tam muito da Terra, também os princípios e leis dos seus movimentos podiam ser muito diversos dos movimentos dos corpos terrestres (*Id.*, *Ibid.*, 237).

Comparando entre si os sistemas tychonico e coperniciano, Teodoro de Almeida era de opinião de que, no sistema de Tycho Brahe, não havia tanta beleza, nem uniformidade, nem formosura (*Id.*, *Ibid.*, 237-239). Mas apenas como hipótese podia adotar o sistema de Copérnico.

Bibliog.: ALMEIDA, Teodoro de, *Recreasaõ Filozofica*, t. VI, Lisboa, 1762; MONTEIRO, Inácio, *Compendio dos Elementos de Mathematica*, t. II, Coimbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1756.

Décio Ruivo Martins

Antiapriorismo

Historicamente, no âmbito da tradição filosófica, a fixação técnica da noção de *a priori* parece estar associada a Alberto da Saxónia (c. 1320-1390), que, no seguimento de pensadores anteriores, distinguiu entre dois tipos de demonstrações argumentativas: *demonstratio procedens ex causis ad effectum* e *demonstratio procedens ab effectibus ad causas*. A primeira demonstração – demonstração procedente das causas para o efeito – ficou conhecida como *demonstratio a priori*, na medida em que se trata, logicamente, de um argumento que antecipa de algum modo o efeito a ser produzido por um qualquer conjunto de causas identificável: pela causa conhece-se o efeito mesmo antes de ele ter lugar. A segunda demonstração – demonstração procedente dos efeitos para as causas – ficou conhecida como *demonstratio a posteriori*, na medida em que se trata, logicamente, de um argumento que parte da experiência dos efeitos para a identificação da causa: pelo efeito conhece-se a causa de maneira retrospetiva (pensamento retrospetivo). Estabelece-se assim, desde logo, uma oposição entre um raciocínio a partir do anterior ou do precedente (*a priori*) e um raciocínio a partir do posterior ou do consequente (*a posteriori*), ou seja, entre aquilo que é anterior à experiência ou independente dela, e aquilo que é posterior à experiência ou dependente dela. Num momento anterior, já Tomás de Aquino tinha feito uma distinção entre a *demonstratio propter quid* e a *demonstratio quia*, uma que parte das causas e outra que identifica o efeito.

No entanto, a noção não se circunscreve a argumentos, mas diz também respeito a tipos de proposição, a modos de conhecimento e ao estatuto das ideias (a saber, à forma como são adquiridas e em que medida dependem ou não da experiência). Na Modernidade, como se sabe, a noção recebeu especial acolhimento por parte dos racionalistas, dos empiristas e dos idealistas, no contexto das longas e intrincadas discussões epistemológicas que promoveram. Será seguro dizer que o problema central dessas discussões – sobre se existe um conhecimento (ou uma fonte do conhecimento) *a priori* – tem origem, de alguma maneira, na teoria da anamnese de Platão. Nalguns passos relevantes do *corpus platonicum*, discute-se com seriedade a possibilidade de a *psyche* humana extrair de si, a partir de si, determinados conhecimentos pré-existentes, anteriores ao contacto com a realidade fáctica. O exemplo, já clássico, é o do diálogo estabelecido entre Sócrates e o escravo no diálogo *Ménon* (82b-84a), no decurso do qual, por mera interrogação maiêutica, o escravo consegue resolver um problema geométrico sem possuir, aparentemente, quaisquer rudimentos de geometria. Independentemente de o mito platónico da pré-existência da *psyche* ter alguma verdade ou não, o que a teoria da anamnese pretende pôr em evidência é que existem conhecimentos ou maneiras de chegar a certos conhecimentos que não podem depender da aprendizagem empírica.

Descartes popularizou esta questão ao perseguir o seu fundamento certo e inconcusso para todo o saber, e ao encontrá-lo (pretensamente) no *cogito*, onde descobriu ideias inatas que não poderiam ser provenientes, em caso algum, dos eventos sensoriais (ideias adventícias), nem da imaginação (ideias factícias). Seguiram-se-lhe, como é também sabido, Espinosa e Leibniz, ainda que com abordagens diferentes, mas aquele que mais decisivo foi na teorização do *a priori* foi Kant.

