

Edição conjunta de:

MIL: MOVIMENTO INTERNACIONAL LUSÓFONO
www.movimentolusofono.org
Palácio da Independência, Largo de São Domingos, n.º 11
1150-320 LISBOA

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN:

Depósito Legal:

Primeira edição: Novembro de 2018

Joaquim Maria da Silva | Pensamento e Obra

III Colóquio do Atlântico

Coordenação de:

**Manuel Cândido Pimentel
Carlos E. Pacheco Amaral
Renato Epifânio**



José Luís Brandão da Luz
O CONHECIMENTO NO PENSAMENTO DE FRANCISCO MARIA DA SILVA

Joaquim Maria da Silva toma a decisão, aos 33 anos, de enfrentar publicamente o mal-estar epistemológico provocado pelos desencontros entre teorias na explicação de temas e problemas comuns, bem como pelos desmentidos que a própria experiência tem apontado a muitas dessas posições. O projeto é desenvolvido na primeira parte dos *Estudos de Filosofia Racional*, única que publicou em dez estudos ou capítulos, em que procura apresentar as bases de sustentação da nossa competência de abordar com verdade a realidade que pretendemos conhecer e explicar. O autor dispõe-se, ao longo da obra, a averiguar os meios que poderão assegurar um conhecimento que todos reconheçam como verdadeiro, mas afasta do seu ponto de partida qualquer concessão à precaução cartesiana de prevenir os sintomas de incerteza que a atividade cognoscitiva possa revestir. Pelo contrário, afirma, ao terminar o capítulo I, «não é possível deixarmos de aceitar – ao menos em forma de postulados e antes de tudo –, algumas cousas de geralmente admitidas por todos os homens: tal é, por exemplo, a existência da linguagem articulada e a sua significação e espírito, e mesmo a existência de nós e dos corpos» (p. 3¹). O significado desta afirmação, que o decorrer da obra vai clarificando, encontra-se ligado ao seu propósito de afastar quaisquer suspeitas sobre a existência do mundo e a nossa capacidade de o conhecer adequadamente. O pendor realista que a orienta torna-se mesmo iniludível na forma como apresenta as linhas de orientação do seu pensamento, que contemplam as três suposições seguintes: primeiramente, que as nossas percepções e representações traduzem fielmente a realidade dos objetos que lhes dão origem; em seguida, que o mundo dos objetos subsiste e vale por si e é independente da consciência; finalmente, que a nossa linguagem constitui o veículo para exprimir sem distorções essa realidade que o sujeito apreende.

O que uma coisa é em si mesma revela-se pelas sensações diversas que recebemos pelos sentidos externos. Assim, por exemplo, percebemos

¹ A presente referência e as seguintes reportam-se à obra do autor *Estudos de Filosofia Racional*, I, Lisboa: Academia Real das Ciências, 1863.

um objeto à nossa frente como sendo uma laranja pela confluência de impressões que os sentidos nos transmitem. Todos os estímulos atingem diretamente a sensibilidade, que os recebe de forma «perfeitamente passiva», o que garante a sua transcrição fidedigna. Na perspectiva do autor, a ligação direta que define a relação cognoscitiva sujeito-objeto é interpretada como sendo uma relação imediata, com base na impossibilidade de resistirmos à realidade que se nos impõe. Para apoiar esta posição, recorre à experiência psicológica, que qualquer um poderá compreender por si mesmo, que mostra a impossibilidade de deixar de perceber diretamente alguma coisa quando a temos presente à nossa frente. Por mais que se queira evitar a sua percepção, argumenta, para pôr em evidência a presença irrecusável do objeto e a precisão da sua apreensão sensorial, só desviando o olhar ou tapando os olhos se poderá deixar de o perceber: «entre o objeto sentido e o ser sensiente nada mediou, ou somente se interpôs a transmissão duma impressão» (p. 12). A ausência de qualquer crivo mediador garante que a expressão da realidade exterior se opera como uma simples transcrição.

