

BERTRAND RUSSELL

OS PROBLEMAS DA FILOSOFIA

Tradução, introdução e notas

Desidério Murcho

Universidade Federal de Ouro Preto

# Índice

Introdução.....	3
Prefácios .....	46
1 Aparência e realidade.....	49
2 A existência da matéria .....	57
3 A natureza da matéria .....	65
4 Idealismo .....	72
5 Conhecimento por contacto e conhecimento por descrição .....	78
6 Sobre a indução .....	88
7 O nosso conhecimento de princípios gerais.....	95
8 Como o conhecimento <i>a priori</i> é possível.....	104
9 O mundo dos universais .....	111
10 O nosso conhecimento dos universais .....	118
11 Sobre o conhecimento intuitivo.....	125
12 Verdade e falsidade .....	130
13 Conhecimento, erro e opinião provável.....	138
14 Os limites do conhecimento filosófico .....	145
15 O valor da filosofia .....	153
Nota bibliográfica .....	159
Índice analítico .....	160

## Introdução

Bertrand Russell (1872–1970) foi um dos filósofos, lógicos e activistas mais influentes do séc. XX. Como filósofo, foi o responsável, juntamente com G. E. Moore (1873–1958), pelo abandono do idealismo hegeliano nas ilhas britânicas, introduzindo a chamada «filosofia analítica». Como lógico, foi responsável, juntamente com Alfred North Whitehead (1861–1947) e Gottlob Frege (1848–1925), por desenvolvimentos cruciais na lógica clássica, que tinha estagnado durante vinte e cinco séculos, dando assim origem indirectamente a todas as lógicas formais contemporâneas. E, como activista, teve uma forte influência na vida política, social e cultural do seu tempo, intervindo em inúmeras acções cívicas e debates de ideias — o que lhe valeu a interdição de dar aulas no City College de Nova Iorque e duas sentenças de prisão, uma das quais aos 89 anos, mas também o prémio Nobel da Literatura em 1950.

Russell publicou cerca de dois mil artigos e mais de setenta livros, numa prosa geralmente clara e lúcida. *Os Problemas da Filosofia* está entre os seus livros mais lidos, e desde que foi publicado, em 1912, nunca deixou de ser reeditado. Trata-se de uma lúcida introdução à filosofia, com quatro características importantes.

Em primeiro lugar, Russell dá ao leitor a experiência do que é fazer filosofia: enfrentar problemas, avançar teorias ou teses, fundamentá-las cuidadosamente com argumentos sólidos e imaginativos, esclarecer conceitos. Ao estudar esta obra atentamente, aprende-se a filosofar. Russell não se coloca num pedestal, restando ao leitor apenas a tarefa formalista de interpretar o significado de um texto de sabor arcaico. Nesta obra, o leitor é constantemente convidado a pensar por si em alguns dos problemas centrais da filosofia.

Em segundo lugar, Russell mostra que no centro da actividade filosófica está a crítica: a filosofia, como se diz por vezes de forma algo pomposa, é «o lugar crítico da razão». Sem pedantismos, Russell avalia criticamente não apenas os problemas da filosofia, mas também as ideias defendidas por filósofos como George Berkeley (1685–1753), Immanuel Kant (1724–1804) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Mostra assim que fazer filosofia não é meramente interpretar e compreender os filósofos. Pelo contrário, é avaliar criticamente as suas

ideias, e eventualmente procurar refutá-las, se tivermos boas razões para pensar que são falsas.

Em terceiro lugar, Russell não se limita a fazer um inventário algo impessoal dos problemas, teorias e argumentos centrais da filosofia. Em vez disso, apresenta e defende as suas próprias ideias sobre diversos aspectos centrais da filosofia, de tal modo que este livro pode ser lido de duas maneiras diferentes: como uma introdução activa à filosofia, mas também como uma obra de autor, relativamente sofisticada. Efectivamente, por detrás da aparente simplicidade de muitos parágrafos e capítulos desta obra estão ideias e argumentos sofisticados e substanciais que são parte integrante do pensamento filosófico de Russell, desenvolvido noutras obras e artigos de carácter avançado.

Finalmente, em quarto lugar, Russell fornece vários instrumentos conceptuais centrais para fazer filosofia. Isto significa que o leitor pode discordar de todas as teses substanciais defendidas por Russell, mas mesmo assim muito ganhar com o estudo atento deste livro.

Nas secções que se seguem, esclarecem-se algumas ideias importantes defendidas por Russell ao longo desta obra. O objectivo é fornecer instrumentos que permitam ao leitor avaliar melhor por si as ideias de Russell. É preferível começar por ler o livro do próprio Russell, e só então ler esta breve introdução a alguns dos seus temas. Nos pontos onde alguns esclarecimentos poderão ajudar o leitor a compreender melhor o pensamento de Russell, foram inseridas notas que remetem para secções específicas desta introdução.

## **A refutação do cepticismo**

Russell começa *Os Problemas da Filosofia* com a seguinte pergunta: «Haverá algum conhecimento no mundo que seja tão certo que nenhum homem razoável possa dele duvidar?» Ora, René Descartes (1596-1650) começa as suas *Meditações Sobre a Filosofia Primeira* (1641) com a seguinte frase:

Notei, há alguns anos já, que, tendo recebido desde a mais tenra idade tantas coisas falsas por verdadeiras, e sendo tão duvidoso tudo o que depois sobre elas fundei, tinha de deitar abaixo tudo, inteiramente, por uma vez na minha vida, e começar de novo, desde os primeiros fundamentos, se quisesse estabelecer algo de seguro e duradouro nas ciências. (Livraria Almedina, 1992, p. 105)

Isto poderá fazer pensar que a posição de Russell é cartesiana no sentido de defender que temos de encontrar refutações irrefutáveis do cepticismo. Contudo, esta não é exactamente a sua posição. Vejamos porquê.

Considere-se o seguinte argumento:

É logicamente possível que nada exista na realidade.

Logo, a realidade não passa de uma ilusão.

Claramente apresentado, o argumento é falacioso. Contudo, parece constitutivo de muitos argumentos cépticos — e de muitas tentativas de resposta ao cepticismo<sup>1</sup>. O caso mais conhecido é o de Descartes. A sua estratégia consiste em procurar mostrar que a premissa do céptico é falsa: não é logicamente possível que nada exista na realidade, pois o eu que está a duvidar tem de ser uma realidade.

Outra estratégia que se insere ainda na mesma tradição é a de Ludwig Wittgenstein (1889–1951). Numa interpretação comum, o famoso argumento contra a linguagem privada, aludido nas *Investigações Filosóficas* (1953), tem por fim demonstrar que a premissa do céptico é incoerente porque pressupõe uma impossibilidade lógica: a existência de uma linguagem privada.<sup>2</sup>

Contrariando a tradição cartesiana, Russell começa por fazer a seguinte declaração:

Num certo sentido, tem de se admitir que nunca podemos *provar* a existência de outras coisas além de nós mesmos e das nossas experiências. Nenhum absurdo lógico resulta da hipótese de que o mundo consiste em mim próprio e nos meus pensamentos e sentires e sensações, e que tudo o resto é mera fantasia.  
(p. 60)

<sup>1</sup> Em filosofia usa-se o termo «cepticismo» para referir a tese de que nenhum conhecimento é possível — quer globalmente, quer numa determinada área. Assim, pode-se ser um céptico moral, por exemplo, mas aceitar que é possível conhecer outro tipo de verdades que não as morais. Os cientistas chamam «cepticismo» ao que em filosofia se chama mais apropriadamente «pensamento crítico» — isto é, a atitude de nada aceitar sem boas razões para isso.

<sup>2</sup> Cf. M. S. Lourenço, *Espontaneidade da Razão* (INCM, 1986) e António Zilhão, *Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem* (Colibri, 1993).

Assim, Russell não procura mostrar que a primeira premissa do céptico é falsa — admite que a hipótese céptica não é logicamente incongruente, ao contrário de Descartes e de Wittgenstein (que escreve mais de quarenta anos depois da publicação de *Os Problemas da Filosofia*).

A refutação do cepticismo apresentada por Russell tem dois passos cruciais. O primeiro ataca a plausibilidade da hipótese céptica — mas não a sua possibilidade lógica. O segundo ataca a validade do argumento céptico. Começemos pelo primeiro:

Não há impossibilidade lógica na suposição de que toda a vida é um sonho, no qual nós próprios criamos todos os objectos com que nos deparamos. Mas apesar de não ser logicamente impossível, não há qualquer razão para supor que é verdadeira; e é, de facto, uma hipótese muito menos simples, encarada como um meio para dar conta dos factos da nossa própria vida, do que a hipótese de senso comum de que há realmente objectos independentes de nós, cuja acção sobre nós causa as nossas sensações. (p. 61)

Seguidamente, Russell ilustra o seu argumento com o exemplo do gato, cujo comportamento se pode explicar de modo mais simples admitindo que tem uma existência independente de nós, e que além disso é um mamífero que sente fome e se comporta de determinadas maneiras. Tanto a ilustração como o argumento de Russell podem parecer frágeis se não tivermos em conta um aspecto fundamental que Russell não formula explicitamente.

Russell, como John Locke (1632–1704) antes dele, não encara a hipótese céptica como digna de grande atenção, o que pode parecer surpreendente. Isto acontece porque nem Russell nem Locke têm uma concepção cartesiana da refutação do céptico: não procuram uma refutação apodíctica do cepticismo, mas apenas mostrar que, comparativamente, a hipótese céptica é pura e simplesmente implausível, ainda que seja logicamente congruente.

Esta posição é particularmente importante porque é argumentável que aceitar apenas provas irrefutáveis, na filosofia ou seja no que for, é uma via rápida para o cepticismo. A melhor maneira de resistir ao céptico não é procurar refutá-lo decisivamente, mas apenas mostrar, como faz Russell, que a sua posição é pura e simplesmente implausível, quando comparada com as alternativas.

Contudo, esta estratégia poderá desiludir alguns leitores: «Como assim», poderá alguém dizer, «então não podemos sequer provar com certeza apodíctica que a realidade não é uma ilusão?» Esta reacção é compreensível, mas denuncia uma incompreensão de um dos aspectos mais importantes em qualquer discussão do cepticismo. Vejamos porquê.

No final do primeiro capítulo, Russell recapitula o que se pode já afirmar em função do raciocínio efectuado até ao momento:

A nossa mesa familiar, que até agora não deu origem senão aos mais insignificantes pensamentos em nós, tornou-se um problema cheio de possibilidades surpreendentes. O que sabemos dela é que não é o que parece. Além deste resultado modesto, até agora, temos a mais completa liberdade de conjectura. Leibniz diz-nos que é uma comunidade de almas; Berkeley diz-nos que é uma ideia na mente de Deus; a ciência sóbria, dificilmente menos maravilhosa, diz-nos que é uma vasta colecção de cargas eléctricas em movimento violento. (p. 55)

Russell está ciente de que não são apenas os filósofos que apresentam hipóteses extravagantes sobre a verdadeira natureza das coisas. Tanto as ciências como a filosofia (e as religiões, acrescentando-se) apresentam perspectivas ou teorias sobre a verdadeira natureza das coisas, que geralmente não coincidem com a sua aparência.

Compreender este aspecto permite ver que as hipóteses cépticas do «génio maligno», de Descartes, ou do «cérebro numa cuba», de Hilary Putnam<sup>3</sup> (n. 1926), segundo as quais o mundo poderia ser totalmente simulado, como acontece no filme *Matrix* (1998), são bastante menos radicais do que podem parecer à primeira vista. David Chalmers (n. 1966) defende precisamente que estas hipóteses são bastante menos radicais do que geralmente se pensa, e que o que a ciência nos diz sobre a verdadeira natureza da matéria é pelo menos tão bizarro quanto as hipóteses cépticas.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cf. *Razão, Verdade e História* (Dom Quixote, 1992).

<sup>4</sup> Cf. «The Matrix and Metaphysics», de Chalmers ([whatisthematrix.warnerbros.com](http://whatisthematrix.warnerbros.com)). Um argumento semelhante é desenvolvido em «*Matrix*, Cepticismo e o Valor da Realidade», no livro *Pensar Outra Vez*, de Desidério Murcho (Quasi, 2006).

Assim, o primeiro aspecto importante para compreender correctamente o argumento de Russell é que a hipótese céptica não apresenta uma perspectiva tão radicalmente céptica quanto pode parecer à primeira vista. O segundo aspecto importante do argumento de Russell contra o céptico é um desenvolvimento do primeiro e depende de uma distinção conceptual crucial:

Quando se pressupõe o mundo físico, é possível encontrar causas físicas para os dados dos sentidos nos sonhos: uma porta a bater, por exemplo, pode fazer-nos sonhar com uma batalha naval. Mas apesar de, neste caso, existir uma *causa* física para os dados dos sentidos, não há um objecto físico que *corresponda* aos dados dos sentidos do mesmo modo que uma verdadeira batalha naval corresponderia. (p. 61)

A distinção entre *causa* e *correspondência* é fundamental para compreender por que razão a perspectiva céptica não é tão radical quanto parece. Uma perspectiva radicalmente céptica diria o seguinte:

- 1) Nada corresponde aos nossos dados dos sentidos;
- 2) E nada os causa.

Mas esta perspectiva é tão dificilmente coerente que o céptico não a adota. A perspectiva céptica habitualmente apresentada, nomeadamente pelo próprio Descartes, quando dá voz ao céptico, é apenas 1, mas não 2 — segundo a hipótese do génio maligno, os nossos dados dos sentidos *têm* uma origem causal, nomeadamente o génio maligno. Assim, e como nota Chalmers explicitamente e Russell implicitamente, esta hipótese céptica não é muito diferente do que nos diz a ciência: uma mesa é afinal um campo de forças, basicamente constituído por átomos e vazio, e este campo de forças é a origem causal dos nossos dados dos sentidos, mas dificilmente lhe «corresponde». Este é o problema do contraste entre aquilo a que Wilfrid Sellars (1912-1989) chama a «imagem manifesta» que temos do mundo, que se opõe à «imagem científica». E este problema é muito mais sério, para Russell ou Locke, do que as fantasias cépticas.

Em suma, dado que a hipótese céptica não é tão radical como parece, não sendo muito diferente das hipóteses científicas, deve ser avaliada em contraste com estas. E quando fazemos isso, a hipótese céptica surge como pura e simplesmente menos plausível, em grande parte porque é completamente arbitrária:



é uma mera possibilidade lógica, a favor da qual não há qualquer boa razão. Este é o primeiro passo da refutação de Russell do cepticismo.

