que ocorreram em lugares mais distantes e em épocas mais remotas, é necessário que um fato esteja sempre presente aos sentidos e à memória, do qual podemos de início partir para tirar essas conclusões. Se um homem encontrasse num país deserto os remanescentes de edifícios suntuosos, concluiria que o país, em tempos remotos, tinha sido cultivado por habitantes civilizados; mas, se nada desta natureza lhe ocorresse, jamais poderia chegar a semelhante inferência. Pela história, conhecemos os eventos de épocas passadas; todavia, devemos prosseguir consultando os livros que contêm estes ensinamentos e, a partir daí, remontar nossas inferências de um testemunho a outro até chegar às testemunhas oculares e aos espectadores desses eventos remotos. Numa palavra, se não partirmos de um fato presente à memória ou aos sentidos, nossos raciocínios serão puramente hipotéticos; e seja qual for o modo como estes elos particulares estejam ligados entre si, toda a cadeia de inferência não teria nada que lhe servisse de apoio e jamais por meio dela poderíamos chegar ao conhecimento de uma existência real. Se vos perguntasse porque acreditais em determinado fato que relatais, deveis indicar-me alguma razão; e esta razão será um outro fato em conexão com o primeiro. Entretanto, como não podeis proceder desta maneira *in infinitum*, deveis finalmente terminar por um fato presente a vossa memória ou aos vossos sentidos, ou deveis admitir que vossa crença é inteiramente sem fundamento.

Qual é, portanto, a conclusão de toda a questão? É simples; no entanto, deve-se confessar que ela se acha muito distante das teorias filosóficas correntes. Toda crença, em matéria de fato quando recebemos benefícios; ou a de ódio quando nos defrontamos com injustiças. Todas estas operações são uma espécie de instinto natural que nenhum raciocínio ou processo do pensamento e do entendimento é capaz de produzir ou de impedir.

A esta altura, poderíamos perfeitamente terminar nossas pesquisas filosóficas. Na maioria dos problemas jamais poderíamos adiantar um único passo; e em todas as questões deveríamos terminar aqui, depois das mais incessantes e curiosas investigações. Mas ainda nossa curiosidade será perdoável, talvez digna de elogio, se nos levar a investigações mais avançadas e nos fizer examinar com maior exatidão a natureza desta *crença* e desta *conjunção costumeira*, isto é, de onde ela procede. Por este meio podemos encontrar explicações e analogias que satisfarão, ao menos, àqueles que amam as ciências abstratas e se contentam com especulações que, por mais rigorosas que sejam, ainda podem conservar certo grau de dúvida e de incerteza. Quanto aos leitores de gosto diverso, o resto desta seção não lhes é destinada, e, se eles não a lerem, ainda assim podem compreender perfeitamente as investigações posteriores.

Hume sustenta que tudo o que é passível de ser conhecido pode ser classificado em dois grandes blocos: um que diz respeito às ideias e um outro, que diz respeito às impressões. Para uma melhor compreensão deste princípio devemos levar em conta que as impressões estão diretamente vinculadas aos sentidos sejam eles enquanto orientados para aquilo que está diante do sujeito (externas) ou sejam como expressão de percepções acerca de estados do sujeito (internas). Já as ideias referem-se a representações de processos intelectuais como a memória ou imaginação. Elas

utilizam como matéria as elaborações que já estão dispostas na consciência mediante apreensão pelos sentidos. Isto é o que chamamos de empirismo psicológico.

Destas proposições temos o empirismo lógico. Este "consiste na afirmação de que as palavras só têm significado na média em que se referem a conceitos" (ANDRADE, 1987). Esta perspectiva traz consigo um desdobramento que é capital para a teoria de Hume. O princípio de causalidade será alvo constante de suas críticas. Mais uma vez vamos nos valer aqui da abordagem de Andrade que retrata de maneira bem consistente o que está efetivamente em jogo. Mesmo sendo um pouco extensa a citação vale a pena observá-la de maneira mais detida:

Hume traça um caminho próprio, desenvolvendo uma doutrina da causalidade, especialmente importante porque os conceitos de causa e efeito constituem um dos núcleos das metafísicas racionalistas. Estas concebem a relação causal como conexão necessária entre os fatos, mas, analisando-se os fenômenos sensíveis, verifica-se a inexistência de qualquer impressão a ela correspondente. Se, por exemplo — diz Hume —, toma-se o juízo causal "a pedra esquentada *porque* os raios de sol incidem sobre ela", constata-se que a primeira e a última partes ("a pedra esquentada" e "os raios de sol incidem sobre ela") têm como origem duas inquestionáveis impressões sensíveis, uma tátil e outra visual. O mesmo não acontece com a vinculação expressa na palavra "porque". Qual seria, então, a origem desta última?

Para Hume a resposta encontra-se numa habitual associação entre o posterior e o anterior. O fato de um fenômeno ser sempre seguido por outro, no tempo, faz com que os dois sejam relacionados como se houvesse conexão causal entre eles. Causa e efeito, enquanto impressões sensíveis, não seriam mais que o anterior e o posterior de uma sucessão temporal, transformados em elos de uma vinculação necessária. Isso ocorre subjetivamente e seu fundamento encontra-se no sentimento de crença, algo muito diferente dos processos intelectuais de inferência lógica. Quando se vê um copo cair, não se deduz logicamente que ele vá quebrar; espera-se, porém, que isso aconteça e, sobretudo, *acredita-se* firmemente que isso vá ocorrer em seguida. Como consequência, não é possível ter conhecimento científico da natureza, se por essa expressão entende-se certeza e demonstração, isto é, prova. As ciências da natureza, para Hume, correspondem a uma necessidade interior de colocação de ordem nas coisas, a fim de que a sobrevivência do homem seja garantida. Seus fundamentos seriam, portanto, irracionais, pois a crença que está na base de todo o conhecimento natural não tem qualquer estruturação lógica. Esta encontra-se apenas nos domínios da matemática, cujas verdades são apodíticas, necessárias e invariáveis.

É preciso salientar, no entanto, para que não se perca o verdadeiro significado da teoria do conhecimento de Hume, que seu objetivo não era destruir pura e simplesmente o trabalho dos cientistas. A análise e a crítica que formulou dos fundamentos do conhecimento eram endereçadas às grandes concepções metafísicas tradicionais. Elas afirmavam uma certa ordem no mundo, determinada pelo criador. A existência deste seria provada, seja pelo argumento de que todas as coisas têm uma causa e, portanto, deve haver uma primeira, seja pela análise da ideia de perfeição. O primeiro raciocínio supõe a lei da causalidade como inerente ao mundo físico, o segundo está fundado, como em Descartes, na experiência de ideias inatas, isto é, originadas na própria razão. Para Hume, os dois tipos de argumentos são falsos, pois a causalidade não é mais do que uma crença baseada na ação do hábito sobre a imaginação, e as ideias têm, todas, origem na experiência sensível.

Neste momento convém lembrar que as bases sobre as quais a metafísica medieval se assentava estavam insustentáveis. Abalada em seus alicerces, e sem interlocutores capazes de sustentar seus argumentos, a perspectiva medieval é ofuscada sistematicamente pela modernidade. A ciência conquista seu espaço e irrompe na vida social burguesa como sustentáculo deste novo ator social. Numa relação de

reciprocidade com o liberalismo, o empirismo oferece argumentos que legitimam o modelo liberal ao mesmo tempo em que ocupa-se da análise de situações desempenhadas pelos novos personagens sociais para construir sua identidade enquanto modelo de explicação da realidade. O método indutivo alcança seu status e polariza a discussão em pé de igualdade com os defensores do método dedutivo. Este impasse só será minimizado com a perspectiva de Kant que trata a razão enquanto dotada de uma dimensão pura e de uma dimensão prática.

### 3.5. A proposta de Immanuel Kant

A primeira vista estaríamos diante de um impasse proporcionado pela tensão entre empiristas e inatistas. Como poderíamos então compreender os processos básicos pelos quais o conhecimento se realiza, considerando que a primazia do sujeito ou objeto acaba por nos situar dentro de um ou outro sistema? Esta era justamente a preocupação de Immanuel Kant (1724-1804). A solução que ele apresentou em sua obra *Crítica da Razão Pura* (1781) parte do deslocamento do problema, ou seja, a questão não é a razão propriamente dita diria ele, mas devemos situar o problema em termos de sujeito cognoscente. Mais que compreender a razão precisamos partir do sujeito.

Kant faz uma distinção entre a razão (enquanto forma) e as experiências que temos (enquanto conteúdos). Como diz Chauí

A razão é uma estrutura vazia, uma forma pura sem conteúdos. Essa estrutura (e não os conteúdos) é que é universal, a mesma para todos os seres humanos, em todos os tempos e lugares. Essa estrutura é inata, isto é, não é adquirida através da experiência. Por ser inata e não depender da experiência para existir, a razão é, do ponto de vista do conhecimento, anterior à experiência. Ou, como escreve Kant, a estrutura da razão é *a priori* (vem antes da experiência e não depende dela) (CHAUI, Convite à filosofia, 2000).