Ao despertar do chamado sono dogmático com a leitura das análises de David Hume, Kant instituiu a sua revolução copernicana, descrita no prefácio à 2.ª edição da *Crítica da Razão Pura* (B16-17), e que segue o modelo astronómico de Copérnico: são os objetos que se devem conformar ao nosso conhecimento e não o contrário, é o sujeito cognoscente que é o ponto fixo, não os objetos conhecidos. Só assim, pensa Kant, se poderá explicar em que medida é possível um conhecimento independente da experiência, que prevê e determina as propriedades de certos objetos anteriormente à sua intuição. A questão fundamental é a de saber como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, quer dizer, juízos em que o predicado acrescenta efetivamente algo ao sujeito, ao invés de ser uma mera análise do nome, mas de forma inteiramente independente da experiência; o exemplo clássico é aquele que o próprio Kant apresenta na primeira *Crítica*: "tudo o que acontece tem a sua causa" (A9/B13). Kant pretende aplicar este modelo à metafísica, como também à matemática e à geometria, que entende que são ciências puras (cujos princípios são determinados *a priori*). Só por meio do *a priori* se explica que existam juízos que beneficiam de universalidade e necessidade – duas características essenciais de muitos dos nossos juízos –, ao invés de estarem limitados pela particularidade e contingência resultantes da experiência. De acordo com o pensamento crítico kantiano, o nosso conhecimento depende de formas *a priori*, quer da sensibilidade (tempo e espaço), quer do entendimento (categorias), formas essas que são aquilo que permite que a multiplicidade do fenómeno – *i.e.*, o objeto indeterminado da intuição empírica – seja ordenada segundo determinadas

relações. É a essas formas que os objetos do nosso conhecimento se conformam. Por outro lado, esses objetos, porque se trata, precisamente, de objetos conformados às nossas formas, são sempre fenómenos, ou seja, objetos dependentes da nossa representação, objetos que são exclusivamente para nós, mas nunca coisas em si (coisas conhecidas independentemente da nossa representação, tais como são em si mesmas, ou conhecidas por Deus). Assim, apesar de haver uma noção pressuposta de realidade em si, aquela nunca pode ser conhecida por nós nos termos do nosso conhecimento – o realismo (ingénuo, direto, etc.) é impossível. Só o idealismo transcendental tem sentido.

Neste contexto, e no âmbito da tradição, não se pode falar propriamente de antiapriorismo na aceção de uma corrente filosófica própria e específica, teorizada como oposição ao *a priori*. Aquilo de que se pode falar, no entanto, é de teorias, pensamentos e filosofias que, na sua essência, seja de origem ou a partir de uma reformulação, são contrárias ao que está em causa no apriorismo. *E.g.*, o empirismo de John Locke exclui o apriorismo, mas é anterior à revolução copernicana de Kant; e o mesmo se passa com o empirismo cético de Hume, que serviu como ocasião para despertar Kant, como referido, mas que não se pode apresentar como reação ao idealismo transcendental. Já movimentos de renovação como o neo-escolasticismo e o neotomismo podem ser considerados antiaprioristas, apesar de não ser essa a sua especificidade, na medida em que têm características que se opõem ao idealismo transcendental. Não obstante, não podem ser tidos como "o" antiapriorismo. Seja como for, as mais fortes e típicas reações ao apriorismo são, de facto, empiristas.

Em Portugal, no quadro daquilo que pode ser considerado como resposta ao inatismo presente no pensamento cartesiano, e, por extensão, também como resposta ao problema do *a priori* (*i.e.*, daquilo que, em geral, pode ser visto como anterior à experiência na formação do conhecimento), apontem-se dois nomes: Manuel de Azevedo Fortes (1660-1749) e Luís António Verney (1713-1792).