O conhecimento tem início na informação recebida pelos órgãos dos sentidos, que sentem o objeto como realidade autónoma. O papel do sujeito limita-se assim a recebê-lo na sensibilidade, sem reação, e a transmiti-lo à inteligência que o torna inteligível por meio dos juízos. Estes operam a “comparação” dos dados recebidos segundo os quatro modos possíveis, a saber: semelhança, proporção, associação e abstração (cf. p. 185). Para que haja conhecimento sensível e intelectual é necessário que a estimulação seja transmitida pelo sistema nervoso até ao cérebro. Sem esta condição, tudo se passa como se estivéssemos num quarto escuro onde nada se poderá sentir ou perceber porque a falta de luz impede a estimulação visual. Também se a rede nervosa estiver afetada, como acontece na paralisia, nenhuma sensação terá lugar, muito embora um paralítico possa perceber as eventuais estimulações de que é alvo. Neste caso, percebe sem sentir. A realidade do objeto será sempre necessária, esteja ele presente no mundo exterior, ou esteja apenas representado na memória.

A intensidade do circuito que conduz as impressões dos objetos externos da sensibilidade à inteligência tem semelhança «com a rapidez com que uma notícia se transmite por um telégrafo elétrico» (p. 135) aos locais mais distantes da Terra. E embora todos os sentidos sejam afetados e postos em ação segundo um esquema idêntico ao que caracteriza o sentido do tato, o autor procede à descrição um tanto pormenorizada da estrutura anatómica e fisiológica de cada um deles a fim de demonstrar não apenas

a dependência do suporte material desta transmissão, mas também a necessidade de apelar para uma instância de ordem superior que se revela necessária para compreender a atividade dos sentidos e da inteligência na captação do conhecimento da realidade exterior. O sistema da visão constitui um exemplo particularmente ilustrativo para o seu propósito. Com efeito, ele compreende-se como um processo combinado de reflexão de imagens que se “pintam” no interior do olho, como se fossem produzidas por um jogo de espelhos (convexo e côncavo), em que um recebe a imagem da realidade invertida, enquanto o outro opera a sua reversão, obtendo assim uma imagem que corresponde à posição que o objeto tem na realidade. Acresce ainda que, apesar de esse mecanismo ter lugar nos dois olhos, não se forma da realidade duas percepções, mas apenas uma. E isto porque as fibras sensitivas de ambos os olhos comunicam a impressão recebida dentro de cada olho «para um sensorio comum ou ponto onde se reúnem todos os nervos espalhados pelo nosso corpo e que como outros tantos fios elétricos transmitem as impressões externas» (pp. 135-136). Deste modo, a visão do objeto exterior realiza-se para além da informação que os sentidos registam, o que os tornam em «meios ou instrumentos por onde se vê o que se passa fora de nós; porque quem vê é outra cousa, como o prova a unidade de visão em lugar da dualidade no que é um, dualidade que deveria resultar da existência dos ramos do nervo ótico que sendo um para cada olho, contudo nem por isso deixam de servir àquela unidade» (p. 136). Deste modo, a visão do objeto exterior efetua-se para além da informação que os sentidos registam, fazendo assim intervir uma instância superior. O mesmo se poderá dizer dos demais sentidos que são servidos por dois ou mais recetores que obrigam a uma elaboração superior das impressões recebidas e sujeitas a um enigmático processo de espiritualização (cf. p. 141). O sentir e o perceber afiguram-se operações imateriais que embora tenham lugar a partir das impressões captadas na sensibilidade ou na inteligência, mobilizam uma instância superior, que o autor diz ser a alma, que explica a sua produção: «*é a alma quem sente*, se atende pelo seu elemento sensível à impressão recebida, *e que percebe*, se atende a ela pelo seu elemento inteligente» (p. 137).