Para compreender o segundo passo do argumento é preciso compreender primeiro o termo «crença», tal como é usado em filosofia. Há uma tendência para usar popularmente o termo «crença» no sentido particular de «crença religiosa» ou «fé», mas não é nesse sentido que se usa o termo em filosofia. Por «crença» ou *doxa* entende-se em filosofia qualquer representação que fazemos da realidade, seja mais ou menos elaborada. Uma opinião, por exemplo, é uma crença mais elaborada, que envolve alguma articulação, nomeadamente linguística, por parte de quem tem a opinião. Não temos, por exemplo, a opinião de que a neve é branca, mas podemos ter a opinião de que a ministra da educação não é competente; contudo, em ambos os casos se trata de crenças. Uma criança de dois anos, por exemplo, dificilmente tem opiniões, dado não ter ainda sofisticação cognitiva para tal; mas tem crenças bastante fortes sobre vários aspectos do mundo. Assim, todas as opiniões são crenças, mas nem todas as crenças são opiniões, e toda a crença religiosa é obviamente uma crença, mas nem todas as crenças são religiosas. Como Platão (427–347 a.C.) argumentou no *Teeteto*, a crença é aparentemente uma condição necessária do conhecimento, mas não suficiente: quem sabe que a neve é branca crê que a neve é branca, mas uma pessoa pode evidentemente crer que há vida extraterrestre inteligente e não saber se há vida inteligente extraterrestre.

Podemos agora compreender o segundo passo do argumento de Russell contra o cepticismo. Este passo é talvez mais familiar, mas não é menos importante. E tem uma conexão importante com o primeiro. O primeiro passo mostra que o céptico recua no momento crucial, ao conceber a sua hipótese radical, para evitar a pura incongruência arbitrária: o céptico não pode limitar-se a dizer «Talvez tudo seja uma ilusão» sem ao mesmo tempo dizer, para tornar esta hipótese plausível, que algo causa em nós tal ilusão tão magicamente articulada que é o mundo dos sentidos; mas acrescenta que o que *causa* em nós a ilusão do mundo dos sentidos não *corresponde* ao mundo dos sentidos. Deste modo, o céptico procura não cair numa posição puramente arbitrária. Mas agora temos de considerar se o céptico pode argumentar congruentemente contra todas as nossas crenças. Russell defende que não, dado que qualquer argumento contra qualquer crença tem de se apoiar noutra crença qualquer:

É claro que é *possível* que todas ou qualquer uma das nossas crenças possa estar errada, e conseqüentemente todas devem ser adoptadas com pelo menos um ligeiro elemento de dúvida. Mas não podemos ter *razão* para rejeitar uma crença excepto com base noutra crença qualquer. (p. 63)

O fundamental do argumento de Russell seria retomado mais tarde por Otto Neurath (1882–1945), que usou a metáfora do barco para ilustrar a ideia de que não podemos rejeitar todas as crenças em bloco: podemos substituir todas as tábuas de um navio que navega em alto-mar, mas não todas ao mesmo tempo. No que respeita às nossas crenças, não há doca seca: podemos pô-las todas em causa, mas não ao mesmo tempo — porque para pôr uma qualquer crença em causa temos de nos apoiar noutra crença qualquer. A ilusão do cepticismo radical é julgar que pode ter a última palavra, como lhe chama Thomas Nagel<sup>5</sup> (n. 1937): o céptico julga poder argumentar *com base em nada* que tudo é ilusório.

Em resposta a isto argumenta-se por vezes que o céptico poderia argumentar por redução ao absurdo, mostrando apenas que cada uma das crenças que nós temos, mas não ele, conduz a um absurdo. Mas isto é não compreender que mesmo para argumentar por redução ao absurdo é necessário começar por aceitar a crença de que os argumentos por redução ao absurdo são válidos. Sem essa crença não há qualquer razão para aceitar tal argumento.

Assim, Russell responde ao céptico mostrando duas coisas cruciais. Primeiro, que a hipótese céptica é apenas uma entre outras, tendo de ser comparada com as hipóteses rivais — em vez de tentarmos refutá-la isoladamente e de modo apodíctico, como Descartes. Segundo, que qualquer argumento a favor da ideia de que todas as nossas crenças são falsas é necessariamente incongruente, dado que, como todos os argumentos, também esse argumento tem de partir de uma crença qualquer.

## **Conhecimento privado**

Há um aspecto, contudo, em que Russell se inscreve claramente na tradição cartesiana. Ao considerar a justificação última das nossas crenças, Russell nunca tem em mente a actividade pública de justificação de crenças: concebe

<sup>5</sup> Cf. *A Última Palavra* (Gradiva, 1999).

sempre o agente cognitivo sozinho perante o mundo, sem ter em consideração outros agentes cognitivos.

Assim, no Capítulo 13 («Conhecimento, Erro e Opinião Provável»), Russell analisa o que poderá haver de auto-evidente quando um agente tem uma crença perceptiva qualquer. Por exemplo, tome-se um facto qualquer sobre uma dada árvore, e duas pessoas que formam uma crença, justificada, sobre tal facto. Do ponto de vista de Russell, ao procurar o que há de auto-evidente nas suas crenças, cada uma dessas pessoas irá acabar por evocar os seus dados dos sentidos (a sua visão da árvore, nomeadamente). Mas os dados dos sentidos, argumenta Russell, são epistemicamente privados, no sentido em que os dados dos sentidos de uma pessoa não são os dados dos sentidos de outra, ainda que possam ser rigorosamente semelhantes — dado que têm a mesma origem causal e dado que as pessoas têm a mesma estrutura perceptiva e cognitiva. Logo, com respeito à árvore, cada pessoa tem um facto auto-evidente diferente: os seus dados dos sentidos.

A principal crítica que se pode fazer a esta concepção do conhecimento defendida por Russell é que não parece possível obter conhecimento privadamente. A ideia de um agente cognitivo sozinho, a analisar cuidadosamente os seus dados dos sentidos e os seus pensamentos para tentar descobrir desse modo as justificações últimas de todas as suas crenças parece incompatível com a própria natureza social do conhecimento: a justificação de crenças só parece possível quando cada agente faz a triangulação das suas crenças com as crenças de outros agentes e com o mundo. Ou seja, parece necessário pressupor uma actividade pública de justificação de crenças para que possa existir genuína justificação e logo genuíno conhecimento. O já aludido argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein é um ataque famoso a esta perspectiva algo privada do conhecimento. Mas John Stuart Mill (1806-1873), que era padrinho de Russell, já tinha defendido que a justificação última das nossas crenças é uma actividade pública e não privada:

As nossas crenças mais justificadas não têm qualquer outra garantia sobre a qual assentar, senão um convite permanente ao mundo inteiro para provar que carecem de fundamento. (John Stuart Mill, *Sobre a Liberdade*, 1859, Edições 70, 2006, p. 58)

## O problema da indução

No Capítulo 6 («Sobre a Indução»), Russell aborda o problema clássico da indução, cuja primeira formulação influente se deve a David Hume (1711-1776)<sup>6</sup>. Para compreender adequadamente o problema da indução é necessário compreender primeiro o que é uma dedução. Uma dedução é um género de argumento ou raciocínio em que a validade garante a verdade da conclusão, dada a verdade das premissas. Por outras palavras: se um argumento ou raciocínio dedutivo for válido, é impossível ter premissas verdadeiras e conclusão falsa. Eis um exemplo de um argumento dedutivo, de um género que Russell usa como ilustração no Capítulo 7:

- Premissa 1: Se Russell nasceu em Lisboa, nasceu em Portugal.
- Premissa 2: Russell nasceu em Lisboa.
- Conclusão: Logo, Russell nasceu em Portugal.

É fácil ver que é impossível as premissas deste argumento serem verdadeiras e a conclusão falsa. Isso acontece quando um argumento dedutivo é válido. Contudo, como é também fácil ver, a conclusão deste argumento é falsa. Isso acontece porque a segunda premissa é falsa. Quando temos um argumento dedutivo válido e com premissas verdadeiras, a que se chama «argumento sólido», a conclusão é garantidamente verdadeira.

O que há de especial nos argumentos dedutivos é que sabemos distinguir com impressionante precisão científica os válidos dos inválidos. Quem inventou o estudo científico da validade dedutiva foi Aristóteles (384–322 a.C.) e chama-se «lógica formal» à disciplina por ele fundada. O aspecto crucial para distinguir os argumentos dedutivos válidos dos inválidos é a forma lógica, e é por isso que se chama «formal» à lógica formal. Por exemplo, Aristóteles descobriu que qualquer argumento com a seguinte forma lógica é válido:

- Alguns gregos são filósofos.
- Logo, alguns filósofos são gregos.

<sup>6</sup> Cf. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, 1748 (Edições 70, 1989).

Podemos exprimir a forma lógica do argumento deste modo:

Alguns F são G.

Logo, alguns G são F.

Quaisquer que sejam os termos que usemos nos lugares de F e G, o argumento que daí resultar será válido (por exemplo, «Algumas obras de arte são coisas belas; logo, algumas coisas belas são obras de arte»). Quando todos os argumentos que têm uma dada forma lógica são válidos, diz-se que essa própria forma lógica é válida (apesar de, a rigor, nenhuma forma lógica poder ser literalmente válida, mas apenas os argumentos que exemplificam tais formas).

É comum caracterizar-se erradamente a diferença entre a dedução e a indução dizendo que nos primeiros se infere uma conclusão particular de premissas gerais, dando-se o inverso no caso da indução. Isto é falso. Como se pode ver no exemplo acima, tanto a premissa como a conclusão são particulares. E também no caso das induções podemos dar exemplos de casos em que as premissas são particulares e a conclusão particular.

Há várias propriedades que distinguem as deduções das induções<sup>7</sup>, mas para compreender o problema da indução duas delas são cruciais. A primeira é que a validade dedutiva garante a verdade das conclusões, desde que as premissas sejam verdadeiras; e a segunda é que grande parte da validade dedutiva depende exclusivamente da forma lógica, o que permite o seu estudo científico rigoroso. A indução não tem qualquer destas duas propriedades. Vejamos porquê.

Considere-se as seguintes induções:

Todos os corvos que observei até hoje são pretos.

Logo, todos os corvos são pretos.

Todos os corvos que observei até hoje viveram antes de 2100.

Logo, todos os corvos vivem antes de 2100.

Intuitivamente, a primeira indução poderá ser aceitável — ou, pelo menos, o princípio de uma indução aceitável. Mas a segunda é, desde logo, totalmente

<sup>7</sup> Cf. *O Lugar da Lógica na Filosofia*, de Desidério Murcho (Plátano, 2003).

inaceitável. Contudo, têm ambas a mesma forma lógica. Além disso, mesmo a mais válida das induções não garante a verdade da conclusão, ainda que só tenha premissas verdadeiras: a conclusão pode revelar-se falsa, em determinadas circunstâncias, ainda que nem a validade da indução nem a verdade das premissas seja posta em causa<sup>8</sup>.

Apesar de Hume não dominar a lógica formal, e ser por isso incapaz de contrastar com precisão a dedução com a indução, usava um princípio muito comum no seu tempo, também usado por Gottfried Leibniz (1646–1716). A ideia algo vaga era que a dedução dependia do «princípio de contradição»: negar uma verdade dedutiva daria origem a uma contradição lógica, o que não aconteceria no caso indutivo. Algo ingenuamente, a ideia subjacente é a mesma: podemos saber com certeza que quando uma dedução é válida e as suas premissas são verdadeiras, a conclusão também é verdadeira, mas a mesma certeza não é possível no caso da indução.<sup>9</sup>

O que está em causa é a justificação da nossa crença na indução, e é assim que Russell entende o problema. O que justifica tal crença? A tentação é responder que o passado se assemelha ao futuro e que como no passado todas as nossas melhores induções funcionaram, continuarão a funcionar no futuro. Mas esta justificação é circular, pois pressupõe o que pretende justificar: nomeadamente que o passado se assemelha ao futuro. Pior: como refere Russell, a referência ao passado e ao futuro é enganadora, pois não é realmente isso que está em causa.

<sup>8</sup> Alguns autores reservam o termo «validade» para a validade dedutiva, de modo que se torna um pleonasma falar de validade dedutiva, e uma contradição nos termos falar de validade indutiva. A questão é meramente terminológica, se bem que possa esconder uma incompreensão da indução. Tais autores usam então termos como «força» para falar da validade indutiva. Por razões que não importa esmiuçar, não será aqui usada tal terminologia (Russell também não a usa). Uma terceira diferença importante entre a validade dedutiva e a indutiva, não referida, é que a primeira é discreta, ao passo que a segunda é contínua; ou seja, uma dedução é válida ou inválida, sem graus, ao passo que uma indução pode ser mais ou menos válida.

<sup>9</sup> Em termos precisos, a única maneira de dar sentido à ideia vaga de Hume e Leibniz é a seguinte. Tome-se qualquer dedução válida; transforme-se esta na sua expressão proposicional; a negação de tal proposição será uma contradição lógica se, e só se, a dedução original for válida. Contudo, não é possível dar sentido à ideia igualmente vaga que estes filósofos tinham de que todas as validades dedutivas resultavam, de algum modo, do princípio de contradição. Esta ideia é pura e simplesmente falsa: não é possível fazer um sistema dedutivo que modele um fragmento razoável da dedução válida usando apenas a chamada «lei da não contradição».

Em muitos casos, queremos fazer induções sobre acontecimentos do passado (como na arqueologia), e não do futuro. O que está em causa é saber como certas premissas podem justificar a crença em certas conclusões quando tais premissas *não implicam dedutivamente* essas conclusões. (Quando implicam, temos todo um aparato científico muitíssimo preciso — a lógica formal — que justifica, ainda que indirectamente, a nossa crença na dedução.)

Outra resposta igualmente circular é declarar que a indução se justifica porque a natureza é uniforme. Como o próprio Hume viu, esta justificação nada justifica porque pressupõe a uniformidade da natureza, que só podemos aceitar se aceitarmos a validade do argumento «Até hoje a natureza revelou-se uniforme; logo, será sempre uniforme». Mas este argumento não é senão uma indução.

A «solução céptica» de Hume, como ele próprio lhe chama, é argumentavelmente incoerente. Consiste em declarar que nenhuma conexão existe entre as premissas e a conclusão de qualquer indução válida, havendo apenas em nós um hábito natural que consiste em ter expectativas indutivas — depois de ver que dois acontecimentos de um certo género se têm sucedido até então, concluímos que sempre se sucederão. Russell tem consciência de que esta expectativa indutiva existe, mesmo em animais não humanos (p. 90), mas nada procura retirar daqui de substancial. Hume, ao invés, não se dá conta de que se não temos qualquer justificação para aceitar induções, não temos igualmente qualquer justificação para pensar que temos o hábito de fazer induções perante repetições de acontecimentos — tudo o que podemos dizer é que tivemos esse hábito no passado.<sup>10</sup>

A solução que Russell propõe para o problema da indução não consiste em tentar provar demonstrativamente que as induções são válidas dedutivamente, como Hume sabe também não ser possível; mas não cai no extremo oposto de declarar que nada pode então justificar adequadamente a indução. Limita-se a defender que o princípio da indução, formulado em duas alíneas (p. 92), é um daqueles princípios que não podem ser justificados recorrendo a outros princípios, mas que são auto-evidentes. São aquilo a que Russell chama «crenças intuitivas».