Desta maneira podemos dizer que no sistema kantiano temos a possibilidade de síntese dos seus antecessores. A razão enquanto estrutura universal pode ser preenchida pelas experiências particulares. A razão orienta a experiência, permite a ela que se estabeleçam os conteúdos como os conhecemos. Esta solução trabalha em cima de dois velhos conhecidos dos gregos, conteúdo e forma. A experiência provê o sujeito da matéria do conhecimento (conteúdo) e a razão o organiza mediante a forma, conferindo a ele seu caráter de universalidade e necessidade. Neste panorama, as expressões *a priori* e *a posteriori* são totalmente plausíveis e dizem respeito ao momento em que o processo de conhecimento ocorre.

Esta abordagem de Kant confronta-se com o princípio dos inatistas de que os conteúdos são inatos e opõe-se aos empiristas negando o fato de que a experiência seria a causa das idéias. Como afirma Chauí (2000)

Dessa maneira, a estrutura da razão é inata e universal, enquanto os conteúdos são empíricos e podem variar no tempo e no espaço, podendo transformar-se com novas experiências e mesmo revelarem-se falsos, graças a experiências novas (CHAUI, 2000).

Kant procura demonstrar como seria a estrutura da razão. Segundo ele, esta seria composta por três estruturas ou formas *a priori*:

1. Sensibilidade: percepção sensível ou sensorial. Permite ao sujeito perceber os objetos e fenômenos como sendo dotados de espacialidade e temporalidade. Daí o fato de Kant afirmar que tempo e espaço constituem-se formas *a priori* da sensibilidade que existem em nós antes de qualquer experiência;

2. Entendimento: o intelecto ou inteligência. Fornece a forma com a qual percebemos os objetos e fenômenos. As categorias através das quais organizamos nossas experiências são providas pelo entendimento que nos possibilitam a formação dos conceitos. Mas estas categorias só podem ser empregadas no campo da experiência (fenômenos) e não no conhecimento da *coisa em si* (numeno);
3. Razão: A própria razão que debruça-se sobre si mesma, sem confundir-se com o entendimento ou a sensibilidade. Esta razão teria como tarefa regular os processos de conhecimento que o sujeito realiza o que não pode ser confundido com o próprio ato de conhecer.

O conhecimento é então para Kant realizado considerando a percepção e o entendimento:

A percepção recebe conteúdos da experiência e a sensibilidade organiza racionalmente segundo a forma do espaço e do tempo. Essa organização espaço-temporal dos objetos do conhecimento é que é inata, universal e necessária.

O entendimento, por sua vez, organiza os conteúdos que lhe são enviados pela sensibilidade, isto é, organiza as percepções. Novamente o conteúdo é oferecido pela experiência sob a forma do espaço e do tempo, e a razão, através do entendimento, organiza tais conteúdos empíricos (CHAUÍ, 2000).

Esta solução proposta por Kant torna possível a universalidade e verificabilidade da ciência, pois todos os seres humanos mediante o entendimento podem confrontar as experiências de outros, sem que o subjetivismo empírico constitua-se em um impedimento para a troca do conhecimento. A universalidade e necessidade das categorias do entendimento garante esse processo. Mas os limites da razão estão bem colocados: ela atem-se aos objetos do conhecimento percebidos segundo as formas da sensibilidade e organizados pelo entendimento humano. A razão é então subjetiva, depende necessariamente do sujeito. A objetividade pretendida nos moldes anteriores é impossível pois o sujeito conhece apenas os fenômenos e não as coisas em si mesmas diria Kant. A solução kantiana instaura a subjetividade definitivamente na modernidade e por isto constitui o ápice do movimento iluminista cujas marcas continuam orientando os pensadores contemporâneos.

### Leitura do Original

O texto abaixo foi extraído da obra *Uma história da filosofia ocidental* de D. W. Hamlyn. Este é um olhar que se preocupa ao longo da exposição a mostrar como o pensamento de Kant construiu-se tendo como referência constante os territórios do empirismo e racionalismo de sua época.

Não é claro que todos os empiristas que estudamos tenham dito que todo conhecimento nasce da experiência, embora, de fato, dissessem que todas as ideias derivam da experiência. Kant não aceitava isso. Juntamente com racionalistas como Leibniz, acreditava que algumas de nossas ideias são a priori, independentes da experiência, no sentido em que seu conteúdo não é derivado exclusivamente do que é fornecido pela experiência. Não obstante, a citação inicial deixa bem clara sua posição no tocante ao conhecimento. A experiência é uma condição necessária da possibilidade de conhecimento, mas não suficiente. Por outro lado, a faculdade de compreender, em virtude da qual formulamos juízos ou julgamentos sobre o mundo, colocando experiências sob conceitos, necessita da faculdade da sensibilidade para fornecer essas experiências. O declarado objetivo de Kant é solapar as alegações de uma suposta faculdade de razão pura, que poderia chegar às verdades sobre o mundo ou sobre a realidade independentemente da experiência. Ainda assim, quando fazemos julgamentos

sobre o mundo, o entendimento depende de certos conceitos ou categorias formais e a priori, e estas são a origem dos princípios que devem ser observados para colocar as experiências sob os conceitos no juízo, se queremos que esses juízos sejam objetivos.

Este é o esqueleto do pensamento de Kant, e provavelmente ficará relativamente destituído de sentido a menos que revestido de um pouco de carne. Ainda assim, devem ficar claras as duas posições extremas a que Kant se opõe: que todos os conceitos e todos os conhecimentos derivam da experiência; e que não apenas alguns conceitos, mas também alguns conhecimentos, podem ser inteiramente independentes da experiência. (Seria irrealista considerar como o extremo no segundo caso a tese de que todos os conceitos e todo o conhecimento são independentes da experiência. Ninguém poderia plausivelmente sustentar isso.) Sua própria posição epistemológica implica aceitação da doutrina empirista, de que recebemos informações sob a forma de impressões. Kant denomina essas impressões de representações (*Vorstellungen*), ou intuições sensíveis. O conteúdo de uma representação constitui sua matéria, mas todas as representações têm também uma força espaço-temporal. Isto é um a priori no sentido em que a espacialidade e temporalidade da representação não são, por assim dizer, construídas de outras impressões que, conforme Hume deixou claro, teriam que ser não-estendidas ou semelhantes a pontos. Espacialidade e temporalidade são pressupostas ao se ter uma representação. Embora essas representações tenham conteúdo, elas não importam em conhecimento, a menos que sejam postas sob conceitos nos juízos. E é este que é epistemologicamente básico. Em uma observação famosa, disse Kant: "Pensamentos sem conteúdo são vazios e intuições sem conceitos são cegas". Os empiristas haviam dito muito pouco, se é que alguma coisa, sobre juízo e não deve ser subestimada a importância da ênfase de Kant sobre o mesmo.

Não obstante, a aceitação por Kant de grande parte da aparelhagem epistemológica dos empiristas, particularmente da tese sobre representações, afeta o resto de sua filosofia. Isto porque se a sensibilidade nos fornece apenas representações, temos, na melhor das hipóteses, apenas acesso indireto ao chamado mundo externo. Essa visão implica uma forma de idealismo. A tese de Kant é que temos que supor que as representações são, de alguma maneira, devidas ao que ele chama de coisas-em-si, mas não podemos ter conhecimento delas. Na verdade, há trechos em seus trabalhos em que ele fala na ideia da coisa-em-si como um conceito limitador – um conceito que temos que pressupor no interesse da completeza, mas cujo conteúdo é puramente negativo. Dado isto, a posição de Kant nem é um idealismo berkeleiano, que ele critica na parte da *Crítica da razão pura* intitulada "A Refutação do Idealismo", nem um realismo direto. Kant denomina sua postura de "idealismo transcendental".

A palavra "transcendental" precisa ser distinguida de "transcendente". Presumir que há conhecimento que é transcendente será o mesmo que supor que o conhecimento pode ir além dos limites da experiência, e isto ele julga impossível. O conhecimento é transcendental "caso se ocupe não tanto com objetos mas com o modo de nosso conhecimento dos objetos, na medida em que este modo de conhecimento deve ser possível a priori". Assim, dizer que o idealismo é transcendental implica dizer, nas próprias palavras de Kant, "as aparências devem ser consideradas como sendo, todas elas, apenas representações, não coisas-em-si, e que tempo e espaço são, por conseguinte, apenas formas sensíveis de nossa intuição, não determinações dadas como existindo por si mesmas, nem condições dos objetos vistos como coisas-em-si".

O problema é como interpretar isso de maneira a torná-lo diferente do idealismo empirista berkeleiano. Diz Kant que o idealismo transcendental é compatível com o realismo empírico. Segundo esta última opinião, há uma distinção na experiência entre coisas tais como objetos materiais e espaço e tempo, e coisas meramente mentais, tais como sensações, imagens e sonhos. Desse ponto de vista, as primeiras coisas são reais e, as meramente mentais, não. Mas do ponto de vista das condições de possível experiência de coisas que parecem reais – as "aparências" do trecho citado acima – são ideais. São, por assim dizer, funções da mente humana e da sensibilidade, em contraste com as coisas-em-si. Nossa distinção comum entre aparência e realidade deve ser feita apenas nas representações.

