

Os Limites do Conhecimento Filosófico¹

Bertrand Russell

Tradução de Tassos Lycurgo²

Em tudo o que nós dissemos até agora sobre a filosofia, apenas escassamente tocamos em muitos tópicos que ocupam um grande espaço nos escritos da maioria dos filósofos. A maioria dos filósofos — ou, pelo menos, muitos deles — professa ser capaz de provar por raciocínios metafísicos *a priori* coisas tais como os dogmas fundamentais da religião, a racionalidade essencial do universo, a ilusão da matéria, a irrealidade de todo mal, e assim por diante. Não pode haver dúvidas de que a esperança de encontrar razões para se crerem em teses como essas tem sido a mais importante inspiração para muitos estudantes dedicarem toda a vida à filosofia. Esta esperança, creio, é inútil. Ao que parecem, conhecimento concernente ao universo como um todo não é para ser obtido pela metafísica e não são capazes de sobreviver a um escrutínio crítico as provas que se propõem de que, em virtude das leis da lógica, tais e tais coisas *devem* existir enquanto outras tais e tais não podem. Neste capítulo, brevemente consideraremos o tipo

¹ A obra da qual se faz a subsequente tradução é a seguinte: RUSSELL, Bertrand. The limits of philosophical knowledge. In: _____. *The problems of philosophy*. New York: Prometheus Books, 1988. Chap. XIV, p. 141-152. [Primeiramente publicada em 1912 por Home University Library]. Uma outra versão do mesmo texto, disponível na Internet, é a seguinte: RUSSELL, Bertrand. *The limits of philosophical knowledge*. Disponível em: < <http://www.ditext.com/russell/rus14.html> > . Acesso em: 28 jul. 2001.

² Mestre em Filosofia Analítica (Sussex University) e doutorando em Educação (UFRN).

de caminho através do qual tal raciocínio é intentado, com o propósito de descobrir se podemos esperar que ele seja válido.

Nos tempos modernos, o grande representante do tipo de entendimento o qual desejamos examinar foi Hegel (1770-1831). A filosofia hegeliana é muito difícil e seus comentadores discordam quanto à sua interpretação verdadeira. De acordo com a interpretação que adotarei, que é a de muito comentadores, se não a da maioria deles, e que tem o mérito de apresentar um tipo importante e interessante de filosofia, sua mais importante tese é a de que tudo que é menor do que o Todo é obviamente fragmentário e evidentemente incapaz de existir sem o complemento provido pelo resto do mundo. Assim como um anatomista comparativo, a partir de um único osso, visualiza que tipo de animal o todo deve ter sido, o metafísico, de acordo com Hegel, visualiza, a partir de qualquer pedaço de realidade, o que o todo da realidade, pelo menos em suas linhas gerais, deve ser. Cada pedaço aparentemente separado de realidade tem, dito desta forma, ganchos que o prendem ao próximo pedaço; este, por sua vez, tem novos ganchos e assim por diante, até que todo o universo seja reconstruído. Esta incompletude essencial igualmente aparece, de acordo com Hegel, no mundo do pensamento e no mundo das coisas. No mundo do pensamento, se tomarmos qualquer idéia que seja abstrata ou incompleta, ao examinarmos, chegaremos à conclusão de que, se esquecermos sua incompletude, estaremos envolvidos em contradição; essas contradições invertem a idéia para sua oposta, ou antítese; e, para escaparmos disso, temos de encontrar uma nova e menos incompleta idéia, a qual será a síntese da nossa idéia original e da antítese desta. Essa nova idéia, apesar de menos incompleta do que a idéia com a qual começamos, ainda não se mostrará, contudo, totalmente completa, mas se mostrará como uma transição para a sua antítese, com a qual ela deve ser combinada para formar uma nova síntese. É desta forma que Hegel avança até se deparar com a 'Idéia Absoluta', a qual, de acordo com ele, não possui incompletude, não tem antítese e não tem necessidade de um desenvolvimento posterior. A Idéia Absoluta, portanto, é adequada para descrever a Realidade Absoluta; mas todas as