<sup>10</sup> A incoerência da teoria do hábito de Hume é brevemente defendida no livro *Essencialismo Naturalizado: Aspectos da Metafísica da Modalidade*, de Desidério Murcho (Angelus Novus, 2002).

tivas», a que hoje chamamos «crenças primitivas» ou «não derivadas»: crenças cuja justificação não depende de outras crenças.

A solução de Russell é anti-empirista porque concebe a crença na indução como outras crenças que obtemos por meios não empíricos, como a crença nos universais ou nas leis da lógica. E é anticartesiana porque as crenças intuitivas podem e devem ser avaliadas criticamente, mas não podem ser todas abandonadas ao mesmo tempo para serem depois cuidadosamente reconstruídas a partir de coisa nenhuma.

Assim, a posição de Russell quanto ao problema da indução está intimamente articulada com a sua posição quanto ao problema do cepticismo e com a sua concepção de filosofia. Como veremos, Russell defende algo como um «equilíbrio reflectido»: usamos umas crenças para avaliar outras, e procuramos manter um sistema de crenças tão plausível quanto possível, e sem contradições, mas sem almejar a certezas apodícticas, como Descartes.

## **A natureza da filosofia**

O papel que Russell reserva à filosofia compreende-se claramente a partir da seguinte passagem:

A filosofia deve mostrar-nos a hierarquia das nossas crenças intuitivas, começando com as mais fortes, e apresentando cada uma tão isolada e sem adições irrelevantes quanto possível. Deve procurar mostrar que, na forma em que finalmente se exprimem, as nossas crenças intuitivas não colidem, formando antes um sistema harmonioso. Nunca pode haver razão para rejeitar uma crença intuitiva excepto a circunstância de colidir com outras; assim, se descobrimos que se harmonizam, todo o sistema se torna digno de aceitação. (p. 63)

A perspectiva aqui apresentada por Russell constitui um dos traços distintivos da sua filosofia, e que, a par da filosofia de G. E. Moore (1873–1958), caracterizou o espírito da filosofia analítica britânica, por oposição ao idealismo hegeliano então prevalecente. Este traço distintivo quase desapareceu na sequência do positivismo lógico, que almejava à reconstrução teórica sistemática do mundo, à semelhança do idealismo hegeliano, sem atender ao que Russell chama aqui «crenças intuitivas». Só a partir da década de 70 do séc. XX, nomeadamente depois de Saul Kripke (n. 1940), se retomou na filosofia analítica o espírito origi-



nal que esteve nas suas origens<sup>11</sup>: a ideia de que não é possível partir de outras coisas a não ser das nossas «crenças instintivas», como lhe chamava Russell, ou intuições<sup>12</sup>, como hoje é mais comum chamar-lhe. Compare-se a passagem acima de Russell com esta famosa passagem de Kripke:

É claro que alguns filósofos pensam que ter conteúdo intuitivo é um indício muito inclusivo a favor do que quer que seja. Pessoalmente, penso que é um indício muito forte a favor de algo. Na verdade não sei, num certo sentido, que outro indício conclusivo se pode ter sobre algo, em última análise. (*Naming and Necessity*, Blackwell, 1980, p. 42)

Não se trata de defender que se algo parece intuitivamente verdadeiro, então é verdadeiro. Russell, como se pode ver logo no primeiro capítulo deste livro, está longe de pensar tal coisa, e não há razões para pensar que é essa a perspectiva de Kripke. Trata-se, antes, de ter uma compreensão mais sofisticada da natureza última da justificação das nossas crenças. Os traços gerais dessa compreensão são os seguintes.

Todas as nossas crenças são epistemicamente falíveis, incluindo as crenças científicas mais sofisticadas. Devemos por isso avaliá-las criticamente com todo o cuidado — e esse é o papel fundamental da filosofia, segundo Russell:

A filosofia é apenas a tentativa de responder a questões últimas [...], não de modo descuidado e dogmático, como fazemos na vida comum e até nas ciências, mas criticamente, depois de explorar tudo o que gera perplexidade nessas perguntas, e depois de tomar consciência de toda a vagueza e confusão que subjaz às nossas ideias comuns. (p. 49)

Contudo, não há outra maneira de avaliar criticamente qualquer crença a não ser com base noutras crenças. Não podemos fingir que temos um acesso privilegiado e infalível à verdade, nem podemos fingir que há um domínio privile-

<sup>11</sup> Cf. Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century* (Princeton University Press, 2005).

<sup>12</sup> Não confundir, contudo, com aquilo a que Russell chama «crenças intuitivas», que não são necessariamente o que hoje chamamos «intuições», mas antes as crenças cuja justificação não se baseia noutras crenças.

giado de acesso à verdade — seja ele a ciência ou a religião. Para abandonar uma «crença instintiva» ou uma intuição temos de ter boas razões para isso, e entre essas razões não se conta o simples facto de ser possível articular uma teoria. Isso não chega porque as teorias são baratas: é possível fazer várias teorias, mas incompatíveis entre si. Se perdermos de vista o tribunal da «crença instintiva» ou da intuição, a teorização torna-se arbitrária. Para o dizer sem rodeios: se não tivermos os pés bem assentes na terra, a teorização enlouquece.

Torna-se agora claro até que ponto a concepção de Russell da filosofia é anticartesiana. Russell não concebe a filosofia como uma reconstrução total das nossas crenças fundamentais, partindo de nada. O seu ponto de vista é mais semelhante ao «equilíbrio reflectido» de John Rawls (1921–2002): estudamos cada crença cuidadosamente, com base nas outras, e vamos reajustando umas e outras com o objectivo de chegar a um corpo articulado e harmonioso de crenças.

## **Filosofia e ciência**

Numa carta datada de 20 de Setembro de 1966, dirigida ao seu editor da Oxford University Press, a propósito da reedição desta obra, Russell escreveu:

A capa mais apropriada para este volume, na minha opinião, seria uma imagem de um símio a cair de um precipício exclamando «Oh, meu Deus! Quem me dera não ter lido Einstein!»

A esta humorística sugestão, infelizmente nunca seguida por esse ou qualquer editor, acrescentou Russell um P.S.: «De modo algum deverá o símio parecer-se comigo.» Além de exhibir o seu saudável humor, esta carta mostra a importância que Russell dava à sua actualização científica: não concebia a filosofia como uma actividade cognitiva independente das outras, nomeadamente da ciência, nem superior a elas. A passagem do seu livro que entretanto se provou estar cientificamente errada é a seguinte:

Luz, calor e som devem-se todos a movimentos ondulatórios, que viajam do corpo que os emitem até à pessoa que vê a luz ou sente o calor ou ouve o som. O que tem o movimento ondulatório é ou o éter ou a «matéria bruta», mas em qualquer caso é o que o filósofo chamaria matéria. (p. 65)

O éter é uma das ideias científicas do séc. XIX que não resistiu à passagem do século. Em 1905, sete anos antes da publicação de *Os Problemas da Filosofia*, Albert Einstein (1879–1955) publicou o seu famoso artigo «Zur Elektrodynamik bewegter Körper»<sup>13</sup>, no qual apresenta a teoria da relatividade restrita, que pela primeira vez pressupõe a inexistência de éter. Nesse artigo, Einstein refere as experiências de Michelson-Morley de 1887. Estas foram concebidas para detectar variações na velocidade da luz, que resultariam das diferenças de velocidade, relativamente ao éter, entre o emissor e o receptor das ondas electromagnéticas. Contudo, nunca se detectaram tais variações. Einstein constrói então a sua teoria da relatividade, presumindo que não há realmente éter, no sentido de um meio em repouso e com propriedades mecânicas através do qual as ondas electromagnéticas se propagam. Se Jules Henri Poincaré (1854–1912) não tivesse relutância em abandonar a existência do éter, teria podido descobrir a teoria da relatividade antes de Einstein.

Quando escreveu *Os Problemas da Filosofia*, Russell pensava que o éter seria o candidato científico natural à matéria, mas descobriu depois que isto era falso, tendo inclusivamente publicado em 1925 o famoso *ABC da Relatividade*, que ainda hoje é considerado uma lúcida introdução informal fidedigna à teoria da relatividade de Einstein. Mas foi talvez um pouco duro consigo mesmo na carta que escreveu ao seu editor, pois o próprio Einstein declarava a existência do éter numa comunicação feita na Universidade de Leida (Holanda) no dia 5 de Maio de 1920:

Segundo a teoria geral da relatividade, o espaço sem éter é impensável; pois em tal espaço não só não haveria propagação da luz, mas também não poderia haver padrões de espaço e tempo [...] Mas não se pode pensar que este éter é dotado da qualidade característica de um meio ponderável [...] (*The Collected Papers of Albert Einstein*, Vol. 7, Princeton University Press, 2002)

<sup>13</sup> *Annalen der Physik*, 17.

A tentativa de Einstein de reabilitar a noção de éter não foi, contudo, aceite pela generalidade dos cientistas, tendo permanecido no cemitério das ideias científicas mortas.<sup>14</sup>

Em qualquer caso, a substância do ponto de vista filosófico de Russell permanece: a matéria é seja o que for que a ciência empírica descubra que subjaz aos fenómenos que captamos pelos sentidos. Não se trata, pois, de declarar *a priori*, da cadeira reflexiva do filósofo, qual é a natureza última do mundo, mas antes de tentar articular uma teoria que satisfaça a nossa melhor investigação, filosófica ou não, sobre a natureza última das coisas; o filósofo não trabalha isoladamente nem tem qualquer prerrogativa especial. Mas também a ciência não tem qualquer prerrogativa especial.

## Contacto

No Capítulo 4 («Idealismo»), Russell introduz a famosa distinção, desenvolvida no capítulo seguinte, entre conhecimento por contacto e conhecimento por descrição, que se tornou entretanto canónica — com alguns ajustes.

O termo original usado por Russell para contacto é *acquaintance*. Em português, dizemos que uma pessoa tem muitos contactos no mesmo sentido em que se diz em inglês que tem muitos *acquaintances*. Uma pessoa com a qual temos contacto não é geralmente uma pessoa íntima — de uma pessoa íntima, em inglês, não se diria *he is an acquaintance of mine*, que só se diria de alguém que conhecemos, mas não intimamente.

Conhecer algo por contacto é estar em contacto cognitivo directo com o que é conhecido. Em contraste, conhecer algo por descrição é apenas saber que uma determinada afirmação sobre algo é verdadeira. Por exemplo, saber que Paris é uma cidade francesa, sem nunca ter estado em Paris, é conhecimento por descrição; mas saber que temos uma dor de dentes ao sentir a dor é conhecimento por contacto. Esta distinção é hoje canónica.

O que não é canónico é saber que coisas podem ser conhecidas por contacto. Russell defende a tese de que não conhecemos o mundo exterior por contacto, mas antes os nossos próprios dados dos sentidos: conhecemos por contacto que

<sup>14</sup> Sobre as complexas relações de Einstein com o éter, leia-se o artigo «Einstein's Ether: F. Why did Einstein Come Back to the Ether?», de Galina Granek (*Apeiron*, 8, 2001).

estamos a ter uma impressão de vermelho, ou de um som, ou de uma rugosidade. Russell considera que esses dados dos sentidos têm origem causal no mundo exterior, mas defende que só temos contacto com os dados dos sentidos e não com as coisas que os causam. Este é o aspecto que hoje em dia muitos filósofos não aceitam, defendendo ao invés que temos contacto perceptivo directo com uma árvore, por exemplo, quando estamos a ver uma árvore.

Russell faz um paralelo com a língua francesa e a alemã, línguas nas quais, como em português, o uso dos termos equivalentes a «saber» se distingue gramaticalmente do uso dos termos equivalentes a «conhecer». Dizemos que sabemos que Paris é uma cidade (conhecimento por descrição), o que contrasta com a afirmação de que conhecemos Paris (conhecimento por contacto). Como nota Russell, esta distinção linguística nem sempre coincide com a sua; por exemplo, sabemos que estamos com frio, mas neste caso trata-se de conhecimento por contacto e não de conhecimento por descrição. E apesar de dizermos que conhecemos Paris, Russell defende que não a conhecemos por contacto — o que conhecemos por contacto são os dados dos sentidos que têm origem em Paris, mas não Paris em si.

Além do conhecimento por contacto de dados dos sentidos, Russell defende que temos também conhecimento por contacto de universais: conhecemos a brancura, por exemplo, por contacto, e não por descrição. E defende que é provável que conheçamos também o eu por contacto — uma ideia a favor da qual reconhece não haver razões conclusivas. Ao defender tal coisa, Russell está a defender a existência de um eu que tem todos os estados de consciência e dados dos sentidos, não se confundido com nenhuns deles. Esta tese de Russell opõe-se à conhecida teoria do feixe, famosamente defendida por Hume. Segundo esta teoria, o eu é uma ilusão — nada há senão feixes sucessivos de impressões. Russell apresenta alguns argumentos contra a teoria do feixe e a favor da teoria do eu nu (p. 80), mas não se alonga sobre este assunto, reconhecendo ser um problema espinhoso.

Russell distingue o conhecimento de verdades, por um lado, do conhecimento de coisas, por outro. Hoje chama-se conhecimento proposicional ou saber-que ao conhecimento de verdades. O conhecimento de verdades é saber *que* algo é verdade; saber que o Sol aquece, que Aristóteles era um filósofo grego, etc. O conhecimento de coisas é conhecer Paris, ou conhecer Einstein. Russell defende

que estes dois grupos de tipos de conhecimento se entrecruzam. Assim, defende que há o seguinte:

- 1) **Conhecimento de verdades por descrição:** consiste em saber que algo é verdade, sabendo-o por descrição e não por contacto. Por exemplo, podemos saber que é verdade que Paris é a capital de França sem conhecer Paris por contacto.
- 2) **Conhecimento de verdades por contacto:** consiste em saber que algo é verdade, sabendo-o por contacto. Por exemplo, podemos saber que afirmações como «Estou a ter uma impressão de vermelho» ou «Dois objectos idênticos a um terceiro são idênticos entre si» são verdadeiras. A verdade destas afirmações é conhecida por contacto, e não por descrição. Além das verdades sobre dados imediatos dos sentidos e de verdades básicas da lógica, Russell declara que também as verdades da ética são conhecidas por contacto — mas mais tarde mudou de ideias quanto a este caso.
- 3) **Conhecimento de coisas por descrição:** consiste em conhecer uma coisa, e não uma verdade, por descrição. Por exemplo, conhecemos Platão por descrição porque sabemos várias verdades sobre Platão, mas não o conhecemos por contacto.
- 4) **Conhecimento de coisas por contacto:** consiste em conhecer uma coisa, e não uma verdade, por contacto. Por exemplo, todos conhecemos por contacto os nossos próprios dados dos sentidos.

