



JANELAS PARA A FILOSOFIA

AIRES ALMEIDA
DESIDÉRIO MURCHO



DADOS DE COPYRIGHT

SOBRE A OBRA PRESENTE:

A presente obra é disponibilizada pela equipe Le Livros e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura. É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

SOBRE A EQUIPE LE LIVROS:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.love](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste [LINK](#).

**"Quando o mundo estiver
unido na busca do**

conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



JANELAS PARA A FILOSOFIA

AIRES ALMEIDA
DESIDÉRIO MURCHO



*À memória de Rui Daniel Cunha,
exemplo de generosidade e paixão filosófica*

CONTENTS

Prefácio

Introdução

1. Os valores não se discutem?
2. Valores éticos
3. Valores políticos
4. Valores estéticos
5. Fundamentos da fé
6. Fundamentos do conhecimento
7. Fundamentos da ciência
8. Pensamento fundamentado
9. A condição humana

Conclusão

Bibliografia

Sobre os autores

PREFÁCIO

Mesmo os nossos conceitos mais básicos não são claros para nós; usamo-los sem grandes problemas, mas não temos qualquer compreensão articulada do que envolvem. É aqui que a filosofia entra.

Colin McGinn, *Como se faz um Filósofo* (2003)

Todos temos vários pressupostos filosóficos, quer nos apercebamos disso quer não. Seja porque temos convicções sobre o que é correcto ou incorrecto fazer ou permitir que se faça, seja porque temos convicções sobre o que é ou não justo na nossa sociedade. Ao confiar na ciência, talvez nos apoiemos na crença de que é a verificação empírica que lhe confere cientificidade, ou que todo o conhecimento do mundo se fundamenta exclusivamente nos dados obtidos pelos sentidos. E quase todos nós temos pressupostos sobre Deus e a fé religiosa, quer quando temos uma vida religiosa quer quando a rejeitamos, ou mesmo quando somos algo indiferentes. O mesmo se passa quando contactamos com as artes, seja como artistas ou apenas como apreciadores: talvez dêmos como adquirido que é a expressão das emoções que mais conta; ou que os nossos juízos estéticos são apenas uma questão de gosto pessoal. E muitos de nós, pelo menos algumas vezes, damos connosco pensando se a nossa vida terá realmente sentido e se seremos afinal genuinamente livres. Tais pressupostos filosóficos são acerca de questões éticas, políticas, científicas, estéticas e religiosas; mas também acerca do conhecimento, do valor e da própria natureza das coisas.

Este livro abre janelas para estes e outros temas filosóficos que inevitavelmente pressupomos, muitas vezes sem nos darmos conta disso. Mas de nada vale abrir janelas se as paisagens entrevistadas ficarem fora do nosso alcance. Por isso, não nos limitámos a descrever ideias filosóficas — de Platão e Aristóteles a Rawls e Kuhn, passando por Anselmo, Hume e Russell, entre muitos outros. Procurámos, sobretudo, abrir caminhos de reflexão e dar instrumentos de autonomia intelectual. No fundo, este livro convida-o a reflectir nos seus pressupostos filosóficos, com a ajuda de quem já o fez de forma rigorosa ao longo de mais de vinte e cinco séculos de intenso debate de ideias, sem esquecer os debates de hoje.

A estrutura deste livro é como se segue. Na introdução, destacamos algumas características da filosofia, que consideramos esclarecedoras, e fornecemos alguns instrumentos do filosofar. Dos capítulos 1 ao 4 abrimos janelas para questões com uma forte componente valorativa: ética, filosofia política e estética são os domínios aqui abordados. O capítulo 5 aborda questões metafísicas e epistemológicas que emergem da religião. Algumas questões epistemológicas mais gerais são abordadas no capítulo 6. No 7, discutimos algumas questões epistemológicas que emergem da prática científica. O capítulo 8 apresenta alguns elementos básicos de lógica. No último capítulo voltamos a questões humanas, explorando o problema do livre-arbítrio e do sentido da vida.

Este livro nasceu do trabalho didáctico que desenvolvemos, com a participação de Célia Teixeira, aquando da elaboração de *50 Lições de Filosofia* (Didáctica Editora, 2013–2014), no qual se inspira e ao qual vai buscar a sua espinha dorsal. Foi, contudo, o entusiasmo com que tantos colegas e amigos receberam o nosso trabalho que nos fez pensar na importância pública de apresentar a filosofia ao leitor comum de uma maneira simples e estimulante, mas rigorosa e historicamente informada. Nesse sentido, decidimos fazer algo semelhante, mas mais focado nas questões e disciplinas centrais da filosofia, o que também permitiu um desenvolvimento ligeiramente mais aprofundado e também mais actualizado das questões tratadas.

A nossa esperança é que as janelas que aqui abrimos contribuam para uma discussão pública, epistemicamente responsável, de questões vitais.

INTRODUÇÃO

A característica essencial da filosofia, que a torna um estudo diferente da ciência, é a crítica. A filosofia examina criticamente os princípios usados na ciência e na vida quotidiana.

Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia* (1912)

1. O que é a filosofia?

Em filosofia, como em física, história e matemática, queremos esclarecer problemas e procurar respostas adequadas para eles. Só que em filosofia abordamos problemas de natureza diferente daqueles abordados noutros domínios de investigação. Para melhor compreender a diferença, talvez seja esclarecedor começar com alguns exemplos, reflectindo sobre o que caracteriza os problemas filosóficos.

O objecto da filosofia

Em física, investigamos vários problemas sobre a velocidade, o tempo e a matéria; noutras ciências da natureza, como a biologia ou a química, investigamos vários outros problemas, como a origem das espécies ou várias estruturas químicas. Uma das coisas que todos estes problemas têm em comum é serem empíricos: só podem ser adequadamente investigados recorrendo à observação e à experimentação. Também em história a observação e a consulta de documentos, por exemplo, são imprescindíveis. Em contrapartida, os problemas que investigamos em matemática não são

empíricos, mas antes *a priori*: a maneira adequada de os investigar não envolve a observação nem a experimentação, mas apenas o raciocínio. O mesmo acontece com os problemas da filosofia: trata-se de problemas que só *a priori* podem ser adequadamente investigados, apesar de não se tratar de problemas matemáticos.¹

Haverá, contudo, alguns problemas genuínos que possamos investigar *a priori* e que não sejam matemáticos? Ou serão todos esses problemas meras confusões? Talvez só os problemas matemáticos, por um lado, e os problemas empíricos, por outro, sejam genuínos; nesse caso, nada restaria à filosofia como objecto de investigação, depois de os matemáticos e cientistas terem feito o seu trabalho. Contudo, a própria ideia de que os únicos problemas genuínos ou são matemáticos ou são empíricos é um pressuposto filosófico e não a conclusão de uma investigação matemática ou científica. Na verdade, este é o tipo de pressuposto, muitas vezes invisível, que investigamos em filosofia.

Vejamos dois exemplos. Em física estudamos vários aspectos acerca da natureza do tempo. Contudo, o que é o tempo, exactamente? Só recorrendo aos métodos da filosofia podemos investigar adequadamente este problema. Em matemática, usamos o conceito de número e investigamos várias propriedades interessantes de várias classes de números, como os racionais e os inteiros. Todavia, se quisermos saber o que é exactamente um número, os métodos da matemática não são adequados; temos de recorrer aos métodos da filosofia.

Além de só *a priori* podem ser adequadamente investigados, os problemas da filosofia dizem muitas vezes respeito a pressupostos que aceitamos sem pensar, seja nas ciências, na matemática ou na vida comum. De maneira lapidar, é então adequado definir a filosofia como aquele domínio de investigação *a priori* em que nos ocupamos dos pressupostos mais fundamentais acerca da realidade, do conhecimento e do valor. São alguns desses temas que iremos explorar neste livro.

O método da filosofia

Uma vez esclarecido o objecto da filosofia, vejamos qual é o seu método. Como seria de esperar, o método de um dado domínio de investigação depende fortemente da natureza do seu objecto. Na matemática, por exemplo, os métodos incluem a análise matemática e o cálculo; na química,

a observação e a experimentação. Os métodos filosóficos incluem três actividades: a análise de conceitos filosoficamente importantes, o raciocínio intenso e a teorização especulativa. Vejamos brevemente em que consiste cada uma delas.

A análise de conceitos não é exclusiva da filosofia; qualquer domínio de investigação analisa cuidadosamente os conceitos importantes do seu próprio domínio. Os conceitos de velocidade, massa e peso são cuidadosamente analisados em física, por exemplo, assim como o conceito de tangente, em matemática. Em filosofia, fazemos o mesmo. A diferença é que os conceitos que mais nos interessam em filosofia são de tal modo elementares que é difícil recorrer a outros conceitos ainda mais elementares para analisá-los. Todavia, é importante esclarecer estes conceitos, ou pelo menos tentar fazê-lo, nomeadamente porque os pressupomos no nosso pensamento científico e comum.

Analisar conceitos, contudo, não significa que não tenhamos interesse na realidade; não significa que estamos interessados apenas em palavras. O que nos interessa é a realidade. Porém, sem instrumentos conceptuais adequados — o que inclui o uso de conceitos rigorosamente analisados e definidos — não podemos compreendê-la. Por exemplo, o que nos interessa em física é compreender a velocidade e a massa, e com esse fim em vista fazemos experiências científicas; mas sem uma boa compreensão dos conceitos de velocidade e de massa, compreensão que obtemos quando os analisamos adequadamente, nenhuma experimentação será iluminante. E o mesmo acontece em geometria: queremos calcular com rigor a área de um terreno, por exemplo, mas sem uma boa compreensão do conceito de área não poderemos fazê-lo adequadamente. A análise dos conceitos de um dado domínio é o que dá origem à terminologia técnica desse domínio: em física e geometria, «velocidade», «massa» e «área» são termos com significados muitíssimo bem definidos.

Quanto ao raciocínio intenso, a filosofia não é muito diferente da matemática nem das ciências da natureza: em todos estes casos, temos de raciocinar intensamente. Nem a matemática é uma mera aplicação mecânica de procedimentos de cálculo, nem as ciências da natureza resultam directamente, e sem raciocínio intenso, da simples verificação empírica. A cada passo, temos de raciocinar intensamente, e o mesmo acontece em filosofia. A diferença é que em filosofia o exame cuidadoso do raciocínio é mais importante porque não temos outra maneira de ver se nos enganámos.

Em matemática, por exemplo, evitamos o engano mais facilmente porque só admitimos como prova o que obedece às exigências bastante estritas da demonstração matemática; e nas ciências da natureza submetemos o resultado do nosso raciocínio — as teorias científicas — a testes empíricos exigentes. Em contraste, o raciocínio filosófico não é meramente matemático; e as conclusões a que chegamos em filosofia são quase sempre insusceptíveis de confirmação ou refutação experimental. Por isso, temos de raciocinar com redobrado cuidado, usando cuidadosamente instrumentos de análise lógica, para evitar enganos.

Finalmente, o que é teorizar? É uma maneira — talvez a melhor maneira — de tentar compreender profundamente as coisas, tanto na matemática como nas ciências da natureza. O mesmo fazemos em filosofia: teorizamos para tentar compreender as coisas mais profundamente. Contudo, as teorias matemáticas podem ser provadas ou demonstradas matematicamente; com menor rigor e maior margem para enganos, as teorias das ciências da natureza podem ser experimentalmente comprovadas ou refutadas. Na verdade, quando pensamos em matemática e nas ciências da natureza, temos muitas vezes em mente não o processo de teorizar, mas o resultado desse processo: as teorias, amplamente consensuais, que a humanidade foi desenvolvendo ao longo do tempo. A diferença, no caso da filosofia, é que as teorias que temos não são consensuais: são, na verdade, especulativas. São-no por boas razões: porque não temos em filosofia o género de processo de prova ou confirmação que temos noutros domínios. Porém, a especulação pode ser feita com mais rigor ou com menos rigor; em filosofia, desenvolvemos teorias especulativas, mas muitíssimo rigorosas. E submetemos essas teorias a uma crítica tenaz, para evitar tanto quanto possível os erros. Assim, apesar de a teorização filosófica ser especulativa, não se confunde de modo algum com a mera opinião subjectiva; a filosofia não é uma espécie de jornalismo das ideias.

Filosofia e o resto

A realidade tem muitos aspectos, abordados de diferentes maneiras em diferentes domínios. Os fenómenos religiosos, por exemplo, são investigados em diferentes disciplinas: os historiadores estudam o desenvolvimento histórico das diferentes religiões, assim como as suas relações com os aspectos sociais, políticos e económicos; os sociólogos

recorrem a inquéritos, estatísticas e outros métodos empíricos para saber se as sociedades mais fortemente religiosas são mais ou menos tolerantes ou se existe alguma relação, e qual, entre a religião majoritariamente praticada numa dada sociedade e o modo como essa sociedade se organiza. Em contraste, em filosofia da religião investigamos se há boas razões para pensar que Deus existe, ou que não existe, ou se é aceitável acreditar em Deus sem provas. O filósofo não é um historiador nem um sociólogo.

Também a arte é abordada de diferentes maneiras por diferentes disciplinas: o historiador da arte e o sociólogo estudam o desenvolvimento histórico da arte, assim como as suas relações com os aspectos sociais, políticos, económicos e outros; e o crítico de arte ocupa-se da avaliação de obras de arte específicas e do seu significado. Em contraste, o filósofo da arte não é um historiador, nem um sociólogo, nem tão-pouco um crítico de arte; o filósofo pergunta-se, por exemplo, qual é o fundamento do valor da arte, e se será possível esclarecer melhor o que é afinal a própria arte.

Assim, quando se pensa numa família vasta de questões, como as questões da fé ou da arte, é preciso ter em atenção que o filósofo, só por si, não as esgota. Alguns resultados de outras disciplinas podem até enriquecer a investigação filosófica, tal como a reflexão filosófica é muitas vezes fecunda para outras disciplinas. Além disso, a filosofia não é o mais importante dos domínios de investigação — muitos outros domínios são igualmente importantes, como é o caso da medicina. Acresce que, sem a física, a química e a biologia, quase nada saberíamos sobre a realidade física; e sem a história não teríamos qualquer conhecimento da experiência humana. A filosofia, assim como as ciências, as artes e as religiões, complementam-se mutuamente, ajudando-nos a compreender melhor a realidade multifacetada. E, em muitos casos, as questões mais banais e quotidianas são mais prementes do que as filosóficas. Mesmo que, reflectindo um pouco, possamos encontrar questões filosóficas subjacentes a muitas delas.

A filosofia não é uma ciência (se com isso queremos dizer algo como a física), nem uma arte. Nem é uma religião. E isso não retira importância à filosofia, nem às ciências, nem às artes, nem às religiões. Filosofia, ciências, artes e religiões são domínios distintos que, apesar das suas diferenças, têm aspectos em comum. Com os cientistas e os religiosos, o filósofo partilha um interesse na descoberta da verdade. Contudo, o filósofo não aborda problemas empíricos nem matemáticos. Além disso, em

filosofia não recorremos à autoridade, nem à tradição, nem à revelação divina, como se faz nas religiões. O filósofo, como o cientista e o matemático, recorre exclusivamente à nossa racionalidade comum: a mesma racionalidade que usamos para ir ao supermercado comprar fruta.

A filosofia não é também uma arte, mas os artistas partilham com os filósofos um interesse pelas ideias: muitos escritores, pintores e músicos têm um interesse profundo pelas ideias, tal como os filósofos. Contudo, nas artes não nos dedicamos ao exame cuidadoso e explícito das ideias. Além disso, a preocupação estética é importante nas artes, o que não acontece na filosofia. Os filósofos dão por vezes atenção à elegância dos seus textos, mas essa não é a sua preocupação principal; e muitos filósofos não dão atenção a esse aspecto do seu trabalho.

2. À procura da razão

Concordo e cedo sempre que me falam com argumentos. Tenho prazer em ser vencido quando quem me vence é a Razão, seja quem for o seu procurador.

Fernando Pessoa, *Sobre Portugal*

O recurso constante ao raciocínio e à argumentação é a característica mais marcante da filosofia. Ao investigar os problemas filosóficos, procuramos as razões a favor ou contra as alternativas de resposta que conseguimos imaginar. Mas o que são razões, raciocínios ou argumentos? O que é raciocinar? Raciocinar é inferir: é concluir uma ideia a partir de uma ou mais ideias. Argumentar é defender que uma ideia se conclui de uma ou mais ideias: é usar um raciocínio para persuadir. Por uma questão de simplicidade, falaremos a partir de agora apenas de argumentos.

Os argumentos têm duas partes importantes: a conclusão e as premissas. A conclusão é a ideia que queremos justificar; as premissas são as ideias que usamos para tentar justificar a conclusão. Assim, um argumento é um conjunto de ideias em que se visa justificar a conclusão com base na premissa ou premissas. Como é óbvio, só quando o argumento é bom é que a premissa ou premissas justificam a conclusão; num mau argumento,

visamos justificar a conclusão com base nas premissas, mas fracassamos nesse intento. Eis dois argumentos, a título de exemplo:

Se só tivesse direitos quem tem deveres, os bebês não teriam direitos.
Contudo, os bebês têm direitos.
Logo, não é verdadeiro que só tem direitos quem tem deveres.

Ou a vida é absurda ou não.
Se o for, prolongá-la para sempre não a torna menos absurda.
Se não o for, não precisamos de prolongá-la para sempre para que não seja absurda.
Logo, em qualquer caso, a eternidade é irrelevante quanto ao sentido da vida.

Claro que as pessoas não argumentam geralmente desta maneira tão explícita. Nomeadamente, a conclusão nem sempre vem no fim e nem sempre está tão claramente separada das premissas. Seria mais natural exprimir assim os dois argumentos anteriores:

Não é verdadeiro que só tem deveres quem tem direitos porque os bebês têm direitos mas não têm deveres.

A eternidade é irrelevante quanto ao sentido da vida porque, se a vida for absurda, não deixa de o ser se a prolongarmos para sempre e, se não for absurda, não precisamos da eternidade para dar sentido à nossa vida.

Explicitar argumentos é uma das tarefas importantes da filosofia. Fazemo-lo porque esse é o primeiro passo para examinar cuidadosamente a argumentação. E queremos examiná-la para saber se nos enganámos.

Proposições

As premissas e conclusões dos argumentos são proposições. Mas o que é uma proposição? É a ideia verdadeira ou falsa expressa por uma frase. O papel das frases é exprimir ideias ou desejos, dar ordens, fazer perguntas,

etc. O que nos interessa, geralmente, não são as frases em si (a menos que estudemos linguística), mas antes o que queremos dizer com elas. Quando as frases exprimem ideias verdadeiras ou falsas, dizemos que têm «valor de verdade» e chamamos «proposição» ao que exprimem. As frases só exprimem proposições se tiverem valor de verdade.

Há muitas frases diferentes que exprimem a mesma proposição, como é o caso de «O Sol é maior do que a Lua» e «The Sun is bigger than the Moon». E também há frases que exprimem mais de uma proposição. É o caso de «A Daniela recebeu uma carta», que em alguns casos exprime a proposição de que ela recebeu uma carta de jogar (um ás de copas, talvez), e noutros que recebeu correspondência pelo correio. Quando uma frase exprime mais de uma proposição é ambígua. Neste caso, a nossa primeira tarefa é esclarecer qual das proposições está em causa.

Nem todas as ambiguidades são semânticas: algumas são sintáticas. Uma ambiguidade é semântica quando resulta da ambiguidade das palavras em si, como no exemplo anterior; e é sintática quando resulta da ordem das palavras. «A Daniela viu o Rui a cavalo» tanto exprime a proposição de que o viu quando ele cavalgava, como exprime a proposição de que ela cavalgava quando o viu.

Muitas frases não exprimem proposições porque não exprimem qualquer conteúdo verdadeiro ou falso.² É o caso das exclamações, perguntas e ordens, como «Nunca mais amanhece!», «Quem foi Adriano?» e «Desligue o motor do automóvel ao abastecer, por favor». Só as frases declarativas assertivas exprimem proposições; mas nem todas as frases declarativas assertivas exprimem proposições. «As ideias verdes incolores dormem furiosamente juntas»³ é uma frase declarativa assertiva, mas não exprime qualquer proposição. Diz-se então que é absurda.

Identificar premissas e conclusões

Quando explicitamos argumentos, precisamos de formular premissas que ficaram implícitas. Por exemplo, quando dizemos «Os animais não têm direitos porque não têm deveres», isto talvez pareça apenas uma frase declarativa. Contudo, é um entimema, um argumento em que faltou explicitar uma premissa:

Os animais não têm deveres.
Quem não tem deveres, não tem direitos.
Logo, os animais não têm direitos.

Em alguns casos mais radicais, até as conclusões ficam implícitas: «Se queres ficar mais saudável, deves fazer exercício físico» é adequadamente entendido como um argumento a que falta uma premissa e a própria conclusão: «Se queres ficar mais saudável, deves fazer exercício físico; ora, queres ficar mais saudável; logo, deves fazer exercício físico».

Quanto às premissas explícitas e às conclusões dos argumentos, há expressões que facilitam a sua identificação, tanto em textos como na argumentação comum. Os indicadores de premissa são expressões que indicam que o que encontramos de seguida é uma premissa ou conjunto de premissas, como é o caso de «porque», «pois», «dado que», «visto que», «devido a», «a razão é que», «admitindo que», «sabendo-se que», «supondo que» e «já que», entre outros. Estes indicadores assinalam a presença posterior de uma premissa, mas a conclusão nem sempre ocorre antes deles.

Os indicadores de conclusão, em contraste, são expressões que indicam que o que encontramos de seguida é uma conclusão, como é o caso de «logo», «portanto», «por isso», «por conseguinte», «implica que», «daí que», «segue-se que», «infere-se que», «consequentemente», «como tal», entre outros. Estes indicadores assinalam a presença posterior de uma conclusão, mas a premissa nem sempre ocorre antes deles.

Validade

Na maior parte dos casos, o raciocínio não nos fornece uma demonstração, mas apenas razões para acreditar numa conclusão plausível, ou para preferi-la ligeiramente às alternativas.

Thomas Nagel, *A Última Palavra* (1997)

O primeiro aspecto importante para avaliar um argumento é a sua validade. Para compreender o que é a validade, contrastemos os seguintes argumentos dedutivos:⁴

Os portugueses são europeus.
Fernando Pessoa era português.
Logo, era europeu.

Os portugueses são europeus.
Shakespeare era europeu.
Logo, era português.

O primeiro argumento é válido e o segundo inválido. O primeiro é válido porque não há qualquer circunstância em que as suas premissas sejam verdadeiras e a sua conclusão falsa; ou seja, não há maneira de as premissas serem verdadeiras e a conclusão falsa. O segundo é inválido precisamente porque nada o impede de ter premissas verdadeiras e conclusão falsa. A validade de um argumento não depende apenas das coisas tal como são; depende também de como poderiam ter sido. E a ideia é que, se o argumento for válido, as coisas não poderiam ter sido de tal modo que as premissas fossem verdadeiras e a conclusão falsa.

A validade diz respeito apenas à relação entre as premissas e a conclusão de um argumento, ao passo que a verdade diz respeito às próprias premissas e conclusão, mas não à relação entre elas. Vejamos o seguinte exemplo:

Algumas zebras são répteis.
Logo, alguns répteis são zebras.

Este argumento é válido porque é impossível que a premissa seja verdadeira e a conclusão falsa. Porém, tanto a premissa como a conclusão são falsas. O argumento é válido porque a premissa tem uma relação especial com a conclusão: *se fosse verdadeira*, a conclusão também o seria. A relação de validade ocorre apesar de a premissa ser efectivamente falsa. Por isso, a validade é diferente da verdade. A validade diz respeito à relação que as premissas e a conclusão têm entre si; a verdade diz respeito às próprias premissas, assim como à conclusão, e não à relação entre elas. Tanto há argumentos válidos com premissas falsas e conclusão falsa como há argumentos válidos com premissas falsas e conclusão verdadeira.⁵

Um exercício simples de imaginação permite determinar quando um argumento é inválido. O exercício consiste em tentar imaginar uma circunstância em que as premissas do argumento sejam todas verdadeiras e a conclusão falsa. Se a encontrarmos, o argumento é inválido; caso contrário, talvez seja válido — não temos a garantia de que seja válido porque talvez essa circunstância exista, mas sejamos incapazes de a imaginar. Vejamos um exemplo:

Se Eça visitou Düsseldorf, visitou a Alemanha.
Ora, ele visitou a Alemanha.
Logo, visitou Düsseldorf.

Este argumento é válido ou inválido? Se for inválido, há pelo menos uma circunstância em que as premissas são verdadeiras e a conclusão é falsa. Assim, precisamos de tentar imaginar uma dessas circunstâncias. Imaginemos que Eça nunca visitou Düsseldorf. Neste caso, a conclusão é falsa. Contudo, isto é compatível com a verdade da segunda premissa: mesmo que nunca tenha visitado Düsseldorf, isso não impede Eça de ter visitado Berlim, por exemplo, caso em que visitou a Alemanha. E também é compatível com a verdade da primeira premissa: se Eça visitou Düsseldorf, visitou certamente a Alemanha. Assim, mostrámos que o argumento não é válido, pois conseguimos imaginar uma circunstância em que as premissas são conjuntamente verdadeiras e a conclusão é falsa. Essa é a circunstância em que Eça nunca visitou Düsseldorf.

Consideremos agora este argumento válido:

Se Eça visitou Düsseldorf, visitou a Alemanha.
Ora, ele visitou Düsseldorf.
Logo, visitou a Alemanha.

Neste caso, o argumento é válido porque não há qualquer circunstância em que as premissas sejam conjuntamente verdadeiras e a conclusão falsa. Para ver porquê, tentemos imaginar uma circunstância em que a conclusão é falsa e as premissas são todas verdadeiras. Na circunstância em que a conclusão é falsa, Eça nunca visitou a Alemanha. Poderia Eça, nesse caso, ter visitado Düsseldorf, para que a segunda premissa seja verdadeira? Sim,

se imaginarmos que Düsseldorf, por um acaso político, foi anexada pela Holanda, por exemplo, e não é uma cidade alemã. Contudo, neste caso, a primeira premissa é falsa, pois não é verdadeiro que se Eça visitou Düsseldorf, então visitou a Alemanha: pelo contrário, se ele visitou aquela cidade, visitou a Holanda, e não a Alemanha. Logo, o argumento é válido, pois, quando tentamos imaginar uma circunstância em que a conclusão é falsa, vemos que nessa mesma circunstância uma das premissas é falsa.

Solidez

O segundo aspecto importante para avaliar um argumento é a verdade das suas premissas. A validade, por si só, é insuficiente, pois há muitos argumentos válidos que conduzem a conclusões falsas. Para que a validade de um argumento garanta que a conclusão é verdadeira, tem de ter premissas verdadeiras. É a isso que chamamos «argumento sólido»: um argumento válido com premissas verdadeiras.

Um argumento inválido com premissas verdadeiras é irrelevante porque não justifica adequadamente a sua conclusão; é o caso do seguinte argumento:

As mulheres são mamíferos.
Eça era um mamífero.
Logo, era uma mulher.

Um argumento válido com uma ou mais premissas falsas é igualmente irrelevante, e pela mesma razão; é o caso do seguinte argumento:

Os mamíferos são mulheres.
Eça era um mamífero.
Logo, era uma mulher.

Assim, para que tenhamos bons argumentos, precisamos das duas coisas: validade e premissas verdadeiras.

Cogência

O propósito de um argumento persuasivo não é senão estabelecer a confiabilidade de uma conclusão que estava em dúvida — e assim as premissas têm de ser inicialmente mais confiáveis.

Michael Shenefelt e Heidi White, *Se A, Então B* (2013)

Quando argumentamos para defender uma proposição, dirigimo-nos habitualmente a quem não concorda com a nossa conclusão. Por isso, temos de usar premissas que essa pessoa considere mais plausíveis do que a conclusão. Caso contrário, mesmo que o argumento seja sólido, será circular e o nosso interlocutor rejeitará as nossas premissas. Por exemplo, imagine-se que defendemos do seguinte modo a proposição de que Deus não existe:

Se Deus existisse, não haveria mal.

Mas há mal.

Logo, Deus não existe.

É natural usar este argumento para persuadir quem pensa que Deus existe, e não quem já aceita que não existe. Ora, quem acredita em Deus, considera a nossa conclusão muito implausível. E as premissas, serão plausíveis para ela? Considera ela que, se Deus existisse, não haveria mal? Se for uma pessoa reflectida, poderá muito bem pensar que a existência de Deus é perfeitamente compatível com o mal, talvez por considerar que os males que vemos no mundo são instrumentais para bens muitíssimo mais importantes. Assim, esta pessoa não considera que a primeira premissa é mais plausível do que a conclusão. Por essa mesma razão, rejeita o argumento, rejeitando a primeira premissa: ela considera que o argumento não é cogente. Consequentemente, para argumentar bem, temos de usar premissas que o nosso interlocutor considere mais plausíveis do que a conclusão.

Em suma, perante um argumento, temos de começar por ver se é válido. Se não for, temos de encontrar outro argumento, ou de abandonar a ideia que queríamos defender. Se for válido, temos de ver se todas as premissas

são verdadeiras. Caso pelo menos uma das premissas não seja verdadeira, precisamos de a substituir por outra premissa que o seja. Se todas as premissas forem verdadeiras, temos ainda de ver se são todas mais plausíveis do que a conclusão. Caso pelo menos uma delas não o seja, precisamos de encontrar outra premissa que seja mais plausível do que a conclusão. Mas, se o forem, atingimos o nosso objectivo: temos um argumento cogente.

1 Não devemos confundir *a priori* com inato: ninguém nasce sabendo matemática, pelo que o conhecimento matemático não é inato; mas também ninguém descobre teoremas da matemática fazendo experiências ou observações empíricas, pelo que não é um conhecimento empírico, mas antes *a priori*, ou seja, resulta exclusivamente do raciocínio.

2 Nenhuma frase é uma proposição; pode é exprimir, ou não, uma ou mais proposições.

3 O exemplo é de Noam Chomsky.

4 Abordaremos os não dedutivos no capítulo 8.

5 Em lógica e filosofia, «validade» não quer dizer «valioso», tal como «massa» em física não significa «esparguete». Muitos argumentos válidos não têm valor.

OS VALORES NÃO SE DISCUTEM?

A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade ou a falsidade consistem na concordância ou discordância seja com a relação real de ideias, seja com a existência real e a questão de facto. Logo, o que não for susceptível desta concordância ou discordância é incapaz de ser verdadeiro ou falso.

David Hume, *Tratado da Natureza Humana* (1738)

1. Os factos do valor

Imagine-se que a Daniela afirma que o casamento entre homossexuais é imoral e que alguém reage exclamando: «Isso é um juízo de valor!» O que está em causa é que talvez outras pessoas considerem que o casamento entre homossexuais não é imoral, não havendo factos que nos ajudem a decidir objectivamente quem tem razão. Mas se a Daniela afirmar que em nenhum país o casamento entre homossexuais é permitido, isso já não é um juízo de valor: é um juízo de facto. Neste caso, há factos que nos ajudam a decidir objectivamente se ela está enganada ou não.

O que está em causa é a ideia de que os juízos de valor não são objectivos. Mas que razões há para pensar que isto é realmente assim? Serão essas razões boas? E o que são exactamente juízos de valor?¹

Juízos de facto e de valor

Chama-se tradicionalmente «juízo» ao acto de estabelecer uma relação entre um sujeito e um predicado de uma proposição. Hoje em dia usa-se o termo de um modo mais abrangente, como equivalente de «proposição», sem que tenhamos de aceitar a tese implausível de que todas as proposições têm a estrutura sujeito-predicado. É nesta acepção que usamos aqui o termo.

Consideremos as proposições expressas pelas frases «O Tejo fica a sul do Mondego» e «Não devemos roubar». A primeira é um juízo de facto, a segunda um juízo de valor. A primeira é um juízo de facto porque é descritiva. Uma proposição é descritiva quando visa descrever o modo como as coisas são, mesmo que as descreva erradamente. Assim, a proposição de que o Tejo fica a norte do Mondego é descritiva, apesar de ser falsa; por isso, é um juízo de facto. A segunda é um juízo de valor porque não visa descrever o que as pessoas fazem, mas antes o que gostaríamos que fizessem. Trata-se de um juízo normativo ou prescritivo. Um juízo normativo não visa descrever o modo como as coisas são, mas antes exprimir o que pensamos que elas devem ser. Num juízo descritivo, queremos adequar o nosso pensamento à realidade; em contraste, num juízo normativo, queremos que a realidade se adeque ao nosso pensamento.²

Nem todos os juízos de valor são normativos. Quando alguém afirma que gosta de pastéis de bacalhau, não quer que todas as pessoas gostem de pastéis de bacalhau. Neste caso, trata-se apenas de exprimir um gosto ou preferência; não exprime um juízo normativo porque essa pessoa não quer adequar a realidade ao seu pensamento.

Apesar de haver casos razoavelmente claros de juízos de facto, assim como de juízos de valor, há dois aspectos que devemos ter em consideração. Em primeiro lugar, talvez alguns juízos não sejam de facto nem de valor, como é o caso dos juízos matemáticos. Afirmar que dois mais três são cinco não exprime certamente um juízo de valor, mas não exprime inequivocamente um juízo de facto. Em segundo lugar, talvez todos os juízos de facto tenham elementos normativos, e todos os juízos de valor tenham elementos factuais. O juízo de facto de que a água é H₂O, por exemplo, inclui o elemento valorativo de que devemos aceitá-lo, se for verdadeiro — porque uma norma racional geral é que devemos aceitar crenças verdadeiras e rejeitar as falsas. Já o juízo de valor de que o aborto é

imoral inclui o juízo de facto de que o aborto mata o feto — se não matasse, não haveria razão para considerá-lo imoral.

2. Os valores são relativos?

O homem é a medida de todas as coisas: das que são, que o são; e das que não são, que não o são.

Protágoras, *Verdade*

O subjectivismo é a ideia de que os juízos de valor são relativos aos sujeitos; o relativismo, de que são relativos às sociedades. Trata-se de duas maneiras diferentes de ser relativista quanto aos valores. Por facilidade de exposição, usaremos o termo «subjectivismo» no primeiro caso, e «relativismo» no segundo.

Subjectivismo

Do ponto de vista subjectivista, quando uma pessoa exprime um juízo de valor, não pode estar enganada. Isto contrasta com os juízos de facto. Quando alguém afirma um juízo de facto, estará enganada se os factos não forem como ela pensa. Por exemplo, o juízo de facto de que Caetano Veloso não é um cantor é falso porque ele é realmente um cantor. O subjectivista pensa que os juízos de valor são apenas preferências pessoais. Por exemplo, quando o Rui defende que é permissível mentir em alguns casos, está apenas a manifestar a sua preferência. E, claro, a Daniela tem outra preferência e defende que nunca é permissível mentir. Mas nenhum dos dois tem mais razão do que o outro. É por isso que se diz que os gostos não se discutem: os valores são subjectivos.

Um dos argumentos a favor do subjectivismo baseia-se na ideia de que, no que respeita aos juízos de valor, só há discordâncias: o que uma pessoa considera bom ou aceitável, outra considera mau ou inaceitável. É por isso que são subjectivos. Se fossem objectivos, essas discordâncias não existiriam. Contraste-se com os juízos de facto: neste caso, pensa o subjectivista, não encontramos o mesmo tipo de discordâncias. Por exemplo, há um consenso quanto à composição química da água, mas não há um consenso quanto à permissibilidade do aborto. Do ponto de vista

subjectivista, não há consenso neste segundo caso precisamente porque é um juízo de valor.

Este argumento enfrenta duas objecções. A primeira é que não é verdadeiro que discordemos quanto a todos valores. Discordamos relativamente a muitos valores, mas não relativamente a todos. Por exemplo, há quem pense que as leis devem ser mudadas para permitir que as pessoas do mesmo sexo possam casar, e há quem pense que não. Este é um dos muitos casos em que não há consenso. Mas, por outro lado, há um forte consenso quanto à rejeição da escravatura, do homicídio e da exploração das mulheres; além disso, os princípios e valores inscritos na Declaração Universal dos Direitos Humanos, subscritos por quase todos os países do mundo, mostram que há valores fundamentais que são consensuais, ainda que a prática não esteja muitas vezes de acordo com isso. Assim, o argumento a favor do subjectivismo pressupõe erradamente que não há consenso quanto aos valores. Esta objecção é importante porque faz notar a ilusão que resulta de se dar atenção apenas aos casos polémicos, esquecendo os muitos casos em que há pelo menos uma forte convergência quanto aos juízos de valor.

A segunda objecção rejeita a ideia de que se um juízo não for subjectivo, não há discordância. Pelo contrário, há muitos casos em que estamos perante juízos que não são subjectivos e no entanto há discordância. Por exemplo, há quem pense que os seres humanos foram directamente criados por Deus, como é descrito na Bíblia, e há quem pense que os seres humanos surgiram de outras espécies, por meio de processos naturais. Contudo, não se trata de juízos subjectivos. Acontece apenas que as pessoas não conseguem chegar a um consenso. Também há quem pense que o clima hoje é mais quente devido aos seres humanos, e há quem pense que não. Uma vez mais, não se trata de juízos subjectivos. Apesar disso, as pessoas não conseguem chegar a um consenso. A falta de consenso pode ocorrer pelos mais diversos motivos. Em alguns casos, ocorre porque é muito difícil saber algumas coisas; noutros, porque as pessoas são teimosas e insistem no que a outras parece comprovadamente falso. O que isto significa é que a objectividade de um juízo é perfeitamente compatível com a existência de discordâncias. Logo, o argumento a favor do subjectivismo parece basear-se numa premissa falsa.

Talvez o argumento da discordância a favor do subjectivismo capte mal uma ideia parecida, mas diferente e mais plausível: a ideia de que, quando

há conflitos no que respeita a juízos de facto, há maneiras objectivas de decidir quem tem razão, sendo apenas uma questão de observar as coisas cuidadosamente. Contudo, o que acontece quando há conflitos de valores? Neste caso, não parece haver uma maneira objectiva de decidir quem tem razão, e é por isso que os valores são subjectivos. Por exemplo, se o Rui e a Daniela discordarem quanto à moralidade do casamento entre homossexuais, não há uma maneira objectiva de decidir quem tem razão: cada um tem a sua própria opinião, e nada permite decidir qual delas é objectivamente melhor.

Será realmente verdadeiro, contudo, que nunca há maneira objectiva de decidir quem tem razão quando há conflitos de valores? Imagine-se que o argumento do Rui a favor da sua posição é que permitir o casamento entre homossexuais irá destruir a instituição do casamento heterossexual. Este argumento baseia-se numa previsão empírica perfeitamente verificável objectivamente, e que temos razões para pensar que é falsa: do mesmo modo que a instituição do casamento não foi destruída pelo facto de as mulheres brancas poderem casar com homens negros, também é previsível que o casamento entre homossexuais não vá destruir o casamento heterossexual. Talvez o Rui tenha outro argumento, defendendo que o casamento sempre foi heterossexual e por isso deve continuar a sê-lo. Uma vez mais, porém, é verificável objectivamente que o abandono de várias tradições trouxe benefícios visíveis a todos, como o abandono da escravatura ou da submissão das mulheres. Em conclusão, parece razoável rejeitar a ideia de que sempre que há conflitos de valores não há maneiras objectivas de decidir quem tem razão.

Uma versão verificacionista de subjectivismo baseia-se no argumento de que os valores não existem porque não podemos verificar que existem, ou que os juízos de valor não são verdadeiros porque não podemos verificar que são verdadeiros (nem falsos). A dificuldade desta posição é que a própria tese verificacionista não é verificável, e assim, pelos seus próprios padrões, não é verdadeira. Parece, pois, uma argumentação incoerente.

Outra maneira de defender o subjectivismo dos valores é a teoria do erro de J. L. Mackie (1917–1981). A ideia aqui é que os juízos de valor só poderiam ser objectivamente verdadeiros caso houvesse factos que os tornassem verdadeiros. Mas que factos poderiam ser esses? Considere-se, por exemplo, a afirmação moral de que a tortura de inocentes é imoral. Que facto torna esta afirmação verdadeira? Se existisse tal facto, seria a coisa

mais esquisita que é possível imaginar. Não seria um facto como os de que temos conhecimento: a água quente, a relva verde, etc. Seria um facto tão completamente esquisito, que temos razão para pensar que não pode haver tal coisa. Assim, quando atribuímos a propriedade de ser imoral à tortura, por exemplo, estamos a fazer um erro sistemático: tal propriedade não existe e não poderia existir porque não há qualquer facto subjacente.

A dificuldade desta posição é que, por um lado, parece haver factos banais relevantes (o sofrimento da pessoa torturada) e, por outro, o facto que torna verdadeira mesmo a mais banal das proposições (como a expressa pela frase «Alguns cisnes são brancos») parece envolver universais (o universal da brancura, neste caso), o que está longe de ser um facto que não seja esquisito.

Relativismo

Os padrões de valor são relativos à cultura de que derivam.

Associação Antropológica Americana (1947)

O relativista defende que os juízos de valor são relativos às sociedades. Quando uma sociedade condena ou aceita um dado juízo de valor, não pode estar enganada. Isto contrasta com os juízos de facto. Quando uma sociedade aceita um juízo de facto, estará enganada se os factos não forem como essa sociedade pensa que são. Por exemplo, o juízo de facto de que a Terra está imóvel é falso se a Terra não estiver de facto imóvel.

A ideia do relativista é que os juízos de valor não passam de preferências sociais arbitrárias. Por exemplo, quando a sociedade europeia do século XVII considerava a escravatura moralmente aceitável, estava apenas a manifestar a sua preferência. E, claro, a sociedade europeia do século XXI manifesta uma preferência diferente, condenando a escravatura. Mas nenhuma das sociedades tem mais razão do que a outra: os valores são relativos às sociedades.

Um argumento comum a favor do relativismo parte da ideia de que diferentes sociedades têm padrões e códigos morais completamente diferentes. Por exemplo, em algumas sociedades, as mulheres não tinham os

mesmos direitos do que os homens; noutras sociedades, como a nossa, não existe essa diferença de direitos. Na nossa sociedade, para dar outro exemplo, as crianças e os jovens têm vários direitos que os protegem do trabalho prematuro; noutras sociedades, contudo, é normal as crianças e os jovens serem obrigados a trabalhar, por vezes arduamente, desde muito jovens. O relativista argumenta que os juízos de valor são relativos às sociedades porque diferentes sociedades aceitam diferentes juízos de valor. Se não fossem relativos à sociedade, não encontraríamos esta diversidade cultural.

Será este um bom argumento? O argumento depende da ideia de que se um juízo, seja ele de facto ou de valor, for aceite por uma sociedade e rejeitado por outra, então esse juízo é relativo. Ora, há muitos casos em que o que é aceite numa sociedade é rejeitado noutra e, no entanto, não se trata de juízos relativos. Por exemplo, na sociedade europeia do século xv aceitava-se que a Terra estava imóvel no centro do Universo, ao passo que noutras sociedades se rejeita tal ideia. Contudo, a própria ideia de que a Terra está no centro do Universo não é relativa às sociedades. Isto parece mostrar que a variação de ideias, práticas e costumes entre as sociedades não indica que tais coisas sejam todas relativas; talvez algumas sejam e outras não. Por exemplo, conduzir pela esquerda ou pela direita é relativo às sociedades, e nenhuma das maneiras é melhor ou mais correcta do que a outra: são apenas diferentes. Todavia, daqui não se conclui correctamente que, se uma sociedade considerar que a Terra está no centro do Universo e outra não, então o lugar que a Terra ocupa no Universo é relativo às sociedades. Do mesmo modo, é incorrecto concluir que a moralidade da escravatura é relativa às sociedades só porque diferentes sociedades encaram esta prática de maneiras diferentes.

Outra objecção ao argumento relativista é que em muitos casos não há diversidade de valores: em nenhuma sociedade o roubo ou o homicídio indiscriminado é uma prática aceite, por exemplo.

A favor do relativismo usa-se por vezes o argumento da tolerância: se não aceitarmos o relativismo dos valores, seremos intolerantes, pensa o relativista. Seremos intolerantes porque iremos impor os valores da nossa sociedade a sociedades diferentes da nossa, ou porque seremos incapazes de compreender e valorizar diferentes costumes, tradições e maneiras de fazer as coisas. Teremos tendência para impor às outras sociedades os nossos próprios costumes, tradições e maneiras de fazer as coisas, como se fossem

obrigatórios. E iremos pensar que as sociedades diferentes da nossa são inferiores, primitivas ou selvagens, quando na verdade são apenas diferentes e talvez até melhores, em muitos aspectos. Assim, o argumento é que se não aceitarmos o relativismo dos valores, seremos intolerantes; mas, como não devemos ser intolerantes, devemos aceitar o relativismo dos valores.

Uma objecção a este argumento é que pressupõe erradamente que devemos aceitar todos os costumes, tradições e maneiras de fazer as coisas, sem excepção. Apesar de ser verdadeiro que devemos aceitar todas as diferenças que não prejudicam seja quem for, não é verdadeiro que devamos aceitar todas as diferenças, nomeadamente as que incluem explorar, maltratar, mutilar e fazer sofrer as outras pessoas.³ As pessoas de qualquer sociedade, por mais diferente que seja da nossa, são ainda pessoas. Por exemplo, talvez seja inaceitável da nossa parte desconsiderar os pedidos de ajuda de uma adolescente obrigada a casar pela sua sociedade com um homem de sessenta anos que a maltrata e explora, só porque essa é a tradição da sua sociedade. Afinal, na nossa própria sociedade não consideramos que todas as tradições e costumes devem ser mantidos; pelo contrário, ao longo do tempo, abandonámos várias tradições e costumes porque prejudicavam algumas pessoas da nossa sociedade, como foi o caso da escravatura ou da submissão das mulheres. Daí que seja razoável pensar que o relativismo quanto aos valores é muitas vezes uma forma disfarçada de pensamento colonialista, recusando às pessoas de outras sociedades o que nem sonharíamos negar às pessoas da nossa sociedade.

Além disso, tolerar práticas de sociedades que são intolerantes em relação às pessoas de etnias minoritárias, em relação a pessoas de outras religiões ou em relação às mulheres é tolerar a intolerância. O que equivale a aceitar afinal a intolerância. Ora, isto é incoerente.

O relativista é acusado de incoerência também por outra razão. O que faz muitas pessoas defenderem o relativismo é a ideia de que a tolerância é um imperativo. Mas isto é incoerente, pois pressupõe o valor não relativo da tolerância ao mesmo tempo que se defende que todos os valores são relativos.

Valores objectivos

Muitas pessoas não têm genuinamente qualquer desejo de ser santas, e é provável que algumas das que aspiram ou atingem a santidade nunca tenham sentido grande tentação de serem humanas.

George Orwell, «Reflexões sobre Gandhi» (1949)

O objectivista defende que alguns valores são objectivos (e não que todos o são). Isto significa que, quando uma pessoa ou uma sociedade condena ou aceita um dado juízo de valor, pode estar enganada, tal como acontece com os juízos de facto. Claro que, no caso dos juízos de valor, não se trata de representar factos, como acontece nos juízos de facto. Mas daí não se conclui correctamente que todos os juízos de valor são subjectivos ou relativos.

Um dos argumentos a favor do objectivismo parte da ideia de que a tolerância não é um valor meramente relativo às sociedades. Se o juízo de valor de que devemos ser tolerantes fosse apenas relativo à nossa sociedade, então seria aceitável que outras sociedades não fossem tolerantes. Mas não é aceitável que as outras sociedades não sejam tolerantes. Por exemplo, a sociedade alemã não era tolerante quando os nazis tomaram o poder. Se levarmos a sério a ideia de que os juízos de valor são relativos às sociedades, nada havia de errado naquela sociedade, apesar de ser intolerante. Contudo, naquela sociedade havia muito de errado, precisamente por ser intolerante. Logo, o juízo de valor de que devemos ser tolerantes não é apenas relativo à nossa sociedade.

Uma maneira de objectar a este argumento é aceitar que a tolerância é mesmo relativa às sociedades, apesar de isso nos parecer implausível. Mas só nos parece implausível porque a nossa sociedade é tolerante. No fundo, condenamos a sociedade alemã nazi porque pertencemos a outra sociedade, com outros valores. Para um nazi, perseguir e exterminar judeus, ciganos e quaisquer outros membros de etnias minoritárias não era encarado como um mal: essa era a prática comum da sua sociedade. Ao condená-lo, estamos apenas a exprimir os juízos de valor da nossa própria sociedade.

Para compreender melhor o objectivista, temos de compreender melhor o próprio conceito de objectividade. Há várias concepções de objectividade, mas a mais relevante no que respeita à natureza dos valores considera que a imparcialidade é uma condição necessária da objectividade. O que isto significa é que os juízos de valor que são objectivos são imparciais. Por

exemplo, imaginemos que a Daniela defende o juízo de valor de que quem tem olhos azuis deve ter mais direitos do que os outros. Quando lhe perguntamos porquê, responde, com toda a honestidade, que tem olhos azuis, e por isso essa medida iria beneficiá-la. É óbvio que a justificação do seu juízo de valor não é imparcial; ela defende aquele juízo de valor apenas porque a beneficia.⁴

Contudo, este não é o único tipo de justificação que há. Também podemos justificar os nossos juízos de valor de maneira imparcial. Tanto um homem como uma mulher podem concordar com medidas legislativas que um deles não aceitaria se pensasse apenas nos seus interesses: há maneiras de pensar imparcialmente que nos mostram que devemos aceitar medidas que nos prejudicam ou que não nos beneficiam, mas que são imparcialmente justas e benéficas. O argumento da imparcialidade a favor do objectivismo é então a ideia de que, se não existissem juízos de valor objectivos, não haveria juízos de valor imparciais; uma vez que temos vários exemplos de juízos de valor imparciais, concluímos que há juízos de valor objectivos.

Todavia, isto levanta sérios problemas, sublinha o crítico do objectivismo. Considere-se o que seria agir sempre de uma maneira imparcial. Aparentemente, isso obrigar-nos-ia a deixar de privilegiar os nossos amigos e familiares, a quem damos mais atenção e apoio do que a estranhos. E quando pensássemos comprar mais um par de sapatos só porque os achámos bonitos, teríamos de pensar se esse dinheiro não seria mais proveitosamente usado para ajudar crianças muito pobres, que precisam de roupas e alimentos, por exemplo. E não seria apenas no caso da distribuição da riqueza que a imparcialidade se faria sentir; seria também na distribuição da atenção e dos afectos. Ser rigorosamente imparcial parece obrigar a não dar mais atenção carinhosa às pessoas que nos são próximas do que às outras. Como seria a vida humana se fôssemos todos rigorosamente imparciais?

Considere-se a vida de um santo moral, uma pessoa rigorosamente imparcial do ponto de vista moral. Dificilmente esta pessoa poderia ter uma vida pessoal adequada, pois daria exactamente a mesma atenção a todas as pessoas, independentemente de serem seus familiares e amigos ou não. No fundo, isto significa que deixaria de ter verdadeiros amigos. Talvez muitas pessoas a admirassem; mas quem quer ser amigo de alguém que não nos dá mais atenção do que a quaisquer outras pessoas? Aparentemente, as

relações morais humanas perdem o sentido se não incluírem uma certa parcialidade.

O argumento dos santos morais contra o objectivismo não rejeita a *existência* de juízos de valor objectivos; o que rejeita é a *relevância* da sua existência. A ideia é que só é importante que existam juízos de valor objectivos se temos em mente agir de acordo com eles. Mas fazê-lo é agir de maneira imparcial. O argumento dos santos morais visa então mostrar que agir de maneira imparcial nem sempre é desejável.

1 O problema da objectividade dos juízos de valor é geral, incluindo, mas não se esgotando nos juízos morais. Apesar disso, neste capítulo centramo-nos nos juízos morais; a objectividade dos juízos estéticos será discutida no capítulo 4.

2 A diferença entre juízos de facto e juízos de valor normativos não resulta de os primeiros serem consensuais e os segundos não o serem, pois há juízos de facto que não são consensuais, como a existência de extraterrestres, e juízos de valor que são consensuais, como a correcção moral do homicídio.

3 Nem sempre é fácil saber o que realmente prejudica ou não outras pessoas. O que nos parece que prejudica as pessoas de outra sociedade talvez não as prejudique de facto. A melhor maneira de saber se as prejudica é perguntar-lhes.

4 Muitos juízos de valor que nos beneficiam são imparciais. No exemplo, o juízo da Daniela não é imparcial porque a única justificação que tem é o facto de a beneficiar. Caso a Daniela se opusesse à discriminação feminina, estaria também a defender algo que a beneficiaria, mas poderia defender a sua oposição de maneira imparcial.

VALORES ÉTICOS

O pensamento moral não diz respeito à descrição e explicação do que acontece, mas às decisões e à sua justificação.

Thomas Nagel, *A Última Palavra* (1997)

1. Bem fundamentado

Imagine-se que a Daniela defende que as mulheres devem ter privilégios especiais. Por exemplo, quando estamos na bicha para comprar bilhetes para o cinema, as mulheres devem entrar primeiro. Quando lhe perguntamos porquê, ela responde que deve ser assim porque lhe apetece. Como é óbvio, a sua justificação não é adequada. Porém, seria adequada se ela invocasse, por exemplo, as tradições da sua sociedade? Quando as pessoas se opunham ao uso da minissaia, considerando-o imoral, era isso mesmo que faziam: invocavam as tradições. Contudo, esta não parece uma justificação muito boa da imoralidade da minissaia. Porquê? Porque falta ainda saber se há boas justificações para essas tradições. Se não houver, a tradição não justifica adequadamente a imoralidade da minissaia; e, se houver, são essas justificações que contam, e não as próprias tradições. O mesmo acontece quando as pessoas justificam a proibição da escravatura dizendo que viola os direitos humanos. Neste caso, tudo depende de haver ou não boas justificações para defender os direitos humanos. Enquanto não soubermos que justificações são essas, não justificámos adequadamente a proibição da escravatura.

Assim, o problema da fundamentação da moral é este: qual é a justificação última adequada de ideias ou convicções morais? Onde termina a cadeia de justificação das nossas convicções morais?¹

Bem último e critério de correcção

Nós valorizamos muitas coisas: gostamos de cinema, por exemplo, ou de filosofia. De todas as coisas que valorizamos, muitas valorizamos apenas instrumentalmente. Por exemplo, valorizamos as vacinas apenas porque valorizamos a saúde. Mas valorizamos a saúde porquê? Talvez possamos dizer que é porque a saúde é importante para nos sentirmos felizes. Nesse caso, a felicidade é importante porquê? Este é o problema do bem último. Qual é o bem (ou bens) em função do qual (ou dos quais) valorizamos todas as outras coisas como meios? Ou seja, qual é aquele bem (ou bens) cuja justificação é última? O bem ou valor último é muitas vezes identificado com o bem ou valor intrínseco, opondo-se este ao bem ou valor meramente instrumental.

Por outro lado, o problema do critério de correcção é o seguinte: qual é o critério que nos permite distinguir adequadamente as acções moralmente correctas das incorrectas? Não está em causa qualquer critério da acção correcta, mas antes um critério que seja último. Assim, usar minissaia é incorrecto segundo uma dada moralidade, mas não segundo outra. Mas haverá algum critério último segundo o qual usar minissaia é incorrecto? Qual?

O problema do bem último e o problema do critério da acção correcta estão relacionados. Isto porque é natural pensar que as acções correctas promovem o bem, e as incorrectas promovem o mal.² Assim, o problema da fundamentação da moral reduz-se a duas perguntas: qual é o bem último? E qual é o critério da acção correcta? Estas são as duas perguntas principais da ética normativa. Para justificar adequadamente as nossas ideias morais, temos de ter respostas plausíveis a estas duas perguntas.

As respostas das três teorias que vamos discutir são como se segue. À pergunta «Qual é o bem último?», Immanuel Kant responde: é a vontade boa. Mas tanto John Stuart Mill como Aristóteles defendem que o bem último é a felicidade. Quanto à segunda pergunta, Kant considera que uma acção só é correcta quando temos a intenção de obedecer ao imperativo

categorico; Mill, pelo contrário, considera que uma acção só é correcta quando tem como consequência o maior bem último para o maior número de pessoas; e Aristóteles considera que não há qualquer critério geral da acção correcta: em cada caso particular, temos de decidir o que é virtuoso fazer, de acordo com a razão.

2. O primado do dever: Kant

A moral não é a doutrina que nos ensina como podemos ser felizes, mas sim a doutrina que nos ensina como podemos tornar-nos dignos da felicidade.

Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática* (1788)

Imagine-se que o Rui trabalha numa firma de advocacia e que tem a intenção de impedir a promoção do seu colega Augusto; para isso, conta ao patrão a mentira de que o Augusto passa o fim-de-semana, e sempre que pode, entretido na programação de computadores, em vez de estar a estudar a legislação que vai sendo publicada. Ao contrário das suas expectativas, contudo, a sua mentira tem o efeito oposto, pois o patrão procurava alguém que o ajudasse a informatizar a firma e promove imediatamente o Augusto. Foi a acção de Rui correcta? É razoável pensar que não, apesar de ter tido uma boa consequência.

Este exemplo sugere que as intenções são muito importantes para avaliar a correcção moral de uma acção. A ética deontológica de Kant é um desenvolvimento desta ideia principal.³

Vontade de dever

É impossível pensar em coisa alguma no mundo, ou na verdade até além dele, que se possa considerar boa sem limitação alguma, a não ser uma vontade boa. [...] Uma vontade boa é um bem não devido aos seus efeitos, nem devido ao que ela consegue obter, nem devido à sua adequação para atingir uma qualquer finalidade visada; é um bem exclusivamente pela sua vontade, ou seja, em si mesma.

Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*
(1785)

Immanuel Kant (1724–1804) considera que a única coisa boa em si mesma é a vontade boa porque todas as outras coisas podem ser usadas para o mal. Um dos exemplos de Kant é aquilo a que chama os «talentos do espírito», como a inteligência: uma pessoa pode usar a sua inteligência para prejudicar e explorar os outros, por exemplo. Só a vontade boa, pensa Kant, não pode ser usada para o mal.

Uma vez que, segundo Kant, a vontade boa é o bem último, a única coisa relevante para a correcção moral da acção é a intenção de quem age, e não as consequências da acção. Isto porque a manifestação óbvia da nossa vontade são as nossas intenções, e não as consequências que resultam do que fazemos. Uma pessoa de boa vontade pode ter muito azar, e o que fez com a melhor das intenções acabou por ter más consequências; ela não agiu incorrectamente por isso. E vice-versa: uma pessoa pode ter as piores intenções, mas acaba por fazer algo que tem boas consequências; ela não agiu correctamente, mesmo assim.⁴

Segundo Kant, uma acção só é correcta se resultar da intenção de cumprir o dever. Um professor que é honesto com os seus alunos, ensinando-os e avaliando-os imparcialmente e com rigor, mas apenas porque tem medo de ser despedido se não o fizer, não age correctamente, pensa Kant. As suas acções estão em conformidade com o dever, mas não são correctas; para serem correctas, o professor tem de ter a intenção de cumprir o dever, e não apenas a intenção de não ser despedido. Agir em *conformidade* com o dever é muito diferente de agir *por* dever, e Kant pensa que só neste último caso a acção é correcta.

Nas acções que estão em mera conformidade com o dever mas que não são moralmente correctas, Kant inclui as que são obviamente motivadas pelo interesse pessoal, como no caso do professor. Mas Kant inclui também as acções que resultam de sentimentos louváveis, como a compaixão. Quando um professor ensina os seus próprios filhos o melhor que pode, não o fazendo por dever mas apenas devido amor que tem por eles, também não age correctamente, pensa Kant.

O imperativo categórico

Uma regra moral só é objectiva e universalmente legítima se valer sem condições contingentes e subjectivas, que distinguem um ser racional de outro.

Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática* (1788)

A teoria da acção correcta de Kant baseia-se na ideia de que há imperativos categóricos, sendo uma acção correcta unicamente quando temos a intenção de cumpri-los. Deste modo, em cada situação da vida, para agirmos correctamente, temos de ter a intenção de cumprir o imperativo categórico. Mas o que é um imperativo categórico? Os imperativos são ordens, como «Se conduzir, não beba» ou «Desligue o telemóvel antes de entrar na sala de cinema». Os imperativos categóricos distinguem-se dos imperativos hipotéticos porque os primeiros são ordens ou obrigações absolutas e incondicionais: «Independentemente de tudo o resto, não mintas.» Em contraste, os imperativos hipotéticos são condicionais: «Se quiseres agradar às pessoas, não mintas.» Os imperativos categóricos são os nossos deveres absolutos, do ponto de vista de Kant: as ordens que temos de ter a intenção de cumprir para que a nossa acção seja moralmente correcta.