idéias inferiores apenas descrevem a realidade tal qual ela aparece para uma visão parcial, nunca como ela é para alguém que simultaneamente contempla o Todo. Assim sendo, Hegel chega à conclusão de que a Realidade Absoluta forma um sistema único e harmonioso, não no espaço ou tempo, nem em qualquer gradação do mal, mas que é totalmente racional e espiritual. Toda aparência contrária, no mundo que conhecemos, pode logicamente ser provada — como acredita Hegel — que é devida à visão fragmentária que temos do universo. Se víssemos todo o universo, como podemos supor que Deus o faz, o tempo e o espaço, a matéria e o mal, todas as batalhas e os conflitos, tudo desapareceria e nós, em lugar disso tudo veríamos uma unidade espiritual imutável, perfeita e eterna.

Indubitavelmente, há algo sublime nessa concepção, à qual nós desejaríamos render aceitação. Quando os argumentos que alicerçam tal concepção são cuidadosamente examinados, todavia, eles parecem envolver muitas assunções não garantidas assim como muita confusão. O dogma fundamental, sobre o qual o sistema é construído, é o de que o que é incompleto não deve ser auto-subsistente, de forma que precise do apoio de outras coisas para sua existência. É mantido que o que tem relações com algumas coisas fora de si deve manter referência com essas coisas exteriores em sua própria *natureza*, não podendo, portanto, ser o que de fato é, caso essas coisas exteriores não existissem. A natureza de um homem, por exemplo, é constituída por suas memórias e pelo restante de seu conhecimento, por seus amores e aversões, e assim por diante; desta feita, sem os objetos os quais ele conhece, ama ou odeia, ele não poderia ser o que é. Ele é, de maneira óbvia e essencial, um fragmento: tomado tal como um todo da realidade, seria contraditório em si mesmo.

Essa perspectiva geral, entretanto, leva à noção de ‘natureza’ da coisa, que parece significar ‘todas as verdades sobre a coisa’. Vê-se claramente que uma verdade que conecte uma coisa à outra não poderia subsistir se essa outra coisa não subsistisse. Uma verdade sobre a coisa, contudo, não é parte da própria coisa, mas deve ser, de acordo com uso acima referido,

parte da 'natureza' da coisa. Se por natureza da 'coisa' nos referimos a todas as verdades sobre a coisa, então, claramente, não podemos conhecer a 'natureza' da coisa a não ser que conheçamos todas as relações da coisa com todas as outras coisas no universo. Mas, se a palavra 'natureza' é usada neste sentido, devemos sustentar que a coisa pode ser conhecida mesmo quando não se conhece a sua 'natureza' ou, pelo menos, quando a mesma não é conhecida completamente. Quando este uso da palavra 'natureza' é empregado, aparece uma confusão entre o conhecimento das coisas e o conhecimento das verdades. Podemos conhecer uma coisa por familiaridade mesmo se conheçamos muito poucas proposições sobre ela — teoricamente, nem precisamos conhecer alguma proposição sobre ela. Assim sendo, familiaridade com uma coisa não envolve conhecimento de sua 'natureza', no sentido acima usado. E, apesar da familiaridade estar envolvida em nossa cognição de qualquer proposição sobre uma coisa, o conhecimento de sua 'natureza', no sentido que usamos anteriormente, não está envolvido. Conseqüentemente, i) familiaridade com uma coisa não envolve logicamente um conhecimento das suas relações, e ii) o conhecimento de algumas de suas relações não implica o conhecimento de todas as suas relações nem o conhecimento de sua 'natureza', usada no sentido já mencionado. Por exemplo, posso estar tão completamente familiarizado com minha dor de dente quanto completa pode a familiaridade ser, sem que, para isso, tenha conhecimento de tudo o que o dentista (que não é familiarizado com minha dor de dente particular) pode me dizer sobre a causa da dor e sem, portanto, conhecer a sua 'natureza', no sentido em que já usamos essa palavra. Deste modo, o fato de que uma coisa tem relações não prova que suas relações são logicamente necessárias. Isto é, do mero fato de uma coisa ser o que é, não se pode deduzir que ela tem as várias relações que de fato tem. Isto apenas *parece* se deduzir porque nós já conhecemos o fato.