Kant enfatiza o idealismo transcendental e sua coerência com o realismo empírico especialmente em conexão com o espaço e o tempo, que considera como formas a priori de experiência. Do ponto de vista da experiência, espaço e tempo são reais, não meras aparências; constituem, apesar disso, uma forma a priori de experiências, de intuições sensíveis e não se aplicam às coisas-em-si. No prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant compara seu ponto de vista com o da inversão copernicana de versões prévias da relação entre observadores na Terra e em corpos celestiais. Sua peculiar assim chamada "revolução copernicana" envolve conceber os objetos como conformando-se à nossa "faculdade de intuição" e não conceber intuição como conformando-se aos objetos. Se assim, os objetos nada mais são do que aquilo que nossas intuições sensíveis representam para nós. São representações sujeitas às condições a priori que as formas de espaço e tempo determinam.

O idealismo transcendental, por conseguinte, pressupõe uma distinção entre o que Kant chama de *phenomena* (aparências) e *noumena* (realidade inteligível). Objetos, da forma que se revelam à experiência, são fenômenos. No que interessa à nossa experiência, os *noumena*, como objetos, constituem uma mera possibilidade, porque se fossem uma possibilidade real para nós haveria uma intuição deles. Não há tal coisa no que nos interessa e este é o motivo por que um *noumenon* deve ser tomado negativamente, e não positivamente. Não obstante, os fenômenos existem por causa das coisas-em-si e estas são *noumena*. Surge então a questão das condições às quais os fenômenos têm que se conformar a fim de serem objetivos, em contraste com os meramente subjetivos. Essa questão ocupa a maior parte da seção da *Crítica da razão pura* conhecida como "Analítica". Ela expõe uma teoria de juízo e suas pressuposições, bem como outra sobre o ser ou sujeito que faz tais julgamentos. A fim de ser expressável em juízos objetivos, a experiência tem que ser organizada de tal forma que seja de um objeto e pertença a um objeto. Estes são os dois lados, objetivo e subjetivo, do que Kant chama de "unidade transcendental da apercepção". Mas da mesma maneira que não há acesso às *noumena* que se escondem por trás de *phenomena*, não há tampouco acesso ao ser *noumenal*, o ser real, para o qual os *phenomena* são aparências. Ainda assim, conforme veremos adiante, Kant pensa que o pensamento moral e, em particular, as considerações sobre a liberdade humana, exigem referência a esse ser *noumenal*. Ele continua a ser algo do qual não há experiência. O único ser que pode ser experimentado é o ser empírico, que é simplesmente todos os aspectos introspectivos, mentais, dos quais todos nós podemos ter consciência.

### O "A PRIORI" SINTÉTICO

A Introdução da *Crítica da razão pura* contém certo volume de aparato, especialmente a distinção entre juízos a priori e a posteriori e juízos sintéticos e analíticos, e as ligações entre os dois. Já falamos da noção de Kant de a priori como independente de toda experiência. As noções de a priori e a posteriori são de natureza epistemológica. Um juízo é a priori se sua verdade pode ser conhecida sem referência à experiência; é a posteriori se não pode ser assim conhecido. O "pode" é importante nesta descrição, como também o fato de que o a posteriori ser definido negativamente em termos da inexistência da condição que se aplica ao a priori. Além disso, se um juízo é a priori, sua verificação não exige referência direta à experiência. Mas, como as palavras iniciais da Introdução (mencionadas antes) deixam claro, o conhecedor precisa ter experiência em geral. Kant sustenta em seguida que a necessidade e universalidade são "critérios seguros de conhecimento a priori", de modo que um juízo é a priori (e talvez apenas se) se for universal e necessário. Não é claro que Kant tenha razão neste particular.

As distinções até agora estudadas têm uma história no pensamento precedente que retroage aos dias de Aristóteles. Neste particular, Kant está meramente adicionando refinamentos a ideias que herdou de outros. A distinção entre o sintético e o analítico é exclusivamente sua, embora Leibniz e Hume tivessem estabelecido outras que se incluem na mesma família. Diz Kant que um juízo analítico é aquele em que o conceito do predicado está contido no sujeito, embora reciprocamente. Se o predicado está fora do conceito do sujeito, o juízo é sintético. Este último tipo de juízo é ampliativo no sentido em que adiciona algo ao conceito do sujeito, ao passo que o juízo analítico é explicativo no sentido em que o ato de predicação se

desenvolve, por assim dizer, do que já é pensado no sujeito. Kant fornece exemplos de juízos analítico e sintético, respectivamente, como “Todos os corpos são estendidos” e “Todos os corpos são pesados”. Em outro trecho, ele acrescenta que o juízo analítico é de tal natureza que sua negação envolve uma contradição (como aconteceu com as “verdades da razão”, de Leibniz), enquanto que isto não acontece com o juízo sintético. Há dificuldades nas definições formais kantianas do analítico e do sintético que filósofos subsequentes exploraram muito. A maioria destes, contudo, respeitou o espírito, se não a letra, da distinção kantiana.

Kant vê também ligações entre essa distinção e aquela entre o a priori e o a posteriori. Todos os juízos analíticos são a priori – o que parece certo. Mas ele pensa que os sintéticos podem ser a priori ou a posteriori. Os empiristas aceitaram de bom grado a ideia de juízos ou proposições a posteriori porque nada há de errado com a ideia de que a experiência possa prover o conhecimento de novas peças de informação. Refugaram, no entanto, a ideia de que pode haver juízos sintéticos, a verdade dos quais pode ser conhecida sem referência à experiência. O problema fundamental de Kant, por conseguinte, torna-se o de saber como é possível o conhecimento a priori sintético. Acha ele que a metafísica especulativa reivindica conhecimento a priori sintético, embora, na verdade, nada forneça desse tipo. Há, no entanto, verdades a priori sintéticas na matemática e nos princípios que enunciam as pressuposições da experiência objetiva (tal como o princípio de que todo evento tem uma causa). Todas essas alegações deram motivo a numerosas discussões. Geralmente não se contesta que a matemática proporciona conhecimento a priori, embora empiristas sustentem que suas proposições são analíticas. Tem sido questionado se proposições até mesmo como “Cada evento tem uma causa” são verdadeiras e – na medida em que são – se o são a posteriori e não a priori.

### 3.6. A fenomenologia de Edmund Husserl

O projeto de Edmund Husserl (1859-1938) era fornecer a fundamentação científica à filosofia através de uma descrição pura da realidade, de seus fenômenos. Assim a fenomenologia se apresenta como um estudo puramente descritivo dos fatos vivenciais do pensamento. Esta empreitada fora estruturada a partir de dois pilares:

1. Considerando a realidade que se apresenta à intuição;
2. Orientar-se para as próprias coisas, tais como se apresentam para todos os homens em todos os tempos.

Para que este projeto possa alcançar êxito Husserl requisita a lógica que em sua acepção é uma filosofia das ciências que deve ser capaz de discernir as fundamentações válidas das inválidas e, discernir as teorias e ciências válidas das não válidas. Para ele a lógica é capaz de fornecer as condições de possibilidades das ciências. As ciências, por sua vez, estão diretamente vinculadas à intencionalidade da consciência do cientista. Por isto a fenomenologia deve ser capaz de fundar a objetividade da ciência e analisar a objetividade da consciência. Mais do que compreender como estabelecemos nossos juízos ou que se passa na consciência interessa a fenomenologia perguntar acerca do significado daquilo que temos no espírito. Sua preocupação é em cima da realidade da consciência e dos objetos intencionados na própria consciência (essências).

A consciência é entendida para Husserl como doadora de sentido, como fonte de significado para o mundo. Ao mesmo tempo, o mundo se apresenta, se oferece a esta mesma consciência. As intuições são tanto mais perfeitas quanto são capazes de apreender os objetos em sua plenitude.

Mas como avaliar se a compreensão do fenômeno representa de fato a coisa a que se refere? Para realizar este processo de crítica, a fenomenologia de Husserl exige um distanciamento e crítica aos modelos do séc. XIX:

1. Naturalismo: Esta perspectiva parte do princípio de que apenas o empírico, o físico é real. Mas os conteúdos da consciência (percepção, memória e juízo) estão sempre em um fluxo constante, re-significando o real constantemente;
2. Psicologismo: A formação dos conceitos é algo dinâmico, que não depende apenas do sujeito psíquico. Isto porque a formação da consciência só ocorre devido ao seu caráter posicional diante do mundo, não apenas como realidade estática independentemente do real;
3. Cosmóvisão: O relativismo da cosmóvisão deve ser superado a partir da aceitação de uma melhor resposta possível para uma época, mas sempre orientada pela busca da verdade que se apresenta com caráter universal.

O método fenomenológico foi amplamente disseminado no campo das ciências humanas a partir de fins de século XIX. Isto porque ele evidencia o papel do sujeito como produtor do conhecimento. Sujeito enquanto ser concreto, situado, não enquanto categoria epistemológica. A perspectiva existencialista se valeu do método fenomenológico a fim de fornecer subsídios válidos para a escolha do sujeito.

