

FACULDADE PAULUS DE TECNOLOGIA E COMUNICAÇÃO

LUCAS ALVES SANTOS

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE O CONHECIMENTO DE
COISAS EM BERTRAND RUSSELL, A PARTIR DA OBRA OS
*PROBLEMAS DA FILOSOFIA.***

São Paulo

2016

FACULDADE PAULUS DE TECNOLOGIA E COMUNICAÇÃO

LUCAS ALVES SANTOS

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE O CONHECIMENTO DE
COISAS EM BERTRAND RUSSELL, A PARTIR DA OBRA OS
*PROBLEMAS DA FILOSOFIA.***

Trabalho de Conclusão do Curso apresentado à Banca Avaliadora da FAPCOM – Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, como exigência parcial para a obtenção do título de bacharel em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Tarcísio Cardoso.

São Paulo

2016

FACULDADE PAULUS DE TECNOLOGIA E COMUNICAÇÃO**LUCAS ALVES SANTOS****INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE O CONHECIMENTO DE
COISAS EM BERTRAND RUSSELL, A PARTIR DA OBRA OS
*PROBLEMAS DA FILOSOFIA.***

Trabalho de Conclusão do Curso apresentado à Banca Avaliadora da FAPCOM – Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, como exigência parcial para a obtenção do título de bacharel em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Tarcísio Cardoso.

Data da aprovação:

Local da aprovação:

São Paulo, ____ de _____ de 2016.

Prof. Dr. Tarcísio Cardoso

São Paulo

2016

Santos, Lucas Alves.

Investigações filosóficas sobre o conhecimento de coisas em Bertrand Russell, a partir da obra _
Os problemas da Filosofia. /Lucas Alves dos Santos. – 2016.
56 f.: il.; 30 cm.

Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, São Paulo,
2016.

“Orientação: Prof. Dr. Tarcísio Cardoso.”.

1. Bertrand Russell 2. Teoria do conhecimento 3. Lógica 4. Filosofia Analítica
5. Realismo I. Santos, Lucas Alves II. Título

DEDICATÓRIA

Antes de tudo, esta monografia representa o esforço que meus pais, Maria e João, tiveram ao longo de sua vida: da infância sofrida no sertão nordestino a decisão e busca de uma vida melhor na capital paulista.

Dos encontros e desencontros da vida, das rasteiras e das vitórias!

Enfim, do gosto e da vontade de viver e de superar o passado a cada dia presente!

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ter me dado a oportunidade de concluir mais uma etapa da minha vida.

Aos meus pais, João e Maria – na qual dedico este trabalho – por ter dado o seu “sim” e por ter me dado vida! E pela minha irmã mais nova, Luciana.

A toda minha família, tanto por parte paterna, quanto materna. E também àqueles que considero como “pais”, “mães”, “irmãos” e “irmãs”.

Aos meus amigos, por terem aguentado minhas angústias, lamúrias, inseguranças. Por ter dado o seu ombro quando mais precisei e também pelo incentivo deste trabalho. Aqui, destaco de maneira especial, Felipe Manoel, por ter “pegado tanto no meu pé”, pelas conversas cultas do Marcos Paulo, pelos desabafos com o Ricardo Mendes e o Rodolfo Almeida. Aos amigos Jeannyne Doukan, Glaycon Roza e também, de maneira muito significativa, pelo Diácono Luiz Gonzaga da Silva Oliveira e pela D. Neusa M. M. Oliveira – por todos os “puxões de orelhas”, mas, principalmente pelo incentivo. Aos bons amigos, Moacir Ferreira e Renan Damaceno – pelo trilhar do caminho e também pelos momentos de conversa, desabafos e afins. Também pelos colegas ao longo deste curso.

A esta instituição de ensino, a FAPCOM, pela oportunidade de desenvolver este trabalho e também à Iniciação Científica; por todos os seus funcionários dedicados e prestativos em atender.

Ao meu orientador Prof. Dr. Tarcísio Cardoso: pela paciência e disponibilidade. Agradeço por ter aceito o desafio e também de construir o conhecimento. Obrigado do fundo do meu coração por ter me aguentado e também pela grande paciência!

A todos os meus professores: desde o maternal até a graduação. Agradeço do fundo do meu coração por ter compartilhado o conhecimento e também por ter plantado a paixão! Por todas as discussões, aulas e afins. Em especial ao Prof. Benedito,

Desidério Murcho, Hugo Allan Matos, Fernando Aquino e Carlos Alberto: agradeço pelas críticas ao meu trabalho e pelo enriquecimento das opiniões compartilhadas e pelos textos, artigos fornecidos.

A Dra. Ana Maria, pelas conversas e também pela grande ajuda no processo final deste trabalho: ao alívio da ansiedade e do desespero.

Por fim, agradeço a todos os paroquianos da Paróquia Santa Cecília: principalmente aos meus amigos catequistas, de maneira muito especial, Aninha, Thathyna e Sumaia Mesquita, e a todas as minhas turmas de catequese (de 2010 a 2016). A vocês: gratidão, a amizade e as orações eternas.

Também agradeço à Paróquia N. Sra. Aparecida, da Vila Beatriz, pela hospitalidade e a oportunidade de me desenvolver profissionalmente. A minha grande amiga, D. Joana Santa Rosa Andrade, pela sua alegria e pelo seu sorriso em todos os dias de trabalho.

Mesmo pela ficção, agradeço a Sra. Shonda Rhimes, por ter criado Grey's Anatomy: esta série me acompanha a quase treze anos da minha vida. Obrigado por contribuir na perseverança e determinação no seguimento da carreira e também a ajudar nas escolhas da vida.

Também, a Sra. RuPaula, quer dizer, a nossa “mamma” Ru! Obrigado por ajudar a me amar do jeito que eu sou e por me aceitar do jeito que eu sou! E eu agradeço, porque, entretido com sua música, escrevi boa parte desta monografia.

Obrigado a todos que de alguma forma, ajudaram neste trabalho e também ao longo de toda a minha vida.

“Sempre que achamos que conhecemos o futuro, mesmo por um segundo... ele muda. As vezes o futuro muda rapidamente e completamente. E ficamos com a escolha do que fazer a seguir. Podemos escolher ficar com medo dele. Ficar parado, tremendo, sem se mover. Pensando que o pior vai acontecer. Ou vamos em frente.... Para o desconhecido. E acreditar.... que será brilhante.” (Grey’s Anatomy – Temporada 10, Episódio 24)

RESUMO

SANTOS, Lucas Alves. **Investigações filosóficas sobre o conhecimento de coisas em Bertrand Russell, a partir da obra *Os problemas da Filosofia***. São Paulo, 2016. 56 f. (Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia).

Bertrand Russell publicou a obra *Os problemas da Filosofia* em 1912. Esta obra elenca quinze capítulos sobre alguns dos maiores dilemas ligados à Teoria do Conhecimento. A presente pesquisa tem a intenção de analisar os pressupostos e debates preliminares, levantados para fomentar a base para sua teoria do conhecimento, bem como a colocação e apresentação dos principais pontos da teoria do conhecimento russelliana e por fim, dissecado e evidenciado os conceitos, presumir o posicionamento epistemológico adotado pelo filósofo. Destacamos que Russell dialoga com alguns filósofos que contribuíram com a formação das suas teses a respeito da Teoria do Conhecimento, tais como os modernos Descartes, Hume, Berkeley, Kant. As suas reflexões e discussões resultaram na distinção de duas possibilidades do conhecimento: o conhecimento de coisas e o conhecimento de verdades. Apenas o primeiro ponto será investigado e será pano de fundo para nossa discussão e servirá como base para a evidência do posicionamento epistemológico de Russell.

Palavras chave: Bertrand Russell; Teoria do Conhecimento; Lógica; Filosofia analítica; Realismo.

ABSTRACT

SANTOS, Lucas Alves. **Philosophical Investigations on the knowledge of things in Bertrand Russell, from the book *The problems of philosophy***. São Paulo, 2016. 55 f. (Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia).

Bertrand Russell published the book *The problems of philosophy* in 1912. The author lists fifteen articles on some dilemmas of philosophy, linked to the Theory of Knowledge, Logic and Theory of Truth. This research aims to analyze the assumptions and preliminary discussions to promote the basis of his theory of knowledge, as well as the placement and presentation of the main points of the theory of Russell's knowledge and after dissecting and highlighting the concepts, we will be able to define the epistemological position adopted by the philosopher. We may see that Russell talks to some philosophers who contributed with his theses, the formation of the Theory of Knowledge, such as the modern ones: Descartes, Hume, Berkeley, Kant. His reflections and discussions resulted in the distinction of two possibilities of knowledge: knowledge of things and knowledge of truths. Only the first point will be investigated and it will be the backdrop to our discussion. Thus, it will serve as the basis to evidence the epistemological position of Russell.

Key words: Bertrand Russel; Theory of knowledge; Logic; analytic philosophy; Realism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I: PRESSUPOSTOS DA TEORIA DO CONHECIMENTO PRESENTE NA OBRA “OS PROBLEMAS DA FILOSOFIA” DE BERTRAND RUSSELL	14
1.1. APARÊNCIA E REALIDADE.....	14
1.2. EXISTÊNCIA DA MATÉRIA	15
1.3. NATUREZA DA MATÉRIA	18
1.4. IDEALISMO	20
CAPÍTULO II: TEORIA DO CONHECIMENTO DE BERTRAND RUSSELL	25
2. CONHECIMENTO DIRETO E CONHECIMENTO POR DESCRIÇÃO.....	25
2.1. CONHECIMENTO DIRETO [<i>KNOWLEDGE BY ACQUAINTANCE</i>]	25
2.1.1. EXTENSÕES DO CONHECIMENTO DIRETO.....	26
2.2. CONHECIMENTO POR DESCRIÇÃO	27
2.3. SOBRE A INDUÇÃO.....	29
2.4. PRINCÍPIO DA INFERÊNCIA.....	33
2.5. COMO O CONHECIMENTO <i>A PRIORI</i> É POSSIVEL	36
2.5.1. RUSSELL E O PENSAMENTO DE KANT: A REJEIÇÃO DA DEFINIÇÃO DE <i>A PRIORI</i> DE KANT.....	36
2.5.2. PENSAMENTO E REALIDADE: OS PASSOS DA POSIÇÃO REALISTA DE RUSSELL.....	41
2.6. O MUNDO DOS UNIVERSAIS	43
2.6.1. OBJETOS DOS UNIVERSAIS	43
2.6.2. A NATUREZA DOS UNIVERSAIS.....	45
2.7. SOBRE NOSSO CONHECIMENTO DOS UNIVERSAIS	47
CAPÍTULO III: CONSIDERAÇÕES SOBRE A POSIÇÃO EPISTEMOLÓGICA DE BERTRAND RUSSELL	52
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	55

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa elegeu o tema da *Teoria do Conhecimento em Bertrand Russell* a partir da obra *“Os problemas da filosofia”* (2005), tendo como alvo o debate sobre os pressupostos da Teoria do Conhecimento de Russell, bem como os seus conceitos e posicionamento sobre tal assunto e por fim, presumir a posição epistemológica do filósofo na presente obra. Partindo da questão diretriz, nos propusemos a investigar a abordagem epistemológica adotada na obra por meio das leituras analíticas de alguns capítulos do livro.

A pesquisa teve início através de uma Iniciação Científica que, tinha por objetivo investigar os pressupostos da Teoria do Conhecimento russelliana. O resultado desta investigação deu-se em um artigo que foi ricamente aproveitado no primeiro capítulo desta monografia. Também visa contribuir para a comunidade científica uma leitura analítica e aprofundada de tal obra, reconhecendo sua relevância histórica e estudando suas nuances, bem como os principais argumentos que o filósofo utiliza para desenvolver a sua tese. Este recorte pode trazer uma luz para os estudos interessados na teoria do conhecimento de Russell, uma vez que o pensador é pouco estudado no país sob este ponto de vista, já que a maior parte das pesquisas disponíveis são em outras áreas, como a filosofia da linguagem, a lógica e a matemática.

A obra *Os problemas da Filosofia*, publicada originalmente em 1912, é uma coletânea de quinze artigos que tem como tema central alguns dilemas pensados pela filosofia e dentre estes, os problemas relacionados com o conhecimento, que desencadearam na teoria do conhecimento de Bertrand Russell. O próprio Russell, no final do capítulo dez (cf. RUSSELL, 2005, p. 123-124) faz um resumo de sua tese, “em primeiro lugar devemos distinguir entre o conhecimento de coisas e o conhecimento de verdades” (ibidem, p. 123). Nosso objetivo foi apresentar analiticamente o conhecimento de coisas, que é discorrido dos capítulos um ao dez. Dividimos os dez capítulos entre as duas primeiras partes desta monografia, sendo que, do capítulo um ao capítulo quatro, o filósofo apresenta alguns conceitos base que fomentam os pressupostos da sua teoria do conhecimento e por fim, dos capítulos cinco ao dez, a sua teoria do conhecimento em si.

Quanto ao seu posicionamento epistemológico, em toda a obra, o filósofo mostra características peculiares que são evidentes. Mostraremos qual é esta “escola epistemológica”, bem como as principais passagens que Russell se destaca.

Além da leitura analítica da obra em questão, dialogaremos com a obra *Teoria do Conhecimento*, de Johannes Hessen, que traz o panorama do desenvolvimento da teoria do conhecimento, bem como a problematização do mesmo diante da ciência.

Sabe-se de antemão que o autor investiga alguns dilemas da teoria do conhecimento, como: aparência e realidade, existência da matéria, natureza da matéria, e o idealismo. Russell vai trabalhando tais temas na primeira parte da obra, na qual, estes dialogam com correntes epistemológicas que as sustentam.

CAPÍTULO I: PRESSUPOSTOS DA TEORIA DO CONHECIMENTO PRESENTE NA OBRA “OS PROBLEMAS DA FILOSOFIA” DE BERTRAND RUSSELL

1.1. APARÊNCIA E REALIDADE

Russell abre seu livro com uma reflexão sobre o dilema da aparência e realidade, diante do exemplo de uma mesa que: possui determinada cor, textura, tamanho, peso, formato. Para cada um, ela se apresentará de uma determinada forma, o que coloca de cara a necessidade de distinguir entre o que as coisas parecem ser o que elas são (RUSSELL, 2005, p.7).