Segue-se, pois, que não podemos demonstrar que o universo como um todo forma um sistema harmonioso e único, como Hegel acreditava que formaria. E, se não podemos provar isso, também não podemos demonstrar a irrealidade do espaço,

do tempo, da matéria e do mal, pois isso é deduzido por Hegel a partir do caráter fragmentário e relacional dessas coisas. Somos, então, condenados à investigação parcial do mundo e somos, portanto, inaptos para conhecer os caracteres daquelas partes do universo que se encontram fora do escopo de nossa experiência. Esse resultado, decepcionante como é para aqueles cujas esperanças têm sido acaloradas pelos sistemas dos filósofos, está em harmonia com a tendência indutiva e científica de nossa era e é trazido à tona pela análise completa do conhecimento humano, que tem ocupado os capítulos anteriores.

A maioria das grandes e ambiciosas tentativas dos metafísicos tem procedido pelo intento de demonstrar que tais e tais aspectos aparentes do mundo real são contraditórios em si e, portanto, não podem ser reais. Toda a tendência do pensamento moderno, nada obstante, tende cada vez mais a mostrar que as supostas contradições são ilusórias e que muito poucas podem ser provadas *a priori* a partir de considerações sobre o que *deve* ser. Uma boa ilustração disso nos é oferecida pelo espaço e pelo tempo. O espaço e o tempo parecem ser infinitos em extensão e infinitamente indivisíveis. Se viajarmos sobre um linha reta em ambos os sentidos, é difícil acreditar que chegaremos a um ponto final, além do qual nada há, nem mesmo um espaço vazio. Similarmente, se na imaginação viajarmos para trás ou para frente no tempo, é difícil acreditar que encontraremos o primeiro ou o último instante, além do qual nem mesmo um tempo vazio existisse. O espaço e o tempo, desta feita, parecem ser infinitos em extensão.

Mais um vez, se pegarmos quaisquer dois pontos em uma linha, parece evidente que outros pontos entre eles deverão existir. Por menor que possam ser as distâncias entre eles, contudo, cada uma pode ainda ser dividida pela metade e as metades podem ser novamente divididas em suas metades, e assim *ad infinitum*. Quanto ao tempo, de forma similar, por menor que seja o lapso entre dois momentos, parece evidente que haverá outros momentos entre eles. Desta feita, o espaço e o tempo parecem ser infinitamente divisíveis. Não obstante, de encontro a tais fatos aparentes — a extensão e a divisibilidade infinitas —, há filósofos que têm construído argumentos que

tendem a mostrar que não pode haver coleções infinitas de coisas e que, portanto, o número de pontos no espaço, ou de instantes no tempo, deve ser finito. Sendo assim, uma contradição emergiu entre a aparente natureza do espaço e do tempo e a suposta impossibilidade das coleções infinitas.

Kant, quem primeiro enfatizou essa contradição, dela deduziu a impossibilidade do espaço e do tempo, a respeito dos quais ele declarou que eram meramente subjetivos; e, desde a sua época, muitos filósofos têm acreditado que o espaço e o tempo são meras aparências e não características do mundo como ele realmente é. Agora, entretanto, devido aos trabalhos dos matemáticos, notadamente Georg Cantor, parece que a idéia da impossibilidade das coleções infinitas foi um engano. Elas não são em si contraditórias, mas apenas contraditórias com alguns relutantes preconceitos mentais. Sendo assim, as razões para se considerarem o espaço e o tempo como irreais têm se tornado inoperantes e, desta feita, pode-se dizer que uma das maiores fontes de auxílio à construção metafísica deixou de ser produtiva.