### Leitura do Original

O texto abaixo apresenta, a título de exemplo, como Sartre utiliza do método fenomenológico para demonstrar como ocorre a formação da consciência do sujeito. Este texto é parte de um estudo mais amplo sobre as possibilidades da ficção e encontra-se em: [www.asmayr.pro.br/arq/ahm\\_dissertacao\\_completa.pdf](http://www.asmayr.pro.br/arq/ahm_dissertacao_completa.pdf)

O conceito de desvendar vem ancorado na formação de Sartre, construída sobre o método fenomenológico e focada na ação intencional do sujeito. A representação do mundo é constituída a partir das imagens que temos deste mesmo mundo. O processo de formação das imagens foi objeto de estudos na primeira fase acadêmica de Sartre. *A imaginação* e *O imaginário*, que mais tarde serão aprofundadas em *O ser e o nada*, já apontam nesta direção. Esta preocupação com a formação das imagens demonstra, de forma bem clara, o ponto de partida acerca da representação do mundo. O conceito de consciência, enquanto possibilidade de criação sem limites é de fundamental importância para a compreensão do problema da escrita. Vamos percorrer, rapidamente, a trajetória empreendida por Sartre na análise do processo de construção das imagens.

Sartre começa seu estudo fazendo uma distinção importante acerca da questão temporal e espacial das imagens. Desde o empirismo do séc. XVII, acredita-se que a imagem estava na consciência e que o objeto da imagem estava na imagem. Esta atitude é chamada de ilusão da imanência. Sartre propõe um outro caminho para a compreensão das imagens através da reflexão obtida a partir de uma fenomenologia da imagem.

Inicialmente ele concentra-se na forma pela qual percebemos um objeto à nossa volta. Uma cadeira, por exemplo. Diz ele que quando percebemos uma cadeira, seria absurdo dizer que a cadeira está em minha percepção. Melhor seria afirmar que construímos uma certa consciência, e a cadeira é objeto dessa consciência. E, em seguida,

Na realidade, quer eu perceba, quer eu imagine a cadeira de palha na qual estou sentado, ela permanece sempre fora de minha consciência. Nos dois casos, ela está ali, no espaço, nesta peça, em frente à escrivinha. [...] nos dois casos, visa a cadeira em sua individualidade concreta, em sua corporeidade (Sartre, 1996, p.18).

Mais à frente ele afirma que a cadeira não poderia estar na consciência e nem mesmo ser tomada como um objeto que poderíamos chamar de imagem. A relação que podemos estabelecer entre ambas será dada a partir do conceito de "organização sintética". A consciência relaciona-se diretamente com os objetos existentes mediante esta síntese, "cuja essência íntima é relacionar-se de tal e tal maneira à cadeira existente".

Assim, decorre que

A palavra imagem não poderia, pois, designar nada mais que a relação da consciência ao objeto, dito de outra forma, é um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência, ou, se preferirmos, um certo modo que a consciência tem de se dar um objeto (Sartre, 1996, p.18).

O conceito de elemento organizador que a consciência exerce sobre o mundo no qual o sujeito está inserido é relevante. Aproximando sujeito e mundo, a consciência une estes dois planos mediante um processo relacional. Torna-os indissociáveis e interdependentes.

Avançando na reflexão sobre as características da imagem, Sartre afirma que um mesmo objeto pode ser dado a partir de três tipos de consciência: perceber, conceber e imaginar. Na percepção, eu observo os objetos. O próprio da percepção é que o objeto só aparece como uma série de perfis, de projeções. Isto implica uma infinidade de faces do objeto que exige a necessidade de dar a volta aos objetos. Quando eu concebo um cubo, por exemplo, eu penso nele através de um conceito concreto. Posso pensar as essências concretas através de um único ato de consciência. Não há nenhuma aprendizagem a fazer. Neste momento é importante fazer uma distinção entre o saber e a percepção. Não há como perceber pensamentos nem pensar percepções.

Um é o saber consciente de si mesmo, que se coloca de uma vez no centro do objeto; o outro, unidade sintética de uma multiplicidade de aparências, que faz lentamente seu aprendizado (Sartre, 1996, p.21).

Por sua vez,

A imagem é um ato sintético que une os elementos mais precisamente representativos um saber concreto, não imaginado [...] se dá inteira como aquilo que ela é, desde seu aparecimento (Sartre, 1996, p.21s).

Em outras palavras, acompanhando ainda a exposição sartreana,

O objeto da percepção excede constantemente a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência que se tem dele; define-se por essa consciência: não se pode aprender nada de uma imagem que já não se saiba antes (Sartre, 1996, p.21).

O objeto é, portanto, correlativo de um certo ato sintético, que compreende, entre suas estruturas, um certo saber e uma certa "intenção". A intenção está no centro da consciência: é ela que visa o objeto, isto é, que o constitui pelo que ele é. [...] O objeto como imagem é contemporâneo da consciência que tomo dele, e ele é exatamente determinado por essa consciência: não compreende nele nada além daquilo que tenho consciência; mas, inversamente, tudo que constitui minha consciência encontra seu correlativo no objeto. Meu saber é um saber do objeto, um saber tocando o objeto. No ato da consciência, o elemento representativo e o elemento de saber estão ligados por um ato sintético (Sartre, 1996, p.24).

Avaliando o problema posicional da colocação dos objetos nas diferentes formas de consciência Sartre afirma que na percepção o objeto é colocado como existente. Já no caso das imagens o objeto pode ser colocado como inexistente, como ausente, como existente em outra parte ou não colocar seu objeto como existente. Este nada é característico da imagem. Ela considera seu objeto como não sendo.

Uma consciência imaginante se dá a si mesma como consciência imaginante, isto é, como uma espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem. A consciência aparece então como criadora, mas sem colocar como objeto esse caráter criador.

Ao final deste percurso Sartre aponta algumas conclusões acerca da imagem que são importantes para o nosso estudo. Afirma que:

A imagem é uma consciência *sui generis* que não pode de forma alguma fazer parte de uma consciência mais vasta. Não há imagem numa consciência que: além do pensamento, compreenderia signos, sentimentos, sensações. Mas a consciência da imagem é uma forma sintética que aparece como um certo momento de uma síntese temporal e se organiza com outras formas de consciência, que a precedem e seguem, para formar uma unidade melódica (Sartre, 1996, p.24).

E ainda,

Essa consciência imaginante pode ser dita representativa no sentido de que vai buscar seu objeto no terreno da percepção e de que visa os elementos sensíveis que a constituem. [...] Esse elemento é o produto de uma atividade consciente, é atravessado de ponta a ponta por uma corrente de vontade criadora. Segue-se necessariamente que o objeto como imagem não é nada mais do que a consciência que se tem (Sartre, 1996, p.30).

Avançando um pouco mais na análise do processo de construção de imagens, Sartre afirma que quando estamos diante de caricaturas, fotos e quando construímos imagens mentais, temos uma intenção orientada a um objeto que não está presente.

Uma intenção dirigida a um objeto ausente. Mas esta intenção não é vazia: dirige-se a um conteúdo, que não é qualquer um, mas que, em si mesmo, deve apresentar alguma analogia com o objeto em questão (Sartre, 1996, p.36).

São representações do objeto ausente sem, contudo, suspender essa característica dos objetos de uma consciência imaginante: a ausência. De outra forma, existem objetos que são inexistentes e estão na classe das ficções. Por isto melhor dizer que a

Imagem é um ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico que não dá em si mesmo, mas a título de "representante analógico" do objeto visado (Sartre, 1996, p.37).

Por isto temos imagens que emprestam sua matéria do mundo das coisas e imagens que emprestam sua matéria do mundo mental. Assim, podemos dizer que o mundo imaginário e o mundo real são compostos pelos mesmos objetos: só variam os agrupamentos e as interpretações desses objetos. O que define o mundo imaginário tanto quanto o universo real é uma atitude da consciência.

Toda percepção é acompanhada por uma reação afetiva. Todo sentimento é sentimento de alguma coisa, quer dizer, visa seu objeto de uma certa maneira e projeta sobre ele uma certa qualidade. As imagens não funcionam sem um saber que seja capaz de interpretá-las e preencher suas lacunas. A intenção só pode ser definida pelo saber, pois só representamos como imagem aquilo que já sabemos de algum modo e, assim o saber assume um status de ato, pois ele é o que quero representar para mim. Não pode ser confundido com as sensações, pois se define pelo sentido e pela intencionalidade. Nesta perspectiva

O saber é sempre uma consciência vazia de uma ordem, de uma regra. Mas ora ele visa a ordem primeiro e o objeto através da ordem – de um modo muito vago como "o que sustenta a ordem", isto é, como uma relação – ora ele visa o objeto primeiro e a ordem apenas enquanto é constitutiva do objeto (Sartre, 1996, p.93).

O saber imaginante é uma consciência que procura transcender-se, colocar a relação como um externo. Não para afirmar sua verdade – aí teríamos apenas um julgamento – e sim colocando seu conteúdo como existente através de uma certa espessura do real que lhe serve de representante.

O pensamento toma a forma de imagem quando quer ser intuitivo, quando quer fundar suas afirmações sobre a visão de um objeto. Neste caso, tenta fazer o objeto comparecer diante de si, para vê-lo, ou melhor, para possuí-lo. Mas essa tentativa em que todo pensamento se arriscaria a cair é um fracasso: os objetos são atacados por um caráter de irrealidade. Disso resulta que nossa atitude diante da imagem vem a ser radicalmente diferente de nossa atitude diante das coisas (Sartre, 1996, p.162).