Kant pensa que os imperativos categóricos são acessíveis a qualquer ser racional: basta usar a razão para os descobrir. Porquê? Porque são imposições da própria razão e não imposições exteriores a ela. Assim, quando agimos correctamente, estamos a agir racionalmente. Quando agimos em função das nossas inclinações (apenas por pena, compaixão ou medo, por exemplo), as nossas acções não são moralmente correctas porque não são fruto da razão, mas antes do sentimento ou da emoção.

Todavia, como descobrimos qual é nosso dever, numa dada circunstância? Por exemplo, se o Rui mentir ao patrão, dizendo que esteve doente, não será descontado no ordenado. Será moralmente correcto mentir, neste caso? Ele tem a ganhar com a mentira, certamente. Mas como pode ele descobrir qual é o seu dever? Uma das formulações do imperativo categórico, a fórmula da lei universal, é uma resposta a esta pergunta. A

formulação é a seguinte: «Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.» Mas que quer isto dizer?

Voltemos ao nosso exemplo. Se o Rui mentir, qual é a máxima subjacente a essa acção? Uma máxima é a regra, ou princípio, de acordo com a qual agimos.⁵ Ora, a máxima que levou o Rui a agir daquele modo seria algo como «Mente sempre que isso for vantajoso para ti.» Mas a ideia de Kant é que o Rui não poderá querer que esta seja uma lei universal, pois não quer que as outras pessoas lhe mintam sempre que *elas* tiverem interesse nisso. Assim, o Rui não pode querer que a sua máxima se torne uma lei universal. Por isso, a máxima da sua acção viola o imperativo categórico. Como tal, ele agirá incorrectamente se mentir. Kant defende que só devemos agir segundo máximas que possamos querer universalizar.

Outra das formulações do imperativo categórico é a fórmula do fim em si:

Age de tal maneira que uses a tua humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.

Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785)

Kant considera que é sempre incorrecto instrumentalizar as pessoas, ou seja, usá-las como simples meios para atingir os nossos fins. Para respeitar as pessoas, devemos tratá-las sempre como seres autónomos (como fins em si), e não como meros instrumentos ao serviço dos nossos fins. Por exemplo, apontar uma pistola a uma pessoa para a roubar é tratá-la como um mero meio para obter dinheiro, é violar a sua autonomia, obrigá-la a fazer o que ela não quer. Em contraste, pedir ajuda a uma pessoa e respeitar a sua recusa de nos ajudar não viola a sua autonomia.

O imperativo categórico é uma lei que a vontade se dá a si mesma, pensa Kant; não é uma ordem externa que tenhamos de cumprir. Por isso, é a expressão da autonomia da própria vontade: o termo «autonomia» quer dizer «lei que se dá a si mesmo», e contrasta com «heteronomia», que é uma lei que os outros nos fazem cumprir.⁶ Kant não tem em mente algo

como a vontade de comer, por exemplo, pois esta é apenas expressão das nossas características biológicas. A vontade que Kant tem em mente é puramente racional, manifestando-se, por exemplo, quando aceitamos um resultado da matemática. Neste caso, aceitamos algo que resulta das leis da própria racionalidade; daí que por vezes se chame «vontade racional» ao que Kant tem em mente.

Objecções ao imperativo categórico

Um grupo de terroristas acaba de invadir o banco onde estávamos a fazer uma operação financeira. Depois de muita confusão e violência desmedida, um deles pergunta-nos para onde foi o nosso filho adolescente, a fim de o matar. Sabemos perfeitamente que ele conseguiu fugir para o andar de cima, de onde conseguirá escapar para o prédio vizinho. Se dissermos a verdade, o terrorista conseguirá impedir a sua fuga; mentindo, contudo, salvamos-lhe a vida. Kant diria que não devemos mentir-lhe, pois temos o dever absoluto de dizer a verdade, independentemente das consequências. Contudo, isto parece inadequado. Não mentir, neste caso, parece moralmente incorrecto: o nosso dever é mentir para salvar a vida do nosso filho. Esta é a primeira objecção à ética de Kant.

A segunda objecção é que há inúmeros casos em que temos deveres incompatíveis. Por exemplo, imagine-se que a Daniela prometeu encontrar-se com o irmão às 14 horas, no parque da cidade. Ao dirigir-se para lá, contudo, depara-se com uma criança que acaba de ter um acidente grave. Sendo médica, tem o dever de lhe salvar a vida; se o fizer, contudo, não conseguirá encontrar-se com o irmão, faltando ao prometido. O que deve ela fazer? Tem dois deveres, mas cumprir um obriga a não cumprir o outro. A objecção é que a ética de Kant conduz inevitavelmente a deveres incompatíveis: faça a Daniela o que fizer, na situação em que se encontra, agirá incorrectamente.

Os desenvolvimentos posteriores das éticas deontológicas respondem a estas dificuldades introduzindo a noção de deveres *prima facie*. Quando temos um dever *prima facie*, há outros deveres que podem ter mais peso. Assim, no caso da mentira, o dever de salvar a vida de um inocente tem mais peso do que o dever de não mentir; e o dever de não faltar a um encontro prometido é derrotado pelo dever de salvar uma vida.

3. O primado das consequências: Mill

A natureza colocou a humanidade sob a governação de dois mestres soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete dizer o que devemos fazer.

Jeremy Bentham, *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação* (1789)

O utilitarismo foi explicitamente desenvolvido por Jeremy Bentham (1748–1832) aproximadamente na mesma altura em que Kant desenvolvia o seu deontologismo: a *Fundamentação* de Kant data de 1785, e os *Princípios* de Bentham foram impressos em 1780 (apesar de terem sido publicados apenas em 1789). Mas foi no século XIX que John Stuart Mill (1806–1873) lhe deu nova vida, sendo hoje uma das duas teorias éticas mais estudadas. Além disso, está na base de muitas das nossas leis e maneiras de pensar. Quando decidimos onde fazer um hospital, por exemplo, pensamos muitas vezes em termos utilitaristas, considerando que devemos fazê-lo no lugar A em vez de B, se em A o hospital beneficiar mais pessoas do que em B.

Felicidade acima de tudo

A única coisa boa em si mesma é a felicidade, pensa Mill. As outras coisas são instrumentalmente boas se forem meios adequados para a felicidade. As vacinas e o dinheiro, por exemplo, só são boas na exacta medida em que contribuírem para a nossa felicidade; caso as vacinas ou o dinheiro não contribuíssem para a nossa felicidade, não teriam qualquer valor. A felicidade, em contraste, tem valor em si mesma porque a valorizamos mesmo que não seja um meio para outras coisas.

A felicidade que conta moralmente, do ponto de vista utilitarista, não é apenas a nossa, mas sim a de todas as pessoas.² Além disso, a nossa felicidade não conta mais do que a dos outros, nem menos: a felicidade de cada pessoa tem exactamente a mesma importância. Isto significa que, na teoria utilitarista do bem, a felicidade é encarada imparcialmente: a nossa própria felicidade não é mais importante do que a felicidade alheia.

Bentham considerava que a felicidade era apenas o prazer e a ausência de dor, sendo a infelicidade a dor e a ausência de prazer. O utilitarismo é

hedonista⁸ quando concebe a felicidade em termos de dor; quando concebe a felicidade em termos de realização pessoal, por exemplo, o utilitarismo não é hedonista. A ideia hedonista de que só o prazer é intrinsecamente bom e só a dor é intrinsecamente má remonta a Epicuro (c. 341–270 a. C.), que baseava nela a sua teoria moral.

Bentham tinha uma visão quantitativa dos prazeres, pressupondo que podemos medi-los, atendendo exclusivamente à sua intensidade e duração. Por exemplo, o prazer que o Rui sente ao ser promovido no emprego talvez seja maior em intensidade e duração do que o prazer que sente vendo um filme em casa. O mesmo tipo de cálculo pode ser feito em relação às dores: uma forte dor de cabeça, por exemplo, é mais intensa e prolongada do que uma pequena picadela no dedo. Assim, quando fazemos o cálculo do prazer, devemos subtrair as dores: o prazer que o Rui sente ao ver um filme em casa pode diminuir drasticamente se sentir fortes dores de cabeça.

Mill mostrou-se insatisfeito com este hedonismo quantitativo, argumentando que, na avaliação de uma vida boa, não basta ter em conta a quantidade dos prazeres; é preciso ter também em conta a sua qualidade. Para entendermos esta ideia, imagine-se a vida tranquila e agradável de uma tartaruga, com a duração de trezentos anos. Agora compare-se essa vida com a de uma pessoa que desfrutou de prazeres intelectuais que resultaram da apreciação das artes e da ciência, mas que só durou setenta anos. Segundo o hedonismo de Bentham, a vida da tartaruga seria melhor do que a dessa pessoa, uma vez que, apesar de desfrutar de prazeres muito menos intensos, duraram muito mais tempo. Contudo, parece óbvio que a vida dessa pessoa é muito melhor do que a da tartaruga, por mais longa que esta seja: se nos dessem a escolher entre essas duas vidas, não hesitaríamos em escolher a vida dessa pessoa.

Mill argumenta que alguns prazeres, em virtude da sua natureza, são mais valiosos do que outros. Por exemplo, o prazer que advém da contemplação de uma obra de arte é, pela sua natureza, superior ao prazer que se tem ao comer uma salada, por mais deliciosa que seja. Mill pensa que os prazeres que resultam do uso das nossas capacidades intelectuais são superiores e que os prazeres corporais são inferiores. Sabemos que os prazeres intelectuais são superiores aos corporais porque quem conhece ambos prefere os primeiros. Mill pensa então que na avaliação do bem humano temos de ter em conta não apenas a quantidade, mas também a qualidade dos nossos prazeres, dando preferência aos superiores. Assim, ao

passo que o hedonismo de Bentham é quantitativo, contando apenas a quantidade de prazer, o hedonismo de Mill é qualitativo, sendo a qualidade mais importante do que a quantidade.

O hedonismo de Bentham parece menos plausível do que o de Mill. Mas será que mesmo este último é aceitável? Imagine-se que vivemos num mundo em que todas as pessoas se encontram ligadas a sofisticadas máquinas de experiências, que controlam os nossos pensamentos e sentimentos. Imagine-se também que as máquinas controlam as nossas experiências de forma a tornar as nossas vidas virtuais extremamente ricas em prazeres. Nesse mundo, temos uma vida repleta de sucesso e prazer, sem nunca termos de enfrentar obstáculos ou dissabores. Imagine-se ainda que este mundo seria pleno de todo o tipo de prazeres, superiores e inferiores. Se o hedonismo fosse verdadeiro, este mundo seria melhor do que o nosso. Mas este não é um mundo melhor; é um mundo bastante pior porque é uma farsa. Por isso, o hedonismo, ainda que qualitativo, parece inaceitável.

Esta é a objecção de Robert Nozick ao hedonismo. Segundo ele, não é verdadeiro que uma vida seja boa apenas devido às experiências agradáveis. A ligação à realidade é algo intrinsecamente valioso. Uma vida constituída por experiências ilusórias, ainda que muito agradáveis, tem menos valor do que uma vida real.

Maximizar imparcialmente a felicidade

As acções são correctas na medida em que tendem a promover a felicidade, incorrectas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade.

John Stuart Mill, *Utilitarismo* (1871)

Se aceitamos que o bem último é a felicidade, como se defende no utilitarismo, é natural pensar que o critério da acção correcta é a promoção da felicidade. Isto leva-nos muito naturalmente a pensar que só as consequências contam para a correcção de uma acção. Daí que o utilitarismo seja uma teoria consequencialista.

Os utilitaristas defendem que, em qualquer situação, a melhor acção é aquela que, comparada com alternativas, tem as melhores consequências

para o maior número de seres moralmente relevantes. Para ilustrar esta ideia, imagine-se que vamos escolher entre construir um centro comercial ou um centro desportivo na nossa cidade. Depois de estudarmos o assunto, verificamos que a construção do centro desportivo irá beneficiar um maior número de pessoas. Assim, segundo a ética utilitarista, temos o dever de optar pela construção do centro desportivo.

Agora imagine-se que vamos escolher entre ajudar um amigo que está a mudar de casa ou, em alternativa, ajudar três desconhecidos que também estão a mudar de casa. O nosso impulso talvez seja ajudar o nosso amigo, porque é nosso amigo. Contudo, segundo os utilitaristas, isso é incorrecto — uma vez que ajudar os três desconhecidos beneficia um maior número de pessoas, temos o dever de os ajudar.

Será que as acções moralmente correctas são sempre aquelas que maximizam a felicidade? Imagine-se que a Daniela é uma cirurgiã especializada na realização de transplantes. No hospital em que trabalha, quatro dos seus pacientes estão prestes a morrer porque precisam urgentemente de um transplante de órgãos vitais. O Rui está no hospital a recuperar de uma operação. A Daniela sabe que ele é uma pessoa solitária — ninguém vai sentir a sua falta. Ela tem então a ideia de o matar e usar os seus órgãos para realizar os transplantes sem os quais os seus quatro pacientes morrerão. Talvez a ideia da Daniela seja abominável; contudo, a opção de matar o Rui permitirá salvar quatro pessoas que de outro modo morreriam. Vistas as coisas exclusivamente em termos da felicidade produzida, matá-lo e usar os seus órgãos trará mais felicidade a mais pessoas do que não o matar e deixar as outras pessoas morrer. Assim, se o utilitarismo for uma boa teoria, a Daniela tem a obrigação de matar o Rui; mas este resultado é implausível; logo, parece que o utilitarismo não é uma boa teoria.

O utilitarismo parece também demasiado exigente. Se temos a obrigação moral de agir sempre de forma a maximizar a felicidade, teremos o dever de fazer coisas que não parecem obrigações morais. Por exemplo, imagine-se que o Rui decide comprar um computador novo que custa quinhentos euros. O seu computador antigo ainda funciona, mas já está lento. Se tivéssemos a obrigação moral de maximizar sempre a felicidade, o Rui estaria a fazer algo moralmente incorrecto ao comprar um computador novo. A obrigação dele seria dar o dinheiro a uma instituição de caridade, contribuindo para tornar mais pessoas um pouco mais felizes. Todavia, não

parece que o Rui esteja a fazer algo incorrecto ao comprar um computador novo. Faria algo louvável se decidisse dar o dinheiro a uma instituição de caridade, mas isto não significa que tenha a obrigação de o fazer: seria uma acção supererrogatória, ou seja, que vai além do que a moral exige. Se os utilitaristas tiverem razão, a maioria das nossas acções — ir à praia, comer a sobremesa ou ir passear com um amigo — é moralmente incorrecta, uma vez que não maximizam a felicidade do maior número de pessoas. Mas isto é demasiado exigente. Logo, parece que o utilitarismo é falso.

4. Kant e Mill: deixar morrer ou matar?

Imaginemos que um comboio ligeiro desgovernado se dirige, em grande velocidade, na direcção de cinco pessoas que estão a trabalhar nos carris. Se nada for feito, o comboio irá matá-las. Perto da Daniela, contudo, está um manípulo que permite desviar o comboio para a linha 2. O problema é que na linha 2 está um trabalhador a fazer reparações nos carris e ele será também morto. O que deve a Daniela fazer? Talvez deva desviar o comboio porque desse modo salva a vida de cinco pessoas, apesar de morrer outra pessoa. Esta é a resposta utilitarista: devemos fazer o que tem como consequência a maior felicidade para o maior número, ou a menor infelicidade para o menor número. Neste caso, a menor infelicidade é morrer uma pessoa em vez de cinco, e por isso ela tem o dever de accionar o manípulo e desviar o rumo do comboio. A resposta kantiana aqui não parece adequada; porque nesta ética temos a proibição absoluta de matar, parece que a Daniela tem o dever de não desviar o comboio, pois desse modo será responsável pela morte de um inocente.

Imaginemos agora um caso ligeiramente diferente. Um comboio desgovernado irá matar cinco pessoas se nada for feito para o impedir; mas agora não há qualquer manípulo para desviar a sua rota. A Daniela está a ver a tragédia prestes a acontecer de uma ponte, quando se dá conta de que um homem extremamente obeso está sentado perto dela. Se ela o empurrar, ele cai na linha e o comboio será impedido de continuar o seu trajecto, salvando-se desse modo os cinco trabalhadores. Contudo, é claro que o homem irá morrer. Deve a Daniela empurrá-lo? Talvez ela não só não tenha o dever de o empurrar, como tenha até o dever contrário de não o empurrar. Parece imoral empurrar o homem. E esta é a resposta kantiana: é em absoluto proibido matar uma pessoa inocente, mesmo que as consequências

de a matar sejam melhores do que as de não a matar. Nunca devemos usar outras pessoas meramente como meios. A resposta utilitarista aqui não parece adequada; porque nesta ética só contam as consequências, não só é permitido empurrar o homem como é obrigatório fazê-lo.

Assim, parece que nuns casos pensamos de maneira utilitarista, mas noutros de maneira kantiana. Significa isto que o nosso pensamento moral é incoerente?

O caso do comboio é conhecido em filosofia como «problema do trólei».⁹ Foi introduzido por Philippa Foot (1920–2010) em 1967. O importante nos dois exemplos do comboio é a sua simetria: em ambos os casos, a maneira de salvar cinco pessoas provoca a morte de outra pessoa; em ambos os casos, a ética utilitarista nos diz para matar e a deontológica para não matar. Contudo, parece razoável aceitar a resposta utilitarista num dos casos, mas não no outro, e vice-versa, violando a simetria óbvia. Qual é a diferença relevante, se é que há alguma?

Equilíbrio reflexivo

O que fazer quando as nossas convicções e práticas morais comuns colidem com as teorias éticas? Devemos abandonar as primeiras, ou as segundas? Alguns filósofos defendem que devemos procurar um equilíbrio reflexivo entre as nossas teorias e as nossas convicções e práticas morais comuns. Isto significa que rejeitamos algumas das nossas convicções e práticas morais comuns quando a reflexão cuidadosa favorece as teorias; mas aceitamo-las e rejeitamos as teorias quando a reflexão cuidadosa favorece as nossas convicções e práticas morais comuns. Vamos assim tentando equilibrar as duas coisas.

Originalmente, a ideia foi proposta por Nelson Goodman (1906–1998) no livro *Facto, Ficção e Previsão* (1955), como uma maneira adequada de entender a justificação das regras de inferência (dedutivas ou indutivas); mas foi o uso que John Rawls fez da ideia na teorização ética que a tornou mais conhecida.¹⁰

5. O primado da virtude: Aristóteles

As esferas de acções e do que é bom para nós, como acontece na saúde, estão longe de ser fixas. Dado que a explicação geral não tem precisão, a explicação ao nível dos aspectos particulares é ainda menos precisa. Pois não constituem uma qualquer habilidade ou conjunto de regras: os agentes precisam sempre de ver o que é apropriado em cada caso, à medida que acontece, como fazem os médicos e navegadores.

Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*¹¹

Aristóteles (384–322 a. C.), como aliás outros filósofos da Antiguidade grega e romana, não via a ética como uma teoria que impõe deveres e concede direitos. Esta é uma maneira caracteristicamente moderna de ver a ética, talvez em resultado da influência de algumas versões da ética dos mandamentos divinos, segundo as quais viver eticamente é obedecer às ordens de Deus. As éticas consequencialistas e deontológicas limitaram-se, digamos, a tirar Deus da equação, mas continuam a encarar a ética como uma questão de cumprir mandamentos: «contribui para a máxima felicidade de todos» ou «cumpre o imperativo categórico».

Os filósofos da Antiguidade grega e romana, como Aristóteles, consideravam a teorização ética, antes de mais, um guia da vida boa. A ideia é que, como é evidente, podemos viver melhor ou pior; o papel da reflexão ética é ajudar-nos a viver melhor. Ter uma vida ética não é uma questão de cumprir mandamentos que colidem com os nossos interesses; pelo contrário, ter uma vida ética é responder adequadamente aos nossos interesses mais profundos. O papel da teorização ética é ajudar-nos a fazer isso.

Uma maneira de destacar a diferença aqui em causa é pensar no caso da personagem ficcional Robinson Crusoe, inventada pelo escritor inglês Daniel Defoe (1660–1731). Sozinho na sua ilha deserta, Robinson não precisa da ética consequencialista nem da deontológica, que se aplicam principalmente quando nos relacionamos com outros seres humanos.¹² Pior: dificilmente estas éticas poderão ajudá-lo a ter uma vida melhor. Mas isso é precisamente o que a ética das virtudes lhe dá: uma orientação que o ajuda a ter uma vida melhor. Na ética das virtudes encontramos, pois, uma

concepção alargada da vida moral, na qual a relação com os outros é um dos aspectos dessa vida, mas não o único.¹³

Aristóteles considera que a felicidade é o fim último de tudo o que fazemos, como Mill irá também defender. Mas, ao passo que Mill considera que a felicidade é em si o valor moral último, Aristóteles considera que há uma pluralidade de valores morais, como a coragem, a lealdade e a generosidade. Como compreender adequadamente esta ideia? A felicidade é ou não, afinal, o bem último?

Vejamus uma analogia. Vamos ao médico porque temos uma dor nas costas. O que queremos é uma ajuda para aquele caso particular. Para nossa surpresa, contudo, o médico limita-se a dizer que devemos fazer tudo o que contribuir para a nossa saúde, que é o valor último em medicina, e nada do que a dificultar. Como é evidente, esta conversa do médico é vazia; é verdadeiro, sem dúvida, que o valor último em medicina é a saúde, mas o mais importante é saber em cada dificuldade médica o que é indicado fazer para restituir a saúde e evitar a doença.

O mesmo acontece com o lugar do conceito de felicidade numa ética das virtudes: este não é o conceito mais relevante para nos ajudar a ter uma vida moral. É um conceito, num certo sentido, vazio, pois não esclarece o que nos faz felizes. O que queremos saber, para ter uma vida moral, é como agir de modo a que sejamos nobres, virtuosos e dignos aos nossos próprios olhos; queremos aprender a viver uma vida nobre, virtuosa e digna, e queremos que a teorização ética nos ajude nisso.

Particularismo

As éticas deontológicas são muito rígidas; as consequencialistas são um pouco mais flexíveis. Mas em ambos os casos temos teorias concebidas em termos quase científicos: como se fossem teorias da geometria ou da física. Estas teorias são generalistas, no sentido em que, em cada caso particular, a mera aplicação dos seus princípios gerais nos dá uma resposta adequada. Por exemplo, para saber qual é a área de um dado terreno, aplicamos os princípios gerais da trigonometria; e ficaríamos muito surpreendidos se estes princípios não dessem resultados inteiramente adequados. Todavia, isso é exactamente que parece acontecer no caso das teorias deontologistas e consequencialistas: ao aplicá-las a casos particulares, como os casos dos comboios desgovernados, os resultados parecem inadequados.

A ética das virtudes não é generalista.¹⁴ Ao contrário do deontologista ou do consequencialista, Aristóteles pensa que não há critérios substanciais adequados da acção correcta, como «age de acordo com o imperativo categórico» ou «promove a maior felicidade do maior número». Claro que, do ponto de vista de Aristóteles, cultivar as virtudes é o mais importante da vida ética; mas «age de maneira virtuosa» é um critério vazio porque não nos diz ainda como agir exactamente em cada caso particular. Porém, se não temos critérios da acção correcta, como vamos descobrir o que fazer em cada caso?

A resposta é que temos de ter reflectido previamente sobre virtudes paradigmáticas, como a coragem ou a lealdade; então, perante uma situação da vida, tentamos descobrir o que é virtuoso fazer naquele caso particular. Uma vez que, nessa reflexão prévia, vimos que a acção virtuosa se encontra, em vários casos, num meio-termo entre um excesso e um defeito (coragem em excesso é o vício da temeridade, por exemplo, e a falta de coragem é o vício da cobardia), usamos essa ideia como guia. Mas é um mero guia: a doutrina aristotélica do meio-termo não deve ser encarada como um critério da acção correcta, como se fosse um imperativo categórico ou o princípio consequencialista de promover a maior felicidade para o maior número. Até porque, se o fosse, produziria resultados obviamente falsos: entre assaltar um banco de maneira mais arriscada sem matar pessoas e assaltá-lo de maneira menos arriscada matando dez pessoas, o meio-termo é assaltá-lo matando apenas cinco; mas é claro que isto não é uma razão para pensar que esta é a coisa virtuosa a fazer.

A ideia de Aristóteles é que temos, em cada caso, de pesar cuidadosamente os factores relevantes, procurando não cair em excessos; mas não há um princípio geral, como na deontologia ou no consequencialismo, para descobrir qual é a acção virtuosa. Perante uma pessoa carenciada, por exemplo, pode ser virtuoso ajudá-la, dando-lhe mil euros para ela resolver as suas dificuldades; perante outra, que não o merece, poderá ser vicioso fazer tal coisa. Tudo depende de vários factores moralmente relevantes, que variam sempre tanto de situação para situação que não podem ser adequadamente integrados numa teoria geral da acção correcta. Esta surge assim não como a aplicação automática de um princípio teórico geral, mas em resultado da decisão de um agente virtuoso, que reflectiu cuidadosamente na questão e tomou uma decisão de acordo com a razão.

A excelência da virtude

O conceito mais importante nas éticas das virtudes é o de virtude — daí o nome. Mas o que é a virtude? Aristóteles usa uma palavra grega, *arete*, que significa «excelência», em geral, e não apenas a excelência moral. Isto diz-nos algo de importante acerca da sua ética: cultivar as virtudes morais é apenas um caso particular de cultivar as excelências humanas. Um desportista cultiva a excelência na natação, por exemplo; um pianista, na interpretação musical; um professor, no didactismo e solidez científica do seu ensino. Cultivar virtudes morais como a coragem, generosidade e lealdade é apenas outro aspecto da vida humana boa.

Ora, a excelência de algo depende da sua natureza ou finalidade. O que faz uma estatueta excelente poderá não fazer um martelo excelente: a primeira talvez seja frágil sem que isso comprometa a sua excelência, podendo até contribuir para ela, ao passo que um martelo frágil não poderá ser excelente. Para compreender as excelências humanas, as virtudes que queremos descobrir e cultivar, temos de compreender a nossa natureza. O que somos nós? Por um lado, somos racionais: apreciamos a inteligência, a compreensão profunda das coisas, a teorização. Mas, por outro, somos organismos biológicos, somos animais — e não apenas animais, mas animais gregários. Na *Política*, Aristóteles comenta que quem for auto-suficiente, ou é uma besta ou uma divindade, mas não um ser humano. A ideia é que, do mesmo modo que temos de beber água devido à nossa natureza biológica, temos de socializar e criar laços com outros seres humanos devido à nossa natureza gregária. E é por isso que cultivamos virtudes como a generosidade ou a lealdade: porque contribuem para uma vida gregária de excelência.

1 A justificação adequada é muito importante em geral, e não apenas em ética. Isto porque é muito mais provável que nos tenhamos enganado quando não temos justificações adequadas para o que pensamos. O mesmo acontece no caso da justificação moral. Se não procurarmos justificar adequadamente as nossas ideias morais, é mais provável que estejamos enganados.

2 O problema do bem último diz respeito à metafísica do valor; o problema do critério da acção correcta diz respeito à normatividade.

3 A palavra «deontologia» deriva do termo grego *deon*, que significa «dever» ou «obrigação», e do termo grego *logos*, que significa, neste contexto, «ciência» ou «estudo».

4 O tema do azar moral é importante não apenas na filosofia moral mas também na cultura clássica. Recorde-se Édipo, que tudo fez para escapar do seu terrível destino de casar com a mãe e matar o pai,

mas acaba por fazer precisamente isso, sem o saber. Do ponto de vista de Kant, Édipo é digno da nossa compaixão, mas não da nossa condenação.

5 Muitos ditados populares exprimem máximas de acção, como: «Não deixes para amanhã o que podes fazer hoje».

6 *Nomos* significa *lei*, em grego.

7 Em rigor, conta a felicidade, ou o bem-estar, de todos os seres moralmente relevantes, nestes se incluindo todos os animais não humanos capazes de sentir dor e sofrimento.

8 Do grego *hedone*, que significa «prazer»

9 Um trólei é um comboio eléctrico ligeiro.

10 O equilíbrio reflexivo não se aplica apenas à teorização filosófica. Se uma teoria da física, por exemplo, colidir completamente com toda a nossa experiência da realidade, rejeitamo-la. Mas também rejeitamos muitas experiências comuns, como a imobilidade aparente da Terra, quando temos boas razões teóricas para o fazer.

11 A razão de ser do título desta obra não é inteiramente conhecida, mas não resulta de ter sido dedicada ao filho de Aristóteles, Nicómaco, como é enganosamente sugerido pelo título português alternativo, «Ética a Nicómaco». O mais provável é que o nome resulte de ter sido Nicómaco o compilador original do volume.

12 Principalmente, mas não exclusivamente. Kant considerava que temos deveres para connosco mesmos; e os utilitaristas consideram que temos deveres para com quaisquer seres moralmente relevantes, incluindo aí alguns animais não humanos, capazes de sentir dor e sofrimento.

13 Alguns dos responsáveis pela reactivação da ética das virtudes são G. E. M. Anscombe, Philippa Foot, Bernard Williams, Alasdair MacIntyre e Rosalind Hursthouse.

14 Jonathan Dancy é um dos responsáveis pela reactivação do particularismo moral.

VALORES POLÍTICOS

Tem-se afirmado que há apenas duas questões na filosofia política: «Quem fica com o quê?» e «Quem disse?».

Jonathan Wolff, *Introdução à Filosofia Política* (1996)

1. Ética, direito e política

O termo «política» tem origem no grego *polis*, que significa o mesmo que «cidade». Só que as cidades da antiga Grécia tinham os seus próprios governos, leis, tribunais e exércitos, como acontece actualmente com a maior parte dos países. Ou seja, eram estados independentes, e é por isso lhes chamamos também cidades-estado. A política é o que diz respeito aos assuntos da *polis*, isto é, à natureza e função do estado, bem como ao governo dos cidadãos e ao modo como se organiza a sociedade. Por sua vez, a organização de uma sociedade tem como parte importante um sistema de leis, que inclui um conjunto de direitos e de deveres dos cidadãos, bem como sanções para os incumpridores. «Direito» é o nome dado a esse sistema de leis e ao seu estudo.

Muitas vezes, invocamos razões morais para rejeitar, ou para justificar, leis, formas de organização do estado ou formas de poder sobre os cidadãos. É o que se passa quando dizemos, por exemplo, que uma lei deve ser mudada por ser imoral, como sucedeu com John Stuart Mill ao opor-se à lei inglesa que não reconhecia o direito de voto às mulheres, ou com Martin Luther King (1929–1968) e Nelson Mandela (1918–2013), que se bateram

pelo fim das leis de segregação racial dos seus países. É também o que pensamos de certas formas de poder moralmente inaceitáveis, como as ditaduras e os totalitarismos. E o mesmo se pode dizer de certas sociedades em que leis injustas favorecem a corrupção e as desigualdades sociais. Como entender, então, a relação entre ética e direito na organização da sociedade?

Moralidade e legalidade

Onde não há lei não há injustiça.

Thomas Hobbes, *Leviatã* (1651)

Se a ética e o direito fossem a mesma coisa, não faria sentido falar de leis imorais, como as que legitimaram durante tanto tempo a escravatura. E se fosse sempre imoral o que é ilegal, os alemães que, durante o regime nazi, desobedeceram à sua obrigação legal de denunciar os judeus, estariam a agir imoralmente. Assim, tanto podemos ter leis imorais como ilegalidades morais. E há outros casos em que a ética e o direito não coincidem: é imoral trair a confiança dos amigos, mas não é ilegal, nem faz parte do direito; em contrapartida, é ilegal andar de mota sem capacete, apesar de não ser imoral. Há, assim, princípios éticos que nada têm que ver com o direito, e vice-versa.

Embora o que dissemos pareça consensual, há quem pense que a lei e a moral coincidem totalmente. É o caso dos defensores de certas formas extremistas de teocracia, para quem as leis fazem parte do direito divino. Uma teocracia é um sistema de governo em que as leis e a vida política em geral estão totalmente submetidas a uma dada religião e ao código moral por ela veiculado. A origem grega do termo é *theós* + *kratos* (Deus + poder) e significa literalmente «poder ou governo de Deus». Em alguns países muçulmanos (no Afeganistão governado pelos talibãs, assim como no Irão do Aiatola Khomeini) a fonte de todos os direitos e deveres é a *charia* islâmica, isto é, o código de leis sagradas dessa religião. Assim, nenhuma lei é vista como imoral e nada que seja ilegal é visto como moral, uma vez

que as leis, como a moral, têm uma origem e um fundamento divinos. Deste ponto de vista, não há qualquer diferença entre ética e direito.

Todavia, não é preciso ser partidário de algum tipo de teocracia para defender a tese mais moderada de que as leis devem basear-se na moral ou que, nos casos em que isso de facto não se verifica, devem pelo menos ser consistentes com a moral. É o que alegam os defensores do direito natural.¹ Estes consideram que há direitos universais que todo o ser dotado de razão natural é capaz de descobrir por si, independentemente da época, do país ou de quaisquer convenções humanas.² Contrariar estes direitos seria, pois, contrariar princípios fundamentais e universais de justiça natural, pelo que nenhuma outra lei deve deixar de os ter em conta, e muito menos se lhes deve opor.

Posição diferente é a dos partidários do direito positivo.³ Segundo estes, as leis não são a expressão de princípios morais, mas antes um conjunto de regras que uma dada sociedade decidiu implementar para satisfazer necessidades sociais particulares. É por isso que diferentes sociedades têm diferentes ordens jurídicas: as leis são apenas o fruto de convenções humanas que variam consoante o contexto social, geográfico, histórico, etc. Assim, os positivistas consideram que as leis de uma dada sociedade não dependem sempre da moral: mesmo que, por vezes, moralidade e legalidade estejam ligadas, a avaliação das leis é independente da moral.

As relações entre ética, direito e política estão em jogo quando se discute a desobediência civil e a discriminação positiva. Vejamos brevemente estas questões.

Desobediência civil

Deve o cidadão desistir da sua consciência, ainda que por um instante ou em último caso, e dobrar-se ao legislador? Por que razão estará então cada homem dotado de uma consciência? Na minha opinião devemos ser em primeiro lugar homens, e só depois súbditos.

Henry Thoreau, *A Desobediência Civil* (1849)

A noção de desobediência civil foi introduzida por Henry Thoreau (1817–1862), num célebre ensaio com o mesmo nome, escrito em 1849.⁴ Mas o que é a desobediência civil? É o acto público de violação deliberada de leis consideradas injustas. É uma forma de protesto, normalmente pacífica, mas que muitas pessoas consideram inaceitável. A desobediência civil, porque é uma forma de pressão política, implica que a violação da lei seja pública, por meios não violentos e que não seja para benefício pessoal. Não se aplica, por exemplo, às pessoas que fogem secretamente aos impostos, beneficiando pessoalmente com isso, ainda que considerem os impostos injustos.

O problema da desobediência civil pode ser formulado do seguinte modo: haverá casos em que violar a lei de forma deliberada seja moralmente aceitável? Perante leis injustas, desobedecer-lhes pública e pacificamente talvez seja moralmente justificável, porque é a forma mais eficaz de tentar mudá-las ou eliminá-las. E há exemplos históricos em que isso contribuiu decisivamente para a melhoria das sociedades, como aconteceu com a desobediência das sufragistas inglesas, que acabaram por ver reconhecido o seu direito de voto; ou com a luta pacífica de Martin Luther King contra as leis racistas americanas, que contribuiu para a abolição destas; ou ainda com os jovens americanos que se recusaram a acatar a ordem de partida para a guerra do Vietname, que acelerou o fim de uma guerra considerada injusta.

Contudo, a desobediência civil enfrenta objecções. Talvez só seja aceitável em regimes políticos não democráticos, em que não existem meios legais (recurso ao voto em eleições livres, referendos, manifestações públicas, campanhas nos meios de comunicação, etc.) para mudar as leis. Ou então em regimes em que não há igualdade de todos os cidadãos perante a lei e nos quais algumas pessoas não dispõem de outra alternativa. Mas, caso se viva numa democracia, defende o opositor, nunca é justificado violar a lei, por mais injusta que nos pareça. Não só porque há meios legais ao nosso alcance para tentar mudá-la, mas também porque a desobediência civil encoraja a violação generalizada à lei e abre a porta ao caos.⁵ Além disso, acrescenta o opositor, a desobediência civil é antidemocrática, uma vez que põe nas mãos de uma minoria de cidadãos activistas o poder de mudar o que foi legislado pelos representantes eleitos por uma maioria de cidadãos.

Discriminação positiva

A discriminação positiva, também conhecida como «acção afirmativa», consiste em tratar certos grupos de pessoas de forma preferencial, beneficiando-as deliberadamente, de modo a compensá-las por terem sido tradicionalmente vítimas de discriminação. Em muitos países, há leis que tratam explicitamente as pessoas de forma desigual, favorecendo certos grupos no acesso a empregos, à universidade e até a cargos políticos. É o que se passa com leis como a que estabelece um número mínimo obrigatório de mulheres (mas não de homens) nas listas de deputados dos partidos políticos.⁶ Poderá haver leis justas que favoreçam umas pessoas, prejudicando outras?

O defensor da discriminação positiva argumenta que algumas leis que tratam as pessoas de forma desigual têm justificação moral, porque uma sociedade bem ordenada e politicamente saudável tem a obrigação de promover activamente uma maior igualdade entre os diferentes grupos sociais, sobretudo se os antepassados de alguns desses grupos foram vítimas de discriminação. O facto de haver pelo menos tantas mulheres como homens e de, apesar disso, os cargos políticos serem desempenhados por uma esmagadora maioria de homens mostra que o acesso das mulheres tem sido dificultado. Deve-se por isso intervir activamente para repor alguma igualdade, em vez de esperar que as coisas mudem lentamente. Argumenta-se que a única maneira eficaz de o fazer é com legislação que dê um tratamento preferencial às mulheres, permitindo-lhes recuperar da discriminação de que foram vítimas durante séculos. Isso, por sua vez, torna a sociedade mais plural e, portanto, também mais saudável e equilibrada.

O opositor responde que o objectivo de tais leis até pode ser algo desejável, mas que são incorrectas porque geram novas vítimas de desigualdade ao não dar uma verdadeira igualdade de oportunidades a todos os indivíduos, violando o princípio de que todos devem ser tratados como iguais, independentemente do seu sexo, raça, religião, etc. Imagine-se que um homem e uma mulher disputam o mesmo cargo político e esta fica com o cargo apenas porque, apesar de ele ter melhores habilitações para o desempenho, a lei dá preferência a mulheres. Neste caso, o princípio aparentemente fundamental de que nenhuma pessoa deve ser discriminada em virtude do seu sexo, raça, religião, etc., está a ser violado. A ideia é que

nem sempre os fins justificam os meios: aquilo que, neste caso, se perde é, no mínimo, tão importante como o que se iria ganhar.

Outra objecção é que a discriminação positiva provoca o ressentimento de quem se sente injustamente em desvantagem, reavivando velhos preconceitos que nada contribuem para o equilíbrio da sociedade. Tal sentimento de injustiça decorre do facto de essas pessoas não se considerarem moral nem pessoalmente responsáveis pela discriminação de que os antepassados dos outros foram vítimas e de não estarem, por isso, dispostas a pagar pessoalmente pelos erros cometidos no passado por terceiros.

2. Liberdade de expressão

Se a liberdade significa realmente alguma coisa, é o direito de dizer às pessoas o que elas não querem ouvir.

George Orwell, prefácio de *A Quinta dos Animais* (1945)

No dia 11 de Novembro de 2005, o historiador David Irving foi preso pela polícia austríaca, sendo levado a julgamento e condenado a três anos de prisão. O seu crime foi exprimir ideias indesejáveis nos seus livros e discursos; não foi condenado por roubar, matar ou provocar qualquer outro tipo de mal directo e inequívoco às pessoas ou às suas propriedades. Autor de vários livros sobre a Segunda Guerra Mundial, Irving simpatiza com ideias nazis. Tendo começado por defender que Hitler não tinha conhecimento do Holocausto, passou mais recentemente a defender que nunca existiu tal coisa, razão pela qual foi condenado. Será correcto impedir David Irving de publicar livros que negam a existência do Holocausto?⁷

Vejamos outro caso. Quando tinha sessenta e nove anos, Galileu (1564–1642) foi julgado em tribunal, acusado de defender que a Terra não era o centro do Universo. Tendo sido dado como culpado, foi condenado a prisão domiciliária perpétua; o seu *Diálogo sobre os dois Principais Sistemas do Mundo* (1632) foi proibido; e Galileu foi proibido de publicar outros escritos. Como hoje consideramos que Galileu tinha razão e as autoridades que o condenaram estavam enganadas, é natural defender que o silenciamento de Galileu foi incorrecto. A ideia é que foi incorrecto

silenciá-lo porque ele tinha razão, ao contrário do que pensavam as autoridades do seu tempo. Em contraste, David Irving não tem razão e defende falsidades abomináveis, pelo que é natural defender que é correcto silenciá-lo.

Vejamos outro caso ainda. Nos países democráticos há partidos que defendem ideias que a maioria das pessoas não aceita. Hoje em dia é comum aceitar que as pessoas desses partidos têm a liberdade de exprimir as suas ideias, publicando livros e panfletos, fazendo discursos públicos, falando na rádio e na televisão. O que fundamenta tal liberdade? Em casos como o de Galileu, muitas pessoas consideram que o seu silenciamento foi incorrecto porque ele tinha razão. Mas os partidos não podem ter todos razão, pois muitas das ideias que defendem são contraditórias. Por exemplo, o partido A defende que o aborto deve ser proibido e o partido B que não o deve ser. Neste tipo de caso, é natural considerar que é incorrecto silenciar os partidos A e B porque não temos maneira de saber quem tem razão. Em contraste, a condenação de David Irving seria correcta porque sabemos que ele não tem razão.

Se explicitarmos a justificação mencionada até agora para silenciar ou permitir a liberdade de expressão, obtemos o seguinte: é correcto silenciar ideias falsas, mas é incorrecto silenciar ideias verdadeiras e ideias que não sabemos se são verdadeiras ou falsas. Contudo, há algo de errado com esta justificação, pois quem silenciou Galileu *pensava* que ele não tinha razão. Do mesmo modo, quem defende a proibição dos partidos minoritários dirá que é correcto silenciá-los porque defendem opiniões falsas. E quem concorda com as ideias de David Irving *pensa* que ele tem razão.

Assim, há duas objecções a esta justificação. A primeira é que nos enganamos muitas vezes quando pensamos que uma ideia é falsa. Isto acontece porque somos falíveis. De modo que a ideia de que é correcto silenciar opiniões falsas, mas incorrecto silenciar as verdadeiras, significa na prática que qualquer opinião pode ser silenciada. Porquê? Porque quem silencia pensa quase sempre que as ideias que está a silenciar são falsas, apesar de poder estar enganado.

A segunda objecção admite que por vezes não estamos enganados quando pensamos que uma ideia é falsa. Mas rejeita que isso seja razão suficiente para silenciar quem a nega. Por exemplo, não estamos enganados quando pensamos que a Terra não é plana. Contudo, isso não nos dá uma

boa razão para proibir quem quiser defender publicamente que a Terra é plana.

A favor da liberdade de expressão

As nossas crenças mais justificadas não têm qualquer outra garantia sobre a qual assentar senão um convite permanente ao mundo inteiro para provar que carecem de fundamento.

John Stuart Mill, *Sobre a Liberdade* (1859)

Mill defendeu que o silenciamento de ideias é incorrecto porque é um obstáculo à descoberta da verdade.⁸ Quando as ideias são verdadeiras, Mill defende que silenciá-las seria privar a humanidade de descobrir a verdade, ou pelo menos atrasar a sua descoberta. Se descobrir a verdade for importante para nós, o silenciamento de ideias verdadeiras prejudica-nos. Essa seria a razão pela qual o silenciamento de Galileu, por exemplo, seria incorrecto. Contudo, Mill defende que as ideias que consideramos falsas também não devem ser silenciadas. E isso por duas razões.

Primeiro, porque podemos estar enganados. Dado que somos falíveis, as ideias que consideramos falsas talvez sejam verdadeiras. Foi o que aconteceu aos acusadores de Galileu: pensavam que estavam a silenciar ideias falsas, e afinal estavam a silenciar ideias verdadeiras.

Segundo, porque precisamos do contraste das ideias falsas para saber justificar adequadamente as verdadeiras. Mill pensava que era quase tão mau ter ideias falsas como ter ideias verdadeiras, mas sem justificação adequada, ou seja, de maneira dogmática. Do seu ponto de vista, temos muito a perder em compreensão se não soubermos justificar adequadamente as nossas ideias; mesmo que sejam verdadeiras, seremos dogmáticos, ignorantes ou uma mistura das duas coisas. Por exemplo, uma pessoa que acredite que o Holocausto existiu mas seja incapaz de justificar adequadamente a sua crença, tem uma ideia verdadeira, mas dogmática. Para tal pessoa, é vantajoso ser obrigado a responder a quem nega o Holocausto, pois isso obriga-a a procurar justificações adequadas e a estudar mais atentamente.

Por fim, Mill defendia que as ideias misturam geralmente verdade e falsidade, e que também neste caso é incorrecto silenciá-las. O argumento de Mill é que se as silenciarmos, teremos perdido a oportunidade de melhor separar as ideias verdadeiras das falsas. Ora, não devemos perder tal oportunidade. Logo, não devemos silenciar essas ideias.

A objecção mais importante a este argumento de Mill é que ele parece ter em mente um ambiente em que as pessoas discutem ideias com muita honestidade e cuidado. Num ambiente de discussão cuidadosa e honesta, Mill parece ter razão: o confronto com as ideias falsas é importante porque nos ajuda a descobrir a verdade. Contudo, nas discussões públicas as coisas não são sempre assim. Vejamos um desses casos.

Vários cientistas defendem que o equilíbrio ecológico do nosso planeta está ameaçado devido ao aquecimento global da atmosfera. Em função desta ameaça, defendem que devemos tomar medidas para diminuir ou resolver o problema. Acontece que as únicas pessoas que realmente são capazes de formar uma opinião fundamentada sobre este tema são os cientistas que o estudam; o resto da população tem de confiar neles. E é aqui que a introdução de opiniões contrárias tem um efeito devastador. Imaginemos que é realmente verdadeiro que há aquecimento global e que podemos fazer algo para evitar as piores consequências. E imaginemos que quem defende que não há aquecimento global está apenas a defender interesses inconfessados. Basta que várias pessoas, nomeadamente cientistas, ponham em causa outras, para que as pessoas comuns fiquem sem saber o que fazer. A introdução de opiniões discordantes provoca confusão e ruído. Rapidamente se passa de uma discussão cuidadosa de ideias para palavras de ordem gritadas em manifestações, frases feitas ditas na televisão e truques de retórica. Quando isto acontece, a discussão cuidadosa e esclarecedora deixa de ser possível. E isso precisamente porque se permitiu que qualquer pessoa, com ou sem conhecimento das coisas, pudesse exprimir publicamente a sua opinião. Em conclusão, a objecção é que nem sempre a liberdade de expressão permite descobrir a verdade; em muitos casos, impede-nos de descobri-la. Assim, a crítica é que a aceitação de toda a discussão tem por vezes efeitos perversos.

Outra ideia que Mill usou para defender a liberdade em geral é o princípio do dano, que se aplica também à defesa da liberdade de expressão. Uma versão do princípio do dano é a seguinte: só é correcto proibir alguém se isso prejudicar outra pessoa de um modo directo e inequívoco. A ideia

deste princípio é defender a liberdade na sua mais ampla extensão.⁹ Mill pensava que uma parte importante dos males da humanidade resultava da falta de liberdade. Além disso, considerava que a diversidade promovida pela liberdade é a melhor maneira de aprender com a experiência: aprender com os erros, pensava ele, é um elemento fundamental da autonomia humana. Assim, o único limite à liberdade, incluindo a liberdade de expressão, é o dano provocado a terceiros. Mas que dano? Nem todo o dano conta; conta apenas o dano directo e inequívoco. Mas o que é isso?

Para ver o que é o dano directo e inequívoco, pensemos no seguinte exemplo: a Clara decidiu publicar num jornal a notícia falsa de que o Pedro é um violador de crianças. Devido à publicação dessa notícia falsa, o Pedro perdeu o emprego e até alguns amigos; teve de mudar de casa e só depois de muitos anos conseguiu limpar o seu nome em tribunal. Este é um prejuízo directo e inequívoco. Segundo o princípio do dano, é incorrecto que a Clara publique tal notícia, e deve ser proibida de o fazer. Assim, aplicando o princípio do dano à liberdade de expressão, a pergunta a fazer é se alguém fica prejudicado de maneira directa e inequívoca com a divulgação das ideias em causa. Por exemplo, quando Galileu publicou o seu livro, muitas pessoas talvez se tenham sentido prejudicadas porque algumas das suas crenças fundamentais foram postas em causa. Contudo, o defensor do princípio do dano dirá que este não é um prejuízo directo e inequívoco: é apenas um prejuízo indirecto e vago.

Uma objecção importante ao princípio do dano, aplicado à liberdade de expressão, é que desvia a atenção do que realmente está em causa. Saber se há um prejuízo directo e inequívoco para alguém é irrelevante, pois em muitos casos há esse prejuízo e, no entanto, seria incorrecto silenciar. Por exemplo, um político desonesto arrisca-se a perder o emprego caso um jornalista apresente provas fortes de que ele cometeu várias ilegalidades. Esse é, pois, um prejuízo directo e inequívoco para o político. Contudo, seria incorrecto silenciar o jornalista. Segundo esta objecção, quando alguém quer exprimir uma ideia e alguém quer silenciá-la, há sempre dano envolvido. Quando se silencia, provoca-se um dano a quem silenciámos; quando não se silencia, provoca-se um dano a quem queria silenciar. De modo que o fundamental na liberdade de expressão é haver sempre um conflito de interesses entre quem quer exprimir-se e quem quer silenciar. Ora, a maneira de resolver esse conflito de interesses é ver imparcialmente qual dos lados tem razão, tal como fazemos com qualquer outro conflito de

interesses. Não precisamos do princípio do dano, nem precisamos de qualquer outro princípio.

Contra a liberdade de expressão

Um estado paternalista que interfere nas nossas vidas e actua como uma ama-seca não pode aceitar que as pessoas tomem as suas próprias decisões, assumam os seus próprios riscos e aceitem responsabilidade pelas consequências.

A. C. Grayling, «O Nosso Estado Paternalista Torna este Debate Necessário» (2008)

Em 25 de Abril de 1974, Portugal foi libertado de um regime político ditatorial pelos militares e com o apoio de milhares de pessoas comuns. Entre outros aspectos, o regime era ditatorial porque não havia eleições livres nem liberdade de expressão. O que se publicava nos jornais e livros, por exemplo, era controlado pelo estado. O silenciamento que existia em Portugal não visava apenas proteger os próprios governantes da contestação pública, pois muitas das coisas proibidas não tinham importância política. O objectivo de uma parte do silenciamento era proteger as pessoas de ideias apolíticas que os governantes consideravam falsas ou incómodas; ou seja, tratava-se de silenciamento paternalista. Mas o que é o paternalismo?

Quando uma proibição ou obrigação é feita para o bem da própria pessoa em causa, é paternalista. Por exemplo, obrigar as pessoas a usar capacete nas motos é uma medida paternalista se o único ou o principal objectivo for proteger as próprias pessoas. Ser proibido andar de moto sem capacete é assim muito diferente de ser proibido roubar. A proibição de roubar não é paternalista porque não visa proteger a própria pessoa que rouba, mas antes as outras pessoas. Uma razão para defender o silenciamento de ideias consideradas falsas, enganadoras ou imorais é o paternalismo: a protecção das pessoas que forem incapazes de as avaliar criticamente. Vejamos dois exemplos.

O Amante de Lady Chatterley (1928), romance da autoria de D. H. Lawrence (1885–1930), foi proibido em 1970 em Portugal. A razão da sua

proibição não era política, dado que o romance não descreve quaisquer revoluções nem inclui discussões políticas. O livro foi proibido porque descreve de modo muito vívido as relações amorosas de uma mulher casada com o seu amante.

Lolita, de Vladimir Nabokov (1899–1977), foi publicado em 1955 e proibido no mesmo ano em Portugal. Hoje, muitos romancistas e críticos literários consideram-no um dos melhores romances do século xx. A sua proibição não se ficou a dever, uma vez mais, a questões políticas, mas antes ao facto de descrever, sem condenar, desejos sexuais considerados impróprios.

Quando se proíbe obras deste género, a justificação paternalista é que a leitura destas obras é má para quem as lê. Má porque irá provocar confusão e infelicidade. O objectivo da proibição é poupar uma má experiência aos leitores. Uma pessoa sai da sua casa, entra numa livraria e gasta o seu dinheiro comprando um livro. Chega a casa, e terá de lhe dedicar atenção durante vários dias, lendo-o; tem a liberdade de parar de ler a qualquer momento e de deitar o livro fora. Do ponto de vista paternalista, contudo, o estado tem de intervir para que ela não leia o livro pois, se o ler, talvez seja levada a duvidar das suas crenças mais fundamentais, do seu modo de vida e da sua maneira de ver as coisas. Para evitar tudo isto, o estado paternalista proíbe a venda do livro.

Uma primeira objecção ao argumento paternalista aceita que um dos papéis do estado é proteger as pessoas de si mesmas, mas nega que essa protecção deva ir tão longe que as proíba de ler livros incómodos ou de ter conhecimento de ideias ultrajantes. O estado pode limitar-se a informar as pessoas dos perigos em causa. Compare-se com o que acontece com a venda de produtos perigosos, numa droguaria. O estado obriga os vendedores a fazer rótulos que indiquem claramente que tais produtos são perigosos e como devem ser usados adequadamente. Contudo, não impede as pessoas de os comprar, apesar de a ingestão desses produtos ou o simples contacto com a pele ser mortal ou muitíssimo danosa para a saúde e bem-estar das pessoas. Do mesmo modo, mesmo admitindo que os romances de Nabokov e de D. H. Lawrence são perigosos para as pessoas, o estado poderia limitar-se a alertá-las para esses perigos, mas deixá-las formar o seu próprio juízo.

Uma segunda objecção ao argumento paternalista é que se o que se visa com o paternalismo é o bem das pessoas, então o paternalismo exagerado

nunca é razoável porque provoca sempre um mal maior do que o mal que se visa prevenir: a infantilização das pessoas. Se os romances de Nabokov e de D. H. Lawrence são realmente danosos, assim como as ideias de Galileu e de David Irving, a sua proibição priva as pessoas da melhor maneira de descobrirem por si que são danosos. Os seres humanos precisam da experiência das coisas para crescerem em compreensão. O paternalismo exagerado impede as pessoas de aprenderem por si.

Um argumento diferente contra a liberdade de expressão é o das consequências. Este argumento não é paternalista porque o que se visa é proteger terceiros, e não as próprias pessoas que impedimos de, por exemplo, ler um dado livro. No caso de David Irving, o argumento é que a publicação e defesa das suas ideias nazis talvez provoque violência pública. Talvez as pessoas façam manifestações públicas violentas, ou organizem outras formas de violência. Assim, o que está em causa não é proteger as pessoas que lerem o livro de David Irving, mas antes proteger as pessoas que nada têm a ver com tal livro nem com tais ideias. Trata-se de proibi-lo por considerar que talvez provoque violência.

Uma objecção a este argumento é que proibir a publicação e divulgação de ideias devido às suas consequências dá um poder excessivo e ilegítimo a qualquer grupo violento. Tudo o que um grupo violento precisa de fazer para silenciar as ideias de que não gosta é manifestar-se violentamente e matar várias pessoas. Por exemplo, imagine-se um grupo radical que defende uma dada ideia, estilo de vida ou religião que poucas pessoas na nossa sociedade aceitam. Por mais que as pessoas queiram discutir essa ideia publicamente, em livros e jornais, não poderão fazê-lo pois sempre que o tentam há violência pública. Se o estado aceitar que a violência pública é uma razão suficiente para limitar a liberdade de expressão, ficamos reféns de qualquer grupo violento que se oponha a que as suas ideias sejam discutidas. Segundo esta objecção, precisamos de tentar distinguir duas coisas diferentes, ainda que por vezes isso seja difícil. Por um lado, um discurso que não visa a violência, mas ao qual as pessoas reagem violentamente. Por outro, um discurso que visa a violência. Do ponto de vista desta objecção, podemos admitir que visar a violência e ter muita probabilidade de a conseguir é uma boa razão para limitar a liberdade de expressão. Mas haver alguém que reage violentamente a um dado discurso que não visa a violência não é uma boa razão para limitar a liberdade de expressão.

3. Justiça social

Imagine-se dois romancistas, o Rui e o Pedro. Acontece que o Rui tem tido imenso sucesso internacional, e o Pedro não. Os romances do Rui são vendidos em todo o mundo, totalizando milhares de exemplares; fala-se até da possibilidade de ganhar o Prémio Nobel. Devido ao sucesso, o Rui ganha muito dinheiro, viaja por todo o mundo e tem um estilo de vida muitíssimo abastado. Já o Pedro, apesar de continuar a escrever com a mesma paixão, nunca teve sucesso e tem uma vida muito modesta. Agora que ambos têm filhos, o Rui pode pagar as melhores escolas para os seus filhos, enviando-os até para o estrangeiro. O Pedro, pelo contrário, tem de limitar-se a enviar os seus filhos para a escola pública da sua região, que não é particularmente boa. Nem os filhos do Rui nem os do Pedro são culpados seja do que for. Contudo, os primeiros podem ter tudo o que há de melhor, e os segundos não.

Tem o Rui o dever de ajudar a pagar os estudos dos filhos do Pedro? Não se trata de saber se fazer isso é meritório da sua parte, pois certamente que o é. A questão é saber se, além de meritório, é obrigatório. Se for obrigatório, o estado tem o direito de obrigar o Rui a contribuir com parte do seu rendimento — cobrando-lhe impostos mais elevados — para ajudar a pagar com esse dinheiro a educação dos filhos do Pedro. Se defendermos que o Rui tem esse dever, damos muito valor à igualdade económica, e consideramos que uma sociedade com pessoas muito ricas e outras mais pobres não é justa. Defendemos então a intervenção do estado na vida das pessoas, de modo a eliminar ou reduzir desigualdades. Se defendermos que o Rui não tem esse dever, damos mais valor à liberdade das pessoas do que à igualdade. Neste caso, consideramos que a intervenção do estado é injusta, acabando sempre por violar as liberdades individuais. Ficamos, pois, com um aparente conflito entre a liberdade e a igualdade. Uma sociedade, para ser justa,¹⁰ deve dar prioridade à liberdade ou antes à igualdade?

Do ponto de vista liberal, a liberdade é o valor prioritário. Um liberal mais radical dirá que o estado não deve interferir na vida de alguém sem o seu consentimento, retirando-lhe, por meio de impostos, parte do que tem, para depois redistribuir, por meio de subsídios, apoios, etc., pelos que menos têm, de modo a reduzir as desigualdades na sociedade. Deste ponto de vista, é como se estivéssemos perante a situação seguinte. Imagine-se

que a Ana tem dois carros. Na mesma rua, há outra pessoa muito pobre, a Rita, que não tem dinheiro para ter um carro. Por essa razão, já várias vezes chegou atrasada ao emprego. Ora, sabendo disso, o estado decide intervir e retirar um dos carros à Ana para o dar à Rita. Do ponto de vista liberal, esta intervenção é tão inaceitável quanto a intervenção mais habitual em que o estado tira a riqueza de uns, por meio de impostos, para dar a outros, sem o consentimento dos primeiros: por muito boas que sejam as intenções, viola-se em ambos os casos a liberdade das pessoas e dispõe-se ilegitimamente do que só a elas pertence.

Do ponto de vista igualitarista, contudo, é a igualdade que é o valor prioritário. Claro que não se trata de defender que as pessoas são ou deveriam ser iguais em todos os aspectos; as pessoas são diferentes física, psicológica e intelectualmente. O que se tem em mente é a igualdade no acesso aos bens e recursos sociais: dinheiro, emprego, saúde, educação, poder político. Trata-se de distribuir esses bens igualitariamente pelos cidadãos. Para o igualitarista, o bem comum é mais importante do que os interesses pessoais (ou seja, a sociedade é mais importante do que as pessoas), pelo que se justifica a intervenção do estado para garantir uma distribuição considerada mais justa dos bens sociais, mesmo que isso se faça à custa da limitação da liberdade de cada um. A ideia é que as desigualdades sociais põem em causa o bem comum e são uma fonte de injustiças que o estado tem a obrigação de combater, pois, quando as pessoas vivem abaixo de certo nível, ficam à mercê das outras. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) defendeu que nenhum cidadão deve ser tão rico que possa comprar o pobre, e ninguém deve ser tão pobre a ponto de ter de se vender ao rico. Deste ponto de vista, uma sociedade em que, devido às desigualdades, uns acabam por ficar nas mãos de outros não é justa porque nem sequer é formada por cidadãos verdadeiramente livres, já que os muito pobres não estão em condições de escolher o que fazer.