Russell defende ainda as seguintes teses:

- a) Todo o conhecimento de coisas por descrição se fundamenta no conhecimento de verdades;
- b) Todo o conhecimento, de coisas ou verdades, se fundamenta no conhecimento por contacto;
- c) O conhecimento de coisas é mais simples do que qualquer conhecimento de verdades, e logicamente independente deste.

Destas teses segue-se que todo o conhecimento depende do conhecimento por contacto. Assim, Russell defende o que hoje se chama uma teoria epistémica fundacionalista. Vejamos o que é o fundacionalismo.

## Fundacionalismo

Russell chama «conhecimento por contacto» ao conhecimento primitivo ou não inferencial. O conhecimento primitivo é o conhecimento que não obtemos por via inferencial de outros conhecimentos; o conhecimento inferencial é o conhecimento que obtemos de outros conhecimentos por meio de inferências. Uma inferência é um raciocínio.

Um problema epistemológico central é saber que tipos de conhecimentos são primitivos ou não inferenciais, se é que há tal coisa. Russell defende que o conhecimento por contacto é o fundamento de todo o conhecimento. Mas não é um filósofo empirista, nem racionalista, neste sentido: os filósofos empiristas, como Hume ou Locke, tendem a considerar que o único conhecimento primitivo genuíno ou substancial é o conhecimento empírico; ao passo que os filósofos racionalistas, como Descartes, tendem a considerar que o único conhecimento primitivo é o conhecimento racional ou *a priori*. Contrastando com ambos, Russell defende que o conhecimento tem duas fontes últimas: a razão e os sentidos, nenhum dos quais é mais fundamental do que o outro. Esta posição parece bastante mais plausível do que as alternativas. Neste aspecto, Russell aproxima-se mais de Kant — mas não aceita o tipo de idealismo transcendental que transforma o tempo e o espaço em formas puras da sensibilidade, meras projecções dos agentes cognitivos.

Russell é aquilo a que hoje se chama um fundacionalista epistémico. O fundacionalismo epistémico é uma teoria filosófica sobre a estrutura da justificação ou do conhecimento. O fundacionalista defende que todo o conhecimento depende de certos conhecimentos primitivos que não dependem de outros conhecimentos. Chama-se hoje «crenças básicas» a tais conhecimentos, mas Russell chama-lhes «crenças intuitivas». Russell defende explicitamente o fundacionalismo epistémico no Capítulo 11 («Sobre o Conhecimento Intuitivo»), mas presuppõe-no no Capítulo 5, quando apresenta em pormenor a diferença entre o conhecimento por contacto e por descrição.

O fundacionalismo epistémico contrasta com o coerentismo epistémico, teoria que sustenta que as nossas crenças se justificam entre si, não havendo crenças absolutamente fundamentais e que não tenham qualquer outra justificação: a ideia é que a justificação de cada crença é uma rede de outras crenças. Portanto, se partirmos de uma qualquer crença nunca chegaremos a uma crença que

justifica as outras mas não é justificada por qualquer outra; o coerentista admite que isto envolve uma circularidade, mas defende que esta circularidade não é viciosa. Russell não considera sequer esta hipótese teórica. Argumenta contra o coerentismo metafísico no Capítulo 12 («Verdade e Falsidade»), mas é um erro confundir o coerentismo metafísico com o coerentismo epistémico. O coerentismo metafísico é uma teoria sobre a verdade em si, e não sobre a justificação ou sobre a estrutura do conhecimento, como veremos na secção «Teoria da verdade» (pág. 38).

O fundacionalismo de Russell, contudo, é moderado. Como vimos, Russell não aceita a ideia cartesiana de procurar reconstruir de modo apodíctico o edifício do conhecimento em resposta ao céptico. Isto significa que Russell só aceita em parte a ideia fundacionalista de que há crenças básicas — aceita que há tais crenças e aceita que as outras se baseiam nestas, mas não aceita que as crenças básicas sejam apodícticas nem insusceptíveis de reforma, crítica ou rejeição.

## **Teoria das descrições**

A noção de conhecimento por descrição de Russell está intimamente articulada com a sua filosofia da linguagem, na qual defende a famosa teoria das descrições. Esta teoria foi apresentada pela primeira vez no artigo «Sobre a Denotação» (1905), e foi encarada por muitos filósofos como o exemplo paradigmático de análise filosófica. Mais importante, contudo, foi a intensa discussão que gerou alguns anos depois. Peter Strawson (1919–2006) publicou em 1950 o famoso artigo «Sobre Referir», no qual procura refutar a teoria das descrições de Russell. Na filosofia analítica discute-se ideias crítica e explicitamente, mesmo as que são encaradas como paradigmas da análise filosófica, e essa é uma das marcas distintivas da filosofia analítica.

A teoria das descrições de Russell é uma teoria sobre a questão de saber qual é a forma lógica de expressões como «O mestre de Platão». Considere-se as frases «Sócrates bebeu a cicuta» e «O mestre de Platão bebeu a cicuta». Ambas falam da mesma pessoa. É por isso natural supor que, porque no primeiro caso ocorre um nome, «Sócrates», que tem por função denotar Sócrates, também no segundo caso a expressão «o mestre de Platão» é denotativa, pois refere precisamente a mesma pessoa.



Contudo, Russell defendeu que «o mestre de Platão» esconde uma expressão quantificada, como quando dizemos «alguns homens», não sendo por isso uma expressão denotativa, como um nome. Assim, ao passo que, na lógica de predicados hoje habitual, que Russell ajudou a fundar, «Sócrates bebeu a cicuta» se formaliza como

$$1) Ga,$$

sendo  $a$  o nome «Sócrates» e  $G$  o predicado «bebeu a cicuta», Russell defende a seguinte formalização de «O mestre de Platão bebeu a cicuta»:

$$2) \exists x ((Fx \wedge \forall y (Fy \rightarrow y = x)) \wedge Gx).$$

Ou seja: há algo ( $\exists x$ ) que tem a propriedade de ser mestre de Platão ( $Fx$ ) e só uma coisa tem essa propriedade (se qualquer  $y$  tem a propriedade  $F$ ,  $y$  é  $x$ ), e essa coisa tem também a propriedade de ter bebido a cicuta ( $Gx$ ). Como é evidente, 1 e 2 são expressões totalmente diferentes. Apesar de ainda hoje subsistir muita discussão filosófica sobre a verdadeira forma lógica das descrições definidas, este tipo de formalização tornou-se canónica, ocorrendo em praticamente qualquer boa introdução à lógica clássica elementar.

A teoria de Russell permite resolver a seguinte perplexidade: é ou não verdade que a actual rainha portuguesa é calva? Dado que não há qualquer rainha portuguesa actualmente, hesitamos em dizer que a afirmação é verdadeira ou falsa. Pois se entendermos a expressão «A actual rainha portuguesa» como um nome, a sua negação teria de ser verdadeira, caso a afirmação de partida fosse falsa, e vice-versa, pois seria como «Joana é calva» — se esta afirmação for verdadeira, «Joana não é calva» é falsa, e vice-versa. Ora, nenhuma das duas hipóteses parece plausível. Se dissermos que é falso que a actual rainha portuguesa é calva, seguir-se-ia que é verdade que não é calva, o que parece inaceitável. Mas se dissermos que é verdade que a actual rainha portuguesa é calva, apesar de não haver qualquer rainha, parece arbitrário dizer que é falso que não é calva — afinal, não há qualquer rainha, calva ou não.

A teoria das descrições permite explicar como pode ser que tanto a afirmação como a negação de «A actual rainha portuguesa é calva» é falsa. Segundo a teoria de Russell, esta afirmação é de facto uma conjunção de três afirmações:

- 1) Há uma rainha portuguesa actual;
- 2) Só há uma;
- 3) Tal pessoa é calva.

Dado que se trata de uma conjunção, a afirmação é falsa desde que uma das afirmações seja falsa. Dado que não há qualquer rainha portuguesa actualmente, 1 é falsa, o que torna toda a afirmação falsa; tanto é falsa quando afirmamos que ela é calva como quando afirmamos que não é calva.

As descrições definidas, como «A actual rainha portuguesa» distinguem-se das descrições indefinidas, como «Uma rainha portuguesa actual». Russell chama «descrição ambígua» (p. 82) ao que hoje é mais comumente conhecido por «descrição indefinida». A ambiguidade a que Russell se refere é o facto de uma expressão como «Um filósofo marcante» tanto designar, por exemplo, Aristóteles, como Kant. Não é claro que se trate de um caso de genuína ambiguidade, pois a ambiguidade ocorre quando uma palavra ou expressão se aplica ou refere diferentes objectos em virtude de tal palavra ou expressão ter diferentes significados. A palavra «banco», por exemplo, é ambígua não apenas porque tanto refere instituições financeiras como bancos de jardim, mas porque o próprio significado da palavra muda consoante o contexto de uso. Ora, uma descrição indefinida não parece mudar de significado, mas apenas aplicar-se a diferentes objectos; por isso, não é claro que seja realmente ambígua.

As descrições definidas são sempre no singular («o tal e tal») porque no plural («os tais e tais») não refeririam um só particular, mas vários. «Os filósofos gregos nascidos em Atenas» refere mais de uma pessoa e por isso não é uma descrição definida; é uma descrição geral. Já a expressão «O filósofo grego nascido em Atenas» é uma descrição definida — mas imprópria, porque há mais de um filósofo que obedece à descrição.

## **Teoria dos nomes próprios**

A epistemologia de Russell não está apenas cuidadosamente articulada com a sua teoria das descrições. Está também cuidadosamente articulada com um uso peculiar que Russell faz da teoria das descrições para fornecer uma teoria dos

nomes próprios. Chama-se «descritivista» à sua teoria dos nomes próprios, precisamente porque reduz os nomes próprios a descrições.

O problema que qualquer teoria dos nomes próprios procura resolver é muito simples: como podemos nós ser bem-sucedidos ao falar de uma pessoa como Platão, não tendo qualquer contacto com ele? Um nome próprio, como «Platão», refere obviamente Platão. *Mas como?* O que está em causa é saber como se dá o processo da referência. É um pouco como perguntar por que caem os objectos; nós já sabemos que caem, mas por que caem? Qual é o processo que explica a queda dos objectos? Analogamente, sabemos perfeitamente que o nome próprio «Platão» refere Platão, mas trata-se de saber como conseguimos usar tal nome para referir tal pessoa. Este é um problema central da filosofia da linguagem.

A teoria dos nomes próprios de Russell reinou quase indisputada até aos anos setenta do séc. XX. Ainda hoje há filósofos, como John R. Searle (n. 1932), que a defendem. Versões diferentes mas análogas da teoria dos nomes de Russell foram defendidas por Wittgenstein e Frege. Russell defende que os nomes próprios, como «Platão» ou «Lisboa», não são logicamente próprios. Ou seja, não são genuinamente nomes próprios. Isto porque para serem nomes próprios teriam de designar o que designam directamente, sem intermediários, digamos assim; mas não podem designar dessa maneira porque não estamos em contacto, no sentido de Russell, com aquilo que tais nomes designam.

Como vimos, Russell defende que só temos conhecimento por contacto dos dados dos sentidos, alguns universais e talvez o eu. Logo, só estas coisas podem ser referidas por meio de nomes próprios, segundo Russell. Podemos dar nomes aos dados dos sentidos causados pela presença do Asdrúbal, mas não ao Asdrúbal em si, porque não estamos realmente em contacto com o Asdrúbal. Poucos filósofos aceitaram esta tese radicalmente fenomenológica. Mas mesmo que defendamos que quando conhecemos pessoalmente o Asdrúbal, por exemplo, estamos realmente em contacto com o Asdrúbal, teremos sempre o problema de saber como conseguimos referir coisas, por meio de nomes, com as quais nunca estivemos em contacto, como Platão. De modo que mesmo os filósofos que rejeitaram a tese radicalmente fenomenológica de Russell aceitaram a sua teoria dos nomes próprios. Ninguém tinha uma teoria melhor para oferecer.

A teoria descritivista dos nomes caracteriza-se do seguinte modo: tome-se um nome como «Platão». Este nome refere Platão. Mas não pode referir directa-

mente Platão, dado que nenhum de nós tem conhecimento por contacto de Platão — temos meramente conhecimento por descrição. As descrições que temos de Platão são coisas deste género: o filósofo que escreveu a *República*, o mestre de Aristóteles, etc. Assim, o nome «Platão» refere com sucesso Platão porque refere por via de uma ou mais descrições definidas associadas ao nome. E a teoria das descrições diz-nos como as descrições definidas referem o que referem.

Evidentemente, nos exemplos dados, as duas descrições de Platão incluem outros nomes próprios: «República» e «Aristóteles». Contudo, podemos substituir tais nomes por outras descrições definidas.

Esta teoria é de uma extraordinária elegância. A teoria dos nomes próprios articula-se intimamente com a teoria das descrições definidas, articulando-se ambas com a epistemologia de Russell. Este é o tipo de teorização filosófica muitíssimo bem-sucedida e bem articulada que é rara em filosofia.

Algo como a teoria descritivista dos nomes, numa das suas múltiplas versões, parecia evidentemente verdadeira, e o culminar da teorização filosófica de sucesso. Contudo, Kripke<sup>15</sup> usou três tipos de argumentos que hoje muitos filósofos consideram definitivos contra este género de teorias: argumentos semânticos, modais e epistémicos. Vejamos apenas os argumentos semânticos e modais.

O argumento semântico é o seguinte: se o nome «Platão» fosse semanticamente equivalente à descrição definida «O autor da *República*» a afirmação

1) Platão é Platão.

e a afirmação

2) O autor da *República* é Platão.

seriam semanticamente equivalentes. Mas é óbvio que não são semanticamente equivalentes, dado que 1 é analítica e 2 não. Logo, o nome «Platão» não é semanticamente equivalente à descrição definida em causa.

Contudo, talvez possamos entender a teoria descritivista dos nomes não como uma teoria semântica *tout court*, que defenda que as descrições definidas

<sup>15</sup> Cf. *Naming and Necessity*, op. cit.

dão o significado dos nomes próprios, mas antes como uma teoria da referência apenas: uma teoria que nos explica unicamente como funciona a referência dos nomes próprios. É então que se levanta o argumento modal.