Perceber este ou aquele dado é percebê-lo sobre o fundo da realidade total como conjunto. Assim, o ato imaginativo é simultaneamente constitutivo, isolador e aniquilador (Sartre, 1996, p.236).

A partir desta perspectiva, o problema da memória é diferente do problema da imaginação. Lembrar-se de algo não é colocar o objeto como dado-ausente, mas como dado-presente no passado. A memória não comporta este caráter de negação que é constitutivo da imaginação. Pelo contrário,

Colocar uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é manter o real à distância, libertar-se dele – numa palavra, negá-lo (Sartre, 1996, p.239).

Daí a importância deste duplo da consciência imaginante que é constituir o mundo enquanto totalidade sintética e colocar o objeto imaginado como fora de alcance em relação a esse mundo sintético.

Para que uma consciência possa imaginar, é preciso que por sua própria natureza possa escapar ao mundo, é preciso que possa extrair de si mesma uma posição de recuo em relação ao mundo. Numa palavra: ela precisa ser livre [...] uma imagem não é o mundo negado, pura e simplesmente, ela é sempre o mundo negado de um certo ponto de vista, exatamente aquele que permite colocar a ausência ou a inexistência de um determinado objeto que será presentificado 'enquanto imagem' [...] A condição essencial para que uma consciência imagine é que ela esteja "em situação no mundo" ou, mais brevemente, que ela "esteja-no-mundo" (Sartre, 1996, p.240s).

E na sequência:

Essa consciência livre – cuja natureza é ser consciência de alguma coisa, mas que por isso mesmo constitui-se ela própria diante do real e a cada instante o ultrapassa porque ela só pode ser enquanto "estiver-no-mundo", quer dizer, vivendo sua relação com o real como situação – o que ela é senão simplesmente a própria consciência tal como ela se revela a si mesma no cogito? (Sartre, 1996, p.242),

Desta exposição nos parece importante ressaltar a importância do método fenomenológico como instrumental para a filosofia contemporânea. Isto porque ela supera a esterilidade de uma discussão apenas teórica e parte do primado do sujeito – considerando todas as dimensões nas quais ele está inserido – como produtor do conhecimento, ressaltando seu aspecto provisório, mas consciente de seus limites e possibilidades.

## 4. A ciência moderna

Depois de percorrermos esta história do pensamento ocidental acerca da teoria do conhecimento nos vemos envolvidos em um certo impasse. O subjetivo e o objetivo, o universal e o particular, o provável e o verdadeiro, o inato e o empírico, alternam-se constantemente e o relativismo parece estar atrás da porta, aguardando o momento para se impor como subterfúgio para superação desta problemática.

O círculo de Viena com o positivismo lógico de Rudolf Carnap, Otto Neurath, e também Carl Hempel; o racionalismo crítico de Karl Popper, e o historicismo de Thomas S. Kuhn, são alguns exemplos de como o debate contemporâneo em torno da ciência e de suas aplicações práticas enquanto tecnologias estão longe de alcançarem um consenso. Vejamos como este debate foi construído e quais suas implicações para a ciência contemporânea.

### 4.1. O criticismo de Karl Popper

Antes de falarmos de Karl Popper (1902-1994) devemos abordar as ações do grupo de pensadores que ficou conhecido como pertencentes ao Círculo de Viena. Também são conhecidos como Empiristas Lógicos, Positivismo Lógico ou Neopositivismo e, dada a abrangência de seus estudos como Filósofos Analíticos. Karl Popper não pode ser considerado membro nato deste grupo, mas contribuiu efetivamente com o debate e análise crítica das teses por eles defendidas. Maria Cecília Maringoni de Carvalho, estudou de perto a formação e proposições deste grupo. Em sua obra *Construindo o saber* ela dedica o IV capítulo especificamente sobre as formulações dos empiristas lógicos confrontando suas proposições com as de Karl Popper e Thomas Kuhn.

Mas qual era a preocupação dos empiristas lógicos?

Basicamente estavam preocupados em conferir à filosofia progresso semelhante ao que as ciências particulares vinham conhecendo, mesmo a despeito de toda a tradição a favor da filosofia. A discussão estava estabelecida em cima do método de que se valia a filosofia para a apresentação e sustentação de seus resultados. Carvalho (2003) caracteriza a posição dos empiristas lógicos com relação à ciência da seguinte forma:

Os empiristas lógicos construíram um ideal de ciência que se caracterizou basicamente pela adesão a dois princípios: Princípio do Empirismo — um enunciado ou um conceito só será significativo na medida em que possua uma base empírica, ou seja, na medida em que for fundado na experiência; Princípio do Logicismo — para que um enunciado ou sistema de enunciados possa valer como científico deve ser passível de exata formulação na linguagem da lógica (CARVALHO, 2003, p.65)

Dessas proposições decorrem perguntas como: Qual a forma lógica das explicações científicas? Como testar as teorias científicas? Que relações podemos estabelecer entre o conceito e a experiência? Qual a confiabilidade do conhecimento científico?

Dito de outra forma e ainda segundo Carvalho

O cerne da questão era o seguinte: se a ciência empírica pretende informar sobre o mundo empírico, real, factual, é preciso que seus conceitos tenham um fundamento empírico. Parece que essa pretensão só poderia ser realizada caso fosse possível mostrar que os conceitos da ciência eram passíveis de serem reduzidos, ou seja, traduzidos em uma linguagem observacional (CARVALHO, 2003, p.66)

Esta é basicamente, a empreitada que os empiristas lógicos chamaram para si.

Já a preocupação de Popper era um pouco diversa desta. Ele mesmo afirma

Meu problema era outro. Desejava traçar uma distinção entre a ciência e a pseudociência, pois sabia muito bem que a ciência frequentemente comete erros, ao passo que a pseudociência pode encontrar acidentalmente a verdade" (POPPER, *appud* Carvalho, 2003, p.68)

Dito de outra forma, Popper estava colocando todo o edifício da ciência em xeque, pois seus procedimentos metodológicos não ofereciam de forma garantida os resultados mais verdadeiros ao passo que por vezes poderia se atingir a verdade mediante procedimentos não controlados e aleatórios. A questão aqui é se tais teorias eram testadas mediante métodos experimentais ou se os resultados obtidos é que eram confrontados com a teoria. No processo de construção da ciência podemos estabelecer o primado da teoria ou da experiência? Eis a questão da qual Popper se ocupara.

Carvalho (2003) apresenta de forma bem didática as proposições de Popper a este respeito. Apoiando-se na obra de Popper, *Ciência: conjecturas e refutações*, cujas referências literais aparecem entre aspas nas citações subsequentes ela afirma:

É fácil obter confirmações para quase toda teoria, uma vez que as procuremos. Por isso, as confirmações só devem ser levadas em conta caso resultem de predições arriscadas, isto é, predições que, se não realizadas, refutariam a teoria. "Toda teoria científica 'boa' é uma proibição: ela proíbe certas coisas de acontecer. Quanto mais uma teoria proíbe, melhor ela é." Uma teoria que não proibisse nada seria compatível com qualquer evento ou estado de coisas possível. Nesse caso, dificilmente poderíamos dizer que ela é informativa. Como diz Popper, "a irrefutabilidade não é uma virtude, como frequentemente se pensa, mas um vício".

Daí se segue que todo teste genuíno de uma teoria é uma tentativa de refutá-la. Uma teoria é testável na medida em que for possível dizer em que condições ela seria dada como falsa. A evidência confirmadora só deve ser levada a sério caso resulte de um teste genuíno da teoria, ou seja, caso ela resulte de uma tentativa séria, porém malograda, de refutar a teoria. Numa palavra, o que define o estatuto da ciência empírica para uma teoria é a sua testabilidade, refutabilidade ou falseabilidade.

Nas considerações acima estão contidas as ideias básicas da filosofia popperiana da ciência e que irão, juntamente com os resultados de sua crítica à indução, inspirar sua metodologia (CARVALHO, 2003, p.69-70, *Grifo nosso*)

Aqui se vê claramente que Popper está se distanciando do empirismo clássico na medida em que propõe um outro direcionamento para o problema. Diz ele, citado por Carvalho (2003):

em vez de esperar passivamente que as repetições nos imponham suas regularidades, procuramos de modo ativo impor regularidades ao mundo. Tentamos identificar similaridades e interpretá-las em termos de leis que inventamos. Sem nos determos em premissas, damos um salto para chegar a conclusões — que precisamos pôr de lado, caso as observações não as corroborem (POPPER *apud* CARVALHO, 2003, p.71)

O primado da teoria é o ponto de partida então, através do qual a ciência agencia as experiências, os procedimentos que devem ser adotados a fim de respaldar aquilo que já se sabe de antemão. Os conceitos de expectativa e convicção são fundamentais para a compreensão do *modus operandi* da ciência. Por este motivo, Popper vai propor que ao invés de buscarmos a verificabilidade de um determinado evento melhor seria que buscássemos sua refutabilidade, ou seja, quais as condições sob as quais o evento não ocorre. Este procedimento daria, mesmo que de maneira provisória, credibilidade aos resultados da ciência. Enquanto os resultados

resistissem às tentativas de falseabilidade ou refutabilidade estes seriam tomados como razoáveis, até este momento. Mas sem nenhuma garantia de que em outra oportunidade deixassem de sê-lo. A ciência popperiana apresenta então dois momentos básicos: a formulação de teorias criativas e instigantes, de caráter bastante informativo e, a testabilidade destas hipóteses através de testes. As hipóteses que resistirem aos testes serão consideradas corroboradas e passíveis de serem novamente testadas, até que possa ser refutadas e substituídas por outras melhores que aquela.