Os matemáticos, todavia, não se contentaram em mostrar que o espaço, tal como normalmente é suposto, é possível; eles também têm nos mostrado que muitas outras formas de espaço são igualmente possíveis, até o ponto em que a lógica pode mostrar. Alguns dos axiomas de Euclides, que ao senso comum parecem ser necessários, como assim anteriormente foram supostos ser por alguns filósofos, têm agora suas aparências de necessidade derivadas de nossa mera familiaridade com o espaço real e não de algum fundamento lógico *a priori*. Ao imaginar mundos nos quais esses axiomas são falsos, os matemáticos se usam da lógica para se desfazerem dos preconceitos do senso comum e para mostrarem a possibilidade de espaços diferentes — alguns mais diversos, outros menos — do espaço no qual vivemos. Alguns desses espaços diferem tão pouco do espaço euclidiano, onde se englobam as distâncias que podemos medir, que é impossível descobrir por observação se nosso espaço real é estritamente euclidiano ou se é um desses de outro tipo. A situação, portanto, está completamente invertida. Primeiramente, pareceu que a experiência deixava um

único tipo de espaço à lógica e que esta mostrava que este tipo de espaço era impossível. Agora, a lógica, independentemente da experiência, apresenta muitos tipos de espaço como possíveis, de maneira que a experiência apenas decide parcialmente entre eles. Sendo assim, enquanto nosso conhecimento do que é se tornou menor do que anteriormente se supunha ser, o nosso conhecimento do que pode ser aumentou grandemente. Em vez da existência encerrada entre paredes estreitas, das quais cada canto e fissura podiam ser explorados, nós nos encontramos em um mundo aberto de livres possibilidades, onde muito permanece desconhecido, pois tanto há para ser desvendado.

O que sucedeu com o caso do espaço e do tempo aconteceu, em certo grau, também em outras direções. A tentativa de prescrever regras ao universo através de princípios *a priori* tem se despedaçado; a lógica, em lugar de ser, como antes, um obstáculo às possibilidades, tem se tornado a maior libertadora da imaginação, apresentando inúmeras alternativas fechadas ao irreflexivo senso comum, deixando para a experiência a tarefa de decidir, quando possível, entre os muitos mundos que a lógica oferece para a nossa escolha. Sendo assim, o conhecimento concernente ao que existe torna-se limitado ao que podemos aprender a partir da experiência — e não ao que podemos de fato experimentar, pois, como temos visto, há muito conhecimento por descrição concernente às coisas das quais não temos experiência direta. Mas, em todos os casos de conhecimento por descrição, precisamos de algumas conexões com os universais, que nos tornará hábeis a deduzir que um objeto é de um determinado tipo a partir de tal e tal dado. Assim sendo, no que diz respeito aos objetos físicos, por exemplo, o princípio segundo o qual os dados dos sentidos são sinais de tais objetos é, em si, uma conexão de universais. É apenas em virtude desse princípio que a experiência nos habilita a adquirir conhecimento relativo aos objetos físicos. O mesmo aplica-se à lei da causalidade ou, para se desencadear o que se afirma para o que é menos geral, diz-se que também se aplica aos princípios como os da lei da gravidade.

Princípios como os da lei da gravidade são provados, ou melhor, são tidos como altamente prováveis, graças a uma combinação de experiência com algum princípio totalmente *a priori*, tal como o princípio da indução. Assim sendo, nosso conhecimento intuitivo, que é a fonte de todos os nossos outros conhecimentos de verdades, é de dois tipos: conhecimento puramente empírico, que nos informa da existência e de algumas das propriedades das coisas particulares com as quais estamos familiarizados; e conhecimento puramente *a priori*, que nos informa das conexões entre os universais e que nos habilita a traçar inferências a partir de fatos particulares que nos são oferecidos no conhecimento empírico. Nosso conhecimento derivado sempre depende de algum conhecimento puro *a priori* e usualmente também depende de algum conhecimento genuinamente empírico.