Na oposição entre as posições liberais, que privilegiam a liberdade, e as igualitárias, que privilegiam a igualdade, estão também em causa duas concepções diferentes de liberdade. O liberal tende a privilegiar um conceito negativo de liberdade: ser livre é não estar sujeito à coerção nem à interferência seja de quem for, incluindo do estado. Já o igualitarista tende a privilegiar um conceito positivo de liberdade: ser livre é ter as condições adequadas para fazer escolhas genuínas; é ter acesso aos bens fundamentais. Esta distinção foi sublinhada por Isaiah Berlin (1909–1997), que chama a

atenção para o uso que os regimes totalitaristas fazem deste segundo conceito de liberdade: é em nome de bens sociais fundamentais que se tem cometido, ao longo da história, algumas das maiores atrocidades contra os seres humanos. Não que Berlin considere que há algo de errado com o conceito de liberdade positiva, ou que o igualitarista não tenha razão; o ponto de vista dele é antes que há sempre uma tensão insanável entre estes dois conceitos de liberdade. Acontece apenas que, historicamente, o conceito de liberdade positiva tem sido usado para perpetrar algumas das maiores atrocidades sobre as pessoas, pois abre as portas a um paternalismo do estado que não tem limites.¹¹

As posições liberais privilegiam a liberdade; as igualitárias, a igualdade. Todavia, tanto o liberalismo como o igualitarismo são famílias de posições; os autores combinam de maneiras diferentes elementos mais liberais ou mais igualitários. As formas mais extremas de liberalismo admitem que uma sociedade em que umas pessoas são muito ricas e outras muito pobres não tem de ser injusta: será justa se a riqueza foi adquirida justamente, sendo irrelevante para efeitos de justiça que uns sejam mais pobres do que outros, e por mais profundas que sejam as diferenças de riqueza. Por sua vez, as formas mais extremas de igualitarismo admitem que uma sociedade em que todos têm o mesmo nível de riqueza é *inevitavelmente* justa, sendo irrelevante se a distribuição da riqueza viola ou não o direito de cada um à sua própria riqueza.

O comunismo, ao defender a colectivização dos meios de produção e a onnipresença do estado, é uma forma extrema de igualitarismo, que tem no socialismo e no comunitarismo as suas formas mais moderadas. Por sua vez, o anarquismo é a forma mais extrema de liberalismo, ao defender a inexistência do estado, seguido do libertarismo, que aceita apenas um estado mínimo, e do liberalismo clássico, que aceita um estado menos minimalista. Contudo, estas distinções são ainda demasiado genéricas e imprecisas, pois há também liberais socialistas (John Stuart Mill e Bertrand Russell), comunitaristas conservadores (Roger Scruton) e comunitaristas progressistas (Michael Sandel), além de anarquistas colectivistas de esquerda (Mikhail Bakunine e Noam Chomsky).

4. A teoria da justiça de Rawls

Uma injustiça só é tolerável quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Sendo as virtudes primeiras da actividade humana, a verdade e a justiça não podem ser objecto de qualquer compromisso.

John Rawls, *Uma Teoria da Justiça* (1971)

John Rawls (1921–2002) pensa que não basta saber se uma sociedade é mais ou menos igualitária para decidir se desejaríamos viver nela. Por exemplo, talvez não desejassemos viver numa sociedade igualitária em que todas as pessoas ganham 500€ mensais, e preferíssemos viver noutra, menos igualitária, em que os mais ricos ganham 2000€ e os mais pobres apenas 1500€ (supondo que os preços das coisas são idênticos em ambas). Por outro lado, se para termos menos interferência do estado corremos o risco de ficar muito mais pobres, preferimos talvez aceitar mais interferência do estado. De modo que o que precisamos é de princípios de justiça que equilibrem as coisas, de forma a que qualquer ser humano possa concordar com eles, usando apenas a sua racionalidade e interesse próprio.

Posição original e véu de ignorância

Ao especificar adequadamente os princípios de justiça que devem orientar a sociedade, temos de evitar a defesa encapotada dos nossos interesses pessoais e procurar o que é genuinamente justo. Mas como fazer tal coisa? Rawls propõe uma experiência mental: imaginar que nos encontramos numa situação hipotética, a que dá o nome de «posição original».

Imaginarmo-nos na posição original é imaginar que estamos numa situação inicial hipotética, na qual vamos ter de escolher os princípios da sociedade em que iremos viver. Só que nessa posição estamos como que envolvidos por uma espécie de véu de ignorância, que nos impede de saber várias coisas acerca de nós próprios: não sabemos qual é o nosso sexo, etnia, inteligência, força, etc., não sabemos qual será a nossa profissão, estatuto social, riqueza, etc., e nem sequer sabemos qual será o nosso projeto de vida, o que queremos ser, que coisas vamos querer fazer, etc. O véu de ignorância obriga a avaliar princípios da justiça de forma imparcial, sem ter em conta a nossa condição particular, de modo a não cairmos na tentação de escolher princípios que nos favorecessem mas que não são

justos. Para não adotarmos princípios exclusivamente em função dos nossos interesses pessoais e em detrimento dos interesses alheios, temos de imaginar que estamos desprovidos de informação sobre tudo o que diga respeito à nossa condição particular presente e futura. Garante-se, desse modo, que todos os membros da sociedade avaliam os princípios da justiça numa situação de equidade. Daí que Rawls designe a sua teoria como «teoria da justiça como equidade»: na adopção dos princípios de justiça, todas as partes contratantes se encontram em igualdade de circunstâncias (em equidade).

Contudo, isso não implica que cada um desconheça os factos gerais da vida, nem o funcionamento da sociedade em geral. Ou seja, cada um de nós sabe que na nossa sociedade haverá pessoas mais talentosas e outras menos, pessoas religiosas e outras ateias, pessoas mais ricas e outras menos ricas, homens e mulheres, políticos e artistas; e saberá também que haverá um estado, com diversas instituições, regras e leis. Nessa circunstância, cada indivíduo continua interessado em escolher o melhor para si próprio, só que não sabe se será um homem ou uma mulher, mais talentoso ou menos, mais rico ou menos rico. Ora, o que nos diz Rawls é que, numa situação dessas, acabaríamos por chegar a acordo, optando por princípios que nos garantissem que, por pior que viesse a ser a nossa condição social, ela nunca fosse tão má que nos impedisse de ter acesso a certos bens primários: liberdades básicas, oportunidades para melhorar a nossa condição e um nível de rendimento mínimo aceitável.

Os princípios da justiça

Colocados na posição original, acabaríamos por chegar livre e racionalmente, diz Rawls, a um acordo que visa garantir três coisas. Em primeiro lugar, que teremos os mesmos direitos e liberdades de quaisquer outros membros da sociedade, seja qual for a nossa sorte. Em segundo lugar, que só se aceitem desigualdades que beneficiem em especial os mais pobres. Em terceiro lugar, que ninguém seja vítima da lotaria natural e social, ou seja, que ninguém seja prejudicado por não ser particularmente talentoso ou por ter o azar de nascer numa família pobre.

Para garantir estas três coisas, aceitamos então dois princípios de justiça: primeiro, que toda a gente tem direito às mais amplas liberdades básicas. Segundo, que as únicas desigualdades sociais aceitáveis são as que

obedecerem a duas condições: por um lado, permitirem que os menos beneficiados fiquem melhor do que estariam de outro modo; por outro lado, tais desigualdades resultarem de empregos e actividades que estão abertos a todos, em igualdade de oportunidades. Que quer tudo isto dizer?

O primeiro é o princípio da liberdade e tem prioridade sobre os restantes.¹² Tem prioridade porque Rawls considera que não se deve obter vantagens sociais ou económicas à custa do sacrifício das liberdades básicas.¹³ As liberdades básicas são constituídas pelos direitos cívicos (liberdade de opinião, de expressão e de reunião), os direitos políticos (direito de voto e de participação na vida pública) e ainda os direitos da pessoa (direito à integridade física e psicológica). Assim, práticas como a escravatura, a tortura ou a prisão arbitrária das pessoas constituem violações do princípio da liberdade.

A primeira parte do segundo princípio é o princípio da diferença; a ideia é que, apesar de se favorecer uma distribuição equitativa da riqueza, se admite as desigualdades que favoreçam os mais pobres. Isto quer dizer que uma sociedade sem desigualdades, mas em que todos são igualmente pobres, é menos justa do que uma sociedade com desigualdades, mas em que nem os mais desfavorecidos vivem mal.

A segunda parte do segundo princípio é o princípio da oportunidade justa; a ideia é que nenhuma desigualdade é aceitável se resultar de uns terem oportunidades que outros não têm, seja porque são muito pobres e não têm acesso à educação, seja porque têm outra qualquer desvantagem natural de partida. Nestes casos, o estado deve intervir para garantir que todos tenham as mesmas oportunidades, facultando-lhes o acesso à educação, à cultura ou à saúde. Isto visa corrigir a lotaria social, que é arbitrária do ponto de vista moral.

Maximizar o mínimo

Que razão temos para aceitar os princípios de justiça propostos por Rawls? A razão é que, sob o véu da ignorância, o mais racional é jogar pelo seguro. Ou seja, adoptar princípios segundo os quais o pior que nos possa acontecer seja o melhor possível. Rawls diz que se trata de seguir a regra *maximin*: uma estratégia de decisão que, numa condição de incerteza, permita maximizar o mínimo. Desconhecendo qual será o nosso lugar na sociedade,

é racional preferir optar por uma sociedade em que o pior que nos pode acontecer não seja muito mau e seja até, dentro do pior, o melhor possível.

Rawls defende que esta regra é muito diferente do que defendem, por exemplo, os utilitaristas. Estes defendem que devemos maximizar o bem-estar geral. Ora, é possível haver mais bem-estar geral numa sociedade em que uma minoria de pessoas vive muito mal, para que a maior parte delas viva muito bem, do que noutra em que todos vivem moderadamente bem. Por exemplo, a quantidade de bem-estar geral numa sociedade em que quase todos vivem bem à custa de meia dúzia de escravos pode ser maior do que numa sociedade em que não há escravos. Ora, este resultado é inaceitável para Rawls, pois poderíamos nós vir a ser os escravos; tal resultado viola os princípios da liberdade e da diferença. Este resultado não se verifica quando aplicamos a regra *maximin*.

Vejamos um exemplo da aplicação da regra *maximin* a três cenários possíveis, A, B e C. Na opção A, o melhor resultado possível é a riqueza extrema, mas tem a desvantagem de o pior resultado possível ser a pobreza extrema. Assim, faz sentido não arriscar esta opção, pois podemos ter o azar de ficar na pobreza extrema. Na opção B, o melhor resultado possível é uma riqueza acentuada, mas não extrema; neste aspecto é pior do que a opção A. Contudo, na opção B, o pior que nos pode acontecer é uma pobreza acentuada, mas não extrema. Assim, esta é uma melhor opção do que a A, quanto ao pior que nos pode acontecer. Finalmente, na opção C, o melhor que podemos atingir é uma riqueza moderada; neste aspecto, é a pior das opções. Contudo, o pior que nos pode acontecer nesta opção é apenas uma pobreza moderada. A opção racional, neste caso, é a C, pois é a que me garante, em comparação com as outras opções, que o pior que me pode acontecer é o melhor possível. Esta é a opção que escolhemos seguindo a regra *maximin*: é a que maximiza o mínimo.

5. Críticas a Rawls

O impacto da teoria da justiça de Rawls dificilmente pode ser desprezado e as críticas que lhe têm sido apontadas só têm vindo a confirmar isso. Expomos seguidamente três dessas críticas.

Críticas libertárias

O estado mínimo trata-nos como indivíduos invioláveis, que não podem ser usados de certas maneiras por outros como meios ou utensílios ou instrumentos ou recursos; trata-nos como pessoas que têm direitos individuais, com a dignidade que isto constitui.

Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia* (1974)

Robert Nozick (1938–2002) defende o libertarismo, que é uma forma radical de liberalismo. O libertarista defende que as funções do estado são apenas a defesa perante ameaças externas (exército), a segurança dos cidadãos e dos seus bens (polícia), e o cumprimento dos contratos e das leis (tribunais). Fora isso, só se justifica a intervenção do estado para evitar um eventual horror social. O mais importante é preservar a autonomia das pessoas para fazerem livremente as suas próprias escolhas, exercendo direitos e liberdades individuais que Nozick considera invioláveis. Chama-se «estado mínimo» a esta concepção de estado.

Sendo liberal, Nozick aceita quase completamente o princípio da liberdade de Rawls. Contudo, crítica o princípio da diferença. Nozick considera que este princípio visa estabelecer o seguinte padrão na distribuição dos bens: *distribuir a riqueza de modo a que os menos favorecidos fiquem na melhor situação possível*. Porque visa estabelecer um padrão, Nozick pensa que a teoria da justiça de Rawls assenta numa concepção padronizada de justiça. Ora, todas as concepções padronizadas da justiça sofrem do mesmo problema: não conseguem manter uma distribuição dos bens segundo o padrão adoptado, a não ser à custa da intervenção constante do estado e do sacrifício eticamente intolerável dos direitos das pessoas. Que quer isto dizer?

Pessoas diferentes defendem frequentemente diferentes padrões de distribuição da riqueza: «a cada um segundo o seu esforço», ou «a cada um segundo as suas necessidades», ou ainda «a cada um segundo o seu contributo para a sociedade». Nozick convida-nos, então, a imaginar uma sociedade em que a riqueza é distribuída segundo o nosso padrão preferido, por exemplo o princípio da diferença de Rawls. O problema ficaria

definitivamente resolvido? Claro que não, responde Nozick, pois essa situação não seria estável: umas pessoas investiriam e reproduziriam os seus rendimentos iniciais, ao passo que outras se limitariam a guardar o que lhes tinha cabido e outras ainda a esbanjar tudo. Resultado: passado algum tempo ter-nos-íamos afastado do padrão, que teria de ser repostado. Como? Por meio da intervenção do estado, cobrando impostos a uns para redistribuir por outros. E isto teria de ser feito, afinal, vezes sem conta, pelo que nenhum padrão funciona sem a intervenção constante do estado.

Ora, isto é uma intromissão abusiva do estado na vida individual, tratando os bens das pessoas como se não fossem delas, pensa Nozick. No entanto, se não tiverem sido adquiridos de forma fraudulenta, esses bens pertencem realmente às pessoas, que são os seus únicos e justos titulares.¹⁴ Assim, se o estado retirar parte desses bens aos seus justos titulares sem o seu consentimento, estará a violar os seus direitos de propriedade. Para saber se uma sociedade é justa não precisamos, pois, de ver se a riqueza está igual ou desigualmente distribuída, mas antes o modo como foi adquirida e transferida de pessoa para pessoa. Por exemplo, a autora de Harry Potter, J. K. Rowland, adquiriu a sua imensa riqueza vendendo livros, sem enganar as pessoas, e quem os comprou fê-lo voluntariamente e sem prejuízo. Nesse caso, Rowland é a única e justa titular dessa riqueza, uma vez que a adquiriu de forma justa. Em contrapartida, quando o estado tira a uns para dar a outros, está a apropriar-se inaceitavelmente de parte da vida dos primeiros. Se o estado cobrar em impostos 25% daquilo que uma pessoa ganha mensalmente, estará na prática a obrigá-la a dar uma semana por mês do seu trabalho aos outros. Ora, isto não anda longe do trabalho escravo, salvaguardadas as diferenças, porque ao ser forçada a trabalhar para outros, essa pessoa nem sequer é dona de si própria: é como se lhe roubassem parte da sua vida e a pusessem ao serviço de outrem. Mas isto é o mesmo que defender que uma pessoa não pertence a si própria, o que é eticamente inaceitável, pois viola os direitos absolutos das pessoas. Como defensor da ética deontologista, Nozick considera que tirar a uns para dar a outros sem o consentimento dos primeiros é tratar as pessoas como se elas não fossem pertença de si próprias, isto é, como meros meios e não fins em si, como diria Kant. É uma forma de instrumentalização das pessoas, violando a sua autonomia e, portanto, os seus direitos mais básicos.

Críticas comunitaristas

A filosofia política do liberalismo político cria um vazio moral que abre o caminho para os moralismos intolerantes, triviais e mal direccionados.

Michael Sandel, *Liberalismo e os Limites da Justiça* (1982)

Michael Sandel (n. 1953), como outros comunitaristas,¹⁵ não concorda com a ideia liberal de que o bem comum é simplesmente o resultado da combinação das preferências individuais. Pelo contrário, ele considera que o bem comum é aquilo em nome do qual se avaliam as preferências individuais. Assim, o bem comum é algo que tem prioridade moral sobre as preferências das pessoas, e não o resultado da combinação ou agregação dessas preferências. Só a comunidade permite encontrar, em conjunto, o modo de vida que define uma vida boa, que é afinal o bem comum.

Uma consequência disto é que as pessoas não se autodeterminam, visto haver escolhas que decorrem de laços comunitários preexistentes que moldam as nossas preferências. Por exemplo, não escolhemos a nossa família, mas esta molda muitas das nossas opções, preferências, fidelidades, etc. É, pois, no âmbito da vida social comunitária que se constrói a nossa própria identidade (aquilo que somos e como nos definimos), pelo que pertencemos em grande parte não só a nós próprios, mas à comunidade onde estamos enraizados.

O que se conclui daí, relativamente à teoria da justiça de Rawls? Na opinião de Sandel, conclui-se que é inadequada a maneira proposta por Rawls para encontrar os princípios da justiça: a posição original e o véu de ignorância. É certo que esta situação visa garantir a imparcialidade na escolha dos princípios da justiça. Só que não basta as nossas escolhas serem imparciais para serem boas, diz Sandel. Porquê? Porque avaliar uma escolha como boa ou como má é uma questão moral, mas o véu de ignorância coloca as pessoas numa situação anterior a qualquer moral, ao exigir que as escolhas sejam feitas por seres racionais que têm em conta apenas os seus interesses pessoais. Sob o véu de ignorância de Rawls, as nossas escolhas são egoístas e alheias à moralidade, sem ter em consideração os mais elementares princípios de justiça: apenas pensamos no

nosso interesse próprio, no que é melhor para nós. Sandel considera, por isso, que o liberalismo igualitário de Rawls cria uma espécie de vazio moral no que diz respeito à escolha dos princípios da justiça. Mesmo que as pessoas cheguem a acordo, este não é justo só porque as partes o aceitaram. Um acordo é justo quando é bom, pelo que a noção de bem moral é anterior à noção de justiça. Ora, sublinha Sandel, a noção de bem moral não pode ser dada pelas preferências individuais de seres completamente desenraizados de uma comunidade específica. O véu de ignorância transforma-nos nesses seres fictícios, numa espécie de fantasmas desencarnados e desprendidos de qualquer laço social. Assim, escolhas feitas por hipotéticos seres desprendidos não são sequer moralmente credíveis, pois qualquer noção do que é moralmente bom, ou não, decorre do nosso enraizamento prévio numa comunidade específica.¹⁶ Em qualquer situação moralmente credível, nós já fazemos parte de uma comunidade e, portanto, o véu de ignorância não serviria apenas para nos esquecermos da nossa condição, mas para nos esquecermos do nosso próprio eu, que é socialmente construído. Exigir que as pessoas se esqueçam dos seus laços sociais específicos é o mesmo que exigir-lhes que se desprendam de si mesmas.

Um dilema para Rawls

Imagine-se que naufraguei e estou quase a morrer à fome. Se não ingerir rapidamente algum alimento, morro de inanição. No meio da confusão do naufrágio, só consegui salvar duas latas de conserva; a minha dificuldade é que sei que uma delas está estragada, mas a água do mar apagou os rótulos. Além disso, sei que, se não comer uma delas, não conseguirei sobreviver até depois de amanhã, altura em que é provável que as equipas de salvamento me encontrem. Se eu comer a estragada, morro; se comer a que está em bom estado, sobrevivo bem; se comer a conserva estragada juntamente com a boa, sobrevivo — mal e com vômitos e diarreia, mas sobrevivo.

Nesta circunstância, como é óbvio, o que há de racional a fazer é comer as duas conservas. Só isso me garante a sobrevivência, ainda que eu corra um risco de desconforto. Como é óbvio também, caso a água do mar não tivesse apagado os rótulos e eu soubesse exactamente qual das latas está

estragada, seria *irracional* da minha parte escolher como se não soubesse qual delas está estragada. Seria, na verdade, ridículo.

Isto torna evidente que exigir que ao escolher raciocinemos como se não soubéssemos o que realmente sabemos é exigir um comportamento irracional. Ora, isto é exactamente o que nos exige Rawls: que aceitemos quando *não* estamos sob o véu de ignorância o que é racional escolher quando estamos sob esse véu. Quando estou sob o véu de ignorância, Rawls considera que é de escolher os princípios de organização social dando atenção apenas aos meus interesses egoístas; mas tais princípios de nada serviriam caso eu não os aceitasse depois, quando não estou sob o véu de ignorância. A crítica é que é irracional continuar a aceitar o que escolhi sob o véu de ignorância quando não estou já sob esse véu. Se sob o véu de ignorância penso apenas nos meus interesses egoístas, quando nem sei bem quais são, é irracional não fazer exactamente o mesmo quando não estou sob o véu de ignorância e sei exactamente quais são os meus interesses egoístas.

A dificuldade da posição de Rawls resulta de ele desejar escolher princípios de justiça, na posição original, sem usar conceitos morais nem de justiça. A estratégia *maximin* por ele defendida só será adoptada, ao decidir os princípios de justiça sob o véu de ignorância, se atendermos apenas aos nossos interesses egoístas e se *não* usarmos conceitos morais; se os usarmos, torna-se relevante saber quem produziu a riqueza, por exemplo, e se a produziu moralmente. Assim, a teoria de Rawls enfrenta um dilema: ou raciocinamos de maneira egoísta quando estamos sob o véu da ignorância, ou raciocinamos moralmente. Se raciocinarmos de maneira egoísta, usamos o princípio *maximin*, como Rawls quer. Só que, nesse caso, é irracional não usar exactamente o mesmo tipo de raciocínio egoísta quando não estamos sob o véu de ignorância, isto é, quando nos encontramos na situação social normal.¹⁷ O segundo ramo do dilema é permitir que raciocinemos moralmente sob o véu de ignorância. Mas, neste caso, não usaremos o princípio *maximin*, pois torna-se relevante não o que é melhor para mim, pensando em termos egoístas, mas antes o que é moralmente correcto.

¹ Como Tomás de Aquino, Francisco Suárez, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Leo Strauss.

² A Declaração Universal dos Direitos do Homem, por exemplo, pretende ser a expressão de tais direitos fundamentais.

³ Como Jeremy Bentham, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, H. L. A. Hart e Norberto Bobbio.

4 Mahatma Gandhi foi também um destacado defensor da desobediência civil.

5 Sócrates usa este argumento no *Fédon*, para justificar a sua recusa em fugir da prisão, acatando a decisão do tribunal que o condenou à morte.

6 Esta é uma lei que existe em Portugal e outros países. A Lei da Paridade, de 2006, estabelece a obrigatoriedade de quotas de um mínimo de um terço de mulheres nas listas eleitorais.

7 O Holocausto foi o extermínio sistemático de judeus e outros membros de etnias consideradas indesejáveis pelo regime nazi. A palavra é formada a partir da língua grega e significa literalmente «queima completa», sendo apropriada porque os nazis reduziam as suas vítimas a cinzas em fornos industriais. Além dos judeus, os nazis tentaram exterminar membros de outras etnias, como os ciganos, e pessoas vistas como indesejáveis, como os homossexuais e os doentes mentais. Ao todo, mataram aproximadamente onze milhões de pessoas em campos de concentração; ou seja, mais pessoas do que a população actual de Portugal.

8 As suas ideias devem muito a *Areopagítica*, de John Milton.

9 As ideias de Mill sobre a mais ampla liberdade devem muito a Wilhelm von Humboldt.

10 Trata-se aqui da justiça social ou distributiva, e não da justiça retributiva; esta última faz-se nos tribunais e diz respeito à aplicação de penas e castigos

11 O paternalismo implica também algo como uma perspectiva oficial do bem e do mal morais.

12 Isto mostra que Rawls é um liberal. Mas é um liberal moderado, tanto que se costuma classificar Rawls como liberal igualitário.

13 Isto não quer dizer que as liberdades básicas sejam absolutas. Pode haver casos particulares em que se justifica limitar alguma liberdade de modo a conseguir mais bem-estar económico para todos.

14 Por isso a teoria de Nozick é conhecida como «teoria da titularidade».

15 Nomeadamente, Michael Walzer, Charles Taylor e Alasdair MacIntyre.

16 Outros exemplos de laços comunitários, além dos laços familiares, encontram-se na religião, em associações profissionais, sindicatos, clubes, etc.

17 Esta é a situação das sociedades tendencialmente igualitaristas contemporâneas, defende o crítico de Rawls, em que cada associação profissional e cada pessoa particular procura extrair do estado o maior número possível de benefícios, à custa de todos os outros contribuintes, e sem ter em conta quaisquer considerações morais — dever, merecimento, justiça relativa, etc.

VALORES ESTÉTICOS

A beleza exige visibilidade.

Roger Scruton, *Beleza* (2009)

1. O estético e o não estético

Como distinguir o que é estético do que não é estético? De que falamos quando qualificamos algo como estético? Como habitualmente em filosofia, também aqui não há consenso. Vejamos as três principais respostas: a que se baseia na noção de *experiência* estética, a que se baseia na noção de *atitude* estética e a que defende a existência de *propriedades* estéticas.

Experiência estética

Imaginemos que a Rita e o Arnaldo, de visita à cidade de Milão, acabam por ir visitar o convento de Santa Maria delle Grazie, após grande insistência da Rita. Quando chegam ao refeitório do convento e se deparam com o fresco *A Última Ceia*, de Leonardo da Vinci, ambos se detêm imediatamente a observá-lo com interesse. A Rita ficou encantada e até emocionada com a vivacidade, a beleza e a harmonia das figuras representadas. Por sua vez o Arnaldo apenas ficou curioso pelo o estado de degradação da pintura, pensando nas dificuldades técnicas que a sua restauração deve exigir. Dir-se-ia que a Rita e o Arnaldo tiveram experiências de tipo diferente: ela teve uma experiência estética, ao passo que ele não. Mas porquê? Onde está a diferença?

Kant sustentou que a experiência estética se caracteriza por um sentimento de prazer. Só que isso não chega: muitas pessoas sentem prazer quando compram um carro novo e nem por isso diríamos que essa é uma experiência estética. Por isso, Kant acrescenta que não é um prazer qualquer, mas um prazer de tipo especial: trata-se de um prazer estético, que se distingue por ser um prazer desinteressado. Mas o que significa isso? Kant esclarece que o prazer é desinteressado quando nada mais interessa a não ser a mera contemplação da coerência e harmonia das formas observadas. Assim, quando apreciamos algo que nos parece belo, não temos em vista qualquer outro objectivo além do prazer da contemplação da própria beleza: não estamos interessados em aprender seja o que for ou em satisfazer qualquer necessidade prática; tudo o que conta na experiência estética é o próprio prazer de a ter. Isso aconteceu com a Rita e não com o Arnaldo.

Esta caracterização da experiência estética tem levantado dúvidas. Em primeiro lugar, há exemplos de experiências alegadamente estéticas cujo prazer não parece desinteressado. Por exemplo, na cidade de Washington há uma obra de arte, da autoria da artista Maya Lin, que consiste num muro enorme com milhares de nomes. Essa obra certamente não causa em nós o mesmo efeito estético se nos abstrairmos do facto de esses nomes serem os dos soldados americanos mortos na guerra do Vietname. Em segundo lugar, tem de haver algo, sem ser o próprio prazer, para explicar por que razão as mesmas coisas umas vezes nos proporcionam prazer estético e outras vezes não. Por exemplo, por que razão ao reler o romance *Memorial do Convento* a Rita não tem o prazer estético que teve aquando da primeira leitura, há dez anos?

Atitude estética

Jerome Stolnitz (n. 1925) pensa que a pergunta anterior só pode ser adequadamente respondida se não pensarmos no prazer sentido mas antes na maneira como encaramos as coisas, isto é, na atitude que adoptamos em relação a elas. A nossa atitude tanto pode ter um carácter prático como um carácter estético, pelo que podemos olhar para as coisas de perspectivas diferentes e com intuítos diferentes. Se encarmos um dado objecto ou situação de um ponto de vista prático, iremos prestar atenção a certos aspectos (a sua utilidade, solidez, etc.), mas se, pelo contrário, adoptarmos

uma atitude estética, a nossa atenção será diferente, centrando-se em aspectos que antes nos passavam despercebidos (a harmonia, coerência e pureza das suas formas). Consoante o tipo de atitude, assim é o tipo de atenção; e consoante o tipo de atenção, assim dirigimos o nosso olhar para aspectos diferentes. Ora, a atitude estética diferencia-se da atitude prática por se basear numa atenção desinteressada, isto é, numa atenção desprendida de quaisquer interesses de carácter prático. Note-se que aqui já não se trata do prazer, que é um sentimento, mas antes de um modo especial de atenção, que é um tipo de percepção (apreensão de objectos por meio dos sentidos), e não um sentimento.

Esta ideia enfrenta, contudo, algumas dificuldades. Será que há mesmo diferentes tipos de atenção? A Rita pode prestar atenção a certas características de um dado objecto (as linhas e formas de um carro) e o Arnaldo não prestar atenção a essas mas a outras diferentes (o som produzido pelo seu motor). Só que isso não mostra que há ali diferentes tipos de atenção, pois prestar atenção a coisas diferentes não significa que tenhamos diferentes tipos de atenção. Uma segunda dificuldade é o defensor da atitude estética não conseguir explicar por que razão temos tendência a adoptar essa atitude em relação a obras de arte, mas não em relação a escovas de dentes.

Propriedades estéticas

Frank Sibley (1923–1996) e Monroe Beardsley (1915–1985), entre outros (e quase todos os filósofos anteriores ao século XVIII) defendem que a melhor maneira de explicar por que razão temos uma atitude estética no que respeita a alguns objectos mas não relativamente a outros é admitir que há certas propriedades (ou seja, características ou qualidades) dos próprios objectos, as propriedades estéticas, que provocam em nós um certo tipo de experiências: as experiências estéticas. Assim, tudo depende das propriedades que os objectos têm e não da nossa atitude: o próprio prazer que sentimos é causado pelas características dos objectos. São os objectos que têm, eles próprios, a capacidade de causar em nós experiências estéticas. Mas quais são exactamente essas propriedades? Os defensores desta ideia apontam como propriedades estéticas coisas como a harmonia, a elegância, o equilíbrio, a delicadeza e a graciosidade, entre outras.

A dificuldade desta posição é que, quando olhamos para uma pintura, tudo o que vemos é linhas rectas ou curvas, formas quadradas ou redondas, manchas verdes ou azuis, madeira, tela pintada e coisas do género; não vemos elegância, delicadeza ou graciosidade. As primeiras são propriedades físicas que qualquer pessoa pode observar, mas as estéticas não. Assim, como podemos garantir que tais propriedades existem mesmo nos objectos?

2. Os gostos discutem-se?

No juízo estético não estamos simplesmente a descrever um objecto no mundo, estamos a dar voz a um encontro, a uma reunião do sujeito com o objecto, na qual a reacção do primeiro é rigorosamente tão importante quanto as qualidades do segundo. Para compreendermos a beleza precisamos, portanto, de alguma noção da diversidade das nossas reacções às coisas nas quais a discernimos.

Roger Scruton, *Beleza* (2009)

Todos fazemos frequentemente juízos estéticos, como os seguintes: «o Padrão dos Descobrimentos é bonito», «o Padrão dos Descobrimentos não é bonito», «o quadro *A Persistência da Memória* é feio», «o romance *Cem Anos de Solidão* é uma obra-prima», «a paisagem das planícies alentejanas é emocionante», «a dança de salão é elegante». Estes juízos contrastam com os que não são estéticos, como «o Padrão dos Descobrimentos fica em Lisboa», «o quadro *A Persistência da Memória* é colorido», «o romance *Cem Anos de Solidão* foi escrito por Gabriel García Márquez», «a dança de salão é lenta», «a paisagem das planícies alentejanas é esparsamente arborizada». Nem todos os juízos estéticos são sobre a beleza, mas são estes os mais comuns. Ora, há quem defenda que a beleza não está nas coisas, mas antes naquilo que as próprias pessoas sentem quando as observam. É esta ideia que exprime Alberto Caeiro, nos seguintes versos do poema «O Guardador de Rebanhos»:

A beleza é o nome de qualquer coisa que não existe,

Que eu dou às coisas em troca do agrado que elas me dão.

Em contraste, outros acreditam que a beleza está nas próprias coisas e que elas são bonitas ou não independentemente do que cada um sente ao observá-las. Estas são as duas principais respostas para um problema filosófico que, por vezes, é formulado assim: a beleza está nas coisas ou nos olhos de quem a vê? Este é o problema da justificação dos juízos estéticos. O que queremos saber é se nos baseamos nos nossos sentimentos para justificar tais juízos ou se, pelo contrário, justificamos esses juízos apontando para características que se encontram nas próprias coisas. Formulada de outro modo, a questão é: os juízos estéticos têm um carácter objectivo ou antes subjectivo?

Os subjectivistas respondem que apenas conta o que cada sujeito sente: a justificação dos juízos estéticos é subjectiva. Quando perguntamos a um subjectivista por que razão afirma que um dado objecto é bonito, ele responde que é bonito porque sente prazer ao observá-lo, ou porque se sente emocionado, ou atraído pelo objecto.¹

Por sua vez, os objectivistas respondem que tudo reside nas características dos próprios objectos: afirmamos que um objecto é bonito ou feio porque tem certas propriedades que o tornam realmente bonito ou que o tornam realmente feio. Assim, se perguntarmos ao objectivista por que razão diz que uma dada flor é bonita, ele dirá que é bonita devido, por exemplo, às suas cores intensas e invulgares, à forma elegante do seu caule e à disposição harmoniosa das suas pétalas. O objectivista justifica o que diz apontando para certas características da flor: as suas cores, as suas formas e a relação entre as suas partes. Acredita, pois, que a beleza está na própria flor, mesmo que algumas pessoas sejam insensíveis a isso e não sejam capazes de detectar a beleza que está diante dos seus olhos.

A perspectiva que parece mais atraente aos olhos do senso comum é o subjectivismo: a ideia de que a beleza é subjectiva. E é também isso que muitas pessoas exprimem ao dizerem que os juízos estéticos, ao contrário dos não estéticos, são uma questão de gosto, acrescentando seguidamente que os gostos não se discutem. A razão é a seguinte: se sujeitos diferentes gostam de coisas diferentes, então cada um é que sabe do que gosta e do que não gosta. Só eu sei se gosto ou não da planície alentejana e, se for sincero (coisa que também só eu posso saber), os meus juízos estéticos nunca podem estar errados. Sendo assim, qualquer discussão sobre a beleza

é disparatada, pois não se vê o que possa haver para discutir. Não faz simplesmente sentido discutir o que não pode estar errado, tal como não faz sentido as pessoas discutirem se eu sinto agora uma dor de cabeça ou não. Eu, e mais ninguém, é que sei. Esta é uma posição que corta a discussão pela raiz. É uma forma radical de subjectivismo.

A dificuldade principal do subjectivismo radical é que é muitíssimo comum discutir se certas coisas são bonitas ou não e discordar de juízos estéticos proferidos por outros: a Rita afirma que a música dos Deolinda não é bonita e o João responde que ela está enganada e não sabe o que é bonito; o João insiste que os filmes do Hobbit são emocionantes, mas a Rita pensa que não passam de histórias para entreter crianças; a Rita considera que o romance *A Obra ao Negro* é uma obra-prima, mas, para o João, qualquer livro de ficção científica é bem melhor. Não só discutimos os juízos estéticos, como por vezes os discutimos mais do que discutimos os juízos que não são estéticos. Pensemos, por exemplo, no juízo estético «o Padrão dos Descobrimentos é bonito». Não parece que suscite menos discussão do que o juízo não estético «o Padrão dos Descobrimentos fica em Lisboa». E o mesmo se pode dizer do juízo estético «*Cem Anos de Solidão* é um romance vulgar», que parece mais discutível do que o juízo não estético «*Cem Anos de Solidão* foi escrito por Gabriel García Márquez». Na verdade, poucas pessoas pediriam uma justificação a quem afirmar que *Cem Anos de Solidão* foi escrito por García Márquez; em contraste, se alguém afirmar que *Cem Anos de Solidão* é um romance vulgar, irá certamente deparar-se com a exigência de se justificar. Assim, mesmo que os juízos estéticos sejam uma questão de gosto, na prática não procedemos como se os gostos não se discutissem. Além disso, se a beleza for apenas uma questão de gosto, por que razão tantos turistas visitam Évora, mas quase nenhuns visitam o Barreiro? Será uma simples coincidência haver tanta gente a gostar mais de Évora do que do Barreiro?

As objecções ao subjectivismo radical são tão fortes que praticamente nenhum filósofo o defende. Há, todavia, formas mais moderadas de subjectivismo. David Hume e Immanuel Kant são subjectivistas, mas procuram evitar os problemas apontados ao subjectivismo radical. Recusam, em particular, a ideia radical de que cada um gosta do que gosta e não há discussão possível. Se assim fosse, todo e qualquer debate sobre questões estéticas ou sobre o valor estético das obras de arte seria disparatado e irracional, como se viu. Mas nem Hume nem Kant podem

aceitar tal coisa, uma vez que eles próprios contribuíram para a discussão de questões estéticas. Por isso, ambos defendem ser possível encontrar critérios comuns de apreciação e avaliação das obras de arte.

Subjectivismo moderado: Hume

David Hume (1711–1776) acredita que tudo o que sabemos acerca do mundo tem origem na observação cuidadosa das coisas. Ora, afirma ele, se observarmos o que se passa com as pessoas em matéria de gostos, acabamos por verificar três coisas. Primeiro, há um enorme desacordo e uma enorme diversidade de gostos entre pessoas e culturas; segundo, mesmo quando parecem concordar em aspectos gerais, as pessoas acabam por discordar sobre casos particulares; por último, e apesar dos desacordos, verifica-se que há, em diferentes épocas e lugares, uma tendência para as pessoas considerarem certas coisas mais agradáveis do que outras.

Na opinião de Hume, o primeiro aspecto acima só pode ser adequadamente explicado se admitirmos que o sentimento é a base do juízo estético: as pessoas falam normalmente do que sentem quando apreciam uma paisagem, uma canção ou uma pintura. Isto faz de Hume um subjectivista. Contudo, o terceiro aspecto, a tendência para, ao longo do tempo, considerarmos umas coisas mais agradáveis do que outras, só se explica se houver certos princípios comuns que, em parte, determinam a formação do gosto. A esses princípios comuns chama Hume *o padrão do gosto*: o conjunto de princípios baseados na observação do que em países e épocas diferentes tem sido universalmente aceite como agradável.

Ora, se os gostos seguem certos critérios, então não são completamente arbitrários, o que não é, na opinião de Hume, incompatível com o facto de os juízos estéticos serem subjectivos. Assim, a opinião daquele que considera Évora mais bonita do que o Barreiro não tem o mesmo valor que a daquele que considera o Barreiro mais bonito do que Évora, pois tem-se verificado um grande consenso de que esta última cidade é mais bonita do que a outra ou que *A Obra ao Negro* é melhor literatura do que *Crepúsculo*. Quem disser o contrário, é porque não segue o padrão do gosto, mostrando que o seu gosto não é suficientemente refinado e esclarecido. Basta ver que sempre houve muitas pessoas a deslocar-se de propósito para visitarem Évora, o que raramente acontece em relação ao Barreiro; e que *A Obra ao Negro* é um romance lido e apreciado por todos os tipos de pessoas, ao

passo que *Crepúsculo* nem tanto. Hume considera que os gostos não são indiscutíveis, ao contrário do que pensam os subjectivistas radicais, e que nem todos valem o mesmo.

Note-se que o padrão do gosto não é o que está na moda num dado sítio ou aquilo de que a maioria das pessoas gosta num dado momento. Afinal, há muitos exemplos de grandes êxitos musicais a que, passado pouco tempo, já ninguém liga, ao contrário da música de Bach, de Miles Davis ou dos Rolling Stones, que continua a ser ouvida e apreciada. Assim, o que conta é o que perdura nas preferências de pessoas de diferentes épocas e países, mostrando que certas coisas agradam a mais pessoas do que outras.² Mas também mostra que os sentidos e as mentes das pessoas funcionam de maneira semelhante. Por exemplo, é natural que o som agudo produzido pela fricção do giz no quadro provoque na maioria das pessoas uma sensação desagradável. Em sentido oposto, há certos sons, odores, formas e cores que provocam na maior parte de nós sensações agradáveis.

Como explicar, então as divergências de gostos? Hume pensa que as pessoas têm hábitos diferentes, próprios de certas idades, épocas e países. Esses hábitos impedem-nas de alargarem os seus horizontes de modo a reconhecer o padrão do gosto. É o que se passa quando as pessoas se limitam a ir atrás das modas. Mas também há diversidade porque nem todos têm a sensibilidade igualmente desenvolvida e o gosto igualmente formado. Embora funcione de modo semelhante em todas as pessoas, a sensibilidade pode ser mais ou menos refinada. Assim, quem tem uma sensibilidade mais refinada, tem também delicadeza de gosto e, portanto, está mais apto a reconhecer o padrão de gosto. Os críticos de arte e os especialistas são, em princípio, os que têm o gosto mais delicado, pelo que os seus juízos devem prevalecer. Contudo, Hume admite que mesmo os especialistas discordam em relação a certas obras. O que, em sua opinião, só reforça a ideia de que os juízos estéticos são subjectivos.

Subjectivismo moderado: Kant

Uma forma diferente de subjectivismo moderado foi proposta por Kant. Este, ao contrário de Hume, não parte de quaisquer observações acerca do que as pessoas costumam gostar; centra-se antes no modo como os juízos estéticos se formam e na sua finalidade. Isso leva Kant a distinguir os juízos estéticos dos juízos de conhecimento: estes procuram descrever ou

caracterizar os objectos, ao passo que aqueles não.³ Se a descrição se aplica de facto ao objecto descrito, então o juízo é verdadeiro. Caso contrário, é falso. Mas quando dizemos «X é belo», não pretendemos descrever X; não se tem em vista o conhecimento de X. Em rigor, apenas nos limitamos a exprimir o sentimento de prazer que temos ao perceber X, o que equivale a dizer «Gosto de X».⁴ Por isso, os juízos estéticos são juízos de gosto (que são subjectivos) e não juízos de conhecimento (que são objectivos).

Porém, como evita Kant o subjectivismo radical? A sua resposta é que, apesar de serem subjectivos, os juízos estéticos são universais. Isto quer dizer que, idealmente, todos deviam ter o mesmo tipo de sentimento ao perceber as mesmas coisas. O que leva as pessoas a divergir nos seus sentimentos é o facto de as condições de apreciação variarem: uns observam o mesmo objecto sob luz intensa e outros com luz fraca; uns observam-no cansados e outros bem despertos, uns observam-no de um ângulo e outros de ângulo diferente; uns observam-no quando estão com pressa e outros com vagar, e assim por diante. Se as condições fossem exactamente as mesmas, não haveria divergência de gostos, pois as nossas faculdades, incluindo a faculdade do gosto, funcionam de forma idêntica em todos.

Mesmo este tipo de subjectivismo moderado enfrenta objecções. Uma primeira objecção é que, se o subjectivista tiver razão, sempre que proferimos juízos estéticos, limitamo-nos a falar de nós próprios e não das coisas: ou seja, se o subjectivista tiver razão, os juízos estéticos são autobiográficos. Isto porque, segundo o subjectivista, dizer «X é belo» significa apenas «Gosto de X». Mas assim limitamo-nos a falar das nossas preferências e gostos pessoais acerca de X e não propriamente de X. O que significa, afinal, que quando a Rita afirma que a música de Bach é bonita e o Arnaldo pensa que não é bonita, eles não estão a falar da mesma coisa, ao contrário do que parece: cada um está a falar das suas preferências, ou seja, de si próprio. Ora, isto é implausível, pois implicaria reinterpretar sistematicamente o que dizemos quando proferimos juízos deste tipo, ou obrigaria a rever radicalmente o modo como falamos.

Outra objecção é que tanto Hume como Kant têm dificuldade em explicar por que razão gostamos do que gostamos: Hume afirma que o padrão do gosto é responsável pelo que gostamos e Kant afirma que essa responsabilidade cabe à universalidade dos juízos estéticos. A ideia é que as

nossas capacidades acabam, de certo modo, por funcionar de maneira semelhante em todos nós. Mas isto ainda não explica por que razão nos parece que algumas coisas são belas e outras não. Se os objectos não são realmente belos, por que razão os consideramos, quase universalmente belos? Não seria mais simples admitir que os próprios objectos têm certas características capazes de despertar prazer quando os observamos? Por que razão se exclui que o prazer que sentimos é causado pela beleza que está nos próprios objectos?

Objectivismo

Defender que um dado objecto é belo porque gosto dele é muito diferente de defender que gosto dele porque é belo. «A música de Bach é bela porque gosto dela» é uma afirmação muitíssimo diferente de «Gosto da música de Bach porque é bela». Em ambas se fala do gosto, mas afirma-se coisas diferentes. Os subjectivistas defendem a primeira, ao passo que os objectivistas defendem a segunda.⁵ Estes alegam que, do facto de gostarmos de uma coisa sempre que a consideramos bela, não se segue que ela seja bela porque gostamos dela. Gostar de algo e esse algo ser belo são coisas diferentes. Só assim se compreende que, quando dizemos que algo é belo, não estejamos simplesmente a falar de nós próprios (os juízos estéticos não são autobiográficos), pois não são os nossos sentimentos ou preferências pessoais que estão em causa; é a própria beleza das coisas. É por isso que quando duas pessoas discutem acerca da beleza de algo, discutem acerca da mesma coisa — o que não aconteceria se cada uma delas estivesse apenas a exprimir os seus sentimentos ou gostos pessoais.

O objectivista considera que não pode ser por acaso que gostamos de umas coisas e de outras não. A razão para gostarmos de certas coisas é, segundo o objectivista, bastante simples: gostamos delas precisamente porque são belas. Afirmar que certas coisas são belas é reconhecer nelas certas características que nos levam a sentir prazer ao observá-las. Não temos prazer ao observar algo só porque calhou, mas porque algo nas coisas nos fez ter prazer.

Se a beleza dependesse, como pensa o subjectivista, do prazer que sentimos ao percepcioná-las, então as coisas só passariam a ser belas depois de começarmos a gostar delas. A Rita sabe, por exemplo, que a canção *Money*, dos Pink Floyd, foi publicada em 1973. Mas só ontem a ouviu e

sentiu pela primeira vez prazer nisso. Ora, se os subjectivistas tivessem razão, seria correcto a Rita dizer que anteontem a canção *Money* ainda não era bela. E se o Arnaldo deixar de gostar de *Money*, canção que ainda há pouco tempo lhe dava tanto prazer ouvir, isso significa que a canção deixou de ser bela? Como as pessoas estão constantemente a gostar e a deixar de gostar das mesmas coisas, segue-se que as mesmas coisas estão constantemente a ser belas e a deixar de o ser. Mas isto é implausível, pensa o objectivista.

Nem sequer serve de muito alegar, como Hume, que há um padrão do gosto ou que a faculdade do gosto funciona, como defende Kant, de modo semelhante em todas as pessoas, pois voltaríamos ao mesmo problema: como se explica a existência do padrão do gosto e o que significa isso de o gosto funcionar de forma semelhante em todos nós? A explicação do objectivista é, mais uma vez, que nada poderia explicar tal coisa a não ser o facto de os objectos terem propriedades que nos fazem gostar deles.

Porém, também o objectivismo enfrenta dificuldades. Se, como defende o objectivista, a beleza está nas próprias coisas, por que razão as pessoas discordam na apreciação de certos objectos? Uma primeira resposta a isto é que há, por um lado, muitos casos em que as divergências não são assim tão grandes (quase todas as pessoas concordam que o vale do Douro é bonito); e, por outro lado, divergências de opinião até na ciência existem (por exemplo, há cientistas que dizem ser muito provável haver extraterrestres inteligentes e outros que discordam). Contudo, esta não é uma resposta inteiramente satisfatória, pois há muitos casos de juízos científicos que praticamente todos os cientistas subscrevem ou em que o grau de consenso é muito elevado, o que está muito longe de acontecer no caso dos juízos estéticos.

Uma resposta diferente dos objectivistas é, então, sublinhar que as propriedades que tornam um dado objecto belo (as propriedades estéticas) não são físicas. As propriedades físicas de um quadro são, por exemplo, ser feito de tecido e madeira, ter um metro de largura, ter manchas vermelhas e verdes, linhas curvas, formas geométricas, ser pintado a óleo, etc. Mas as propriedades que contribuem para a beleza de um quadro são de outro tipo: a harmonia (das cores), a elegância (das formas representadas), o vigor (das pinceladas), etc. A ideia é que, apesar de a beleza não se identificar com as propriedades físicas, resulta delas. Ora, detectá-las pode, muitas vezes, exigir informação prévia e observação cuidada, do mesmo modo que só um

médico é capaz de, graças a uma formação especializada e a uma observação atenta, olhar para uma radiografia dos pulmões e detectar a presença de lesões recentes. Por vezes, o próprio médico aponta para as manchas dizendo-nos que está ali uma infecção e nós não vemos senão manchas indefinidas. Assim, não é de estranhar que a beleza não seja imediatamente observável, mesmo que esteja à vista.

O crítico do objectivismo sublinha que a comparação não é correcta, pois os próprios estetas (os que se ocupam da beleza) e os especialistas em arte divergem nas suas opiniões. Mas, mais uma vez, o objectivista recorda que também os médicos podem divergir quanto à correcta interpretação da radiografia dos pulmões. Por isso pedem, por vezes, uma terceira opinião ou então recorrem a métodos complementares de observação. Ora, dizem os objectivistas, ninguém defende que a existência das doenças eventualmente detectadas na radiografia dependem da opinião do médico. Assim, também a beleza não depende da opinião de cada um.

3. O que é a arte?

À primeira vista, parece uma perda de tempo perguntar o que é arte, pois somos perfeitamente capazes de dar exemplos claros de coisas que são arte e de outras que não o são. Vejamos alguns exemplos: a escultura *A Infância de Aristóteles*, de Charles Degeorge, é arte, mas a cadeira em que a Rita se senta na cozinha não é arte; o quadro *A Persistência da Memória*, de Dalí, é arte, mas a foto que o Arnaldo tirou para o passaporte não é arte; a Basílica da Estrela, em Lisboa, é arte, mas os seus sanitários não são arte; *A Mensagem*, de Fernando Pessoa, é arte, mas as cartas de amor do Arnaldo para a Rita não o são; *As Quatro Estações*, de Vivaldi, são arte, mas o toque dos sinos da igreja não são arte; o quadro *Ensaio de Dança*, de Degas, é arte, mas não é arte o próprio ensaio de dança nele representado.

Contudo, será que estes exemplos são suficientemente esclarecedores? Se tivermos presente que a noção de arte se aplica a um conjunto de coisas vasto e diversificado, incluindo pinturas, esculturas, edifícios (arquitectura), peças musicais e canções, peças de dança e de teatro, filmes, obras literárias, fotografias, etc., talvez os exemplos anteriores ainda não consigam dar-nos uma ideia suficientemente boa. Além disso, se tornarmos mais precisos os exemplos anteriores de coisas que não são arte, as coisas deixam de parecer tão simples. Se, por exemplo, a Rita estiver sentada num

dos exemplares da cadeira *Zig Zag*, de Gerrit Rietveld, estamos neste caso a falar de algo que é referido em livros e histórias da arte, havendo exemplares idênticos exibidos em museus e galerias de arte; se, em vez dos sanitários da Basílica da Estrela, pensarmos em *Fonte*, de Marcel Duchamp, um urinol adquirido numa fábrica de louça sanitária que é uma das mais famosas obras de arte do século xx,⁶ as coisas complicam-se ainda mais; e se, em vez das cartas de amor do Arnaldo para a Rita, pensarmos nas cartas de amor de Soror Mariana Alcoforado, escritas em segredo no seu convento em Beja, e que, uma vez descobertas, se tornaram um clássico da literatura europeia, tudo fica mais difícil. Ao reflectir sobre alguns destes exemplos menos óbvios, somos levados a perguntar: mas isso é arte? Afinal, se aquela cadeira, aquele urinol e aquelas cartas são arte, por que razão não haveriam também de ser arte a cadeira onde se senta a Rita, as cartas do Arnaldo e os lavatórios da Basílica da Estrela? Que características têm aqueles objectos, mas que faltam a estes, para serem arte?

Ao fazer estas perguntas, estamos a questionar o próprio conceito de arte. E é para responder a tais perguntas que talvez precisemos de uma boa definição de arte. Vários filósofos têm enfrentado o problema, apresentando definições explícitas de arte, isto é, definições que especificam condições necessárias e suficientes para algo ser arte.

Arte e imitação

Que vaidade a da pintura, que atrai a admiração pela semelhança com as coisas, cujos originais não são admirados.

Blaise Pascal, *Pensamentos* (1669)

Platão (c. 427–347 a. C.) e Aristóteles foram dos primeiros filósofos a teorizar sobre a natureza da arte, e ambos defendiam que a arte é imitação ou mimese. A palavra portuguesa «mimese» tem origem na palavra grega *mimesis*, que significa imitação.⁷ Platão pensava que toda a arte é imitação e que, por ser imitação, era digna de censura.⁸ Defendia que as imitações, ao substituírem o modelo original — a realidade — por meras cópias

inevitavelmente imperfeitas, acabavam por nos afastar da verdade e do conhecimento.

Aristóteles, contudo, pensava que as pessoas podiam aprender com as imitações⁹ e, em vez de censurar a arte, tentou antes classificar e caracterizar os diferentes tipos de imitação. A ideia de Aristóteles era mostrar que diferentes artes imitam coisas diferentes ou de maneiras diferentes: a poesia e o teatro imitam acções humanas, só que a poesia fá-lo por meio da descrição narrativa e o teatro por meio de actores; já a dança imita a acção humana por meio do gesto, ao passo que a música o faz por meio do som. Seja o que for e de que maneira for, todas as artes têm em comum o imitar algo.

Esta ideia foi aceite durante séculos, tanto que os próprios artistas procuravam sempre imitar algo quando criavam as suas obras: basta ver o que se passa em praticamente toda a arte até ao século XIX. A arte era encarada como um reflexo da natureza e a melhor imitação era normalmente mais digna de admiração. É uma ideia que, apesar de muito antiga, continua a ser muito popular. Quando, por exemplo, alguém declara que um dado quadro (escultura, romance ou filme) não merece ser considerado arte porque nem sequer se percebe o que representa, essa pessoa está implicitamente a dizer que, para ser arte, o quadro deveria, de algum modo, imitar algo.

Segundo a teoria da arte como imitação, tudo o que é arte imita algo. Como se vê, não se trata de uma definição de arte, pois não se apresenta as condições necessárias e suficientes para ser arte. Apenas se afirma que a imitação é condição necessária para ser arte, ou seja, que toda a arte imita; mas não se afirma que a imitação é uma condição suficiente para ser arte, ou seja, não se afirma que toda a imitação é arte. Como é óbvio, há imitações que não são arte: os jovens que imitam os mais velhos não estão desse modo a fazer arte. Mas será que a imitação é mesmo uma condição necessária da arte? A melhor maneira de nos certificarmos se uma dada característica é mesmo uma condição necessária é ver se conseguimos encontrar contra-exemplos claros. Neste caso, temos de ver se há contra-exemplos à ideia de que tudo o que é arte imita. Para isso, basta encontrar um objecto que seja arte mas não imite.

Ora, não é preciso procurar muito para encontrar não apenas um mas vários contra-exemplos. A não ser que recusemos o estatuto de arte a muitos quadros e esculturas exibidas em museus e galerias, dificilmente

poderemos concordar que a imitação é necessária à arte. Milhares de obras de arte abstracta e de peças de música instrumental, as quais não imitam seja o que for, refutam a tese de que toda a arte imita algo. Se a imitação fosse uma condição necessária para algo ser arte, então uma obra tão conhecida como *Fonte*, de Marcel Duchamp, não seria arte, pois não imita um urinol: é um urinol. Mas isso contraria o que parece estar firmemente estabelecido.

A teoria da imitação pareceu boa, durante tanto tempo, porque os próprios artistas a aceitaram como verdadeira durante séculos, criando obras que procuravam, de facto, imitar algo. Daí que não fosse fácil encontrar contra-exemplos claros até ao momento em que os artistas começaram a deixar de se preocupar com imitações.

Arte e representação

Habitualmente, uma obra de arte representa de formas variadas, contrastadas e mutáveis, e está aberta a muitas outras interpretações igualmente boas e esclarecedoras.

Nelson Goodman, «Como os Edifícios Significam» (1985)

Alguns filósofos pensam que a teoria da imitação pode ser aperfeiçoada para resistir a contra-exemplos como os anteriores. Assim, em vez de imitação seria mais correcto falar de representação, uma vez que a imitação é apenas um modo de representação: apesar de todas as imitações serem representações, nem todas as representações são imitações. Por exemplo, a palavra «gato», a imagem de um dragão azul e a estrela de três pontas representam, respectivamente, um gato qualquer, o Futebol Clube do Porto e a marca de automóveis *Mercedes*. Mas nenhum deles imita tais coisas. Dizer que uma coisa A representa uma coisa B significa simplesmente que A está em lugar de B. A tese reformulada passa, então a ser a de que tudo o que é arte representa algo.

Dado que o conceito de representação é mais abrangente que o de imitação, é possível aplicar o conceito de arte a coisas que a teoria da imitação excluía, nomeadamente, obras de música instrumental e pinturas

de arte abstracta que não imitam seja o que for. O artista Wassily Kandinsky, autor das primeiras pinturas abstractas, dizia que as manchas, linhas e cores dos seus quadros representavam coisas como a morte, a dor e a vida, apesar de não imitarem fosse o que fosse. E até se pode argumentar que uma obra como *Fonte*, de Marcel Duchamp, representa algo: por exemplo, a ideia de que qualquer objecto pode ser arte.

Ainda assim, esta nova versão da teoria não parece imune a contra-exemplos, pois continua a haver pinturas abstractas que dificilmente se consegue afirmar representam algo. Há pinturas monocromáticas (com a tela totalmente pintada com uma só cor), como muitas das pinturas de Yves Klein; e há pinturas abstractas geométricas que são concebidas para provocarem em nós um certo tipo de experiências visuais, como é o caso dos jogos de cores e formas da *Op Art* (arte óptica, como é o caso das obras de Vasarely), que procuram simplesmente estimular a nossa percepção visual. Obras como estas nada representam, segundo os seus próprios autores. O mesmo se pode dizer de alguma música instrumental, como a chamada música minimal repetitiva (como é o caso de *Drumming*, de Steve Reich), muita da qual pretende apenas criar certos efeitos acusticamente interessantes. Parece, pois, que a teoria da representação também acaba por não incluir tudo o que desejaríamos que incluísse para ser aceitável. Porém, é verdadeiro que muita arte imita ou representa algo.

Arte e expressão

Se tem uma mensagem para transmitir, por que razão não usa antes os correios?

Moss Hart, *Times Bulletin* (1954)¹⁰

Vimos que a teoria da arte como imitação encarava a arte como um reflexo da natureza. Platão chegou a brincar com a ideia, dizendo que mais valia os artistas andarem com um espelho e colocá-lo diante das coisas do que perder tempo a pintá-las. A arte estava centrada nos objectos e devia captar correctamente as suas características. Esta forma de ver as coisas começou a ser posta em causa no final do século XVIII, com o início do movimento romântico. Poetas, pintores e músicos começaram a utilizar a

arte como forma de expressão das suas experiências individuais. Em vez de mostrarem a natureza que nos rodeia, estavam mais interessados em exprimir nas suas obras o seu universo interior. A arte tornou-se um veículo para exprimir emoções. Deixou de ser um espelho da natureza para se tornar um meio de exteriorização das experiências interiores do artista. Por isso, a arte não procurava representar objectos ou acontecimentos, mas exprimir sentimentos ou emoções. Mesmo quando havia representação, ela era, para os românticos, apenas acessória e servia como pretexto para exprimir emoções. Para eles, a pintura de uma flor não pretende representar a flor, mas antes exprimir o sentimento do artista perante a flor. Os românticos defendiam que a tentativa de descrever objectivamente a natureza é tarefa da ciência, que parecia estar a ter bastante sucesso na altura. Ao invés, o interesse da arte reside no interior e não no exterior do sujeito. Segundo os românticos, esta característica confere mais valor à arte porque consegue mostrar uma realidade que escapa à ciência: o nosso universo emocional.