O argumento modal é o seguinte: se a referência de «Platão» fosse dada pela referência da descrição «O autor da *República*», ambas as expressões teriam de ter a mesma referência em qualquer contexto. Mas não têm a mesma referência em qualquer contexto, dado que quando afirmamos que Platão poderia não ser o autor da *República*, «Platão» continua a referir Platão, mas a descrição definida não refere já Platão, mas sim outra pessoa qualquer que escreveu a *República*. Logo, a referência do nome não é dada pela referência da descrição.

Kripke oferece um esboço de uma teoria alternativa dos nomes próprios, que se baseia na ideia de uma cadeia social causal da referência: alguém nomeia directamente Platão, por exemplo, e depois esse uso do nome vai-se propagando entre interlocutores dessa língua, sendo depois traduzido, etc., até chegar aos nossos usos do nome «Platão».

Russell defende que os únicos nomes genuinamente próprios são aqueles que denotam coisas com as quais temos contacto, mas não explica detidamente por que razão só podemos nomear aquilo com o qual temos contacto. Russell parece ter sido conduzido a esta perspectiva por não considerar detidamente os aspectos sociais da referência, que Kripke sublinhou. Aceitando que um nome é genuinamente próprio quando não é introduzido por descrição, podemos mesmo assim conceber que «Platão» seja um nome genuinamente próprio apesar de não estarmos em contacto com Platão, desde que no início da cadeia social da referência alguém tenha estado em contacto com Platão. Contudo, esta teoria de Kripke é incompatível com a tese radicalmente fenomenológica de Russell, de acordo com a qual só estamos em contacto com os nossos próprios dados dos sentidos.

## **Racionalismo ou empirismo?**

Costuma-se classificar os filósofos como empiristas ou racionalistas, com respeito às suas posições sobre o problema da justificação última do conhecimento, a que por vezes se chama também, algo enganadoramente, o problema da origem do conhecimento. De acordo com esta classificação, filósofos como Locke, Berkeley e Hume são encarados como empiristas, ao passo que filósofos como

Descartes e Leibniz são encarados como racionalistas. Nas histórias da filosofia, Kant surge por vezes como um filósofo que tentou superar esta dicotomia, e é verdade que ele próprio se encarava assim, mas a sua atenção aos aspectos empíricos do conhecimento é de tal modo ténue que é mais informativo afirmar que Kant era um filósofo racionalista. Eis como Russell caracteriza o empirismo e o racionalismo:

Uma das grandes controvérsias históricas em filosofia é a controvérsia entre as duas escolas respectivamente chamadas «empiristas» e «racionalistas». Os empiristas — cujos melhores representantes são os filósofos britânicos Locke, Berkeley e Hume — sustentavam que todo o nosso conhecimento é derivado da experiência; os racionalistas — que são representados pelos filósofos continentais do século XVII, especialmente Descartes e Leibniz — sustentavam que, além do que conhecemos através da experiência, há certas «ideias inatas» e «princípios inatos» que conhecemos independentemente da experiência. (p. 97)

A caracterização do empirismo apresentada por Russell, apesar de comum, não é inteiramente correcta. Hume, por exemplo, aceitava que o nosso conhecimento da geometria não derivava da experiência, mas sim do pensamento puro. É mais correcto caracterizar os empiristas como aqueles filósofos que consideram que todo o conhecimento *substancial do mundo* extramental deriva da experiência. Hume, por exemplo, diria que as «relações de ideias», como ele lhes chamava, nada nos dizem de substancial sobre o mundo extramental — dizem-nos apenas qual é a estrutura do nosso pensamento.

Também a caracterização do racionalismo apresentada por Russell, apesar de comum, é ligeiramente enganadora. Um empirista, como Hume, pode aceitar que há conhecimento independente da experiência, nomeadamente conhecimento sobre «relações de ideias». O que um filósofo empirista não aceita é a tese racionalista de que tal conhecimento é substancial e diz respeito ao mundo, sendo algo sem o qual o conhecimento do mundo não é possível.

Russell defende que a justificação última de todo o conhecimento humano reside no contacto que temos com os nossos dados dos sentidos, com os universais e com os princípios da lógica — e talvez com o eu. Neste sentido, Russell não é um filósofo empirista, pois defende não só que há conhecimento não empírico substancial que fundamenta o restante conhecimento, como defende também a

centralidade de tal conhecimento. Chega mesmo a afirmar que «Todas as frases completas têm de conter pelo menos uma palavra para um universal, dado que todos os verbos têm um significado que é universal.» (p. 81).

Russell defende duas teses racionalistas importantes. Primeiro, que as chamadas leis da lógica não são vacuidades linguísticas nem leis empíricas do pensamento. Segundo, que há universais (como a brancura) e relações (como a semelhança), que podemos conhecer e que são independentes do nosso conhecimento delas. Contudo, Russell não é um filósofo racionalista, pois defende também que certos conhecimentos obtidos pela experiência são igualmente substanciais e os fundamentos do restante conhecimento.

Vejamos cada uma destas teses separadamente.

## **A natureza da lógica**

No Capítulo 7 («O Nosso Conhecimento de Princípios Gerais»), Russell dá um exemplo de um princípio geral:

«Suponha-se que se sabe que se isto é verdadeiro, então aquilo é verdadeiro. Suponha-se também que se sabe que isto é verdadeiro; então, segue-se que aquilo é verdadeiro.» (p. 96)

Ou seja, sendo P e Q símbolos que representam afirmações:

Se P, então Q;

P;

Logo, Q.

Chama-se *modus ponens* a esta forma argumentativa válida e é uma das mais básicas e comuns. A seguinte dedução tem esta forma lógica:

Se tudo está determinado, não podemos ter livre-arbítrio;

Tudo está determinado;

Logo, não podemos ter livre-arbítrio.

Historicamente, o *modus ponens* parece ter sido pela primeira vez formulada pelos filósofos estóicos, na Grécia antiga. Não deve confundir-se com a falácia da afirmação da conseqüente:

Se P, então Q;

Q;

Logo, P.

Esta forma argumentativa é falaciosa porque parece válida, mas não o é. Por exemplo:

Se Sócrates está em Atenas, está na Grécia;

Sócrates está na Grécia;

Logo, está em Atenas.

O objectivo de Russell é defender que há princípios gerais que «mostram que podemos ter conhecimento indubitável que não deriva de modo algum dos objectos dos sentidos» (p. 96) e para isso começa por dar um exemplo de uma forma argumentativa válida: o *modus ponens*. Depois parece afirmar que quando uma condicional é verdadeira («Se isto é verdadeiro, aquilo é verdadeiro»), a sua antecedente (a primeira parte até à vírgula) implica a sua conseqüente (a segunda parte). Apesar de ser verdade que muitas vezes se chama «implicação» à condicional, trata-se de dois conceitos diferentes e geralmente reserva-se a noção de implicação e de «seguir-se de» para argumentos válidos e não para as condicionais, que são apenas afirmações (podendo ser verdadeiras ou falsas, mas não válidas ou inválidas). A confusão, contudo, é comum porque se pode transformar condicionais em argumentos e vice-versa. Na verdade, quando Russell volta a enunciar o *modus ponens* recorre à sua forma proposicional: Se for verdade que se P, então Q e se for verdade que P, então é verdade que P.

Do modo como Russell se exprime nesta passagem, parece ter em mente um princípio geral que se aplica a todas as formas argumentativas válidas:

Por outras palavras, «qualquer coisa implicada por uma proposição verdadeira é verdadeira», ou «seja o que for que se segue de uma proposição verdadeira é verdadeiro». (p. 96)



Esta frase deve ser ignorada, pois formula incorrectamente o *modus ponens*, dando a falsa impressão de que Russell está a tentar formular um princípio de implicação que se aplique a todas as formas argumentativas válidas. «O que se segue de uma verdade é verdade» não pode ser um princípio dedutivo geral, pois para o ser teria de justificar os outros princípios, como o *modus ponens*, o que não acontece; tal afirmação é apenas a definição de «segue-se», que é o modo algo informal como falamos da relação que existe entre as premissas e a conclusão de qualquer dedução válida.

Russell enuncia então as chamadas três leis do pensamento, ou três leis lógicas fundamentais: a lei da identidade, da contradição (ou da não contradição, como é mais comum chamar-lhe hoje em dia) e do terceiro excluído. Persiste ainda infelizmente a ideia errada de que estas três leis seriam fundamentais, ou pelo menos mais fundamentais do que o *modus ponens*, por exemplo. Russell, como um dos pais da lógica clássica, sabe perfeitamente que isto é falso; estes princípios não são mais fundamentais do que o *modus ponens*.

Um princípio lógico pode ser fundamental em pelo menos dois sentidos: no sentido de ser auto-evidente e no sentido de ser necessário para desenvolver uma teoria lógica com base neles. Russell defende, correctamente, que estes princípios não são mais fundamentais que outros, no primeiro sentido. Mas também não são fundamentais no segundo sentido, pois a generalidade das teorias lógicas, incluindo a teoria silogística de Aristóteles, não usa qualquer um deles. O princípio da contradição e do terceiro excluído são geralmente teoremas nas teorias lógicas contemporâneas, e não axiomas (e não podem ser regras de inferência, pois trata-se de verdades lógicas e não de formas argumentativas). Além disso, é impossível desenvolver uma lógica partindo unicamente destes três princípios. Só o princípio da identidade tem de ser usado na lógica de predicados que inclua a identidade, mas unicamente com tal princípio é impossível desenvolver uma lógica de predicados (e podemos desenvolver uma lógica de predicados sem identidade). Em conclusão: estes princípios não são fundamentais porque não são nem separadamente necessários para desenvolver uma lógica, nem conjuntamente suficientes.

Até aqui, o pensamento de Russell sobre a natureza da lógica é aceitável para qualquer positivista lógico. Contudo, a sua perspectiva fortemente realista sobre a natureza da lógica, defendida no Capítulo 8 («Como o Conhecimento *A Priori* é Possível»), é inaceitável do ponto de vista do positivismo lógico:

A crença na lei da contradição é uma crença sobre coisas, e não sobre pensamentos. Não é, por exemplo, a crença de que se *pensamos* que uma certa árvore é uma faia, não podemos ao mesmo tempo *pensar* que não é uma faia; é a crença de que se a árvore é uma faia, não pode ao mesmo tempo não *ser* uma faia. Assim, a lei da contradição é sobre coisas, e não meramente sobre pensamentos (p. 108).

Este trecho mostra bem quão longe está o pensamento de Russell do pensamento dos filósofos do positivismo lógico e de Wittgenstein. Russell é um realista robusto, defendendo que as verdades lógicas são verdades acerca do mundo, e não verdades acerca do nosso pensamento. Este tipo de realismo foi tomado como obviamente falso pela generalidade dos filósofos até ao final do séc. XX, aproximadamente. Até esta altura, imperava uma forma de idealismo linguístico (dado que um idealismo mais explicitamente mentalista não era aceitável por outras razões) que se materializava em dois tipos de teorias: a teoria linguística da necessidade (as verdades necessárias são artefactos da linguagem) e a teoria linguística do *a priori*, que é uma versão da teoria mentalista do *a priori* que Russell procura refutar. Conjuntamente, estas teorias são parte integrante de uma posição fortemente idealista, cujo expoente mais explícito é o «a-realismo» de Nelson Goodman (1906–1998).

Dado que os empiristas defendem que todo o conhecimento substancial e primário do mundo é necessariamente obtido pelos sentidos, estão condenados a seguir uma de duas vias: ou defendem que a lógica não fornece conhecimento substancial sobre o mundo, ou que as leis da lógica são conhecidas *a posteriori*.

A primeira via deu origem ao idealismo linguístico dos positivistas lógicos. Russell não argumenta explicitamente contra esta posição, pois só mais tarde foi formulada; mas a sua crítica ao idealismo de Kant (p. 107) aplica-se-lhe perfeitamente: a linguagem é um acontecimento do mundo como outro qualquer, e se o fundamento da lógica fosse a linguagem isso significaria que poderíamos mudar tranquilamente de lógica como mudamos de linguagem, de modo que dois mais dois passaria a ser cinco se acaso o decidíssemos. Dado que isto é absurdo, segue-se que a perspectiva do positivista lógico é falsa.

A segunda via foi seguida por empiristas radicais como John Stuart Mill; Russell argumenta contra esta perspectiva nos capítulos 7 (p. 100) e 8 (p. 106),

notando, nomeadamente, que esta via depende do princípio da indução, mas que este não pode justificar-se senão *a priori* — logo, esta perspectiva baseia-se no *a priori* para demonstrar que a lógica não é *a priori*, o que é incoerente.

Russell defende também que o conhecimento fornecido pela lógica não é mera repetição do que está «contido nas premissas»: há conhecimento novo na lógica. O argumento de Russell (p. 102) é que de «O João está na praia» e «A Maria está na praia» podemos concluir que duas pessoas estão na praia, coisa que não sabíamos antes de fazer esta dedução.

Os resultados sofisticados e importantes da lógica constituem outros tantos exemplos, não mencionados por Russell, de conhecimentos novos fornecidos pela dedução. Por exemplo, quando Russell publicou este livro, em 1912, ainda ninguém sabia que qualquer sistema de lógica suficientemente expressivo para poder conter a aritmética é incompleto — só em 1931 Gödel demonstrou este resultado. Presumivelmente, o que faz pensar, porventura erradamente, que a dedução nunca produz conhecimento novo é o facto de se ter em mente exclusivamente casos de conhecimento dedutivo trivial, muito simples, como a soma de dois com dois. Mas mesmo estes casos simples enfrentam o contra-argumento de Russell.

## **Ser e existir**

A concepção fortemente realista de lógica defendida por Russell é o primeiro aspecto racionalista do seu pensamento, como vimos. O segundo é a sua concepção dos universais, que veremos agora.

Os filósofos empiristas tendem a defender posições nominalistas com respeito aos universais, uma vez mais por razões epistémicas. Por «universal» entende-se algo como a brancura, por exemplo. Intuitivamente, as coisas brancas parecem ter algo em comum: a brancura, precisamente. A brancura parece ter de ser algo que está «espalhado» em vários particulares, pois cada objecto branco parece ter a *mesma* brancura, sem que possa identificar-se com qualquer dos objectos brancos. Contudo, tudo o que vemos sempre que vemos um objecto branco é o objecto branco, e não a brancura. Por esse motivo, os filósofos empiristas são obrigados a defender que a brancura, enquanto universal, não existe, já que não pode ser conhecida pela experiência. Dado que Russell não aceita a perspectiva empirista de que todo o conhecimento substancial do mundo extramental

ou extralinguístico tem de ser empírico, não tem qualquer motivação epistemológica para negar a perspectiva de senso comum de que há universais.