O conhecimento filosófico, se o que tem sido dito até então é verdadeiro, não difere essencialmente do conhecimento científico; não há fonte especial de sabedoria que seja aberta à filosofia e não à ciência; os resultados obtidos pela filosofia não são radicalmente diferentes daqueles obtidos pela ciência. A característica essencial da filosofia, que a torna um estudo diferente da ciência, é possibilidade de *crítica*. A filosofia examina criticamente os princípios empregados na ciência e na vida quotidiana, procura quaisquer inconsistências que possam existir entre esses princípios e apenas os aceita quando, ao cabo de uma investigação crítica, não aparece razões para os abandonar. Se, como muitos filósofos têm acreditado, os princípios subjacentes às ciências fossem capazes, quando descomprometidos com os detalhes irrelevantes, de nos proporcionar conhecimento concernente ao universo como um todo, tal conhecimento teria a mesma sustentação em nossa crença da qual desfruta o conhecimento científico; mas nossa investigação não nos revelou nenhum conhecimento desse tipo; e, portanto, no que diz respeito às doutrinas especiais dos audaciosos metafísicos, esta investigação tem tido um resultado predominantemente negativo. Mas, no que concerne ao que seria comumente aceito como conhecimento, nossas conclusões têm sido maioritariamente positivas: como resultado de nossa

possibilidade de crítica, temos raramente encontrado razões para rejeitar tal conhecimento e não vimos motivos para supor que o homem é incapaz de possuir o tipo de conhecimento que ele geralmente acredita possuir.

Quando, todavia, falamos da filosofia como sendo um mecanismo de crítica do conhecimento, faz-se necessário se impor certas limitações. Se adotarmos a atitude do completamente cético, colocando-nos totalmente fora do conhecimento e, desta localização exterior, pedindo que nos compilam a retornar ao círculo do conhecimento, estaremos requerendo o que é impossível. Nosso ceticismo nunca poderá ser refutado, pois toda refutação deve começar em alguma fatia de conhecimento que seja compartilhada pelos que disputam; de uma dúvida vazia, nenhum argumento pode ter início. Desta feita, a crítica do conhecimento empregada pela filosofia não deve ser deste tipo destrutivo se a aquisição de algum resultado é pretendida. Contra o ceticismo absoluto, nenhum argumento *lógico* pode ser empregado. Não é difícil ver, nada obstante, que o ceticismo deste tipo é irracional. A 'dúvida metódica' cartesiana, com a qual a filosofia moderna se iniciou, não é desse tipo, mas é daquele tipo de atividade crítica que declaramos ser da essência da filosofia. Sua 'dúvida metódica' consistiu em se duvidar de tudo que era susceptível de dúvida, para que se pudesse, em cada fatia de conhecimento, parar-se e se perguntar se realmente se conhecia aquilo. Este é o tipo de atividade crítica que constitui a filosofia. Alguns conhecimentos, como o da existência dos dados provenientes dos nossos sentidos, parecem um tanto indubitáveis, mesmo que reflitamos calmamente e inteiramente sobre ele. Em relação a tal tipo de conhecimento, a atividade crítica filosófica não requer que nos abstenhamos da crença. Mas, há crenças — como, por exemplo, as de que os objetos físicos assemelham-se aos nossos dados provenientes dos nossos sentidos — que só nos são mantidas até que comecemos a refletir e que derretem quando submetidas a uma investigação pormenorizada. A filosofia nos obrigará a rejeitar tais crenças, a menos que alguma nova linha de argumento seja descoberta para ampará-la. Mas, rejeitar crenças que não parecem estar susceptíveis a

objeções, por mais próximos que nós as examinemos, não é razoável e isto não é o que advoga a filosofia.

Em uma palavra, a atividade crítica que se objetiva não é a de que, sem razões, determine-se que tudo seja rejeitado, mas é a que considera o possível mérito de cada fatia de conhecimento aparente e mantém o que, após uma consideração completa da matéria, continua a aparentar ser conhecimento. Desde que os seres humanos são falíveis, deve-se admitir que algum risco de erro persiste. Com justiça, a filosofia pode sustentar que ela diminui o risco de erros e que, em alguns casos, oferece um risco tão pequeno que praticamente pode ser desprezado. Nenhum advogado da filosofia que seja prudente alegaria ter realizado mais que isso, o que é impossível em um mundo onde equívocos ocorrem.