A noção romântica de arte como expressão de emoções¹¹ tornou-se amplamente aceite e continua a ser partilhada por muitas pessoas, senão mesmo pela maioria. Esta perspectiva está bem patente quando alguém afirma que uma dada canção não é arte, alegando não haver nela qualquer emoção; ou quando se defende que um dado poema não tem qualquer interesse artístico porque não consegue transmitir-nos seja o que for; ou ainda quando se pensa que um dado quadro não tem interesse por não ter «chama».

Há diferentes versões da teoria da arte como expressão, as mais conhecidas das quais são a de Lev Tolstói e de R. G. Collingwood. Vejamos, brevemente, cada uma delas, começando por Tolstói:

A actividade da arte é baseada no facto de o homem que recebe, pela audição ou pela visão, a expressão do sentimento de outro ser capaz de ter experiência do mesmo sentimento daquele que o expressou.

Lev Tolstói, *O Que é a Arte?* (1898)

Lev Tolstói (1828–1910) defende que a arte surge quando alguém recorre a certas «indicações externas» para exprimir sentimentos que quer partilhar com outras pessoas, unindo-se desse modo a elas. Isto significa que não há arte se não houver expressão de sentimentos ou se tais sentimentos não contagiarem outras pessoas. Tolstói defende, portanto, que a arte é uma forma de comunicação ou de transmissão de sentimentos: o artista (o emissor) comunica ao público (o receptor) o que realmente sente no acto de criação (a mensagem), de modo a que os mesmos sentimentos sejam, por meio da obra (o canal de transmissão), partilhados por todos. Para que haja verdadeira comunicação, os sentimentos do artista não só têm de ser autênticos, como os que o público sente têm de ser os mesmos que o artista sentiu.

É certo que há formas de comunicação que não são arte como, por exemplo, uma notícia de jornal. A diferença é que na arte se expressam sentimentos e não outra coisa qualquer, sendo um modo de unir as pessoas por meio desses sentimentos. E também é verdadeiro que há casos de expressão de sentimentos que não são arte: por exemplo, quando alguém chora de tristeza está a exprimir sentimentos e não a fazer arte. Daí que Tolstói acrescente que não se trata simplesmente de exprimir sentimentos, mas da expressão intencional e clarificadora desses sentimentos.¹²

A expressão envolve, então, os seguintes cinco aspectos, segundo Tolstói. Primeiro, o artista tem de sentir algo, caso contrário não há sentimento algum para exprimir. Segundo, o artista tem de ser capaz de exteriorizar os sentimentos que realmente tem quando cria a obra, e não os que finge ter, pois não há verdadeira expressão se não houver autenticidade da sua parte. Terceiro, o público tem de sentir algo e esse sentimento tem de ser o mesmo que o artista sentiu, caso contrário não há verdadeira comunicação de sentimentos. Quarto, o artista tem de ter a intenção de provocar sentimentos particulares (isto é, sentimentos que só o artista começou por ter e não sentimentos gerais como a tristeza ou a alegria), pois a criação artística não é algo que acontece por acaso nem comunica generalidades. Finalmente, o artista deve procurar clarificar os sentimentos que exprime, trabalhando-os para encontrar a forma adequada de os transmitir, em vez de os apresentar de forma confusa e tal qual lhe surgem, pois é isto que torna a arte atraente e eficaz, dando-lhe o poder de contagiar as pessoas, unindo-as nos mesmos sentimentos.

R. G. Collingwood (1889–1943) também considera que a arte é expressão de sentimentos. Só que o artista começa por nem sequer ter uma ideia precisa de que sente:

O verdadeiro artista é uma pessoa que, debatendo-se com o problema de expressar uma certa emoção, diz: «quero tornar isto claro».

R. G. Collingwood, *Os Princípios da Arte* (1938)

A função da arte é clarificar, por meio da sua expressão, sentimentos indefinidos do artista, que ele começa por nem sequer saber identificar. Para isso, recorre à imaginação, procurando fazer luz sobre sentimentos que lhe surgem em estado bruto — isto é, de forma confusa e imprecisa. E é porque os sentimentos começam por ser confusos e imprecisos que exigem clarificação.

Collingwood pensa que a clarificação de sentimentos é algo que se encontra apenas na verdadeira arte, a que ele chama «arte propriamente dita» ou «arte autêntica» para a distinguir do que ele chama «ofícios», que são actividades como o artesanato ou as artes meramente decorativas, propagandísticas ou de mero entretenimento. Esta última é a falsa arte, não visando a clarificação de estados emocionais individuais do artista. Ao passo que o artista não obedece a qualquer plano, pois começa por nem sequer ter bem consciência de que sentimentos se trata, o mero artesão e o *entertainer* limitam-se a executar um plano pré-estabelecido. O verdadeiro artista, recorrendo à sua imaginação criativa, nunca sabe de antemão aonde tal processo de clarificação poderá levá-lo.

A experiência imaginativa do artista materializa-se normalmente em pinturas, esculturas, músicas, etc. Mas Collingwood pensa que também pode existir apenas na mente do artista. Isto significa que o processo criativo não é algo essencialmente manual ou corporal, mas mental. Envolver-se nesse processo é passar gradualmente a ter consciência dos sentimentos que estão a ser expressos, o que tanto vale para o criador como para o observador. Sendo assim, apreciar uma obra de arte não é algo meramente passivo: o próprio observador participa nessa experiência imaginativa de clarificação emocional.

Dificuldades expressivas

Tanto a versão de Tolstói como a de Collingwood convergem na tese de que a arte é a expressão clarificadora de emoções. Desta vez, temos uma definição explícita de arte. Mas será boa?

Ambas as versões partilham a ideia de que, para haver arte, o artista tem de sentir o que exprime. Ora, isto significa que os actores de uma peça de teatro ou de um filme não estão a fazer arte, pois é muito implausível que sintam todos os sentimentos que procuram exprimir: um actor que representa o papel de alguém triste não tem, ele próprio, de estar triste. E algo semelhante acontece nas obras de arte colectivas, como na execução de uma obra musical para orquestra, na qual podem intervir mais de uma centena de executantes.¹³ Parece, pois, implausível que os artistas sintam tristeza quando criam obras que exprimem tristeza, e alegria quando criam obras que exprimem alegria. Além disso, dado que muitas vezes não sabemos realmente o que o artista pensou ou sentiu (como acontece frequentemente com artistas mortos há séculos e com autores anónimos), também não poderíamos dizer se as suas criações são verdadeiras obras de arte.

Outra dificuldade destas teorias da expressão é que levam a excluir do âmbito da arte obras destinadas sobretudo a divertir, como várias comédias de Shakespeare e de Molière, assim como os filmes de Charlie Chaplin. Tolstói chegou a rejeitar algumas das suas próprias obras literárias mais reconhecidas, afirmando que não tinham valor artístico; e Collingwood rejeitava algumas obras de Beethoven, acusando-as de serem demasiado efusivas.

Por fim, a ideia de que o artista clarifica emoções é contrariada por muitos artistas reconhecidos que afirmam procurar nas suas obras transmitir sentimentos em estado bruto, seguindo o primeiro impulso, e sem qualquer tipo de trabalho de clarificação.

Arte e forma

Podemos, então, dispensar de uma vez por todas a ideia de semelhança com a natureza, da correcção ou incorrecção como

teste, e considerar apenas se os elementos emocionais inerentes à forma natural foram adequadamente descobertos.

Roger Fry, «Um Ensaio de Estética» (1909)

O início do século xx foi um período de grande revolução nas artes: surgiu a pintura moderna, que rejeita frequentemente a figuração e a própria ideia de representação. Representar o mundo exterior era uma coisa que a fotografia fazia perfeitamente, pelo que alguns pintores consideraram mais fecundo procurar novos caminhos e abandonar a representação. Um dos caminhos foi explorar as possibilidades de composição, por meio da organização puramente visual de cores, linhas e formas. A pintura abstracta começou a impor-se, e com ela também a ideia da «pintura pela pintura», daí resultando um conjunto de obras completamente diferentes do que era habitual.

Foi neste contexto que Clive Bell defendeu a teoria formalista da arte.¹⁴ Na verdade, antes de Bell, já Eduard Hanslick (1825–1904) tinha defendido algo semelhante, mas apenas em relação à música.¹⁵ Foi, contudo, no tempo de Bell que a teoria formalista da arte alcançou grande sucesso e veio a ser defendida por outros filósofos, assim como por muitíssimos críticos de arte.

Quando o crítico de arte afirma que determinado quadro revela uma grande unidade e sentido de equilíbrio, ou quando o crítico musical elogia uma canção por conter uma melodia simples, sóbria e elegante, estão a destacar propriedades formais das obras em causa. Hanslick, por exemplo, insistia que a música não tem sequer o poder de exprimir emoções, apesar de ter o poder de despertar emoções nos ouvintes, que são coisas muito diferentes. Tudo o que podemos encontrar na música é o desenvolvimento de certas ideias musicais relativas à melodia, à harmonia, ao ritmo e aos timbres sonoros. O conteúdo da música é, pensa Hanslick, estritamente musical: são «formas sonoras em movimento». Por isso, é inútil procurar na música qualquer mensagem ou qualquer ideia que não seja musical. Daí que a apreciação musical se centre exclusivamente no jogo entre as propriedades formais das obras. Procurar algo mais do que isso é encará-las não como objectos estéticos mas como curiosidades históricas, sociológicas, etc.

Clive Bell, por sua vez, centra-se sobretudo no caso da pintura, embora a ideia principal se mantenha. Procura, contudo, esclarecer a relação especial que, em sua opinião, existe entre as propriedades formais das obras

de arte e a emoção que elas despertam em quem as aprecia. Nesse sentido, considera que «o ponto de partida de qualquer sistema estético tem de ser a experiência pessoal de uma emoção peculiar»: tudo começa com a experiência pessoal de alguém perante algo que é arte, e essa experiência é uma emoção estética. Ao falar de emoção, Bell parece estar a aproximar-se da teoria da expressão; mas não é assim. Em primeiro lugar, porque está a falar da emoção de quem está diante da obra de arte, o que não significa que a própria arte exprima tal emoção. Em segundo lugar, porque essa emoção é única no seu género. Não se trata de algo como alegria, esperança, euforia ou emoções deste género; ao invés, é uma emoção que não temos a não ser quando estamos perante obras de arte.¹⁶

Uma vez que só as obras de arte provocam em nós essa emoção peculiar, a emoção estética, descobrir a característica das obras de arte que nos provoca essa emoção é descobrir a «essência» da arte. Essa característica será uma condição necessária e suficiente da arte; e teremos, então, uma definição adequada da arte. Mas que característica é essa? Bell pensa que é a forma significativa. Se pensarmos na pintura, por exemplo, a forma é entendida como uma «combinação de linhas e cores»; na música, a forma é uma certa organização dos sons; na dança, a composição das figuras e movimentos. O facto de praticamente todas as coisas terem forma não é uma objecção à teoria formalista, pois não se está a falar de uma forma qualquer, mas de forma *significante*. Para que uma forma seja significativa, tem de se destacar por si mesma: um objecto tem forma significativa quando é a sua própria forma que nos chama a atenção e desperta o nosso interesse.¹⁷ Muitos objectos produzidos pelos seres humanos têm uma finalidade, e a sua forma depende dessa finalidade: a forma de uma faca depende de ela servir para cortar. Mas só as obras de arte são criadas com o único intuito de exhibir a sua forma, deixando-nos encantados com a sua contemplação.

Bell pensa que quando a pintura representa coisas exteriores, não é o facto de as representar que faz dela arte. Analisar esteticamente um quadro é, do seu ponto de vista, realçar a disposição das formas na tela, bem como a relação entre as linhas e a utilização das cores, de modo a ver se tudo isso se combina numa forma significativa. Mesmo que o quadro represente algo, o que representa é esteticamente irrelevante. E quaisquer outras finalidades, além da simples exibição da sua forma são irrelevantes. É por isso que quem não é religioso está em condições de apreciar esteticamente música

religiosa. Que uma obra tenha fins religiosos, morais, políticos ou outros é esteticamente irrelevante, pensa Bell.

Dificuldades do formalismo

O formalismo parece ter uma enorme vantagem em relação às teorias anteriores: pode incluir todo o tipo de obras de arte, inclusivamente obras que exemplifiquem formas de arte ainda por inventar. Desde que provoque emoções estéticas, qualquer objecto é arte, ficando assim ultrapassado o carácter restritivo das teorias anteriores.

O formalismo enfrenta, todavia, dificuldades sérias. Primeiro, há objectos de arte que não se distinguem visualmente de outros que não são arte. Por exemplo, não vemos qualquer diferença entre a forma de *Fonte*, de Marcel Duchamp, e os outros urinóis visualmente indistinguíveis que ficaram na fábrica onde *Fonte* foi adquirida. Se o que faz um objecto ser arte é a sua forma, então todos esses urinóis deveriam ser também objectos de arte; uma vez que não o são, conclui-se que o que faz um objecto ser arte não é a sua forma.

O formalista parece ter também dificuldade em explicar exactamente em que consiste a forma significativa. Como sabemos se um objecto tem forma significativa ou não? O formalista afirma que sabemos isso porque temos emoções estéticas quando o observamos. Mas se lhe perguntarmos o que é uma emoção estética, ele parece não ter outra resposta senão que é o tipo de emoção provocado pela forma significativa. Assim, o que se está a dizer é que tem forma significativa porque temos emoções estéticas e temos emoções estéticas porque tem forma significativa. Ora, esta resposta parece circular.

A indefinibilidade da arte

O próprio carácter expansivo e empreendedor da arte, as suas sempre presentes mudanças e novas criações, tornam logicamente impossível garantir um qualquer conjunto de propriedades definidoras.

Morris Weitz, «O Papel da Teoria na Estética» (1956)

A dificuldade das definições anteriores em evitar contra-exemplos resulta do facto de surgirem obras cada vez mais inovadoras e diferentes das anteriores. Muitas pessoas associam a criatividade da arte a um processo de constante inovação. Nada melhor para surpreender — ou indignar, conforme os casos — qualquer pacato cidadão do que levá-lo a uma galeria de arte contemporânea. Os objectos que podem ser classificados como arte são de tal maneira diferentes entre si que a tarefa de encontrar características comuns a todas as obras de arte parece condenada ao fracasso.

Morris Weitz (1916–1981) concluiu que qualquer tentativa de definir explicitamente a arte tem de fracassar porque o conceito de arte é indefinível. Dado que a arte é criativa, o conceito de arte tem de admitir novos casos, coisas completamente inesperadas (que, inclusivamente, rompem com o estabelecido); por isso, trata-se de um conceito constantemente sujeito a revisões, não sendo possível estabelecer o seu uso de uma vez por todas. Isto significa que estamos perante um conceito aberto. Assim, procurar definir o conceito de arte em termos de características necessárias e suficientes é tentar fechar um conceito que, pela sua própria natureza, é aberto. Weitz pensa que «um conceito é aberto se as suas condições de aplicação forem reajustáveis e corrigíveis». Um novo caso, ainda que apenas imaginado, pode exigir da nossa parte uma decisão em alargar o uso do conceito. Por exemplo, antes de Duchamp, o conceito de arte não se aplicava a objectos que não fossem produzidos pelo próprio artista; os seus *ready-made* obrigaram a alargar o uso do conceito de arte a objectos de produção industrial.

Porém, como conseguimos identificar exemplos de obras de arte se não sabemos definir a arte? Weitz responde que uma coisa é definir um conceito, outra diferente é aplicá-lo. Podemos aplicar adequadamente um conceito sem saber defini-lo. Assim, saber definir a arte é diferente de saber identificar obras de arte. Weitz pensa que, em vez de tentarmos definir o conceito de arte, o melhor é tentar perceber como o aplicamos.

Weitz inspirou-se nos comentários de Ludwig Wittgenstein (1889–1951) acerca do conceito de jogo: qualquer pessoa sabe dizer se o que está a ver é um jogo ou não; contudo, Wittgenstein pensava que não se consegue definir o conceito de jogo. Isto porque a diversidade de jogos é tão grande

que se torna impossível encontrar uma característica, ou conjunto de características, que todos os jogos partilhem. Os jogos de cartas podem ter algumas semelhanças com os jogos de tabuleiro e os jogos de bola com os jogos de combate, mas não há características comuns a todos. Apenas podemos encontrar certas semelhanças ou parecenças entre eles. Por isso os incluímos na mesma família, digamos assim. Numa família, o filho pode parecer-se com o pai nos olhos, por exemplo, parecendo-se este com o irmão no nariz, e o irmão com a avó na boca. Mas é possível que não haja qualquer semelhança entre o filho e a avó. Contudo somos capazes de ver que pertencem à mesma família. A esta rede de semelhanças chamava Wittgenstein *semelhanças de família*.

Com a arte passa-se a mesma coisa, pensa Weitz. Começa-se com uma obra que todos aceitam como arte, depois surge uma nova candidata a obra de arte, que tem algumas semelhanças com a anterior e, por isso, passa também a ser identificada como arte. Seguidamente aparece outra candidata que tem certas semelhanças com a última; também ela passa a ser arte. No final, temos uma teia de semelhanças de família, mas nenhum conjunto fixo de características comuns a todas as obras. Eis a razão por que sabemos identificar obras de arte, mesmo sem sabermos definir a arte.

A posição de Weitz tem vantagens em relação às anteriores. Em primeiro lugar, a noção de semelhança de família consegue integrar as diferentes características que as teorias anteriores privilegiaram. Em segundo lugar, consegue, de uma forma simples, explicar por que razão coisas tão inesperadas, como as que por vezes vemos em museus, são arte.

Contudo, também a teoria de Weitz enfrenta objecções. Em primeiro lugar, não consegue explicar adequadamente por que razão não aplicamos o conceito de arte a outros urinóis semelhantes ao de Duchamp, apesar de pertencerem à mesma família, uma vez que são visualmente indistinguíveis. Segundo, Weitz precisaria de explicar o que faz algumas semelhanças serem da mesma família e outras não. Duas pessoas podem ser muito semelhantes e não serem da mesma família, pelo que tem de haver algo mais — alguma característica comum — que explique a pertença de pessoas diferentes à mesma família. No caso das pessoas, trata-se da ancestralidade comum: as pessoas da mesma família são descendentes das mesmas pessoas.¹⁸ E no caso da arte, é o quê?

Arte e contexto

Uma obra de arte é um artefacto de um certo tipo criado para ser apresentado a um público do mundo da arte.

George Dickie, *O Círculo da Arte* (1997)

George Dickie (n. 1926) pensa que há condições necessárias e suficientes, comuns a todas as obras de arte e só a elas, as quais permitem definir explicitamente o conceito de arte. Só que, ao contrário do que se passa com as definições anteriores, Dickie pensa que essas condições não dizem respeito a características essenciais à arte. As características definidoras da arte nem sequer são intrínsecas às obras de arte, pois dizem respeito a aspectos relativos ao contexto institucional em que essas obras são apreciadas.¹⁹

Dickie considera que as definições tradicionais (da imitação, da expressão e da forma significativa) fracassaram por duas razões principais: por um lado, porque partiam do pressuposto de que definir a arte equivalia a descrever uma suposta essência da arte; por outro lado, porque se centraram nas características que, na perspectiva dos seus autores, as obras de arte *deveriam* ter. Assim, além de essencialistas, essas definições são, disfarçadamente, normativas.

Vejam os primeiro aspecto. Dickie pensa que as definições essencialistas propõem propriedades intrínsecas essenciais das obras de arte. Isso é particularmente óbvio no caso das teorias formalistas. A ideia de Bell é que as obras de arte têm uma propriedade intrínseca, a forma significativa. Ora, Dickie pensa que as obras de arte não têm em si mesmas qualquer propriedade especial, que só elas tenham e que todas elas tenham: o que faz certas coisas serem arte é apenas o uso que nós, seres humanos, decidimos fazer delas.

Quanto ao segundo aspecto, Dickie pensa que as teorias tradicionais confundiam o trabalho classificativo (descrever o que a arte realmente é) com o trabalho normativo (especificar o que a arte de qualidade deve ser). Assim, em vez de permitirem classificar os objectos que são arte, apenas enunciam as características que certos objectos *devem* ter para serem

artisticamente dignos de atenção. Isto significaria, contudo, que todas as obras de arte seriam boas e que não haveria más obras de arte. Uma vez que, como em tudo, também na arte se encontram boas e más obras, esta maneira de pensar não é adequada.

A definição institucionalista de Dickie visa simplesmente oferecer o critério que permite distinguir a arte do que não é arte, critério que não depende de qualquer característica intrínseca das próprias obras: depende antes do contexto social em que as obras surgem. Esse contexto é formado por um conjunto de instituições e de agentes sociais que constituem o mundo da arte. Do mundo da arte fazem parte não só os artistas, mas também os críticos, os galeristas e o público, os quais desempenham os seus próprios papéis em escolas de arte, revistas, galerias, museus e outras instituições.

A perspectiva de Dickie partiu da ideia de que a noção de semelhança de família é insatisfatória. Em certo sentido, todas as coisas se assemelham em algum aspecto. Em certos aspectos, uma mosca assemelha-se a um avião. Sendo assim, tudo se parece com tudo e tudo acabaria por ser arte. Ora, se não se trata apenas de simples semelhanças, tem de haver algo mais. Semelhanças exteriores directamente observáveis não permitem dizer, só por si, que diferentes objectos pertencem à mesma família. No caso das pessoas da mesma família, o que torna familiares as suas semelhanças é a sua herança genética, que é uma característica invisível. No caso da arte, defende Dickie, é também uma característica invisível, não perceptível directamente nas próprias obras de arte, mas antes no contexto em que estão inseridas. O mundo da arte é esse contexto. A definição proposta por Dickie é, então, a seguinte: algo é arte se, e só se, for um artefacto e for proposto para apreciação por alguém que faz parte de uma certa instituição social — o mundo da arte. Dickie entende a palavra «artefacto» num sentido muito alargado. Um tronco de uma árvore apanhado do chão pode ser um artefacto, desde que o artista o escolha para ser apreciado numa galeria ou o pendure na parede da sua casa, por exemplo.

Esta parece uma definição muito prática de arte. Afinal, é arte o que os entendidos consideram arte e, por isso, circula no mundo da arte. E os entendidos, uma vez que são eles que têm o conhecimento, a experiência e a compreensão adequada, podem muito bem reconhecer como arte variadíssimas coisas muito diferentes — independentemente de serem boas ou más obras de arte.

Contudo, esta definição também não é imune a objecções. Vejamos três das mais importantes. A primeira objecção é que não se sabe muito bem o que é o mundo da arte e quem lhe pertence. O mundo da arte não é como uma instituição académica, ou uma igreja. Numa universidade há formalidades e até documentos que são emitidos para atestar que alguém age legitimamente no seio dessa instituição. Na igreja católica são os bispos e o padres que estão autorizados a falar em nome dela. Bispos e padres são formalmente investidos desse poder e inequivocamente reconhecidos pelas pessoas como autoridades no interior da sua instituição. Mas nada disso acontece no mundo da arte, pelo que não se entende em que sentido se fala de instituição e o que é exactamente isso do mundo da arte.

Uma segunda objecção é que Dickie define o conceito de arte recorrendo à noção de mundo da arte, a qual inclui o próprio conceito que se quer definir. Ora, isto torna a definição claramente circular.

Uma terceira objecção é a de Richard Wollheim (1923–2003). Se um objecto for proposto para apreciação por um agente no mundo da arte, ou ele tem razões adequadas para o fazer ou não. Se tem, são essas razões que queremos especificar porque são elas que permitem determinar se aquele objeto é arte ou não. Mas se não as tem, o conceito de arte é arbitrário e desinteressante, pelo que não haverá qualquer interesse em definir a arte. Assim, ou o conceito de arte é interessante, mas nesse caso Dickie não tem razão, ou Dickie tem razão, mas nesse caso o conceito de arte não tem qualquer interesse.

Uma perspectiva naturalista

Denis Dutton (1944–2010) apresenta uma abordagem da natureza da arte bastante diferente.²⁰ Por um lado, rejeita a relevância dos casos difíceis e, por outro, teoriza com base num conhecimento antropológico alargado das manifestações artísticas reais dos seres humanos, ao longo do tempo e do espaço. No que respeita ao primeiro aspecto, Dutton faz notar que quando teorizamos devemos começar por compreender os casos paradigmáticos de arte, para só depois tentarmos entender os casos difíceis; na verdade, talvez os casos difíceis só façam sentido e só sejam compreensíveis contra o pano de fundo dos outros casos. Quanto ao segundo aspecto, Dutton considera que temos de olhar para as mais variadas manifestações artísticas, e não apenas para o que se passa nas galerias mais prestigiadas de Nova Iorque ou

Paris: temos de olhar para a arte tribal, para a arte quotidiana, para a arte chinesa, etc.

Dutton propõe então doze características definidoras da arte. Não se trata, contudo, de propor uma definição de arte em termos de condições necessárias e suficientes. Ao invés, a ideia é que qualquer manifestação artística exhibe várias das características presentes no agregado²¹ especificado, mas não tem de exibí-las todas; além disso, muitas outras actividades humanas exibem algumas destas características. Este último aspecto não é de espantar, do ponto de vista de Dutton, pois ele pensa que a arte, robustamente considerada como uma actividade humana comum, está interconectada com várias outras actividades humanas, não se reduzindo de maneira alguma à arte das elites europeias.

As características definidoras de arte são, então, as seguintes, segundo Dutton. Em primeiro lugar, o prazer directo: em grande parte, damos valor às artes porque nos dão prazer em si mesmas, e não porque sejam instrumentais para outra coisa. Assim, uma peça de teatro poderá fazer-nos pensar em questões morais, mas prezamos a peça pelo prazer directo que nos proporciona; e caso este prazer directo não esteja presente, tendemos a considerar que a peça de teatro foi mal conseguida.

Segundo, a habilidade e a virtuosidade: apreciamos a habilidade e a virtuosidade presente nas obras de arte paradigmáticas — e ficamos compreensivelmente surpreendidos com as manifestações artísticas modernas que não envolvem qualquer habilidade nem virtuosidade, como o urinol de Duchamp.

Terceiro, o estilo: as artes pertencem a famílias estilísticas porque apreciamos as variações que só são possíveis e só fazem sentido contra um pano de fundo relativamente estável. Apreciamos especialmente uma manifestação artística que desenvolve de uma maneira particularmente bem conseguida os elementos principais do estilo em que se inscreve, ou que introduz um elemento de inovação estilística.

Quarto, a novidade e a criatividade: gostamos de ser surpreendidos, de ver manifestações artísticas inovadoras e criativas. A arte está associada à novidade e à criatividade, e não à mera repetição.

Quinto, a crítica: a arte está ligada a uma linguagem valorativa a que recorreremos de maneira muito natural. Vamos a uma galeria de arte ou ouvimos uma peça musical e os comentários que fazemos são valorativos:

avaliamos a obra, consideramo-la boa ou menos boa, má ou mediana. A linguagem da crítica de arte é parte integrante da nossa experiência da arte.

Sexto, a representação: um dos papéis principais da arte é representar a realidade, seja de uma maneira mais directa e natural, como num romance clássico, seja de uma maneira mais indirecta, como numa peça musical, com as suas passagens lentas e solenes, ou rápidas e alegres.

Sétimo, o foco especial: a arte introduz uma descontinuidade no mundo quotidiano, exigindo uma atenção especial ao detalhe, à subtilidade, à cor ou à forma, ou a outros elementos que poderiam passar despercebidos. A arte exige-nos uma atenção cuidadosa.

Oitavo, a individualidade expressiva: muitas artes manifestam personalidades individuais, ou maneiras individuais e únicas de ver o mundo. Ao contrário de uma descrição histórica neutra, por exemplo, uma narrativa ficcional descreve os acontecimentos de uma maneira pessoal, manifestando um ponto de vista pleno de individualidade.

Nono, a saturação emocional: as obras de arte provocam-nos tipicamente emoções, não apenas emoções comuns, como alegria ou surpresa, mas também emoções que muitas vezes são próprias de uma obra de arte específica. As obras de arte ganham assim um contorno emocional próprio, que as distinguem de outros artefactos.

Décimo, o desafio intelectual: as obras de arte tendem a obrigar-nos a usar com cuidado as capacidades perceptivas humanas: temos de ouvir com atenção, ver com cuidado, reparar nos detalhes.

Décimo primeiro, as tradições e instituições artísticas: as obras de arte estão inseridas em tradições artísticas, como acontece com praticamente quaisquer outras actividades humanas, da medicina à educação. Algumas obras de arte só ganham significado no interior de uma tradição artística, como é o caso dos *ready-made*, mas todas ou quase todas dialogam com alguma tradição. Uma dada peça de *jazz*, por exemplo, pertence a essa tradição artística, e não outra, e é contra esse pano de fundo que é apreciada.

Por último, a experiência imaginativa: Dutton considera que esta é talvez uma das mais importantes características da arte. As obras de arte são objectos imaginativos que proporcionam uma experiência *sui generis*: um exercício imaginativo, ainda que muitíssimo abstracto. Apreciamos a experiência imaginativa de seguir as peripécias ou pensamentos de uma

personagem de um romance, mas também a experiência imaginativa de seguir as linhas melódicas e rítmicas de uma peça musical.

1 Por vezes fala-se de anti-realismo, por oposição ao realismo estético, em vez de subjectivismo e objectivismo, respectivamente. Mas isso é enganador porque Platão, por exemplo, era realista, mas não objectivista: para ele, a beleza existia realmente, mas não no mundo físico dos objectos que observamos.

2 Anthony Savile defende uma ideia semelhante, referindo-se ao que «passa no teste do tempo».

3 Kant classifica os juízos estéticos como reflexivos e os juízos de conhecimento — cognitivos — como objectivos. Os juízos estéticos não são apenas acerca do belo, mas também acerca do sublime, em harmonia com o que pensavam os filósofos do século XVIII.

4 O termo «percepcionar» é mais adequado do que «observar», pois a percepção inclui todos os sentidos. Embora se utilize frequentemente «observar» num sentido alargado, de modo a incluir também a audição, o tacto, etc., pode parecer algo estranho falar de observação quando ouvimos uma peça musical.

5 Alguns dos defensores do objectivismo são Clive Bell, Monroe Beardsley e Nick Zangwill.

6 Este é o mais célebre dos *ready-made*, assim designado por se tratar de um objecto de fabrico industrial de que o artista se apoderou e usou como obra de arte; foram feitas várias réplicas pelo próprio artista, adquiridas por diferentes museus.

7 O que realmente queriam estes filósofos dizer com *mimesis* aproxima-se mais do que hoje entendemos por *representação*. Contudo, é comum discuti-los como se o conceito de *mimesis* fosse adequadamente traduzido pelo termo latino *imitatio*.

8 A obra de Platão é muito vasta e a sua posição perante as artes não é assim tão simples. Esta, todavia, é a posição assumida por Platão na *República*. Noutras obras, Platão tem uma posição mais favorável às artes.

9 Podiam aprender, por exemplo, a lidar melhor com as emoções imitadas, além de outros efeitos benéficos, como os efeitos catárticos: libertação e purificação emocional.

10 Uma frase parecida com esta — «Se queres fazer um filme com mensagem, por que razão não envias antes um telegrama?» — é por vezes atribuída ao produtor cinematográfico de Hollywood Jack Warner, outras vezes ao seu concorrente Sam Goldwyn, e ainda outras ao actor Humphrey Bogart. Contudo, todos eles estariam a parafrasear a frase originalmente escrita pelo dramaturgo Moss Hart.

11 Não cabe aqui fazer qualquer distinção entre emoções e sentimentos, pelo que é indiferente utilizar um termo ou outro.

12 Normalmente, quando uma pessoa chora de tristeza, está a exprimir sentimentos, mas não de forma intencional.

13 No caso do teatro e da música, os artistas são não apenas o dramaturgo e o compositor, mas também os actores e os intérpretes. Segundo Tolstói, só há arte quando o mesmo tipo de sentimento que está na origem do acto criador é transferido para o destinatário por meio da obra criada — que, no caso das artes performativas, como o teatro e a música, envolve a sua apresentação ou execução pública. Apesar de o sentimento do artista criador ter inicialmente um carácter privado, ele exterioriza-o na obra, dado que esta é o veículo para que outros sejam contagiados por esse sentimento. Assim, a obra deve transportar as marcas da autenticidade do artista. Quando isso está presente na obra, o seu efeito é contagiante, o que é observável na reacção das pessoas, mesmo nas

pessoas mais simples do povo. Todavia, quando não há autenticidade do artista, destinatários diferentes podem sentir emoções diferentes perante a mesma obra, o que também pode ser observado. Neste caso, estamos apenas perante um simulacro de arte, considera Tolstói.

14 A que por vezes também se chama «teoria de Bell-Fry», uma vez que outro dos seus principais defensores foi Roger Fry.

15 Podemos até remontar a Kant, que, ao defender que a experiência estética se centra apenas na forma dos objectos, lançou as bases do formalismo.

16 Bell era suficientemente radical para defender que, mesmo perante emoções fortes produzidas por objectos naturais belos ou sublimes, não se trata de emoções estéticas no mesmo sentido em que as emoções provocadas por uma pintura de arte são estéticas.

17 Um exemplo esclarecedor deste aspecto é a escultura *Pássaro no Espaço*, de Brâncuși.

18 Além da ancestralidade decorrente da partilha do mesmo património genético, a pertença à mesma família também decorre, entre os seres humanos, do estabelecimento de laços institucionais, como o casamento e a adopção.

19 Por isso se diz que a família de teorias em que a de Dickie se inclui são institucionalistas e que propõem uma definição não essencialista da arte.

20 Outras propostas de definição de arte muito influentes nas últimas décadas são as definições históricas, cujo principal proponente tem sido Jerrold Levinson, e a teoria narrativa de Noël Carroll, que é mais uma caracterização do que uma definição no sentido rigoroso do termo.

21 Daí que se lhe chame *definição agregativa*.

FUNDAMENTOS DA FÉ

Para que o acto de fé seja livre, o intelecto não pode ser compelido por indícios conclusivos que resultam em conhecimento. Ao contrário do conhecimento, portanto, a fé não dispõe de indícios conclusivos a favor da proposição que é objecto de crença. No acto de fé, a adesão produz-se no intelecto por livre vontade.

William L. Rowe, *Introdução à Filosofia da Religião* (2007)

1. Acreditar sem provas

Considere-se a questão de saber se há ou não vida extraterrestre. Isto é algo que estabelecemos observando, fazendo experiências científicas e raciocinando com base nelas. Caso não tenhamos provas suficientes, suspendemos o juízo, ou seja, nem acreditamos que há nem que não há vida extraterrestre. Será que devemos fazer o mesmo quanto à existência de Deus? Devemos nós suspender o juízo quanto à sua existência, a menos que tenhamos provas? Há quem pense que não. Estas pessoas pensam que a existência de Deus é uma questão de fé. Não se trata de decidir com base em provas e argumentos, mas simplesmente de ter fé.

Considere-se o que acontece se tentarmos ouvir as cores. Como é evidente, a audição não é um meio adequado para detectar cores. Contudo, isso não significa que devemos abandonar a nossa crença nas cores; significa apenas que o sentido da audição é inadequado para as detectar. Do mesmo modo, o fideísta pensa que os métodos comuns de justificação são

inadequados para ter conhecimento de Deus. Isto porque Deus é uma entidade sobrenatural. Só a fé nos pode pôr em contacto com Deus; os métodos comuns de justificação não podem fazer tal coisa.

Fideísmo (do termo latino *fides*, que significa *fé*) é a designação dada a uma família de posições que têm em comum o destaque dado à fé na vida religiosa. Deste ponto de vista, a crença em Deus envolve afectos profundos de reverência, por exemplo, o que significa que a fé é muito mais do que a mera crença. Além disso, é pela fé que se sustenta a crença em Deus, e não pela razão, pelo que crer sem provas é perfeitamente adequado.

A fé como risco

Sem risco não há fé. A fé é precisamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade do indivíduo e a incerteza objectiva. Se eu for capaz de apreender Deus objectivamente, não acredito; mas precisamente porque não posso fazer isto, tenho de acreditar.

Søren Kierkegaard, *Pós-Escrito Anticientífico Final* (1846)

Søren Kierkegaard (1813–1855) defendeu que é inadequado exigir provas e argumentos a favor da existência de Deus porque, ao fazê-lo, eliminamos a fé; e é a fé que caracteriza uma parte fundamental da vida religiosa. Imagine-se, por exemplo, que Deus se revelava de maneira inequívoca, ou que tínhamos razões inequívocas para pensar que existe. Seria possível continuar a ter fé em Deus, nessa circunstância? Kierkegaard responde que não. A fé religiosa é precisamente uma crença numa divindade quando não há provas da sua existência; quando as há, não só não é preciso ter fé, como não é sequer possível tê-la. Se tivermos provas inequívocas da existência de Deus, só será possível ter fé num sentido diferente: no sentido de ter *confiança* em Deus, confiando que ele não nos engana e que nos ajuda, por exemplo. Mas este é um sentido diferente de fé; para ter fé no sentido de acreditar que Deus existe, pensa Kierkegaard, é necessário não saber que ele existe.

Será adequado pensar desta maneira? Aceitemos que faz parte da natureza da fé crer sem provas. O que queríamos saber era se é adequado crer sem provas. Agora, imagine-se que não é adequado crer sem provas.

Nesse caso, isso significa que não é adequado ter fé. Defender que é adequado crer sem provas porque essa é a natureza da fé seria como defender que é adequado matar os outros porque essa é a natureza do homicídio. Se não for adequado matar os outros, não é adequado cometer homicídios; se não for adequado crer sem provas, não é adequado ter fé. Assim, a objecção é que o argumento em defesa da crença sem provas é insatisfatório porque é circular.

A aposta de Pascal

Blaise Pascal (1623–1662) usou um argumento que se tornou célebre, hoje denominado «aposta de Pascal». O argumento é o seguinte: aceitemos que não conseguimos provar que Deus existe, nem que não existe. Os vários argumentos a favor da existência de Deus não são bons, mas também não temos bons argumentos a favor da inexistência de Deus. Aceitando que há um empate da razão quanto à existência de Deus, o que será melhor fazer? Acreditar ou não? Pascal defendia que é melhor acreditar em Deus, nessa circunstância. Pois, se considerarmos todas as alternativas, vemos que temos tudo a ganhar se Deus existir e formos crentes, ao passo que nada perdemos de importante se formos crentes e Deus não existir. Por outro lado, se não acreditarmos e Deus realmente não existir, nada ganhamos de importante; mas temos tudo a perder se não acreditarmos e Deus afinal existir. Logo, o mais razoável a fazer é apostar que Deus existe.

Uma objecção à aposta de Pascal é que o argumento pressupõe que se Deus existir e não formos crentes, temos tudo a perder. Mas como sabe Pascal que isto é verdadeiro? Se ele parte do princípio de que não sabemos se Deus existe ou não, então também não sabemos se castiga quem não acreditar e premeia quem acreditar. Talvez, pelo contrário, Deus castigue as pessoas crédulas, que acreditam sem provas, e recompense as pessoas epistemicamente virtuosas, que, na ausência de provas, não acreditam. Além disso, Deus é bondoso e não vingativo; por isso, não irá castigar pessoas boas e honestas que não acreditam que ele existe, se essa ausência de crença resultar da aplicação honesta e cuidadosa das capacidades racionais que o próprio Deus lhes deu. Assim, é no mínimo duvidoso que tenhamos tudo a perder se não acreditarmos em Deus.

A vontade de acreditar

A tese que defendo é, em poucas palavras, a seguinte: a nossa natureza passional não só pode, legitimamente, como deve decidir uma opção entre proposições, sempre que se trata de uma opção genuína que não pode, pela sua natureza, ser decidida numa base intelectual.

William James, «A Vontade de Acreditar» (1896)

William James (1842–1910) defende que a suspensão da crença nem sempre é a única opção adequada na ausência de provas. É o caso das crenças religiosas: é adequado acreditar que Deus existe, apesar de não termos provas, se crer em Deus for uma opção genuína. Mas que quer isso dizer?

James pensa que as opções genuínas são diferentes de outros tipos de opções. Considere-se, por exemplo, a opção entre acreditar ou não que há extraterrestres. Para muitas pessoas, esta é uma questão interessante, mas não é uma opção genuína, no sentido em que o nosso interesse é meramente intelectual, digamos. Em contraste, quando uma opção é genuína, tem três características: é uma opção viva, momentosa e forçosa.

Para ver o que é uma opção viva, contraste-se a opção entre acreditar ou não na divindade cristã, para um europeu, e a opção entre acreditar ou não em Zeus, ou nas divindades egípcias. O primeiro caso, para um europeu, é uma opção viva, mas o segundo é uma opção sem qualquer força. Uma opção é viva quando nos afecta emocionalmente, quando é muito mais do que uma mera questão intelectual.

Quanto à noção de opção momentosa, considere-se a opção entre acreditar ou não que devemos mudar o óleo do motor do carro quando está quente. Esta não é uma opção momentosa porque nenhuma das duas opções é particularmente importante. Pelo contrário, no que respeita a Deus, a opção é muito importante, quer acreditemos quer não, pois é de suma importância saber se somos fruto do acaso num Universo indiferente, por exemplo, ou se existe uma divindade providente que nos criou a nós e ao Universo com propósitos definidos.

Por fim, o que é uma opção forçosa? Imagine-se que alguém nos oferece um emprego muitíssimo bom, mas, se não respondermos no prazo de três horas, perdemos a oportunidade. Neste caso, ficar indeciso e sem tomar posição é equivalente a rejeitar a oferta. James defende que optar ou não pela crença religiosa é semelhante a este caso: ser ateu é o mesmo que ser agnóstico, no seguinte aspecto: em ambos os casos, não acreditamos em Deus.¹ Por isso, a crença em Deus é uma opção forçosa.

Recapitulando, uma opção é genuína quando tem estas três características, e James pensa que é precisamente o caso da crença religiosa. Ora, James defende que, no caso das opções genuínas, é adequado acreditar sem provas (desde que não tenhamos também provas contrárias). Mas é adequado porquê? Porque, se não o fizermos, perdemos a possibilidade de acreditar numa verdade de suma importância só porque temos medo de ter uma crença falsa.

Um segundo argumento de James a favor da adequação da crença sem provas parte de uma analogia com outros tipos de crenças motivadoras, a favor das quais também não temos provas. Por exemplo, a Daniela é chamada para um emprego muitíssimo bom, mas tem de fazer várias provas de selecção difíceis. Caso não acredite que será bem-sucedida nas provas, isso acabará por ter um impacto negativo no seu desempenho. Como acontece no caso dos desportistas, convenceremo-nos a nós mesmos de que seremos bem-sucedidos contribui, em muitos casos, para o sucesso. Caso nos limitemos a avaliar as provas disponíveis, suspendendo a crença, teremos uma maior probabilidade de insucesso.

Terá James razão? Quanto a este segundo argumento, a dificuldade que James enfrenta é que não há uma analogia adequada entre o caso da crença em Deus e o caso das crenças motivadoras. Neste último caso, trata-se de crenças que têm um impacto causal na realidade: quando a Daniela se dispõe a acreditar que será bem-sucedida, isso tem o impacto causal de a motivar a preparar-se melhor, a concentrar-se e a fazer provas de selecção melhores. Todavia, não há razões adequadas para pensar que Deus passa a existir só porque acreditamos com muita intensidade que existe. Logo, do facto de ser adequado crer sem provas quando isso é motivador, não se conclui adequadamente que é adequado crer em Deus sem provas.

Quanto ao primeiro argumento, a objecção é que o mero risco de não acreditar numa verdade que para nós é emocionalmente momentosa não é uma razão adequada para acreditar sem provas; é apenas uma razão

adequada para investigar mais atentamente e para tentar descobrir a verdade. Por exemplo, imagine-se que uma pessoa tem alguns indícios inconclusivos de que tem uma doença mortal grave, extremamente difícil de detectar. A opção é forçosa, porque suspender apenas a crença é equivalente a não acreditar que tem a doença; além disso, é também momentosa, pois se a pessoa realmente tiver a doença terá poucos meses de vida; e há uma profunda adesão emocional a uma das opções: a pessoa deseja, de todo o coração, não ter a doença. É isso uma boa razão para acreditar que é saudável? Não; é apenas uma boa razão para continuar a tentar descobrir a verdade. Acreditar sem provas que está saudável, só porque a opção é genuína, parece inadequado.

A ética da crença

É incorrecto em todas as circunstâncias acreditar com base em indícios insuficientes; e onde duvidar e investigar é uma presunção, acreditar é aí pior do que uma presunção.

William K. Clifford, «A Ética da Crença» (1877)

William K. Clifford (1845–1879) defende que é sempre incorrecto acreditar naquilo para o qual não temos provas. Para defender a sua posição, parte de uma analogia com um armador que tem de decidir se envia ou não o seu navio, repleto de emigrantes, para mais uma viagem. O armador tem consciência de que o navio está velho e a necessitar de manutenção. Além disso, alguém de confiança o alerta para o facto de o navio não estar capaz de sobreviver a mais uma viagem. Contudo, dados os custos elevados em que iria incorrer na reparação do navio, o armador decide afastar todas as dúvidas e acreditar na sua navegabilidade. Afinal, se o navio já fez tantas viagens sem problemas, poderá muito bem sobreviver a mais uma. O armador consegue convencer-se de tal modo da navegabilidade do navio que decide, com toda a paz de espírito, lançá-lo ao mar. Mas o navio afunda-se, matando todos os passageiros.

Clifford defende que o armador é culpado da morte dos passageiros. O facto de acreditar sinceramente na navegabilidade do navio é irrelevante,

pois sabia que o navio estava velho e que precisava de reparações. Além disso, tinha sido alertado para o facto de precisar de manutenção. Afastar os indícios de que o navio precisava de manutenção e passar a acreditar genuinamente na sua navegabilidade não o torna menos culpado. O armador não tinha o direito de acreditar na navegabilidade do navio, dada a informação de que dispunha.

Imaginemos agora que afinal o navio tinha feito a viagem sem problemas. Será que isto isenta o armador de qualquer responsabilidade ao acreditar na navegabilidade do navio? Clifford pensa que não. É irrelevante se o navio resistiu, por acaso, a mais uma viagem. O que importa é a forma como o armador chegou à crença de que o navio iria resistir a mais uma viagem. Dado que o armador sabia que o navio estava velho e dado que tinha sido alertado para o facto de precisar de manutenção, tinha o dever de investigar as coisas antes de acreditar fosse no que fosse. O facto de o navio ter resistido, por acaso, a mais uma viagem, não torna o armador menos responsável pelo modo incorrecto como adquiriu a sua crença na navegabilidade do navio. Apenas teve a sorte de o navio não se ter afundado. Acreditar por sorte em algo verdadeiro, sem provas, é tão incorrecto como acreditar em algo falso, também sem provas. Isto é assim, segundo Clifford, porque as nossas crenças não são uma questão exclusivamente pessoal, havendo um importante elemento de responsabilidade social naquilo em que acreditamos:

Se me permito acreditar seja no que for com indícios insuficientes, da mera crença pode não resultar grande mal; pode afinal ser verdadeira, ou posso nunca ter ocasião de a manifestar em acções públicas. Mas não deixo de cometer este grande mal contra o Homem: o de me tornar crédulo. O perigo para a sociedade não é meramente o de acreditar em coisas erradas, embora isso seja suficientemente mau; mas o de se tornar crédula e perder o hábito de testar as coisas e de as investigar.

W. K. Clifford, «A Ética da Crença» (1877)

Quando as nossas acções podem prejudicar alguém, temos o dever de avaliar cuidadosamente a informação de que dispomos, antes de acreditarmos no que quer que seja. Contudo, o que acontece se as nossas acções não prejudicarem seja quem for? Será que neste caso é correcto

acreditar naquilo que mais nos convém? Imagine-se que a Daniela acredita, sem qualquer prova, que é a advogada mais popular da firma em que trabalha. Ao acreditar nisto, tem uma vida mais feliz e ninguém fica prejudicado. Será que, mesmo assim, ela é culpada por acreditar em tal coisa sem ter razões para isso? Clifford defende que sim, pois pensa que todas as nossas crenças têm um aspecto social; não há crenças que digam respeito apenas a quem as tem: ao acreditar em algo sem provas, estamos a prejudicar a sociedade, pois sancionamos o hábito mental socialmente pernicioso de acreditar no que nos dá jeito, ou no que gostaríamos que fosse verdadeiro.

Contudo, não há fórmulas simples para saber se temos provas suficientes. Aquilo que Clifford defende é que antes de acreditar em algo devemos investigar cuidadosamente se isso é verdadeiro, avaliando a informação relevante que encontrarmos. Por exemplo, imagine-se que a Daniela acredita que se descobriu ontem vida em Marte porque o seu amigo, que é cientista, lhe disse. Isto dá-lhe uma boa razão para aceitar essa ideia. Porém, se o seu amigo cientista afirmar que viu a olho nu a estrutura atômica do ouro, ela tem uma boa razão para não acreditar no que ele diz: é que ela sabe que conseguir ver estruturas atômicas a olho nu é pelo menos muitíssimo improvável. Assim, quando alguém afirma algo extraordinariamente improvável, temos razões para exigir mais provas; confiar apenas na pessoa não é suficiente, até porque ela pode estar enganada.

Clifford defende que a ética da crença obedece a três princípios. Primeiro, se tivermos boas razões para acreditar em algo, e nenhuma razão para duvidar, devemos acreditar nisso; segundo, se tivermos razões de igual peso para acreditar e para duvidar, devemos suspender o juízo; terceiro, se não tivermos boas razões para acreditar em algo, não devemos acreditar. As crenças religiosas são como qualquer outro tipo de crença e, como tal, argumenta Clifford, devem respeitar estes princípios. Se não tivermos provas da existência de Deus, nem provas da sua inexistência, devemos suspender a crença, isto é, devemos ser agnósticos: não devemos acreditar que Deus existe, nem que não existe.

Clifford enfrenta duas objecções. Em primeiro lugar, parece ter uma perspectiva algo ingénua da nossa estrutura doxástica, ou seja, a estrutura das nossas crenças. Mesmo admitindo o seu primeiro princípio, por exemplo, raramente ou nunca estamos em posição de não ter qualquer razão

para duvidar de uma dada crença, seja ela qual for. Por exemplo, alguns lógicos não aceitam o princípio do terceiro excluído, defendendo que há pelo menos algumas boas razões para duvidar dele. Devemos então suspender a crença quanto a todo e qualquer argumento que dependa deste princípio lógico? Isto parece obrigar-nos a abandonar quase todas as nossas crenças, coisa que somos incapazes de fazer.

Em segundo lugar, Clifford parece estar obrigado a rejeitar algumas crenças fundamentais, sem as quais teremos de abandonar quase todas as outras. Pensemos, por exemplo, nas nossas crenças de memória. A Daniela lembra-se do que almoçou ontem. Porém, que provas tem ela a favor da verdade da sua memória? Provavelmente, nenhuma: apenas se lembra disso, e isso parece suficiente. Porém, se é adequado aceitar crenças de memória sem mais provas, por que razão não é adequado aceitar crenças de fé, sem mais provas?

Crenças apropriadamente básicas

Alvin Plantinga (n. 1932) considera que as críticas indiciaristas à crença religiosa não são adequadas. O indiciarismo é a ideia pressuposta por Clifford de que sem indícios ou provas não devemos dar assentimento a qualquer proposição, seja ela religiosa ou não. O indiciarismo tem por base a ideia de que são as provas ou indícios, nomeadamente experimentais e observacionais, que sustentam o conhecimento científico. Ora, Plantinga rejeita o indiciarismo com base em dois argumentos.

Em primeiro lugar, se aceitarmos os padrões indiciaristas, devemos rejeitar o indiciarismo. Isto porque não há provas a favor do indiciarismo: não é o género de proposição que possamos provar empiricamente. O que isto mostra é que o indiciarismo é incoerente.

Em segundo lugar, mesmo que o indiciarismo não seja incoerente, temos razões para pensar que é falso. Isto porque não temos provas empíricas a favor de várias crenças perfeitamente razoáveis. Por exemplo, a Daniela acredita que $2 + 1 = 3$, mas não tem provas empíricas a seu favor; apenas lhe parece óbvio que é uma proposição verdadeira. O mesmo acontece com a maior parte das nossas crenças de memória: ainda que em alguns casos possamos apresentar provas empíricas de que as nossas memórias são verdadeiras, noutros casos não podemos fazê-lo.

Apesar de rejeitar o indiciarismo, Plantinga aceita que há algumas crenças que são apropriadamente básicas. Mas o que é isso? Uma crença é apropriadamente básica quando é o fundamento das outras e não carece de justificação (justifica-se a si mesma, digamos). Por exemplo, as nossas crenças visuais são, em circunstâncias normais, apropriadamente básicas: tenho a crença de que está uma árvore à minha frente porque a vejo, e não tenho nem preciso de outras justificações para esta crença. Contudo, Plantinga discorda do indiciarismo porque considera que as crenças apropriadamente básicas não são apenas as crenças com base nos sentidos, como pensa o indiciarista; incluem também, ao invés, crenças de memória e crenças matemáticas elementares.

Plantinga defende, então, que a crença em Deus é apropriadamente básica para as pessoas que sentem a presença de Deus. Esta crença não carece de provas porque é uma crença básica, como as crenças de memória e as crenças aritméticas. A crença em Deus é um produto do sentido do divino ou *sensus divinitatis*, tal como as crenças aritméticas ou de memória são produtos das nossas faculdades correspondentes. Tal como estas, não carecem de provas; são autoevidentes. Do ponto de vista de Plantinga, todos os seres humanos têm o sentido do divino; mas, depois da queda, este ficou obstruído devido ao pecado, e só em alguns seres humanos o trabalho do Espírito Santo permite restaurá-lo, ainda que só parcialmente.

Duas objecções que as ideias de Plantinga enfrentam são as seguintes. Em primeiro lugar, a sua teoria da crença religiosa parece empiricamente falsa: na sua maior parte, não parece que as pessoas que acreditam em Deus tenham qualquer sentido do divino; acreditam em Deus por outras razões: têm medo de morrer, sentem-se emocionalmente desprotegidas sem a ideia de Deus, foram educadas dessa maneira, etc.

Em segundo lugar, sabemos que as crenças mais autoevidentes podem revelar-se falsas: algumas crenças vívidas de memória revelam-se falsas e a crença no princípio do terceiro excluído é rejeitada por alguns lógicos. A confiança que damos a qualquer das nossas crenças, para que seja racional, tem de depender dos controlos e ajustes permanentes a que as submetemos. Começamos, certamente, por aceitar as crenças que nos parecem mais óbvias; mas o que conta é o trabalho de justificação epistémica que vem depois disso, sob a forma de controlos e ajustes. Por exemplo, quando as nossas crenças de memória não coincidem com as das outras pessoas, ficamos com dúvidas, e vamos investigar melhor as coisas; e quando

desenvolvemos uma teoria formal, rejeitamos o terceiro excluído se tivermos razões para o fazer e se pudermos fazê-lo sem destruir todo o nosso sistema de crenças. Assim, mesmo admitindo que uma pessoa sente a presença de Deus, tem o dever epistémico de se perguntar se isso não será uma ilusão, e se a sua interpretação do que sente não será abusiva.

2. Razões para acreditar

Há três famílias de argumentos, muito discutidos desde a Antiguidade, a favor da existência de divindades — incluindo a divindade teísta, mas não se limitando a ela.² Trata-se de famílias de argumentos porque há várias versões de cada um deles. Examinaremos aqui algumas das versões que mais naturalmente nos ocorrem quando reflectimos sobre estas questões.

Argumentos do desígnio

Quando nos damos conta do ímpeto e incrível velocidade do movimento dos céus, completando com absoluta regularidade as suas mudanças anuais e preservando toda a criação em perfeita segurança, hesitaremos em reconhecer que isto é o resultado, não apenas da racionalidade, mas de uma racionalidade eminente e divina?

Marco Túlio Cícero, *Da Natureza dos Deuses* (45 a. C.)

Tudo no Universo está cuidadosamente organizado, harmonizando-se cada parte numa totalidade complexa. Há quem considere que Deus existe porque de outro modo não poderíamos explicar esta ordem. Esta é a base dos argumentos do desígnio, também conhecidos como *argumentos teleológicos*.³ Porém, será a ordem que observamos no Universo uma boa razão para pensar que Deus existe?

Imaginemos que descobrimos em Marte um objecto estranho. Quando o estudamos com cuidado, vemos que é muito semelhante aos nossos telemóveis. Tem várias partes interligadas, permitindo fazer ligações telefónicas. Qual é a conclusão razoável? Que está ali uma marca da presença de seres inteligentes, mesmo que nunca os tenhamos visto.

Porquê? Porque é razoável pensar que esse objecto só poderia ter sido criado por seres inteligentes. Mas, de novo, porquê? Porque todos os outros objectos semelhantes a esse de que temos conhecimento nunca surgiram espontaneamente: foram sempre criados por nós. Nunca vimos surgir espontaneamente um telemóvel, nem qualquer outro objecto semelhante a um telemóvel.

Ora, o Universo também é feito de partes incrivelmente complexas, interligadas entre si. Por exemplo, o Sol permite a existência de vida na Terra; as plantas permitem a existência de animais herbívoros; os herbívoros permitem a existência dos predadores; e assim por diante. Além disso, quando observamos as partes que constituem um certo animal, podemos ver que estão organizadas de tal modo que possibilitam uma determinada função: cada uma das partes que constituem os nossos olhos, por exemplo, está organizada de tal modo que permitem, conjuntamente, a visão. O que isto significa é que o Universo é semelhante a um artefacto, com muitas partes interligadas, que permitem várias funções. Ora, se no caso do telemóvel concluimos que foi criado por seres inteligentes, devemos concluir o mesmo relativamente ao Universo: também este foi criado por um ser inteligente; esse ser inteligente é Deus.

Como devemos avaliar este argumento? Imaginemos que descobrimos outro objecto em Marte. Mas é de tal modo estranho, que não sabemos o que é, nem para que serve, se é que serve para alguma coisa. Vemos que é muito complexo, com várias partes interligadas, mas é totalmente diferente de qualquer artefacto ou objecto natural que nós conheçamos. O que é razoável concluir, neste caso? Que o objecto foi feito por seres inteligentes? Não. Ficamos sem saber se o objecto surgiu naturalmente, ou se foi feito por seres inteligentes. Isto porque não conhecemos outros objectos semelhantes. Ora, o mesmo acontece no caso do Universo: é uma coisa única. Por isso, não é adequado concluir que foi criado por um ser inteligente. Assim, a objecção é que há uma diferença muito importante entre os artefactos e o Universo. No que respeita aos primeiros, a nossa conclusão é adequada porque já vimos vários; e, em todos esses casos, os artefactos foram feitos por seres inteligentes. No caso do Universo, contudo, não vimos vários: só vimos um. Por isso, não sabemos se foi ou não feito por seres inteligentes.

Uma versão diferente do argumento do desígnio permite evitar esta objecção. Imaginemos que estamos a olhar a formação das nuvens, num dia

glorioso de Verão. De repente, damos-nos conta de que as nuvens estão a formar letras no céu. A pouco e pouco, começamos a ler: «Algum tempo hesitei se devia abrir estas memórias pelo princípio ou pelo fim, isto é, se poria em primeiro lugar o meu nascimento ou a minha morte.» Ficamos muito surpreendidos. Esta é a primeira frase do romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis. Depois dessa frase, as nuvens formam a segunda frase do romance... e depois disso a terceira, e assim por diante sem parar, acabando por escrever todo o romance de Machado de Assis, sem errar. Será este estranho fenómeno fruto do acaso? A resposta é que isso nos parece incrivelmente improvável; tão improvável que é quase impossível. Seria uma coincidência inacreditável. O que suspeitamos é que algum cientista está a fazer experiências com tecnologias que desconhecemos. Dificilmente acreditamos que é um mero acaso. Contudo, o Universo, assim como nós mesmos e os nossos corpos, somos ainda mais complexos do que *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Isto dá origem à seguinte versão do argumento do desígnio:

Se Deus não existisse, o acaso seria responsável pela ordem que observamos no Universo.

Mas o acaso não pode ser responsável por tal ordem, tal como as nuvens não podem escrever por mero acaso *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Logo, Deus existe.