Assim, no Capítulo 9 («O Mundo dos Universais»), Russell distingue a existência do ser, no sentido em que os particulares, como Platão e Lisboa, existem (têm localização espaciotemporal), ao passo que os universais, como a brancura e a sabedoria, não existem (não têm localização espaciotemporal) mas são<sup>16</sup>.

Russell admite que não podemos provar estritamente que há universais; mas defende duas ideias. Primeiro, que os argumentos nominalistas mais comuns contra os universais não funcionam porque pressupõem os universais que se propõem eliminar. Segundo, que podemos provar que há relações.

O argumento de Russell contra as explicações nominalistas dos universais é o seguinte: o nominalista quer negar que os objectos brancos têm a brancura em comum; dirá então que nada há de comum entre os diferentes objectos brancos — cada objecto branco é «branco à sua maneira», digamos assim, sem que uma única propriedade, a brancura, se repita em vários objectos. O nominalista dirá então que os diversos objectos brancos são semelhantes, apenas, mas que nada têm em comum. O problema, contudo, é que a semelhança é como um universal — é uma relação. A relação de semelhança repete-se em cada grupo de objectos semelhantes entre si, tal como a brancura parece repetir-se em diversos objectos brancos. Mas se mesmo o nominalista tem de admitir que há relações, que são em tudo como os universais, então mais vale aceitar a perspectiva intuitiva de que há universais. Este argumento de Russell ainda hoje é objecto de discussão e qualquer teoria nominalista tem de evitar cuidadosamente postular relações, para não cair na incoerência detectada por Russell.

O argumento de Russell a favor das relações baseia-se no seu realismo robusto. A tentativa nominalista é dizer que as relações, tal como os universais, são meras projecções linguísticas ou mentais. Mas no caso das relações tal teoria

<sup>16</sup> Esta posição é algo pacífica para quem aceita os universais, mas não se deve confundir com a teoria polémica de que há particulares que não existem, teoria à qual Russell se opõe e que foi defendida por Alexius Meinong (1853–1920), o famoso aluno de Franz Brentano (1838–1917). Hoje em dia chama-se a este debate o problema dos *possibilia*: saber se há particulares que não existem, como o filho que Wittgenstein não teve mas aparentemente poderia ter tido. Resultados fundamentais da lógica modal, as chamadas «fórmulas de Barcan», de Ruth Barcan Marcus (n. 1921), implicam que não há *possibilia*, dando razão a Russell.

é ainda menos plausível. Pensemos, por exemplo, numa pedra e num buraco numa árvore, havendo aparentemente a seguinte relação entre eles: a pedra é menor do que o buraco da árvore. Esta relação, «ser menor», não parece de modo algum uma projecção humana, pois a verdade é que com ou sem pessoas no universo que conceptualizem a relação, a pedra cabe no buraco da árvore porque existe tal relação entre a dimensão da pedra e do buraco.

Em conclusão, tanto a concepção de lógica de Russell quanto a sua ontologia, que inclui universais e relações, é fortemente racionalista e anti-empirista, fortemente realista e anti-idealista. Nestes aspectos, o contraste com as ideias centrais defendidas por positivistas lógicos como Carnap ou Ayer não podia ser maior.

## **Factividade**

Russell começa o Capítulo 12 («Verdade e Falsidade») caracterizando brevemente o que hoje chamamos a factividade do conhecimento, por oposição à não factividade da crença. Apesar de ser trivial que nem todo o nosso pensamento é verdadeiro, todo o nosso conhecimento é trivialmente verdadeiro, e é a isto que se chama o carácter factivo do conhecimento. Podemos ter pensamentos ou crenças falsas, mas não há «conhecimento falso»; há apenas falso conhecimento, no mesmo sentido em que há dentes falsos: não são realmente dentes mas sim próteses dentárias.

Há uma grande diferença entre conhecer e pensar que se conhece. Uma pessoa pode pensar que tem conhecimento de que Sócrates não era grego, mas se Sócrates era grego, então ela não pode realmente saber tal coisa, apenas pode ter a crença (falsa) de que sabe. Assim, um céptico não é uma pessoa que afirma o absurdo de que todo o nosso conhecimento é falso, mas antes alguém que afirma que não temos realmente conhecimento de coisa alguma, apesar de acreditarmos falsamente que o temos.

O carácter factivo do conhecimento provoca muitas confusões desnecessárias, dizendo-se por vezes que no tempo de Ptolomeu era verdade que a Terra estava imóvel, ao passo que hoje é verdade que a Terra não está imóvel. Isto é uma confusão. Acontece apenas que as pessoas, no tempo de Ptolomeu, pensavam, falsamente, que a Terra estava imóvel. E hoje, claro, podemos estar enganados quando pensamos que a Terra não está imóvel. O que não pode acontecer é a

verdade coincidir sempre magicamente com o que calhamos pensar que é verdade, pois não somos omniscientes.

## Teoria da verdade

No Capítulo 12, Russell apresenta a sua teoria metafísica da verdade, distinguindo-a cuidadosamente de uma teoria epistemológica da verdade. A distinção é crucial e ainda hoje provoca confusões. Uma teoria metafísica da verdade tem por missão dizer-nos o que é a verdade e o que faz as verdades serem verdadeiras. Uma teoria epistemológica da verdade tem por missão dizer-nos como podemos distinguir as verdades das falsidades (o que na antiguidade era conhecido como «o problema do critério»), e como podemos conhecer as verdades, se é que as podemos conhecer.

A confusão entre estes dois aspectos da investigação da verdade é grave e pode estar na origem de algumas posições relativistas, como defende Donald Davidson (1917–2003):

O relativismo quanto à verdade é talvez sempre um sintoma de infecção pelo vírus epistemológico; de qualquer modo, isto parece ser verdade no caso de Quine, Nelson Goodman e Putnam. («Epistemology and Truth», in *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, 2001, p. 177).

O argumento relativista é, em traços gerais, o seguinte: como não há um processo garantido de descoberta de verdades, um critério de verdade infalível, que nos permita distinguir a verdade da falsidade, como estamos sempre sujeitos ao erro e à ilusão, então a própria verdade é relativa a nós. Esta posição tem a consequência absurda de transformar qualquer crença em verdade: é verdade seja o que for em que alguém ou algum grupo de pessoas acredita que é verdade, pois «verdade» quer apenas dizer «o que as pessoas acreditam que é verdade». Mas o argumento é falacioso porque do facto de não haver tal processo não se segue que a verdade é relativa a nós, segue-se apenas que as nossas crenças nem sempre acertam na verdade e, mesmo quando acertam, não temos garantias infalíveis de que acertaram. O que é apenas outra maneira de afirmar uma trivialidade que o relativismo não parece poder acomodar: não somos omniscientes nem cognitivamente perfeitos.

Ciente deste aspecto, Russell defende que qualquer teoria metafísica da verdade tem de permitir a crença falsa:

A nossa teoria da verdade tem de ser tal que admita o seu oposto, a falsidade. Muitos filósofos não satisfizeram adequadamente esta condição: construíram teorias de acordo com as quais todo o nosso pensamento teria de ser verdadeiro, tendo depois a maior das dificuldades em encontrar um lugar para a falsidade. (p. 131)

Outra confusão importante resulta da trivialidade seguinte: a verdade e a falsidade, entendidas como propriedades de afirmações, pensamentos ou crenças, não existiam antes de haver agentes cognitivos que proferissem afirmações, tivessem pensamentos ou crenças. A verdade e a falsidade são, num certo sentido, «humanas» (para usar um antropocentrismo comum). Mas daqui nada se segue quanto ao relativismo da verdade, pois o que é relevante para o relativismo da verdade não é a existência das verdades depender da existência de agentes cognitivos, mas antes o que as faz ser verdadeiras depender de agentes cognitivos. Ora, o que faz a crença de que a água é H<sub>2</sub>O ser verdadeira, por exemplo, é a água ser H<sub>2</sub>O e não a existência de alguém que tenha tal crença.

Russell defende que qualquer teoria da verdade tem de obedecer a três requisitos prévios: permitir a existência de crenças falsas; aceitar que sem agentes cognitivos que tenham crenças verdadeiras ou falsas não há verdade nem falsidade; e aceitar que, apesar do segundo requisito, o que faz uma crença ser verdadeira, ou falsa, é a realidade extramental: nada na qualidade interna da crença a faz ser verdadeira ou falsa.

O terceiro requisito pode parecer incompatível com a posição defendida por Russell no final do capítulo 11 quanto à auto-evidência. Nesse capítulo, Russell defende que o grau de auto-evidência tem uma certa correlação com a verdade, no sentido de ser um indicador mais ou menos seguro da verdade. A auto-evidência mais forte, como a que temos quando estamos perante um dado dos sentidos, ou uma verdade básica da lógica, é insusceptível de erro. Mas isto parece querer dizer que afinal, contra o terceiro requisito acima, há realmente algo na qualidade interna das crenças que as torna verdadeiras — pois a auto-evidência é precisamente uma qualidade interna das crenças.

Para responder a esta dificuldade torna-se necessário distinguir cuidadosamente o que *faz* uma crença ser verdadeira, ou falsa, dos *sinais* de que uma dada crença é verdadeira, ou falsa. Assim, Russell defende que o que *faz* uma crença ser verdadeira, ou falsa, não é qualquer qualidade interna da própria crença, mas sim a realidade extramental; mas defende igualmente que as crenças podem ter qualidades internas, como a auto-evidência, que sejam *sinais* — mas não causas — da sua verdade. Do mesmo modo, quando vemos carros de bombeiros em circulação de emergência, temos um *signal* de que há fogo algures, mas os carros de bombeiros em circulação de emergência não *fazem* o fogo.

Russell defende uma sofisticada teoria da verdade como correspondência, opondo-se ao coerentismo — com argumentos a que qualquer coerentista tem de responder ainda hoje. O que caracteriza a teoria da verdade como correspondência, contudo, não é qualquer das trivialidades acima descritas, nem a trivialidade seguinte:

A afirmação (ou crença ou pensamento) «A neve é branca» é verdadeira se, e só se, a neve é branca.

Esta trivialidade semântica é um facto linguístico simples que qualquer teoria da verdade tem de acomodar. O que caracteriza a teoria da verdade como correspondência é a ideia de que esta correspondência trivial entre a linguagem e o mundo — correspondência que qualquer teoria da verdade tem de acomodar — pode ser adequadamente expandida de modo a explicar exhaustivamente o fenómeno da verdade. E é isso precisamente que faz Russell, propondo uma teoria original que ainda hoje é alvo de intensas discussões.

A teoria da verdade de Russell tem duas peculiaridades, entre outras. Em primeiro lugar, a teoria é esboçada em termos firmemente não linguísticos: não se trata de procurar saber o que faz uma frase ser verdadeira, primariamente, mas antes o que faz uma crença ser verdadeira. Evidentemente, a crença de que a neve é branca exprime-se em português através da frase «A neve é branca», mas é significativo que Russell tenha escolhido dar atenção às crenças, directamente, pois mostra até que ponto é enganadora a ideia de que houve uma «viragem linguística» na filosofia do séc. XX.



Em segundo lugar, a teoria da verdade de Russell articula-se intimamente com a sua epistemologia. Um empirista não pode aceitar a sua teoria da verdade porque esta pressupõe que há universais e relações independentes dos agentes.

Para compreender a teoria de Russell é necessário compreender a noção de  $n$ -tuplo ordenado, que mais não é do que um conjunto ordenado de um certo número  $n$  de objectos. Em lógica usa-se os símbolos  $\langle \rangle$ , de modo que  $\langle 1, 2, 3 \rangle$ , por exemplo, é diferente de  $\langle 1, 3, 2 \rangle$ . Isto contrasta com um mero conjunto de três objectos,  $\{1, 2, 3\}$ , em que a ordem é irrelevante. O caso mais simples de um  $n$ -tuplo ordenado é um par ordenado, quando temos apenas dois objectos. Quando temos três objectos é um triplo ordenado. Quando a ordem das relações é relevante (como no exemplo de Russell, em que é diferente Cássio amar Desdémona de Desdémona amar Cássio), diz-se que a relação não é simétrica.

Exemplifiquemos agora a teoria de Russell, pensando num exemplo: a crença que Kant tinha de que Sócrates era sábio. Esta crença é uma relação entre Kant e Sócrates e a sabedoria e a relação de exemplificação. Dizer que Sócrates exemplifica a sabedoria é dizer que é sábio. A sabedoria é um universal, Sócrates e Kant são particulares e a crença é uma relação, tal como a exemplificação. A crença de Kant é verdadeira se, e só se, o particular Sócrates exemplifica a propriedade de ser sábio, mas a crença não tem por objecto esta relação de exemplificação, ou seja, a sabedoria de Sócrates. Isto porque se for falso que Sócrates é sábio, o objecto da crença de Kant teria de ser um «objecto falso», nomeadamente a inexistente sabedoria de Sócrates. A teoria de Russell evita este resultado, pois o objecto da crença de Kant não é a relação de exemplificação entre Sócrates e a sabedoria, mas antes o próprio Sócrates e o universal sabedoria e a relação de exemplificação; para que a crença seja falsa basta que este objecto complexo não esteja unido pela relação de exemplificação. Se Sócrates não exemplificar a propriedade da sabedoria, há um desajuste entre a relação de crença e a relação de exemplificação e é por isso que a crença é falsa: a crença não corresponde ao facto relevante.

Assim, podemos representar esquematicamente a teoria de Russell do seguinte modo, usando o exemplo dado:

$\langle \text{Kant, Crença, Sócrates, Exemplificação, Sabedoria} \rangle$ .

Este quintuplo ordenado é uma crença verdadeira quando Sócrates é sábio; e é falsa caso Sócrates não seja sábio. Esta teoria não tem de supor a existência de «factos falsos» dado que a relação de exemplificação existe (ou subsiste, para usar a terminologia de Russell), mesmo que não ocorra entre Sócrates e a sabedoria. Assim, a crença de Kant de que Sócrates era lisboeta, por exemplo, é falsa sem ser necessário aceitar o «facto falso» de Sócrates ser lisboeta: tudo o que temos de aceitar é a existência de Sócrates, que realmente existiu, e de Lisboa, que realmente existe, e a relação de exemplificação, que também subsiste — acontece apenas que Sócrates não exemplifica a propriedade de ser lisboeta, mas tanto a propriedade em si como a relação de exemplificação subsistem.

Compare-se com a seguinte teoria da correspondência alternativa:

<Kant, Crença, <Sócrates, Exemplificação, Sabedoria>>.

Neste caso, o objecto da crença de Kant é a própria relação de exemplificação entre Sócrates e a sabedoria. Para esta crença ser falsa, a relação <Sócrates, Exemplificação, Sabedoria> teria de subsistir para poder ser objecto da crença, o que seria absurdo, dado que se tal relação subsistisse Sócrates seria sábio e portanto a crença seria verdadeira. Esta é a alternativa teórica correctamente recusada por Russell.