## 4.2. O historicismo de Thomas S. Kuhn

Com sua obra de 1962, *A estrutura das revoluções científicas*, Kuhn (1922-1996) abalou também os alicerces sobre os quais a ciência contemporânea estava calcada. Isto porque, na sua perspectiva, a ciência só pode ser compreendida enquanto movimento histórico que se constrói a partir de quatro pilares principais: ciência normal, paradigma, crise e revolução.

- a. Ciência normal: Ao longo da vida do cientista este se vê envolvido em grande parte do seu tempo com tarefas corriqueiras. A preparação de procedimentos, pesquisas, modelos e, toda uma série de atitudes científicas faz com que cristalize suas observações. Seus preconceitos e presunções acerca da estrutura dos objetos que estuda, terminam por contaminar seu trabalho cotidiano. Paradoxalmente, esta ciência não se ocupa do novo, mas busca a todo instante controlar o velho, o já conhecido. Os hábitos impregnam o seu fazer cotidiano.
- b. Paradigmas: O uso de paradigmas impõe algumas exigências que devem ser satisfeitas. Sua utilização tem um caráter unificador da comunidade científica, oferece uma cosmovisão de grande aceitação entre seus pares, delimita os procedimentos tidos como aceitáveis e se presta a aplicações em outras situações. Paradoxalmente, o uso de paradigmas esvazia o papel de crítica do sujeito enquanto pesquisador e dissolve-o na comunidade de cientistas. O paradigma goza de imunidades e tem sua estrutura gradativamente sendo reforçada por procedimentos e métodos criados com esta finalidade.
- c. Crise e revolução: Depois de estabelecido o paradigma, os próprios processos colocam em evidência fragilidades do paradigma. São as chamadas anomalias que desafiam a abrangência do modelo adotado. Novos paradigmas são solicitados e são utilizados muito mais em função de sua promessa do que por uma escolha lógica racional. Na medida em que aumenta a gama de problemas não contemplados pelo paradigma atual, percebemos um aumento da intensidade da crise. O período de normalidade cede lugar à pesquisa extraordinária numa profusão de ações desconhecidas até então.

Neste quadro apresentado por Kuhn o peso da atividade empírica fica muito comprometido. O papel da história no processo de estabelecimento de verdades aceitáveis ganha muita força e esvazia a garantia da ciência a partir dos seus procedimentos internos.

O debate entre Popper e Kuhn mostrou-se muito rentável para a ciência contemporânea. Não há como alegar ignorância sobre algum de seus pressupostos. Vejamos no texto abaixo uma síntese do que está em jogo neste confronto de ideias.

### Leitura do Original

O texto abaixo apresenta a abordagem de Maria Cecília Maringoni de Carvalho a respeito do confronto entre as ideias de Popper e Kuhn. As notas foram propositadamente colocadas ao final do texto a fim de facilitar a leitura do corpo do texto. A referência do texto é: Carvalho, Maria Cecília Maringoni de. *Construindo o saber* (org.). 15ª ed. Campinas(SP), Papyrus: 2003.

A guisa de conclusão: em torno do debate Popper-Kuhn

Como era de se esperar, o ensaio de Kuhn sobre as estruturas das revoluções foi recebido como um imenso desafio pela maioria dos filósofos da ciência. Isso é compreensível, pois as teses de Kuhn pareciam abalar profundamente convicções fortemente arraigadas entre a maioria dos epistemólogos e cientistas naturais, como, por exemplo, a convicção de que a ciência seria um empreendimento racional. Tal situação propiciou a formação apresentada por Karl R. Popper e seus discípulos, a outra defendida por Thomas Kuhn. O embate entre as duas frentes revelou-se eminentemente fecundo, pois propiciou uma articulação mais clara, bem como uma revisão de vários aspectos de ambos os programas metodológicos, dando ensejo ainda a um desenvolvimento enriquecedor para a metodologia da ciência.(48)

Para facilitar a compreensão dos pontos conflitantes, bem como a fim de indicar um caminho para uma possível compatibilização entre eles, retomamos aqui alguns aspectos fundamentais da disputa assim como de seus antecedentes. (49)

Em meados da década de 30, quando Popper apresentou sua metodologia das ciências empíricas, suas teses provocaram grande impacto, tendo sido recebidas também como um desafio por parte de cientistas e filósofos empiristas, que acreditavam que a ciência natural procedia indutivamente. A concepção dominante na época era a de que o método indutivo caracterizava o procedimento das ciências da natureza.

É verdade que os empiristas lógicos nunca sustentaram que as leis científicas fossem descobertas por indução, ou seja, nunca admitiram a crença ingênua em que a investigação científica tivesse início com a observação de casos particulares, a partir dos quais inferir-se-ia uma hipótese geral. Contudo, admitiam que a indução era o método adequado para se fundamentar ou justificar uma hipótese ou suposta lei geral. Em outras palavras, mediante observação repetida seria possível descobrir algumas regularidades na natureza, as quais confirmariam a hipótese em questão, elevando o seu grau de probabilidade; o método indutivo era usado, então, não para descobrir hipóteses, mas, uma vez de posse de uma hipótese, tratava-se de confirmá-la indutivamente. Tentou-se até mesmo a construção de um sistema de lógica indutiva que teria por finalidade estabelecer as regras para uma tal confirmação indutiva de hipóteses.

Como sabemos, Popper rompe com essa tradição indutivista. Para ele, a crença na indução não passa de uma ficção. Sua metodologia é uma metodologia crítica, negativa, que não objetiva demonstrar a verdade nem a probabilidade de hipóteses, mas visa submetê-las ao crivo da crítica com o objetivo de eliminar aquelas que o teste revelar serem falsas. E a via de eliminação ou de exclusão de hipóteses falsas é dedutiva. (50)

Tanto para os indutivistas (empiristas lógicos) como para os dedutivistas (Popper e seus discípulos), a experiência desempenharia um papel relevante na metodologia, ainda que distinto em cada uma dessas concepções: no indutivismo é a experiência que fornece base sobre a qual se assenta a confirmação de uma hipótese; para o dedutivista é na experiência que se funda nossa conjectura de que uma determinada hipótese é falsa. E ambas as metodologias parecem ser construídas sobre uma base racional: regras de uma lógica indutiva, em um caso, regras de lógica dedutiva, em outro.

À primeira vista parece não haver outra saída para o impasse entre indutivismo e dedutivismo. Fora dessas duas alternativas só restaria o irracionalismo; ou seja, se a ciência não se orientar nem pela indução, nem pela dedução, ela é, certamente, um empreendimento irracional. Eis que surge Thomas Kuhn defendendo uma posição que procura manter distância de ambas as anteriores: o caminho trilhado pela ciência não obedece à nada que tenha semelhança com regras indutivas — e nesse ponto concorda com Popper —,(51) mas também pouco tem a ver com o procedimento popperiano que recomenda a busca da refutação. A concepção de Kuhn foi acolhida como desafiante, até mesmo desnorteante: se o procedimento científico não visava nem a confirmação de hipóteses — via indução — nem a refutação das mesmas — via dedução — não seria ele um procedimento irracional? Muitas das teses de Kuhn parecem, de fato, dar respaldo à ideia de que a ciência é realmente uma atividade irracional; frequentemente foi ele criticado por atribuir ao cientista posturas irracionais. Se, no entender de Kuhn, o abandono de um paradigma por parte de uma comunidade tem por fundamento não a sua refutação empírica, mas se prende ao fato de que, com o tempo, os defensores obstinados da antiga tradição acabam morrendo e, aos poucos, uma nova tradição de pesquisa acaba por triunfar, (52) isso parece solapar qualquer vestígio de racionalidade na ciência. E se nos lembrarmos de como Kuhn descreve a comunidade de cientistas normais, nada mais plausível do que considerar irracionais aquelas pessoas pouco interessadas na crítica de convicções acolhidas, e que seriam, além disso, teimosas, pois obstinadamente apegadas a uma hipótese, quando contraexemplos parecem indicar que a mesma é falsa. A conclusão de Popper é que uma tal postura dogmática, a-crítica, do cientista normal deve ser abandonada em favor de uma atitude crítica, aberta à refutação, pois somente através do teste constante de nossas hipóteses ou teorias é que temos a chance de desenvolver teorias melhores que se aproximem mais da verdade. (53)

A questão que surge para nós é a seguinte: afinal, quem tem razão? A posição de Popper, que privilegia o espírito crítico, parece bastante saudável para a ciência. Mas a de Kuhn parece encontrar suficiente respaldo na história da ciência. E ele chega até a pôr em dúvida a existência de falseamentos, ou a admitir que, ainda que estes possam ocorrer, não possuem, nem de longe, a relevância que Popper lhes atribui. (54)

Todavia, se Kuhn tem razão, não estaria a atividade científica impregnada de uma insuperável irracionalidade?