Este argumento é válido. Mas será sólido? Imaginemos que temos vários organismos num dado meio. Estes organismos alimentam-se e reproduzem-se. Por mero acaso, alguns nascem com uma cor esverdeada. Com essa cor, escapam mais facilmente aos predadores, escondendo-se entre a folhagem. Com o tempo, deixam mais descendentes esverdeados do que os outros, que morrem mais cedo devido aos predadores e por isso deixam menos descendentes. Depois de muito tempo, todos os descendentes daqueles organismos são verdes. Quando olhamos para os organismos, vemos uma ordem: os organismos são verdes para melhor escaparem dos predadores. Por isso, parece-nos que esta ordem não pode ser natural; alguém teve de a conceber e criar. Mas isso não aconteceu. Processos puramente naturais e do acaso dão origem à ordem, ao longo de um lento processo de adaptação e ajustes sucessivos. Esta é a base conceptual da teoria da evolução, de Charles Darwin (1809–1882). Segundo esta teoria, a

ordem que observamos nos organismos biológicos surgiu do acaso. Assim, esta objecção põe em causa a segunda premissa do argumento do desígnio, mostrando que o acaso é muitas vezes responsável pela ordem.

Argumentos cosmológicos

Por mais que recuemos nos estados anteriores [do mundo], nunca encontraremos neles uma razão completa de por que existe mundo em vez de nada. [...] Essa razão temos de a procurar fora do mundo.

G. W. Leibniz, «Sobre a Origem Última das Coisas» (1697)

De onde veio o mundo? Como começou a existir? Por que razão há mundo, em vez de nada? Há quem considere que Deus existe porque de outro modo não conseguimos explicar a existência do mundo. Haverá algo de errado nesta maneira de pensar?

A primeira versão do argumento cosmológico que iremos discutir parte da ideia de que tudo o que existe e tudo o que acontece tem uma causa. Por exemplo, a causa da existência dos nossos filhos fomos nós; a causa da nossa existência foram os nossos pais; e a causa da existência dos nossos pais foram os pais deles. As causas da existência do planeta Terra foram vários acontecimentos anteriores que incluíram o nosso Sol. E as causas da existência do nosso Sol foram vários outros acontecimentos anteriores. Na verdade, ficaríamos muito surpreendidos se encontrássemos uma coisa qualquer ou um acontecimento que não tivesse uma causa. Quando continuamos a recuar, procurando as causas das coisas, chegamos ao *Big Bang*: o início do Universo. Contudo, também o *Big Bang* tem uma causa, se aceitamos que tudo tem uma causa; essa causa é Deus. O argumento é então o seguinte:

Tudo tem uma causa.

Logo, o Universo tem uma causa, que é Deus.

Será este um bom argumento? Se aceitarmos a premissa, teremos de aceitar que também Deus tem uma causa; seja X a causa de Deus. Nesse caso, por que razão não podemos aceitar que X é directamente a causa do Universo, tirando Deus da equação? Se, ao invés, respondermos que Deus não precisa de causa, isso significa que nem tudo tem uma causa, o que torna a premissa do argumento falsa. Em nenhum dos casos o argumento parece adequado: esta versão do argumento cosmológico não parece promissora.

Vejamos outra versão mais promissora do argumento cosmológico, proposta por G. W. Leibniz (1646–1716). Ele dá o exemplo do livro *Elementos de Geometria*, de Euclides. Imaginemos que cada cópia do livro de Euclides foi feita com base noutra cópia anterior. Claro que, neste caso, esta cadeia de cópias termina no próprio Euclides, quando ele escreveu o livro original. Talvez seja isto que acontece com o Universo: a cadeia de causas que vemos no seio do Universo termina numa causa primeira, que é Deus. Leibniz pensava, contudo, que esta maneira de pensar enfrenta uma dificuldade importante: pressupõe, sem argumentos adequados, que a cadeia de causas não é infinita. E se o for? Nesse caso, cada causa é explicada por uma causa anterior, e há sempre mais uma causa anterior a *essa*, e assim por diante, sem fim. Neste caso, parece que não precisamos de Deus como causa primeira, incausada, para dar início à cadeia de causas e efeitos, tal como não precisamos de um número que seja o antecessor de todos os outros: o antecessor de -1 é -2 , o antecessor deste é -3 , e por aí fora, sem fim.

Do ponto de vista de Leibniz, contudo, mesmo supondo que a cadeia de causas é infinita, temos de pressupor que Deus existe. Voltemos ao exemplo do livro de Euclides: mesmo supondo que cada cópia foi feita com base noutra cópia anterior, e que esta cadeia de cópias é infinita, a verdade é que a própria cadeia de cópias poderia não ter existido (ou seja, é contingente). Por isso, ainda não explicámos por que razão existe a própria cadeia de cópias, ainda que tenhamos explicado por que razão existe cada um dos seus elos. O mesmo acontece, pensa Leibniz, com a cadeia de causas do Universo: mesmo que cada causa dessa cadeia seja explicada por uma causa anterior, ainda não explicámos por que razão existe a própria cadeia de causas. Isto porque a própria cadeia de causas que constitui o Universo poderia não ter existido. Para explicar a existência da própria cadeia de causas precisamos de supor que algo exterior a ela é responsável pela sua

existência. Esse algo é Deus. E qual será a causa de Deus? Leibniz pensa que Deus não precisa de causa porque, ao contrário do Universo, Deus não poderia não ter existido. Ao passo que o Universo é um existente contingente — existe, mas poderia não ter existido — Deus é um existente necessário. Em conclusão, Leibniz pensava que qualquer existente contingente carece de uma explicação, o que não acontece com os existentes necessários.⁴ Assim, mesmo que cada elo da cadeia causal que constitui o Universo seja explicado por outro elo, é a própria cadeia causal que carece de explicação, uma vez que poderia não ter existido.

Terá Leibniz razão? Uma objecção que ele enfrenta convida-nos a imaginar como poderia Deus ter criado a cadeia causal que constitui o Universo. Poderia Deus ter criado essa cadeia sem ter criado os seus elos? Inversamente, poderia Deus ter criado esses elos causais sem ter criado a cadeia? A resposta, em ambos os casos, é negativa. Parece que a única maneira logicamente possível de criar uma cadeia de causas é criar os elos dessa cadeia; e parece que não é possível criar os elos de uma cadeia causal sem criar a própria cadeia. Assim, parece que Leibniz não tem razão ao exigir uma explicação da existência da cadeia causal que constitui o Universo, depois de admitir que temos uma explicação adequada da existência de cada um dos seus elos. Depois de explicada a existência de cada um dos elos de uma cadeia causal, a própria cadeia causal está explicada: o que a explica é a soma das explicações para cada um dos elos da cadeia.

Um argumento ontológico

Se aquilo mais grandioso do que o qual nada pode ser pensado existisse apenas no espírito, este mesmo ser mais grandioso do que o qual nada pode ser pensado seria algo mais grandioso do que o qual algo pode ser pensado. Mas isto é obviamente impossível. Logo, não há qualquer dúvida de que aquilo mais grandioso do que o qual nada pode ser pensado existe tanto no espírito como na realidade.

Anselmo, *Proslogion* (1078)

Não será contraditório pensar que Deus não existe? Há quem considere que sim. Se compreendermos bem o conceito de Deus, vemos que a sua inexistência é impossível. Do mesmo modo, se compreendemos bem o conceito de triângulo, vemos que é impossível que tenha quatro lados. Afinal, Deus é um ser perfeito. O mais perfeito que pudermos imaginar. Contudo, como poderá o ser mais perfeito que pudermos imaginar não existir? Se não existisse, não seria assim tão perfeito. Haverá algo de errado nesta maneira de pensar?

Anselmo de Cantuária (1033–1109) propôs um argumento baseado nesta ideia, que Kant baptizou como *ontológico*; anteriormente, contudo, era conhecido apenas pela designação mais gentil de «argumento de Anselmo». A ideia de Kant parece ter sido que este tipo de argumento é ontológico porque parte da natureza do próprio ser hipotético que é Deus.⁵

Dos argumentos a favor da existência de Deus, só os ontológicos são *a priori*. Um argumento é *a priori* quando recorre exclusivamente a premissas *a priori*, não se apoiando em qualquer informação empírica; um argumento é *a posteriori* se pelo menos uma das suas premissas é *a posteriori*, apoiando-se por isso em alguma informação empírica.

Ao reflectir sobre o conceito de Deus, Anselmo define-o como aquele ser mais grandioso do que o qual nada pode ser pensado. Anselmo pergunta-se então se tal ser poderia existir apenas no pensamento. E conclui que não, pois, se existisse apenas no pensamento, poderíamos pensar noutro ser mais grandioso do que ele: um ser que existisse na realidade e não apenas no pensamento. Logo, Deus existe.

Há dois aspectos importantes para compreender o argumento. O primeiro é a distinção entre existir no pensamento e existir na realidade. Algo existe no pensamento quando é pensado por nós. Mas algumas das coisas que existem no pensamento não existem na realidade: é o caso do Pai Natal. Outras coisas existem no pensamento e também na realidade: é o caso de Marte.

O segundo aspecto importante do argumento ontológico é a ideia de grandiosidade. O termo latino de Anselmo é apenas o equivalente de «maior», mas o argumento torna-se mais compreensível usando o conceito de grandiosidade.⁶ Não está em causa a grandeza física, mas antes a excelência. Por exemplo, qualquer automóvel é fisicamente maior do que um ser humano; mas os seres humanos são mais excelentes do que os automóveis porque, entre outras coisas, são dotados de consciência. A ideia

de Anselmo é que Deus é um ser de tal modo excelente, que é inconcebível que exista outro mais excelente.

Gaunilo de Marmoutier levantou uma objecção ao argumento de Anselmo. Defendeu que, se o argumento fosse bom, poderíamos provar a existência do que nos apetecer com o mesmo estilo de argumento; dado que não podemos provar a existência do que nos apetecer, o argumento ontológico não é bom. Por exemplo, se o argumento ontológico fosse bom, poderíamos provar a existência da ilha perfeita. Bastaria definir a ilha perfeita como aquela ilha mais grandiosa do que a qual nenhuma pode ser pensada. Usando um argumento parecido ao ontológico, concluiríamos que tal ilha existe na realidade, pois se existisse apenas no pensamento não seria a ilha mais grandiosa do que a qual nenhuma pode ser pensada. E, claro, podemos multiplicar os exemplos. Podemos definir o amigo mais grandioso, o país mais grandioso, o pão de queijo mais grandioso e até o livro de filosofia mais grandioso. Mas o facto de definirmos algo como a coisa mais grandiosa não faz essa coisa passar a existir. Do mesmo modo, também não parece correcto concluir que Deus existe só porque o definimos como o ser mais grandioso.

A objecção de Gaunilo não mostra qual é o erro do argumento de Anselmo; limita-se a mostrar que algo está errado porque se argumentarmos da mesma maneira conseguimos provar, aparentemente, a existência da ilha perfeita, ou de qualquer outra coisa. Uma segunda objecção pretende diagnosticar o suposto erro do argumento de Anselmo. Vejamos que objecção é essa.

A ideia central do argumento de Anselmo é que é contraditório supor que Deus não existe, tal como é contraditório supor que um triângulo tem quatro ângulos, por exemplo. Para gerar a contradição, contudo, Anselmo precisa do contraste entre conceber algo como existindo e conceber algo como não existindo: a contradição é que se o ser que estamos a conceber for definido como mais grandioso do que o qual nada pode existir, é contraditório concebê-lo como não existindo. A objecção é que não há qualquer contradição porque é impossível conceber seja o que for como não existindo: conceber é sempre conceber como existindo. Por exemplo, quando concebemos cavalos alados, não podemos senão concebê-los como existindo. Podemos ver que isto é assim porque não há qualquer diferença entre conceber cavalos alados como existindo e concebê-los como não existindo: conceber algo é sempre imaginar que existe e tem certas

propriedades ou características. Claro que há uma diferença importante entre conceber algo e esse algo existir, por um lado, e concebê-lo e esse algo não existir, por outro; porém, esta não é uma diferença no modo como concebemos essa coisa. Em suma, a objecção é que o argumento de Anselmo erra ao pressupor que podemos conceber Deus como não existindo, coisa que é impossível. E, claro, do simples facto de concebermos algo como existindo não se conclui correctamente que existe, tal como do facto de concebermos que o Sol é feito de ouro não se conclui correctamente que é feito de ouro.

3. Razões para não acreditar

Ou Deus quer impedir o mal e não pode, ou pode mas não quer. Se quer mas não pode, é impotente. Se pode, mas não quer, é malévolos. Mas se ele quer e pode, de onde vem então o mal?

Epicuro⁷

Todos os argumentos que examinámos a favor da existência de Deus enfrentam objecções importantes. Além disso, também há objecções poderosas à ideia de que é adequado acreditar em Deus sem provas. Parece, pois, que não temos boas razões para pensar que Deus existe. Contudo, não ter boas razões para pensar que Deus existe é muito diferente de ter boas razões para pensar que Deus não existe. Por exemplo, não se conclui validamente que temos boas razões para crer na inexistência de extraterrestres só porque não temos boas razões para crer que eles existem. Assim, temos de perguntar se haverá boas razões para pensar que Deus não existe.

O problema do mal

O problema do mal é a ideia de que o mal é incompatível com a existência de Deus. Se Deus é sumamente bom, não quer o mal. Além disso, é onisciente, e por isso sabe que existe o mal. Como é também onipotente, pode eliminar o mal. Assim, parece razoável pensar que se Deus existisse, não haveria mal. No entanto, o mal existe: há homicídios,

doenças, guerras e roubos. Por isso, parece razoável concluir que Deus não existe:

Se Deus existisse, não existiria mal.

Mas o mal existe.

Logo, Deus não existe.

Dado que o argumento é válido e as premissas parecem verdadeiras, temos de aceitar a conclusão: afinal, Deus não existe.

A defesa do livre-arbítrio é uma objecção à primeira premissa deste argumento, e aplica-se mais facilmente ao caso do mal moral.⁸ A ideia da defesa do livre-arbítrio é que Deus é compatível com o mal moral. Porquê? Porque permitir o mal moral é a única maneira que Deus tem de possibilitar a existência de outra coisa muito importante: o livre-arbítrio humano. Deste ponto de vista, um mundo com seres dotados de livre-arbítrio, como nós, é melhor do que um mundo sem livre-arbítrio. E isto apesar de todo o mal que fazemos com o livre-arbítrio, pois, se não tivéssemos livre-arbítrio, o bem que fizéssemos não seria tão significativo.

A ideia é que criar-nos com livre-arbítrio era a única maneira que Deus tinha de tornar as nossas escolhas moralmente significativas. Por exemplo, se não tivéssemos livre-arbítrio, não poderíamos escolher entre mentir e dizer a verdade; por isso, não seria moralmente significativo da nossa parte não mentir. Para que as nossas escolhas sejam moralmente significativas, não podemos ter uma espécie limitada de livre-arbítrio, em que pudéssemos escolher só coisas banais e sem muita importância. Em conclusão, o mal moral existe porque os seres humanos têm livre-arbítrio. Deus não poderia criar seres humanos moralmente significativos a menos que lhes desse livre-arbítrio. Mas, a partir do momento em que temos livre-arbítrio, podemos escolher entre o bem e o mal. Infelizmente, muitas pessoas escolhem o mal.

Este argumento pretende explicar como o mal moral é compatível com Deus; mas o que dizer do mal natural? A resposta ao mal natural começa por convidar-nos a imaginar que não há mal natural; seria esse mundo realmente melhor do que é? Talvez não. E porquê? Porque não haveria coragem para enfrentar a morte e a doença, não haveria heroísmo para salvar pessoas inocentes de terremotos e não daríamos o melhor de nós mesmos para curar as doenças. Assim, um mundo com mal natural permite

a existência de bens que de outro modo não poderiam existir. Ao permitir o mal natural, Deus está a promover bens importantes e significativos que não é possível promover por outros meios. Em conclusão, deste ponto de vista, não há incompatibilidade entre Deus e o mal natural.

O ónus da prova

No que respeita à crença em Deus, quem tem o ónus da prova? O crente ou o descrente? Imagine-se que nenhuma das razões dadas pelo crente a seu favor é adequada. Terá o descrente, depois disso, de dar razões a favor da sua posição? Ou basta-lhe mostrar que nenhuma das razões do crente é adequada?

A resposta depende de uma compreensão adequada da lógica da crença. Há uma grande diferença entre não acreditar que Deus existe e acreditar que Deus não existe. Claro que quem acredita que Deus não existe também não acredita que Deus existe; todavia, podemos perfeitamente não acreditar que Deus existe, sem ao mesmo tempo acreditar que Deus não existe. Esta última tese, a tese ateia, é muitíssimo mais forte do que a primeira, que caracteriza o agnosticismo ou a suspensão da crença.

No que respeita ao ónus da prova, o agnóstico nada tem de provar depois de mostrar que as razões a favor da crença em Deus não são adequadas. Isto porque o agnóstico não tem uma crença positiva, digamos; apenas não acredita em Deus porque pensa que não há razões adequadas para isso.

Mas terá o ateu de apresentar razões adicionais para acreditar que Deus não existe? Isso é mais difícil de saber. Uma coisa é certa: é falacioso concluir que Deus não existe só porque não temos razões adequadas para pensar que existe. Pelo sim, pelo não, é preferível que o ateu apresente razões adequadas a favor da sua crença de que Deus não existe. Afinal, é razoável pedir razões adequadas a alguém que afirme acreditar que não há extraterrestres, ao passo que quem se limita a não acreditar que há extraterrestres só precisa de mostrar que não temos indícios da sua existência.

1 Um crente acredita que Deus existe, e um ateu acredita que não existe. Já o agnóstico nem acredita que Deus existe nem que não existe.

2 Era comum chamar-lhes «provas», designação caída em desuso porque não é óbvio que se trate de provas, no sentido de argumentos inequivocamente bem-sucedidos a favor da existência de Deus — um pouco como as provas que temos de que o Sol é composto de hélio.

3 Estes argumentos diferem dos cosmológicos, que se baseiam na existência do Universo, e não na sua ordem, como veremos.

4 À ideia de que todo o existente contingente carece de explicação chamava Leibniz *princípio da razão suficiente*.

5 Anselmo é também conhecido como Anselmo de Aosta, da cidade italiana onde nasceu, e ainda Anselmo de Bec, do nome da abadia francesa onde iniciou a sua vida monástica, antes de se tornar arcebispo de Cantuária. É um dos denominados «doutores da igreja».

6 Daí que mais tarde Descartes tenha usado o conceito de perfeição, noutra versão do argumento ontológico, como veremos no capítulo 6.

7 Apesar de atribuídas a Epicuro por David Hume e outros autores, trata-se na verdade das palavras de Lactâncio, que as atribui a Epicuro. Não sabemos se as palavras são realmente de Epicuro.

8 As guerras, roubos e homicídios são males morais porque resultam das acções humanas; os terremotos, doenças e inundações são males naturais porque resultam de acontecimentos naturais.

FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO

De certa forma, é surpreendente que saibamos tanto acerca do mundo como sabemos, uma vez que somos criaturas que evoluíram recentemente e têm uma capacidade cerebral finita.

Colin McGinn, *Como se Faz um Filósofo* (2003)

1. O que é conhecer?

Conhecer é estabelecer uma relação entre nós e o mundo. Nós somos os sujeitos do conhecimento porque somos nós que conhecemos. As coisas, ou estados de coisas, são os objectos de conhecimento porque são aquilo que é conhecido ou que procuramos conhecer. Portanto, o conhecimento é uma relação entre sujeito e objecto. Por vezes, procuramos conhecer-nos a nós próprios. Nesse caso, somos simultaneamente o sujeito que conhece e o objecto conhecido.

Como se vê, o conhecimento é uma relação entre nós e o mundo; mas nem toda a relação entre nós e o mundo é uma relação cognitiva (palavra da mesma família de «cognição», que significa conhecimento). Por exemplo, quando abrimos um buraco no chão para plantar uma árvore, o nosso objectivo não é conhecer o mundo. Esta não é, pois, uma relação cognitiva. Só temos uma relação cognitiva com o mundo quando o nosso objectivo é conhecê-lo ou formar crenças verdadeiras sobre ele.

Tipos de conhecimento

Há três tipos principais de conhecimento: o conhecimento por contacto, o conhecimento proposicional e o conhecimento prático. Ilustremo-los com as seguintes afirmações:

1. Conheço a Covilhã.
2. Sei que a Covilhã fica na Serra da Estrela.
3. Sei como ir à Covilhã de carro.

Compreendemos melhor os três tipos de conhecimento lendo apenas as partes sublinhadas, que indicam o que é conhecido. No primeiro caso temos um nome, no segundo uma frase declarativa e no terceiro um verbo. Nomes, frases e verbos dizem respeito a entidades diferentes: os nomes referem coisas, pessoas ou lugares; as frases declarativas exprimem proposições; os verbos referem acções ou actividades.¹

Assim, afirmar que conhecemos a Covilhã é simplesmente dizer que tivemos algum tipo de contacto directo com esse lugar: já o visitámos ou moramos lá. O objecto de conhecimento é uma localidade, mas poderia ser uma pessoa (o primeiro-ministro, por exemplo) ou uma coisa (o quadro *Guernica*, de Picasso, por exemplo). Este é um conhecimento directo, pois implica estar ou ter estado em contacto com o que é conhecido. Por isso se costuma chamar «conhecimento por contacto» (ou «conhecimento de coisas»).

Por sua vez, afirmar que sabemos que a Covilhã fica na Serra da Estrela diz respeito a outro tipo de conhecimento. Podemos até saber isso indirectamente, sem ter tido qualquer contacto com Covilhã: alguém nos contou, por exemplo, ou vimos no mapa. Se o que nos contaram for verdadeiro, então temos conhecimento factual ou proposicional acerca da Covilhã: sabemos que a proposição expressa pela frase «A Covilhã fica na Serra da Estrela» é verdadeira. Por isso, trata-se aqui de conhecimento proposicional ou «saber-que» (também se fala por vezes de «conhecimento de verdades» e de «conhecimento factual»).

Por fim, dizer que sabemos como ir à Covilhã de carro diz respeito à nossa capacidade para fazer algo: um saber-fazer ou competência. Isto significa que temos uma dada aptidão para realizar uma acção ou

actividade, mesmo que não consigamos descrevê-la em termos proposicionais. Este é, pois, um conhecimento prático ou um «saber-como» (ou ainda «conhecimento por aptidão», «conhecimento de habilidades» ou «saber-fazer»).

Teremos a partir de agora em mente apenas o conhecimento proposicional. Este é provavelmente o que melhor nos distingue de outros animais. É inegável que os cães, por exemplo, conhecem os seus donos (conhecimento por contacto) e algumas aves sabem fazer ninhos (conhecimento prático), mas é duvidoso que tenham conhecimento proposicional. Este é o tipo de conhecimento que visamos obter quando fazemos ciência. É também o que procuramos, por vezes, ao ler jornais e livros, e ao ver as notícias na televisão. É de conhecimento proposicional que estamos a falar quando dizemos saber que o Brasil perdeu o campeonato do mundo, que a Terra gira em torno do Sol, que o desemprego fez diminuir o consumo, que *Marília de Dirceu* tem três partes, que $2 + 2 = 4$, que a água em estado puro ferve aproximadamente a 100 °C, que a palavra inglesa *shell* significa «concha», que fumar faz mal à saúde, que se Deus existir, é bondoso. Ora, queremos estar seguros de que sabemos mesmo estas coisas e que não estamos a ser enganados. Por isso, precisamos de descobrir como foi tal conhecimento obtido e se é realmente conhecimento ou mera ilusão de conhecimento.

2. Platão e a definição de conhecimento

Ora, não será a mais censurável das ignorâncias julgar saber o que não se sabe?

Platão, *Apologia de Sócrates*

Por vezes, quando as pessoas afirmam algo, consideramos que estão enganadas: pensam que sabem, mas talvez não saibam. Será, por exemplo, que quem se limita a decorar que um argumento dedutivamente válido não pode ter premissas verdadeiras e conclusão falsa sabe realmente o que é um argumento dedutivamente válido? Saberá o que é um argumento dedutivamente válido mesmo que não consiga reconhecer um quando lho

apresentam? Em que condições é, afinal, correcto afirmar que sabemos algo? Este é o problema da definição de conhecimento.

Num dos livros de Platão é-nos apresentada uma proposta de definição do conhecimento que nunca chegou a ser completamente abandonada. Nesse livro, escrito em forma de diálogo, aparecem as personagens de Sócrates e outras — entre as quais Teeteto, que dá nome ao diálogo — a discutir o que é necessário para que alguém conheça algo. O diálogo chega ao fim sem que se tenha encontrado realmente uma definição. Mas a discussão não foi improdutivo, pois todos concordaram que há pelo menos três condições que têm de ser satisfeitas para alguém conhecer algo: a) esse alguém acreditar nisso; b) isso em que se acredita ser verdadeiro; c) esse alguém ter boas razões (justificação) para acreditar nisso. Esquematizando (sendo S um sujeito e P uma dada proposição):

1. S acredita que P;
2. P é verdadeira;
3. S tem uma justificação para acreditar que P.

Isto quer dizer que a crença, a verdade e a justificação são ingredientes ou condições necessárias do conhecimento. O que Platão nos proporciona no seu diálogo é, pois, uma análise do conhecimento. Analisar um conceito é decompor esse conceito em outros mais simples que o definam. Neste caso, Platão procura explicar um conceito (conhecimento) à custa de outros conceitos mais básicos (crença, verdade e justificação). Esta análise passou entretanto a ser conhecida como a «definição tradicional de conhecimento» (ou «análise tripartida de conhecimento»). Mas o que leva Platão a considerar que a crença, a verdade e a justificação são, cada uma delas individualmente, condições necessárias do conhecimento?

Crença

Acreditar é um estado mental ou psicológico de convicção ou de adesão a algo.² A crença ocorre, portanto, na mente de alguém. Se digo que acredito que o Arnaldo irá ganhar as eleições presidenciais no próximo ano, estou apenas a exprimir o que vai na minha cabeça, até porque as eleições ainda não ocorreram.

Posto isto, a questão é: poderá alguém saber alguma coisa sem acreditar nessa mesma coisa? Imaginemos uma pessoa que diz: «Eu sei que Eça viveu na França, mas não acredito nisso». Dificilmente conseguimos sequer compreender o que essa pessoa quer dizer. Se essa pessoa sabe mesmo que Eça viveu na França, tem de estar convencida disso, isto é, tem de acreditar nisso. Portanto, não há conhecimento sem crença: não podemos saber uma coisa sem acreditar nessa coisa, o que equivale a dizer que a crença é uma condição necessária do conhecimento.

Não há conhecimento sem crença, mas há crença sem conhecimento, pois acreditamos por vezes em coisas que não sabemos nem podemos saber. Por exemplo, muitas pessoas acreditaram que havia uma civilização extraterrestre em Marte. É um erro, todavia, afirmar que essas pessoas sabiam que havia uma civilização extraterrestre em Marte, se não havia tal coisa. Do mesmo modo, se Elvis Presley não está vivo, a Rita não pode saber que está vivo, por mais que acredite nisso muito firmemente. É, portanto, frequente termos crenças que não são conhecimento, o que significa que, apesar de a crença ser necessária para o conhecimento, não é suficiente: não basta acreditar para saber, caso contrário tudo aquilo em que as pessoas acreditam seria conhecimento, por mais disparatadas que fossem tais crenças. Mas se não é suficiente acreditar, que mais é necessário?

Verdade

Para haver conhecimento, as nossas crenças têm de ser verdadeiras. Não podemos saber que Fernando Pessoa nasceu em 1980, se ele não nasceu nesse ano. Estarmos convencidos disso não chega, pois podemos estar enganados. Mas estar enganado é pensar que se sabe algo sem se saber realmente.

Imagine-se alguém que afirma «Sei que a ditadura portuguesa acabou em 1974, mas isso não é verdadeiro». Esta afirmação parece-nos disparatada precisamente porque não há conhecimento do que não aconteceu de facto. Por isso se diz que o conhecimento é factivo, isto é, que o conhecimento implica a verdade daquilo que se conhece. Também por isso, é redundante e algo enganador falar de conhecimento verdadeiro, pois sugere que haveria conhecimento falso; ora, o conhecimento falso não é sequer conhecimento, tal como o ouro falso não é ouro.³

Porém, o que faz as nossas crenças serem verdadeiras? A verdade depende de como as coisas são realmente e não do que nós pensamos. O que torna, pois, uma crença verdadeira é a realidade e não o nosso pensamento. Assim, na relação entre sujeito e objecto, as crenças pertencem ao sujeito de conhecimento, ao passo que a verdade depende do objecto. Fernando Pessoa ter morado em Lisboa é algo que não depende do que se passa no nosso pensamento, tal como não depende das nossas crenças haver vida inteligente em Marte ou não.

Podemos, pois, concluir que todo o conhecimento é crença verdadeira. Mas será que todas as crenças verdadeiras são conhecimento?

Justificação

Ouvi dizer que a crença verdadeira acompanhada de uma justificação racional é conhecimento, ao passo que a crença verdadeira não acompanhada de justificação racional⁴ é distinta do conhecimento.

Platão, *Teeteto*

Uma crença é justificada quando temos boas razões a seu favor. Alguém que acredite que amanhã vai chover porque consultou as previsões meteorológicas oficiais e porque vê o céu carregado de nuvens tem uma crença justificada, mesmo que essa crença venha a revelar-se falsa. Mas qualquer pessoa que acredite que amanhã vai chover apenas porque sonhou com chuva estará a ter uma crença injustificada, mesmo que essa crença venha a revelar-se verdadeira: ter sonhado com chuva não é uma boa razão para acreditar que vai chover.

Como vimos, uma crença é um estado psicológico do sujeito; e a verdade depende do que acontece no mundo exterior, é algo que depende apenas do objecto. Mas o que é a justificação? É o que permite relacionar da maneira apropriada o sujeito com o objecto, a crença com a verdade. Determinar exactamente a natureza dessa relação é uma das tarefas mais difíceis da análise do conhecimento.

Imaginemos que a Teresa e o André fazem uma aposta. A Teresa acredita que o Pedro irá vencer o próximo campeonato de xadrez e aposta nisso com o André, que acredita que o Pedro não irá vencer. Um deles irá ganhar a aposta e uma das crenças será, portanto, verdadeira. Digamos que o Pedro vence o campeonato e que a crença verdadeira é a da Teresa. Ainda assim, não parece correcto afirmar que a Teresa sabia que o Pedro ia vencer. Se a Teresa soubesse que o Pedro ia vencer, poderia ter ganhado muito dinheiro em apostas. Ou poderia ter anunciado o resultado antecipadamente, escusando as pessoas interessadas de esperar pelo fim da partida para ficarem também a saber. Mas, como seria de esperar, ninguém daria ouvidos à Teresa. Qualquer pessoa diria que se tratava de um mero palpite e que, portanto, ela não sabia realmente que o Pedro ia ganhar. Acreditar na verdade por mero acaso não é conhecimento. O que falta à Teresa é apresentar alguma boa razão ou justificação a favor da verdade da sua crença. Ter bons palpites ou acertar por acaso não é a maneira apropriada de ligar a crença à realidade.

Porém, se a Teresa estivesse envolvida num esquema secreto de fraude desportiva, contando com a colaboração dos organizadores do campeonato e com alguns dos xadrezistas para facilitar a vitória do Pedro, então teria boas razões para acreditar que o Pedro iria ganhar. Nesse caso, já seria correcto afirmar que a Teresa sabia, pois a sua crença, além de verdadeira, estaria justificada. Ela teria uma crença verdadeira e boas razões a favor da verdade dessa crença. Contudo, imagine-se que o Pedro, contrariamente ao previsto, não vence o campeonato (talvez ao chegar a hora da verdade os organizadores se tenham arrependido da fraude, ou talvez o adversário do Pedro tenha inesperadamente conseguido ganhar). A crença continuaria a ser justificada, pois a Teresa continuaria a ter as mesmas razões a favor da sua verdade. Mas seria uma crença falsa e já não seria conhecimento.

Em suma, a justificação é a condição que precisamos de acrescentar à crença verdadeira para que tenhamos conhecimento; mas, sem a verdade, a justificação não basta para garantir o conhecimento.

Crença, verdade e justificação

A crença, a verdade e a justificação são, cada uma separadamente, condições necessárias do conhecimento: todo o conhecimento é uma crença verdadeira justificada. Mas quando indicamos apenas condições

necessárias, não temos ainda uma definição; falta ainda indicar as condições suficientes do conhecimento. Será, então, que a crença, a verdade e a justificação são, em conjunto, suficientes? Ou seja, será que todas as crenças verdadeiras justificadas são conhecimento? Há uma maneira de testar isso: tentar encontrar exemplos de crenças verdadeiras justificadas que não nos pareça adequado considerar conhecimento. Encontrar casos de crenças verdadeiras justificadas que não sejam conhecimento é apresentar contra-exemplos à ideia de que essas três condições são conjuntamente suficientes, pondo em causa a definição tradicional. E foi isso precisamente que fez Edmund Gettier (n. 1927).

Vejam um exemplo diferente do de Gettier, mas que estabelece o mesmo resultado filosófico. A Rita é apreciadora de carros antigos e tem reparado no Citroën boca-de-sapo estacionado num dos lugares reservados à administração, na garagem do edifício da empresa onde trabalha. Ela forma a crença de que um dos administradores da empresa tem um boca-de-sapo. Algum tempo depois, a Rita veio a descobrir, com grande surpresa, que o boca-de-sapo que viu era afinal de um morador daquela zona, que se aproveitava para estacionar discretamente ali o seu estimado carro. O morador oportunista só tinha conseguido estacionar ali o seu carro simplesmente porque o segurança julgava ser o boca-de-sapo de colecção que, por coincidência, a administradora Paula possuía. Até ter sido apanhado.

O que nos mostra esta história? Em primeiro lugar, mostra-nos que a Rita formou uma crença verdadeira: que um dos administradores tem um boca-de-sapo. Em segundo lugar, que a Rita tem uma justificação razoável para esta crença: ela própria viu um boca-de-sapo vários dias estacionado num lugar onde apenas podem ser estacionados veículos dos administradores. Consequentemente, a Rita formou justificadamente uma crença verdadeira; todavia, parece estranho dizer que ela sabia que um dos administradores tinha um boca-de-sapo. Isto porque ela ficou surpreendida ao descobrir que o carro não era de um dos administradores mas antes de um morador atrevido das vizinhanças; ora, não costumamos ficar surpreendidos com o que sabemos. Parece, pois, que a Rita tem uma crença verdadeira justificada, mas não tem conhecimento. Isto parece mostrar que não basta que uma crença verdadeira esteja justificada para haver conhecimento. Será que tem de se acrescentar alguma outra condição? Como reagir a contra-exemplos deste género?

Das várias reacções aos contra-exemplos do género dos de Gettier, vejamos apenas duas. Uma primeira família de reacções consiste em exigir justificações mais robustas, ou fazer outras exigências para que tenhamos conhecimento, ao invés de mera crença verdadeira justificada. A ideia é que, ao examinar o exemplo anterior, vemos que a própria Rita teria descoberto que o carro era de alguém estranho à empresa, caso tivesse investigado melhor as coisas: poderia, por exemplo, ter perguntado aos administradores quando se cruzava com eles no trabalho, se tinham trazido um boca-de-sapo. Neste tipo de reacção aos contra-exemplos de Gettier, pressupõe-se que se formos mais exigentes, acabaremos por ver quais são as condições em que a crença verdadeira justificada garante o conhecimento.

A posição de Plantinga pertence a esta família. Do seu ponto de vista,

uma crença só tem garantia se for produzida por processos cognitivos ou faculdades que estejam funcionando apropriadamente, num ambiente cognitivo que seja propício a esse exercício dos poderes cognitivos, segundo um plano de concepção que vise com êxito a produção de crenças verdadeiras.

Alvin Plantinga, *Crença Cristã Garantida* (2000)

Para compreender esta fórmula algo críptica, temos de começar por compreender que Plantinga usa o termo «garantia» de maneira estipulativa: a garantia é seja o que for que, ao ser acrescentado à crença verdadeira, gera conhecimento. Ele evita o termo «justificação» precisamente porque lhe parece que é um conceito demasiado fraco para compreender o que é o conhecimento: a Rita tem uma justificação adequada para formar a crença de que um dos administradores tem um boca-de-sapo, mas não sabe realmente que um deles tem um boca-de-sapo. A ideia de Plantinga é então que o conhecimento ocorre quando a) é o produto de processos cognitivos que estão a funcionar apropriadamente, como é o caso da visão, quando não estamos com problemas ópticos, b) estamos num ambiente adequado, como é o caso de alguém que vê a própria administradora estacionar o seu carro, mas não é o caso da Rita, que vê apenas um carro num lugar da administração, e c) os nossos processos cognitivos têm a função de produzir

crenças verdadeiras. Esta última condição é satisfeita quando pensamos que temos olhos, por exemplo, em função da evolução, porque estes nos permitem formar crenças verdadeiras, que por isso nos ajudam a sobreviver.⁵

Este é um exemplo de uma família de respostas aos contra-exemplos de Gettier que se caracterizam pela insistência de que podemos especificar condições mais exigentes que garantam que uma crença verdadeira justificada é conhecimento. A perspectiva de sucesso desta família de posições é posta em dúvida pelos contra-exemplos entretanto surgidos, alguns dos quais são bastante rebuscados, mas que acabam por ter o mesmo efeito do contra-exemplo da Rita: mostram que há sempre exemplos que não constituem conhecimento genuíno mas que satisfazem todas as exigências mais restritivas que conseguimos imaginar, como as de Plantinga.

Daí que uma segunda família de reacções aos contra-exemplos de Gettier opte por uma via diferente. Neste caso, trata-se de defender que, devido à nossa falibilidade, o conhecimento humano é sempre uma questão de sorte epistémica: quando usamos as nossas faculdades cognitivas com cuidado, produzimos muitas vezes conhecimento, mas produzimos também muitas vezes ilusão de conhecimento, e nada que possamos fazer poderá eliminar este último caso. Deste ponto de vista, o termo «conhecimento» limita-se a assinalar a nossa confiança relativa de que sabemos algo; contudo, não é possível especificar de antemão os critérios que distinguem o conhecimento da ilusão de conhecimento porque é no próprio seio da nossa actividade cognitiva que vamos descobrindo as muitas maneiras como podemos estar enganados, e as muitas maneiras como tentamos tornar mais improvável que estamos enganados. Assim, o que realmente conta é saber se uma crença é verdadeira e se as nossas justificações são suficientemente robustas, sendo aceitável que não garantam o conhecimento, desde que tornem muitíssimo improvável a ilusão.

Deste ponto de vista, em muitas situações, a Rita sabe que um dos administradores tem um boca-de-sapo, porque viu um boca-de-sapo num dos lugares da administração; noutras, apesar de um administrador ter realmente um boca-de-sapo, ela não o sabe, porque está num contexto epistémico em que ver um carro da mesma marca e modelo estacionado naquele lugar não é uma justificação suficientemente robusta para que ela o saiba.

3. Fontes de conhecimento

Designaremos daqui em diante por juízos a priori não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. A estes opõe-se o conhecimento empírico, o qual é conhecimento apenas possível a posteriori, isto é, por meio da experiência.

Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura* (1787)

O pensamento e a informação obtida pelos sentidos são duas importantes fontes de conhecimento.⁶ No primeiro caso, trata-se de conhecimento *a priori*; no segundo, de conhecimento *a posteriori*. Vejamos melhor cada uma destas fontes de conhecimento.

Como sabemos, por exemplo, que três vezes dois é metade de doze? Certamente não precisamos de observar seja o que for para o saber. Não precisamos dos olhos, nem dos ouvidos, nem de qualquer dos outros sentidos para justificar essa crença. Não é, pois, à experiência que recorremos: saber o resultado da soma é apenas uma questão de raciocínio. A fonte de justificação dessas crenças é, assim, a nossa capacidade de pensar ou raciocinar: a razão. A nossa crença de que todas as coisas verdes são coloridas é outro exemplo de conhecimento *a priori*, pois é justificada apenas pelo pensamento, sem precisarmos de olhar para coisas verdes. Sabemos, por exemplo, que a próxima coisa verde que virmos será colorida, mesmo que nunca a tenhamos visto e mesmo que ninguém nos tenha falado dela.

Porém, como sabemos que a relva na primavera é verde? Não conseguimos justificar a crença de que a relva na primavera é verde pensando apenas, sem olhar para a relva. Precisamos de usar os nossos sentidos para justificar tal crença e, portanto, não podemos saber *a priori* que a relva é verde, por muito boa que seja a nossa capacidade de raciocínio. Este é um caso de conhecimento *a posteriori*, a que também se chama «conhecimento empírico», uma vez que o termo «empírico» significa o mesmo que «decorrente da experiência». Ora, a experiência é a informação que obtemos a partir dos sentidos, isto é, a partir do que se viu, tocou, saboreou, etc. Outro exemplo de conhecimento *a posteriori* é que o

rio Mondego nasce na Serra da Estrela, pois foi preciso ver onde ele começa a formar-se.

O conhecimento *a priori* não é o mesmo do que o conhecimento inato. Todos nascemos com vários conhecimentos não proposicionais inatos: sabemos respirar e fazer a digestão, por exemplo. Mas nenhum ser humano nasce sabendo matemática. Em que sentido então se fala de conhecimento *a priori*? A melhor maneira de o ver é pensar na diferença seguinte: o Mário adquiriu vários conhecimentos pela experiência, incluindo conceitos matemáticos e geográficos. Tudo isto ele aprendeu *a posteriori*. Depois de adquiridos vários conhecimentos *a posteriori*, ele não conseguirá descobrir pelo raciocínio apenas qual é o comprimento do Nilo, se não o aprendeu antes; todavia, conseguirá descobrir pelo raciocínio apenas que a raiz quadrada de 484 é 22. É esta a diferença entre o conhecimento *a posteriori* e o conhecimento *a priori*.

A razão e a experiência são, assim, duas das fontes principais de justificação das nossas crenças, sendo as bases dos dois principais modos de conhecimento. Esta distinção praticamente não levanta discussão, pois parece óbvio que há crenças que só a razão consegue justificar adequadamente e outras que só podem ser adequadamente justificadas com base na experiência. Mas o mesmo não se pode dizer quanto à importância de cada um desses modos de conhecimento. Qual deles é mais básico ou fundamental?

O racionalismo é a perspectiva de que o conhecimento *a priori* tem um papel fundamental. Deste ponto de vista, considera-se que o conhecimento matemático, que é aparentemente *a priori*, é o modelo de todo o conhecimento genuíno. O empirismo, por sua vez, considera que o conhecimento *a priori* é pouco interessante, pouco ou nada nos dizendo sobre o que se passa no mundo. O fundamento de todo o conhecimento robusto é a experiência, e não a razão. Deste ponto de vista, as ciências da natureza, que são *a posteriori*, são os modelos do conhecimento genuíno.

4. O desafio céptico

*Um*s pessoas dizem que só o que vem dos sentidos é verdadeiro, outras dizem que só é verdadeiro o que é inteligível, outras dizem que alguns objectos dos sentidos e alguns objectos inteligíveis são

verdadeiros. Poderão elas afirmar, então, que a controvérsia pode ser decidida?

Sexto Empírico, *Hipóteses Pirrônicas*

Em filosofia, o cepticismo é a ideia de que nenhuma fonte de justificação é satisfatória, quer ela seja a razão (*a priori*) ou a experiência (*a posteriori*).⁷ O cepticismo teve origem em Pirro de Élis (c. 365–275 a. C.), mas é de Sexto Empírico (c. 160–210) que o recebemos porque Pirro não escreveu quaisquer livros (talvez não acreditasse que havia uma justificação satisfatória para o fazer). Sexto Empírico defende que nenhuma das nossas crenças está adequadamente justificada, quer a suposta fonte de justificação seja o pensamento quer seja a experiência, pois nem uma nem outra garantem que não estamos enganados. Uma boa ilustração da posição céptica é a do juiz que acaba por não condenar uma pessoa por falta de provas, mesmo que ela seja mesmo culpada e o juiz esteja convencido disso. O juiz acredita que foi essa pessoa, mas não sabe. Assim, à falta de justificação adequada, nenhuma das nossas crenças pode ser considerada conhecimento. O mais sensato é, portanto, suspender o juízo em vez de dizer que sabemos seja o que for, ainda que acreditemos realmente em várias coisas.

Contudo, Sexto Empírico não nega que tenhamos crenças. E aceita que sem crença não há conhecimento. Não nega também que algumas das nossas crenças sejam verdadeiras,⁸ nem nega que a crença justificada seja uma condição necessária do conhecimento. Pelo contrário, é porque pensa não haver crenças justificadas que defende não haver conhecimento, mesmo que algumas dessas crenças sejam verdadeiras. O argumento é o seguinte:

Se houvesse conhecimento, algumas das nossas crenças estariam justificadas.

Mas nenhuma das nossas crenças está justificada.

Logo, não há conhecimento.

Este argumento é válido: é um *modus tollens*, uma forma lógica dedutivamente válida muito comum (apresentada no capítulo 8). Mas será sólido?

Vejam os a primeira premissa. É difícil discordar dela, pois limita-se a exprimir a ideia de que a justificação é uma condição necessária do conhecimento, algo que já vimos fazer parte da definição tradicional de conhecimento. Será a segunda premissa verdadeira? Esta já parece mais difícil de aceitar. A não ser que o céptico tenha, por sua vez, boas razões para afirmar que nenhuma das nossas crenças está justificada.⁹ A resposta do céptico é que acabamos sempre por encontrar boas razões para duvidar mesmo das nossas crenças mais fortes. Mas que tipo de razões são essas?

Sexto Empírico expôs no seu livro *Hipóteses Pirrónicas* as razões para considerar duvidosas todas as justificações. Trata-se, portanto, de argumentos a favor da segunda premissa do argumento acima. Os três argumentos principais baseiam-se nas divergências de opinião, na ilusão, e na regressão infinita da justificação.

O argumento das divergências de opinião sublinha a ideia comum de que, se alguma opinião estivesse devidamente justificada, não haveria razão para outras pessoas razoáveis não a aceitarem. Ora, isso está longe de acontecer, mesmo entre os especialistas do mesmo domínio, como sucede com os médicos, os economistas ou os juristas, que tantas vezes discordam sobre o mesmo assunto. Se um especialista discorda de outro, é porque nenhum deles considera boas as razões que sustentam a opinião do outro. Assim, haver duas opiniões opostas sobre a mesma coisa não significa que ambas sejam falsas; mas mostra que nenhuma está adequadamente justificada, sendo mais razoável suspender o juízo.

Todavia, nem tudo é uma questão de opinião. Por exemplo, as pessoas não têm opiniões diferentes sobre a cor da neve. Olhamos para a neve e todos concordamos que é branca. Mas o céptico responde a isso com o argumento da ilusão. A ideia é que os nossos sentidos iludem-nos frequentemente, o que mostra que não são dignos de confiança. Os nossos olhos, por exemplo, dão-nos informações discordantes e contraditórias: o mesmo objecto parece-nos grande visto de perto e pequeno visto de longe. A julgar pela informação dada pelos nossos olhos, teríamos de concluir que as coisas mudam de tamanho consoante nos afastamos ou aproximamos delas. Outro exemplo é a crença de que o Sol gira à volta da Terra, mantida por tantas pessoas durante tantos séculos, com base no testemunho enganador dos nossos próprios olhos. E há outros exemplos de ilusões e erros perceptivos: os remos que parecem quebrados quando os vemos

mergulhados na água, as coisas que parecem mudar de cor consoante a incidência e o tipo de luz, etc.

Os argumentos anteriores baseiam-se no que observamos. Mas o céptico acrescenta um argumento que se baseia apenas no raciocínio: é o argumento da regressão infinita da justificação. Este argumento parte da ideia de que tentamos sempre justificar uma crença com base noutra. Ora, para que esta segunda crença possa justificar a primeira, temos de a justificar também. Contudo, a única maneira de o fazer é recorrer, por sua vez, a outra crença ainda, que teremos também de justificar. Como isto nunca mais tem fim, acabamos por nunca conseguir justificar crença alguma. Tudo o que fizemos foi fazer recuar a justificação, fazendo uma regressão que não acaba, ou seja, que é infinita.

Em síntese, os três argumentos cépticos visam mostrar que, por muito que procuremos justificações adequadas, nenhuma é bem-sucedida porque nunca conseguem mostrar que não estamos enganados. Mas será que o céptico tem razão?

5. A resposta de Descartes

Agora, que resolvera dedicar-me apenas à descoberta da verdade, pensei que era necessário [...] rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se após isso acaso ficaria qualquer coisa nas minhas opiniões que fosse inteiramente indubitável.

René Descartes, *Discurso do Método* (1637)

René Descartes (1596–1650) pensa que o céptico está enganado porque há crenças justificadas — portanto, o conhecimento é possível. Descartes pensa ter descoberto um método simples e infalível para pôr à prova as nossas crenças: tentar duvidar de todas. A ideia é, curiosamente, aceitar o desafio céptico de que, se procurarmos bem, acabaremos por encontrar sempre boas razões para duvidar de tudo. Esta dúvida metódica, como é conhecida, funciona como uma espécie de teste céptico: todas as nossas crenças terão de ser submetidas à dúvida e só serão consideradas justificadas se passarem no teste. Passar no teste é não conseguirmos duvidar delas depois o termos insistentemente tentado. Uma crença é

indubitável quando procuramos por todos os meios duvidar dela mas não o conseguimos.

Uma das coisas que Descartes lamentava nos filósofos anteriores era estes chegarem facilmente a conclusões diferentes entre si, por vezes até opostas, mesmo quando raciocinavam de forma correcta. A única explicação para isso era, segundo Descartes, que cada um deles partia de premissas diferentes. Premissas essas que pareciam evidentes apenas para os próprios e poucos mais. Ora, de nada serve fazer raciocínios impecáveis se partiremos de informação duvidosa, pelo que Descartes não queria cair no mesmo erro. Ao contrário desses filósofos, ele queria partir de premissas ou princípios que fossem, pela primeira vez, absolutamente seguros e indiscutíveis. Precisava, pois, de encontrar um ponto de partida sólido do qual rigorosamente ninguém fosse capaz de duvidar. Só assim se poderia começar a construir algo de plena confiança.

No fundo, Descartes queria garantir que não era enganado, como tantas vezes lhe acontecera, por crenças que lhe pareciam verdadeiras mas que depois descobriu serem falsas. E a única maneira de ter a certeza de que não estava a ser enganado quando acreditava em algo era ver se não havia a mais pequena razão para duvidar disso. Se houvesse, a possibilidade de estar a ser enganado não poderia ser posta de lado. Descartes procedeu como as pessoas extremamente cautelosas que, para não se deixarem enganar, começam por desconfiar de tudo.

Por isso se diz que a dúvida cartesiana (palavra que deriva de «Cartesius», o nome latino de Descartes) é metódica: é um meio para alcançar a certeza e, desse modo, o conhecimento. Não se trata de duvidar por duvidar, pois Descartes visa um objectivo preciso; e a dúvida deixará de se aplicar quando esse objectivo for alcançado. Uma vez encontrada uma crença de cuja verdade não se possa duvidar, o método terá cumprido a sua função. Isso não significa, contudo, que haja crenças imunes à dúvida; pelo contrário, esta aplica-se sistematicamente a todo o tipo de crenças, sejam elas *a posteriori* ou *a priori*, e até às nossas próprias faculdades racionais. Nenhuma dúvida é, pois, suficientemente disparatada, admitindo-se todo o tipo de razões para duvidar e levando-se a dúvida até às últimas consequências. Tudo isto porque Descartes, tal como os cépticos, exigia uma justificação infalível, que lhe garantisse, sem margem para dúvidas, a verdade daquilo em que acreditava.

Aplicando o método

Descartes começa por aceitar o argumento céptico da ilusão, pois se os sentidos já nos enganaram antes, não podemos estar certos de que não nos enganam agora. Ele não precisa de mostrar que os sentidos nos enganam sempre; basta que nos tenham enganado algumas vezes para termos boas razões para duvidar do seu testemunho, tal como temos boas razões para desconfiar de alguém que já nos mentiu várias vezes.

O argumento do sonho reforça a dúvida nos sentidos, procurando mostrar que os sentidos nos enganam porque nos sonhos tudo se passa como se estivéssemos realmente a ter as experiências que temos quando estamos acordados. Enquanto sonhamos, acreditamos que tudo está a acontecer na realidade, e não apenas na nossa cabeça. Estamos a sonhar, mas parece que estamos realmente acordados. Ora, se as experiências que temos num caso e no outro são idênticas, como podemos saber que, neste preciso momento, não estamos a sonhar? Descartes conclui que não podemos saber e que, portanto, talvez tudo seja uma ilusão. Descartes não diz que estamos de facto a sonhar e que tudo é uma ilusão; basta que isso seja possível para que a dúvida se instale.

Contudo, continua Descartes, mesmo nos sonhos acreditamos que dois mais dois é igual a quatro. Quer estejamos a sonhar ou acordados, acreditamos sempre nos resultados elementares da aritmética. Portanto, independentemente de estarmos a sonhar ou não, há certas coisas que parecem absolutamente certas, como é o caso das verdades matemáticas. Serão, pois, as verdades matemáticas indubitáveis?

Não, as verdades matemáticas não são indubitáveis. E isto por duas razões. Por um lado, já todos nos enganámos ao fazer cálculos matemáticos. Quem nos garante que não estamos enganados noutros casos? Por outro lado, Descartes levanta a hipótese do génio maligno, que está sempre a enganar-nos, fazendo-nos pensar que dois mais dois é quatro, apesar de o não ser.

A hipótese do génio maligno é uma experiência mental que consiste em imaginar uma espécie de divindade enganadora que usa o seu enorme poder para se divertir à nossa custa. Essa divindade manipula sistematicamente os nossos pensamentos sem que nos apercebamos. Claro que um ser assim revela maldade, pelo que não seria realmente uma divindade. Daí a designação de «génio maligno». O poder desse génio maligno seria tal que

conseguiria causar na nossa mente todas as crenças que bem lhe apetecesse. Poderia, por exemplo, enganar-nos sempre que pensamos que $2 + 2 = 4$, fazendo-nos crer que isso é verdadeiro, mesmo não o sendo. Talvez seja verdadeiro que, ao contrário do que pensamos, $2 + 2 = 5$, por exemplo. É, portanto, possível que estejamos a ser sistematicamente enganados pelo génio maligno quando acreditamos que $2 + 2 = 4$. Logo, talvez o resultado do nosso raciocínio matemático seja falso. De novo, Descartes não diz que o génio maligno existe; nem diz que é realmente falso que $2 + 2 = 4$. Porém, basta a hipótese da sua existência para surgir a dúvida; e basta isso para que fiquemos sem saber se afinal é mesmo verdadeiro que $2 + 2 = 4$.

Chegados aqui, parece que é possível duvidar mesmo de tudo. Ou restará algo que passe com sucesso o teste da dúvida?

O cogito

Notei que, enquanto assim queria pensar que tudo era falso, eu, que assim o pensava, necessariamente era alguma coisa. E notando que esta verdade, eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cépticos seriam impotentes para a abalar, julguei que a podia aceitar sem escrúpulos para primeiro princípio da filosofia que procurava.

René Descartes, *Discurso do Método* (1637)

O método seguido por Descartes estava, assim, a conduzi-lo para um mar de dúvidas: todas as opiniões são duvidosas; tudo o que se baseia nos sentidos é duvidoso; e até o que tem por base o raciocínio é duvidoso. Será que o céptico tem afinal razão? Talvez não exista este livro que parece estar à minha frente; talvez seja falso que todas as esferas sejam redondas; talvez nem sequer existam casas, árvores, nuvens ou montes à minha volta. E até talvez nem existam outras pessoas.

Descartes colocou, então, a pergunta que faltava: será que eu próprio existo? Descartes pensou que era perfeitamente possível duvidar de que tinha braços, mãos, pernas ou tronco. A ideia de que tinha um corpo baseava-se nos seus sentidos, pelo que não era indubitável. Estava, então,

tentado a pensar que não existia quando se tornou completamente evidente que, ao duvidar da sua existência, ele era um ser que duvidava. Quer dizer, quanto mais pensava que poderia não existir, mais claro se tornava que era um ser pensante. Mesmo que não tivesse um corpo, tinha de ser verdadeiro que era um ser pensante. O próprio acto de duvidar (pensar que talvez não existisse) era a prova de que existia: «penso, logo existo» (*cogito, ergo sum*, em latim). Esta verdade, como Descartes lhe chama, é conhecida como *cogito* cartesiano. Finalmente, Descartes pode concluir que há pelo menos uma crença indubitável e que, portanto, o céptico está enganado.

O *cogito* cartesiano tem duas características importantes: por um lado, é uma crença autojustificada; por outro, é uma verdade da razão, e não dos sentidos. É uma crença autojustificada porque é de tal forma evidente, que se justifica a si própria: pensando, justifico a minha crença de que penso e existo. Ora, se esta é uma crença autojustificada (ou autoevidente), então está explicado o principal erro do céptico: pensar que todas as nossas crenças são justificadas por outras crenças. Não precisando de ser justificado por outra crença, o *cogito* mostra que isso é falso e que, portanto, não há regressão infinita da justificação.¹⁰

Porém, o que há de especial no «penso, logo existo»? O que o torna diferente de, por exemplo, «bebo, logo existo»? Não será, afinal, a mesma coisa? A resposta é que não é a mesma coisa, pois duvidar de que penso é ainda pensar. Portanto, a dúvida não consegue desfazer a certeza de que penso. O mesmo não acontece com «bebo, logo existo», pois posso perfeitamente estar a sonhar que bebo sem estar realmente a beber. Ou seja, pode ser falso que bebo quando penso que estou a beber, mas não pode ser falso que penso quando penso que estou a pensar. Assim, só o «eu penso» serve. E nem mesmo «aquela pessoa pensa, logo existe» serve, pois posso perfeitamente duvidar da existência dessa pessoa, e do facto de ela pensar.

Descartes dispõe, finalmente de uma certeza inabalável, que é o *cogito*. Mas que mais poderá ele saber além disso? Por enquanto, tudo o resto continua a ser duvidoso. Parece que Descartes apenas encontrou uma ilha de certeza num mar de dúvidas. Precisa de sair desse isolamento do «eu penso» e de avançar no conhecimento. Isto levou Descartes a reflectir sobre o que torna o *cogito* indubitável:

E tendo notado que nada há no eu penso, logo existo, que me garanta que digo a verdade, a não ser que vejo muito claramente

que, para pensar, é preciso existir, julguei que podia admitir como regra geral que é verdadeiro tudo aquilo que concebemos muito claramente e muito distintamente.

René Descartes, *Discurso do Método* (1637)

O que o faz estar absolutamente seguro da verdade do *cogito* é simplesmente tratar-se de uma ideia clara e distinta. Mas se é isso que faz Descartes ter a certeza absoluta no *cogito*, então poderá aceitar como verdadeiras quaisquer outras crenças que tenham essa marca. Isso levou-o a estabelecer a regra de que são verdadeiras todas as crenças que satisfaçam o critério da clareza e distinção.

Posto isto, resta apenas procurar outras ideias claras e distintas para alargar o nosso conhecimento a outras coisas e delas deduzir outras verdades.

Deus e mundo

Aquilo mesmo que há pouco adoptei como regra, isto é, que são inteiramente verdadeiras as coisas que concebemos muito clara e distintamente, não é certo senão porque Deus é ou existe, ser perfeito de quem nos vem tudo o que em nós existe. Donde se segue que as nossas ideias ou noções, coisas reais que provêm de Deus, não podem deixar de ser verdadeiras na medida em que são claras e distintas.

René Descartes, *Discurso do Método* (1637)

O *cogito* deu a Descartes uma maneira de distinguir o verdadeiro do falso: tudo o que, como o *cogito*, for claro e distinto para o pensamento, será também verdadeiro. Parece então que ele está agora apto a descobrir outras verdades e a sair do isolamento do «eu penso». Todavia, o que lhe garante que não se engana quando concebe algo muito clara e distintamente? Pensando melhor, por que razão não poderia ele enganar-se ao conceber algo de forma clara e distinta? Nada impede que esteja a dar um passo em falso ao confiar na clareza e distinção das ideias. Descartes

conclui que precisa de alguma garantia de que o critério da clareza e distinção funciona correctamente. Mas o quê ou quem pode garantir tal coisa?

Descartes pensa que nada nem ninguém, a não ser Deus, pode garantir que não se engana quando concebe algo clara e distintamente. Essa garantia só pode ser dada por um ser poderoso e, ao mesmo tempo, benevolente. Conceber algo clara e distintamente não seria garantia de verdade caso Deus não existisse. Isto porque nada impediria um génio maligno de me fazer conceber clara e distintamente coisas falsas. Ainda que ele seja incapaz de me iludir quando penso que existo, poderia iludir-me em tudo o resto: quando penso que $2 + 2 = 4$, por exemplo.