Essa mesma mesa é real¹? Podemos conhecer a mesa diretamente sem nenhuma inferência ou não? Se fossemos perguntar para várias pessoas, em unanimidade responderão que a mesa é real porque nós *vemos, sentimos pelo tato, ouvimos o barulho quando forçamos algum*, ou seja, percebemos pelos nossos sentidos. Percebemos aqui que o material fornecido para a explicação da mesa provém dos nossos sentidos. Neste caso também, a maioria das pessoas *descreveriam* a mesa por meio das inferências mediante a um discurso. Russell se questiona da mesma coisa e também chega à mesma conclusão.

Assim, torna-se evidente que a mesa real, se é que existe, não é idêntica àquela que de maneira imediata temos experiência por meio da visão, do tato ou da audição. A mesa real, se é que realmente existe, não pode ser conhecida *imediatamente*, mas deve ser inferida a partir do que é imediatamente conhecido. Isso dá origem, simultaneamente, a duas questões difíceis; a saber: (1) Existe de fato uma mesa real? (2) Em caso afirmativo, que espécie de objeto pode ser? (RUSSELL, 2007, p. 10)

Uma pista sobre a mesa “real” parece estar relacionada ao que os nossos sentidos nos oferecem dados. Russell, então, oferece uma ferramenta simples para o início da discussão epistemológica: **dados dos sentidos**.

Chamaremos de ‘dados dos sentidos’ [*sense data*] às coisas que são imediatamente conhecidas na sensação, tais como: cores, sons, cheiros, a dureza, a aspereza, etc. Daremos o nome de ‘sensação’ [*sensation*] para a experiência de ter imediatamente consciência destas coisas. (ibidem)

O apelo aos sentidos poderia sugerir uma afinidade com o posicionamento epistemológico conhecido como empirismo, e a referência ao real por trás dos dados do sentido pode ser uma pista de um posicionamento realista. Johannes Hessen

¹ Chamamos neste caso de *real* a mesa física.

contribui com o posicionamento de Russell ao apresentar a abordagem do chamado **realismo crítico**, que consiste em

apoiar-se em reflexões crítico-epistêmicas. Segundo ele, nem todas as propriedades presentes nos conteúdos perceptivos convêm às coisas. Muito pelo contrário, as propriedades ou qualidades da coisa apreendidas por nós apenas por meio de um sentido. (HESSEN, 2012, p. 74)

ou seja, tudo aquilo que é apreendido pela cognição o é apenas por meio dos sentidos.

Supondo que a mesa existe, Russell denomina “objeto físico” a coleção de todos os dados do sentido possíveis relacionados a um fenômeno. A coleção de todos os objetos físicos é nomeada de “matéria”. (ibidem, p. 11).

Denominaremos a mesa real, se é que existe, de um “objeto físico”. Por conseguinte, temos de considerar a relação entre os dados dos sentidos e os objetos físicos. A coleção de todos os objetos físicos é denominada de “matéria”. Assim, as nossas duas questões podem ser recolocadas da seguinte forma: 1) Existe tal coisa como a matéria? 2) Em caso afirmativo, qual é sua natureza?

As duas outras questões recolocadas pelo filósofo são refletidas nos capítulos sucessores. Ele traz à luz outros filósofos que são fundamentais para a resposta da pergunta.

1.2. EXISTÊNCIA DA MATÉRIA

No segundo capítulo de *Os problemas da filosofia*, Russell se questiona quanto a existência da matéria. Ela existe na realidade ou é produto da imaginação? Será que há uma segurança sobre a existência da mesa? Será que ela existe quando paro de pensar que ela existe? Para contribuir à reflexão, o autor evoca as ideias de René Descartes.

[Ele] Decidiu não acreditar em nada que não considerasse clara e distintamente verdadeiro. Duvidaria de tudo o que fosse possível duvidar até alcançar alguma razão para deixar de duvidar. Aplicando este método ele convenceu-se gradualmente de que a única existência da qual podia estar *completamente* certo era a sua própria. (ibidem, p. 18)

Produto do método da dúvida é o clássico resumo: “penso, logo sou”, ou seja, não se pode duvidar do ser pensante, senão caímos em contradição, pois ele deve existir enquanto questiona se ele mesmo não existe. É a única existência que é completamente certa, a existência de quem duvida.

Mas logo notei que, quando quis assim pensar que tudo era falso, era preciso necessariamente que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, observando que esta verdade, *penso, logo existo*, era tão firme e tão segura que mais extravagantes suposições dos cétricos eram incapazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo [...] (DESCARTES, 2012, p. 70)

Uma das várias questões deixadas pelo filósofo René Descartes, indiretamente, foi o que mais tarde chamou-se de *solipsismo*. Solipsismo consiste na “tese de que só eu existo e de que todos os outros entes (homens e coisas) são apenas ideias minhas.” (ABBAGNANO, 2007, p. 918).

Depois, examinando com atenção o que eu era, e, vendo que eu podia fingir que não tinha corpo algum e que não havia mundo algum ou lugar onde estivesse, mas nem por isso podia fingir que eu não existia; e que, ao contrário, do fato mesmo de pensar em duvidar da verdade das outras coisas seguia-se em duvidar da verdade das coisas seguia-se muito evidentemente e certamente que eu existia; ao passo que, se tivesse parado de pensar, ainda que o resto do que imaginara fosse verdadeiro, eu não teria razão de crer que estivesse existido; compreendi assim que eu era uma substância cuja essência ou natureza consistem apenas em, pensar, e que, para ser, não tem necessidade de nenhum lugar nem depende de coisa alguma. De modo que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, sendo inclusive mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que ele não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é. (ibid.)

Sobre Descartes e a dúvida, Russell explica:

Mas a dúvida a respeito de sua própria existência não era possível, pois se ele não existisse. Se ele duvidava, devia existir; se tinha uma experiência qualquer, devia existir. Assim, sua própria existência era para ele uma certeza absoluta. “Penso, logo sou” (*Cogito, ergo sum*); e com base nesta certeza começou a trabalhar para construir de novo o mundo do conhecimento que sua dúvida convertera em ruínas. (RUSSELL, 2005, p. 18)

No entanto, o solipsismo gera, para Russell, o problema do dualismo, pois se não existir nada externo ao cogito, logo, nem mesmo o meu corpo existiria. É aí que está a base do dualismo cartesiano. Enquanto a mente é chamada de *res cogitans* que é espiritual, racional, o corpo é denominado de *res extensa*. Giovanni Reale esclarece as duas definições:

Para Descartes existem apenas dois tipos de substâncias, claramente distintas e irredutíveis uma a outra: a substância pensante (*res cogitans*) e a substância extensa (*res extensa*). A *res cogitans* e a existência espiritual do homem sem nenhuma ruptura entre pensar e ser, e a alma humana como realidade pensante que é pensamento em ato, e como pensamento em ato que é realidade pensante. A *res extensa* e o mundo material (compreendendo obviamente o corpo humano), do qual, justamente, se pode predicar como essencial apenas a propriedade da extensão. (REALE, 2005, p. 293)

Russell investiga a validade do solipsismo através da própria metáfora da mesa. Indaga-se Russell se na medida em que “estejamos certos em relação aos

nossos dados dos sentidos, temos alguma razão para considerar existente [...] e pode denominar objeto físico?” (ibidem, p. 20). Como resposta, o autor argumenta que só estamos seguros da existência de um objeto físico por conta de um caráter público, “é que o mesmo objeto é desejado por diversas pessoas” (ibidem, p. 20). Porém, o que muda são os dados de sentido que cada pessoa tem, mesmo que seja algo tênue. Neste caso, apesar das diferenças dos dados particulares que cada observador percebe apenas individualmente, há sempre algo de comum nas várias percepções, e é a isto que o pensador chama de *objetos públicos comuns [neutral]*. Isto acontece principalmente quando há uma descrição de um objeto, como a descrição que o próprio Russell fez da mesa. Pelo simples fato de existir algumas características em comum de um objeto, concebidos nas diferentes percepções já prova que existe um mundo externo aos sentidos e conseqüentemente uma refutação ao solipsismo. Em contraposição ao solipsismo, o autor argumenta:

De certo modo, devemos admitir que não podemos jamais *provar* a existência de coisas distintas de nós mesmos e de nossas experiências. Nenhum absurdo lógico decorre da hipótese de que o mundo se reduz a mim mesmo, a meus pensamentos, sentimentos e sensações, e que tudo o mais é pura imaginação. Nos sonhos podemos ter a impressão de que existe um mundo muito mais complexo e, no entanto, ao despertar, descobrimos que se tratava de uma ilusão; ou seja, descobrimos que os dados dos sentidos do sonho não correspondiam aos objetos físicos como naturalmente inferiríamos de nossos dados dos sentidos. (RUSSELL,2005, p. 22-23)

O autor continua sua argumentação contra o solipsismo cartesiano com a questão da existência de um mundo físico. Por exemplo, “nos sonhos podemos ter a impressão de que existe um mundo muito mais complexo e, no entanto, ao despertar, descobrimos que se tratava de uma ilusão [...]” (ibidem, p. 22-23), ou seja, através dos dados dos sentidos pode-se distinguir a ilusão da realidade. Para Russell, “há realmente objetos distintos de nós mesmos e de nossos dados dos sentidos, cuja existência independe de que os percebamos ou não.” (ibidem, p. 25). O nome que o autor dá a essa crença nos objetos é crença instintiva, que consiste em acreditar mediante o instinto que os próprios dados dos sentidos se referem a objetos independentes, enquanto o raciocínio mostra que o objeto não pode ser idêntico aos dados dos sentidos (ibidem). Para Russell, tais crenças podem ser aceitas, pois ajudam a interpretar as nossas experiências.

1.3. NATUREZA DA MATÉRIA

Utilizando o mesmo exemplo da mesa, Russell se questiona quanto a sua natureza que persiste independentemente da percepção que se tem dela. Como elementos para a reflexão, explica, com base na física correspondente a seu tempo, que os fenômenos são reduzidos a movimentos ondulatórios, como a luz, o som, o calor e que essas ondas passam do corpo que os emite para o que o percebe. Os movimentos ondulatórios são o que a ciência chama de “matéria bruta”, que corresponde ao que a filosofia denomina *matéria*. A ciência atribui à matéria duas propriedades principais: posição no espaço e capacidade de movimento (ibidem, p. 29-30).

Por meio dos sentidos percebe-se a luz, o som, o calor. Entretanto, esta é uma percepção que cada sujeito sente de uma forma diferente. O autor exemplifica com a luz.

Diz-se às vezes que a “luz é uma forma de movimento ondulatório”, mas isso é enganoso. Pois, a luz que imediatamente vemos e conhecemos diretamente por meio de nossos sentidos, *não* é uma forma de movimento ondulatório, mas alguma coisa completamente diferente – alguma coisa que nós todos conhecemos, se não somos cegos, embora não possamos descrevê-la de modo a sermos compreendidos por uma pessoa que seja cega. Um movimento ondulatório, pelo contrário, poderia muito bem ser descrito a uma pessoa cega, uma vez que esta pode adquirir um conhecimento do espaço por meio do tato (ibidem, p. 30)

Nossos sentidos não conseguem apreender de fato o movimento, todavia, é por meio dos nossos sentidos que podemos percebê-lo. Cada ente tem uma percepção diferente que é formada pela experiência. O movimento é a *causa* da apreensão. Na Filosofia, uma corrente que adota a experiência como fonte do conhecimento é o *empirismo*. Para Hessen (2012, p. 54), o empirismo “é a antítese do racionalismo” e sua tese afirma que a verdadeira fonte do conhecimento é a experiência. Um dos principais expoentes desta corrente é David Hume. Hume, a partir do empirismo de John Locke que postula que nossa mente é uma tabula rasa e que a experiência que “escreve” nesta tabula, desenvolve a teoria.

Ele [Hume] divide as “ideias” (*perceptions*) de Locke em impressões (*impressions*) e ideias (*ideas*). Por impressões entende as percepções nítidas que temos quando estamos vendo, ouvindo, tocando em algo, etc. Existem, assim, impressões de sensação e impressões de reflexão. Por ideias, entende as representações menos nítidas da memória e da fantasia que surgem em nós com base nas impressões. (HESSEN, 2012, p. 57)

O racionalismo, por sua vez, afirma que o conhecimento verdadeiro provém da razão, se opondo, portanto, ao empirismo, que acredita que o conhecimento provém da experiência adquirida pelo contato com um mundo externo. Concluindo o exemplo da luz, o autor argumenta:

Mas a ciência não supõe que a própria luz, aquilo que as pessoas experimentam ao ver e que as pessoas cegas não experimentam, constitui uma parte do mundo que é independente de nós e dos nossos sentidos. E observações muito semelhantes se aplicariam aos outros tipos de sensações. (RUSSELL, 2005, p. 31)

Para Russell, (ibidem) “é essencial para a ciência que a matéria esteja em um espaço, mas o espaço em que ela está não pode ser exatamente o espaço que vemos ou sentimos”. O autor afirma que os dados dos sentidos estão em um espaço e a matéria, ou os objetos físicos em outro. Além disso, entende que o espaço real é público, o espaço *aparente* é privado àquele que percebe. Nos espaços *privados* das diferentes pessoas o mesmo objeto parece ter formas diferentes; assim, o espaço real, em que ele tem a sua forma real, deve ser diferente dos espaços privados. (ibidem, p. 32). O autor separa os dois espaços para fundamentar o real, já que a própria distinção entre espaço público e espaço privado serve como base para a justificativa da distinção entre a aparência e a realidade. Os nossos sentidos que estão no espaço privado podem levar ao engano, porém, são essenciais para dar subsídio à realidade.²

Os objetos físicos situam-se no espaço da ciência, que podemos chamar de espaço “físico”. É importante notar que, se nossas sensações são causadas pelos objetos físicos, deve existir um espaço físico que contém estes objetos, nossos órgãos dos sentidos, nervos e cérebro. (ibidem, p. 32)

Para a ciência e o senso comum, o espaço físico é o espaço real e, portanto, nada podemos saber do que ele é em si mesmo, mas podemos conhecer o tipo de arranjo dos objetos físicos que resulta de suas relações espaciais. Assim, sabemos muito mais sobre as *relações* das distâncias no espaço físico do que sobre as próprias distâncias, mas, não por conhecimento direto (*acquaintance*) e imediato das coisas. Para Russell, podemos conhecer as relações dos objetos físicos, e mesmo preservar sua correspondência com os dados dos sentidos, mas não podemos conhecer a natureza dos termos entre os quais são mantidas as relações. (ibidem, p. 34-35).

² Russell afirma que os dados dos sentidos estão situados nos espaços privados. (cf. p. 33). Eles são subjetivos, por isso que se situam neste espaço.