Para além dos requisitos que acabámos de mencionar, o autor acrescenta ainda a atenção, que diz respeito à disponibilidade para receber as impressões. Com efeito, a condição que permite exercer essa capacidade de *sentir e perceber* as coisas que nos afetam é a *atenção*, que dirige e concentra a sensibilidade e a inteligência nos seus alvos: «a atenção é a força da

alma com que em cousas de sensibilidade ela se aplica a sentir, e em cousas de inteligência a *entender*» (pp. 187-188). Quando temos a inteligência ocupada a pensar numa coisa não percebemos outra que entretanto se intrometa. Certamente que a sentimos, mas não a conseguimos identificar com precisão. Tal acontece, por exemplo, quando alguém chega ao pé de nós no momento em que nos encontramos concentrados numa tarefa ou pensamento. Sentimos o que se passa à nossa volta, mas não chegamos a perceber do que se trata se não interrompermos a concentração que nos absorve e a desviarmos para o novo alvo. Dirigir a atenção para um objeto é indispensável para o perceber, como prova a leitura desatenta de um livro que nos obriga a voltar atrás para perceber o que acabámos de ler sem compreender. Se nos colocarmos ao nível da mera estimulação sensorial, o resultado é o mesmo: o prazer duma audição musical, por exemplo, inibe a percepção do que acontece à nossa volta.

A atenção manifesta-se na inteligência e na sensibilidade, não sendo no entanto propriedade de nenhuma destas duas faculdades, mas compreende-se antes como «a força natural da alma que a faz *ad tendere*, atender ou tender para alguma cousa; que a *dirige para* um objeto que se apresenta à sua sensibilidade ou à sua inteligência e com que, por assim dizer, ela o toma em si ou se afeta com ele» (p. 187). Certamente que entre a sensibilidade e a inteligência, a superioridade desta última faculdade é atestada pela sua capacidade de entender e conhecer as coisas, bem assim de conhecer que temos o conhecimento de que as conhecemos. Esta consciência dos objetos conhecidos e do próprio ato de os conhecer mostra a simplicidade da inteligência, ou seja, o seu carácter espiritual. Os olhos e os demais sentidos veem e sentem as coisas corpóreas, mas não se veem nem se sentem a si mesmos nesse processo de apreensão dos dados externos. Os olhos, como os óculos que utilizamos, servem a inteligência para ver por meio deles. Deste modo, não são propriamente os olhos que veem e os sentidos que sentem, pois eles são apenas «instrumentos que servem ao operador que por meio deles conhece e se conhece a si» (p. 134). O carácter espiritual da inteligência, que é a sede do sentir, do perceber, do querer e demais funções espirituais da alma, contrasta assim com a natureza material dos sentidos.

Embora sentir e perceber careçam da estimulação de um objeto no campo dos sentidos ou presente na memória, cada um desses atos é inteiramente diferente, podendo acontecer que um tenha lugar sem o outro. Porém, a transmissão sensorial dos estímulos, pela sua diversidade e dispersão,

exige um princípio unificador das impressões que a rede nervosa transmite a partir dos diversos terminais da sensibilidade. Doutro modo, todo o conhecimento seria inviável, perdendo-se pelos circuitos nervosos mais descontraídos. E a analogia com o telégrafo elétrico volta a ser invocada: «De que serviriam os fios de um telégrafo elétrico, se não houvesse, além do operador que comunica o assunto, um recetor da notícia, que notasse e percebesse e assentasse o que lhe dita o ponteiro dirigido pelos fios» (p. 139)? A consciência da unidade das sensações, não obstante a pluralidade dos canais transmissores das estimulações sensoriais, remete o autor a «admitir a existência de um ser superior, que receba as transmissões duais de cada sentido, e as converta em uma só, ou pelo menos as reúna no mesmo ponto» (p. 142). A natureza espiritual da alma assegura essa unificação, que não se identifica totalmente com a consciência, já que esta se reserva para designar o «conhecimento do que se passa dentro de nós» (p. 154). A sua afirmação decorre da análise da experiência psicológica, em que o sentir e conhecer as coisas externas nos faz ver a sentir e a perceber: «é esta *propriedade especial que tem o eu de se sentir e de perceber*, ou sentir e perceber as suas próprias modificações, o que se chama *consciência*» (p. 154). Noutra passagem, mais à frente, atribui à consciência a capacidade que tem o eu de se reconhecer como o autor dos seus atos, quando diz que «o homem não somente tem a faculdade de sentir e conhecer as cousas, mas ainda a de ter consciência de que sente e conhece (...): eu *sinto* o macio desta mesa (...), e também *sinto que sinto* isso: *conheço* esta como a minha mesa e *conheço que conheço* esta mesa» (p. 189). A dimensão reflexa que acompanha os atos da sensibilidade e da inteligência permite que a sensibilidade se sinta e a inteligência se perceba nos seus atos de sentir e perceber. Por isso o autor acaba por considerar a consciência não uma qualidade especial da inteligência, já que ela também acompanha a sensibilidade, mas antes uma qualidade da alma, «a manifestação da sua verdadeira natureza e essência e não uma qualidade especial da inteligência tão-somente» (p. 190).