Porém, imaginemos que existe Deus, que é um ser poderoso e bom, autor não apenas do mundo em que vivo mas também da minha própria natureza. Porque é poderoso, Deus poderá garantir que eu não seja desprovido de capacidade para conhecer as coisas, desde que aplique cuidadosamente a razão que ele mesmo me deu. E Deus quererá fazer isso porque é bondoso. Assim, caso Deus exista, tenho uma garantia de que as ideias claras e distintas são verdadeiras. Mas como sei que Deus existe mesmo?

Descartes pensa que há provas de que Deus existe. Uma das provas, a mais importante, é inteiramente *a priori*, pois não recorre à experiência: baseia-se apenas no pensamento, como é próprio de um racionalista. Na verdade, trata-se de uma nova versão de um antigo argumento a favor da existência de Deus: o argumento de Anselmo, que discutimos no capítulo 5. O essencial do argumento é que a própria ideia de perfeição implica a existência de um ser perfeito. Vejamos como.

O argumento de Descartes começa com uma constatação: a de que ele, Descartes, é um ser imperfeito. O simples facto de estar sujeito à dúvida é prova de imperfeição. Isso permite-lhe ver muito claramente que tem a ideia de perfeição, pois sem o contraste com esta ideia, pensa ele, não conseguiria ver que é imperfeito. Seguidamente, pergunta-se qual é a origem de tal ideia. Descartes diz encontrar na sua mente algumas ideias que parecem ter sido originadas pelas impressões que as coisas causam nos seus sentidos, como as ideias de calor, de cavalo e de planeta. Chama «adventícias» a essas ideias. A ideia de Deus não é uma delas, conclui Descartes, pois nada que alguma vez tenha observado é perfeito. Mas a ideia de Deus também não pode ser como as ideias de lobisomem, de sereia

e de cavalo alado, que são invenções suas, criadas pela própria mente e a que chama «ideias factícias» (não confundir com «fictícias»). A ideia de Deus não pode ser criada pela sua mente porque um ser tão imperfeito como ele não pode ter sido a causa de uma ideia que o ultrapassa completamente. Sendo assim, não há outra explicação para a ideia de perfeição a não ser que se trata de uma ideia inata, e que só um ser perfeito a pode ter colocado na sua mente. Muito clara e distintamente, Descartes vê, então, que tal ser tem de existir. Ora, esse ser perfeito é Deus, sendo ele a causa da ideia de perfeição que Descartes descobriu em si.

Demonstrada a existência de Deus, e afastada definitivamente a hipótese do gênio maligno, Descartes pode agora confiar no critério da clareza e distinção das ideias, pois é Deus que, sendo bom, lhe garante que tal critério funciona. Agora sim, pode quebrar a solidão do *cogito* e avançar no conhecimento, bastando-lhe apenas ver com cuidado quais das suas ideias são claras e distintas, pois Deus garante-lhe que serão verdadeiras.

Chega, assim, à conclusão de que tem realmente um corpo, de que existe um mundo à sua volta, o qual inclui outras pessoas e uma grande diversidade de outras coisas captadas pelos seus sentidos. Mas não poderia ter a certeza disso se não partisse do pensamento, e se Deus não lhe garantisse tal coisa. Os sentidos permitem-nos descobrir muitas coisas, mas nenhuma das crenças baseadas nos sentidos é fundamental. A fonte fundamental de justificação das nossas crenças verdadeiras é, portanto, a razão e não a experiência. Por isso, Descartes é racionalista e não empirista.

6. Hume descarta Descartes

A dúvida cartesiana, ainda que qualquer criatura humana a pudesse atingir (o que claramente não pode), seria totalmente incurável, e nenhum raciocínio poderia alguma vez conduzir-nos a um estado de certeza e convicção sobre o que quer que fosse.

David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748)

David Hume considera que Descartes não conseguiu realmente refutar o cepticismo e que, portanto, também não encontrou um fundamento para o conhecimento. Hume sublinha que Descartes se propôs refutar o cepticismo

colocando-se ele próprio no papel dos cépticos, isto é, duvidando de tudo, incluindo das suas próprias capacidades. Mas se Descartes fizesse mesmo isso, argumenta Hume, nunca teria sido capaz de se libertar da dúvida. Por exemplo, quando Descartes diz que os seus sentidos o podem estar a enganar porque se lembra de já o terem enganado anteriormente, ele já está a confiar na sua memória. Como poderia ele saber que os seus sentidos o enganaram antes, se não confiasse na sua memória? Parece que, mal começa a aplicar o método da dúvida, ele já sabe, afinal, alguma coisa: que já antes foi enganado pelos sentidos. Se duvidasse realmente da sua memória, nem sequer poderia saber que ele próprio existia ontem, há um ano, ou no minuto anterior. Hume sugere, pois, que Descartes não cumpriu o que disse: não duvidou mesmo de tudo. Se o tivesse feito, jamais teria sido capaz de chegar a certeza alguma. Assim, conclui Hume, a dúvida metódica recomendada por Descartes, caso fosse levada à letra, seria incurável.

Além disso, acrescenta Hume, mesmo que a dúvida levasse Descartes à certeza do *cogito*, nada se pode construir a partir daí, sem confiar naquelas mesmas faculdades de que estamos a duvidar. Assim, mesmo que a dúvida me permitisse concluir que sou um ser pensante, impedir-me-ia de saber algo mais do que isso. Estaria, na melhor das hipóteses, condenado a saber apenas que sou um *cogito*, um ser que pensa. Ora, se nada mais podemos saber além do *cogito*, este também não poderá ser o princípio a partir do qual se vai fundamentar o edifício do conhecimento.

A experiência é fundamental

Se não partimos do pensamento, partimos do quê? Hume responde que só podemos partir das percepções, pois é tudo o que há na nossa mente. O que são, então, as percepções? Hume defende que na nossa mente só encontramos percepções, das quais há dois tipos: as impressões e as ideias. As impressões são as nossas sensações, tanto externas como internas. As sensações externas são fornecidas pela audição, visão, olfacto, tacto e paladar, ou seja, pelos sentidos. As sensações internas são emoções, como o medo, e desejos, como a fome. As impressões têm este nome porque são impressas em nós: quando vemos algo é como se uma imagem se imprimisse na nossa mente.

E o que são as ideias? Hume pensa que são apenas cópias das impressões. Por isso, as ideias são também, no fundo, percepções. Apenas são diferentes das impressões porque são feitas com base nas impressões. Por exemplo, a nossa ideia de cavalo é uma ideia bastante geral: tanto diz respeito a cavalos magros como gordos, brancos como pretos, saudáveis e velozes como velhos e lentos. Mas Hume pensa que a ideia de cavalo é apenas uma cópia de várias impressões de cavalos particulares. Assim, Hume pensa que tudo começa pelos sentidos. As ideias, mesmo as mais abstractas, são cópias das nossas impressões. Não há ideias que não derivem das impressões dos sentidos. Embora o pensamento não seja uma actividade dos sentidos, não haveria pensamento sem sentidos.

A diferença entre as impressões e as ideias reside apenas na sua intensidade, nitidez e vividez: as impressões são mais intensas, nítidas e vívidas do que as ideias. Por exemplo, quando vemos algo azul (isto é, quando temos uma impressão ou sensação de azul), temos uma percepção mais intensa, mais nítida e mais vívida do que quando pensamos ou recordamos essa coisa (isto é, do que quando temos apenas a ideia de algo azul). A cópia é menos intensa, nítida e vívida do que a impressão que lhe dá origem.

Hume pensa que a ideia de rosa, por exemplo, tem uma origem empírica (isto é, tem origem na experiência dos sentidos) porque a formamos a partir de várias impressões visuais (cor, forma), olfactivas (odor) e tácteis (textura, forma). A ideia de rosa, que é diferente das impressões que lhe dão origem, é simples, retida pela nossa memória. Mas há também ideias complexas, que resultam da acção da imaginação sobre as ideias simples. Por exemplo, nunca observámos um cavalo alado, mas formamos essa ideia complexa a partir das ideias simples de cavalo (que consiste na memória de ter visto cavalos) e de coisa com asas (que consiste na memória de ter visto coisas com asas). Mais uma vez, as primeiras são mais vívidas do que as segundas: a memória de cavalo (ideia simples), é mais vívida do que a imaginação de cavalo alado (ideia complexa).

Fica, assim, clara a tese principal de Hume: a haver um fundamento para o conhecimento, ele só pode encontrar-se nas nossas impressões, sendo os sentidos a fonte principal de justificação das nossas crenças acerca do mundo. É por isso que um cego de nascença não tem a ideia do que seja a cor azul ou outra cor qualquer, argumenta Hume.

Como Descartes, Hume procura um fundamento para o conhecimento. Mas, contrariamente a Descartes, considera que, se este não for encontrado na vividez dos sentidos, também não residirá no pensamento. Nas palavras de Hume, «o mais vívido pensamento será sempre inferior à mais ténue das sensações». Daí ele ser considerado um fundacionalista empirista: é fundacionalista porque busca um fundamento para o conhecimento, e é empirista porque esse fundamento reside nos sentidos.

Assim, todas as nossas ideias têm uma origem empírica, pelo que não há conhecimento *a priori* do mundo. Todo o conhecimento acerca do mundo é *a posteriori*. Hume considera, por exemplo, que nenhuma pessoa conseguiria descobrir as propriedades explosivas da pólvora apenas pelo raciocínio. Mas o que dizer de afirmações como «o dobro de dois é igual a metade de oito»? Não podemos saber isso raciocinando apenas? Sim, reconhece Hume, só que isso nada nos diz sobre o mundo. Vejamos porquê.

Questões de facto e relações de ideias

Todos os objectos da razão ou investigação humanas podem ser naturalmente divididos em dois tipos, a saber, as relações de ideias e as questões de facto.

David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748)

Hume defende que tudo o que podemos saber são questões de facto ou relações de ideias. O que distingue umas das outras? A resposta é a seguinte: a negação de uma questão de facto não implica contradição alguma; mas isso é exactamente o que acontece quando negamos relações de ideias. Por exemplo, se alguém afirmar que Faro não fica no Algarve, estará a dizer uma falsidade; mas não estará a cair em contradição. Assim, Faro ficar no Algarve é uma questão de facto.

Mas pensemos agora na ideia de que nenhum quadrado é redondo. Negar isso é dizer que há quadrados redondos, o que é manifestamente contraditório: é logicamente impossível. Negar que nenhum quadrado é redondo é violar as leis da lógica. Assim, nenhum quadrado ser redondo é uma relação de ideias. Eis outro exemplo: não envolve qualquer contradição

negar que o calor dilata os metais, apesar de ser verdadeiro que dilata; mas estar-nos-íamos a contradizer se negássemos que três mais dois é igual a metade de dez. Ou seja, podemos conceber sem contradição que os metais não dilatam pela acção do calor, mas não podemos conceber sem contradição que três mais dois não seja igual a metade de dez.

As relações de ideias são conhecidas usando exclusivamente o pensamento, sem qualquer recurso à experiência. Mas as questões de facto só podem ser conhecidas recorrendo à experiência. Ora, as primeiras, por mais seguras que sejam, não podem ser o fundamento do conhecimento do mundo, porque nada nos dizem acerca do mundo: são meras relações de ideias. É nas segundas que encontramos todo o fundamento do nosso conhecimento do mundo. Assim, Hume concorda que no conhecimento matemático não recorreremos à experiência; mas acrescenta que se trata de mero conhecimento de relações de ideias, e não de conhecimento sobre o mundo. Este último diz respeito exclusivamente a questões de facto, e estas não podem ser conhecidas senão pela experiência. Daí que todo o conhecimento acerca do mundo encontre nos sentidos a sua única fonte de justificação.

Além da experiência

Quando se pergunta Qual é a natureza dos nossos raciocínios acerca de questões de facto? a resposta adequada parece ser que eles assentam na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação? pode-se dar a resposta numa palavra: a experiência.

David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748)

Se todo o conhecimento acerca do mundo é acerca de questões de facto, como defende Hume, qualquer crença sobre o mundo tem de ser justificada com base naquilo que observamos e sentimos ou naquilo que recordamos ter observado ou sentido. Contudo, as nossas afirmações acerca do que existe no mundo parecem ir além do que observamos ou do que nos

recordamos de ter observado: muitas vezes fazemos afirmações sobre o mundo, as quais somos incapazes de justificar adequadamente recorrendo apenas à experiência. Eis três exemplos: «o Sol vai nascer amanhã», «todos os peixes respiram por guelras» e «esta barra de metal dilatou por causa do calor». A primeira é uma previsão, a segunda exprime uma lei da natureza e a terceira apresenta uma explicação causal. Prever, descobrir leis e explicar fenómenos são características das ciências da natureza.

Segundo Hume, em todos estes casos se trata de questões de facto, que só podemos conhecer recorrendo aos sentidos. Mas dizer que o Sol vai nascer amanhã é afirmar algo que não foi observado, algo que ainda nem sequer aconteceu, e por isso não pode ser conhecido recorrendo aos sentidos. Trata-se de uma afirmação que vai muito além do que os sentidos nos podem dizer. Seguindo o mesmo raciocínio, também não somos capazes de observar os peixes todos. Portanto, não é correcto afirmar que sabemos, apenas com base nos sentidos, que todos os peixes respiram por guelras. E o mesmo pode ser dito acerca da dilatação da barra de metal, pois os nossos sentidos só nos mostram que a barra de metal dilatou mas não que ela dilatou *por causa* do calor. Com os nossos olhos vemos que a barra de metal está dilatada; e por meio do tacto descobrimos que está quente. E nada mais; os sentidos não mostram que uma coisa aconteceu por causa da outra.

Nestes três casos, parece que vamos muito além do que os sentidos nos mostram; vamos além da experiência. Estarão, assim, as ciências da natureza a ir ilegitimamente além da experiência quando fazem previsões, estabelecem leis e dão explicações causais? Pensemos apenas no último exemplo. O que acontece é que inferimos, a partir da observação da barra dilatada e da sensação de calor, que o calor é a causa da dilatação da barra. Todavia, a causa propriamente dita nunca é observada. Este tipo de inferência não é dedutiva nem demonstrativa, ao contrário do que sucede com o raciocínio sobre relações de ideias, como é o caso do raciocínio matemático. Trata-se antes de um raciocínio indutivo, que Hume considera apoiar-se ele próprio na relação de causalidade, ou seja, na relação de causa e efeito.

Como chegamos ao conhecimento das causas e efeitos? Eis o que escreve Hume:

Apresente-se um objecto a um homem dotado da mais forte capacidade e razão natural; se esse objecto for inteiramente novo para ele, mesmo o exame mais minucioso das suas qualidades sensíveis não lhe permitirá descobrir quaisquer das suas causas ou efeitos. [...] Nenhum objecto jamais revela, pelas suas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram nem os efeitos que dele resultarão; tampouco a nossa razão é capaz, sem a ajuda da experiência, de fazer qualquer inferência a respeito de questões de facto e existência real.

David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748)

Hume defende que as causas e os efeitos não podem ser conhecidos pela razão apenas. Podemos imaginar o ser com as maiores capacidades racionais; esse ser seria incapaz de descobrir pelo pensamento apenas as causas e efeitos de um objecto que pertença a uma categoria que ele nunca viu. Por exemplo, se estiver a ver metal pela primeira vez, não poderá prever que o metal dilata com o calor. É a experiência que nos diz que o metal dilatou e que está quente; mas a experiência não nos diz que o calor *causou* a dilatação do metal. Se a razão também não no-lo diz, o que nos leva a acreditar que foi por causa do calor que o metal dilatou?

Hume defende que quando observamos uma conjunção constante entre dois tipos de acontecimentos temos tendência para concluir que há uma relação de causalidade entre eles. Ou seja, observámos até agora que a todos os acontecimentos de tipo A se seguiram acontecimentos de tipo B; esta é a conjunção constante efectivamente observada por nós. Por exemplo, sempre que uma bola de bilhar colide com outra, vemos que a segunda se põe em movimento. Temos tendência para concluir que o movimento da primeira bola *causou* o movimento da segunda. Ou seja, concluímos que há uma relação de causalidade entre o primeiro acontecimento e o segundo, com base na conjunção constante entre um e outro.

Todavia, o que nos garante que a conjunção constante observada no passado entre certos acontecimentos ou objectos se venha a verificar também no futuro? O que garante que, além de uma conjunção constante, realmente observada por nós, há uma causalidade entre os acontecimentos, coisa que nunca observámos efectivamente? Por exemplo, o que nos

garante que, no futuro, o metal dilatará sempre que houver calor? Não poderiam as coisas ser diferentes a partir de agora?

Anteriormente a Hume, a resposta habitual era que há uma conexão necessária entre causa e efeito. Uma conexão necessária é algo mais do que uma mera conjunção constante, pois há uma conexão necessária entre dois acontecimentos quando um não pode ocorrer sem o outro. Afirmar que há uma conexão necessária entre causa e efeito é supor que um acontecimento produz inevitavelmente outro; não é apenas uma questão de verificar que sempre que ocorreu um, ocorreu também o outro. Hume levanta, então, uma questão mais básica e difícil: como podemos saber que há uma conexão necessária entre causa e efeito?

A resposta de Hume é a seguinte: ao observarmos repetidamente uma conjunção constante entre certos acontecimentos ou objectos, gera-se em nós a expectativa de que o mesmo ocorra no futuro, levando-nos a pensar que um não pode ocorrer sem o outro. Assim, a nossa crença de que há uma conexão necessária entre acontecimentos decorre simplesmente do hábito, que é uma espécie de sentimento ou tendência psicológica. É o hábito que leva a nossa mente a projectar no mundo a ideia de conexão necessária entre acontecimentos. Não sabemos se na realidade existe conexão necessária; o que há, certamente, é uma expectativa, hábito ou projecção da nossa parte, perante conjunções constantes.

Cepticismo e indução

O cepticismo de Hume pode revelar-se surpreendente. A introdução à epistemologia faz-se muitas vezes com Descartes e, para alguns, a fantasia do génio maligno e as conclusões cépticas (provisórias) deste autor são exasperantes. Com a chegada de Hume tudo parece mais promissor. Aqui temos um escocês de espírito prático, empirista intransigente, que afirma que a «filosofia de poltrona» não pode providenciar conclusões filosóficas acerca do mundo [...]. Mas a surpresa está nisto: Hume é mais céptico do que Descartes.

Dan O'Brien, *Introdução à Teoria do Conhecimento* (2006)

A conclusão anterior parece, afinal, uma cedência ao cepticismo. Hume admite que a noção de causalidade é fundamental para o conhecimento dos fenómenos da natureza. De facto, as ciências empíricas, como a física ou a biologia, dependem do raciocínio causal: inferimos causas e prevemos efeitos. Contudo, a causalidade não pode ser directamente observada. Nem pode ser inferida com base apenas na razão, defende Hume. Tudo o que podemos dizer é que temos uma predisposição para projectar relações causais no mundo — mas não podemos realmente saber se tais relações causais existem. Logo, Hume pensa que o céptico tem razão, pelo menos em parte: muito do que pensamos saber não tem justificação adequada. E isto inclui todo o conhecimento de relações causais, sem o qual a maior parte do conhecimento científico cai por terra. Mas também inclui o próprio raciocínio indutivo, no qual baseamos, supostamente, o nosso conhecimento sobre questões de facto.

Sempre que vemos nascer o Sol, confirmamos a previsão de que o Sol vai nascer amanhã. Pensamos da seguinte maneira: até agora, o Sol tem nascido todos os dias; portanto, também irá nascer amanhã. O tipo de raciocínio usado aqui é a indução. Baseamo-nos em muitas observações anteriores para inferirmos que o mesmo que ocorreu no passado ocorrerá também no futuro. Apesar de ser logicamente possível o Sol não nascer amanhã — pois nenhuma lei da lógica estaria a ser violada se isso acontecesse — confiamos que vai nascer, como até aqui. Confiar nisso é, pois, confiar no raciocínio indutivo. Mas como podemos estar seguros disso, pergunta Hume? Que razões temos para pensar que o futuro será como o passado, como é exigido pela indução? Hume considera que só podemos confiar na indução se partirmos do princípio de que a natureza é uniforme e regular, funcionando sempre da mesma maneira, sem lugar para surpresas. Portanto, a indução parece pressupor o princípio da uniformidade da natureza (também conhecido como «princípio da indução»). Mas onde fomos nós buscar tal princípio? Que justificação temos para acreditarmos nele?

A resposta só pode ser uma, considera Hume: justificamos a nossa crença de que a natureza é uniforme com base no que temos observado até aqui. Vimos acontecer as mesmas coisas repetidamente e concluimos que a natureza é sempre assim, regular e uniforme. Mas isto, faz notar Hume, é mais uma vez raciocinar indutivamente. Assim, estamos a justificar a nossa confiança na indução com base num princípio estabelecido indutivamente.

Ora, justificar a nossa confiança num tipo de raciocínio com base num raciocínio do mesmo tipo é andar aos círculos e deixar tudo como estava no início. Sendo circular, a justificação nada justifica. Isto leva Hume a concluir que todas as afirmações baseadas no raciocínio indutivo são injustificadas, o que inclui as previsões e as leis científicas. Logo, quase todas as afirmações das ciências empíricas são injustificadas.

Hume vai ainda mais longe nas suas conclusões cépticas, defendendo que a nossa crença na realidade do mundo exterior é também injustificada. O mundo exterior é tudo o que não faz parte dos nossos conteúdos mentais, e perguntar se o mundo exterior é real é perguntar se os objectos que percebemos têm uma existência independente da nossa percepção. Como vimos, Hume defende que na nossa mente apenas temos percepções, sendo elas a origem do nosso conhecimento do mundo. Porém, não podemos confundir a percepção de um objecto com esse objecto. Por exemplo, as nossas percepções de uma árvore são diferentes consoante nos aproximamos ou afastamos dela: parece-nos maior quando estamos mais perto e menor quando estamos longe. Mas não acreditamos que a própria árvore mude de tamanho à medida que nos aproximamos ou afastamos. Isto mostra que a percepção da árvore e a própria árvore não são a mesma coisa. Ainda assim, acreditamos que as percepções representam os objectos exteriores, no sentido em que são causadas pelos próprios objectos exteriores. Mas como sabemos que são causadas pelos objectos exteriores se não temos acesso senão às percepções que se encontram na nossa mente?

Também aqui somos tentados a estabelecer uma relação de causalidade entre os conteúdos da nossa mente e a existência de objectos exteriores. O problema, defende Hume, é que não temos acesso algum a essas supostas causas, mas apenas aos conteúdos da nossa mente. Logo, não sabemos realmente que o mundo exterior existe — nem que não existe.

Afinal, sabemos o quê? Por um lado, as ciências empíricas baseiam-se no raciocínio indutivo. Dado que a indução é injustificada, não é correcto afirmar que há conhecimento científico da natureza. Por outro lado, nem sequer podemos saber que existe um mundo exterior. As conclusões a que Hume chega são, pois, cépticas. Quando pensamos seriamente nessas coisas, é impossível escapar ao cepticismo, considera Hume.

Contudo, é impossível vivermos como cépticos, acrescenta. Na teoria, o cepticismo é imbatível, mas as nossas acções e a nossa vida quotidiana contradizem-no na prática. Simplesmente não conseguimos viver como se o

cepticismo fosse verdadeiro e como se não houvesse um mundo exterior. Há, pois, um conflito entre a reflexão filosófica e a prática. Mas é esta que acaba por se sobrepor à teoria, pois o nosso instinto natural de sobrevivência impede-nos de duvidar de tudo: precisamos de acreditar em várias coisas para conseguirmos viver. Por exemplo, precisamos de acreditar que o fogo queima, que a água mata a sede e que a comida que vamos ingerir alimenta. É por isso que Hume acaba por reconhecer que o cepticismo sistemático é impraticável.

Hume não é, pois, um céptico radical. Isto porque, ao contrário destes, defende que não devemos abandonar as nossas crenças intuitivas na existência do mundo exterior ou na existência de relações causais reais. Hume pensa que abandonar essas crenças tornaria, na prática, a nossa vida impossível. Contudo, os argumentos cépticos de Hume mostram que a nossa capacidade de conhecimento é muitíssimo limitada.

Comparando Hume e Descartes

Hume aceita a perspectiva de que o nosso sistema de convicções precisa de um tipo qualquer de fundamento. No entanto, nega que esse fundamento possa ter o tipo de estatuto racional que Descartes queria.

Simon Blackburn, *Pense* (1999)

Hume e Descartes costumam ser apresentados como dois dos mais destacados representantes das duas principais perspectivas acerca da origem e fundamentação do conhecimento: o empirismo e o racionalismo, respectivamente. Tanto Hume como Descartes aceitam que há coisas que podemos saber *a priori*, ou seja, usando apenas o pensamento, e outras que só podemos saber *a posteriori*, ou seja, recorrendo aos sentidos. Por exemplo, Hume reconhece que não precisamos de olhar para coisas completamente vermelhas para sabermos que não são verdes; e Descartes aceita que não basta pensar em metal para ficarmos a saber que dilata quando é aquecido. Assim, a diferença entre ambos acerca da origem do conhecimento não é uma diferença de tudo ou nada. É antes uma questão de

atribuir a um ou a outro — ao pensamento ou aos sentidos — um papel mais importante ou fundamental.

Um racionalista como Descartes considera que o pensamento — ou razão — é a fonte principal de conhecimento, dado que é nele que o resto do conhecimento encontra o seu fundamento. A ideia é que o papel justificatório principal cabe ao pensamento. A matemática é, para Descartes, o verdadeiro modelo do conhecimento: é *a priori*, tem um carácter necessário e é completamente seguro. Por sua vez, um empirista como Hume considera que o conhecimento matemático pouco ou nada nos diz sobre os factos do mundo, apesar de ter um carácter necessário e de ser completamente seguro. A haver um modelo de conhecimento, encontrar-se-ia nas ciências da natureza, pois só elas nos poderiam proporcionar conhecimento acerca do mundo e não apenas acerca dos nossos próprios conceitos, como acontece com a matemática.

Apesar de divergirem quanto à principal fonte do conhecimento, ambos procuram o mesmo tipo de resposta ao desafio céptico. Tanto Descartes como Hume visam encontrar um fundamento para o conhecimento, de modo a evitar a ameaça da regressão infinita da justificação, sublinhada pelos cépticos. Isso significa que ambos são fundacionalistas. Assim, se perguntássemos a Descartes qual é a justificação última das nossas crenças, ele diria que se encontra no *cogito* e naquelas ideias que são claras e distintas. Em contrapartida, se fizéssemos a mesma pergunta a Hume, ele diria que se encontra na vividez das impressões que os sentidos deixam nas nossas mentes. Descartes pensa, portanto, que as crenças fundacionais têm justificação racional, ao passo que, para Hume, não há crenças mais fundacionais do que aquelas que são justificadas pelas impressões dos sentidos.

E quanto à possibilidade do conhecimento? Como vimos, os cépticos alegam que as nossas pretensões ao conhecimento não são legítimas, porque todas as nossas crenças são duvidosas e carecem de justificação. Descartes considera que não é correcto partir do princípio de que as nossas crenças são justificadas. Mas, depois de as submeter metodicamente ao teste da dúvida, acaba por concluir o oposto dos cépticos. Assim, as nossas pretensões ao conhecimento estão legitimadas, pois é certo que sabemos que somos seres pensantes, que Deus existe e que, uma vez garantida a fiabilidade dos nossos raciocínios, existe um mundo exterior.

Hume, por sua vez, pensa que sabemos muito menos do que supomos, e que os cépticos não estão assim tão errados quanto se julga. É certo que a vividez das impressões dos nossos sentidos os tornam suficientemente confiáveis. Todavia, vamos muitas vezes além do seu testemunho. É o que se passa quando fazemos afirmações universais como as que exprimem alegadas leis científicas, como as previsões indutivas ou as explicações causais. Tudo isto são características das ciências da natureza, mas nada disso merece ser chamado «conhecimento». E nem sequer podemos legitimamente afirmar que sabemos que o mundo exterior existe. Hume está assim muito próximo dos cépticos, apenas se afastando deles ao defender que o cepticismo é impraticável.

7. Russell descarta Hume

O homem que alimentou a galinha todos os dias ao longo da sua vida finalmente torce-lhe o pescoço, mostrando que teriam sido úteis à galinha perspectivas mais aprimoradas quanto à uniformidade da natureza.

Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia* (1912)

O empirismo mais radical caracteriza-se pela defesa de que nenhum conhecimento substancial é *a priori*. Esta posição filosófica é muitíssimo implausível porque é óbvio que a matemática nos fornece conhecimento substancial, apesar de ser conhecimento *a priori*. O próprio David Hume parece rejeitar este empirismo mais radical, pois aceita que há relações de ideias. Contudo, aproxima-se dela ao defender que as relações de ideias nada nos dizem sobre o mundo. Bertrand Russell (1872–1970) considera que a posição mais radical depende da confusão entre o conceito de conhecimento *a priori* e o conceito de conhecimento inato. Como é evidente, ninguém nasce sabendo matemática, pelo que o conhecimento da matemática não é inato; contudo, o conhecimento lógico-matemático é obtido sem recorrer a métodos empíricos de justificação (observações, medições, etc.), e é por isso que é *a priori*. Mas será conhecimento substancial acerca do mundo? Russell pensa que sim:

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

Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia* (1912)

Do ponto de vista de Russell, a lógica e a matemática dão-nos conhecimento substancial acerca do mundo, contrariamente ao que defendem empiristas como Hume. Russell pensa que as verdades lógicas e matemáticas, apesar de obtidas *a priori*, são verdades substanciais acerca do mundo, e não verdades vácuas ou linguísticas acerca da nossa linguagem ou do nosso próprio pensamento.

Apesar disso, Russell pensa que racionalistas como Descartes não têm razão ao crer que todo o conhecimento empírico teria como justificação última princípios puramente racionais. Sem princípios empíricos, o conhecimento da física, por exemplo, não seria possível. Contudo, do seu ponto de vista, a indução não é um desses princípios empíricos. Russell pensa que as nossas induções particulares se baseiam num princípio indutivo geral:

a) Quanto maior for o número de casos nos quais se descobriu que uma coisa do género A está em associação com uma coisa do género B, mais provável é que A esteja sempre associado a B (se não se conhecem quaisquer casos de inexistência de associação); b) Nas mesmas circunstâncias, um número suficiente de casos da associação de A com B tornará quase certo que A está sempre associado a B, e fará esta lei geral aproximar-se ilimitadamente da certeza.

Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia* (1912)

Russell pensa que é porque aceitamos este princípio geral, ainda que implicitamente, que aceitamos que é provável que o Sol nasça amanhã,

como nasceu ontem, ou que a água continue a matar a sede. O problema da indução é então este: como justificar adequadamente este princípio geral?

Um empirista como Hume fica num dilema desagradável, pois para ele há apenas duas hipóteses: ou o princípio tem uma justificação empírica, ou não tem qualquer justificação adequada e temos de o abandonar. Ora, se tentarmos justificar o princípio indutivo empiricamente, dizendo que até agora sempre verificámos pela experiência que funcionou, parece que caímos num círculo vicioso. Portanto, o princípio não tem justificação empírica. Como a única alternativa é aceitar que o princípio não tem qualquer justificação, caímos no cepticismo de Hume quanto à indução.

Russell limita-se a defender que o princípio indutivo, como qualquer outro princípio lógico, é conhecido *a priori*, sendo autoevidente, como o princípio da contradição. Uma vez que é este princípio que torna possível todo o nosso conhecimento com base na experiência, o empirismo tem de ser abandonado: o fundamento de todo o conhecimento substancial do mundo não é exclusivamente a experiência; os princípios conhecidos *a priori* contribuem de forma decisiva, e tornam possível, o conhecimento substancial do mundo. Porém, nada há de especial neste princípio, pois também no caso de outros princípios lógicos, como a lei da contradição, diz respeito ao mundo, e não ao nosso pensamento. «A lei da contradição», escreve Russell, opondo-se aos empiristas, «é sobre coisas, e não meramente sobre pensamentos».

Quanto ao cepticismo, Russell defende uma posição intermédia: rejeita uma posição mais radical, mas aceita uma posição mais moderada. O cepticismo moderado, porém, é apenas uma atitude crítica: a consciência de que somos falíveis e, por isso, dada uma crença qualquer, talvez seja falsa. Contudo, Russell pensa que o cepticismo que rejeita todo o nosso conhecimento, em bloco, é incoerente porque se apoia inevitavelmente em alguma crença:

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

Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia* (1912)

Descartes pensava que refutamos o céptico mostrando que há uma crença que ele tem de aceitar: a de que existe. Russell vai mais longe: o céptico tem de aceitar várias crenças para poder sequer duvidar seja do que for. Por exemplo, tem de aceitar a crença de que os seus argumentos são válidos; e tem de aceitar a crença de que as premissas dos seus argumentos são verdadeiras; e tem de aceitar a crença de que uma crença sem argumentos válidos com premissas verdadeiras a seu favor não é adequada. Do ponto de vista de Russell, o céptico é um fantasma que não vale a pena sequer tentar refutar. Ele refuta-se a si próprio porque aceita inevitavelmente várias crenças.

1 Acções e actividades não são exactamente a mesma coisa. Por exemplo, trabalhar é uma actividade que envolve várias acções. Mas a acção de dar um murro na mesa não é uma actividade.

2 Uma crença ou convicção, ou opinião — *doxa* era o termo grego usado por Platão — é também uma relação entre o sujeito que tem a crença e o objecto dessa crença. Por «crença» os filósofos não querem dizer unicamente a fé religiosa, mas sim qualquer tipo de representação, verdadeira ou falsa, que uma pessoa faça das coisas.

3 Por vezes, é adequado falar do conhecimento de verdades para o distinguir do conhecimento prático e do conhecimento por contacto. Nesse contexto, a expressão «conhecimento de verdades» significa o mesmo que «conhecimento proposicional», e não «conhecimento verdadeiro».

4 O termo usado por Platão é *logos*, que tem sido traduzido por «justificação», no sentido de *ter razões*.

5 Mas também é satisfeita quando pensamos, como Plantinga, que as nossas faculdades cognitivas nos foram dadas por Deus para que possamos formar crenças verdadeiras.

6 Talvez haja outras, como a memória, o testemunho e a revelação religiosa.

7 Popularmente, e entre os cientistas, chama-se «cepticismo» à mera procura cuidadosa da verdade, a que em filosofia chamamos «atitude crítica».

8 Se uma pessoa acredita que Deus existe e outra acredita que não existe, uma delas terá inevitavelmente uma crença verdadeira, mesmo que não se saiba qual. Sexto Empírico não põe isto em dúvida.

9 Uma objecção óbvia é perguntar ao céptico se aquilo que diz nessa premissa é ou não uma crença justificada. Se, como é de esperar, ele disser que sim, então estará a refutar-se a si próprio: estará a admitir que há, afinal, crenças justificadas, nomeadamente a crença de que nenhuma crença é justificada. Mas se disser que não, então estará a admitir que também não temos boas razões para aceitar essa premissa, o que anula o argumento.

10 Devido a este aspecto do *cogito*, Descartes é um fundacionalista, pois acredita que há uma crença fundacional, o *cogito*, que sustenta todas as outras. E porque o *cogito* é uma verdade da razão e não dos sentidos, Descartes é um racionalista: alguém que defende que o fundamento de todas as crenças é a razão, e não os sentidos.

FUNDAMENTOS DA CIÊNCIA

Certamente que a ciência é apenas a tentativa de compreender, explicar e prever o mundo em que vivemos, não? Esta é, sem dúvida, uma resposta razoável. Mas não será lacunar? Afinal, as várias religiões também tentam compreender e explicar o mundo, mas a religião não é habitualmente considerada um ramo da ciência.

Samir Okasha, *Filosofia da Ciência* (2002)

1. O que é a ciência?

A ciência é uma tentativa sistemática e organizada de compreender o mundo: de que é feito, como funciona e porquê. Claro que desde sempre os seres humanos mostraram interesse em compreender o mundo. Eratóstenes (276–194 a. C.) foi o primeiro ser humano a calcular, com impressionante precisão, a dimensão da Terra — e inventou a geografia, introduzindo grande parte da terminologia que ainda hoje usamos. Quase trezentos anos antes dele, Anaximandro (610–546 a. C.) foi talvez o primeiro ser humano a concluir que a Terra era um esferóide suspenso no vazio, tendo o mesmo céu do outro lado, sob os nossos pés, que vemos sobre a nossa cabeça — isto numa altura em que, em todas as civilizações, se pensava que a Terra era um sólido sem fim na direcção descendente, ou que se apoiava em tartarugas gigantes em cima de também gigantescos elefantes. As conquistas científicas do mundo da Antiguidade grega são bem conhecidas.

Menos conhecidas são as conquistas científicas da Idade Média, mas não são menos impressionantes. Em 1328, por exemplo, Thomas Bradwardine (1290–1349), apresentou o primeiro tratamento matemático do movimento, no *Tratado das Proporções*; e João Buridano (1300–1358) desenvolveu a teoria do ímpeto, crucial para o progresso da física. O primeiro modelo heliocêntrico do Universo, por outro lado, não é um produto da cultura moderna: foi proposto por Nicolau Oresme (1320–1382). E as cartas de navegação, que teriam sido muitíssimo úteis aos gregos e romanos da Antiguidade, surgiram igualmente em plena Idade Média, em 1270.

Contudo, foi só a partir do século xvii que o progresso científico sofreu uma continuidade e aceleração impressionantes, com os esforços e as descobertas revolucionárias de pessoas como Galileu Galilei e Johannes Kepler (1571–1630), impulsionados pelas ideias de Nicolau Copérnico (1473–1543) e de Francis Bacon (1561–1626), e desenvolvidos por Isaac Newton (1643–1727) e muitos outros. É a este período tão marcante que habitualmente se chama «revolução científica», sendo a origem mais recente da ciência moderna.

Galileu reflectiu bastante sobre a natureza da ciência, tendo insistido em três ideias. Em primeiro lugar, defendeu a autonomia da ciência em relação à religião e à mera especulação filosófica. Contra a autoridade e a tradição, insistiu que a ciência não devia depender do que diziam as sagradas escrituras nem do saber livresco aprendido nas escolas. Pelo contrário, Galileu considerava que se devia procurar o conhecimento da natureza directamente na própria natureza.

Em segundo lugar, e como já Francis Bacon tinha feito, defendeu um método próprio para a ciência, alegando que, para se fazer ciência, tem de se obedecer a certos princípios metodológicos. Esses princípios ou regras eram genericamente os seguintes: 1) começar com observações cuidadosas dos factos que se quer explicar; 2) formular hipóteses explicativas para o que foi observado; 3) deduzir consequências das hipóteses e tentar confirmá-las recorrendo a experiências; 4) finalmente, seleccionar apenas as hipóteses confirmadas, as quais se tornam então teorias que incluem leis científicas sobre o funcionamento da natureza. Dado o papel crucial da experimentação na confirmação das hipóteses, o método científico adoptado por Galileu veio a ser conhecido como «método experimental».

Em terceiro lugar, reivindicou para a ciência o rigor e a precisão da linguagem matemática. As leis científicas puderam, então, ser expressas quantitativamente, o que permitiu fazer previsões rigorosas.

A revolução científica é o nascimento desta actividade científica autónoma, metódica e rigorosa, que nos deu a conhecer coisas tão fascinantes como a constituição básica da matéria, a origem da enorme diversidade de seres vivos, o funcionamento do cérebro humano ou a formação da Terra e das estrelas. Os sucessos da ciência pareceram tão irresistíveis, que muitas pessoas acabaram por defender que só o conhecimento científico tem valor cognitivo. A esta atitude dogmática é dada a designação de «cientismo».

Ciência, tecnologia e senso comum

A ciência é simplesmente senso comum no seu melhor, ou seja, é rigorosamente cuidadosa na observação e, na lógica, é impiedosa com as falácias.

Thomas Huxley, *O Lagostim* (1880)

Uma boa parte da importância que se atribui à ciência decorre do impacto das suas aplicações práticas, responsáveis pelo desenvolvimento tecnológico. Não se deve, contudo, confundir ciência e tecnologia. Apesar da sua interdependência, são actividades diferentes. A actividade científica consiste essencialmente na investigação com vista a desenvolver teorias que expliquem a natureza da realidade. O cientista é, portanto, um investigador e a sua actividade é essencialmente gerar novos conhecimentos. Por sua vez, a tecnologia consiste no resultado da aplicação dos conhecimentos obtidos pela ciência. Mais do que a investigação teórica, o que caracteriza a tecnologia é a aplicação prática, materializada na invenção ou construção de instrumentos e de equipamentos. A tecnologia é, então, um assunto de engenheiros.

A confusão entre ciência e tecnologia é compreensível, pois cada uma contribui para o avanço da outra. Por um lado, constroem-se novos equipamentos recorrendo ao conhecimento facultado pelas ciências; por

outro lado, as ciências precisam da tecnologia posta à sua disposição pelos engenheiros (telescópios, microscópios, detectores de raios X, etc.) para melhor observarem o que pretendem investigar. Por isso, a ciência e a tecnologia parecem inseparáveis, a ponto de alguns cientistas serem, ao mesmo tempo, engenheiros; e de alguns engenheiros serem, ao mesmo tempo, cientistas.

O elevado grau de abstracção e de tecnicismo que se encontra em muitos domínios científicos talvez nos faça pensar que a ciência se opõe ao senso comum, que é baseado na experiência acumulada ao longo de gerações e motivado pela satisfação de necessidades básicas de sobrevivência. Contudo, tanto há aspectos em que a ciência diverge do senso comum, como há outros em que parece servir-se dele. Por um lado, os físicos afirmam que a mesa à nossa frente é formada por pequenas partículas em movimento (os átomos), e os astrónomos afirmam que o Sol não se move em torno da Terra, ao arrepio ao que nos diz o mais elementar senso comum;¹ por outro, os químicos aproveitaram-se de muita da informação comum sobre algumas propriedades das plantas, há muito conhecidas. Todavia, há uma característica importante da ciência que raramente está presente no senso comum: a sua capacidade para produzir teorias explicativas. O senso comum pode dizer-nos que certa planta tem propriedades curativas, mas raramente explica porquê.

Assim, a ciência distingue-se do senso comum pelo seu carácter essencialmente teórico e explicativo, mas também pelo seu elevado grau de sistematização, pela forma metódica e organizada de formular teorias, e também pela atitude crítica com que estas são avaliadas.

2. Popper e o método científico

A chave do sucesso da ciência parece depender da maneira como os cientistas trabalham, isto é, do método que a distingue de outras actividades e a torna especial. Mas que método é esse? Esta é uma pergunta para a qual não há uma resposta pacífica. As duas principais perspectivas rivais são o indutivismo e o dedutivismo. Do ponto de vista da primeira, o método da ciência baseia-se no raciocínio indutivo; já a segunda defende que é no raciocínio dedutivo que o método da ciência se baseia.

A perspectiva indutivista clássica é normalmente associada aos defensores do método experimental, tal como este foi entendido durante a

revolução científica. Francis Bacon foi quem primeiro defendeu um método para a ciência baseado na indução. Mais tarde, outros filósofos, como John Stuart Mill e Hans Reichenbach (1891–1953), defenderam versões diferentes de indutivismo.²

A perspectiva dedutivista — ou não-indutivista, como também se diz — tem sido associada ao seu mais ilustre defensor, Karl Popper. Esta perspectiva é mais conhecida como «falsificacionismo».

Indutivismo

Quer investiguemos um princípio científico quer um facto particular, cada passo na sequência de inferências é essencialmente indutivo, tanto quando recorremos à experimentação como quando recorremos ao raciocínio.

John Stuart Mill, *Um Sistema de Lógica* (1843)

Como veremos no capítulo 8, tanto as generalizações como as previsões são raciocínios indutivos. Nas generalizações, partimos da observação de casos particulares para concluirmos uma proposição geral. Nas previsões, a conclusão diz respeito a um acontecimento particular, geralmente futuro,³ obtida a partir de observações feitas no passado. Ora, a ciência visa precisamente estabelecer teorias e leis universais capazes de fazer previsões rigorosas a partir de um número finito (ainda que elevado) de observações particulares e de experiências científicas. Assim, segundo a perspectiva indutivista, não haveria ciência sem indução, cujo papel é fundamental no método científico. Basta pensar que o método experimental começa precisamente com a observação (por isso se diz que a ciência parte de factos) e que as hipóteses são confirmadas pela experimentação.

Os indutivistas consideram que o raciocínio dedutivo válido não é ampliativo (isto é, não acrescenta conhecimento), e é por isso que consideram que a indução é fundamental na ciência. A ideia é que o raciocínio dedutivo válido se limita a estabelecer na conclusão o que já estava implícito nas premissas, o que pode aumentar o nosso grau de certeza na conclusão, mas não aumenta substancialmente o nosso

conhecimento, considera o indutivista. Assim, num raciocínio dedutivo válido que tenha como premissas proposições sobre observações particulares, nunca se conclui validamente uma conclusão geral. Mesmo num raciocínio dedutivo válido que parta de premissas gerais, precisamos de ter a garantia de que tais premissas são verdadeiras (como chegámos lá?), o que só é possível recorrendo, mais uma vez, à indução.

Não se trata de dizer que a dedução não tem importância; tem-na, pois intervém quando é preciso deduzir consequências das hipóteses, as quais terão de ser depois experimentalmente confirmadas. Daí que, realçando esse aspecto, se chame também «hipotético-dedutivo» ao método experimental. Porém, segundo a perspectiva indutivista, só a indução permite explicar o carácter ampliativo que encontramos nos princípios gerais e nas previsões das teorias científicas.

A indução, da perspectiva indutivista, está duplamente presente no método experimental: tanto na descoberta como na justificação de teorias. Mas qual é a diferença entre estas duas coisas?

A descoberta diz respeito à maneira como um cientista descobriu uma dada lei ou teoria. Isso pode ter ocorrido de variadíssimas maneiras: pode ter sonhado com uma dada hipótese que veio a revelar-se verdadeira; ou pode ter «tropeçado nela» por acaso, como sugere a história da maçã que caiu na cabeça de Newton enquanto descansava deitado à sombra de uma macieira, descobrindo assim a explicação para a queda dos corpos; pode até ter-se inspirado em alguma velha história fantástica, ou simplesmente na sua imaginação. Mas a tarefa do cientista está muito longe de se reduzir à descoberta. O que é cognitivamente mais importante ainda não foi feito: ainda é preciso apresentar provas ou razões que justifiquem a nossa confiança nessa descoberta. Como explica ela o que precisa de ser explicado? Quais as consequências que dela se extraem? Que previsões permite fazer? Responder a isso é justificar a lei ou teoria que o cientista propõe. É natural pensar que só a justificação é epistemicamente relevante.

Da perspectiva indutivista, a indução tem um papel importante tanto na descoberta como na justificação de teorias. A descoberta diz respeito às duas primeiras fases do método experimental: observação de factos e formulação de hipóteses explicativas dos factos observados. Ora, é indutivamente que os cientistas formulam estas hipóteses, com base nas observações, pensa o indutivista. Quanto à justificação, diz respeito às duas últimas fases do método experimental: confirmação de hipóteses por meio

da experimentação e estabelecimento de leis gerais. Também aqui, pensa o indutivista, o cientista raciocina indutivamente, tanto para confirmar hipóteses, como para estabelecer leis gerais. Assim, tanto a lógica da descoberta como a lógica da justificação têm um carácter indutivo, da perspectiva indutivista.

Críticas ao indutivismo

As vulgares divisões em sujeito e objecto, mundo exterior e mundo interior [...] só servem para suscitar equívocos. De modo que, na ciência, o objecto da investigação não é a natureza em si, mas a natureza subordinada à nossa maneira de colocar o problema. [...] A ciência já não é um espectador colocado em frente da natureza.

Werner Heisenberg, *A Imagem da Natureza na Física Moderna* (1955)

A ideia indutivista é que em ciência se parte da observação, tendo a indução o papel de nos permitir chegar a teorias universais, capazes de explicar o que foi observado. Por exemplo, Galileu viu muitas vezes objectos a cair e observou que eles levavam maior velocidade quando chegavam ao chão do que imediatamente após serem largados livremente no ar. Tentou, então, explicar como se comportam os objectos quando são deixados em queda livre. Depois de muitas observações, formulou uma hipótese que acabou por confirmar recorrendo à experimentação (as experiências do plano inclinado), estabelecendo a teoria de que a velocidade não é constante e formulando uma lei universal, segundo a qual um corpo em queda livre leva o dobro do tempo para percorrer o quádruplo do espaço.

Contudo, Galileu só partiu da observação porque aquilo que pretendia explicar podia ser observado. Ora, há variadíssimos casos de explicações científicas em que aquilo que precisa de ser explicado não é directamente observável: é o caso das partículas subatómicas, como os neutrinos, ou de coisas invisíveis, como os campos electromagnéticos. Já sem falar na origem do Universo, que os cientistas também procuram explicar e que nunca foi observado.⁴ Portanto, não é aparentemente verdadeiro que, em

ciência, se parta sempre da observação do que se pretende explicar, ao contrário do que os indutivistas defendem.

Uma segunda objecção põe em dúvida a ideia de observação pura. Partir da observação significa, segundo os indutivistas, registar e classificar cuidadosamente os factos empíricos de forma completamente neutra e isenta, isto é, sem privilegiar qualquer perspectiva teórica. Caso a observação não fosse neutra, o cientista estaria a ser tendencioso, pois acabaria por seleccionar os factos observados em função das suas convicções ou inclinações teóricas. Ora, isso seria, no fundo, pôr a teoria antes da observação, invertendo de alguma maneira as coisas, o que o indutivista não pode admitir. Mas, se não tivermos ideia do que estamos à espera de encontrar, onde iremos centrar a nossa atenção quando fazemos observações? Karl Popper, por exemplo, considera que a observação pura, sem qualquer enquadramento teórico, não existe. Popper sublinha que, perante tanta coisa que pode ser observada e registada, o cientista tem de seleccionar o que interessa, deixando de parte o que não interessa; tem de decidir entre o que é relevante e o que não é relevante. Ora, a não ser que a decisão seja tomada ao acaso, o que contraria a prática científica, o cientista só consegue tomar essa decisão com base em algum critério prévio. Que critério é esse?

Tal critério só pode ser fornecido por alguma hipótese inicial ou expectativa teórica. A ideia é que geralmente prestamos mais atenção àquilo que, de certo modo, já procurávamos. Tem, portanto de haver como que uma luz que guia a observação, sendo essa luz uma hipótese básica ou interesse teórico. Isto explica também por que razão dois cientistas de domínios diferentes observam aspectos diferentes quando olham para a mesma coisa: por exemplo, um geólogo e um biólogo podem estudar o mesmo local, mas o geólogo vai certamente reparar em aspectos que escapam ao biólogo, e vice-versa. Assim, a observação acaba sempre por ser contaminada (influenciada) pela teoria, pelo que a observação pura que o indutivista supõe ser o ponto de partida não o é realmente, visto nem sequer ser possível.

Todavia, a objecção mais importante ao indutivismo talvez seja o problema da indução, inicialmente levantado por David Hume (cf. capítulo 6). Se a indução carece de justificação adequada e se a ciência se baseia na indução, então é a própria ciência que carece de justificação adequada. Popper, um crítico do indutivismo, considera que esta é a objecção mais

importante, e aquela que o fez procurar uma explicação alternativa do raciocínio científico.

Ciência e falsificação

Poder-se-ia dizer que, ao rejeitar o método de indução, privo a ciência empírica daquilo que constitui, aparentemente, a sua característica mais importante; isto quer dizer que afasto as barreiras que separam a ciência da especulação metafísica. A minha resposta é que a razão principal para eu rejeitar a Lógica Indutiva consiste, precisamente, [...] em ela não proporcionar um «critério de demarcação» adequado.

Karl Popper, *A Lógica da Pesquisa Científica* (1934)

Karl Popper (1902–1994) dá razão a Hume, considerando não haver justificação adequada para o raciocínio indutivo. Será, então, que o problema da indução põe em causa a própria ciência? Popper pensa que não. O problema da indução não constitui problema algum para a ciência, do seu ponto de vista, porque a ciência passa muito bem sem a indução. Mas se a indução não é, afinal, a característica diferenciadora da ciência, como distinguir a ciência do que não é ciência?

Popper argumenta que quem pensa ser a indução aquilo que permite demarcar a ciência do que não é ciência acredita que, graças ao raciocínio indutivo, se pode verificar empiricamente teorias universais. Todavia, Popper pensa que Hume provou que nenhuma teoria universal é empiricamente verificável, seja de que maneira for. Portanto, a indução de nada serve: recorrer à experiência para verificar indutivamente hipóteses científicas equivale a procurar algo que não existe nem pode existir. Assim, nem a indução nem a verificabilidade — isto é, a característica de ser verificável — funcionam como critério de demarcação entre teorias científicas e não científicas.

No fundo, pensa Popper, o que é racional esperar de uma teoria científica não é que ela seja empiricamente verificável, mas antes que seja empiricamente testável. Esta ideia de que as teorias científicas têm de ser

testáveis é, ao que parece, amplamente aceite. Só que precisamos de ter uma noção correcta do que é testar teorias. Popper pensa que testar teorias não é, como muitos supõem, procurar casos que as apoiem ou reforcem; é, pelo contrário, tentar activamente encontrar casos que sejam incompatíveis com elas. Isso é o oposto de verificá-las. O que os cientistas fazem com as suas teorias é, pois, tentar falsificá-las. A falsificabilidade das teorias é o verdadeiro critério de cientificidade.

Os casos compatíveis com a teoria não só não servem para a testar, como nem sequer permitem verificá-la. Ao passo que nenhuma quantidade de casos particulares permite verificar a proposição universal de que todos os cisnes são brancos, basta observarmos um cisne que não seja branco para a falsificar — isto é, para provar que é falsa.⁵

Os cientistas, como é natural, não estão interessados em teorias falsas. Pelo contrário, querem ver-se livres delas. Só que ninguém consegue ver-se livre de algo indesejável se não estiver especialmente atento a isso e se não o procurar activamente. Por isso, temos de conceber casos possíveis que, a serem observados, falsificariam a teoria em causa. Isto quer apenas dizer que tem de ser possível imaginar pelo menos um caso incompatível com a teoria em causa. Podemos nunca vir a observar um caso desses, mas tem de ser pensável. A ideia é que a teoria, para ser falsificável, tem de «dizer» em que circunstâncias observacionais se provaria ser falsa. É isto que significa ser falsificável.

Assim, mesmo as teorias científicas verdadeiras são falsificáveis. Por exemplo, a teoria de que todas as esmeraldas são verdes — caso seja mesmo verdadeira — é, ainda assim, falsificável, pois é possível pensar o que teríamos de encontrar para a refutar: uma esmeralda que não fosse verde. Claro que, se a teoria for mesmo verdadeira, nunca iremos encontrar uma esmeralda assim e, portanto, nunca a conseguiremos falsificar. Quando uma teoria é falsificável isso não significa que seja falsa; não significa sequer que venha a ser efectivamente falsificada. Tal como dizer que uma coisa é comestível não significa dizer que virá a ser efectivamente comida: há muitas coisas comestíveis que nunca foram nem serão comidas.

Outro aspecto importante é que, segundo Popper, há graus de falsificabilidade. Em princípio, e desde que não seja falsificada, quanto maior for o grau de falsificabilidade de uma teoria, melhor teoria científica ela é. Segundo Popper, ao avaliar o grau de falsificabilidade de uma teoria precisamos de ter em atenção que quantas mais coisas a teoria proibir, mais

conteúdo empírico ela tem e maior é o seu grau de falsificabilidade. E o que é o conteúdo empírico de uma teoria? É a informação que ela nos dá sobre o mundo que observamos.

Assim, é relativamente fácil saber quais teorias são falsificáveis em maior e em menor grau, mas também quais não são, de todo, falsificáveis. As que não forem falsificáveis não são sequer científicas. Mas também não basta as teorias serem falsificáveis para serem científicas. As teorias científicas devem também proporcionar boas explicações e permitir fazer algumas previsões. Por isso, a teoria de que todos os filósofos franceses fumam cachimbo é falsificável, mas não é científica. A falsificabilidade é apenas uma condição necessária, mas não suficiente, da cientificidade de uma teoria.

Há teorias, como as da astrologia e da psicanálise, que se autodenominam científicas mas que ou não são falsificáveis ou evitam por todos os meios confrontar-se com casos que as refutem. Essas teorias apresentam-se como irrefutáveis, pelo que são, segundo Popper, pseudocientíficas.

Conjecturas e refutações

Prezado Senhor Popper: Li o seu trabalho e, de um modo geral, concordo. [...] Não me agrada de modo algum a tendência «positivista», agora na moda, de apego ao observável. [...] Penso (como o senhor, aliás) que a teoria não pode ser fabricada a partir dos resultados da observação, antes tem de ser inventada.

Albert Einstein, Carta a Karl Popper (1935)

Na opinião de Popper, o método científico nada tem de especial, pois não é assim tão diferente do que se passa com qualquer outra actividade racional, incluindo a filosofia. No fundo, trata-se de reconhecer que a ciência é, como a filosofia, uma actividade crítica. Que método é esse, afinal? Popper considera que o método crítico pode ser caracterizado como «o método de conjecturas ousadas e de tentativas engenhosas e severas para

refutá-las». Daí chamar-lhe também «método das conjecturas e refutações». Vejamos como funciona.

Tudo começa com algum problema. Isto é assim porque, se não houver problema, a investigação nem sequer arranca. Popper insiste que qualquer teoria, seja científica, filosófica ou outra, é sempre uma resposta — ou tentativa de solução — para algum tipo de problema, isto é, para algo que precisa de explicação. Não se parte, portanto, da observação, como supõe o indutivista.

Perante esse problema, o cientista apresenta uma primeira tentativa de solução, isto é, uma hipótese. A hipótese tem um carácter meramente conjectural, ou seja, trata-se de uma suposição. Note-se que, para Popper, tanto faz falar de hipóteses, suposições ou teorias. Vai tudo dar ao mesmo, pois o que ele quer sublinhar é o seu carácter conjectural. Daí usar o termo «conjecturas» na designação do método científico. O que se espera de uma conjectura ou hipótese é que seja ousada, isto é, que tenha um grande poder de previsão.

De seguida, a hipótese terá de ser testada, isto é, terá de ser sujeita a tentativas sérias de refutação. Este é o aspecto falsificacionista do método proposto por Popper, pois tentar refutar uma hipótese é tentar confrontá-la com potenciais casos que provem a sua falsidade. E é aqui, e só aqui, que a observação e a experimentação desempenham um papel importante, pois só elas permitem refutar as hipóteses. Dado que as hipóteses ou teorias têm de incluir algumas previsões (quanto mais previsões fizerem e mais precisas forem, mais ousadas são), os cientistas procuram fazer observações minuciosas ou realizar experiências rigorosas cujos resultados sejam incompatíveis com aquilo que a teoria prevê.

O que acontece se a hipótese for refutada? A resposta de Popper é que terá de ser substituída por outra melhor, que responda ao mesmo problema mas que não enfrente as mesmas dificuldades. Essa nova hipótese terá, por sua vez, de ser submetida a testes rigorosos, e assim sucessivamente, num processo de substituição de más teorias por teorias cada vez melhores e mais resistentes a testes de falsificação. E se a hipótese não for refutada? A resposta de Popper é que teremos de continuar a tentar refutá-la com testes cada vez mais rigorosos.

Vale a pena destacar três aspectos acerca do método das conjecturas e refutações. Em primeiro lugar, o cientista não procura proteger a todo o custo as suas teorias de eventuais ataques. Pelo contrário, o método exige

que ele próprio seja crítico em relação a elas. Felizmente, pensa Popper, se algum cientista tiver muito apego às suas teorias, outros tratarão de as criticar. Isto revela o carácter essencialmente crítico do método científico.

Em segundo lugar, contrariamente ao que supõem os defensores do método indutivo, não se parte da observação, nem a experimentação serve para verificar ou confirmar teorias. A observação surge *depois* da hipótese, tendo como finalidade encontrar contra-exemplos, e não apoiar a teoria. Analogamente, a finalidade da experimentação é mostrar que não ocorre aquilo que a hipótese prevê; o que se visa é a falsificação da hipótese, e não a sua verificação.

Em terceiro lugar, é um método que se baseia apenas no raciocínio dedutivo, e não no indutivo. Popper pensa que o raciocínio experimental tem a forma lógica do *modus tollens*, contrastando com o carácter falacioso do raciocínio característico do método indutivista. Como veremos no capítulo 8, o *modus tollens* é uma forma válida de raciocínio dedutivo que tem a seguinte estrutura, usando T para representar a teoria que estamos a testar e P para a previsão extraída da teoria:

Se T for verdadeira, então P ocorre.

Contudo, P não ocorre.

Logo, T é falsa.

Este modo de raciocinar é dedutivamente válido e contrasta com o seguinte:

Se T for verdadeira, então P ocorre.