Assim, descobrimos que, embora as *relações* dos objetos físicos tenham todos os tipos de propriedades cognoscíveis, derivadas de sua correspondência com as relações dos dados dos sentidos, os objetos físicos eles mesmos permanecem desconhecidos em sua natureza intrínseca, pelo menos até que possam ser descobertos por meio dos sentidos. (ibidem, p. 37) Mesmo que o autor não consiga definir a natureza intrínseca desta matéria, ele se indaga sobre a existência de outra forma de abordagem, outro método.

Dentre os argumentos filosóficos gerais, muitos filósofos, talvez a maioria, têm sustentado que tudo o que é real deve ser em algum sentido mental, ou, pelo menos, que tudo o que podemos conhecer sobre alguma coisa deve ser em algum sentido mental. Esses filósofos são chamados de “idealistas”. (ibidem, p. 38-39)

Russell aponta o idealismo como uma possível abordagem para conhecer a natureza da matéria, mesmo que essa corrente epistemológica não consiga, na visão de Russell, dar conta de determinar a essência da matéria. Vejamos em detalhe como se dá a crítica russelliana ao idealismo.

1.4. IDEALISMO

Para Russell, por idealismo “devemos entender a doutrina segundo a qual tudo o que existe, ou pelo menos tudo o que podemos saber que existe, deve ser em algum sentido mental.” (RUSSELL, 2005, p. 41). Esta doutrina é mantida entre os alguns filósofos e ao longo da História da Filosofia é apresentada de várias formas e defendida sob os vários pontos de vista. Johannes Hessen (2012) ao conceituar o idealismo se aproxima do comentário que Russell faz a seu respeito.

A palavra idealismo é utilizada em muitos sentidos diferentes. [...] Aqui, naturalmente, trataremos apenas do idealismo epistemológico. Este equivale à concepção de que não há coisas reais, independentes da consciência. Como, após a supressão das coisas reais, só restam dois tipos de objeto, a saber, os existentes na consciência e os ideais. [...] Daí resultam os dois tipos de idealismo: o subjetivo ou psicológico e o objetivo ou lógico. Fixemo-nos primeiramente no idealismo *subjetivo* ou *psicológico*. Toda realidade, para ele, contem-se na consciência do sujeito. As coisas não passam de conteúdos do sujeito. As coisas não passam de conteúdos da consciência. Seu ser consiste em serem percebidas por mim, sem serem conteúdos da minha consciência. Tão logo deixam de ser percebidas por mim, deixam de existir. Não lhes cabe um ser independente de minha consciência. O que há de efetivo é unicamente minha consciência. O que há de efetivo é unicamente minha consciência de conteúdos. (HESSEN, 2012, p. 81)

O primeiro filósofo que tentou estabelecer o idealismo, sobre suas bases, foi George Berkeley (RUSSELL, 2005, p. 42). Berkeley postulou que “o existir de algo é o mesmo que ser percebido.” (ibidem), ou seja, provou, primeiramente, que nossos dados dos sentidos não podem ser considerados uma existência independente de nós, mas que devem estar, pelo menos em parte, “na” mente (ibidem). Neste ponto, Russell critica essa postulação de Berkeley, expondo que

ele passou a argumentar que os dados dos sentidos eram as únicas coisas de cuja existência nossas percepções poderiam nos assegurar, e que ser conhecido é estar “em” uma mente, e, portanto, ser mental. Por esta razão ele concluiu que nada pode ser conhecido exceto o que está em alguma mente, e que tudo o que é conhecido sem estar na minha mente deve estar em alguma outra mente. (ibidem, p. 42-43)

Russell apresenta o emprego da palavra “ideia”, a fim de auxiliar na sustentação do argumento. Para Russell, “Berkeley dá o nome de “ideia” a tudo o que é *imediatamente* conhecido, como, por exemplo, os dados dos sentidos são conhecidos” (ibidem, p. 43). No verbete de *imaterialismo*, ao se referir à doutrina de Berkeley, Abbagnano (2007) aponta outro sentido para a palavra “ideia” que complementa o de Russell:

O argumento fundamental adotado por Berkeley em favor do imaterialismo é que as coisas e suas propriedades não são mais que *ideias* que, para existirem, precisam ser percebidas (*esse est percipi*), portanto pensar coisas que não sejam percebidas equivale a defini-las como “não pensadas” mesmo enquanto são pensadas. A diferença entre as ideias *reais*, que são as coisas, e as ideias simplesmente *imaginadas*, que são comumente chamadas de ideias, consiste, segundo Berkeley, no fato de que as primeiras são produzidas no nosso espírito por Deus e as outras são produzidas por nós mesmos. (ABBAGNANO, 2007, p. 540)

O termo “ideia”, que Berkeley apresenta consiste na derivação das sensações, dos sentidos, ou seja, a ideia forma-se na mente do sujeito que a percebe. Entretanto, Russell mostra que como a ideia é um conteúdo mental, ela não existe na realidade, a não ser que seja percebida; “seu ser, ele [Berkeley] diz, consiste em ser percebida: no latim dos escolásticos, seu ‘esse’ é ‘*percipi*’ [...] e, portanto, mesmo que, por exemplo, fechemos os olhos, uma árvore continua a existir, pois, para Berkeley, Deus continua a percebê-la.” (ibidem, p. 43). Podemos relacionar o postulado do idealista com a correspondência dos objetos físicos, que “consiste de ideias na mente de Deus, ideias mais ou menos semelhantes àquelas que temos quando vemos a árvore, mas que diferem no fato de que são permanentes na mente de Deus enquanto a árvore continua a existir.” (ibidem)

O conhecimento humano para Berkeley resulta de duas “coisas” totalmente distintas e heterogêneas: os espíritos, que são substâncias ativas, indivisíveis, incorruptíveis, e as ideias, que são paixões inertes, transitórias, percíveis, isto é, entidades dependentes das substâncias espirituais. O espírito é propriamente o sujeito que percebe as ideias, as quais “não podem existir a não ser em uma mente que as percebe”; ora, para Berkeley todas as ideias nada mais são que sensações e se, nossos sentidos nos informam apenas das sensações, mas de modo nenhum da existência de coisas fora da mente: portanto, não existe nada fora daquilo que é percebido pelo espírito, e o *esse* (“ser”) do que chamamos “coisas” e simplesmente um *percipi* (“ser percebidas”). (REALLE, 2005, p. 118)

Russell diz que no argumento idealista há falácias evidentes. Ele esclarece que, há uma confusão pelo emprego da palavra “ideia”, em que a palavra é relacionada a algo que existe essencialmente na mente de alguém e assim quando é dito que alguma coisa existe, é evidente que essa coisa esteja também na mente. Essa noção é ambígua, pois quando dizemos que temos em mente determinada coisa, emitimos um pensamento na mente a respeito disso.

[...] quando Berkeley diz que a árvore deve estar em nossa mente se quisermos conhecê-la, tudo o que ele realmente tem o direito de dizer é que um pensamento sobre a árvore deve estar em nossa mente. Argumentar que a própria árvore deve estar em nossa mente é como argumentar que uma pessoa em quem pensamos está, ela mesma, em nossa mente. (RUSSELL, 2005, p. 44-45)

Ainda sobre as falácias do postulado, Russell argumenta em relação aos dados dos sentidos e também sobre os objetos públicos:

Vimos que, por várias razões específicas, Berkeley estava certo ao tratar os dados dos sentidos que constituem nossa percepção da árvore como mais ou menos subjetivos, no sentido que eles dependem de nós tanto quanto da árvore, e não existiriam se a árvore não estivesse sendo percebida. Mas este é um ponto inteiramente diferente daquele pelo qual Berkeley procura provar que tudo que pode ser imediatamente conhecido *deve* estar numa mente. Para este objetivo, argumentos específicos em relação à dependência que os dados dos sentidos têm de nós são supérfluos. É necessário provar, em geral, que pelo fato de serem conhecidas, as coisas devem ser mentais. Isso é o que o próprio Berkeley acredita ter feito. (ibidem, p. 45)

O filósofo interpreta que a palavra “ideia”, no sentido em que Berkeley coloca, que

existem duas coisas completamente distintas a serem consideradas sempre que uma ideia está diante da mente. Por um lado, a coisa da qual estamos conscientes e, por outro lado, a própria consciência presente, o ato mental de apreender a coisa; nossos argumentos anteriores sobre a consciência presente não provam que ela é mental, somente provam que sua existência depende da relação de nossos órgãos dos sentidos com os objetos físicos (correspondência). A opinião de Berkeley parece depender da confusão entre a coisa apreendida e o ato de apreensão. Estas duas coisas poderiam ser denominadas uma “ideia”; provavelmente ambas teriam sido denominadas de ideia por Berkeley. O ato está indubitavelmente na mente. Por conseguinte,

esquecendo que isso era apenas verdadeiro quando as ideias eram tomadas como atos de apreensão, nós transferimos a proposição que as “ideias estão na mente” para ideias no outro sentido, isto é, para as coisas apreendidas por nossos atos de apreensão. (ibidem, p. 46-47)

Perante a essa desconstrução da tese de Berkeley, Russell dá os primeiros passos para definir sua teoria do conhecimento. Ele localiza a problemática entre sujeito e objeto e postula que temos um conhecimento direto [*acquaintance*], das coisas que é a principal característica da nossa mente.

Esta questão da distinção entre o ato e o objeto em nossa apreensão das coisas é sumamente importante, visto que toda nossa capacidade de adquirir conhecimento apresenta-se vinculada a ela. O conhecimento direto de [*being acquainted with*] coisas diferentes dela mesma é a principal característica de uma mente. O conhecimento direto de [*acquaintance with*] objetos consiste essencialmente numa relação entre a mente e alguma coisa diferente da mente; é isso que constitui a capacidade da mente de conhecer coisas. (ibidem, p. 47)

Os argumentos que Russell utiliza para defender os apontamentos às falácias de Berkeley faz com que abra novas possibilidades de refletir sobre a natureza da matéria, uma vez que, anteriormente, o autor não consegue responder à indagação.

Segue-se, portanto, que se a matéria fosse essencialmente alguma coisa da qual não pudéssemos nos tornar familiarizados [*become acquainted*], a matéria seria alguma coisa que não poderíamos saber que existe, e que não teria para nós importância alguma. Em geral está subentendido, por razões que permanecem obscuras, que o que não pode ter nenhuma importância para nós não pode ser real, e que, portanto, a matéria, se ela não é composta de mentes ou de ideias mentais, é impossível e uma mera quimera. (ibidem, p. 48)

O filósofo reconhece que o argumento dado é insuficiente e que precisa de uma análise profunda, porém, certamente existem razões para rejeitar o argumento de Berkeley.

Para Russell,

não existe razão alguma pela qual o que não pode ter qualquer importância *prática* para nós não deva ser real. É verdade que, se incluímos a importância *teórica*, tudo o que é real tem *alguma* importância para nós, dado que, como pessoas que desejam conhecer a verdade sobre o universo nós temos algum interesse em tudo aquilo que o universo contém. Mas se incluímos este tipo de interesse, não é verdade que a matéria não tem nenhuma importância para nós, uma vez que ela existe ainda que não possamos saber que ela existe. Podemos, evidentemente, suspeitar que ela possa existir, e perguntar se ela existe; por esta razão ela está relacionada com nosso desejo de conhecimento. (RUSSELL, 2005, p. 48-49)

Ao passarmos para a reflexão sobre o conhecimento da matéria, é importante observar que, em Russell, a palavra conhecimento possui dois sentidos diferentes. Segundo o autor, em sua primeira acepção é aplicável ao tipo de conhecimento que

é oposto ao erro, no sentido de que aquilo que sabemos é verdadeiro, no sentido que se aplica às nossas crenças e convicções, isto é, ao que denominamos de *juízos*. Este tipo de conhecimento pode ser descrito como conhecimento de *verdades*. Na segunda acepção da palavra “conhecer”, a palavra aplica-se ao nosso conhecimento de *coisas*, ao qual podemos chamar de conhecimento direto [*acquaintance*]. Este é o sentido que empregamos quando afirmamos que conhecemos os dados dos sentidos (ibidem, p. 49).

Em suma, a investigação sobre a parte inicial da obra *Os problemas da filosofia* (2005) proporcionou subsídios para a análise da epistemologia russelliana, segundo a qual conhecemos através dos nossos dados dos sentidos que possuem uma correspondência com os objetos físicos e que esses possuem uma matéria real e, portanto, também possuem uma natureza real. De antemão, tudo indica a confirmação da hipótese de que Russell toma uma posição realista frente ao problema do conhecimento, que pretende refutar o solipsismo cartesiano e também o idealismo de Berkeley.

CAPÍTULO II: TEORIA DO CONHECIMENTO DE BERTRAND RUSSELL

2. CONHECIMENTO DIRETO E CONHECIMENTO POR DESCRIÇÃO

2.1. CONHECIMENTO DIRETO [*KNOWLEDGE BY ACQUAINTANCE*]

Evidenciado que para Russell há dois tipos de conhecimento: o conhecimento de coisas e o conhecimento de verdades, o autor trata, no quinto capítulo de *Os problemas da filosofia* (2005), exclusivamente do primeiro tipo. Segundo o filósofo,

O conhecimento de coisas, quando é da espécie que denominamos de *conhecimento direto* [*knowledge by acquaintance*], é essencialmente mais simples que qualquer conhecimento de verdades, e logicamente independente do conhecimento de verdades. [...] O conhecimento de coisas por *descrição* sempre implica algum conhecimento de verdades como sua fonte e seu fundamento. (RUSSELL, 2005, p. 51)

O filósofo esclarece que “temos *conhecimento direto* [*acquaintance with*] de alguma coisa da qual estamos diretamente conscientes, sem a intermediação de qualquer método de inferência ou de qualquer conhecimento de verdades. (ibidem, p. 51), ou seja, o conhecimento é obtido pelo contato ao objeto, de modo direto e imediato, sem nenhuma mediação.

O conhecimento particular do sujeito em relação a um objeto físico, segundo Russell, “não é um conhecimento direto [*direct knowledge*]” (ibidem, p. 52) e sim um conhecimento por descrição.

Meu conhecimento da mesa é da espécie que denominaremos “conhecimento por descrição”. A mesa é “o objeto físico que causa tais e tais dados dos sentidos”. Assim se *descreve* a mesa por meio dos dados dos sentidos. (ibidem, p. 52)

Conhecemos uma descrição e sabemos que há um objeto ao qual esta descrição se aplica exatamente, embora o próprio objeto não nos seja diretamente conhecido. Neste caso, dizemos que nosso conhecimento do objeto é um conhecimento por descrição. (ibidem, p. 53)

Russell complementa que “todo nosso conhecimento, tanto o conhecimento de coisas como o conhecimento de verdades, baseia-se, em última instância, no conhecimento direto [*acquaintance*].” (ibidem, p. 53) Exemplo disso são os dados dos sentidos. Para o filósofo, “Os dados dos sentidos estão entre as coisas das quais temos um conhecimento direto [*are acquainted*]”. Se fossem o único exemplo, o

conhecimento seria muito restrito e conheceríamos apenas o presente e com isso, não seria possível conhecer o passado e nem planejar o futuro.