Ao nível da inteligência, o conhecimento que ai tem lugar é certamente diferente do sentir, embora ambos, num primeiro momento, dependam na sua origem das impressões que a estimulação sensorial dá origem (cf. p. 12). Mas, para além desse tipo de conhecimento, que a relação direta com o mundo da experiência explica, há a considerar sensações e conhecimentos por via indireta, ou seja, quando, perante uma realidade imaginada ao nível do pensamento, experimento uma sensação idêntica à que teria se estivesse numa relação direta com a realidade, ou quando concebo ideias ou concepções

que me proporcionam um conhecimento meramente intelectual. Todavia, a formação destas ideias só é possível pela via da sua origem sensorial, considerando o autor que o processo de idealização se opera segundo alguns dos seguintes quatro modos possíveis: semelhança, associação, proporção e abstração. Tal como todos os cálculos aritméticos se realizam pelas quatro operações de somar, diminuir, multiplicar e dividir (cf. p.4), também o processo de idealização tem lugar de forma semelhante: pela semelhança com a realidade natural, imagino em pensamento certas ficções; pela associação ou soma, vou do particular que observo para o geral; por proporção, quando construo representações fictícias, transponho para o plano do pensamento a relação que observo ao nível da realidade; por abstração, quando ponho de parte as singularidades dos objetos e atendo apenas aos aspetos que os constituem como uma classe (cf. p. 13). As ideias são assim consideradas como modos de ser e operar da inteligência, que a manifesta na sua natureza específica ao ponto de se considerar que «o homem se não diz inteligente por nenhuma outra razão, senão porque é capaz de ter ideias» (p. 161).

Para além da sua origem sensorial, o autor considera ainda que as ideias poderão provir por um processo de combinação da inteligência, ou seja, por via do juízo que é «*o resultado da comparação de duas ideias*» (p. 161). Esta operação realiza-se no interior da inteligência graças à conservação das percepções que a memória retém e que lhe permite «conhecer, não só como um espelho o que se lhe apresenta, mas ainda por um ato propriamente seu o que foi e já não é presente» (pp. 162-163). O outro ato da inteligência, que se exerce sobre a matéria conservada na memória, é o juízo que permite a comparação de ideias universais ou gerais (p. 166). O autor compreende a estrutura do juízo segundo o esquema tradicional em que se afirma ou nega uma qualidade de um sujeito. Essa qualidade que se expressa sempre por uma ideia geral é uma abstração realizada a partir dos modos de ser dos objetos ou da maneira como eles se nos apresentam. Separada dos seres que qualifica não tem qualquer existência. Porém, porque esta qualidade se presta a ser generalizada a partir duma existência real, o processo intelectual de idealização arrasta consigo o ser em que radica, o que permite aplicá-lo ao sujeito a que se pretende atribuir. Doutro modo, a comparação que o juízo estabelece carecia de base ontológica, adverte o autor (cf. 167-168), ou seja, afirmaria uma relação entre predicados que não corresponderiam a nada de realmente existente» (cf. pp. 167-169).

O processo de generalização que conduz à formação das ideias compreende-se como um procedimento de natureza indutivo: «*Generalizar*

é como que somar e aplicar ou *concluir de um todo o que se pode aplicar, dizer ou concluir das suas partes componentes*» (p. 171). E exemplifica, dizendo que é a sucessiva observação de qualidades ou propriedades de casos particulares que permite conferir uma dimensão geral a essa qualidade como pertença de todos os objetos da mesma espécie. Por isso se diz que generalizar é comparar, em que «consideramos em um todo o que era múltiplo» (p. 172), afirmando ou negando nessa comparação uma relação de igualdade ou de semelhança. Desta forma, o autor concebe a comparação como a faculdade fundamental da inteligência que diz ser «uma força produtiva e fomentadora que por si mesma e com os elementos retidos forma e constitui toda a grande riqueza dos conhecimentos com que o espírito humano se enobrece» (pp. 173-174).