Ora, P ocorre.

Logo, T é verdadeira.

Este modo de raciocinar é dedutivamente inválido — chama-se, como veremos no capítulo 8, «falácia da afirmação da consequente». Do ponto de vista de Popper, o indutivista está obrigado a aceitar que algo como este raciocínio é afinal válido, e não falacioso.

Isto mostra também, segundo Popper, que é um erro *afirmar* que na ciência há teorias ou hipóteses verdadeiras, dado que elas nunca são verificadas. Mesmo quando as teorias passam com sucesso testes rigorosos

para as falsificar, continua a ser um erro afirmar que são verdadeiras. Nem sequer é correcto dizer que aumenta com isso o seu grau de confirmação. Talvez elas *sejam* realmente verdadeiras, mas nós nunca o sabemos; tudo o que sabemos é que ainda não provámos que são falsas.

Todavia, se nunca se pode provar que uma teoria é verdadeira, o que dizer daquelas que não conseguimos falsificar? O termo usado por Popper para essas teorias é «corroboração» e não «verificação». Assim, uma boa teoria científica é uma teoria corroborada. Nunca podemos estar certos de que alcançámos a verdade, mesmo que a tenhamos realmente alcançado.

Objectividade e progresso científicos

As teorias são redes, lançadas para captar aquilo a que chamamos «mundo»: para racionalizá-lo, explicá-lo, dominá-lo. Os nossos esforços vão no sentido de tornar as malhas da rede cada vez mais apertadas.
Karl Popper, *A Lógica da Pesquisa Científica* (1934)

Se as teorias científicas fossem aceites apenas por alguns cientistas e rejeitadas por outros, em função dos seus valores e preferências pessoais, então não teriam um carácter objectivo. Para que a ciência seja objectiva, exige-se que a avaliação e escolha de teorias seja feita com base em critérios imparciais, isto é, em critérios que não sejam baseados em perspectivas meramente individuais ou em razões de carácter pessoal.

Popper defende que a ciência proporciona conhecimento objectivo. Mas como pode a ciência ser objectiva se, como o próprio Popper defendeu, as teorias científicas nunca deixam de ter um carácter meramente conjectural e provisório? Não é verdade que as conjecturas não passam de suposições, muitas vezes pessoais?

É verdade que as teorias científicas são meras hipóteses ou conjecturas, segundo Popper. Mas ele pensa que o que realmente interessa não é a maneira como chegamos a tais conjecturas, o que até pode ser por mera sorte. A maneira como se chega às hipóteses ou conjecturas faz parte do contexto de descoberta, mas o que importa é o modo como elas são avaliadas, o modo como são testadas, o que faz parte do contexto de justificação. Escreve Popper:

O uso que faço dos termos «objectivo» e «subjectivo» não difere do de Kant. Ele usa a palavra «objectivo» para indicar que o conhecimento científico deve ser justificável, independentemente do capricho pessoal; uma justificação será «objectiva» se puder, em princípio, ser submetida a prova e compreendida por todos.

Karl Popper, *Conhecimento Objectivo* (1972)

Ora, apesar de os aspectos subjectivos serem, por vezes, determinantes na maneira como se chega a uma teoria, tais aspectos estão completamente afastados do contexto de justificação da teoria, isto é, do modo como a teoria é avaliada por meio de testes cada vez mais rigorosos de falsificação. Neste caso, uma teoria só se mantém como científica se passar testes rigorosos e objectivos, os quais podem ser levados a cabo por qualquer cientista, independentemente das suas convicções pessoais. Neste processo, não intervém qualquer aspecto subjectivo. Como escreve Popper, é como se não houvesse sequer sujeito algum, o que o leva a caracterizar o conhecimento científico como um «conhecimento sem conhecedor», quer dizer, um conhecimento sem sujeito. Isto significa que nem sequer se trata de conhecimento no sentido de um sujeito ter crenças verdadeiras. O conhecimento científico é objectivo, segundo Popper, porque a sua lógica de justificação é independente de quaisquer sujeitos, dado que nenhum elemento subjectivo intervém no modo como é testado.

E quanto ao progresso? Sabemos que a ciência muda ao longo do tempo: as teorias hoje em dia partilhadas e defendidas pelos cientistas são diferentes das teorias de há cem ou duzentos anos. Mas, para haver progresso, não basta que as teorias actuais sejam *diferentes* das anteriores; é preciso que sejam, de algum modo, melhores — ou porque explicam mais coisas ou porque as explicam melhor. A ideia é que só haverá progresso se ao conhecimento anteriormente adquirido se acrescentar novo conhecimento, por um processo cumulativo, pela acumulação de conhecimento. Se pensarmos que as teorias científicas actuais não são mais explicativas nem melhores do que as anteriores, então parece que não há progresso científico em qualquer sentido relevante. Mas será que a ciência progride mesmo?

Popper pensa que sim, apesar de nunca podermos garantir que uma teoria científica é verdadeira, pois qualquer teoria científica poderá vir a ser

substituída por outra. Como podemos pensar que há progresso, se não temos qualquer garantia de que as teorias actuais são verdadeiras? A resposta de Popper é que não precisamos de saber que as teorias são verdadeiras para haver progresso. Basta que as teorias actuais sejam melhores do que as anteriores. Ora, do seu ponto de vista, uma teoria 2 é melhor do que outra teoria 1 quando a) ambas explicam exactamente o mesmo, mas 2 resiste a mais testes de falsificação do que 1; ou b) ambas resistem aos mesmos testes de falsificação, mas 2 tem maior poder explicativo do que 1. E, claro, se 2 resistir melhor aos testes de falsificação e também tiver maior poder explicativo, então é claramente melhor do que 1.

Do ponto de vista de Popper, o progresso teórico em ciência é como o processo biológico da evolução natural descrito por Darwin, e no qual Popper confessadamente se inspira. Na luta contra as adversidades do ambiente, só os organismos mais resistentes e bem adaptados sobrevivem; no caso da ciência, só sobrevivem as teorias que melhor resistem aos testes de falsificação e que tiverem maior poder explicativo.

Críticas a Popper

Terá Popper razão? Eis três objecções que a sua perspectiva falsificacionista enfrenta.

Em primeiro lugar, a perspectiva de Popper não parece corresponder ao que realmente se passa na prática: muitos milhares de cientistas que fazem todos os dias investigação não procuram refutar teorias, tratando antes de lhes encontrar novas aplicações, faz notar Thomas Kuhn. Além disso, há variadíssimos exemplos de teorias cujas previsões não se confirmaram e que, nem por isso, foram abandonadas. O que se passou foi que os cientistas procederam apenas a alguns ajustes na teoria, conservando-a em vez de a considerarem falsificada. Mesmo que fosse desejável que os cientistas se comportassem como diz Popper, a história da ciência parece mostrar que isso só raramente ocorre. Não existe, pois, conhecimento sem um sujeito conhecedor: as teorias são feitas por pessoas e, como tal, têm as mesmas virtudes e defeitos das pessoas. Ao esquecer isso, a teoria de Popper acaba por descrever uma ciência idealizada e fictícia.

Uma segunda objecção é que Popper só dá conta do conhecimento científico negativo e não daquele que, em geral, nos leva a dar importância

à ciência: os seus resultados positivos. O conhecimento útil da ciência tem um carácter positivo, por isso temos razões práticas para acreditar nele. Sabemos, por exemplo, que a penicilina funciona porque produz certos resultados, e não porque não foi falsificada. Assim, confiar numa teoria é ter boas razões para acreditar que é verdadeira; não é apenas aceitá-la só porque nunca foi refutada. Para que o facto de nunca ter sido refutada possa justificar racionalmente a nossa confiança na teoria, é preciso que justifique a nossa expectativa de que continuará a não ser refutada (ou seja, que é verdadeira, no fundo).

Finalmente, Popper concorda com Hume que nunca temos justificação racional para pensar que o futuro será como o passado: a conclusão de que o futuro será como o passado é em si um pressuposto indutivo que carece de justificação não circular (cf. capítulo 6). Nesse caso, contudo, não temos qualquer justificação para pensar que uma teoria que foi falsificada continuará a ser falsificada. Por exemplo, mesmo aceitando o ponto de vista de Popper, é razoável não nos atirmos da janela do vigésimo andar porque a hipótese de que não iremos cair e morrer já foi inúmeras vezes falsificada. Contudo, se o que aconteceu no passado não justifica racionalmente as nossas crenças acerca do futuro, não tenho qualquer razão para pensar que no futuro essa hipótese continuará a ser falsificada. Quem sabe se amanhã um ser humano se atira da janela e voa como um pássaro? O falsificacionismo de Popper, para ser relevante, pressupõe que o passado é um guia fidedigno do futuro, que era precisamente o que Popper pretendia evitar, pois aceita o cepticismo de Hume quanto à indução.

3. Kuhn e a racionalidade científica

A competição entre paradigmas [científicos] não é o tipo de batalha que possa ser resolvida por meio de provas.

Thomas Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1970)

Thomas Kuhn (1922–1996) põe em dúvida a racionalidade da ciência. Opondo-se à perspectiva de Popper, considera não haver uma lógica ou metodologia científica única, a partir da qual seja possível caracterizar correctamente a ciência. Pensa que só é possível fazer uma caracterização correcta da ciência prestando atenção à história da ciência no seu todo e ao

modo como os cientistas se comportam no seio da comunidade científica. Em vez de uma abordagem lógica como a de Popper, que caracteriza o tipo de raciocínio no qual se baseia o método científico, Kuhn baseia-se numa abordagem histórica e sociológica, caracterizando o comportamento dos cientistas.

Kuhn pensa que abordagens como a de Popper não captam o que realmente se passa na ciência porque não olham para o que acontece com os cientistas: como se formam, como conseguem o seu emprego, como trabalham no seu dia-a-dia, que tipo de relações sociais estabelecem entre si, em que acreditam, quais são as suas aspirações, etc. Dado que Popper despreza estes aspectos, acaba por adoptar uma perspectiva da ciência baseada apenas em alguns exemplos excepcionais da sua história, como se toda ela pudesse ser caracterizada a partir desses exemplos extraordinários. Segundo Kuhn, Popper caiu no erro de tomar a parte pelo todo.

Ciência normal e paradigmas

Uma observação atenta da história da ciência e do funcionamento dos cientistas permite, segundo Kuhn, encontrar dois tipos de situações: a ciência normal e a ciência extraordinária. A ciência normal é o que milhares de cientistas, a maior parte deles anónima, fazem diariamente, durante praticamente toda a sua vida. A ciência extraordinária ocorre raramente, em curtos e turbulentos períodos de revolução científica protagonizados por cientistas excepcionais, como Galileu Galilei, Charles Darwin ou Albert Einstein (1879–1955). A história da ciência é feita de longos períodos de ciência normal, intercalados de curtos períodos de ciência extraordinária, nos quais ocorrem mudanças bruscas, seguidos de um novo período alargado de ciência normal, e assim sucessivamente. Nos períodos de ciência normal, os cientistas comportam-se de maneira diferente do que acontece nos períodos de ciência extraordinária; no primeiro caso, sabem exactamente o que se espera que façam, pois começam por ser ensinados no interior de um paradigma e só aprendem a trabalhar de acordo com ele. Mas o que é um paradigma?

Kuhn usa o termo «paradigma» de maneiras ligeiramente diferentes. Num dos sentidos relevantes, um paradigma científico é um modelo teórico que se impõe e é tomado como referência num dado domínio; é uma

espécie de matriz disciplinar, uma visão do mundo que inclui princípios teóricos e práticos para se fazer ciência num dado domínio.

Do ponto de vista de Kuhn, o critério de demarcação entre a ciência e a não-ciência consiste apenas em uma dada prática ou teoria estar ou não integrada no paradigma científico aceite. Fazer ciência, do seu ponto de vista, é apenas desenvolver uma actividade no seio de uma comunidade científica orientada pelo paradigma que fornece os seus próprios critérios de avaliação. Sem paradigma não há comunidade científica, pois é o paradigma que une os praticantes de um dado domínio, dando-lhes os mesmos objectivos, valores, regras e metodologias. E sem paradigma não há ciência: as tentativas avulsas de explicar e de resolver problemas acerca da natureza são características dos períodos pré-científicos. Exemplos de paradigmas são o geocentrismo de Aristóteles e Ptolemeu (90–168 d.C.), ou o heliocentrismo de Copérnico e Galileu. É também a física relativista de Einstein ou a biologia evolucionista de Darwin.

Os futuros cientistas de um domínio são ensinados de acordo com o paradigma vigente, preparando-se para lhe encontrar novas aplicações ou para resolver enigmas que vão surgindo. A função do cientista normal é alargar o âmbito e o alcance do paradigma, sem o pôr em causa, até porque não foi ensinado para fazer outra coisa. Assim, em vez de procurar falsificar hipóteses, os cientistas normais têm, ao contrário do que supõe Popper, uma atitude dogmática em relação às hipóteses que surgem no âmbito do paradigma em que trabalham: procuram defendê-lo e não detectar falhas. É o que fazem milhares de cientistas que passam longos dias nos seus laboratórios e que, quando se deparam com algum resultado incompatível com o paradigma, mais facilmente se põem em causa a si próprios do que à teoria com a qual trabalham.⁶

Nestes períodos de ciência normal, há um evidente e reconhecido progresso científico, pois cada enigma resolvido amplia a aplicação do paradigma e acrescenta novo conhecimento, sem pôr em causa o que já existe. Trata-se, pois, de um progresso cumulativo. Por vezes, contudo, o paradigma enfrenta alguns casos difíceis: observações que teimam em não se deixar explicar. A isto chama Kuhn *anomalias*. Quando estas se acumulam, são responsáveis por uma crise científica: por muito que se tente eliminá-las, os cientistas não conseguem fazê-lo, começando então a duvidar do paradigma em que sempre trabalharam.

Nos períodos de crise científica, há alguma desorientação e o paradigma torna-se insatisfatório por falta de soluções. É nessa altura que jovens cientistas, menos habituados ao paradigma em crise, propõem ideias novas, muitas vezes incompreensíveis para os cientistas mais velhos. Diferentes ideias inovadoras começam então a competir entre si, até que alguns cientistas aderem a uma delas, que acaba por se impor às outras e se torna num novo paradigma. Este é um período excepcional de «revolução científica», como lhe chama Kuhn, em que uma determinada forma de ver e de explicar o mundo é substituída por outra, ou seja, em que ocorre uma mudança de paradigma.

As revoluções científicas são curtas, mas alteram profundamente a maneira como se faz ciência, considera Kuhn. Ele usa o termo «revolução» precisamente para sublinhar que se está perante uma mudança radical. Por vezes, Kuhn compara a mudança de paradigma a uma conversão religiosa, em que nada continua a ser como antes. Kuhn considera que os paradigmas são frequentemente incomensuráveis, isto é, que não há pontos comuns entre eles, a partir dos quais possam ser comparados entre si.

Porém, o que leva os cientistas, nos momentos de mudança de paradigma, a optar por uma dada teoria em vez de outra? Kuhn considera que não é possível apontar critérios fixos, pois estão envolvidos todos os tipos de factores, como a preservação do emprego, a necessidade de pertença a uma dada comunidade, a procura de reconhecimento, razões políticas, religiosas, etc. Assim, diferentes cientistas podem ter diferentes motivações quando optam por uma teoria e aderem ao novo paradigma.

Escolha de teorias e incomensurabilidade

Quando os cientistas têm de escolher entre teorias rivais, dois homens comprometidos exactamente com a mesma lista de critérios de escolha podem, contudo, chegar a conclusões diferentes.

Thomas Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1970)

Se, como defende Kuhn, a escolha entre teorias num período revolucionário depende em grande parte de critérios subjectivos, então

talvez a ciência não seja objectiva. Kuhn reconhece que há critérios objectivos, mas considera que são insuficientes, pois não conseguem explicar por que razão há cientistas que aderem a uma teoria proposta por um paradigma e outros aderem a teorias de paradigmas rivais.

O primeiro dos cinco critérios objectivos referidos por Kuhn é a exactidão: esta diz respeito às previsões que uma teoria permite fazer e às suas aplicações práticas observáveis. Quanto mais exactas forem as suas previsões e quanto mais precisas as suas aplicações, melhor é a teoria. O segundo critério é a consistência, que diz respeito à coerência interna da teoria e à sua compatibilidade com outras teorias aceites nesse período. Quanto mais uma teoria estiver de acordo com outras amplamente aceites, melhor é. O terceiro é a simplicidade, que diz respeito à quantidade de leis ou princípios teóricos fundamentais de que a teoria necessita para explicar as coisas. Quanto menos aparatosa for a teoria, mais simples e elegante ela é, o que a torna preferível a outras mais complexas. O quarto é o alcance, estando em causa a quantidade e diversidade de coisas que a teoria consegue explicar. Quantas mais coisas uma teoria conseguir explicar, melhor é. Por fim, o quinto critério é a fecundidade: a capacidade de uma teoria para gerar novas descobertas científicas.

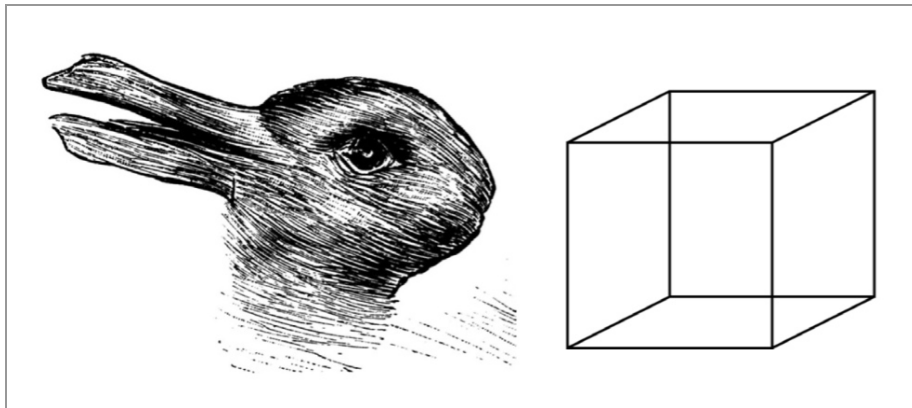
Apesar de estes cinco critérios serem partilhados pela generalidade dos cientistas, há divergência no modo como são aplicados, pois uns cientistas podem dar mais importância a um critério, ao passo que outro valoriza mais um critério diferente. Além disso, cada critério é de aplicação vaga, pois não permite determinar com rigor o grau de simplicidade, de fecundidade, etc. Assim, diferentes cientistas podem interpretá-los de modo diferente e chegar a conclusões diferentes, devido à intervenção de factores subjectivos. Assim, a subjectividade é um aspecto importante na resolução dos conflitos científicos. A ciência não é, pois, totalmente objectiva, na opinião de Kuhn.

Kuhn defende também a polémica tese da incomensurabilidade, segundo a qual nem sempre é possível comparar objectivamente paradigmas. A ideia de Kuhn é que os novos paradigmas muitas vezes rompem completamente com os paradigmas anteriores, não havendo sequer pontos em comum entre eles. É por isso que não há maneira de os comparar:

A tradição científica normal que emerge de uma revolução científica é não apenas incompatível, mas também frequentemente incomensurável com aquela que se foi.

Thomas Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1970)

Ora, se não é possível comparar paradigmas, também não pode haver qualquer continuidade entre eles. Mas, não havendo qualquer tipo de continuidade, haverá realmente progresso científico? A ideia de que as mudanças de paradigma são como as revoluções políticas ou como as conversões religiosas parece mostrar que, além de súbitas, fazem tábua rasa de tudo o que foi alcançado durante décadas de ciência normal. Kuhn refere que isso é como mudar de mundividência: ver o mundo a partir de um paradigma diferente é como ver o mundo com outros olhos. Ainda que os cientistas usem os mesmos termos e olhem para os mesmos sítios, referem e vêem coisas diferentes. Uma boa ilustração disso é o que se passa quando olhamos para as imagens seguintes:



Onde uns vêem um pato, outros vêem um coelho; onde uns vêem um cubo virado para a esquerda, outros vêem um cubo virado para a direita. Estas são maneiras diferentes de olhar para a mesma coisa e é também o que acontece, segundo Kuhn, quando cientistas de paradigmas diferentes olham para os mesmos fenômenos.

Será que Kuhn recusa a ideia de progresso científico, uma vez que as mudanças de paradigma são como que um recomeço? A resposta de Kuhn é que a ciência não tem de progredir em direção a um fim previamente estabelecido; ele rejeita a ideia de que a ciência progride em direção à

verdade. Em seu entender, um novo paradigma constitui apenas um progresso relativo, uma vez que acaba por satisfazer a comunidade científica na sua tarefa de resolver problemas. Ainda que os problemas sejam outros, o paradigma que em determinado momento nos permite resolvê-los é aquele que mais se adapta à nossa necessidade de compreensão. De resto, não faria sequer sentido que os cientistas adeptos do paradigma que acaba de se impor — e que, por isso, passam a ser os principais protagonistas da ciência — não o considerassem um progresso. Tal como Popper, também Kuhn invoca a teoria evolucionista, só que destaca um aspecto diferente: a ideia de Darwin de que a evolução não tem uma finalidade determinada, resultando apenas da adaptação ao ambiente que rodeia os organismos.

Críticas a Kuhn

Os defensores mais extremistas da ciência pensam que os seus oponentes são supersticiosos e irracionais. Por outro lado, há quem argumente que nada há de especial quanto à ciência, e que na verdade ela pode ser pior, ou pelo menos não ser melhor, do que a criação de mitos.

James Ladyman, *Compreender a Filosofia da Ciência* (2002)

Vejamos duas das principais objecções que a perspectiva de Kuhn enfrenta.

Kuhn tem sido criticado pela alegada implausibilidade da ideia de que os paradigmas são incomensuráveis. Muitos críticos assinalam que tal ideia é até contrariada pela própria história da ciência. Afinal de contas, a teoria heliocêntrica foi inicialmente proposta por Copérnico porque permitia explicar precisamente os mesmos fenómenos observados à luz da teoria geocêntrica (movimento aparente dos planetas, eclipses, estações do ano, fases da Lua, etc.), mas de modo mais simples, exacto e eficaz. Foi essa vantagem comparativa que levou Copérnico a abandonar a teoria geocêntrica. De um modo geral, as teorias científicas actuais permitem também fazer previsões mais rigorosas e exactas do que as teorias

anteriores. Se isto não mostra que as teorias actuais são comparativamente melhores, então os enormes sucessos práticos da ciência ficam por explicar. Além disso, muitas teorias rivais nem sequer são incompatíveis; por exemplo, no século XIX houve um grande confronto de duas teorias acerca da natureza dos fenómenos luminosos: a teoria de que a luz era constituída por ondas (teoria ondulatória) e a teoria de que a luz era constituída por pequeníssimos corpos, chamados fotões (teoria corpuscular). Ideias importantes dessas teorias rivais vieram a ser incorporadas décadas mais tarde na teoria da dualidade partícula-onda.⁷

A segunda crítica é que Kuhn propõe uma concepção relativista da ciência, colocando-a a par de outro tipo de explicações, como os mitos e lendas, que também oferecem respostas satisfatórias àqueles que a eles aderem. Se tudo não passar de concepções do mundo inconciliáveis às quais se adere pelas mais variadas razões, incluindo motivações psicológicas, ideológicas, religiosas ou políticas, então não são directamente confrontadas com o mundo, sendo antes construções sociais insusceptíveis de justificação racional, como os mitos e as lendas. Nesse caso, não se entende como pode a ciência ter o prestígio que tem e representar um avanço do conhecimento. Kuhn respondeu a esta crítica dizendo que não defendia o relativismo, mas muitos críticos insistem que a sua perspectiva implica o relativismo, ainda que ele não o subscreva.

¹ Não fossem os obstáculos criados pelas nossas ideias de senso comum, talvez alguns aspectos das teorias da física ou da biologia não fossem tão difíceis de compreender.

² A versão de Reichenbach é talvez o melhor exemplo da concepção verificacionista de ciência, própria do empirismo lógico e também do positivismo lógico, dois movimentos filosóficos gémeos surgidos nos anos 20 do século XX, em Berlim e em Viena, respectivamente.

³ Geralmente, mas nem sempre: numa ciência como a arqueologia, por exemplo, faz-se retrovisões: prevê-se, por exemplo, o acontecimento que provocou a extinção dos dinossauros, procurando-se depois indícios que confirmem ou refutem essa previsão.

⁴ No caso da origem do Universo, nem sequer se procuram generalizações: a teoria do *Big Bang*, por exemplo, muito dificilmente pode ser considerada uma generalização.

⁵ Popper não pensa que a verificação não existe; o que ele pensa que não existe é a verificação de proposições universais. Contudo, as proposições particulares e as singulares podem ser verificadas — só que não têm grande interesse para a ciência, pois as teorias científicas são constituídas por proposições universais.

⁶ Um caso que o parece ilustrar é a experiência de Michelson-Morley: o resultado observado não era compatível com a teoria da natureza ondulatória da luz que esses cientistas procuravam sustentar, pois não confirmava a hipótese de que existia o éter, o meio no qual as ondas luminosas

supostamente se propagavam; contudo, em vez de porem em causa a teoria, antes puseram em causa o rigor das medições.

7 Proposta por Louis de Broglie, pelo que recebeu o Prémio Nobel da Física em 1929.

PENSAMENTO FUNDAMENTADO

Zenão fundou a tradição estóica da divisão da filosofia em três disciplinas principais: lógica, ética e física. Os seus discípulos defendiam ser a lógica o esqueleto, a ética a carne, e a física a alma da filosofia.

Anthony Kenny, *Nova História da Filosofia Ocidental* (2007)

1. Conceitos e definições

Um conceito não é uma palavra; é o que as palavras exprimem. Há muitos casos em que uma mesma palavra exprime diferentes conceitos: a palavra «papel», por exemplo, tanto exprime o conceito de pasta fibrosa de origem vegetal com que fazemos livros, jornais, etc., como o conceito de um dos povos da Guiné-Bissau. Quando queremos definir um conceito, não é porque estamos interessados em palavras, mas antes porque estamos interessados no que as palavras exprimem.¹

A definição rigorosa de conceitos é muito importante em muitos domínios. Na física, é preciso definir com rigor o conceito de massa; na economia, o conceito de inflação; e na política e no direito os conceitos de vencedor das eleições presidenciais e de encarregado de educação de um menor. Como se vê, não é só em filosofia que as definições são importantes.

As definições sempre foram e continuam a ser importantes em filosofia, tal como nos outros domínios de estudo. Sócrates não nos deixou quaisquer escritos, mas sabemos pelos livros de Platão que dedicava uma parte importante do seu estudo à tentativa de definir explicitamente alguns

conceitos filosóficos importantes, como coragem e virtude, amizade e amor, justiça e conhecimento. Aristóteles escreveu o primeiro dicionário filosófico, no qual define vários conceitos importantes. Mais tarde, Agostinho (354–430) fez um comentário que ficou célebre: se não me perguntarem o que é o tempo, sei perfeitamente o que é; mas, mal me perguntam, fico sem saber. Esta observação aplica-se a quase todos os conceitos fundamentais: sabemos implicitamente de que se trata, mas temos muita dificuldade em defini-los explicitamente.

Durante algumas décadas do século xx, muitos filósofos consideravam que as definições eram meramente linguísticas e, como tal, sem interesse cognitivo. Esta rejeição da importância das definições em filosofia não durou muito tempo; actualmente, os filósofos dão de novo muita importância às definições explícitas. Contudo, há poucas definições explícitas bem-sucedidas e consensuais de conceitos filosóficos substanciais.

Em filosofia, as definições adequadas são mais difíceis do que noutros domínios. Isto porque queremos definir os próprios conceitos mais básicos que usamos nos outros domínios para definir outros conceitos menos básicos, e não temos outros conceitos ainda mais básicos a que possamos recorrer. Em matemática, por exemplo, usamos o conceito de número para definir o conceito de número primo; mas em filosofia queremos definir o próprio conceito de número, e não é fácil ver a que outros conceitos mais básicos poderemos recorrer. Em física, usamos o conceito de tempo para definir o conceito de velocidade; mas em filosofia queremos definir o próprio conceito de tempo, e uma vez mais não é fácil ver que outros conceitos mais básicos poderemos usar para o fazer.

Definições implícitas e explícitas

Na vida quotidiana, usamos por vezes um tipo especial de definições. Quando uma criança nos pergunta o que é a brancura, apontamos para várias coisas brancas e dizemos que são brancas. A estas definições com base em exemplos chamamos «implícitas».² Na vida quotidiana, isto é suficiente. Contudo, nem sempre é suficiente em filosofia ou nos outros domínios de investigação. Quando queremos definições mais rigorosas, o que temos quase sempre em mente são definições explícitas. Neste tipo de

definição, apresentamos condições necessárias e suficientes. Porém, o que é uma condição suficiente? E o que é uma condição necessária?

Vejam um exemplo. Estar em Adelaide é uma condição suficiente para estar na Austrália porque todas as pessoas que estão em Adelaide estão na Austrália. Todavia, estar em Adelaide não é uma condição necessária para estar na Austrália porque nem todas as pessoas que estão na Austrália estão em Adelaide. Assim, quando tudo o que é F é G, F é uma condição suficiente de G, e G é uma condição necessária de F. Eis outro exemplo: numa frase como «Toda a matéria tem massa», afirma-se que a matéria é uma condição suficiente da massa, e que a massa é uma condição necessária da matéria; o mesmo se afirma numa frase como «Se tiver matéria, tem massa».

Quando F é ao mesmo tempo uma condição necessária e uma condição suficiente de G, então F e G coincidem exactamente: tudo o que é F é G, e tudo o que é G é F. Por exemplo, ter o peso atómico 79 é uma condição necessária e suficiente para ser ouro, dado que tudo o que tem esse peso atómico é ouro e tudo o que é ouro tem esse peso atómico.

Avaliar definições explícitas

O que desejamos numa definição explícita de um conceito é estabelecer condições necessárias e suficientes da sua aplicação. É o que acontece na definição de arte como expressão de emoções. Neste caso, como vimos, a ideia é que tudo o que é arte é expressão de emoções, e tudo o que é expressão de emoções é arte. Para avaliar esta definição, fazemos duas perguntas.

Primeiro, perguntamos se há arte que não exprima de emoções. Se houver, mostramos que exprimir emoções não é uma condição necessária para ser arte e que a definição está errada. Está errada porque é demasiado restrita, ou seja, não inclui o que devia: deixa de fora algumas obras de arte.

A segunda pergunta que fazemos é se há casos de expressão de emoções que não sejam arte. Se houver, mostramos que exprimir emoções não é uma condição suficiente para ser arte e que a definição está errada. Está errada porque é demasiado ampla, ou seja, inclui o que não devia: inclui coisas que não são arte.

Algumas definições estão duplamente erradas: são demasiado restritas porque não incluem o que deviam, e ao mesmo tempo são demasiado

amplas porque incluem o que não deviam. Por exemplo, a definição de arte como imitação seria demasiado ampla porque muitas imitações não são arte, e seria também demasiado restrita porque muitas obras de arte não são imitativas.

Aos exemplos que mostram que uma dada definição é demasiado restrita ou demasiado ampla chamamos «contra-exemplos». Assim, avaliamos definições procurando contra-exemplos. Se os encontrarmos, refutamos a definição: mostramos que é falsa. Assim, um bebé anencefálico é um contra-exemplo à definição de ser humano como animal racional, pois é um ser humano, mas não é racional. Outro contra-exemplo é um animal extraterrestre inteligente, pois é um animal racional, mas não é um ser humano.

As definições são muitas vezes expressas usando a expressão «se e só se», que neste contexto quer dizer exactamente o mesmo que «é». Por exemplo, eis duas maneiras equivalentes de definir o ouro: «Uma substância é ouro se e só se tiver o peso atómico 79» e «O ouro é a substância com o peso atómico 79».

Definir e caracterizar

É muito fácil definir conceitos; mas é difícil defini-los bem. Definir o conceito de número como triângulo azul que joga futebol é uma definição como outra qualquer; acontece que é falsa.³ E, se definirmos o conceito de número como número, esta é uma definição certamente verdadeira; contudo, não é informativa. O que queremos são definições verdadeiras e informativas, como a definição de ouro como a substância de peso atómico 79. A dificuldade com os conceitos filosóficos não é defini-los; isso é fácil de fazer. O difícil é defini-los bem: é muito difícil encontrar definições verdadeiras e informativas de conceitos filosóficos como conhecimento ou arte, como vimos. Em parte, é difícil porque estes são os conceitos mais básicos que usamos para definir outros conceitos menos básicos.

Quando não conseguimos definir um conceito mas queremos esclarecê-lo, apresentamos apenas as suas condições necessárias, mas não as suficientes, ou vice-versa. Apresentar apenas as condições necessárias de um conceito, ou apenas as suficientes, não é defini-lo explicitamente, mas poderá ser esclarecedor. Por exemplo, ainda que seja difícil definir bem o conhecimento, é esclarecedor e razoável pensar que há três condições

necessárias envolvidas no conhecimento: a crença, a verdade e a justificação, como vimos no capítulo 6.

Quando nem sequer conseguimos apresentar apenas condições necessárias ou apenas condições suficientes, mas queremos mesmo assim esclarecer um conceito, podemos limitar-nos a caracterizá-lo: apresentamos características desse conceito que sejam esclarecedoras, ainda que não sejam condições necessárias nem suficientes. Por exemplo, uma maneira de caracterizar o formaldeído é dizer que é um gás incolor, bactericida, usado para preservar espécimes biológicos. Podemos também dar exemplos, apontando para várias substâncias que são ou contêm formaldeído. Para quem nada sabe de química, esta caracterização é até mais esclarecedora do que apresentar a sua definição explícita, que neste caso é a fórmula CH_2O .

2. Negações e condicionais

Qual é a negação da proposição de que todos os seres humanos têm deveres? Não é a proposição de que nenhum ser humano tem deveres, como por vezes se pensa. Porquê? Porque para que duas proposições se neguem entre si não podem ser ambas verdadeiras nem podem ser ambas falsas. É por isso que a negação correcta da proposição de que todas as aves são brancas não é que nenhuma ave é branca. Uma vez que as duas proposições são falsas, não são a negação uma da outra. A negação correcta da proposição de que todas as aves são brancas é que algumas aves não são brancas. Ora, alguns seres humanos têm deveres, como é o caso do leitor, e outros não os têm, como é o caso dos bebés. Assim, negar correctamente que todos os seres humanos têm deveres não é defender que nenhum ser humano tem deveres, mas antes que alguns não os têm.

Eis mais alguns exemplos: a negação correcta de que todos os deveres são absolutos não é que nenhum dever é absoluto, mas antes que alguns não o são. A negação correcta de que as obras de arte exprimem emoções não é que as obras de arte não exprimem emoções, mas antes que algumas não o exprimem. A negação correcta de que nenhuma monarquia é justa não é que todas o são, mas antes que algumas o são. A negação de que algumas leis são imorais não é que algumas não o são, mas antes que nenhuma o é. E a negação de que algumas promessas não são absolutas não é que algumas o são, mas antes que todas o são.

Condicionais

Chamamos «condicionais» às proposições que têm a estrutura «Se P, então Q» ou «Se P, Q». Por exemplo, «Se Platão era ateniense, era grego» ou «Se toda a gente fosse honesta, a sociedade seria muito melhor». A presença ou ausência da palavra «então» não faz qualquer diferença relevante.

As condicionais são muito importantes porque é com elas que conectamos as ideias entre si. Precisamos, por isso, de saber avaliá-las e negá-las rigorosamente. A negação de uma condicional não é outra condicional. A negação correcta de «Se uma sociedade for igualitária, então é justa» não é «Se uma sociedade não for igualitária, então não é justa», nem «Se uma sociedade for igualitária, então não é justa». A negação correcta é «Uma sociedade igualitária pode não ser justa». Negar «Se P, então Q» é afirmar «P, mas não Q».

As condicionais são compostas por duas proposições. Numa condicional como «Se P, Q», a primeira é a antecedente da condicional e a segunda a consequente. Quando a antecedente de uma condicional é verdadeira mas a sua consequente é falsa, a condicional é toda ela falsa. Na lógica clássica, esta é a única circunstância em que as condicionais são falsas. Daí a existência de condicionais verdadeiras, mas vácuas: as que têm antecedentes falsas.

3. Lógica formal

Nenhuma cultura antiga investigou a argumentação válida como tal excepto os Gregos ou povos influenciados pelos Gregos.

Michael Shenefelt e Heidi White, *Se A, Então B* (2013)

A primeira lógica formal deve-se a Aristóteles. Foi praticamente a única lógica conhecida durante a Idade Média, na Europa. Todavia, outros filósofos da Antiguidade, como os estóicos, desenvolveram outra lógica formal. Esta é a base das lógicas contemporâneas, mas quase não recebeu atenção ao longo da Idade Média. A lógica formal conheceu desenvolvimentos impressionantes a partir de finais do século XIX.

A lógica formal começa pela tomada de consciência de que a validade de alguns argumentos depende de certos aspectos da sua estrutura. Isso é visível nos dois exemplos seguintes:

Se a vida fosse absurda, Deus não existiria.
Mas Deus existe.
Logo, a vida não é absurda.

Se os cépticos tivessem razão, não saberíamos que temos uma mão.
Mas sabemos que temos uma mão.
Logo, os cépticos não têm razão.

Apesar de os dois argumentos serem diferentes, é evidente que têm uma estrutura em comum. Essa estrutura capta-se bem do seguinte modo:

Se P, então não-Q.
Q.
Logo, não-P.

É a esta estrutura partilhada por diferentes argumentos que se chama *forma lógica*. Uma lógica é formal precisamente quando estuda os argumentos indirectamente, estudando estas estruturas.

Algumas formas lógicas muito parecidas com formas lógicas válidas são afinal inválidas. Vejamos o seguinte argumento:

Se a generosidade é desejável, não devemos ser egocêntricos.
Ora, não devemos ser egocêntricos.
Logo, a generosidade é desejável.

A forma lógica deste argumento é a seguinte:

Se P, então não-Q.
Não-Q.
Logo, P.

Esta forma lógica é semelhante à anterior; contudo, ao passo que a primeira é uma forma lógica válida, esta é inválida. A lógica formal ajuda-nos a ver e a explicar a diferença. Uma maneira de o fazer é explicitar as condições de verdade das premissas e da conclusão das formas argumentativas, fazendo uma sequência de tabelas de verdade. Mas o que é uma tabela de verdade?

Uma tabela de verdade é a representação tabular das circunstâncias em que uma dada proposição composta é verdadeira ou falsa em função da verdade ou falsidade da proposição simples que está na sua base. Por exemplo, a proposição expressa pela frase «Sócrates era grego» (P) é simples porque não tem qualquer operador proposicional, contrastando com «Sócrates não era grego» (não-P), que tem o operador de negação. Ora, como é óbvio, não-P só será falsa caso P seja verdadeira; e só será verdadeira caso P seja falsa. É precisamente isto que representamos na tabela de verdade da negação:

P	Não-P
V	F
F	V

Um dos domínios importantes da lógica estuda precisamente aquelas formas inferenciais cuja validade ou invalidade depende exclusivamente dos cinco operadores proposicionais seguintes:

Negação

Kant **não** era francês.

Não-P

$\neg P$

Conjunção

Há sociedades justas e igualitárias.

P e Q

$P \wedge Q$

Disjunção

A arte exprime emoções ou é mera forma vazia.

P ou Q

$P \vee Q$

Condicional

Se há valores objectivos, então a vida humana tem sentido.

Se P então Q

$P \rightarrow Q$

Bicondicional

O conhecimento é possível se e só se for possível formar crenças verdadeiras adequadamente justificadas.

P se e só se Q

$P \Leftrightarrow Q$

A seguinte tabela de verdade especifica as condições de verdade dos quatro operadores que nos faltam, uma vez que já fizemos o mesmo quanto à negação:

P Q	$P \wedge Q$	$P \vee Q$	$P \rightarrow Q$	$P \Leftrightarrow Q$
V V	V	V	V	V
V F	F	V	F	F
F V	F	V	V	F
F F	F	F	V	V

Assim, no caso da conjunção, por exemplo, a forma proposicional $P \wedge Q$ só é verdadeira caso P e Q sejam ambas verdadeiras; em todos os outros casos, é falsa. Por exemplo, a proposição expressa pela frase «Hume e Locke eram ingleses» é falsa precisamente porque Hume não era inglês, apesar de Locke o ser; contudo, a frase «Hume ou Locke era inglês» exprime uma proposição verdadeira porque basta que Locke seja inglês.⁴

Tendo em mente estas condições de verdade, podemos ver o que acontece quando uma forma argumentativa é válida, como é o caso da primeira que encontrámos nesta secção:

P Q	$P \rightarrow \neg Q$	Q	$\neg P$
V V	F	V	F
V F	V	F	F
F V	V	V	V
F F	V	F	V

Se olharmos com atenção, vemos que não há qualquer circunstância (fila) em que as duas premissas sejam verdadeiras e a conclusão seja falsa: na primeira circunstância, a primeira premissa é falsa e por isso não conta; na segunda, é a segunda premissa que é falsa, assim como na quarta; só na terceira circunstância as duas premissas são verdadeiras — mas a conclusão também o é. É isto que acontece quando um argumento é válido: não há qualquer circunstância em que as premissas sejam todas verdadeiras e a conclusão falsa. Quando há pelo menos uma circunstância em que as premissas são verdadeiras e a conclusão falsa, a forma argumentativa é inválida — e é precisamente isso que acontece no caso na segunda forma argumentativa que encontrámos nesta secção:

P Q	$P \rightarrow \neg Q$	$\neg P$	Q
V V	F	F	V
V F	V	F	F
F V	V	V	V
F F	V	V	F

Como se pode ver, na quarta circunstância as premissas são ambas verdadeiras, mas a conclusão é falsa. A forma argumentativa é inválida precisamente porque não exclui a possibilidade de ter todas as premissas verdadeiras e a conclusão falsa.

Estas tabelas ilustram o conceito de validade dedutiva: tornam óbvio o que significa dizer que num argumento válido é impossível que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa. Contudo, tabelas como estas são apenas elementos iniciais da lógica, um pouco como as somas simples de inteiros são os primeiros passos titubeantes na matemática; a lógica propriamente dita vai muito além de tabelas.

Algumas formas argumentativas são tão comuns que receberam nomes; além disso, algumas são parecidas com formas argumentativas que, apesar da semelhança, são inválidas. Eis uma lista de algumas dessas formas argumentativas mais comuns, usando \therefore para indicar a conclusão:

Formas válidas

Modus ponens

$$\begin{array}{l} P \rightarrow Q \\ P \end{array}$$

$$\therefore Q$$

Modus tollens

$$P \rightarrow Q$$

$$\neg Q$$

$$\therefore \neg P$$

Contraposição

$$P \rightarrow Q$$

$$\therefore \neg Q \rightarrow \neg P$$

Silogismo disjuntivo

$$P \vee Q$$

$$\neg P$$

$$\therefore Q$$

Silogismo hipotético

$$P \rightarrow Q$$

$$Q \rightarrow R$$

$$\therefore P \rightarrow R$$

Formas inválidas

Afirmação da consequente

$$P \rightarrow Q$$

$$Q$$

$$\therefore P$$

Negação da antecedente

$$P \rightarrow Q$$

$$\neg P$$

$$\therefore \neg Q$$

Inversão da condicional

$$\begin{array}{l} P \rightarrow Q \\ \therefore Q \rightarrow P \end{array}$$

Dedução e indução

O que faz uma inferência ser indutivamente válida? Simplesmente o facto de as premissas tornarem a conclusão mais provável do que improvável.

Graham Priest, *Lógica* (2000)

Quando um argumento é dedutivamente válido, é impossível que tenha conjuntamente premissas verdadeiras e conclusão falsa. Mas quando um argumento é apenas indutivamente válido, não é impossível que tenha premissas verdadeiras e conclusão falsa: é apenas improvável.⁵ Isto significa que a validade dedutiva exclui a possibilidade de a conclusão ser falsa se as premissas forem verdadeiras; a validade indutiva não exclui esta possibilidade, mas torna-a improvável.

A diferença entre a impossibilidade e a improbabilidade compreende-se melhor com um exemplo: não é impossível que uma pessoa ganhe vinte vezes de seguida no Euromilhões, mas é muitíssimo improvável. Do mesmo modo, quando temos um argumento válido indutivo, não é impossível que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa, mas é muito improvável.

Vejamos dois exemplos contrastantes. É dedutivamente válido concluir que alguns gregos são filósofos da premissa de que alguns filósofos são gregos. Isto significa que não é possível que alguns filósofos sejam gregos sem que alguns gregos sejam filósofos. Contudo, mesmo que seja indutivamente válido concluir que todas as porções de água são H₂O da premissa de que todas as porções de água que observámos até hoje são H₂O, é logicamente possível que nem todas as porções de água sejam H₂O, apesar de só termos observado as que o são.

A lógica formal é adequada para captar a validade dedutiva quando esta resulta da forma lógica. Contudo, no caso dos argumentos indutivos, a validade não resulta da forma lógica. Por isso, não temos uma lógica formal no caso da indução. Apesar disso, temos alguns critérios que ajudam a avaliar argumentos indutivos. Vejamos brevemente alguns deles.

Generalizações e previsões

Voltemos ao exemplo anterior de indução: «Todas as porções de água observadas até hoje são H_2O ; logo, a água é H_2O .» Esta indução é uma generalização. A previsão é o segundo tipo de indução: «Todas as porções de água observadas até hoje são H_2O ; logo, a próxima porção de água que observarmos será H_2O ».

Para nos ajudar a avaliar as generalizações e as previsões, temos três critérios. Em primeiro lugar, o número de coisas observadas tem de ser representativo da totalidade. Por exemplo, viola este critério uma pessoa que, ao detectar três planetas fora do sistema solar sem atmosfera, conclua que nenhum planeta fora do sistema solar tem atmosfera. Em segundo lugar, não pode haver informação que colida com a conclusão do argumento. Por exemplo, a galinha de Russell, que conclui que continuará a ser alimentada todos os dias porque até hoje sempre o foi, está a desconsiderar a informação de fundo de que os criadores de galinhas as matam ao fim de algum tempo. Finalmente, em terceiro lugar, não pode haver contra-exemplos, depois de os termos procurado activamente. Por exemplo, uma pessoa que leu um par de filósofos e conclui que, depois de Kant, nenhum filósofo considera possível argumentar adequadamente a favor ou contra a existência de Deus, viola este critério: se ler vários outros, encontrará muitíssimos que pensam que é perfeitamente possível fazer tal coisa.

A argumentação indutiva é uma questão de defender que as premissas usadas tornam provável que a conclusão seja verdadeira. Para que argumentemos bem, temos de perguntar se aquelas premissas realmente tornam mais provável a conclusão, e temos de nos perguntar se não há outras informações que tornem falsa ou improvável a conclusão.

Uma falácia é um argumento mau que parece bom; quando os argumentos indutivos parecem bons mas violam os critérios anteriores são

falaciosos. As falácias indutivas mais comuns são induções precipitadas, que os critérios anteriores visam evitar.

Os argumentos indutivos são fundamentais nas ciências da natureza, como a física e a biologia, e nas ciências humanas, como a sociologia. Contudo, apesar de termos alguns instrumentos matemáticos importantes, como o cálculo de probabilidades e a estatística, não temos no caso da indução instrumentos comparáveis ao rigor e poder explicativo da lógica formal. Como vimos no capítulo 7, esta situação leva alguns filósofos a considerarem que afinal a indução não é assim tão importante naquelas ciências. Até porque, se fosse realmente importante, a sua cientificidade ficaria talvez posta em causa.

Argumentos de autoridade

Mesmo que todos os especialistas concordem, podem estar todos enganados.

Bertrand Russell, *A Vontade de Duvidar* (1958)

A forma lógica dos argumentos de autoridade é a seguinte:

Uma autoridade, especialista ou testemunha, afirmou que P.
Logo, P.

Essa autoridade tanto pode ser um cientista ou outro estudioso, como uma testemunha de um acidente, por exemplo, ou um amigo nosso que foi a uma cidade que nunca visitámos.

Os argumentos de autoridade são muito importantes porque a maior parte do nosso conhecimento é obtido por meio de outras pessoas, nomeadamente os especialistas dos diversos domínios. Por exemplo, uma pessoa comum sabe que Marte tem atmosfera apenas porque os cientistas o afirmam, e não porque ela o tenha verificado pessoalmente. E, claro, no dia-a-dia confiamos que as pessoas nos transmitem várias informações correctas sobre coisas banais, e não vamos verificá-las todas.

Eis um exemplo de um argumento de autoridade:

Nagel defende que a vida é absurda.
Logo, a vida é absurda.

Geralmente, os argumentos de autoridade não são expressos deste modo tão explícito, mas a estrutura é sempre a mesma: procura-se apoiar uma ideia com base no facto de uma autoridade a ter defendido. Uma maneira comum de exprimir um argumento de autoridade é escrever algo como: «Já Nagel dizia que a vida é absurda.» Caso esta mera afirmação seja usada para sustentar a ideia de que a vida é absurda, trata-se de um argumento de autoridade disfarçado de mera descrição do pensamento de Nagel.

Para nos ajudar a avaliar argumentos de autoridade, temos quatro critérios. Primeiro, é preciso que a autoridade invocada seja realmente uma autoridade no domínio em causa. Por exemplo, invocar Beethoven para defender ideias científicas viola este critério porque ele era uma autoridade em música, mas não em ciência. Segundo, é preciso especificar em que livro ou texto tal autoridade disse tal coisa. Por exemplo, uma pessoa que atribui a Kuhn a ideia de que tudo é relativo, mas depois é incapaz de dizer onde ele o escreveu, viola este critério. Terceiro, é preciso que a afirmação seja consensual entre as autoridades do domínio. Uma pessoa que defende ser impossível argumentar adequadamente a favor ou contra a existência de Deus porque Kant o defendeu não obedece a este critério porque outros filósofos discordam de Kant. É devido a este critério que, em filosofia, praticamente todos os argumentos de autoridade são falaciosos: há quase sempre outros filósofos que discordam da autoridade filosófica invocada. Finalmente, e em quarto lugar, é preciso que as autoridades invocadas não tenham fortes interesses pessoais ou de classe no tema em causa. Um argumento baseado na opinião dos dentistas, e cuja conclusão seja que é imperioso ir ao dentista uma vez por mês, viola este critério.

Por outras palavras, depois de garantir que a autoridade realmente afirmou o que está em causa e que é realmente uma autoridade no domínio, é preciso garantir que o facto de ela afirmar tal coisa torna mais provável que isso seja verdadeiro. Quando uma testemunha afirma algo, mas outra testemunha igualmente bem colocada o nega, a afirmação da primeira não torna mais provável que isso seja verdadeiro; e, quando todas as autoridades concordam, mas têm todas muito a ganhar com a afirmação que defendem, o consenso entre elas não torna mais provável que isso seja verdadeiro. Um

argumento de autoridade que pareça bom mas viole estes critérios é um apelo falacioso à autoridade.

Argumentos por analogia

Os argumentos por analogia são aqueles que se baseiam na analogia ou semelhança entre coisas diferentes. A ideia é a seguinte: se duas coisas são semelhantes em vários aspectos óbvios, então serão também semelhantes noutra aspecto menos óbvio. Os argumentos por analogia são usados em muitos domínios. São, por exemplo, determinantes no estabelecimento de conclusões sobre a reacção dos seres humanos a medicamentos ou terapias, a partir de experiências médicas realizadas em cobaias. Mas também têm sido usados em filosofia. Um bom exemplo disso é o argumento do desígnio a favor da existência de Deus, em que se parte da alegada analogia entre o Universo e os artefactos para concluir que, tal como estes, também o Universo tem de ter um criador inteligente (cf. capítulo 5).

A forma lógica dos argumentos por analogia é a seguinte:

Tanto *a* como *b* são *F*, *G*, *H*, etc.

Ora, *b* é *K*.

Logo, *a* é *K*.

Eis um exemplo de um argumento por analogia:

Os porcos são como os cães.

Ora, não é permissível matar os cães para comer.

Logo, também não é permissível matar os porcos para comer.

A primeira premissa faz uma analogia entre os cães e as porcos: afirma que são parecidos. A premissa da analogia é geralmente fácil de identificar porque inclui a palavra «como». Mas para que o argumento seja mais explícito, é preciso especificar as analogias:

Os porcos são como os cães: sentem dor, são capazes de sentir ansiedade como os cães e reconhecem os donos.

Ora, não é permissível matar os cães para comer.

Logo, também não é permissível matar os porcos para comer.

Para nos ajudar a avaliar este tipo de argumentos, temos três critérios. Primeiro, é preciso que as analogias sejam relevantes com respeito à conclusão. Por exemplo, viola este critério quem conclui que um medicamento é bom para a tosse porque é da mesma cor do que outro que era excelente, tem o mesmo preço e é do mesmo laboratório. Segundo, é preciso que o número de analogias relevantes com respeito à conclusão seja adequado. Por exemplo, viola este critério quem conclui que um medicamento é bom para a tosse porque tem um ingrediente em comum com outro medicamento que é bom para a tosse; esta analogia é relevante, mas é preciso mais de uma. Terceiro, é preciso que não existam diferenças relevantes com respeito à conclusão. Por exemplo, viola este critério quem conclui que os porcos têm pêlo porque são como os cães e estes têm pêlo.

Por outras palavras, para que um argumento por analogia seja bom, é preciso que as analogias entre a e b tornem provável que a tenha uma propriedade K que b também tem. O que torna isso provável é o facto de a e b partilharem as propriedades F , G , H , etc., que são relevantes para a conclusão, e também o facto de entre a e b não existirem diferenças relevantes com respeito à conclusão.

Quaisquer duas coisas têm sempre vários aspectos em comum, e várias diferenças; ao argumentar por analogia, temos de escolher semelhanças que tornem mais provável que a conclusão seja verdadeira, e temos de garantir também que não há diferenças que tornem mais provável que a conclusão não seja verdadeira. Qualquer argumento por analogia que pareça bom mas viole os critérios anteriores é falacioso; são as falácias da falsa analogia.

Inferência a favor da melhor explicação

Um tipo de argumento muito frequente, tanto no raciocínio comum como no científico e na argumentação filosófica, é a chamada «inferência a favor da melhor explicação» ou «abdução». O seguinte exemplo ilustra o uso comum deste tipo de inferência.

Imaginemos que estamos a passear na praia aparentemente deserta e reparamos que há uns riscos curiosos na areia.⁶ Aproximamo-nos e verificamos que os riscos na areia parecem representar com uma precisão

admirável a silhueta do poeta Fernando Pessoa. Não só não vimos quem fez o desenho como nem sequer vemos alguém por perto. O único ser vivo que observamos por perto é uma formiga. Como explicar, então, aqueles riscos? Uma explicação possível é terem sido feitos pelo rasto da formiga. Outra explicação é terem sido feitos por uma pessoa que sabe desenhar, e que entretanto se foi embora. A verdade é que não temos provas de que foi uma pessoa. E também é verdade que aquilo que queremos explicar é compatível com a hipótese de ter sido a formiga a fazê-lo por mero acaso. Contudo, pesando as explicações disponíveis, concluímos que os riscos foram feitos por alguma pessoa, uma vez que esta hipótese explica os factos de forma comparativamente mais simples e eficaz, porque se ajusta melhor ao que já sabemos.

A forma da inferência a favor da melhor explicação é, de forma simplificada, a seguinte:

É preciso explicar a ocorrência de O.

E1, E2 e E3 explicam de forma não conclusiva O.

Mas E1 é a melhor explicação para O.

Logo, E1 é a explicação verdadeira de O.

Eis um exemplo aplicado à paleontologia:

Precisamos de explicar a existência de fósseis de peixes em rochas distantes de qualquer meio aquático.

Uma explicação possível é que os peixes foram levados do mar distante e ali enterrados por razões misteriosas; outra explicação possível é que foi um espantoso e mero acaso da natureza que criou aquelas formas; outra ainda é que aquelas rochas estiveram num passado remoto cobertas pelo mar.

Mas a melhor explicação é que elas estiveram num passado remoto cobertas pelo mar.

Logo, a explicação verdadeira é que aqueles fósseis foram formados num passado remoto em que as rochas estavam cobertas pelo mar.

Para avaliar este tipo de inferência há apenas um critério geral: procurar seriamente explicações alternativas tão ou mais simples e persuasivas, no sentido de melhor se ajustarem ao conhecimento disponível. Se não houver,

temos boas razões — embora não tenhamos qualquer garantia — para concluir que essa é a explicação correcta.

Foi precisamente um argumento a favor da melhor explicação que Bertrand Russell usou contra o céptico que considera não haver boas razões para pensar que existem realmente objectos físicos, independentes de nós, ao invés de existirem apenas as nossas sensações, como num sonho:

Num certo sentido, tem de se admitir que nunca podemos provar a existência de outras coisas além de nós mesmos e das nossas experiências. Nenhum absurdo lógico resulta da hipótese de que o mundo consiste em mim próprio e nos meus pensamentos e sentires e sensações, e que tudo o resto é mera fantasia. [...] Não há impossibilidade lógica na suposição de que toda a vida é um sonho, no qual nós próprios criamos todos os objectos com que nos deparamos. Mas apesar de não ser logicamente impossível, não há qualquer razão para supor que é verdadeira; e é, de facto, uma hipótese muito menos simples, encarada como um meio para dar conta dos factos da nossa própria vida, do que a hipótese de senso comum de que há realmente objectos independentes de nós, cuja acção sobre nós causa as nossas sensações.

Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia* (1912)

4. Falácias

Uma falácia é um erro de raciocínio. Do modo como os lógicos usam a palavra, não designa qualquer ideia errada ou crença falsa, mas antes erros típicos, enganos que ocorrem frequentemente no discurso comum e que tornam maus os argumentos em que ocorrem.

Irving M. Copi, *Introdução à Lógica* (1990)

Uma falácia é um argumento que parece bom mas não é. Há um número elevado de falácias, que são por vezes agrupadas em diferentes categorias. Sem nos preocuparmos com as suas classificações habituais, vejamos brevemente dez das mais comuns.²

Falácia do falso dilema

A forma lógica da falácia do falso dilema é a seguinte:

P ou Q.

Mas não-P.

Logo, Q.

Esta forma lógica é válida. Contudo, se a primeira premissa for falsa, apesar de parecer verdadeira, o argumento é falacioso. Vejamos um exemplo:

O primeiro-ministro ou é completamente incorruptível ou um completo mafioso. Dado que não é completamente incorruptível, é um completo mafioso.

A disjunção é falsa porque o primeiro-ministro pode ser moderadamente incorruptível, caso em que nem completamente incorruptível nem é mafioso. Sempre que num argumento usamos uma disjunção entre duas coisas e queremos concluir uma delas negando a outra, temos de garantir que não há uma terceira alternativa relevante. Quando esta existe, o argumento não é adequado porque a disjunção é falsa.

Quando o tema do argumento é mais filosófico, é mais fácil cair na falácia:

Os deveres ou são absolutos ou relativos. Dado que é evidente que não são absolutos, são relativos.

A disjunção é falsa porque há uma terceira alternativa igualmente plausível: a de alguns deveres serem absolutos e outros relativos.

Quando a disjunção é verdadeira, contudo, o mesmo género de argumento não é falacioso. O argumento seguinte não é falacioso: «O Pedro disse que estava na livraria ou no restaurante. Como não está na livraria, está no restaurante.» Neste caso, há outras alternativas além da livraria e do restaurante; mas, se tivermos razões para pensar que o Pedro disse a verdade, essas alternativas não são relevantes. Dado que, das duas alternativas relevantes, excluímos a livraria, é adequado concluir que ele está no restaurante.

Falácia da derrapagem

Também a falácia da derrapagem (ou bola de neve) se baseia numa forma lógica válida:

Se P, então Q.

Se Q, então R.

Se R, então S.

Logo, se P, então S.

Esta forma lógica é válida. E continua válida se acrescentarmos mais condicionais, desde que a estrutura geral se mantenha. Contudo, se todas ou algumas das condicionais forem realmente falsas, apesar de parecerem verdadeiras, acabamos com uma falácia:

Se vamos ao médico, gastamos dinheiro.

Se gastamos dinheiro, contraímos dívidas.

Se contraímos dívidas, ficamos deprimidos.

Se ficamos deprimidos, suicidamo-nos.

Logo, se vamos ao médico, suicidamo-nos.

Todas as condicionais usadas são aceitáveis porque são ligeiramente prováveis; porém, também são ligeiramente improváveis. Ora, esta improbabilidade ligeira vai-se acumulando e, quando chegamos à última condicional, o resultado é surpreendente.

A falácia é mais difícil de ver quando o tema é filosófico, como no seguinte exemplo:

Se permitirmos a máxima liberdade, o estado terá menos poderes.