Mas se eles fossem o único exemplo, nosso conhecimento seria muito mais restrito do que é. Conheceríamos apenas o que está presente aos nossos sentidos atualmente: nada conheceríamos sobre o passado – nem mesmo que houve um passado – nem poderíamos conhecer quaisquer verdades sobre nossos dados dos sentidos, pois todo conhecimento de verdades exige, como mostraremos, conhecimento direto [*acquaintance*] de coisas que possuem um caráter essencialmente diferente dos dados dos sentidos [...] (ibidem, p. 53)

2.1.1. EXTENSÕES DO CONHECIMENTO DIRETO

O filósofo apresenta algumas extensões do conhecimento direto além dos dados dos sentidos. São eles: conhecimento imediato da memória, conhecimento direto por introspecção, e haveria talvez a possibilidade do conhecimento do “eu”.

Temos conhecimento direto [*acquaintance*] na sensação dos dados dos sentidos externos e, na introspecção, dos dados do que podemos denominar de sentido interior: pensamentos, sentimentos, desejos, etc.; temos um conhecimento direto [*acquaintance*] na memória das coisas que foram dadas quer pelos sentidos exteriores, quer pelo sentido interior. Além disso, é provável, embora não certo, que temos conhecimento direto [*acquaintance*] do Eu, como de algo que tem consciência das coisas ou as deseja. (ibidem, 57-58)

O conhecimento imediato da memória é resultado da correspondência de algo ou alguém através dos sentidos e que é imediatamente reportado à lembrança.

O conhecimento imediato da *memória* [*acquaintance by memory*] é a fonte de todo nosso conhecimento sobre o passado: sem ele, não haveria conhecimento do passado por meio de inferência, visto que nunca saberíamos que há alguma coisa passada a ser inferida. (ibidem, p. 54)

Já o conhecimento direto por introspecção consiste em “não termos apenas consciência de coisas, mas termos muitas vezes consciência de estarmos conscientes delas.” (ibidem, p. 54) Russell denomina de autoconsciência esta extensão do *acquaintance*, porém, adverte em relação aos conteúdos da mente.

Este tipo de conhecimento direto [*acquaintance*], que pode ser denominado de autoconsciência, é a fonte do nosso conhecimento dos objetos mentais. É evidente que só o que ocorre em nossa própria mente pode ser conhecido deste modo imediato. O que ocorre nas mentes dos outros é conhecido por meio de nossa percepção de seus corpos, ou seja, por meio de nossos dados dos sentidos que são associados aos seus corpos. (ibidem, p. 55)

Esta autoconsciência, segundo o autor, não é a consciência do “eu”, é a “consciência de pensamentos e sentimentos particulares”.³ (ibidem, p. 55)

2.2. CONHECIMENTO POR DESCRIÇÃO

O conhecimento por descrição designa-se, segundo Russell, por “toda frase da forma “um isto ou aquilo” ou “o isto ou aquilo”, ou seja, de forma definida e no singular. (ibidem, p. 58) A proposição se concretiza quando se diz “o homem da máscara de ferro” (ibidem), visto que, o artigo “o” é um artigo definido que evidencia que é o único homem e mais nenhum outro.

Afirmaremos que um objeto é “conhecido por descrição” quando sabemos que é “isto ou aquilo”, ou seja, quando sabemos que há um objeto, e nenhum outro, que tem uma determinada propriedade; e em geral supõe-se que não temos conhecimento do mesmo objeto mediante conhecimento direto [*by acquaintance*]. (ibidem, p. 59)

O conhecimento por descrição é um conhecimento mediato, indireto, ou seja, ele precisa de inferências, de uma mediação para ser acessado. Russell exemplifica com a proposição “o homem da máscara de ferro”. O autor contribui dizendo que “sabemos que o homem da máscara de ferro existiu, e conhecemos muitas proposições a seu respeito; mas não sabemos quem ele era.” (ibidem, p. 59) O acesso ao conhecimento do sujeito da proposição só é possível através do discurso que, por sua vez, descreve-o.

Este tipo de conhecimento possibilita a existência dos particulares, dado que, é a saída do geral para o particular, é a delimitação e a especificação.

Quando se diz “que “isto ou aquilo existe”, queremos dizer que há justamente um objeto que é isto ou aquilo. A proposição “a é isto ou aquilo” significa que a tem a propriedade isto ou aquilo, e que nada mais a tem.” (ibidem, p. 60)

Russell postula que “os nomes comuns e os nomes próprios são verdadeira descrições”. (ibidem, p. 60) Existem inúmeras pessoas no mundo que possuem o mesmo nome, porém, cada indivíduo tem sua particularidade.

³ Russell levanta a problemática de existir um eu puro em oposição a consciência destes pensamentos e sentimentos. Ele levanta outra problemática em relação aos pensamentos particulares e seu questionamento se cessa de forma aporética (cf. RUSSELL, 2005, p. 55-58).

Os nomes comuns, e também os nomes próprios, são geralmente verdadeiras descrições, ou seja, o pensamento que está na mente de uma pessoa que emprega corretamente um nome próprio não pode ser expresso explicitamente se não substituirmos o nome próprio por uma descrição. A única coisa constante (na medida em que o nome é empregado corretamente) é o objeto ao qual se aplica o nome. Mas, na medida em que este permanece constante, a descrição particular envolvida em geral não distingue a verdade ou falsidade da proposição em que o nome aparece. (ibidem, p. 60-61)

Russell apresenta o exemplo que esclarece o postulado acima.⁴ Ele faz uma suposição referente à Bismarck. O nome representa o indivíduo ou o objeto por si e em si e não sua descrição. Se alguém que conhecia Bismarck emitisse um juízo, ela transmite suas impressões resultantes dos dados dos sentidos e descreve-o conforme seus dados dos sentidos, que por sua vez, é um conhecimento direto. Se houvessem mais pessoas que o conhecesse pessoalmente, cada pessoa colocaria de uma forma diferente, mas, se tratando do mesmo ente, todos teriam um ponto comum que através deste evidenciaria o ente em questão. Quanto mais características, particularidades que as pessoas colocarem em comum, mais chances serão de acerto sobre este ente.

Para Russell, “parece que quando enunciamos um juízo sobre alguma coisa que conhecemos apenas por descrição, *pretendemos* frequentemente enunciar o nosso juízo, não na forma que envolve a descrição, mas sobre o objeto real que descrevemos.” (ibidem, p. 63)

Através do exemplo citado, entende-se o princípio fundamental na análise das proposições que contém descrições é este: *Toda proposição que podemos entender deve ser composta inteiramente de elementos dos quais temos um conhecimento direto [are acquainted].* (ibidem, p. 65)

Russell conclui sobre a importância do conhecimento por descrição, que,

nos permite ir além dos limites de nossa experiência privada. Apesar do fato de que não podemos conhecer verdades que não sejam compostas exclusivamente de termos que tenhamos experimentado por conhecimento direto [*in acquaintance*], podemos, contudo, ter conhecimento por descrição de coisas das quais nunca tivemos experiências. Em vista do âmbito muito limitado de nossa experiência imediata, este resultado é vital, e enquanto não for compreendido, boa parte de nosso conhecimento deve permanecer misteriosa e, portanto, incerta. (ibidem, p. 66)

⁴ cf. RUSSELL, 2005, p. 61-63.

Ou seja, o conhecimento direto não depende de um conhecimento por descrição, mas, o conhecimento por descrição depende do conhecimento direto. Para se ter uma descrição, é necessário um conhecimento direto, seja ele de qual extensão for. É limitado por sua origem, mas, sua recombinação é ilimitada.

2.3. SOBRE A INDUÇÃO

As nossas discussões anteriores deram-nos uma base sobre os nossos dados dos sentidos no processo do conhecimento da existência e que até agora, sabemos que provém do conhecimento direto (*acquaintance*) dos dados dos sentidos e também de nós mesmos. (ibidem, p. 67) A partir daí as inferências dos dados dos sentidos são pano de fundo para a nova discussão. A questão das inferências dos dados dos sentidos só são realizadas quando conhecemos uma lei necessária.

Mas se quisermos fazer inferências destes dados – se quisermos conhecer a existência da matéria, de outras pessoas, do passado anterior ao começo de nossa memória individual, ou do futuro, devemos conhecer princípios gerais de algum gênero por meio dos quais possamos fazer tais inferências. (ibidem, p. 67)

O filósofo indaga que, se esse método faz com que o nosso conhecimento seja mais panorâmico, e pretende romper as fronteiras da experiência privada. Mas, essa ampliação é possível? Caso afirmativo, como se realiza? (ibidem, p. 28)

Tomando como exemplo: “o sol nascerá todos os dias”, Russell questiona a respeito da proposição se “é uma crença simplesmente o resultado cego de uma experiência passada, ou pode ser justificada como uma crença razoável?” (ibidem. 68). Se perguntado ao senso comum, terá a resposta “porque tem invariavelmente nascido todos os dias” (ibidem) e concluiremos que ele nascerá todos os dias. A resposta oferecida pela física, através das leis do movimento, “a Terra, podemos dizer, é um corpo que gira livremente, e este corpo não deixa de girar a menos que alguma coisa interfira externamente, e não existe nada externamente que possa colidir com a Terra, hoje e amanhã”. (ibidem). Russell conclui que:

A *única* razão para acreditar que as leis do movimento continuarão atuando é a de que elas têm atuado até aqui, na medida em que nosso conhecimento do passado nos permite julgar isso. [...] Pode-se observar que todas estas expectativas são apenas *prováveis*; assim não temos que procurar uma prova de que elas *devem* ser cumpridas, mas apenas alguma razão a favor da opinião segundo a qual é *provável* que se cumpram. (ibidem. p.69)

Ou seja, para o filósofo, todos esses fatos são apenas **prováveis**, ou seja, participam de um mero número da probabilidade, que no entanto, pode acontecer ou não. Sempre há essa expectativa e por mais habitual que o fato aconteça, ele pode não acontecer.

A experiência nos tem mostrado que, até aqui, a frequente repetição de uma série uniforme ou de uma coexistência tem sido a *causa* de esperarmos a mesma série ou coexistência na próxima ocasião. (ibidem, p. 69-70)

A experiência nos fornece dados para esperar que um fato que se repetiu aconteça novamente. É a esperança na causa que serve de base para que se espere o efeito. Isto significa que somos fortemente condicionados a esperar que a regularidade das experiências passadas se mantenha nas experiências futuras. “Este tipo de associação não se limita aos homens; nos animais também é muito forte”, segundo Russell (ibidem, p.70). É notório principalmente com os animais domésticos: em determinada hora os animais reconhecem um padrão de ação entre aquele que irá alimentá-lo e a comida que costuma receber, e então, se direciona para o local da alimentação. “O simples fato de que alguma coisa aconteceu várias vezes leva os animais e os homens a esperar que ela aconteça” (ibidem). Esse tipo de acontecimento, o filósofo chama de **uniformidade da natureza**.

A crença na uniformidade da natureza é a crença de que tudo o que ocorreu ou ocorrerá é uma instância de alguma lei geral que não tem *nenhuma* exceção. (ibidem, p. 71)

Os exemplos comentados por Russell são passíveis por exceção e com isso, “a ciência habitualmente pressupõe, pelo menos como uma hipótese de trabalho, que as leis gerais que têm exceções podem ser substituídas por leis gerais que não têm exceções” (ibidem, p. 71), ou seja, para cada proposição que, durante o hábito, apresentar alguma exceção, existe a possibilidade de ela ser substituída por uma lei geral, que não deixe espaço para exceção.

O objetivo da ciência é descobrir uniformidades, tais como as leis do movimento e a lei da gravitação, de tal modo que, por mais que amplie nossas experiências, não sofram exceções. (ibidem, p. 71-72)

O hábito nos faz crer que o futuro tende a repetir o que ocorreu no passado, porque o que aconteceu se assemelha ao passado. Para Russell, no entanto, este

tipo de raciocínio encerra em uma “petição de princípio”⁵, uma vez que, a expectativa para uma experiência presente advém do futuro do passado e nada garante que seja a mesma em relação ao futuro dos futuros, isto é, não há qualquer garantia que será semelhante ao futuro do passado. Ainda não há um princípio que permita saber se o futuro seguirá as mesmas leis do passado. “O mesmo problema surge quando aplicamos as leis vigentes em nossa experiência a coisas passadas das quais não temos experiência alguma” (ibidem, p. 72).

De nossa resposta a esta pergunta dependerá a validade de todas as nossas expectativas em relação ao futuro, de todos os resultados obtidos pela indução, e, na realidade de praticamente todas as crenças nas quais se baseia nossa vida cotidiana. (ibidem, p. 73)

Os fatos habituais só podem ser analisados quando a causa está junta ao efeito. Separadas elas não podem ser analisadas e conseqüentemente não podem ser suficientes para demonstrar, provar (na linguagem de Russell) que elas estão relacionadas. Russell, então, elabora um argumento que faz um apelo à matemática das probabilidades, e a partir de então faz uma relação entre probabilidade e necessidade. Aqui há uma passagem da ideia de **probabilidade** para a de quase **necessidade**, ou melhor, de uma quase certeza. Nas palavras de Russell:

Devemos conceder, inicialmente, que o fato de que duas coisas tenham sido encontradas frequentemente juntas e nunca separadas não é suficiente, por si mesmo, para *provar* demonstrativamente que serão encontradas juntas no próximo caso que examinarmos. O máximo que podemos esperar é que, quanto maior for a frequência com que tenham sido encontradas juntas, mais provável será que se achem unidas em outra ocasião, e que, se elas foram encontradas juntas com muita frequência, a probabilidade chegará *quase* à certeza. (ibidem, p. 73)

Por fim, toda essa discussão possibilitou um território para Russell argumentar o que ele define por *princípio da indução*. Ele o formula de duas maneiras (I) quando A é associado a B e **na maioria** dos casos os dois estiveram juntos, é **provável** que A esteja associada a B, caso qualquer um dos dois estiverem presente; (II) a partir das condições dadas e caso se repita, a probabilidade torna-se quase necessidade, ou seja, quase certeza.