Para além da relação em que a inteligência estabelece a comparação entre duas ideias, ou seja, o juízo, o autor considera o raciocínio em que a comparação se estabelece entre mais de duas ideias. Trata-se por isso de uma *comparação composta* que tem lugar quando se desconhece a ligação entre duas ideias que se querem comparar. O recurso a uma terceira ideia que estabelece a mediação entre as outras duas permite encontrar a relação que existe entre ambas as ideias. O raciocínio não constitui, no entanto, uma atividade da razão, mas antes da inteligência, já que o autor destina a denominação de razão à faculdade da intuição que faz a abertura do homem para o absoluto e o incondicional. O raciocínio explica-se pelo juízo, já que consiste na comparação de duas ideias com uma terceira, sendo por isso um juízo composto.

Temos ainda conhecimentos que não têm origem na sensibilidade nem derivam da comparação de ideias ou do raciocínio: «tais são, por exemplo, as ideias que formo do bem, e do infinito» (p. 13). O caráter absoluto que estas ideias revestem leva o autor a considerá-las obra da razão, e não da inteligência, tomando-as mesmo como sendo de alguma modo inatas. O conhecimento que elas veiculam é universal, ao contrário dos outros que nos dão conhecimentos singulares e gerais. Engloba-se ainda nesta categoria os axiomas que servem de base à atividade operativa da inteligência: «o homem, depois de ter como elementos da sua ciência as ideias das cousas ou as percepções, como números representativos das quantidades, combina ou compara essas ideias, como quem calcula os números e sobre eles opera, dirigindo-se neste cálculo ou comparação pelos axiomas ou princípios absolutos, que são a luz, a cuja claridade ele tem de fazer todos os trabalhos com que se enobrece o espírito» (p. 18). Deste modo, conclui, a verdade do

conhecimento é assegurada por esta interdependência em que o mundo da experiência, mutável e relativo, é integrado nas exigências que os princípios universais da razão impõem. Entre as exigências últimas de inteligibilidade, sobressai o princípio de causalidade que comanda todo o conhecimento baseado na ordem das razões.

Recorrendo à conhecida análise de David Hume, que mostra a impossibilidade de se perceber a relação causal na diversidade de sucessões dos fenômenos que se observam, o autor recorre à análise do ato voluntário, enquanto causa dos meus atos, para mostrar que essa experiência psicológica nos remete para uma prioridade lógica da afirmação do princípio absoluto de causalidade (cf. pp. 23-24). A fonte deste princípio não provém da experiência, como David Hume bem observou, mas impõe-se ao espírito que o percebe no seu próprio interior, como pressuposto de inteligibilidade dos seus atos. Também as nossas representações levantam a mesma exigência de dependência causal. Porque se a variedade das minhas sensações e representações fossem apenas consideradas como modificações do eu, como compreender que a minha identidade se mantenha inalterada? Se tenho consciência de ser sempre o mesmo, apesar das modificações que me afetam, é porque elas são provocadas por objetos diferentes que existem fora de mim. A sua inteligibilidade remete-nos para as causas que estarão na origem do seu aparecimento na consciência, o que nos conduz «de causa em causa, até chegarmos a uma, que seja primeira de todas e que já não deva a sua origem a outra alguma» (p. 27), que será o princípio causal de todas as coisas e que se situa acima da série de causas. Este tipo de conhecimento não é da mesma natureza dos conhecimentos sensoriais e dos que resultam por ação dos juízos e raciocínios, mas é percebido intuitivamente por uma faculdade superior que é a razão. Reveste ainda uma natureza absoluta, ou seja, «*existe incondicionalmente, sem limitações, nem restrições*» (p. 217). Não sendo suscetível de ser percebido a partir de experiência, que apenas nos dá séries de fenômenos associados ou em contiguidade espacial e temporal, mas apresenta-se, pelo contrário, como condição de possibilidade de todos os juízos. Embora na ordem psicológica em que os conhecimentos se realizam, o princípio de causalidade seja “descoberto” quando tem lugar um conhecimento contingente, ele apresenta uma prioridade lógica, indispensável à inteligibilidade dos fenômenos, que se impõe imediatamente à razão como «uma necessidade irrecusável a que se não pode fugir de modo algum» (p. 221). É o coroar de toda construção cognoscitiva que não é apreendido pelas faculdades que originam o conhecimento do mundo, mas orienta a