A teoria da correspondência esboçada por Russell nesta obra é fecunda, imaginativa e vale a pena ser explorada. Contudo, enfrenta dois problemas centrais quanto às crenças existenciais. Como aplicar a teoria à crença de Kant, por exemplo, de que Sócrates existiu?

Primeiro, dado que Russell defende que a existência nunca é um predicado de primeira ordem, Sócrates não exemplifica a existência do mesmo modo que exemplifica a sabedoria; a sua existência é, ao invés, a condição de possibilidade de toda a exemplificação. Mas então não se compreende que relação terá agora de se verificar quando a crença é verdadeira.

Segundo, entre os objectos da crença existencial de Kant não pode estar o próprio Sócrates pois, se a crença for falsa, Sócrates não existe e por isso não pode ser um constituinte da sua crença. Dado que muitas vezes temos crenças acerca de objectos que descobrimos mais tarde não existirem, Russell enfrenta uma séria dificuldade.

Uma forma de responder a estas dificuldades é apelar à distinção entre conhecimento por contacto e por descrição, e defender que uma crença existencial só pode ser de dois tipos: por contacto ou por descrição. Se for por contacto, não pode deixar de ser verdadeira, pois estamos nesse caso em contacto com o próprio objecto da crença. Se for por descrição, então a crença existencial falsa de Kant não tem por objecto o referente, nesse caso inexistente, do nome «Sócrates», mas antes os constituintes da descrição definida correspondente, algo como «o mestre de Platão».

## Conhecimento e justificação

Depois de definir a verdade, Russell procura definir o conhecimento, no Cap. 13 («Conhecimento, Erro e Opinião Provável»). Russell precisa de definir o conhecimento como preâmbulo à sua tarefa de responder ao problema epistemológico de saber como podemos nós conhecer seja o que for, e como distinguimos nós o conhecimento da sua mera aparência.

Segundo a definição clássica, o conhecimento é crença verdadeira justificada. Esta definição é discutida pela primeira vez no *Teeteto*, de Platão, e tornou-se comum na filosofia contemporânea. A ideia é que saber algo é o mesmo que ter uma crença verdadeira e justificada nesse algo. Por exemplo, saber que a neve é branca é o mesmo que o seguinte:

- 1) Ter a crença de que a neve é branca,
- 2) Haver justificação para tal crença, e
- 3) A neve ser realmente branca.

Contudo, como o próprio Platão já havia argumentado, estas três condições não parecem conjuntamente suficientes para que algo seja conhecimento, ainda que sejam separadamente necessárias. Contemporaneamente, no artigo «É a Crença Verdadeira Justificada Conhecimento?»<sup>17</sup> (1963), Edmund Gettier (n. 1927) apresentou exemplos de crenças verdadeiras justificadas que não são conhecimento. Os casos apresentados por Gettier têm a mesma estrutura dos contra-exemplos apresentados por Russell no início do capítulo 13: alguém infere

<sup>17</sup> [http://criticanarede.com/html/epi\\_gettier.html](http://criticanarede.com/html/epi_gettier.html).

uma verdade partindo de uma falsidade, caso em que não se pode dizer que essa pessoa sabe aquilo que inferiu. Por exemplo, imagine-se que o Asdrúbal acredita que Mercúrio é o quarto planeta a contar do Sol. Ele pode então inferir que a primeira letra do quarto planeta a contar do Sol é M. Esta última crença é verdadeira porque Marte é o quarto planeta a contar do Sol; mas esta crença não é conhecimento, dado que parte de uma crença falsa.

Assim, Russell antecipa parcialmente os contra-exemplos de Gettier. Contudo, não presta atenção à condição da justificação porque o seu objectivo é mostrar que a verdade não é uma condição suficiente para que uma crença seja conhecimento.

Alguns parágrafos depois, Russell argumenta que é implausível afirmar que uma pessoa só sabe realmente algo se inferiu explicitamente o que sabe a partir de premissas conhecidas. Por isso, torna a exigência de justificação inferencial menos restritiva, antecipando o que hoje em dia são as posições externalistas em epistemologia. Estas posições caracterizam-se por admitir que uma pessoa pode saber algo mesmo sem conseguir justificar a sua crença nesse algo — desde que exista realmente uma boa justificação para a sua crença. Por exemplo, uma criança sabe que há leite no frigorífico porque viu o pai a pôr o leite no frigorífico, mas é incapaz de justificar adequadamente a sua crença. O externalismo permite dizer que a criança sabe que há leite no frigorífico porque há uma boa justificação para a sua crença, ainda que ela própria não saiba articulá-la. Ao externalismo opõe-se o internalismo, que exige que a pessoa saiba justificar adequadamente a sua crença para que esta seja conhecimento. Apesar de antecipar o externalismo, Russell defende uma forma moderada de internalismo, pois defende que para ter uma crença justificada, uma pessoa tem de conseguir explicitar, depois de alguma reflexão, a inferência lógica relevante (neste contexto, a inferência lógica em causa é a justificação apropriada da crença), se for instada a justificar-se. Esta posição é moderadamente internalista porque, não sendo instada a justificar-se, Russell aceita que a crença da pessoa tem justificação mesmo que ela não a tenha justificado.

Neste capítulo, Russell define «opinião provável» de tal modo que não é possível ter uma opinião provável falsa, o que parece implausível. Uma pessoa pode ter «azar epistémico»: estar numa situação em que os melhores dados à sua disposição apontam consistentemente para uma dada conclusão, que todavia é falsa. Por exemplo, ao investigar um crime, todas as pistas podem apontar para

uma determinada pessoa, e o investigador conclui racionalmente que foi provavelmente ela que cometeu o crime. Nesta situação, é natural afirmar que o investigador tem a opinião provável de que tal pessoa cometeu o crime — mas é falso que tal pessoa tenha cometido o crime. O mesmo acontece no desenvolvimento da ciência: muitas das teorias científicas que mais tarde descobrimos que são falsas eram conclusões razoáveis partindo dos dados então disponíveis aos cientistas. É natural afirmar que tais teorias eram opiniões prováveis, no sentido de se basearem em bons raciocínios e nos melhores indícios disponíveis na altura — mas eram falsas.

## **Agradecimentos**

Agradeço a Sérgio R. N. Miranda, da Universidade Federal de Ouro Preto, que se prontificou com entusiasmo a traduzir o prefácio alemão de Russell. A Kenneth Blackwell e Sheila Turcon, dos Arquivos de Bertrand Russell da Biblioteca da Universidade de McMaster (Canadá), agradeço o envio do original alemão.

A Palmira F. Silva e sobretudo a Carlos Fiolhais agradeço a ajuda preciosíssima no esclarecimento da relação entre Einstein, o éter e a experiência de Michelson-Morley.

DESIDÉRIO MURCHO  
Janeiro de 2008

## Prefácios

Nas páginas que se seguem restringi-me principalmente àqueles problemas da filosofia relativamente aos quais penso ser possível dizer algo de positivo e construtivo, dado que a mera crítica negativa parecia inapropriada. Por esta razão, a teoria do conhecimento ocupa mais espaço do que a metafísica no presente volume, e alguns tópicos muito discutidos pelos filósofos são abordados brevemente, quando o são.

Obtive ajuda importante de escritos originais de G. E. Moore e J. M. Keynes: do primeiro, com respeito às relações dos dados dos sentidos com os objectos físicos, e do último, com respeito à probabilidade e à indução. Ganhei também imenso com as críticas e sugestões do Professor Gilbert Murray.

1912

### Nota à décima sétima impressão

Com respeito a certas afirmações nas páginas 77, 98, 138 e 139, é de assinalar que este livro foi redigido no início de 1912, quando a China era ainda um Império, e o nome do então anterior primeiro-ministro começava efectivamente pela letra B.

1943

### Prefácio para a tradução alemã<sup>18</sup>

Este livro foi escrito em 1911; mas desde então as minhas opiniões sobre alguns dos temas aqui discutidos tiveram um certo desenvolvimento. Este desenvolvimento decorreu em grande parte da aplicação de um princípio do qual o meu amigo Whitehead e eu fizemos uso já nos *Principia Mathematica*<sup>19</sup>. Nesta

<sup>18</sup> Este prefácio foi escrito para a tradução alemã de Paul Hertz, publicada em 1926. Se acaso houve um original inglês, perdeu-se. Tradução do alemão de Sérgio R. N. Miranda.

<sup>19</sup> Publicada entre 1910 e 1913, esta obra estabelece os fundamentos da lógica hoje chamada clássica (lógica proposicional e lógica de predicados), incluindo um tratamento inovador da teoria de conjuntos e uma reconstrução puramente lógica da noção de número. Sendo uma obra de elevado tecnicismo lógico, o seu interesse é no entanto também filosófico.

obra oferecemos razões a favor da opinião de que certos objectos, como conjuntos e números, são apenas construções simbólicas e lógicas. Isto é, os símbolos que representam tais objectos não têm significado em si, existindo apenas uma prescrição para as suas aplicações: podemos definir o que significa uma afirmação na qual aqueles símbolos ocorrem, mas neste significado não está contido uma componente que corresponda a estes símbolos. Fomos então levados a uma nova aplicação do princípio denominado «navalha de Occam», segundo o qual não se deve aumentar o número de entidades sem necessidade. Whitehead convenceu-me que a «matéria» é um conceito lógico fictício dispensável neste sentido; isto é, um fragmento de matéria pode ser entendido como um sistema de eventos ligados entre si em diferentes partes do contínuo espaço-tempo. Há diferentes modos de levar isso a cabo, entre os quais é até agora difícil fazer uma escolha. Uma via foi seguida por Whitehead nos seus *Principles of Natural Knowledge* e no seu *Concept of Nature*; outra foi seguida por mim no meu livro *Our Knowledge of the External World*. Em conformidade com estas exposições, deve-se modificar o que foi dito sobre a matéria nos capítulos II e III, embora não tanto quanto poderia parecer.

O mesmo método e o mesmo princípio levaram-me a mais uma revisão. Ao explicar o conhecimento em *The Problems of Philosophy*, admiti a existência do sujeito e tratei o contacto como uma relação entre o sujeito e o objecto. Agora encaro também o sujeito como uma construção lógica. A consequência é que se deve abrir mão da diferença entre sensações e dados dos sentidos; nesta questão, concordo então com William James e a escola dos realistas americanos. As mudanças que daí resultam para minha teoria do conhecimento encontram-se no meu *Analysis of Mind*.

Quando *The Problems of Philosophy* foi escrito, a teoria da relatividade geral ainda não era conhecida, e eu ainda não havia considerado suficientemente a importância da teoria da relatividade especial. Eu teria escolhido algumas expressões diferentemente, se tivesse então levado em conta a teoria da relatividade. Mas os problemas tratados neste livro são em sua maioria totalmente independentes desta teoria e não são afectados por ela de maneira decisiva.

Se escrevesse o livro agora, estaria muito menos inclinado a encarar algumas afirmações éticas como *a priori*. Teria podido dizer mais sobre a indução se pudesse ter utilizado o *Treatise on Probability*, que posteriormente foi publicado pelo Sr. Keynes.

Não me pareceu possível acrescentar estas revisões no texto, pois as opiniões mencionadas acima dependem inteiramente do cálculo lógico e dificilmente podem ser claramente apresentadas. Além disso, poderão ser entendidas mais facilmente como revisões das teorias aqui apresentadas do que se forem explicadas por si. Portanto, achei melhor deixar o livro como o escrevi no ano de 1911, somente com estas notas introdutórias sobre as investigações subsequentes, que indicam a sua imperfeição.

Novembro de 1924



## O valor da filosofia

Tendo agora chegado ao fim da nossa breve e incompleta revista dos problemas da filosofia, é boa ideia considerar, em conclusão, qual é o valor da filosofia e por que deve ser estudada. É tanto mais necessário considerar esta questão quanto muitos homens, sob a influência da ciência ou da vida prática, têm tendência para duvidar se a filosofia é algo melhor do que inocentes mas inúteis frivolidades, distinções capciosas e controvérsias sobre matérias acerca das quais o conhecimento é impossível.

Esta perspectiva da filosofia parece resultar em parte de uma concepção errada dos fins da vida, e em parte de uma concepção errada do tipo de bens que a filosofia procura atingir. A ciência física, por meio de invenções, é útil a inúmeras pessoas que a ignoram completamente; assim, o estudo da ciência física é recomendável não apenas, ou primariamente, por causa do efeito que tem no estudante, mas antes por causa do efeito que tem na humanidade em geral. Contudo, a utilidade não pertence à filosofia. Se o estudo da filosofia tem realmente algum valor para alguém além dos estudantes de filosofia, tem de ser apenas indirectamente, através dos seus efeitos nas vidas daqueles que a estudam. É nestes efeitos, conseqüentemente, e não noutra lado, que o valor da filosofia tem de ser primariamente procurado.

Mas além disso, para que não falhemos na nossa diligência para determinar o valor da filosofia, temos primeiro de libertar as nossas mentes dos preconceitos do que erradamente se chama homens «práticos». O homem «prático», tal como esta palavra se usa frequentemente, é aquele que reconhece apenas bens materiais, que vê que os homens têm de ter alimento para o corpo, mas não presta atenção à necessidade de fornecer alimento para a mente. Se todos os homens tivessem uma boa situação financeira, se a pobreza e a doença tivessem sido reduzidas ao seu ponto mais baixo possível, faltaria ainda fazer muito para produzir uma sociedade valiosa; e, mesmo no mundo que temos, os bens da mente são pelo menos tão importantes quanto os bens do corpo. É exclusivamente entre os bens da mente que o valor da filosofia se encontra; e só quem não é indiferente

a estes bens pode ser persuadido de que o estudo da filosofia não é uma perda de tempo.

A filosofia, como todos os outros estudos, visa primariamente o conhecimento. O conhecimento que visa é o tipo de conhecimento que dá unidade e sistema ao corpo das ciências, e o tipo que resulta de um exame crítico dos fundamentos das nossas convicções, preconceitos e crenças. Mas não se pode defender que a filosofia tem tido um enorme sucesso nas suas tentativas de fornecer respostas definitivas para as suas questões. Se perguntarmos a um matemático, a um mineralogista, a um historiador ou a qualquer outro homem instruído que corpo definitivo de verdades foram estabelecidas pela sua ciência, a sua resposta irá durar tanto tempo quanto estivermos dispostos a ouvir. Mas se fizermos a mesma pergunta a um filósofo, ele irá ter de confessar, se for cândido, que o seu estudo não alcançou resultados positivos como os que foram alcançados pelas outras ciências. É verdade que isto se explica em parte pelo facto de que, mal o conhecimento definitivo sobre qualquer assunto se torna possível, tal assunto deixa de se chamar filosofia, e torna-se uma ciência independente. O estudo dos céus, que agora pertence à astronomia, já esteve todo incluído na filosofia; a grande obra de Newton chamava-se «os princípios matemáticos da filosofia natural». Analogamente, o estudo da mente humana, que era parte da filosofia, foi agora separado da filosofia e tornou-se a ciência da psicologia. Assim, em grande parte, a incerteza da filosofia é mais aparência do que realidade: aquelas questões que são já susceptíveis de respostas definitivas são colocadas nas ciências, ao passo que só permanecem para formar o resíduo a que se chama filosofia aquelas a que, actualmente, nenhuma resposta definitiva se pode dar.