Se o estado tiver menos poderes, será a anarquia.

Logo, se permitirmos a máxima liberdade, será a anarquia.

Este argumento é falacioso porque as duas condicionais são realmente falsas, apesar de não o parecerem. Quando as condicionais usadas são realmente verdadeiras, o argumento não é falacioso, como no seguinte

exemplo: «Se penso, existo; se existo, nem tudo é uma ilusão. Logo, se penso, nem tudo é uma ilusão».

Boneco de palha

Quando argumentamos contra uma ideia, a nossa primeira tarefa é certificarmo-nos de que a entendemos correctamente. A falácia do boneco de palha (ou espantalho) ocorre quando não fazemos isto. Esta falácia não tem uma forma lógica característica; ocorre sempre que distorcemos ou caricaturamos as ideias do nosso interlocutor para que pareçam mais implausíveis, ridículas ou obviamente falsas. Eis um exemplo:

É claro que a matemática não é *a priori* porque ninguém nasce a saber matemática.

Este é um caso da falácia do boneco de palha porque distorce a posição de quem defende que a matemática é *a priori*, representando-o como se defendesse que a matemática é inata.

Para que a falácia do boneco de palha seja eficaz, é preciso que as pessoas com quem estamos a discutir tenham um conhecimento muito superficial do tema em causa. Caso contrário, as pessoas limitam-se a negar que tenhamos apresentado correctamente a posição que desejamos rejeitar.

Apelo à ignorância

A falácia do apelo à ignorância tem uma das seguintes formas lógicas:

Não se sabe (provou, demonstrou, etc.) que P.
Logo, é falso que P.

Não se sabe (provou, demonstrou, etc.) que é falso que P.
Logo, é verdadeiro que P.

Eis dois exemplos desta falácia:

Nenhum matemático conseguiu provar que a conjectura de Goldbach é verdadeira.

Logo, é falsa.

Ninguém conseguiu provar que não há vida depois da morte.

Logo, há vida depois da morte.

A ideia deste tipo de argumento é concluir algo com base na inexistência de prova em contrário. Ora, é falacioso argumentar deste modo porque nem sempre a inexistência de prova é prova de inexistência, ainda que isso possa ocorrer por vezes. Por exemplo, é razoável concluir que não temos ratos no frigorífico com base na ideia de que nunca os vimos lá; mas isto é razoável porque o frigorífico é pequenino, de modo que temos a convicção razoável de que, se algum rato estivesse no frigorífico, seria facilmente visto por nós. Mas os problemas matemáticos são muito difíceis, e por isso não se conclui validamente que a conjectura de Goldbach é falsa só porque ninguém conseguiu provar que é verdadeira.

Em geral, a nossa ignorância relativamente a uma coisa nada prova quanto à sua existência ou inexistência, ou quanto à sua verdade ou falsidade. Da nossa ignorância nada de especial se conclui correctamente, em geral, a não ser que somos falíveis. Para que, num caso particular, possamos concluir a falsidade de P do facto de não termos até agora conseguido provar a sua verdade, é preciso que esta inexistência de prova torne mais provável a sua falsidade; isso acontece apenas em alguns casos, e a conclusão é sempre meramente provável.

A pergunta a fazer perante um argumento que tenha a forma lógica da falácia do apelo à ignorância é esta: a inexistência de prova da verdade de P torna realmente mais provável que P seja falsa? Ou vice-versa: a inexistência de prova da falsidade de P torna realmente mais provável que P seja verdadeira?

Petição de princípio

A petição de princípio (ou falácia da circularidade) ocorre num argumento quando nas premissas pressupomos que a conclusão é verdadeira, sem parecer que o fazemos. É o que acontece no seguinte caso:

Temos de admitir que não há sociedades igualitárias justas, pois são todas injustas.

A conclusão é que não há sociedades igualitárias justas; mas a premissa usada pressupõe essa mesma ideia, apresentada de forma diferente: que todas as sociedades igualitárias são injustas. Por essa razão, o argumento nada prova: é uma petição de princípio; pressupõe que é verdadeiro o que visa provar que é verdadeiro.

A petição de princípio é uma das falácias mais comuns por duas razões. Primeiro, porque nos esquecemos de que para argumentar bem temos de partir de premissas que a outra pessoa considere mais plausíveis do que a conclusão que estamos a defender. Caso contrário, é óbvio que ela vai rejeitar as nossas premissas, precisamente porque rejeita a conclusão. Segundo, porque muitas vezes não temos realmente boas razões não circulares a favor do que pensamos. Neste caso, o mais honesto a fazer é reconhecer que a ideia nos parece verdadeira, mas que não sabemos bem porquê.

Ad hominem

A falácia *ad hominem* é um ataque ao homem (daí a designação latina), que tem a seguinte forma lógica:

A pessoa *b* afirmou *P*.
Mas *b* não é credível.
Logo, *P* é falsa.

Eis um exemplo muito simples desta falácia: «A filosofia política de Marx é falsa porque ele não passava de um burguês.» Neste caso, trata-se de um argumento falacioso porque não há qualquer relação relevante entre a sua classe social e a verdade ou falsidade da sua filosofia política. Argumentar desta maneira é falacioso porque se ataca algo que não torna menos plausível o que o nosso opositor defende. Eis outro exemplo: «Claro que, vindo de quem vem, não é surpreendente que defenda tal coisa.» Apesar de parecer apenas um comentário lateral, este género de afirmação é muitas vezes uma maneira de fugir à discussão, atacando a pessoa que

defende um dado argumento, em vez de explicar o que está errado no argumento.

Atacar a credibilidade do nosso interlocutor nem sempre é falacioso. Imaginemos que um cientista defende que um certo medicamento deve ser retirado do mercado. Como não somos cientistas, não podemos saber com rigor se ele tem razão ou não: temos de confiar na sua palavra de cientista. Ora, mostrar que esse cientista já foi condenado por fraude científica é muitíssimo relevante, pois torna mais provável que as suas ideias científicas sejam falsas. Mas atacar o cientista porque é antipático com os vizinhos ou porque já foi casado cinco vezes é falacioso porque não torna mais plausível a ideia de que aquilo que afirma é falso.

Assim, um ataque *ad hominem* só é falacioso quando o ataque não torna mais provável que as ideias da pessoa atacada sejam falsas.

Ad populum

A falácia *ad populum* consiste em defender uma ideia apelando para a opinião popular (daí a designação latina), ou seja, a opinião da maioria das pessoas, ou de um número significativo delas. A forma lógica desta falácia é a seguinte:

A maioria pensa que P.

Logo, P.

Apesar de a conclusão não se seguir logicamente da premissa, acredita-se que a adesão de um grande número de pessoas a uma ideia torna provável que essa ideia seja verdadeira. Um exemplo de uma falácia *ad populum* é o seguinte:

A maior parte das pessoas pensa que Deus existe.

Logo, Deus existe.

Há dois tipos de dificuldades em argumentos como este. Em primeiro lugar, é preciso mostrar que a maioria das pessoas é efectivamente dessa opinião. Se não houver estudo algum que o mostre, não há razões para pensar que a premissa é verdadeira. Em segundo lugar, e mais importante, a

maioria pode estar enganada. Assim, mesmo que seja verdadeiro que a maioria das pessoas tenha essa opinião, isso pode ser irrelevante para a conclusão que se visa estabelecer. Por exemplo, é sabido que Galileu defendia a opinião contrária à da maioria das pessoas do seu tempo, que consideravam que a Terra estava parada e que o Sol girava em torno dela; contudo, era a maioria que estava errada, e não Galileu. Assim, para que um apelo à opinião maioritária não seja falacioso, é preciso que o facto de essa ser a opinião da maioria torne realmente mais provável a verdade da opinião — o que, por sua vez, exige que a probabilidade de a maioria estar enganada seja inferior à probabilidade de a conclusão ser falsa.

Post hoc

O nome latino completo desta falácia é *post hoc, ergo propter hoc*, que significa literalmente «depois disso; logo, por causa disso». A ideia é que se dois acontecimentos ocorrem repetidamente juntos, um imediatamente após o outro, isso justifica a conclusão de que o primeiro é causa do segundo. A forma da falácia é a seguinte:

Sempre que ocorre A, verifica-se também B.
Logo, A é a causa de B.

Esta forma argumentativa é inválida porque os acontecimentos A e B podem ocorrer sucessivamente sem que um seja causado pelo outro: talvez seja uma sequência acidental; ou talvez os dois acontecimentos tenham uma causa comum. Por exemplo, o trovão surge a seguir ao relâmpago, mas ambos são causados por uma descarga eléctrica, não sendo a causa um do outro. Pense-se também no seguinte argumento:

Sempre que o carteiro toca a campainha da minha porta, recebo correio.
Logo, a causa de eu receber correio é o carteiro tocar a campainha da minha porta.

Mais uma vez, esta conclusão é obtida de forma falaciosa, pois o que realmente se passa é que a causa de eu receber correio e de o carteiro tocar à campainha é alguém ter decidido enviar-me correspondência.

Esta falácia é o que está na base da confusão, apontada por Hume, entre conjunção constante e conexão necessária (cf. capítulo 6). Hume insistia que do facto de dois tipos de eventos ocorrerem sempre conjuntamente não era permitido inferir que um era causado pelo outro.

Composição e divisão

Terminamos com duas falácias simétricas entre si: a falácia da composição e a falácia da divisão. A primeira consiste em inferir que um todo tem uma dada propriedade a partir do facto de cada elemento ou parte que constitui esse todo ter essa propriedade. A forma do argumento é a seguinte:

Cada uma das partes constituintes de C tem a propriedade F.
Logo, C tem, ele próprio, a propriedade F.

Para se compreender melhor que a conclusão não se segue da premissa, veja-se o seguinte exemplo:

Cada um dos membros daquela equipa de futebol tem uma mãe.
Logo, aquela equipa de futebol tem uma mãe.

Atribuir ao todo quaisquer propriedades das suas partes é um erro categorial: as equipas de futebol, ao contrário dos seus membros, não têm a propriedade de ter uma mãe.⁸ Algumas das propriedades que as partes têm os todos não as podem ter.

A falácia da divisão consiste em argumentar de forma inversa, pensando que as propriedades de um todo estão sempre distribuídas pelas suas partes. A forma da inferência é a seguinte:

C tem a propriedade F.
a é parte de C.
Logo, *a* tem a propriedade F.

Mais uma vez, um exemplo pode ser esclarecedor:

Os europeus são numerosos.
A Manuela é europeia.
Logo, é numerosa.

Tal como na falácia da composição, também subjacente à falácia da divisão está um erro categorial. Não é raro encontrar esta falácia em discussões filosóficas, mesmo que nem sempre seja óbvia. Por exemplo, há quem considere que estamos perante esta falácia quando alguém defende que um dado objecto tem valor, argumentando que se trata de um objecto de arte e que a arte em geral tem valor.

1 Até há algum tempo, por influência aristotélica, era comum considerar em filosofia que só os termos gerais, como «metal», exprimiam conceitos, sendo que os termos singulares, como «Júpiter», não exprimem conceitos. Hoje, contudo, consideramos que qualquer componente de qualquer proposição exprime um conceito, de modo que «não», por exemplo, exprime o conceito de negação.

2 Há definições implícitas ostensivas e não ostensivas. As primeiras consistem em apontar para exemplos do que queremos definir. As segundas consistem em mostrar o uso do que queremos definir; um livro de introdução à matemática, por exemplo, que nunca defina explicitamente a matemática, é uma definição implícita não ostensiva da matemática.

3 Note-se que as definições estipulativas não podem ser falsas, pois estipulam a maneira como iremos usar um dado termo — por exemplo, podemos estipular chamar «José» a uma criança que ainda não nasceu.

4 Estas condições de verdade não são todas pacíficas. A mais problemática é a condicional, havendo uma forte discussão filosófica acerca das suas condições de verdade, desde que foram pela primeira vez especificadas na Grécia da Antiguidade.

5 Alguns autores reservam o termo «validade» para a dedução.

6 Este exemplo é inspirado no apresentado por Hilary Putnam no início do seu livro *Razão, Verdade e História*, 1981.

7 Uma lista mais completa encontra-se em criticanarede.com.

8 Comete-se um erro categorial quando se trata algo que pertence a uma categoria C como se pertencesse a uma categoria D.

A CONDIÇÃO HUMANA

Ter autonomia de espírito, ter consciência do mundo, e fazer escolhas próprias é melhor, de longe, do que ser passivamente feliz em prejuízo destas coisas.

Anthony Grayling, *O Significado das Coisas* (2001)

1. A possibilidade do livre-arbítrio

Não fazemos apenas parte do mundo social e histórico em que nascemos; fazemos também parte do Universo físico. Se tudo o que acontece no Universo for o resultado das leis da natureza e do estado anterior do Universo, como podem as nossas acções ser realmente livres? Podemos pensar que as nossas acções são livres porque deliberamos: escolhemos fazer uma coisa ou outra. A este tipo de liberdade que nos possibilita fazer uma coisa em vez de outra chama-se «livre-arbítrio».¹ Contudo, se tudo no Universo físico estiver determinado, também as nossas deliberações estarão determinadas. E nesse caso parece que não temos livre-arbítrio.

O que significa dizer que os acontecimentos no Universo estão determinados por acontecimentos anteriores e pelas leis da natureza? Tomemos como exemplo a posição de Marte. Se quisermos saber qual é a sua posição daqui a dois anos, vemos onde está agora e calculamos onde estará nessa altura. Esse cálculo baseia-se em vários factores relacionados com Marte, como a massa e a velocidade a que viaja à volta do Sol. Mas baseia-se também nas leis da natureza. Usando as leis da natureza,

juntamente com a posição actual de Marte e outros factores relevantes, conseguimos calcular onde estará Marte daqui a dois anos. E conseguimos fazer isso com muita precisão. Isto porque o Universo é uma imensa cadeia causal, em que cada acontecimento está inteiramente determinado pelas suas causas.

O determinismo é a tese de que todos os acontecimentos do Universo estão causalmente determinados pelos acontecimentos anteriores e pelas leis da natureza. À primeira vista, o determinismo parece incompatível com o livre-arbítrio porque as acções de um agente resultam de deliberações que têm por base as suas crenças e desejos. Ora, as crenças e desejos de um agente são, em si, acontecimentos no mundo como quaisquer outros: neste caso, são acontecimentos que ocorrem nos seus cérebros. Por isso, se todos os acontecimentos estão determinados, também as crenças e os desejos dos agentes estão determinados, o que parece tornar impossível o livre-arbítrio. Por exemplo, imagine-se que a Daniela passou a tarde de domingo a ler porque quis, sem que alguém a tenha obrigado. O que a levou a ler? O seu desejo de conhecer o desfecho da história que tinha começado a ler no dia anterior, talvez. Mas de onde vem o seu desejo de conhecer o desfecho da história? Ela própria não o sabe, mas se todos os acontecimentos estão determinados, também esse desejo resulta de causas anteriores. Nesse caso, parece que a Daniela não tem livre-arbítrio. Claro que ela tem a impressão de ter livre-arbítrio, mas isso é apenas porque nada a impede de satisfazer o seu desejo, cuja origem causal desconhece por completo.

Temos assim duas perguntas a fazer: será o determinismo compatível com o livre-arbítrio? E será que temos livre-arbítrio? Iremos discutir três posições que combinam de maneiras diferentes as suas respostas a estas duas perguntas: o determinismo radical (não/não), o libertismo (não/sim) e o determinismo moderado (sim/sim).

2. Determinismo radical: Espinosa

Na mente não há vontade absoluta ou livre. A mente é determinada a ter uma ou outra volição por uma causa, que é também determinada por outra causa, e esta por outra, e assim por diante ad infinitum.

Bento de Espinosa, *Ética* (1677)

O determinismo radical combina duas teses: primeiro, que o determinismo é incompatível com o livre-arbítrio; segundo, que não temos livre-arbítrio. Estas duas teses estão relacionadas: segundo o determinismo radical, não temos livre-arbítrio precisamente porque tudo está determinado.

Na *Ética*, Bento de Espinosa (1632–1677) defende o determinismo radical. Segundo ele, não há livre-arbítrio porque as próprias deliberações humanas foram determinadas por causas exteriores, como qualquer outro acontecimento da natureza. Claro que não temos consciência das causas que nos fazem deliberar e agir de uma maneira em vez de outra. E é porque não temos essa consciência que pensamos não existirem tais causas e temos a ilusão do livre-arbítrio. Por exemplo, a Daniela decidiu dar um chute numa bola. Há um conjunto de causas que conduzem a essa decisão. O determinista radical defende que, se a Daniela tivesse livre-arbítrio, teria a possibilidade de decidir não dar um chute na bola, apesar de todos os acontecimentos anteriores serem exactamente os mesmos. Mas se ela tivesse essa possibilidade, o mundo não seria determinado. Ora, dado que o mundo é determinado, conclui-se que ela não tem livre-arbítrio.

O determinista radical defende que o livre-arbítrio é uma ilusão. Porém, por que razão temos essa ilusão? Porque estar determinado não é como ser obrigado a fazer uma coisa que não queremos nem decidimos, como quando alguém nos obriga a dar-lhe a carteira apontando-nos uma arma. Estar causalmente determinado é estar determinado a querer e a decidir o que queremos e decidimos. Por isso, parece-nos que temos livre-arbítrio, desde que ninguém nos impeça de fazer o que queremos e decidimos. Mas não passa de uma ilusão, reforçada pelo nosso desconhecimento das causas que determinam as nossas escolhas.

Uma formulação adequada do argumento determinista radical contra a existência do livre-arbítrio é a seguinte:

Se tudo está determinado, não há livre-arbítrio.

Ora, tudo está determinado.

Logo, não há livre-arbítrio.

Este argumento é válido: é um *modus ponens*. Mas será sólido?

Objecções ao determinismo radical

Imagine-se que a Daniela roubou o casaco do Mário. Confrontada com a situação, confessa o roubo, mas acrescenta que sofre de cleptomania. A cleptomania é o impulso incontrolável para roubar objectos, como uma doença. Será que, nesse caso, a Daniela não é moralmente responsável pelo roubo? Será legítimo desresponsabilizar as pessoas, invocando a cleptomania? Quem pensa que sim, defende provavelmente a tese de que uma pessoa só é moralmente responsável pelas suas acções se estas resultarem do seu livre-arbítrio. Os críticos do determinismo radical usam esta ideia para defender que, se o determinismo radical fosse verdadeiro, não seríamos moralmente responsáveis pelas nossas acções. Uma vez que somos responsáveis pelas nossas acções, conclui-se que o determinismo radical é falso.

Vejam os outra objecção. O determinista radical defende que o livre-arbítrio é uma ilusão, como a ilusão de que a Terra está imóvel. Uma maneira de objectar ao determinismo radical é insistir que a alegada ilusão do livre-arbítrio é muito diferente da ilusão de imobilidade da Terra. Neste último caso, é fácil compreender que é uma ilusão e viver de acordo com isso. Porém, como seria viver de acordo com a crença de que não há livre-arbítrio? Não podemos evitar acreditar que temos livre-arbítrio porque isso faz parte do próprio processo de agir. Agir é manifestar a nossa crença no livre-arbítrio. Talvez seja possível acreditar que as outras pessoas não têm livre-arbítrio; mas não podemos acreditar nisso relativamente a nós próprios porque quando agimos não podemos evitar pressupor o livre-arbítrio.

3. Libertismo: Sartre

O homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si mesmo; contudo, em todos os outros aspectos, é livre porque, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz.

Jean-Paul Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo* (1946)

O libertismo combina duas teses: primeiro, que o determinismo é incompatível com o livre-arbítrio; segundo, que temos livre-arbítrio. Destas duas teses, conclui validamente que nem tudo está determinado:

Se tudo está determinado, não há livre-arbítrio.

Ora, há livre-arbítrio.

Logo, nem tudo está determinado.

Este argumento é válido: é um *modus tollens*. Mas será sólido? A primeira premissa é precisamente a mesma que encontramos no argumento do determinista radical — é a premissa incompatibilista, que tanto o determinista radical como o libertista partilham. A diferença está na segunda premissa. Mas como defende o libertista aquelas premissas?

Uma maneira de defender a tese de que o determinismo é incompatível com o livre-arbítrio é a seguinte: imaginemos que a Daniela chega a uma encruzilhada com três caminhos e escolhe o caminho 2. Se tudo estivesse determinado, ela não poderia ter escolhido o caminho 3, nem o 1. O caminho que escolheu resultou da sua deliberação, mas esta estaria já determinada por tudo o que aconteceu antes. Ora, parece claro que, nesse caso, a escolha da Daniela não seria verdadeiramente livre. Consequentemente, o determinismo é incompatível com o livre-arbítrio.

Para ver agora uma defesa da segunda premissa, imaginemos que a Daniela não queria ter livre-arbítrio. Ao chegar à encruzilhada, decide mandar uma moeda ao ar: «se sair caras, vou pelo caminho 1», pensa ela; «se sair coroas, mando outra vez a moeda ao ar para ver se vou pelo caminho 2 ou pelo 3». Conseguiu a Daniela eliminar o seu livre-arbítrio? Não, responde o libertista, pois é inevitável que a Daniela escolha várias coisas: escolheu mandar a moeda ao ar, escolheu ir pelo caminho 1 se sair coroas, e escolheu manter a sua decisão até ao fim. Somos tão livres, defende Jean-Paul Sartre (1905–1980), que não somos livres para deixarmos de o ser.

O libertista defende que cada uma das nossas escolhas poderia ter sido diferente, mesmo que tudo o resto fosse igual. Mas como sabemos que poderia ter sido diferente? Porque temos uma experiência directa do acto de escolher. A experiência é de tal modo directa que até para nos livrarmos da responsabilidade de escolher temos de escolher fazê-lo. Escolher é para nós inevitável, e escolher é a manifestação do nosso livre-arbítrio. O libertista

considera que a nossa experiência directa da escolha é muito mais forte do que quaisquer teorias que nos digam que tudo está determinado. Seria como alguém apresentar-nos uma teoria segundo a qual não existimos: dado que temos experiência directa de que existimos, tal teoria está certamente errada. Ora, o que é escolher? É dar início a uma cadeia causal nova, que não foi determinada por coisa alguma excepto a nossa própria escolha.

Objecções ao libertismo

Ao contrário do que defende o libertista, o caso da escolha livre é muito diferente do caso da existência. Neste último caso, não podemos estar enganados, mas no caso da escolha livre podemos perfeitamente estar enganados. Para ver como podemos estar enganados com respeito à escolha livre, imaginemos que não temos realmente livre-arbítrio. Isto significa que sempre que escolhemos ir pelo caminho 2, não poderíamos ter escolhido ir pelo 1 nem pelo 3. Agora precisamos de analisar cuidadosamente esta hipótese, para ver duas coisas. Em primeiro lugar, precisamos de ver se, nesta hipótese que acabámos de imaginar, há alguma contradição. Afinal, no caso da hipótese de que não existimos, encontramos logo uma contradição. Ora, não encontramos contradição alguma na hipótese de que não temos livre-arbítrio. Se não tivermos livre-arbítrio, estamos determinados a escolher o caminho 2, mas temos a ilusão de que poderíamos ter escolhido o 1 ou o 3. Não há aqui qualquer contradição.

Em segundo lugar, precisamos de ver se, na hipótese em que não temos livre-arbítrio, podemos ter a ilusão de fazer escolhas livres. E é óbvio que sim. Se estivermos determinados a escolher o caminho 2, podemos ter a ilusão de que poderíamos ter escolhido o caminho 1 ou o 3. Isto porque estar determinado a escolher o caminho 2 é muito diferente de alguém nos obrigar a escolher o caminho 2. Neste último caso, vemos que estamos a ser obrigados; no primeiro, não vemos tal coisa. Assim, a primeira objecção é que o libertista não consegue excluir a hipótese de a nossa impressão de livre-arbítrio ser ilusória.

A segunda objecção é que o libertista não tem uma concepção adequada da escolha livre. Vejamos o que nos diz Friedrich Nietzsche (1844–1900):²

A aspiração ao «livre-arbítrio», nesse sentido metafísico superlativo que domina ainda, infelizmente, os cérebros dos semi-instruídos, essa aspiração em assumir a responsabilidade inteira e última dos seus actos, aliviando Deus, o Universo, os antepassados, o acaso, a sociedade, não é senão o desejo de [...] se puxar a si mesmo pelos cabelos, com uma temeridade que ultrapassa a do barão de Munchausen,³ para sair do pântano do nada e entrar na existência.

Friedrich Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal* (1886)

Uma pessoa não pode pegar em si mesma ao colo, ou levantar-se do chão puxando pelos seus cabelos, sublinha Nietzsche. Do mesmo modo, as nossas escolhas não são possíveis se não forem determinadas por crenças e desejos. Escolhas indeterminadas não são escolhas. Quando uma pessoa escolhe ir pelo caminho 2 em vez de ir pelo 1 ou pelo 3 é porque tem razões para isso. Talvez o caminho 2 seja o mais curto, por exemplo, ou o mais bonito. O que importa é que escolher é ser determinado pelas nossas crenças e desejos. Se não for isso, não se compreende o que é.

4. Determinismo moderado: Hume

O livre-arbítrio é o poder para agir ou não agir segundo as determinações da vontade.

David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748)

O compatibilista defende que o determinismo é compatível com o livre-arbítrio. Mas nem afirma nem nega que temos livre-arbítrio. Na verdade, não afirma também que o Universo é determinado. Afirma apenas que as duas coisas são compatíveis. Se ao compatibilismo acrescentarmos a tese de que temos realmente livre-arbítrio apesar de o Universo ser determinado, ficamos com o determinismo moderado.

David Hume defendeu o determinismo moderado. Segundo ele, agimos livremente quando as nossas acções resultam da nossa vontade, das nossas crenças e desejos. Se escolhermos fazer algo e se nada nos impedir de o fazer, então ao fazê-lo estamos a exercer o nosso livre-arbítrio. Por

exemplo, imagine-se que a Daniela está a planear o seu domingo. Está a decidir se irá ficar em casa a ler, se vai ao cinema ou se vai à praia. Depois de ter pensado sobre o assunto, decide ir ao cinema. Assim, ao ir ao cinema, está a agir livremente: está a agir de acordo com a sua escolha, e nada a impede de o fazer. A sua escolha é o resultado causal de ter certas crenças e desejos que lhe surgiram por um processo natural.⁴ É isso que determina a sua escolha, e não uma doença ou a imposição de outra pessoa. O facto de a Daniela estar determinada a querer ir ao cinema não significa que a sua acção não tenha sido livre: ela fez aquilo que queria fazer, mesmo que não pudesse querer fazer outra coisa, dadas as crenças e desejos que tinha.

Compare-se com a situação na qual o chefe da Daniela a obriga a ler um relatório técnico chato, quando ela preferiria executar outra tarefa na empresa. Neste caso, ela não agiu livremente, pois não fez aquilo que queria fazer. A sua acção não foi causada pelas crenças e desejos que formou normalmente, mas sim pela imposição de outra pessoa.

Assim, desde que não sejamos obrigados ou forçados a escolher algo, e desde que a nossa personalidade seja formada de maneira natural, a nossa escolha é livre.

Objecção ao determinismo moderado

Imagine-se que, sem a Daniela saber, um grupo de amigos, na brincadeira, a trancaram em casa. Se ela tivesse tentado sair, teria visto que estava impedida de o fazer. Contudo, a Daniela decide ficar a ler. Do ponto de vista do compatibilista, teremos de dizer que a decisão da Daniela foi livre, porque não sentiu qualquer imposição exterior. Contudo, a verdade é que estava obrigada a ficar em casa — apenas não o sabia, nem o sentia.

Este caso põe em dúvida a ideia de que basta não sentir coerção para que as nossas escolhas sejam livres. Pelo contrário, parece plausível pensar que não somos livres desde que não possamos realmente fazer outra coisa, quer tenhamos consciência disso quer não, e quer o que estamos obrigados a fazer coincida com o que escolhemos fazer quer não.

5. Há sentido na vida?

Vi tudo o que se faz debaixo do Sol e achei que tudo é ilusão e correr atrás do vento. [...] Eu disse em meu coração: «Vem! Quero fazer-te experimentar a alegria; saboreia a felicidade.» E eis que também isto é ilusão. Do riso eu disse: «Loucura!» e da alegria: «Para que serve?»

Eclesiastes 1.14, 2.1-2

Imaginemos que a Daniela está ansiosa para ver um filme que lhe dizem ser muito bom e que acaba de estrear. Decide, assim, enfrentar uma enorme chuvada e autocarros cheios só para ir ao cinema. Todavia, quando finalmente chega, já não há bilhetes. Todo o seu esforço foi absurdo ou em vão; ou seja, não teve sentido. Efectivamente, uma actividade tem sentido quando é um meio adequado para uma finalidade alcançável de valor. Neste caso, o esforço da Daniela não teve sentido porque a finalidade não foi alcançada. O mesmo aconteceria se conseguisse bilhete mas o filme se revelasse muitíssimo mau. Neste caso, o seu esforço não teria sentido porque a finalidade que ela inicialmente pensava que tinha valor afinal não o tinha. Será toda a nossa existência assim? Será que andamos atarefados na nossa vida quotidiana, mas no fim não obtemos o que queríamos? Ou então obtemo-lo, mas isso não tem afinal qualquer interesse? Será a nossa vida absurda, como os esforços da Daniela?

Pessimismo radical

Não temos qualquer prazer na existência [...]. Sempre que [...] damos atenção à própria existência somos assaltados pela sua ausência de valor e fatuidade e esta é a sensação a que se chama «tédio».

Arthur Schopenhauer, «Da Vacuidade da Existência» (1851)

Arthur Schopenhauer (1788–1860) defende que nem sequer subjectivamente a vida humana tem sentido porque, em si mesma, a existência não tem qualquer valor. A favor da ideia de que a existência em si não tem qualquer valor, Schopenhauer oferece três exemplos. Primeiro, temos prazer na luta por algo, mas isso é apenas porque estamos iludidos

quanto ao valor do nosso objectivo; quando finalmente o alcançamos, perdemos o interesse no objecto da nossa labuta e vemos que não tinha afinal valor. Segundo, temos prazer na vida intelectual, mas isso é afinal um afastamento contemplativo da vida em si. Finalmente, o próprio prazer sensual só existe enquanto lutamos para atingir o seu objectivo: quando o atingimos, acaba o prazer. Em conclusão, a existência em si mesma é destituída de valor, sendo completamente fátua.

A ideia é que não valorizamos a existência humana em si, mesmo que valorizemos, algo ilusoriamente, várias actividades a que nos dedicamos. O argumento a favor desta ideia é que se a existência em si tivesse valor, seria valorizada independentemente das actividades a que nos dedicamos. Mas isto é falso, como mostram os exemplos anteriores. Logo, a existência em si não tem valor.

Uma objecção a esta posição começa por aceitar, para efeitos de discussão, que não temos qualquer prazer na existência em si, mas nega que isso seja relevante para estabelecer a tese de que a existência em si não tem valor. Se considerarmos que o valor da nossa existência resulta exclusivamente do valor das actividades desenvolvidas no seu seio, o que parece razoável, é irrelevante que não tenhamos qualquer prazer na existência em si. Do mesmo modo, quando consideramos que umas férias foram boas, dificilmente aceitaremos que só ilusoriamente foram boas porque, caso nada tivéssemos feito (caso tivéssemos ficado inactivos, numa espécie de férias puras, digamos), teriam sido de um tédio terrível. Como é evidente, o tédio inevitável das férias em que nada fazemos não prova o desvalor das férias em que nos entregamos com gosto a várias actividades interessantes. E isto é assim precisamente porque o valor de umas férias depende exclusivamente das actividades desenvolvidas, e não das férias em si, independentemente de quaisquer actividades.

Optimismo religioso

Há algum sentido na minha vida que não seja destruído pela minha morte, que se aproxima inevitavelmente?

Lev Tolstói, *Confissão* (1882)

Lev Tolstói defende uma versão mais moderada de pessimismo quanto ao sentido da vida. A ideia aqui não é que a vida humana, para ter sentido, depende do valor da existência pura, mas antes que depende da perenidade: e é isso precisamente que nos falta, a menos que exista Deus. Isto significa que uma resposta natural ao pessimismo moderado é o optimismo religioso: a ideia de que Deus dá sentido à nossa vida porque nos concede a eternidade. Ao conceder-nos a eternidade, Deus garante que as nossas actividades não acabam no nada. Seria precisamente isso que aconteceria se Deus não garantisse a nossa vida eterna: nada teria sentido porque tudo o que fizéssemos acabaria por desaparecer.

Uma objecção a esta posição religiosa põe em dúvida a ideia de que a efemeridade seja importante no que respeita ao sentido da vida. A ideia é que se a nossa vida efémera não tiver por si mesma sentido, não o pode ganhar se for eterna; e, se tiver sentido, não o perde se não for eterna. Considere-se o caso da Clara, e imaginemos que a sua vida não tem qualquer sentido. Levanta-se de manhã, vai para o emprego, trabalha, diverte-se com os amigos e faz todas essas coisas. Se a sua vida não tem sentido, não se vê como o poderá ganhar se a prolongarmos para sempre. Afinal, quem gostaria de continuar a ter para todo o sempre a vida que tem actualmente? Imaginemos agora que a vida da Clara tem sentido, talvez porque se dedica a actividades de valor. Nesse caso, não se vê como o poderá perder com a morte. Isso acontecerá apenas se todas as suas actividades visarem finalidades que só na eternidade possam ser alcançadas. Mas não é isso que geralmente acontece com as nossas finalidades: grande parte delas não visa a eternidade.

Optimismo subjectivista

O sentido da vida está no nosso interior, não é atribuído do exterior, e excede em muito, tanto em beleza como em permanência, qualquer Céu que alguma vez tenha sido sonhado e almejado pelos homens.

Richard Taylor, *Bem e Mal* (1970)

Richard Taylor (1919-2003) defende que uma vida humana tem sentido desde que nos entreguemos a actividades que valorizamos, sendo a nossa efemeridade irrelevante. Usando o mito de Sísifo, Richard Taylor pergunta-se o que poderíamos acrescentar à sua existência para que ela passasse a ter sentido. Sísifo é uma figura mitológica, um rei que foi condenado pelos deuses a passar toda a eternidade tentando levar uma enorme pedra para o cimo de uma montanha; contudo, sempre que está quase a atingir o seu objectivo, a pedra escorrega-lhe e volta ao vale de onde ele a carregou inicialmente. Sísifo desce então a montanha, e volta a carregar a pedra, voltando a acontecer o mesmo, repetidamente, por toda a eternidade. Que podemos nós acrescentar à vida de Sísifo, para que ganhe sentido?

Richard Taylor pensa que se os labores de Sísifo, apesar da sua dificuldade, tiverem um propósito adequado, passam a ter sentido. E que propósito poderá ser esse? Poderá ser a construção de um templo no cimo da montanha, por exemplo. Desde que este templo tenha valor para Sísifo, isso irá dar sentido aos seus esforços. Contudo, o que acontece depois de ter construído o templo? Taylor considera que ficar apenas sentado a olhá-lo é destituído de sentido; por isso, conclui que o que conta no sentido é a entrega a actividades que valorizamos.

A posição de Richard Taylor contrasta com as posições de Schopenhauer e de Tolstói pela mesma razão: em resposta a Schopenhauer, Richard Taylor diria que o tédio da existência pura é precisamente um sinal de que o sentido da vida se encontra no desenvolvimento de actividades para nós interessantes e apaixonantes, e não na inactividade contemplativa do nada; em resposta a Tolstói, Richard Taylor diria que a aniquilação futura de todas as nossas realizações não nos diz respeito e nenhuma consequência tem quanto ao gosto que temos nas actividades que desenvolvemos com paixão durante a nossa vida. Ou seja, por um lado, Richard Taylor contrasta com Schopenhauer e com Tolstói porque defende que a nossa existência pode ter subjectivamente sentido; por outro lado, contrasta com Tolstói porque considera que o sentido objectivo que este romancista procura não só é uma quimera como é implausível pensar que pudesse dar sentido real à nossa vida, pois é como o caso em que imaginamos Sísifo a contemplar para toda a eternidade o templo que construiu com tanta paixão.

Contudo, terá Richard Taylor razão? Como qualquer posição subjectivista, enfrenta a objecção da máquina de experiências, que já

encontrámos no capítulo 2. Se tudo o que contasse para uma vida com sentido fosse a nossa experiência subjectiva, então uma vida ligada a uma máquina de experiências teria sentido desde que as experiências fossem compensadoras. Uma vez que isto parece falso, faltando o importante elemento da ligação à realidade, a posição subjectivista parece igualmente falsa.

Optimismo objectivista

As vidas com sentido são vidas de entrega activa a projectos de valor.

Susan Wolf, «Felicidade e Sentido» (1997)

Susan Wolf (n. 1952) defende que uma vida humana com sentido depende da nossa própria entrega activa a actividades de valor genuíno. Deste ponto de vista, o sentido da vida tem duas condições: a entrega activa e o valor genuíno.⁵ Mas o que quer isto dizer?

Imaginemos que a Daniela é romancista. Essa é a sua paixão: desde muito nova que vive fascinada pela literatura e pela sua história; agora que pode escrever e publicar romances e contos, sente-se plenamente realizada. Claro que nem tudo é um mar de rosas; mas a paixão pela literatura ajuda-a a ultrapassar as dificuldades. Vemos da parte dela uma entrega activa à literatura porque não se limita a escrever romances e contos: desempenha essa actividade com paixão. Por outro lado, os livros que publica têm valor genuíno, pois são apreciados por muitas outras pessoas e contribuem para o desenvolvimento das artes. A sua existência contrasta com a do Rui, que nada faz com paixão, limitando-se a fazer o que tem de fazer dada a sociedade em que se encontra. Contrasta também porque o Rui não acrescenta valor algum ao mundo: as coisas não ficam melhores do que se ele não tivesse existido, ainda que também não fiquem piores.

Wolf pensa que, para uma vida ter sentido, não basta haver uma entrega activa, nem basta haver valor genuíno; é preciso as duas coisas simultaneamente. Por exemplo, se a Daniela se entregar activamente ao que não tem valor genuíno, a sua vida é absurda, mesmo que ela se sinta muito realizada. Afinal, um homicida pode entregar-se activamente aos seus

crimes, mas nem por isso a sua vida tem sentido. Por outro lado, se a Daniela executar actividades genuinamente de valor mas sem qualquer paixão, quase mecanicamente, a sua vida não tem também sentido. Mas terá Wolf razão?

Uma objecção à condição da entrega activa consiste em insistir que por vezes tal entrega não parece necessária para o sentido. Mesmo admitindo que, em geral, é preferível uma vida de entrega activa, há casos em que não a encontramos, mas parece que encontramos sentido. Imagine-se que a Daniela desempenha com tédio as suas tarefas de contabilista, sem qualquer entrega activa. Contudo, as suas tarefas são fundamentais para o funcionamento da fundação filantrópica em que trabalha, e que é responsável por salvar várias centenas de crianças carenciadas todos os anos. Não é descabido dizer que as suas actividades de contabilista têm sentido, apesar de não haver da parte dela qualquer entrega activa.

Quanto à condição do valor genuíno, podemos conceder que há diferenças relevantes entre o valor genuíno e o valor ilusório, mas duvidar que os valores, por mais genuínos que sejam, possam dar sentido à vida humana. Por exemplo, quando a Daniela enfrentou várias dificuldades para ver um filme que afinal se revelou muito mau, isso significa que o valor do filme era ilusório. Por isso, todo o seu esforço para ir ao cinema foi absurdo. E isto acontece-nos muitas vezes: valores que pensávamos que eram genuínos, revelam-se algum tempo depois uma ilusão.⁶ Contudo, mesmo os valores mais genuínos parecem incapazes de dar sentido à nossa vida. Isto porque os valores, por mais genuínos que sejam, respondem apenas às nossas necessidades humanas. Um médico certamente será de grande mérito quando se dedica a salvar vidas. Este valor é certamente genuíno. Contudo, o que está em questão no problema do sentido da vida é saber que sentido tem toda a vida humana, o que inclui as pessoas que esse médico ajuda. Pressupondo que a vida dessas pessoas tem sentido, o trabalho desse médico tem certamente sentido. Mas tal pressuposto é inaceitável porque o que estava em questão era defender que a vida humana tem sentido. Ou seja, a objecção é que o argumento de Wolf a favor da ideia de que o valor genuíno (juntamente com a entrega activa) garante o sentido é circular porque pressupõe que o valor dá sentido à vida.

Pessimismo moderado

Os seres humanos têm uma capacidade especial para dar um passo atrás e inspeccionar-se a si mesmos e às vidas a que se entregam, com o espanto distanciado com que observam uma formiga que se esforça para subir um monte de areia. Sem desenvolver a ilusão de que conseguem escapar da sua posição profundamente específica e idiossincrática, podem vê-la sub specie aeternitatis — e o que vêem é a um tempo deprimente e cómico.

Thomas Nagel, «O Absurdo» (1971)

Thomas Nagel (n. 1937) defende que a nossa vida não tem sentido porque aspiramos inevitavelmente a uma importância que não podemos ter. Não se trata de pensar que não temos essa importância porque somos efémeros, ou porque somos muito pequeninos na imensidão do cosmos; e não se trata de pensar que todas as nossas cadeias de justificação são interrompidas pela morte. Nagel reconhece que muitas das nossas cadeias de justificação chegam ao fim no seio da própria vida: não precisamos de justificações além da vida para que faça sentido «tomar uma aspirina contra a dor de cabeça, visitar uma exposição de um pintor que admiramos ou impedir uma criança de pousar a mão num fogão quente». Apesar disso, encontramos na nossa vida uma discrepância entre a importância que inevitavelmente damos às nossas actividades e projectos, do nosso próprio ponto de vista, e a importância que perdem quando nos olhamos objectivamente. Deste ponto de vista mais alargado, à luz da eternidade, digamos, não vemos qualquer importância nas nossas actividades e projectos. Podemos salvar vidas, contribuir para um mundo melhor, descobrir a cura do cancro, promover a paz mundial, mas tudo isso tem apenas valor do nosso ponto de vista, ou do ponto de vista dos nossos semelhantes, sendo irrelevante de um ponto de vista mais alargado.

Será que Nagel tem razão? Uma dificuldade que Nagel enfrenta é que se o valor for uma propriedade relacional, como parece razoável, a inexistência de um valor superlativo, objectivo, não relacional, nas nossas actividades e projectos não indica que não tenham realmente valor. Seria como insistir que a Daniela não é genuinamente irmã do Rui porque quando tiramos o Rui da equação ela perde a propriedade de ser irmã dele. Uma vez que a propriedade de ser irmã é relacional, é conceptualmente impossível que ela seja irmã sem ter um irmão. Do mesmo modo, se o valor for

relacional, inclui necessariamente um agente capaz de valorizar coisas, como nós, e algo que esse agente valoriza. Mas então a inexistência de valor quando nos retiramos a nós próprios da equação e olhamos para as nossas actividades e projectos de um ponto de vista universal é apenas uma consequência de termos retirado da equação uma das condições necessárias do valor; não é um indício de que as nossas actividades e projectos tenham menos valor do que pensamos.

1 Não devemos confundir o livre-arbítrio com a liberdade política. Se as pessoas não tiverem livre-arbítrio, então não são realmente livres, mesmo nos países em que tiverem liberdade política. Ter liberdade política é poder fundar um partido político, por exemplo. Mas se não tivermos livre-arbítrio, estamos determinados pelas condições físicas anteriores do Universo a fundar esse partido, ou a não o fundar.

2 Apesar da crítica, Nietzsche aceitava o livre-arbítrio, defendendo uma forma de compatibilismo.

3 O barão de Munchausen foi um famoso contador de histórias fantasiosas, numa das quais ele se ergueu a si mesmo e ao seu cavalo pelos cabelos, para assim transpor graciosamente um obstáculo.

4 A restrição «por um processo natural» é muito importante. Pois se a pessoa for drogada ou vítima de um condicionamento psicológico profundo sob hipnose, as suas decisões não são livres.

5 Na verdade, trata-se de duas condições conjuntamente suficientes. Ou seja, as duas condições juntas garantem o sentido, mas nenhuma das duas separadamente garante o sentido.

6 Claro que, enquanto não sabemos que são ilusórios, a nossa entrega a tais valores parece-nos ter sentido. Porém, parecer que tem sentido é diferente de ter sentido.

CONCLUSÃO

A filosofia não permitirá que crença a alguma passe a inspecção só porque tem sido venerada pela tradição ou porque as pessoas acham que é emocionalmente compensador aceitá-la. A filosofia não aceitará uma crença só porque se pensa que é «simples senso comum» ou porque foi proclamada por homens sábios.

Jerome Stolnitz, *Estética e Filosofia da Crítica de Arte* (1960)

Não abrimos todas as janelas da filosofia; não era esse o objectivo. A paisagem filosófica é muito mais vasta e rica do que aquilo que foi aqui entrevisto: é o resultado do esforço meticuloso, cuidado e persistente de muitas das mais profundas mentes humanas dos últimos vinte e cinco séculos, na tentativa de encontrar respostas para as questões mais básicas e fundamentais acerca do mundo, de nós próprios e da nossa relação com o mundo. Muitas janelas ficaram por abrir, como as que dão acesso a panoramas tão estimulantes como os da ontologia, da filosofia da linguagem e da filosofia da mente, ou ainda da filosofia da biologia, da economia ou da música.

Esperamos, contudo, que as janelas abertas tenham permitido ficar com uma ideia razoavelmente precisa da natureza e da importância da filosofia. E que, além disso, tenham estimulado o leitor a participar, ainda que modestamente, na discussão filosófica. Oportunidades para isso não faltam, pois muitos aspectos práticos da nossa vida quotidiana envolvem pressupostos filosóficos que exigem justificação. Muitas vezes tomamos decisões de carácter filosófico mesmo quando tratamos de questões

práticas. A própria opinião de que apenas as questões práticas interessam é filosófica, tenhamos consciência disso ou não. E só será uma opinião adequada se tiver uma justificação racional adequada.

Porém, não haverá alternativas filosóficas a esta insistência na justificação racional, na lógica e na argumentação? Não haverá um entendimento da filosofia que responda às nossas inquietações existenciais, que forneça uma orientação para a vida? Esta é a concepção de filosofia que parece presente nas palavras de abertura da Carta a Meneceu, de Epicuro: «Que nenhum jovem adie o estudo da filosofia, e que nenhum velho se canse dela; pois nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para cuidar do bem-estar da alma.» Os principais movimentos filosóficos da Antiguidade grega — epicurismo e cepticismo, estoicismo e aristotelismo, assim como os socráticos e os platonistas — encaravam certamente a filosofia como uma forma de vida. Isto incluía a ideia de que a filosofia teria um papel terapêutico, ajudando-nos a encontrar a felicidade: uma espécie de medicina da alma. Não será esta concepção de filosofia avessa à justificação racional, à lógica e à argumentação?

A resposta é negativa, pelo menos se tivermos em mente aqueles movimentos de filosofia da Antiguidade. A ideia de filosofia como forma de vida surge actualmente associada a atitudes iniciáticas, religiosas ou poéticas, e a uma concomitante rejeição da racionalidade e da lógica. Todavia, não era essa a concepção de vida filosófica que encontramos nesses movimentos da Antiguidade. A concepção de vida filosófica que aí encontramos é ainda hoje, na verdade, revolucionária: é a ideia de aplicar sistematicamente a racionalidade a tudo. Mas que quer isto dizer?

Uma pessoa que contraia actualmente uma pneumonia recorre, obviamente, à medicina científica; e a probabilidade de ver o seu problema resolvido é muitíssimo elevada. Contudo, há apenas dois séculos, essa mesma pessoa teria recorrido a várias intervenções de cariz mais ou menos religioso ou mágico — e teria provavelmente morrido. A medicina científica actual é um dos resultados da atitude filosófica de aplicar sistematicamente a racionalidade a tudo, abandonando o pensamento mágico, baseado em parte em conexões causais inexistentes e em entidades que não estão lá. O projecto filosófico dos movimentos mencionados da Antiguidade grega era precisamente a aplicação desta racionalidade a tudo, o que inclui a investigação sobre o que é uma vida humana genuinamente feliz.

Assim, encarar a filosofia como uma forma de vida, o que inclui a ideia de Epicuro e outros filósofos daquele período de que a filosofia fornecia uma terapia da alma, não só não é incompatível com a lógica e a racionalidade, como, na verdade, a exige. Os estóicos, por exemplo, consideravam que a felicidade consistia em viver em harmonia com o mundo do qual somos uma pequena parte; mas só conseguimos fazê-lo se soubermos qual o nosso lugar nele. Ora, é a investigação filosófica das coisas, aplicando a lógica e a racionalidade, que nos permite descobrir a verdade sobre o funcionamento do mundo e compreender o nosso lugar nele, precavendo-nos de fazer juízos erróneos. Assim, precisamos da lógica e da racionalidade cultivadas na vida filosófica para sermos felizes, tal como os médicos precisam de compreender o funcionamento do corpo para poderem curar os males corporais.

Esta é a tradição filosófica em que este livro se inscreve, e a que esperamos ter feito justiça.

BIBLIOGRAFIA

Almeida, Aires & Murcho, Desidério, orgs. 2006. *Textos e Problemas de Filosofia*. Lisboa: Plátano.

Almeida, Aires, org. 2009. *Dicionário Escolar de Filosofia*. Lisboa: Plátano.

Almeida, Aires. 2004. «Filosofia e Ciências da Natureza». *Crítica*, 17 de Setembro de 2004.

Anselmo. *Basic Writings*. Ed. e trad. T. Williams. Indianapolis, IN: Hackett, 2007.

Aristóteles. *Nicomachean Ethics*. Ed. e trad. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Aristóteles. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

Beardsley, Monroe. 1958. *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*. Indianapolis, IN: Hackett.

Bell, Clive. 1914. *Arte*. Trad. Rita Canas Mendes. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

Berlin, Isaiah. 1997. *Em Busca do Ideal*. Trad. de Teresa Curvelo. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998.

Blackburn, Simon. 1999. *Pense: Uma Introdução à Filosofia*. Trad. Desidério Murcho *et al.* Lisboa: Gradiva, 2001.

Bortolotti, Lisa. 2008. *Introdução à Filosofia da Ciência*. Trad. Jorge Beleza. Lisboa: Gradiva, 2013.

Carroll, Noël. 1999. *Filosofia da Arte*. Trad. Rita Canas Mendes. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010.

Cícero, Marco Túlio. *Da Natureza dos Deuses*. Trad. Pedro Braga Falcão. Lisboa: Vega, 2004.

Conee, Earl & Sider, Theodore. 2007. *Enigmas da Existência: Uma Visita Guiada à Metafísica*. Trad. Vítor Guerreiro. Lisboa: Bizâncio, 2010.

Cooper, John M. 2012. *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

D'Orey, Carmo, org. 2007. *O Que é a Arte?* Lisboa: Dinalivro.

Dennett, Daniel C. 2003. *A Liberdade Evolui*. Trad. Jorge Beleza. Lisboa: Temas & Debates, 2005.

Descartes, René, 1637. *Discurso do Método*. Trad. Newton de Macedo. Lisboa: Sá da Costa, 1980.

Dickie, George. 1997. *Introdução à Estética*. Trad. Vítor Guerreiro. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2008.

Dickie, George. 1997. *The Art Circle: A Theory of Art*. Evanston, IL: Chicago Spectrum Press.

Dutton, Denis. 2009. *Arte e Instinto*. Trad. J. Q. Edições. Lisboa: Temas & Debates, 2010.

Foot, Philippa. 1967. «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect». *Oxford Review* 5:5-15.

Galvão, Pedro, org. 2012. *Filosofia: Uma Introdução por Disciplinas*. Lisboa: Edições 70.

George, Alexander, org. 2007. *Que Diria Sócrates?* Trad. Cristina Carvalho. Lisboa: Gradiva, 2008.

Gettier, Edmund. 1963. «É a Crença Verdadeira Justificada Conhecimento?» Trad. Célia Teixeira. *Crítica*, 2005, http://criticanarede.com/epi_gettier.html.

Goodman, Nelson. 1976. *Linguagens da Arte: Uma abordagem a uma teoria dos símbolos*. Trad. Vítor Moura e Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva, 2006.

Hobbes, Thomas. 1651. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro et al. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.

Hume, David. 1738. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Hume, David. 1741-1742. *Ensaio Morais, Políticos e Religiosos*, Trad. João Paulo Monteiro. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.

Hume, David. 1748. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Trad. João Paulo Monteiro. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.

Hume, David. 1779. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. Álvaro Nunes. Lisboa: Edições 70, 2005,

Kant, Immanuel. 1785. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2014.

Kant, Immanuel. 1788. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

Kant, Immanuel. 1790. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

Kierkegaard, Søren. 1846. *Concluding Unscientific Postscript*. Ed. e trad. Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Kingsbury, Justine & McKeown-Green, Jonathan. 2009. «Definições: Disjunção Significa Disfunção?» Trad. Desidério Murcho. *Crítica*, 7 de Fevereiro de 2010.

Kolak, Daniel & Martin, Raymond. 2001. *Sabedoria sem Respostas: Uma Breve Introdução à Filosofia*. Trad. Célia Teixeira. Lisboa: Temas e Debates, 2004.

Kuhn, Thomas. 1962, 1970. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Trad. Carlos Marques. Lisboa: Guerra & Paz, 2009.

Leibniz, G. W. 1697. *Philosophical Essays*. Trad. Roger Ariew & Daniel Garber. Indianapolis, IN: Hackett, 1989.

Mackie, J.L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.

Martin, Mike, dir. 2006. *Um Mundo Sem Deus: Ensaio Sobre o Ateísmo*. Trad. Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2010.

Mautner, Thomas. 2005. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Desidério Murcho *et al.* Lisboa: Edições 70, 2010.

McGinn, Colin. 2003. *Como se Faz um Filósofo*. Trad. Célia Teixeira. Lisboa: Bizâncio, 2007.

Mill, John Stuart. 1859. *Sobre a Liberdade*. Trad. Pedro Madeira. Lisboa: Edições 70, 2006.

Mill, John Stuart. 1871. *Utilitarismo*. Trad. F. J. Azevedo Gonçalves. Lisboa: Gradiva, 2005.

Milton, John. 1644. *Areopagítica: Discurso sobre a Liberdade de Expressão*. Trad. Benedita Bettencourt. Coimbra: Almedina, 2008.

Moura, Vítor, org. 2009. *Arte em Teoria: Uma Antologia de Estética*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus.

Murcho, Desidério, org. 2009. *Viver Para Quê? Ensaios Sobre o Sentido da Vida*. Lisboa: Dinalivro.

Murcho, Desidério, org. 2010. *A Ética da Crença*. Trad. Vítor Guerreiro. Lisboa: Bizâncio.

Murcho, Desidério. 2006. *Pensar Outra Vez: Filosofia, Valor e Verdade*. Vila Nova de Famalicão: Edições Quasi.

Murcho, Desidério. 2011. *Filosofia em Directo*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.

Murcho, Desidério. 2011. *Sete Ideias Filosóficas Que Toda a Gente Deveria Conhecer*. Lisboa: Bizâncio.

Nagel, Thomas. 1987. *Que Quer Dizer Tudo Isto?* Trad. Teresa Marques. Lisboa: Gradiva, 1995.

Nagel, Thomas. 1997. *A Última Palavra*. Trad. Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva, 1999.

Newton-Smith, W. H. 1985. *Lógica: Um Curso Introdutório*. Trad. Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva, 1998.

Nozick, Robert. 1974. *Anarquia, Estado e Utopia*. Trad. Vítor Guerreiro. Lisboa: Edições 70, 2001.

O'Brien, Dan. 2006. *Introdução à Teoria do Conhecimento*. Trad. de Pedro Gaspar. Lisboa: Gradiva, 2013.

Pascal, Blaise. 1669. *Pensamentos*. Trad. Américo de Carvalho. Mem Martins: Europa-América, 1998.

Plantinga, Alvin & Tooley, Michael. 2008. *Conhecimento de Deus*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Edições Vida Nova, 2014.

Plantinga, Alvin. 2000. *Crença Cristã Garantida*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Edições Vida Nova, 2015.

Platão. *A Apologia de Sócrates*, Trad. Trindade dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983.

Platão. *A República*, Trad. Maria H. Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

Platão. *Teeteto*, Trad. Adriana M. Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Popper, Karl. 1934, 1959. *A Lógica da Pesquisa Científica*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

Popper, Karl. 1963. *Conjecturas e Refutações*. Trad. Benedita Bettencourt. Coimbra: Almedina, 2003.

Priest, Graham. 2000. *Lógica: Para Começar*. Trad. Célia Teixeira. Lisboa: Temas e Debates, 2002.

Rachels, James. 2002. *Elementos de Filosofia Moral*. Trad. F. J. Azevedo Gonçalves. Lisboa: Gradiva, 2004.

Rachels, James. 2005. *Problemas da Filosofia*. Trad. Pedro Galvão. Lisboa: Gradiva, 2009.

Rawls, John. 1971. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Carlos Pinto Correia. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

Rosas, João Cardoso, org. 2008. *Manual de Filosofia Política*. Coimbra: Almedina.

Ross, David. 1930. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.

Rowe, William L. 2007. *Introdução à Filosofia da Religião*. Trad. Vítor Guerreiro. Lisboa: Verbo, 2011.

Russell, Bertrand. 1912. *Os Problemas da Filosofia*. Trad. Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2008.

Sandel, Michael. 1982. *O Liberalismo e os Limites da Justiça*. Trad. Carlos Eduardo Pacheco Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

Sandel, Michael. 2009. *Justiça: Fazemos o Que Devemos?*. Trad. Ana Cristina Pais. Lisboa: Editorial Presença, 2011.

Scruton, Roger. 2009. *Beleza*. Trad. Carlos Marques. Lisboa: Guerra & Paz, 2009.

Searle, John. 1984. *Mente, Cérebro e Ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

Shenefelt, Michael & White, Heidi. 2013. *If A, then B: How the World Discovered Logic*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Singer, Peter. 1995. *Como Havemos de Viver? A Ética Numa Época de Individualismo*. Trad. Maria de Fátima St. Aubyn. Lisboa: Dinalivro, 2006.

Singer, Peter. 1999. *Ética Prática*. Trad. Álvaro Augusto Fernandes. Lisboa: Gradiva, 2000.

Stolnitz, Jerome. 1960. *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism: A Critical Introduction*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

Swinburne, Richard. 1996. *Será que Deus Existe?* Trad. Desidério Murcho *et al.* Lisboa: Gradiva, 1998.

Thoreau, Henry. 1849. *A Desobediência Civil*. Trad. Manuel João Gomes. Lisboa: Antígona, 1987.

Tolstói, Lev. 1898. *O Que é a Arte?* Trad. Ekaterina Kucheruk. Lisboa: Gradiva, 2013.

Warburton, Nigel. 2003. *O Que é a Arte?* Trad. Célia Teixeira. Lisboa: Bizâncio, 2007.

Warburton, Nigel. 2007. *Pensar de A a Z*. Trad. Vítor Guerreiro. Lisboa: Bizâncio, 2012.

Weston, Anthony. 1992. *A Arte de Argumentar*. Trad. Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva, 1996.

Wolf, Susan. 1982. «Moral Saints». *The Journal of Philosophy* 79.8:419-439.

Wolf, Susan. 2007. «Os Sentidos das Vidas». Trad. Desidério Murcho. *Crítica*, 22 de Março de 2009.

Wolf, Susan. 2010. *O Sentido na Vida e Por Que Razão é Importante*. Trad. D. Murcho. Lisboa: Bizâncio, 2011.

Wolff, Jonathan. 1996. *Introdução à Filosofia Política*. Trad. Maria de Fátima St. Aubyn. Lisboa: Gradiva, 2004.

Copyright © 2014 by Aires Almeida e Desidério Murcho

Publicado originalmente em 2014 pela Gradiva (Lisboa).

Todos os direitos reservados.

Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida, por quaisquer meios, sem autorização por escrito do autor, excepto algumas citações breves para fins de recensão.

Versão electrónica preparada por Desidério Murcho em Outubro de 2018.

Fotografia da capa de [Negative Space](#).

ISBN: 978-989-616-612-0

SOBRE OS AUTORES

Aires Almeida é membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e professor de filosofia na Escola Secundária Manuel Teixeira Gomes, em Portimão. É autor de *O Valor Cognitivo da Arte* (2010), organizador de *Dicionário Escolar de Filosofia* (2.^a edição, 2009) e co-autor de *Textos e Problemas de Filosofia* (2006).

Desidério Murcho é professor de Filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto, no Brasil, e autor de *Filosofia em Directo* (2011), *Sete Ideias Filosóficas — Que Toda a Gente Deveria Conhecer* (2011), *Pensar Outra Vez* (2006) e *Essencialismo Naturalizado* (2002), entre outros.