Tal conclusão pessimista parece, contudo, não se impor. É preciso, sim, rever nosso conceito de racionalidade. Um dos méritos de Kuhn foi o de haver propiciado uma reflexão nesse sentido. E tal reflexão poderá mostrar que, mesmo preservadas as ideias centrais de Kuhn, não somos compelidos a considerar a ciência como um empreendimento irracional; trata-se antes de nos libertar de um conceito estreito de racionalidade, mediante a descoberta de novas dimensões dessa racionalidade. E uma revisão desse conceito passa antes por uma revisão do conceito de teoria científica. (55)

Uma ideia bem sucinta e simplificada de como seria possível compatibilizar alguns dos pontos conflitantes entre as teorias de Popper e Kuhn pode ser dada assim:

Em primeiro lugar, é necessário abandonar aquela concepção segundo a qual as teorias científicas seriam sistemas de asserções ou de enunciados, passíveis, portanto, de serem verdadeiros ou falsos. Em vez disso, sugere-se que uma teoria seja interpretada como uma estrutura matemática conjugada a uma classe de aplicações da teoria.

Quando uma teoria é concebida, ela não se apresenta logo como algo acabado, articulado em todos os seus detalhes. De início, vemos apenas um quadro geral, arcabouço teórico, que contém uma estrutura matemática; além disso, conhecem-se algumas aplicações da teoria, alguns "exemplos paradigmáticos" que mostram onde ela pôde ser aplicada com êxito. Para ilustrar, lembremos que Newton deu os seguintes "exemplos paradigmáticos" para sua teoria: o sistema planetário, a queda livre dos corpos próximos da superfície terrestre, o movimento pendular, o fenômeno das marés etc. O núcleo estrutural de sua teoria é constituído por uma segunda lei, via de regra, traduzida assim: "a força é igual ao produto da massa pela aceleração." Tal núcleo estrutural não é passível de refutação. Uma teoria possui

sempre inúmeras aplicações possíveis, ainda não conhecidas. A classe das aplicações possíveis não constitui, obviamente, em sistema acabado, fixado antecipadamente, ou que se conheça de antemão. Uma das tarefas da comunidade científica será exatamente a de procurar ampliar o âmbito de aplicação da teoria, descobrir leis especiais que tornem possível sua aplicação em outros domínios da realidade. Se estas tentativas de aplicação da teoria em outras regiões não forem coroadas de êxito, tal malogro não atinge a teoria enquanto tal, mas tão-somente algumas espécies especiais levantadas para ampliar seu domínio de aplicação. Vejamos um exemplo. Newton havia prognosticado que, com o auxílio de sua mecânica de partículas, seria possível, um dia, explicar os fenômenos da óptica; contudo, todos os esforços nesse sentido foram inúteis; quando, no século XIX, impôs-se a teoria ondulatória da luz, nem por isso se considerou que a teoria newtoniana tivesse sido refutada; concluiu-se, porém, que a luz não era constituída de partículas. Noutros termos: promoveu-se uma alteração no âmbito de vigência da teoria, excluindo-se dele os fenômenos eletromagnéticos.

Muitas vezes Kuhn sugere que na ciência não existem testes nem experiências de falseamento. Isso, porém, não corresponde à realidade. Existem refutações na ciência e, nesse sentido, Popper tem razão. Todavia, estas refutações não atingem a teoria enquanto tal, e sim determinadas hipóteses especiais levantadas na tentativa de tomar a teoria aplicável a uma determinada região. Mas o núcleo estrutural da teoria permanece imune à refutação e, nesse ponto, a razão está do lado de Kuhn.

A comunidade científica não é irracional, como parece ter sugerido Kuhn. Dado que as teorias são irrefutáveis, numa época de transição, é normal haver defensores da teoria até então dominante, os quais esperam e acreditam que ela, um dia, dará conta das dificuldades ou anomalias encontradas, bem como defensores da nova teoria então nascente, que também acreditam e alimentam a esperança de que esta poderá consolidar seus êxitos iniciais, ampliando seu domínio de aplicação. E, a nosso ver, não há nada de irracional nesses comportamentos. As concepções de Popper e Kuhn não são antagônicas como a primeira vista se supunha. Parece possível uma interpretação que viabilize uma compatibilização entre ambas. Para isso, contudo, revela-se necessário ir além de Popper e de Kuhn e procurar eliminar alguns exageros contidos certamente, em ambas as teorias.

Se considerarmos que este debate desestabiliza as condições de produção e verificação do conhecimento que caminhos podemos apontar como sendo razoáveis para a produção e construção da verdade? Ou melhor, como podemos dizer que esta proposição é verdadeira ou aproxima-se mais da verdade que aquela outra que foi preterida?

Estas questões indicam a necessidade de abordarmos um pouco mais o problema da verdade. Intencionalmente não o fizemos no início deste estudo a fim de deixar o campo completamente aberto, sem pré-condicionamentos, não preterindo nenhuma das opções possíveis.

## 5. O problema da verdade

Falar em verdade implica, necessariamente, em apresentar o problema a partir de um modelo de conhecimento sobre o qual construímos nossa argumentação. Consultando o dicionário<sup>7</sup> para uma primeira aproximação encontramos;

qualidade do que é verdadeiro; qualidade pela qual as coisas se apresentam tais como são; realidade; coisa certa e verdadeira; boa-fé; sinceridade; princípio exacto; representação fiel; carácter próprio; conformidade do que se diz com o que é.

Um olhar mais atento percebe que aqui estão representados várias perspectivas e entendimentos acerca do que seja a verdade. Podemos destacar três perspectivas bem clara, quais sejam:

- Objetiva: salienta a verdade a partir do objeto – qualidade do que é, coisa, coisas se apresentam, realidade;
- Subjetiva: salienta a importância do sujeito – boa-fé, sinceridade;
- Linguística ou formal: evidencia a linguagem – princípio exato, representação fiel, conformidade do que se diz com o que se é.

Estas abordagens estão em sintonia com os modelos de conhecimento adotados historicamente. Estamos dizendo aqui das concepções grega, latina e contemporânea. Marilena Chauí (2000) ao falar da concepção grega de verdade afirma:

Em grego, verdade se diz *aletheia*, significando: não-oculto, não-escondido, não-dissimulado. O verdadeiro é o que se manifesta aos olhos do corpo e do espírito; a verdade é a manifestação daquilo que é ou existe tal como é. O verdadeiro se opõe ao falso, pseudos, que é o encoberto, o escondido, o dissimulado, o que parece ser e não é como parece. O verdadeiro é o evidente ou o plenamente visível para a razão.

Este entendimento pressupõe que o objeto se mostre, se ofereça, esteja presente, se desvele. E aqui há uma observação importante. Desvelar é a negação do ocultamento, é não velar, não colocar o véu. Implicitamente temos um objeto que comporta um núcleo principal acessível à razão. E, não por acaso, a razão para os gregos é *aletheia*. Este desvelar do objeto que se apresenta é da própria natureza do objeto que se apresenta à luz – a razão é a luz que ilumina os objetos. Se lembrarmos do mito da caverna de Platão percebemos o quanto esta abordagem fica bem plausível com a concepção do seu tempo. De igual maneira, a metafísica aristotélica – a busca de uma ontologia, o ser mesmo das coisas –, reflete o mesmo movimento de explicitação daquilo que o objeto é em si mesmo.

A oratória romana e método escolástico que privilegiava as disputas deslocam esta perspectiva objetiva da verdade e centra o problema na linguagem capaz de expressar o objeto. Retomando novamente o texto de Chauí sobre isto encontramos:

Em latim, verdade se diz *veritas* e se refere à precisão, ao rigor e à exatidão de um relato, no qual se diz com detalhes, pormenores e fidelidade o que aconteceu. Verdadeiro se refere, portanto, à linguagem enquanto narrativa de fatos acontecidos, refere-se a enunciados que dizem fielmente as coisas tais como foram ou aconteceram. Um relato é veraz ou dotado de veracidade quando a linguagem enuncia os fatos reais (CHAUÍ, 2003)

Isto significa afirmar que a racionalidade que é própria do ser humano deve ser capaz de abordar o objeto e afirmar aquilo que ele é. O papel do sujeito é ativo, independente do objeto. A verdade é então obtida pela adequação que somos capazes de

<sup>7</sup> Disponível em: <http://www.priberam.pt/>

estabelecer entre as partes. A veracidade constitui o produto desta elaboração refinada, racional que o sujeito cognoscente empreende. Sua capacidade de síntese, memória, eloquência, são fatores importantes para a obtenção da verdade. A presença de um deus criador que garante a racionalidade interna dos objetos e do ser cognoscente permite esta ponte entre o que conhece e o conhecido.