⁵ Segundo o autor Irving M. Copi (1981, p. 84), a *Petito Principii*, ou petição de princípio, consiste em ao tentar estabelecer a verdade de uma proposição, uma pessoa põe-se, muitas vezes, à procura de premissas aceitáveis donde a proposição em questão possa ser deduzida como conclusão. Se for adotada como premissa para o seu argumento, a própria conclusão que a pessoa tenciona provar, a falácia cometida é a de *petito principii*, ou petição do princípio. [...]. Em qualquer argumento a conclusão afirma somente o que foi declarado nas premissas, e, por isso, o argumento embora perfeitamente válido, é, às vezes, incapaz de estabelecer a verdade da sua conclusão.

O princípio que estamos examinando pode ser denominado de *princípio da indução*, e suas duas partes podem ser formuladas da seguinte maneira:

(a) Quando uma coisa de uma determinada espécie A se achou associada a uma outra coisa da espécie B, e nunca foi encontrada dissociada de uma coisa da espécie B, quanto maior for o número de casos em que A e B tenham sido encontrados associados, maior será a probabilidade de que se encontrem associados num novo caso no qual sabemos que um deles está presente;

(b) Nas mesmas circunstâncias, um número suficiente de casos de associação converterá a probabilidade de uma nova associação quase numa certeza, aproximando-a indefinidamente desta. (ibidem, p. 74)

“O princípio se aplica somente à verificação de nossa expectativa em um novo caso particular.” (ibidem, p. 74), ou seja, o princípio da indução, dado por Russell aplica-se somente aos particulares. Apresentada a perspectiva e seguindo a lógica, há uma indagação se existe uma lei geral que se baseie na indução (ibidem). Com os mesmos princípios, Russell enuncia o princípio em relação à lei geral.

(a) Quanto maior for o número de casos em que determinada coisa da espécie A se associou a uma coisa da espécie B, (se não conhecemos nenhum caso em que haja faltado a associação) o mais provável será que A se achará sempre associado com B;

(b) Nas mesmas circunstâncias, um número suficiente de casos de associação de A com B tornará quase certo que A se acha sempre associado com B, e esta lei geral se aproximará indefinidamente da certeza. (ibidem, p. 74-75)

É interessante notar que em alguns dados a probabilidade é sempre relativa. Esses dados só existem pela aplicação em A e B. “Pode haver outros dados, os quais *poderiam* ser tomados em consideração, o que alteraria gravemente a probabilidade” (ibidem, p. 75), ou seja, ela pode ser induzida ao erro.

Portanto, o fato de que as coisas frequentemente deixam de confirmar nossas expectativas não é evidência de que estas não sejam *provavelmente* cumpridas num caso determinado ou numa determinada classe de casos. Assim, nosso princípio indutivo não é pelo menos suscetível de ser *refutado* apelando simplesmente à experiência. (ibidem, p.76)

O princípio indutivo, contudo, é igualmente insuscetível de ser *provado* recorrendo à experiência. É possível que a experiência confirme o princípio indutivo em relação a casos que já tenham sido examinados; mas em relação a casos não examinados, só o princípio indutivo pode justificar uma inferência a partir daquilo que foi examinado para o que não foi examinado. (ibidem, p. 77)

O princípio indutivo não pode ser refutado, pois, a experiência nunca é suficiente para servir de prova absoluta, uma vez que, não existe certeza de que o fato acontecerá na mesma medida em que acontece habitualmente. Desse modo, por mais próximo que uma indução chegue dos 100% (cem por cento) de certeza, ainda

assim nunca chegará à necessidade plena, uma vez que o fato sempre pode se apresentar de outra forma, além da prevista por probabilidade.

2.4. PRINCÍPIO DA INFERÊNCIA

Conforme visto no tópico anterior, a indução enquanto requisito primordial para a validade de todos os argumentos com base na experiência, não é passível de ser provada por meio da experiência, mas, é crível sem dúvidas – pelo menos em exemplos concretos (ibidem, p. 79). Além da indução, “existem outros princípios que não podem ser provados ou refutados por meio da experiência, mas, são usados em argumentos que partem do que é experimentado” (ibidem) e dentre estes, o princípio da inferência.

Quanto à questão da evidência, alguns princípios se sobressaem mais que o princípio da indução, pois tem o mesmo grau de certeza. Eles constituem modos e meios de fazer inferências a partir da sensação. Entretanto, eles tendem a serem excluídos, pois apresentam uma certa obviedade, que é uma suposição.

Todo o nosso conhecimento de princípios gerais são compreendidos a partir de uma aplicação em um exemplo, assim como uma fórmula matemática: apresentada a fórmula genérica, é demonstrada a sua aplicação num exemplo e a partir daí, é feita a sua aplicação nos demais exercícios propostos. A partir do raciocínio, Russell expõe o princípio lógico da seguinte maneira:

suponhamos conhecido que se isso é verdadeiro, então aquilo também é verdadeiro. Suponhamos também conhecido que *isto* é verdadeiro, então se segue que aquilo também é verdadeiro”. (ibidem, p. 80)

Ou seja, dizemos que se isso é verdadeiro, “implica” ou “se segue” que aquilo também é verdadeiro. “Qualquer coisa implicada por uma proposição verdadeira, é verdadeira”, ou “tudo o que se segue de uma proposição verdadeira é verdadeiro”. (ibidem, p. 81)

Este princípio está implícito em todas as demonstrações, uma vez que, se utilizarmos de um argumento que é verdadeiro para provar algo, conseqüentemente conseguiremos provar que é verdadeiro. “Na realidade, é impossível duvidar da verdade do princípio e a evidência é tão grande que à primeira vista parece quase trivial” (ibidem, p. 81). Russell chama atenção para o fato de que o princípio não é

trivial, “pois mostram que podemos ter conhecimento indubitável que não é de maneira algum derivado dos objetos dos sentidos” (ibid.), ou seja, por meio deste princípio, mesmo com a sua obviedade e trivialidade, serve para distinguir dos objetos de sentido, das sensações.

O filósofo coloca que “Deve-se aceitar pelo menos alguns destes princípios para que qualquer argumento ou prova se torne possível.” (ibid.). Por meio deles, outros podem ser provados, mesmo que sejam simples. Três desses princípios são utilizados de maneira satisfatória nas chamadas de “Leis do Pensamento”. São eles (ibidem, p. 82):

(1) *A lei de identidade*: “Tudo o que é, é”.

(2) *A lei de contradição*: “Nada pode, ao mesmo tempo, ser e não ser”.

(3) *A lei do terceiro excluído*: “Tudo deve ser ou não ser”.

Os princípios acima são lógicos e, por sua vez, “não podem ser provados pela experiência, visto que todas as provas o pressupõem” (ibidem, p. 83). Mesmo que, por outro lado, “nosso conhecimento seja logicamente independente da experiência (no sentido de que a experiência não pode prova-lo) é, suscitado e causado pela experiência.” (ibidem, p. 83) Isso justifica o embate entre duas correntes de pensamentos filosóficos, o empirismo, segundo o qual todo o nosso conhecimento deriva da experiência; e o racionalismo, que postula que existem algumas ideias inatas que conhecemos independente da experiência. Russell mostra que já é ultrapassado o termo “inato” no sentido racionalista, para descrever o nosso conhecimento dos princípios lógicos e que a expressão “*a priori*” seria melhor aplicada.

embora admitindo que todo conhecimento seja suscitado e causado pela experiência, sustentaremos, não obstante, que algum conhecimento é *a priori*, no sentido de que a experiência que nos faz pensar nele não é suficiente para prová-lo, mas que simplesmente dirige nossa atenção de modo a vermos sua verdade sem necessitar qualquer prova da experiência. (p. 84)

O filósofo coloca que mesmo que todo conhecimento seja sustentado pela experiência, algum conhecimento é *a priori*, no sentido de que vemos sua verdade sem a necessidade de provas.

Sobre o embate dos racionalistas e dos empiristas, acrescenta-se outro ponto importante. A alocação, “nada pode ser conhecido como existente a não ser por meio

da experiência” (ibidem, p. 84), chama atenção de Russell, pois, em outras palavras, alguma coisa só poderá ser demonstrada e não experimentada, sendo o valor da verdade apresentado em uma das premissas que temos contato direto.

Para os racionalistas, dada a consideração geral ao que deve ser, eles poderiam deduzir a existência de um mundo geral. Mas, para Russell, esta crença parece que é equivocada. Para os racionalistas, todos nós temos um conhecimento *a priori* das coisas (conhecimento do eu e da existência de Deus e a do mundo). Desta forma, todo o conhecimento adquirido *a priori*, parece ser hipotético, ou seja, o conhecimento pode ou não existir, de modo que, se uma proposição é verdadeira, a outra também deverá ser. (ibidem) O resultado disto é que o conhecimento *a priori* é limitado. O conhecimento de algo depende estritamente da experiência: para qualquer quesito, seja algo conhecido imediatamente ou não, tanto a experiência quanto os princípios *a priori* devem ser colocados à prova. (ibidem, p. 85)

O conhecimento postulado pelos empiristas, por sua vez, consiste que todo o conhecimento se funda completamente ou parcialmente na experiência (ibidem, p. 85),

Russell diz que

Todo conhecimento que afirma a existência é empírico, e o conhecimento exclusivamente *a priori* sobre a existência é hipotético; dá conexões entre as coisas que existem ou podem existir, mas não nos dá a existência do real. (ibidem, p. 85)

Nesta citação, o filósofo afirma o que disse anteriormente. O conhecimento necessita exclusivamente e estritamente da experiência para existir. É a experiência que fornece dados para sua existência.

Russell coloca que “o conhecimento *a priori* não é todo do tipo lógico que até aqui consideramos. O exemplo mais importante de conhecimento *a priori* não é lógico e, talvez o conhecimento relativo aos valores éticos” (ibidem, p. 85). Vejamos o porquê. Um princípio ético é classificado como coisa útil, porque tem alguma serventia e essa finalidade será de bom proveito ou não, ou seja, para chegar a essa conclusão, é emitido um juízo perante isso. Este é um caso que o conhecimento *a priori* é identificado, pois, não necessita de experiência para julgar se tal coisa é valiosa. A matemática e a lógica também é *a priori*.

No presente momento é apenas importante compreender que o conhecimento em relação ao que é intrinsecamente valioso é *a priori* no sentido em que a lógica é *a priori*, ou seja, no sentido de que a verdade de tal conhecimento não pode ser provada, nem refutada, por meio da experiência. (ibidem, p. 86)

O fato é que em simples juízos matemáticos como “dois mais dois são quatro”, e também em muitos juízos da lógica, podemos conhecer a proposição geral sem inferi-la de exemplos, apesar de habitualmente ser necessário algum exemplo para esclarecer o significado da proposição geral. É por isso que existe uma real utilidade no método de *dedução*, que vai do geral para o geral, ou do geral para o particular, assim como no método de *indução*, que vai do particular para o particular, ou do particular para o geral.

Russell apresenta que nos fatos matemáticos, a dedução ocorre de maneira automática. Ele cita um exemplo que a dedução oferta um conhecimento novo, a partir da explicação que, se “dois mais dois são quatro” e que também têm quatro pessoas com nomes distintos, a soma delas também são quatro. Da proposição geral estabelecida foi aplicada a um particular, nas premissas apresentadas: Fulano, Beltrano, Siclano e XPTO são quatro.

2.5. COMO O CONHECIMENTO A PRIORI É POSSIVEL

2.5.1. RUSSELL E O PENSAMENTO DE KANT: A REJEIÇÃO DA DEFINIÇÃO DE A PRIORI DE KANT.

Sob o clima da discussão entre racionalismo e empirismo, surge, durante a Idade Moderna, um pensador que faria uma Revolução Copernicana (que confere ao sujeito e não ao objeto a centralidade no que diz respeito ao conhecimento) na Filosofia: Immanuel Kant. Sua filosofia, chamada de “crítica” é um dos alicerces da Teoria do Conhecimento. A sua contribuição é valiosa para entendermos a questão do conhecimento *a priori*.

Russell, traçando uma linha sequencial ao desenvolvimento das teses sustentadas por Kant, aponta que, antes de tal pensamento, “todo conhecimento *a priori* deveria ser “analítico”” (Russell, 2005, p. 93) e “são denominados “analíticas” porque o predicado é obtido pela simples análise do sujeito”. (ibid., p. 94) Ou seja, o predicado está contido no sujeito e, através da extração analítica do sujeito, obtém-se

aquilo que já está contido nele. Exemplo: “Os corpos são extensos”. Implicitamente, a ideia de extensão já está contida no sujeito “corpo”. Logo, não se acrescenta nenhum conhecimento novo ao sujeito. Diante da lei da contradição, o filósofo argumenta que:

Antes de Kant pensava-se que todos os juízos dos quais poderíamos estar certos *a priori* eram desta espécie: que todos tinham um predicado que era apenas uma parte do sujeito do qual se afirmava. Deste modo, poderíamos nos envolver em uma contradição formal se tentássemos negar algo que pudesse ser conhecido *a priori*. [...] Assim, de acordo com os filósofos anteriores a Kant, a lei de contradição, segundo a qual nada pode ao mesmo tempo ter e não ter uma determinada propriedade seria suficiente para estabelecer a verdade de todo conhecimento *a priori*. (ibidem, p. 94)

O filósofo explica que o conhecimento *a priori* não pode ser contrariado, uma vez que, estes juízos se auto afirmam, não podem ser passíveis desta contradição. Se por um lado, temos os juízos analíticos, por outro, existem os juízos sintéticos.

Russell comenta que Hume, filósofo que antecede a Kant, postulou que “em muitos casos que tinham anteriormente sido considerados analíticos, e especialmente no caso da causa efeito, a conexão era, na realidade, sintética”. (ibidem, p. 94)

Os racionalistas postularam que se o sujeito tiver um conhecimento suficiente, ou seja, se foi inato, o efeito poderia ser logicamente deduzido da causa; já Hume argumenta que nada pode ser conhecido *a priori* sobre a conexão de causa e efeito. Diante deste impasse, Kant demonstra que toda matemática pura é *a priori*.⁶

não apenas a conexão de causa e efeito, mas todas as proposições da aritmética e da geometria são “sintéticas”, isto é, não são analíticas: em todas estas proposições, nenhuma análise do sujeito poderia revelar o predicado. (ibidem, p. 94-95)

Kant, no prefácio da segunda edição da *Crítica a razão pura*, argumenta acerca da aritmética e da geometria que ambas são consideradas matemática pura e, portanto, *sintéticas*, ou seja, suas proposições não têm a função explicativa ou esclarecedora, no sentido de análise. Mas, revela algo além.