Contudo, isto é apenas uma parte da verdade com respeito à incerteza da filosofia. Há muitas questões — e entre elas as que são do mais profundo interesse para a nossa vida espiritual — que, tanto quanto podemos ver, têm de continuar insolúveis pelo intelecto humano a menos que os seus poderes passem a ser de uma ordem deveras diferente do que são agora. Tem o universo alguma unidade ou plano ou propósito, ou é uma confluência fortuita de átomos? É a consciência uma parte permanente do universo, dando a esperança de um crescimento sem fim em sabedoria, ou é um acidente transitório num pequeno planeta no qual a vida terá de acabar por se tornar impossível? São o bem e o mal importantes para o universo ou apenas para o homem? Tais questões são levantadas pela filosofia, e respondidas de modos diversos por filósofos diversos. Mas parece que,

sejam as respostas susceptíveis de ser descobertas de outro modo ou não, nenhuma das respostas sugeridas pela filosofia são demonstrativamente verdadeiras. Contudo, por mais pequena que seja a esperança de descobrir uma resposta, faz parte da actividade filosófica continuar a considerar tais questões, para nos tornar cientes da sua importância, para examinar todas as suas abordagens e para manter vivo aquele interesse especulativo no universo que é susceptível de ser liquidado se nos confinarmos ao conhecimento que pode ser definitivamente estabelecido.

É verdade que muitos filósofos sustentaram que a filosofia poderia estabelecer a verdade de certas respostas a tais questões fundamentais. Supuseram que o que é da maior importância nas crenças religiosas poderia provar-se ser verdadeiro por estrita demonstração. Para ajuizar tais tentativas, é necessário inspecionar o conhecimento humano, e formar uma opinião quanto aos seus métodos e limitações. Em tais matérias seria imprudente pronunciarmo-nos dogmaticamente; mas se as investigações dos nossos capítulos anteriores não nos extraviaram, seremos obrigados a renunciar à esperança de encontrar provas filosóficas das crenças religiosas. Não podemos, conseqüentemente, incluir como parte do valor da filosofia qualquer conjunto definitivo de respostas a tais questões. Logo, uma vez mais, o valor da filosofia não pode depender de qualquer suposto corpo de conhecimento, susceptível de ser definitivamente estabelecido, a adquirir por quem a estuda.

Devemos procurar o valor da filosofia, de facto, em grande medida na sua própria incerteza. O homem sem rudimentos de filosofia passa pela vida preso a preconceitos derivados do senso comum, a crenças costumeiras da sua época ou da sua nação, e a convicções que cresceram na sua mente sem a cooperação ou o consentimento da sua razão deliberativa. Para tal homem o mundo tende a tornar-se definitivo, finito, óbvio; os objectos comuns não levantam questões, e as possibilidades incomuns são rejeitadas com desdém. Pelo contrário, mal começamos a filosofar, descobrimos, como vimos nos nossos capítulos de abertura, que mesmo as coisas mais quotidianas levam a problemas aos quais só se podem dar respostas muito incompletas. A filosofia, apesar de não poder dizer-nos com certeza qual é a resposta verdadeira às dúvidas que levanta, é capaz de sugerir muitas possibilidades que alargam os nossos pensamentos e os libertam da tirania do costume. Assim, apesar de diminuir a nossa sensação de certeza quanto ao que as coisas são, aumenta em muito o nosso conhecimento quanto ao que

podem ser; remove o dogmatismo algo arrogante de quem nunca viajou pela região da dúvida libertadora, e mantém vivo o nosso sentido de admiração ao mostrar coisas comuns a uma luz incomum.

À parte a sua utilidade ao mostrar possibilidades insuspeitas, a filosofia tem valor — talvez o seu principal valor — por via da grandeza dos objectos que contempla, e da libertação de objectivos limitados e pessoais que resulta desta contemplação. A vida do homem instintivo está fechada no círculo dos seus interesses privados: a família e os amigos podem ser incluídos, mas o mundo exterior não é tido em consideração excepto na medida em que possa ajudar ou prejudicar o que pertence ao círculo dos desejos instintivos. Em tal vida há algo de febril e limitado, em comparação com a qual a vida filosófica é calma e livre. O mundo privado dos interesses instintivos é pequeno, localizando-se no seio de um mundo grande e poderoso que, mais cedo ou mais tarde, terá de deixar o nosso mundo privado em ruínas. A menos que possamos alargar de tal modo os nossos interesses que incluam todo o mundo exterior, somos como uma guarnição numa fortaleza sitiada, sabendo que o inimigo impede a fuga e que a rendição última é inevitável. Em tal vida não há paz, mas antes um conflito constante entre a insistência do desejo e a impotência da vontade. Temos de escapar desta prisão e deste conflito, de um modo ou de outro, para a nossa vida ser grandiosa e livre.

Uma maneira de escapar é pela contemplação filosófica. A contemplação filosófica, na sua perspectiva mais ampla, não divide o universo em dois campos hostis — amigos e inimigos, vantajoso e hostil, bom e mau — vê o todo imparcialmente. A contemplação filosófica, quando não tem misturas, não tem como objectivo provar que o resto do universo é favorável ao homem. Toda a aquisição de conhecimento é um alargamento do Eu, mas este alargamento alcança-se melhor quando não é directamente procurado. Obtém-se quando só o desejo de conhecer é operativo, por um estudo que não deseja previamente que os seus objectos tenham este ou aquele carácter, antes adaptando o Eu aos caracteres que encontra nos seus objectos. Este alargamento do Eu não se obtém quando, aceitando o Eu tal como é, tentamos mostrar que o mundo é tão similar a este Eu que o seu conhecimento é possível sem admitir o que parece alienígena. O desejo de provar isto é uma forma de auto-afirmação e, como toda a auto-afirmação, é um obstáculo ao desejado crescimento do Eu, crescimento de que o Eu sabe ser capaz. A auto-afirmação, tanto na especulação filosófica como noutras áreas, vê o mundo como um meio para os seus próprios fins; assim, dá menos importância

ao mundo do que ao Eu, e o Eu estabelece limites à grandeza dos seus bens. Na contemplação, pelo contrário, começamos pelo não-Eu e, através da sua grandeza, os limites do Eu alargam-se; através do infinito do universo, a mente que o contempla consegue partilhar o infinito.

Por esta razão, a grandeza de alma não é fomentada pelas filosofias que assimilam o universo ao Homem. O conhecimento é uma forma de união do Eu com o não-Eu; como toda a união, é prejudicada pela dominação, e consequentemente por qualquer tentativa para forçar o universo a conformar-se ao que encontramos em nós. Há uma tendência filosófica muito comum favorável à perspectiva que nos diz que o Homem é a medida de todas as coisas, que a verdade é feita pelo homem, que o espaço e o tempo e o mundo dos universais são propriedades da mente e que, se há algo que não seja criado pela mente, é incognoscível e sem importância para nós. Esta perspectiva, se as nossas discussões prévias foram correctas, não é verdadeira; mas além de não ser verdadeira, tem o efeito de roubar à contemplação filosófica tudo o que lhe dá valor, dado que agrihva a contemplação ao Eu. Aquilo a que chama conhecimento não é uma união com o não-Eu, mas um conjunto de preconceitos, hábitos e desejos que constituem um véu impenetrável entre nós e o mundo que está para além. O homem que tem prazer em tal teoria do conhecimento é como o homem que nunca deixa o círculo doméstico por ter medo que a sua palavra possa não ser lei.

A verdadeira contemplação filosófica, pelo contrário, encontra a sua satisfação em todo o alargamento do não-Eu, em tudo o que aumenta os objectos contemplados, e desse modo o sujeito que contempla. Na contemplação, tudo o que é pessoal ou privado, tudo o que depende do hábito, do interesse próprio, ou do desejo, distorce o objecto e assim compromete a união que o intelecto procura. Erguendo desse modo uma barreira entre sujeito e objecto, essas coisas pessoais e privadas tornam-se uma prisão para o intelecto. O intelecto livre irá ver como Deus poderia ver, sem um *aqui* e *agora*, sem esperanças e receios, sem as peias das crenças costumeiras e dos preconceitos tradicionais, calmamente, desapassionadamente, no desejo único e exclusivo de conhecimento — conhecimento tão impessoal, tão puramente contemplativo, quanto é possível ao homem alcançar. Logo, também o intelecto livre irá valorizar mais o conhecimento abstracto e universal, no qual os acidentes da história privada não entram, do que o conhecimento dos sentidos, dependente, como tal conhecimento tem de estar, de um

ponto de vista exclusivo e pessoal e de um corpo cujos órgãos dos sentidos distorcem tanto quanto revelam.

A mente que se acostumou à liberdade e imparcialidade da contemplação filosófica irá preservar qualquer coisa dessa liberdade e imparcialidade no mundo da acção e da emoção. Irá ver os seus propósitos e objectivos como partes do todo, com a ausência de obstinação que resulta de os ver como fragmentos infinitesimais num mundo no qual nada do resto é afectado por qualquer dos feitos de um homem. A imparcialidade que, em contemplação, é o desejo sem misturas pela verdade, é a mesmíssima qualidade mental que, em acção, é a justiça, e na emoção é aquele amor universal que pode ser dado a todos, e não apenas aos que se julga serem úteis ou admiráveis. Assim, a contemplação alarga não apenas os objectos dos nossos pensamentos, mas também os objectos das nossas acções e afecções: faz-nos cidadãos do universo, e não apenas de uma cidade murada em guerra com tudo o resto. A verdadeira liberdade do homem, e a sua libertação da servidão de esperanças e receios limitados, consiste nesta cidadania do universo.

Assim, para recapitular a nossa discussão do valor da filosofia: a filosofia é de estudar não por causa de quaisquer respostas definitivas às suas questões, dado que nenhuma resposta definitiva podem, em regra, ser conhecidas como verdadeiras, mas antes por causa das próprias questões; porque estas questões alargam a nossa concepção do que é possível, enriquecem a nossa imaginação intelectual e diminuem a confiança dogmática que fecham a mente contra a especulação; mas acima de tudo porque, através da grandeza do universo que a filosofia contempla, a mente também se torna grandiosa, e torna-se capaz dessa união com o universo que constitui o seu bem maior.

## Nota bibliográfica

O estudante que deseja adquirir um conhecimento elementar de filosofia verá que é mais fácil e mais proveitoso ler algumas das obras dos grandes filósofos do que tentar derivar uma perspectiva abrangente a partir de manuais. As seguintes são especialmente recomendadas:

Platão: *A República*, especialmente os Livros VI e VII.

Descartes: *Meditações*.

Espinosa: *Ética*.

Leibniz: *A Monadologia*.

Berkeley: *Três Diálogos entre Hylas e Filonous*.

Hume: *Investigação sobre o Entendimento Humano*.

Kant: *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*.

## Índice analítico

Ideia absoluta,

Contacto, ; com o eu?,

Acto mental,

Analítico,

Aparência,

*A priori*, ; mental?,

Aritmética,

Associação,

Ser,

Crença, ; instintiva,

Berkeley, George (Bispo),

Bismark, Príncipe Otto von,

Bradley, Francis Herbert,

Cantor, Georg,

Causalidade,

China, Emperador da,

Classes,

*Cogito, ergo sum*, . *Ver* Descartes.

Coerência,

Cores,

Conceito,

Constituintes,

Construções lógicas,

Contradição, lei da,

Correspondência entre crença e facto,

Correspondência entre dados dos sentidos e objectos físicos,

Critério,

Filosofia crítica,



Dedução,  
Descartes, Réne,  
Descrição,  
Divisibilidade infinita,  
Dúvida,  
Sonhos,  
Duração,

Empiristas,  
Erro,  
Terceiro excluído,  
Existência, ; conhecimento da,  
Experiencia, alargada por descrições, ; imediata,  
Factos,  
Falsidade, ; definição de,  
Ficção lógica,

Generalização empírica,  
Geometria,

Alucinações, *ver* sonhos  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,  
Hume, David,

Idealismo, ; definição, ; fundamentos,  
Idealistas,  
Ideias, ; abstractas, ; inatas, ; platónicas,  
Identidade, lei da,  
Indução, ; princípio da,  
Inferência, lógica e psicológica,  
Infinito,  
Ideias inatas e princípios, *ver* ideias  
Introspecção,

Kant, Immanuel,

Conhecimento, por contacto e por descrição, ; definição, ; derivado, ; indubitável?, ; intuitivo, ; do futuro, ; de princípios gerais, ; de coisas e verdades, ; do universo, ; apenas de coisas mentais?, ; filosófico, ; teoria do,

Leis gerais,

Leibniz, Gottfried Wilhelm,

Luz,

Locke, John,

Lógica,

Matemática,

Matéria, ; existência da, ; natureza da,

Memória,

Mente, ; a única realidade?, (*ver também* idealistas); o que está na,

Mónada,

Monadismo,

Monismo,

Leis do movimento,

Natureza de uma coisa,

Necessidade,

Números,

Objecto de apreensão, ; de juízo,

Navalha de Occam,

Particular,

Percepção,

Fenómeno,

Filosofia, valor da, ; incerteza da,

Objectos físicos,

Platão,

Princípios gerais,

Probabilidade,

Opinião provável,

Nomes próprios,  
Proposições, constituintes das,

Qualidades,

Racionalistas,  
Realidade,  
Relações, ; múltiplas, ; sentido das,  
Teoria da relatividade,  
Semelhança,

Eu,  
Autoconsciência,  
Auto-evidente, ; graus de, ; dois tipos de,  
Sensação,  
Dados dos sentidos, ; certeza dos,  
Formas,  
Solipsismo,  
Espaço, ; euclidiano e não-euclidiano, ; físico,  
Espinosa, Bento de,  
Sujeito,

«Coisa em si»,  
«Pensamento, leis do»,  
*Três Diálogos entre Hílas e Filonous, em Oposição aos Cépticos e aos Ateus,*  
Tempo,  
Tacto,  
Verdade, ; definição,

Uniformidade da natureza,  
Universais, ; conhecimento de,

Verbos,