Marilena Chauí (2003) estabelece uma série de sete pontos consensuais que permeiam o problema da verdade. Seriam eles:

1. a verdade é conhecida por evidência (a evidência pode ser obtida por intuição, dedução ou indução);
2. a verdade se exprime no juízo, onde a ideia está em conformidade com o ser das coisas ou com os fatos;
3. o erro, o falso e a mentira se alojam no juízo (quando afirmamos de uma coisa algo que não pertence à sua essência ou natureza, ou quando lhe negamos algo que pertence necessariamente à sua essência ou natureza);
4. as causas do erro e do falso são as opiniões preconcebidas, os hábitos, os enganos da percepção e da memória;
5. a causa do falso e da mentira, para os modernos, também se encontra na vontade, que é mais poderosa do que o intelecto ou o pensamento, e precisa ser controlada por ele;
6. uma verdade, por referir-se à essência das coisas ou dos seres, é sempre universal e necessária e distingue-se da aparência, pois esta é sempre particular, individual, instável e mutável;
7. o pensamento se submete a uma única autoridade: a dele própria com capacidade para o verdadeiro (CHAUÍ, 2003)

Mesmo considerando que estes elementos seriam constitutivos do edifício racional, temos ainda um longo caminho a percorrer. O próprio Foucault já afirmara em meados do século anterior que o homem não passava de um conceito com pouco mais de 200 anos que tendia a findar. E quais as perspectivas que temos então?

## 6. Considerações finais (provisórias)

Ao olharmos historicamente o processo de estabelecimento do estatuto da verdade percebemos momentos de maior credulidade e outros de maior ceticismo ou reserva. O período iluminista – lembre-se, a luz é a razão, ausência de obscuridade, desvelamento e conhecimentos completos – pode ser considerado o ápice deste movimento. Esta concepção de verdade atinge seu ponto máximo com Kant e, com o idealismo hegeliano que toma tudo como fazendo parte de um único e mesmo movimento do espírito.

Mas, as críticas corrosivas de, Nietzsche, Marx e Freud solaparam as certezas do racionalismo, empirismo e idealismo e abriram um horizonte totalmente diferente deste que estava colocado. Nietzsche insiste no papel preponderante do homem na criação de valores e atribuição de significado. Em *Ecce Homo* ele se pergunta "quanto de verdade *suporta*, quanto de verdade *ousa* um espírito?". A verdade então está diretamente vinculada ao homem, não aos objetos e nem à linguagem. Não há limites para o verdadeiro agora. Freud por sua vez descortina um horizonte totalmente diferente da razão. A consciência surge como resultado deste embate travado naquilo que o homem tem de mais profundo. E, como se não bastasse, o próprio sujeito só encontra sua identidade a partir dos outros sujeitos. Marx, por sua vez, evidencia que as produções são históricas, diretamente vinculados aos modelos de produção. O caráter ideológico contamina todas as esferas de produção do saber.

Vimos que a ciência contemporânea tem valorizado mais o método que o próprio conteúdo em si. Pouco se vê falar em conhecimento verdadeiro. A tônica é em cima dos procedimentos, testáveis, verificáveis, falseáveis, demonstráveis, aplicáveis e tantos outros. Mas esta perspectiva não passaria imune. A escola de Frankfurt através de Walter Benjamin, Theodor Wiesengrund-Adorno e Max Horkheimer, fez críticas contundentes a este modelo de razão ocidental que se mostrou incapaz de responder aos anseios do humano. Na obra *Dialética do Esclarecimento*, publicada em 1947, Adorno e Horkheimer fazem duras críticas a este espírito cientificista que se mostra incapaz de abordar e propor soluções aos grandes problemas do homem contemporâneo.

Só para ilustrar, transcrevo aqui dois fragmentos desta obra, que foram publicados no *Jornal Folha de São Paulo*, que mostra bem este descompasso entre esta razão estéril e os problemas concretos:

Contra os que têm resposta para tudo - Uma das lições que a era hitlerista nos ensinou é a de como é estúpido ser inteligente. Quantos não foram os argumentos bem fundamentados com que os judeus negaram as chances de Hitler chegar ao poder, quando sua ascensão já estava clara como o dia! Tenho na lembrança uma conversa com um economista em que ele provava, com base nos interesses dos cervejeiros bávaros, a impossibilidade da uniformização da Alemanha. Depois, os inteligentes disseram que o fascismo era impossível no Ocidente. Os inteligentes sempre facilitam as coisas para os bárbaros, porque são tão estúpidos (FSP, 1997).

A propaganda manipula os homens; onde ela grita liberdade, ela se contradiz a si mesma. A falsidade é inseparável dela. É na comunidade da mentira que os líderes e seus liderados se reúnem graças à propaganda, mesmo quando os conteúdos enquanto tais são corretos. A própria verdade torna-se para ela um simples meio de conquistar adeptos para sua causa, ela já a falsifica quando a coloca em sua boca. Por isso, a verdadeira resistência não conhece nenhuma propaganda. A propaganda é inimiga dos homens" (FSP, 1997).

As contribuições de Foucault, Derrida, Baudrillard, Deleuze e tantos outros que poderíamos citar aqui são evidências claras de que vivemos de fato uma crise da razão. E chamamos de crise da razão a todo um conjunto de situações e problemas

que exigem uma outra espécie de racionalidade mais adequada à resolução das questões contemporâneas. A razão dos séc. XVIII/XIX é incapaz de responder aos desafios que hoje estão colocados.

Fica, por enquanto, este sentimento de incapacidade e impotência frente as demandas de hoje. Incapacidade e impotência geradas não por falta de vontade ou disposição para empreendermos as realizações que são necessárias. Mas impotência causada pela falta de um instrumental de abordagem mais fecundo, de maior amplitude, mais voltado às questões do humano. Talvez este seja o grande desafio que a teoria do conhecimento tenha pela frente. E este desafio deve extrapolar as fronteiras da filosofia e contaminar todas as dimensões onde se produza efetivamente o conhecimento.

## 7. Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ALVES, Ruben A. O Problema da Alienação, em: *Reflexão*. Ano V, ns 17, Campinas(SP).
- ADORNO T. W. e HORKHEIMER M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- BOFF, Leonardo. *A Águia e a Galinha: uma metáfora da condição humana*. 12ª ed. Petrópolis, RJ: 1997.
- CARVALHO, Luiz Fernando Medeiros de. *Cenas derridianas*. Rio de Janeiro: Caetés, 2004.
- CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. *Construindo o saber*. 15ª ed. Campinas: Papirus, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite a filosofia*. SP: Ed. Ática, 2000. Disponível em: <<http://www.pfilosofia.xpg.com.br/>> Acesso em: 15.dez.2007.
- Cultural, 1987.
- DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: \_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 229-253.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou: (A seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Col. Debates)
- DERRIDA, Jacques. Edmund Jabès e a questão do livro. In: \_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. trad. Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 53-72.
- DERRIDA, Jacques. Força e significação. In: \_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 11-52.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DRAAISMA, Douwe. *Metáforas da memória: uma história das idéias sobre a mente*. Trad. Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2005.
- ENCICLOPÉDIA DE FILOSOFIA. Disponível em: <<http://encfil.goldeye.info/>> Acesso: 12.dez.2007.
- FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *O que é um autor?* Trad. António Fernando Cascais; Edmundo Cordeiro. 4. ed. Portugal: Veja/Passagens, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Sírio Possenti. Campinas: Iel- Unicamp, 1993.
- FOUCAULT, Michel. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. CD-ROM.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva. 1999. Col. Estudos.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GLOCK, RS, GOLDIM JR. *Ética profissional é compromisso social*. Mundo Jovem (PUCRS, Porto Alegre) 2003;XLI(335):2-3.

- GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 6a ed. São Paulo, Cortez, 1983.
- HAMLYN, D. W. *Uma História da Filosofia Ocidental*. Trad. Ruy Jungmann. Jorge Zahar Editor. Disponível em: <<http://www.asmayr.pro.br/>> Acesso em: 30.Ago.2011.
- HÜHNE, Leda Miranda (org). *Metodologia científica: caderno de textos e técnicas*. 7ª ed. Rio de Janeiro, Agir: 2002.
- LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário de Psicanálise* / Laplanche e Pontalis; Daniel Lagache (org), trad. Prado Tamen. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- MARX, Karl. Teses contra Feurbach in *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- MAYR, Arnaldo Henrique. *Escrever-se para superar a morte: Jean-Paul Sartre e liberdade n'As palavras*. Três Corações: Universidade Vale do Rio Verde de Três Corações, 2007. Disponível em: <<http://www.asmayr.pro.br/>>
- MERLEAU-PONTY M. *Fenomenologia da Percepção*, Ed. Freitas Bastos, 1971.
- MONDIN, Battista. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Paulus, 1980.
- PAROT, Françoise e DORON, Roland. *Dicionário de psicologia*. São Paulo: Ed. Ática, 2001.
- PLATÃO. Livro X. In: PLATÃO. *A República*. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. Cap. 10, p. 451-500.
- PRIBERAN. DICIONÁRIO de Português. Portugal: Priberan, s.d.. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/dlpo/dlpo.aspx>>. Acesso em: 15 dez. 2007.
- RICOEUR, Paul - Existência e Hermenêutica, em: *O Conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaios de uma ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2003.
- SAVIANNI, Demerval. A Filosofia na formação do educador, em: *Educação: do senso comum à consciência filosófica*. 4a ed. Cortez e Ed, São Paulo.
- SILVIA, Ma. Beatriz Nizza - A Teoria da História e sua Problemática, em: *Ciência e Filosofia*, ano I, No 1, são Paulo, 1979, pp. 57-71
- VASQUEZ, Adolpho Sanchez. *Ética*. 22ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira: 2002.