Antes de tudo precisa-se observar que as proposições matemáticas em sentido próprio são sempre juízos *a priori* e não empíricos porque trazem consigo necessidade, que não pode ser tirada da experiência. [...] Na verdade, dever-se-ia de início pensar que a proposição $7+5=12$ é uma proposição meramente analítica que resulta do conceito de uma soma de sete mais cinco, segundo o princípio de contradição. Mas quando se observa mais de perto, descobrem-se que o conceito da soma de 7 e 5 nada mais contém que a união de ambos os algarismos num único, mediante o que não é de maneira alguma pensado qual seja este único algarismo que reúne ambos.

⁶ Vide exemplo – RUSSELL, 2005, p. 94

O conceito de doze não é absolutamente pensado pelo fato de eu apenas pensar aquela união de sete mais cinco, e por mais que eu desmembre o seu conceito de tal possível soma, não encontrarei aí o conceito de doze. [...] A proposição aritmética é, portanto, sempre sintética. (KANT, 1987, p. 30-31)

Em sequência do pensamento, Kant se questiona “Como é possível a matemática pura?”. Russell apresenta que se os empiristas extremos respondessem, dirão que o “conhecimento matemático é derivado por indução de casos particulares” (RUSSELL, 2005, p. 99). Porém, para o filósofo é inadequada.

A resposta dos empiristas extremos, segundo a qual nosso conhecimento matemático é derivado por indução de casos particulares, é inadequada, como já vimos, por duas razões: em primeiro lugar, porque a validade do próprio princípio indutivo não pode ser provada por indução; em segundo lugar, porque as proposições gerais da matemática, como “dois mais dois sempre são quatro”, podem ser conhecidas evidentemente com certeza mediante a consideração de um só caso, e nada se ganha com a enumeração de outros casos nos quais se descobriria que também são certas. Assim, nosso conhecimento das proposições gerais da matemática (e o mesmo se aplica à lógica) deve ser considerado diferente de nosso conhecimento (meramente provável) das generalizações empíricas como “todos os homens são mortais”. (ibidem, p. 95-96)

Ou seja, Russell explicita que a validade do princípio indutivo, como já foi visto, não pode ser provado por indução, ou seja, não tem como avaliar por indução se o princípio é verdadeiro ou falso. Também, as proposições matemáticas são evidenciadas, demonstradas por meio de uma proposição genérica que segue a aplicação.

A matemática pura só é possível conhecer através dos *juízos sintéticos a priori*, ou seja, são juízos universais e necessários e que ampliam o conhecimento. Russell lança um problema à filosofia de Kant, na medida em que se questiona como o “nosso conhecimento é geral, enquanto que toda a experiência é particular” (ibidem, p. 96)?

Parece estranho que sejamos aparentemente capazes de conhecer antecipadamente algumas verdades sobre coisas particulares das quais não tivemos, contudo, experiência; mas não se pode duvidar facilmente de que a lógica e a aritmética possam ser aplicadas a tais coisas. (ibidem)

A lógica e aritmética são conhecidas *a priori*. São leis gerais que com o passar dos tempos permanecerão as mesmas. A sua base é imutável. Por isso que, segundo Russell, elas são conhecidas antecipadamente.

Para Kant, segundo Georges Pascal (2011), a realidade existe fora do sujeito e a chamou de coisa em si e os fenômenos.

A Sensibilidade (em grego: *aísthesis*, donde o título estética) é a faculdade das intuições; o Entendimento (em grego: *logos*, donde Lógica) é a faculdade dos conceitos. Por intuição deve-se entender-se, sempre consoante a etimologia (latim: *intueri*: ver) “a visão direta e imediata de um objeto de pensamento atualmente presente ao espírito e apreendido em sua realidade individual” (Lalande, *apud PASCAL 2011*, p. 49)

“*Sejam quais forem a maneira e os meios pelas quais um conhecimento possa relacionar-se com objetos, o modo pelo qual o conhecimento se relaciona imediatamente a eles, e ao qual todo pensamento visa como a um meio (para atingi-los), é a intuição*” (KANT *apud PASCAL 2011*, p. 49)

[...]

O ponto do conhecimento é a sensação, isto é, a impressão produzida por um objeto na sensibilidade. A intuição que assim se relaciona a seu objeto por intermédio da sensação chama-se intuição empírica; e chama-se intuição empírica; e chama-se fenômeno o objeto dessa intuição empírica. (PASCAL, 2011, p. 50)

Russell considera como exemplos de coisa-em-si os objetos físicos. Já a coisa em si, para Kant, é incognoscível. O que é possível conhecer é apenas o fenômeno.

O objeto físico, que ele denomina “coisa-em-si” [A “coisa em si” de Kant é, por definição, idêntica ao objeto físico, ou seja, é a causa das sensações. Nas propriedades deduzidas da definição não é idêntica, visto que Kant sustenta (apesar de algumas inconsistências em relação à causa) que podemos saber que nenhuma das categorias são aplicáveis à “coisa em si”], ele o considera como essencialmente incognoscível; o que podemos conhecer é o objeto tal como é dado na experiência, ao qual denomina de “fenômeno”. (RUSSELL, 2005, p. 97)

Sabendo que fenômeno é algo que provém simultaneamente de nós e da coisa em si, podemos questionar se o fenômeno pode se conformar ao nosso conhecimento *a priori* ou se ele é exclusivamente *a posteriori* (obtido diretamente por meio de experiência). Para Russell, embora possua um caráter *a priori* (já que estão relacionados às regras da intuição e do entendimento), o fenômeno não deve ser considerado fora da experiência.

Sendo o fenômeno um produto comum nosso e da coisa-em-si, tem evidentemente as características que nos são próprias, e se conformará, portanto, ao nosso conhecimento *a priori*. Portanto, este conhecimento, embora verdadeiro acerca de toda experiência efetiva e possível, não deve ser considerado aplicável fora da experiência. Assim, apesar da existência do conhecimento *a priori*, nada podemos saber sobre a coisa-em-si ou sobre o que não é um objeto efetivo ou possível da experiência. Desta maneira, trata de conciliar e harmonizar as alegações dos racionalistas com os argumentos dos empiristas. (ibidem, p. 98)

Kant atribui duas formas na sensibilidade, dentro da faculdade da intuição: o espaço e o tempo. Ele tenta demonstrar que estas são formas *a priori*, portanto,

independentes da experiência sensível. Em relação ao espaço, não é porque o sujeito cognoscente percebe as coisas como exteriores a si mesmo e exteriores umas às outras, mas, é porque possui o espaço como uma estrutura inerente à sua sensibilidade que o sujeito cognoscente pode perceber os objetos como relacionados espacialmente. É possível abstrair todas as coisas que estão no espaço, porém, não se pode abstrair o próprio espaço.

Portanto, o espaço é uma intuição pura, uma forma *a priori* da sensibilidade, o quadro em que as sensações nos são dadas e ligadas. [...] O espaço não existe nas coisas senão enquanto as percebemos. [...] Não se pode falar de espaço, nem de seres extensos, a não ser do ponto de vista do homem, mas, que em compensação, para o homem, não há objetos percebidos senão no espaço. Não sabemos se para outros seres pensantes as coisas apresentariam a nós; mas sabemos que para nós as relações espaciais são constitutivas das coisas. (PASCAL, 2011, p. 55)

A mesma coisa é com o tempo: as coisas são percebidas numa temporalidade e tudo pode desaparecer com o tempo, exceto ele próprio, que não pode ser suprimido.

O tempo é uma intuição pura, como o espaço e, enquanto tal, é a condição de todo vir-a-ser; [...] O tempo não existe nas coisas, nem à maneira de uma coisa. [...] Mas, embora só exista pelo sujeito e para o sujeito, o tempo não deixa de ser o quadro em que percebemos todas as coisas. Afirma-se assim uma espécie de primazia do tempo, pois os objetos nos aparecem no espaço, mas toda tomada de consciência situa-se no tempo. (PASCAL, 2011, p. 57-58)

Russell explica que, se considerássemos o pensamento de Kant, chegaríamos à questão que, embora a lógica e aritmética são contribuições humanas, a natureza é um fato do mundo e não temos certeza de que continuará constante. Ou seja, pode acontecer que amanhã, a proposição $2+2=4$ seja $2+2=5$.

O que se deve explicar é a nossa certeza de que os fatos se conformarão sempre com a lógica e a aritmética. Dizer que a lógica e a aritmética são contribuições nossas não é uma explicação. Nossa natureza, como qualquer outra coisa, é um fato do mundo existente e, portanto, não podemos ter certeza de que permanecerá constante.

Se Kant estiver certo, poderia acontecer que amanhã nossa natureza mudasse, de tal modo que dois mais dois fosse cinco. Parece que esta possibilidade nunca lhe ocorreu, contudo, é uma possibilidade que destrói completamente a certeza e a universalidade que ele desejava reclamar para as proposições aritméticas. É verdade que esta possibilidade, formalmente, é incompatível com a visão kantiana segundo a qual o próprio tempo é uma forma imposta pelo sujeito aos fenômenos, de tal modo que nosso eu verdadeiro não está no tempo nem tem amanhã. Mas sempre deverá supor que a ordem temporal dos fenômenos é determinada pelas características do que está por detrás dos fenômenos, e isso é suficiente para a substância de nosso argumento. (ibidem, p. 98)

Com isso, a questão da universalidade, ou seja, de algo que é uma proposição geral é anulada. Para Kant, o tempo é subjetivo, ou seja, é “imposto pelo sujeito dos fenômenos”, nas palavras do próprio Russell. Pascal (2011, p. 58) diz que “a única realidade do tempo é a de ser ele uma condição subjetiva da percepção dos fenômenos”.

2.5.2. PENSAMENTO E REALIDADE: OS PASSOS DA POSIÇÃO REALISTA DE RUSSELL

Russell aponta que alguns filósofos concebem que o que é *a priori*, tem algum sentido mental, “como algo que tem a ver com a maneira como devemos pensar antes que com algum fato do mundo exterior” (ibidem, p. 99), ou seja, o sentido do “mental” que o autor defende é algo relacionado ao nosso pensamento.

Independentemente das doutrinas especiais sustentadas por Kant, é muito comum entre os filósofos considerar o que é *a priori* como sendo, em algum sentido, mental, como algo que tem a ver com a maneira como devemos pensar antes que com algum fato do mundo exterior. (p. 99)

O filósofo exemplifica a questão com as “leis do pensamento”, que foram comentadas no tópico anterior. Usando o exemplo, a lei da contradição que postula que “uma coisa não pode ser e deixar de ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto” (KELLER e BASTOS, 2009, p. 47). Russell coloca que este princípio é natural de uma lei do pensamento, pois, para saber da questão da validade do princípio, é dado no pensamento, ou seja, os fatos não precisam necessariamente se concretizar para indicar o que é verdadeiro. O pensamento já é suficiente para garantir isso. O filósofo afirma que dizer que a lei da contradição é uma lei do pensamento é algo errado, pois a nossa mente está “programada” para crer em tal princípio, já que ele é resultado de uma reflexão psicológica. A questão é que para Russell, a lei da contradição se aplica às coisas externas e também aos pensamentos. Além disso, o princípio é um fato, um acontecimento sobre as coisas no mundo, e com isso, tal lei da contradição pode ser verdadeira ou falsa.

Assim sendo, é natural denominar este princípio de uma lei do *pensamento* porque é pelo pensamento antes que pela observação exterior que nos persuadimos de que é necessariamente verdadeiro. Quando tivermos visto que uma árvore é uma faia, não precisamos olhar novamente para nos assegurarmos que ela não pode ao mesmo tempo não ser faia; o pensamento

é suficiente para sabermos que isso é impossível. Mas a conclusão de que a lei de contradição é uma lei do *pensamento* é, não obstante, errônea. O que acreditamos, quando acreditamos na lei de contradição, não é que a mente esteja constituída de tal modo que deve acreditar na lei de contradição. *Esta* crença é um resultado subsequente da reflexão psicológica, que pressupõe a crença na lei de contradição. A crença na lei de contradição é uma crença sobre as coisas, não apenas sobre os pensamentos. Ela não é, por exemplo, a crença de que se *pensarmos* que uma determinada árvore é uma faia, não podemos ao mesmo tempo *pensar* que ela não é uma faia; é a crença de que se uma árvore é uma faia, ela não pode ao mesmo tempo não *ser* uma faia. Assim, a lei de contradição se refere às coisas, e não meramente aos pensamentos; e embora a crença na lei de contradição seja um pensamento, a lei de contradição ela mesma não é um pensamento, mas um fato sobre as coisas no mundo. Se aquilo que acreditamos, quando acreditamos na lei de contradição, não fosse verdadeiro das coisas do mundo, o fato de nos vermos obrigados a *pensar* que é verdadeiro não impediria que a lei de contradição fosse falsa; e isso mostra que a lei de contradição não é uma lei do *pensamento*. (ibidem, p. 100)

O que comentamos acima, evidencia claramente a posição epistemológica de Russell. Quando ele declara que a lei da contradição refere-se também à nossa realidade, ele defende a posição realista, uma vez que, tal lei representa os fatos do mundo e não somente o pensamento.

O argumento que Russell defende a respeito da lei da contradição, pode ser aplicado ao juízo *a priori*. Ou seja, em relação à matemática, quando utilizamos uma proposição genérica, não usamos sobre os pensamentos, mas, sobre os pares reais ou possíveis. A nossa mente é constituída, ou seja, é direcionada a acreditar na aplicação real das proposições, uma vez que, a mente é exata, não consegue distinguir algo verdadeiro ou falso com precisão. E o nosso conhecimento *a priori* é apenas uma relação entre as coisas mentais e as coisas não mentais.

Um argumento similar aplica-se a qualquer outro juízo *a priori*. Quando julgamos que dois mais dois são quatro, não efetuamos um juízo sobre nossos pensamentos, mas sobre todos os pares reais ou possíveis. O fato de nossa mente ser constituída de tal modo a acreditar que dois mais dois são quatro, ainda que seja verdadeiro, não é, evidentemente, o que afirmamos quando afirmamos que dois mais dois são quatro. E nenhum fato sobre a constituição de nossa mente poderia tornar *verdadeiro* que dois mais dois são quatro. Assim, nosso conhecimento *a priori*, se não é errôneo, não é simplesmente um conhecimento sobre a constituição de nossa mente, mas é aplicável a tudo quanto o mundo pode conter, tanto o que é mental como o que é não mental. (ibidem. 101)

Para Russell (ibidem, p. 101), o conhecimento *a priori* refere-se tanto a entidades que existem mentalmente quanto fisicamente. Elas são do mesmo gênero que as qualidades e as relações. Sabemos apenas que a sua relação existe. Essa questão será desenvolvida no próximo tópico.