sua atividade «sendo como uma *luz que alumia a todo o homem, que vem a este mundo*, e de um modo superior a todos; porque por mais que alguém faça não pode deixar de os aceitar» (p. 28). Para além da causalidade, o autor considera ainda a importância dos princípios absolutos do Bem, do Direito, do Belo, da Igualdade, da Unidade e da contradição.

A argumentação que Joaquim Maria de Silva desenvolve na sua obra, *Estudos de Filosofia Racional*, parece-nos responder a uma preocupação principal: apresentar razões que possam sustentar uma visão realista da natureza do nosso conhecimento. Mais do que apresentar uma teoria do conhecimento, seguindo, por exemplo, a inspiração do procedimento transcendental da filosofia de Kant ou a análise psicológica da filosofia escolástica, com vista a contemplar as questões teóricas envolvidas, nomeadamente na formação dos conceitos, na relação entre o entendimento e a sensibilidade, ou até mesmo no papel regulador dos primeiros princípios da razão, fica-nos a sensação que o autor pretende facultar aos leitores com interesse pelas questões gnosiológicas um guia que os pudesse confirmar quer na crença do realismo natural que espontaneamente alimenta a sua confiança no poder do entendimento para conhecer adequadamente a realidade do mundo que os interpela, quer a crença na dimensão espiritual do homem, indispensável para assegurar a identidade da pessoa humana e a unidade do próprio conhecimento, contra a perspectiva naturalista, que então se começava a propalar no país, muito apoiada na investigação desenvolvida no estudo do sistema nervoso e da fisiologia dos órgãos dos sentidos. Teremos dificuldade em enquadrar a linha de rumo traçada pelo autor numa escola ou corrente da filosofia do conhecimento, porquanto o vemos recorrer a elementos doutrinários, de diversos quadrantes filosóficos, nem sempre tomando em linha de conta as suas limitações e, até mesmo, o seu alcance mais significativo. Pelo contrário, o autor socorre-se de diversos autores da história da filosofia para tirar deles o que melhor serve o seu intuito. É assim que o recurso à crítica de David Hume contra a origem indutiva da noção de causa servirá para afirmar a sua origem intuitiva, ao nível da razão humana; a análise pormenorizada da fisiologia dos órgãos dos sentidos e a sua articulação com o sistema nervoso central, remete-nos subitamente para a afirmação da alma que confere aos estímulos a unidade que parecia assegurada pela ação do encéfalo; a relação entre a mente e a realidade que permite compreender os termos da adequação da predicação dos conceitos aos dados da experiência é efetuada completamente à margem do papel da imaginação, uma faculdade que ocupa um papel central na gnosiologia

quer escolástica, quer transcendental. A imaginação aparece completamente desvalorizada em prol duma exposição apostada em mostrar a natureza espiritual do conhecimento contra as correntes reducionistas que tendiam a considerá-lo como um mera função do sistema nervoso. O livro, no seu conjunto, parece visar acima de tudo, um desígnio de natureza pedagógica, a que não teriam sido indiferentes as responsabilidades do autor como professor e reitor do Liceu de Santarém, e que, mais tarde, o terão levado à edição dum compêndio de filosofia para esse fim. Poderemos assim considerá-lo, a par de outros exemplos da época, em que se destacou o Cón. Sena Freitas, também originário dos Açores, na linha do combate ao positivismo e ao alastramento da visão materialista do homem e do conhecimento, reduzindo a noção de ciência ao verificável e demonstrável.