Fortes ficou conhecido, sobretudo, pela sua tentativa de conjugar o pensamento cartesiano com o pensamento empirista de Locke no âmbito das discussões sobre o inatismo atual e o inatismo virtual. Na linha cartesiana, este autor defende o dualismo substancial que distingue entre *res cogitans* e *res extensa* (alma e corpo), na separação de funções e determinações próprias a cada uma dessas substâncias (uma é pensante e a outra é extensa). Isso não impede, no entanto, que, ao mesmo tempo que existem operações pertencentes exclusivamente ao domínio da alma e operações pertencentes exclusivamente ao domínio do corpo, existam também operações que dependem do concurso de ambas as substâncias na sua união uma com a outra. Estranhamente, e apesar dos seus esforços de conjugação entre o inatismo e o empirismo, Fortes parece defender a um tempo o inatismo atual, em que existe um conhecimento de entes ou determinações que não podem depender em nada da experiência, e o inatismo virtual, segundo o qual a alma dispõe, desde a sua origem, de um conjunto determinado de disposições e faculdades que usa na elaboração dos dados recebidos pelos sentidos. Uma das características mais acentuadas do seu pensamento, e ao contrário do que se passava com Hume e o empirismo cético, *e.g.*, é a defesa de que os dados dos sentidos possibilitam um conhecimento conducente à certeza – o que implicaria, por isso, também, universalidade e necessidade. É curioso, aliás, que Azevedo Fortes, antes de Kant e na

Manuel de Azevedo Fortes (1660-1749).

linha de um realismo adequado, assuma que, se o nosso conhecimento não dissesse respeito às coisas como elas são, então teríamos acesso somente a uma multiplicidade de aparências que nada teria de verdade. Nada disto quer dizer, no entanto, que não seja necessário que a sensação cumpra com os critérios já definidos por Aristóteles, a saber, a saúde dos órgãos dos sentidos, a pureza dos *media* e a presença dos objetos, e que não recaia sobre o juízo a responsabilidade da verdade.

Verney, por sua vez, critica abertamente o inatismo atual, admitindo o inatismo virtual acerca das faculdades da alma. Não sendo tão eclético quanto Fortes, a experiência é para ele fonte suficiente de todas as nossas ideias, mesmo daquelas que parecem estar enraizadas na alma desde a sua origem, como sejam as ideias de Deus e da própria alma. A dupla intencionalidade do ato cognoscente, *e.g.*, dirigida ao objeto, por um lado, e ao próprio sujeito que conhece, por outro, explica a perceção de si na existência – algo que Franz Brentano (1838-1917) exploraria mais tarde, como se sabe. De resto, a divisão e composição do intelecto, já pensada por Aristóteles no *De Anima*, basta como princípio explicativo das ideias mais abstratas de que o ser humano parece ser detentor: as muitas e variadas ideias simples que recebemos através dos sentidos desde o início da vida são reorganizadas, quer no todo, quer em parte (a partir do isolamento das suas propriedades), para darem origem a novas ideias através de raciocínios. Para Verney, ainda, a alma é, para fazer uso da conhecida metáfora, uma tábua rasa na qual não se encontram quaisquer conteúdos prévios à experiência; isso quer dizer também que a alma não é uma substância pensante no sentido em que esteja permanentemente e desde a sua origem em ato (*substantia cogitans quae in praesenti cogitat*), mas uma substância que pode pensar (*substantia quae potest cogitare*); se fosse uma substância pensante permanentemente em ato, isso implicaria que houvesse ideias inatas mediante as quais e nas quais estivesse constantemente a pensar.

Ainda que não tão relevante quanto os anteriores, chame-se ainda e brevemente a atenção para Teodoro de Almeida (1722-1804), que também rejeitou liminarmente o inatismo, nomeadamente na sua obra *Recreação Filosófica*.

Bibliogr.: BUTTS, Robert E., e HINTIKKA, Jaako (orgs.), *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, London, Springer-Science+Business Media, B. V., 1975; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, 5 vols., Lisboa, Caminho, 1999-2004; COXITO, Amândio, *Estudos sobre Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo*, Lisboa, INCM, 2006; KANT, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft*, Frankfurt, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, 1968; PEREIRA, José Esteves, *Percursos de História das Ideias*, Lisboa, INCM, 2004.

ÁLVARO ALMEIDA