2.6. O MUNDO DOS UNIVERSAIS

Neste tópico, iremos refletir sobre duas questões que Russell considera no nono capítulo dos *Problemas da filosofia* (2005): qual é a natureza desta espécie de existência [*being*] e também quais são os objetos que têm esta espécie de essência [*being*] (ibidem, p. 103)

2.6.1. OBJETOS DOS UNIVERSAIS

A “teoria das ideias”, provinda da filosofia de Platão, é na visão russelliana uma boa solução para o problema dos universais. Segundo Russell. “É uma tentativa de resolver este verdadeiro problema, e constitui em minha opinião uma das bem sucedidas tentativas feitas até aqui” (ibidem, p. 103).

O filósofo expõe a filosofia platônica a partir do exemplo da noção de justiça. Em suma, para Platão, a realidade é um espelho imperfeito, o mundo sensível, do chamado mundo inteligível – que é a concentração das formas puras, a verdadeira realidade. No mundo sensível, cada pessoa tem a sua opinião sobre o que é justiça, sendo que, em todas as opiniões, existe algo que é comum. No mundo inteligível, encontra-se o real conceito de justiça, pela qual, deriva-se as opiniões diferentes. Este mundo inteligível, também é chamado de mundo das ideias (*eidos*). É o mundo das essências, das formas puras, do *universal*, e do qual se pode derivar as demais coisas, sendo estas, cópias das ideias.

A maneira como o problema foi suscitado por Platão é mais ou menos a seguinte. Consideremos, por exemplo, a noção de *justiça*. Se nos perguntarmos o que é a justiça, é natural proceder considerando este, aquele, e aquele outro ato justo, com a finalidade de descobrir o que eles têm em comum. De certo modo, todos devem participar de uma natureza comum, que encontraremos em tudo o que é justo e em nada mais. Esta natureza comum, em virtude da qual todos eles são atos justos, será a própria justiça, a essência pura, cuja mistura com os fatos da vida ordinária produz a multiplicidade dos atos justos. O mesmo ocorre com qualquer outra palavra que possa ser aplicada a fatos comuns, tal como, por exemplo, o termo “brancura”. A palavra será aplicável a várias coisas particulares porque todas participam de uma natureza ou essência comum. Esta essência pura é o que Platão denomina de “ideia” ou “forma”. (Não é preciso supor que as “ideias”, neste sentido, existem na mente, embora possam ser apreendidas pela mente.) A “ideia” de *justiça* não é idêntica a nenhuma coisa que é justa: ela é alguma coisa diferente das coisas particulares, das quais as coisas particulares participam. Não sendo particular, ela mesma não pode existir no mundo dos sentidos. Além disso, não ela é efêmera ou mutável como os objetos dos sentidos: é eternamente ela mesma, imutável e indestrutível. (ibidem, p. 103-104)

Para evitar as ambiguidades acerca da *ideia* no sentido platônico dos diferentes sentidos que esta palavra remete, Russell prefere tratá-la sob o nome de **universal**. Em seguida, o filósofo apresenta o conceito de universal e particular.

Denominaremos de particular tudo o que nos é dado na sensação ou tudo o que é da mesma natureza das coisas dadas na sensação; e, em oposição a isto, denominaremos de *universal* o que pode ser comum a muitos particulares, e tem as características que, como vimos, distingue a justiça e a brancura dos atos justos e das coisas brancas. (ibidem, p. 105)

Em relação à linguagem, quando formamos uma oração, as funções morfológicas das palavras aderem ao conceito de particular e universal. Segundo Russell,

os nomes próprios representam os particulares, ao passo que os demais substantivos, os adjetivos, as preposições e os verbos, representam universais. Os pronomes representam particulares, mas são ambíguos: é somente pelo contexto ou pelas circunstâncias que sabemos o que particulares representam. (ibidem, p. 105)

Não é possível construir uma frase, período ou oração sem um universal. “Assim, todas as verdades implicam universais, e todo conhecimento de verdades implica conhecimento direto [*acquaintance*] de universais.” (ibidem, p. 106)

Refletindo sobre a linguagem, Russell diz que os adjetivos e substantivos são geralmente empregados como universais porque são em modo geral qualidades de coisas, ou melhor, dos nomes (substantivos). Porém, o que ainda não se considera enquanto tal, pela maioria dos filósofos, são os verbos e as preposições como universais. Apesar de não se referirem a qualidades de coisas, mas por exprimirem uma relação entre coisas, para o filósofo é um universal (ibidem p. 106-107). A partir disso, quando Russell fala que todo conhecimento *a priori* se refere a entidades que não existem, tanto no mundo mental quanto o físico⁷, ele chama de universalidade. Esse é o conhecimento universal.

Assim, a negligência das preposições e dos verbos leva à crença de que toda preposição pode ser considerada como atribuindo uma propriedade a um objeto singular, ao invés de como expressando uma relação entre duas ou mais coisas. Por isso supôs-se que, em última análise, não pode haver entidades tais como as relações entre as coisas. Consequentemente, não pode haver mais que uma coisa no universo, ou, se existem muitas coisas,

⁷ Citação completa:

De fato, parece que todo conhecimento *a priori* se refere a entidades que não existem, propriamente falando, quer no mundo mental, quer no mundo físico. Estas entidades são de tal natureza que não podem ser designadas pelas partes da linguagem que não são substantivos; elas são entidades do mesmo gênero que as qualidades e as relações. (RUSSELL, 2005, p. 101)

elas não podem de modo algum interagir entre si, visto que toda interação seria uma relação, e as relações são impossíveis. (ibidem, p. 107)

A tentativa de negar que existem os universais seria algo sem sucesso. Russell apresenta essa questão através do universal “brancura”⁸. Em suma, a brancura pode ser atribuída como uma qualidade e morfologicamente, um adjetivo. Ou seja, brancura seria algo relacionado a um nome (substantivo). Para chegar ao universal “brancura” automaticamente associamos a todas as coisas que contenha essa qualidade e chegamos à conclusão que tal coisa contenha brancura. Mesmo que seja um substantivo ou um adjetivo, mantêm-se a relação aqui dada pelo verbo e pela preposição. Mas, Russell chama atenção que todas as coisas que contenha a “brancura” possuem algo **semelhante**, ou seja, em todas as coisas brancas, pelo menos a brancura é um traço comum em todos os casos particulares. Desse modo, todas as coisas são permeadas pela universalidade. O particular só se torna particular pela existência de universais.

De fato, se alguém estivesse preocupado em negar completamente que existem objetos como os universais descobriria que não podemos provar estritamente que existem entidades tais como as *qualidades*, isto é, os universais representados pelos adjetivos e substantivos, mas que podemos provar que devem existir *relações*, isto é, a espécie de universais geralmente representada pelos verbos e preposições.

[...]

Mas, então, a semelhança requerida terá que ser um universal. Dado que existem muitas coisas brancas, a semelhança deve estar entre muitos pares de coisas brancas particulares; e esta é a característica de um universal. É inútil dizer que existe uma semelhança diferente para cada par, pois então deveríamos dizer que estas semelhanças se assemelham entre si, e assim nos veríamos forçados, no final, a admitir a semelhança como um universal. Portanto, a relação de semelhança deve ser um verdadeiro universal. E tendo sido forçados a admitir este universal, descobriremos que é inútil continuar inventando teorias difíceis e implausíveis para evitar a admissão de universais como a brancura e a triangularidade. (ibidem, p. 108-109)

2.6.2. A NATUREZA DOS UNIVERSAIS

Russell (2005, p. 110) nos oferece um exemplo: “Edimburgo está ao norte de Londres”. Analisando-o, a proposição exprime um sentido de relação (espacial, no caso), de modo que tal cidade está ao norte de outra. Não há efeitos de juízos sobre tal proposição, ou seja, aqui, não se está afirmando ou negando que a questão é verdadeira, apenas tomamos conhecimento disso.

⁸ RUSSELL, 2005, p. 108-109

Enquanto pressuposto para a proposição, podemos dizer que existe uma **relação** entre as duas cidades, através de um universal “ao norte de” e isso não significa que, ao afirmar isso, essa relação não depende do pensamento, ao contrário, a afirmação é independente dos conteúdos mentais. Essa relação é independente da mente que a observa e o pensamento apenas apreende essa relação real.

Podemos admitir, pois, como verdadeiro, que nada mental é pressuposto no fato de que Edimburgo está ao norte de Londres. Mas este fato implica a relação “ao norte de”, que é um universal; e seria impossível que o fato como um todo não incluísse nada de mental se a relação “ao norte de”, que é uma das partes constituintes do fato, incluísse algo de mental. Devemos admitir, conseqüentemente, que essa relação, assim como os termos relacionados, não depende do pensamento, mas pertence ao mundo independente que o pensamento apreende, mas não cria. (ibidem, p. 111)

Até agora, para entendermos a questão que Russell coloca sobre os universais, a palavra-chave é **relação**. Analisando com cuidado, essa relação não parece existir tal como Edimburgo e Londres existem, ou seja, a relação parece ser algo abstrato em oposição à concretude que as duas cidades exercem na realidade. Se questionarmos onde e quando que essa relação existe (os advérbios utilizados pelo filósofo são justamente onde [lugar] e quando [tempo]), não acharemos respostas, pois, a relação está num estado neutro. A relação, segundo Russell, não é um sentido nem uma introspecção. “Ela não está no espaço nem no tempo, não é material nem mental; não obstante é alguma coisa.” (ibidem, p. 111)

Esta conclusão, no entanto, enfrenta a dificuldade de que a relação “ao norte de” não parece *existir* no mesmo sentido em que Edimburgo e Londres existem. Se perguntarmos “Onde e quando esta relação existe?” é preciso responder: “em parte alguma e em tempo algum”. Não existe lugar nem tempo em que possamos encontrar a relação “ao norte de”. Ela não existe nem em Edimburgo nem em Londres, pois ela estabelece uma relação entre as duas cidades e é neutra entre elas. Não podemos dizer, tampouco, que ela existe em algum tempo particular. Ora, tudo o que pode ser apreendido pelos sentidos ou pela introspecção existe em algum tempo particular. Por isso, a relação “ao norte de” é radicalmente diferente de tais coisas. Ela não está no espaço nem no tempo, não é material nem mental; não obstante é alguma coisa. (ibidem, p. 111)

A própria espécie peculiar de existência [*being*] que pertence aos universais leva-nos a pressupor que são realmente mentais, devido a uma ambigüidade que apresentamos no capítulo I, na seção *Idealismo*. Exemplificando, quando dizemos “brancura” e pensamos nela, criamos uma ambigüidade: de alguma forma, ela está “em nossa mente” – expressão que não é bem colocada, pois, ela gera a tal da ambigüidade. O que está na nossa mente é apenas o ato de pensar, não o “objeto”

em si. Essa colocação é problemática, pois, priva da universalidade, ou seja, quando pensamos que a brancura é mental, um ato do pensamento, privamos essa universalidade que tal ideia produz. O ato de pensar é comum a todos os homens, porém, cada homem, cada ser tem uma definição distinta do que se pensa. Os universais não são pensamentos, mas, são comuns a todos os pensamentos: o nome, qualidade, relação.

A ambiguidade associada à palavra “ideia”, que notamos naquele momento, é também a causa da confusão aqui. Em um dos sentidos da palavra, ou seja, o sentido em que ela denota o *objeto* de um ato do pensamento, a brancura é uma “ideia”. Por isso, se não nos damos conta da ambiguidade, podemos chegar a pensar que a brancura é uma “ideia” em outro sentido, isto é, um ato do pensamento; e assim chegamos a pensar que a brancura é mental. Mas ao pensar assim, nós a privamos de sua qualidade essencial: a universalidade.

Um ato de pensamento de um homem é necessariamente algo diferente do ato de pensamento de outro homem; e um ato de pensamento de um homem em um determinado momento é necessariamente algo diferente do ato de pensamento do mesmo homem em outro momento. Por isso, se a brancura fosse o pensamento enquanto oposto a seu objeto, dois homens diferentes não poderiam pensar nela, e ninguém poderia pensá-la duas vezes. O que vários pensamentos distintos da brancura têm em comum é seu *objeto*, e este objeto é diferente de todos eles. Assim, os universais não são pensamentos, ainda que quando conhecidos sejam objetos dos pensamentos. (ibidem, p. 112)

Os universais são [*have being*], onde ser se opõe a “existência” [*existence*] como algo eterno se opõe a um ato particular. Eles *subsistem*, são reais, pois se constituem de relações (ibidem, p. 113).

2.7. SOBRE NOSSO CONHECIMENTO DOS UNIVERSAIS

O conhecimento dos universais e dos particulares são divididos em: o que é conhecido diretamente [*by acquaintance*], por descrição e os que não são conhecidos nem diretamente e nem por descrição. (ibidem, p. 115)

O conhecimento direto dos universais [*by acquaintance*] são “qualidades exemplificadas pelos dados dos sentidos.” (ibidem, p. 115), ou seja, são aqueles universais que conhecemos através dos nossos sentidos, tais como cores, sabores, barulhos e etc. Como apresentamos no tópico anterior, dado um particular, conseguimos associar vários particulares e chegamos a um consenso – que é o que Russell nomeia de universal. A este tipo de universal, Russell denomina de “qualidades sensíveis”.

Consideremos em primeiro lugar o conhecimento direto [*by acquaintance*] dos universais. É óbvio, para começar, que conhecemos diretamente [*we are acquainted with*] universais como o branco, o vermelho, o preto, o doce, o amargo, o sonoro, o duro, etc., isto é, as qualidades que são exemplificadas pelos dados dos sentidos. Quando vemos uma mancha branca, conhecemos diretamente [*we are acquainted*], num primeiro momento, esta mancha particular; mas ao vermos muitas manchas brancas, aprendemos facilmente a abstrair a brancura que todas elas têm em comum, e ao aprendermos a fazer isso aprendemos a ter um conhecimento direto [*to be acquainted with*] da brancura. Um processo similar nos proporciona o conhecimento direto [*makes us acquainted*] de qualquer outro universal da mesma espécie. Os universais desta espécie podem ser denominados de “qualidades sensíveis”. Podem ser aprendidos com um esforço de abstração menor que os outros, e parecem menos distantes dos particulares que outros universais. (ibidem, p. 115)

Sobre o conhecimento das relações, Russell apresenta duas essenciais: a espacial e a temporal (ibidem, p. 116). As relações espaciais consistem na percepção do todo com as suas partes: com a observação de fenômenos sensíveis, reparamos que os objetos ocupam uma disposição através do espaço (a direita de, a esquerda de). Essa percepção com o espaço são as relações. A mesma coisa se dá com a temporalidade: conseguimos perceber o tempo e suas relações com as coisas (antes, depois). Quando abstraímos as relações, chegamos nesses universais. Para Russell, as duas relações também podemos obter um conhecimento direto. Russell também considera a semelhança (ibidem, p. 117), ou seja, o ato da comparação entre duas coisas e a conclusão do que elas apresentam de comum, como fonte de conhecimento direto.

Outra questão que o filósofo considera é a existência de conhecimento direto através das relações entre relações: para percebê-las e abstraí-las, exige um maior esforço e o seu resultado depende da apreensão das qualidades dos dados dos sentidos. Quando comparamos uma coisa com outras em seus diferentes aspectos, emitimos conscientemente essas relações (questão do tamanho, volume, etc.). Esses nomes também são universais.

O conhecimento que temos de tais relações, apesar de exigir um poder de abstração maior do que é necessário para perceber as qualidades dos dados dos sentidos, parece ser igualmente imediato, e (pelo menos em alguns casos) igualmente indubitável. Assim, existe conhecimento imediato acerca dos universais, bem como acerca dos dados dos sentidos. (ibidem, p. 117)

Apresentada as possibilidades do conhecimento universal, retornamos para a solução da questão sobre o problema conhecimento *a priori* em relação aos

universais. Russell (2005, p. 118) postula que “todo conhecimento *a priori* se refere exclusivamente às relações entre universais”. Vejamos o porquê.

O filósofo coloca que, se apresentássemos a proposição *a priori* que afirme que toda uma classe de particulares pertence a uma outra coisa, ela seria falsa. Na medida em que aplicássemos tal proposição,

poderia parecer que estamos tratando de particulares que têm a mesma propriedade ao invés da propriedade mesma. A proposição “dois mais dois são quatro” é precisamente um caso destes, pois pode ser expressa na forma: “quaisquer dois e quaisquer outros dois são quatro” ou, “qualquer coleção formada de dois dois é uma coleção de quatro”. Se conseguirmos demonstrar que proposições como esta se referem realmente a universais, nossa proposição poderá ser considerada provada. (ibidem, p. 118)

Para entendermos uma proposição, devemos perguntar “que objetos devemos conhecer diretamente [*be acquainted with*]” (ibidem, p. 118). Não saberemos ao certo se a proposição é verdadeira ou falsa, mas, que esta é composta com objetos que conhecemos diretamente. A proposição geral serve para aplicarmos a um particular: no fundo ela sempre vai se referir, para Russell, apenas a universais. (ibidem, p. 119).

Assim, embora nosso enunciado geral *implique* enunciados sobre pares particulares, *assim que sabemos que existem tais pares particulares*, contudo não afirma nem implica que tais pares particulares existem, e, por conseguinte, não faz qualquer afirmação sobre qualquer par particular real. O enunciado expresso se refere ao universal “par”, e não a este ou àquele par. (ibidem, p. 119)

Tomado o enunciado “dois mais dois são quatro”, dizemos que este enunciado se refere exclusivamente a universais e conseqüentemente pode ser conhecido por qualquer um que tenha conhecimento direto dos universais (ibidem, p. 119). A questão que agora Russell reflete é que se tomarmos um fato, parece que podemos conhecê-los *a priori*, tal como as proposições gerais, a matemática pura, porém, isto é um erro gravíssimo. Para Russell (2005, p. 120), “*Nenhum fato sobre algo suscetível de ser experimentado pode ser conhecido independentemente da experiência*”. Ou seja, dado o fato como algo conseqüente da experiência, não há o menor cabimento de concebê-lo antes da experiência.

Conseqüentemente, embora nossa proposição geral seja *a priori*, todas as suas aplicações a coisas particulares reais implicam a experiência e contém, portanto, um elemento empírico. Desta maneira, vemos que o que parecia misterioso em nosso conhecimento *a priori* baseava-se num erro. (p. 120)

Comparando um juízo *a priori* com uma generalização empírica nos ajuda a entender melhor a questão colocada acima por Russell. O filósofo exemplifica a

generalização com a proposição “todos os homens são mortais”. Para Russell (2005, p. 120), “podemos entender o que a proposição significa a partir do momento em que entendermos os universais envolvidos”, ou seja, se identificarmos os universais na proposição. Este é, de fato, o primeiro passo para entendermos o significado da mesma. Seguindo, o filósofo explica que é desnecessário ter um conhecimento direto [*acquaintance*] de todos os particulares para entender o significado da proposição. Por fim, conclui que, “assim, a diferença entre uma proposição geral *a priori* e uma generalização empírica não provém do *significado* da proposição; provém da natureza de sua *evidência*.” (ibidem). A evidência da generalização dá-se pelos particulares, ou seja, através da repetição dos fatos, torna-se evidente tal coisa e, por conseguinte, *induzimos* o porquê dos fatos se repetirem.

Mas isso significa apenas que nossa generalização foi subsumida numa generalização mais ampla, para a qual a evidência é sempre da mesma espécie, embora mais extensa. O progresso da ciência realiza constantemente estas subsumções, e, deste modo, dá uma base indutiva cada vez mais ampla para as generalizações científicas. Mas embora isso ofereça um *grau* maior de certeza, esta certeza não é de outra *espécie*: seu fundamento último segue sendo indutivo, isto é, derivado de exemplos, e não de uma conexão *a priori* de universais como a que temos na lógica e na aritmética. (ibidem, p. 121)

Aqui, Russell cita uma discussão que é muito presente na ciência, sobre o conhecimento por indução e dedução. Embora não desenvolva a discussão, vale a pena comentar que o progresso científico é obtido com sucesso através da indução, por exemplo: um estudo é desenvolvido através da aplicação em diversos casos particulares – através da repetição e observação dos fatos, tal estudo é capaz de afirmar o sucesso ou insucesso da sua prerrogativa. E isto, desenvolve-se por um progresso (não necessariamente linear). De todo modo, esse procedimento se dá justamente ao contrário da dedução, que para a ciência, não gera conhecimento novo.

Sobre as proposições gerais *a priori*, Russell apresenta dois pontos opostos: (I) “O primeiro é que, se conhecemos muitos exemplos particulares, nossa proposição geral pode ser formada imediatamente por indução, e só depois perceberemos a conexão entre os universais.” (ibidem, p. 121) e (II) “O outro ponto é mais interessante, e filosoficamente mais importante. É que podemos às vezes conhecer uma proposição geral em casos em que não conhecemos um único exemplo seu.” (ibidem, p. 122)

Sobre o primeiro ponto, o tipo de conhecimento formado é dado por indução, que é o caso da ciência e da matemática: dada a proposição geral é facilmente aplicada aos

particulares e neste caso, a conexão com os universais fica em segundo plano. Já no segundo ponto, Russell o explica através de um exemplo, que é a regra da multiplicação de números inteiros (“Todos os produtos de dois números inteiros, que nunca foram, nem nunca serão pensados por qualquer ser humano, são superiores a 100” [p. 122]). A esta proposição, o filósofo diz que:

Aqui está uma proposição geral cuja verdade é inegável e, contudo, pela própria natureza do caso, nunca poderemos oferecer um exemplo; pois quaisquer dois números que pensarmos serão excluídos pelos termos da proposição. (ibidem, p. 122)

Frequentemente, essas proposições são negadas, pois o conhecimento requerido é apenas das relações entre universais. Em relação a isso, retomando quando Russell fala sobre o conhecimento de objetos físicos, não o conhecemos diretamente (no caso dos dados dos sentidos), mas, por inferência. Neste caso, Russell (2005, p. 123) fala que o nosso conhecimento dos objetos físicos dependem de um conhecimento geral, que não podemos dar nenhum exemplo. O mesmo acontece se quisermos conhecer a mente de outras pessoas ou qualquer outra coisa que não conhecemos diretamente.

CAPÍTULO III: CONSIDERAÇÕES SOBRE A POSIÇÃO EPISTEMOLÓGICA DE BERTRAND RUSSELL

Evidenciamos em algumas passagens que, Russell adota o realismo como base para suas discussões. Para isso, nos apoiamos no que Johannes Hessen conceitua enquanto **realismo**.

Para Hessen (2012, p. 73-74), “por realismo entendemos o ponto de vista epistemológico segundo o qual existem coisas reais, independentes da consciência.”, ou seja, o realismo postula a existência da realidade independente da consciência; a realidade está fundamentada fora do sujeito, independente dele e do fato de ele pensá-la ou não.

Por realismo crítico, Hessen (ibidem, p. 75) entende que nem todas as propriedades presentes nas percepções convêm às coisas. Elas são apreendidas através de um sentido e existe apenas e tão-somente em nossa consciência. Contudo, conforme os nossos órgãos externos são estimulados, tais propriedades aparecem e com isso, apresentam as reações de nossa consciência. Também, alguns elementos causais e objetivos são pressupostos nas coisas, pois, já pertencem a tais objetos.

Há que se fazer uma observação importante: segundo Hessen (ibidem, p. 78), o realismo crítico distingue dois conceitos fundamentais: os objetos de percepção, que consistem em objetos que podem ser percebidos por diversos sujeitos e as percepções de tais objetos, que são somente perceptíveis para o sujeito que as possui.

*Para o realismo crítico, o fundamento de maior peso é a independência dos objetos de percepção com respeito às nossas percepções. Os objetos de percepção permanecem mesmo quando subtraímos nossos sentidos à sua influência e, em consequência, deixamos de percebê-los. [...] O realismo crítico conclui que daí que, na percepção, ocupamo-nos de objetos que existem fora de nós, que possuem um ser real. [...] A realidade não pode ser provada, mas apenas *experimentada e vivenciada*. (HESSEN, 2012, p. 79-80)*

A esta independência dos objetos de percepção com respeito às nossas percepções, podemos acrescentar que, eles existem independentemente de nós. Ele continua no mesmo lugar e espaço, mesmo quando paramos de notá-los. Também, se os objetos se mostram nesta realidade externa, eles são experimentados e vivenciados.

O modo que Russell debate com os teóricos e apresenta suas teorias, evidencia-se que ele postula a corrente epistemológica realista crítica. Para ele,

muitas questões existem na realidade externa ao sujeito. São poucas coisas que estão na mente, e são muitas as coisas que estão fora da mente.

Dado isso, Russell se mostra como um exímio **realista** crítico. Vejamos o porquê em duas passagens: a crítica ao solipsismo cartesiano e ao *a priorismo* de Kant.

Sobre o solipsismo cartesiano, Russell, antes de iniciar a sua discussão apresenta um conceito-chave: objetos públicos comuns. Como já foi apresentado no capítulo I, os **objetos públicos comuns [neutral]**, que é o mesmo objeto desejado por diversas pessoas. Atentamos ao sentido da palavra *desejado*, expresso aqui como um objeto comum que é percebido (experimentado) por diversas pessoas.

Enquanto a máxima cartesiana “penso, logo existo”, aponta para o solipsismo, Russell defende que se existem estes objetos públicos comuns, logo, a realidade se apresenta fora do sujeito cognoscente. Se a mesa da qual falamos é passível de ser falada por um conjunto de falantes que a percebem, então ela deve, em alguma medida, não pertencer apenas à uma esfera subjetiva particular, ela deve ser em algum sentido um objeto público comum a vários sujeitos. Ela existe, isto é, insiste na sua externalidade, independente do fato de os sujeitos poderem pensá-la ou não. Em um sentido ligeiramente diferente ao conceito de realidade dado por Hessen, a noção russelliana de realidade guarda uma relação com a parte dos fenômenos que é experimentada e vivenciada por vários indivíduos: logo, se existem estes objetos públicos comuns, é porque os objetos, presentes nesta realidade são percebidos por diversas pessoas.

Em relação ao conhecimento *a priori*, explicado no capítulo II, Russell se apresenta enquanto um realista crítico a partir do momento quando fala dos conteúdos mentais. As leis do pensamento, dadas como princípios lógicos, são aplicados não somente aos *pensamentos*, mas também aos fatos. Uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo – tanto no mundo externo (realidade) quanto no pensamento. Para ele, existe um mundo permanente, independente do ser, mas, que é percebido pelo ser. Este mundo continua existindo até mesmo se parássemos de pensá-lo. O conhecimento *a priori*, do mesmo modo, deve ser admitido pelos sujeitos como um conhecimento obtido diretamente a partir de uma regularidade no mundo, e sem

recorrer a experiências. Neste sentido, Russell toma tal regularidade como indício de uma realidade exterior ao indivíduo.

Em suma, vimos que Russell apresenta na obra *Os problemas da Filosofia*, alguns artigos que discorrem sobre dilemas ligados ao problema do conhecimento: desde sua apreensão até a sua relação. Russell⁹ explica sobre o conhecimento de coisas e de verdades e podemos dizer que, sobre o conhecimento de coisas, existe algo imediato e derivado: o que é imediato, o filósofo denomina de *conhecimento direto [acquaintance]*, que podemos conhecer os particulares e universais. Dos particulares, podemos conhecer os dados dos sentidos, e provavelmente o “eu”. Sobre os universais, conhecemos suas relações, as qualidades sensíveis, espaço e tempo, semelhança, e alguns universais lógicos e abstratos, embora, não descobrimos um princípio de um conhecimento direto, imediato. Finalmente, de modo indireto, derivado, podemos conhecer por descrição que, é inerente do conhecimento direto [*acquaintance*].

⁹ RUSSELL, 2005, p. 123-124.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 5ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CIVITA, Victor (Ed.); KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

COPI, Irving Marmer. **Introdução à lógica**. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1981.

COVENTRY, Angela. **Compreender Hume**. Tradução de Hélio Magri Filho. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.

HESSEN, Johannes. **Teoria do Conhecimento**; Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. 3ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.

KELLER, Vicente; BASTOS, Cleverson Leite. **Aprendendo lógica**. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Tradução de Raimundo Vier. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dário. **História da filosofia**: do humanismo a Descartes, vol. 03. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. 2ed. São Paulo: Paulus, 2005.

RUSSELL, Bertrand. **Os problemas da filosofia**. Tradução de Jaimir Conte. Florianópolis: Martins Fontes, 2005.

_____. **Os problemas da filosofia**. Tradução de Desidério Murcho. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

SKIRRY, Justin. **Compreender Descartes**. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010.

Anotações – Aulas das disciplinas de Lógica I e II; História da Filosofia I e II; Teoria do Conhecimento.